



Università degli Studi di Cagliari

## **DOTTORATO DI RICERCA**

*DISCIPLINE FILOSOFICHE*

Ciclo XXVII

***PRINCIPI DI UN'ANTROPOLOGIA DELLA PERSONA  
NELL'OPERA DI ERNESTO DE MARTINO***

Settore/i scientifico disciplinari di afferenza

M-FIL\03 - M-DEA\01

Presentata da:	dott. ssa Chiara Dolce
Coordinatore Dottorato	prof. Andrea Orsucci
Tutor	prof.ssa Anna Maria Nieddu

Esame finale anno accademico 2014 – 2015

*Che cos'è l'uomo? A che cosa può servire?  
Qual è il suo bene e qual è il suo male?*

***Sophía Seirách, 18, 8***

## INTRODUZIONE (p. 5)

### SCHEMI (p. 23)

## PARTE I Persona e Natura

*Cap I. La vitalità umana. Superamento della natura nella cultura. Paragrafi:* 1.1 Vita in sé: limite e possibilità della libertà umana; 1.2 Vitalità animale e vitalità umana; 1.3 Dalla ripetizione alla regola; 1.4 L'inaugurale economico. (p. 28)

*Cap II. L'ethos del trascendimento. Condizione trascendentale della natura umana. Paragrafi:* 2.1 L'ethos: slancio etico trascendentale; 2.2 Le caratteristiche dell'ethos; 2.3 La persona come movimento circolare dell'ethos; 2.4 Gerarchizzazione del decidere, imperativo etico e rischio estremo nella persona. (p. 51)

*Cap III. Il corpo umano. Tra natura e persona. Paragrafi:* 3.1 La corporeità. Luogo inaugurale della emergenza morale; 3.2 La sessualità valorizzata come primordiale manifestazione della persona; 3.3 Su alcuni fondamentali trascendimenti di esperienze corporee in comune col mondo animale (nascita, ritmo cardiaco, sonno, fame, morte); 3.4 Su alcuni fondamentali trascendimenti di esperienze corporee propriamente umane (linguaggio, stazione eretta, camminata, manualità); 3.5 Gerarchizzazione del decidere, imperativo etico e rischio estremo nel corpo umano; 3.6 La corporeità come "ultimo orizzonte" della emergenza morale. (p. 73)

## PARTE II. Persona e cultura

*Cap IV. Il Trascendimento come fondazione del mondo dei valori (persona e storia). Paragrafi:* 4.1 Mondo-della-vita e mondo della storia come orizzonte di regole culturali; 4.2 Fisiologia della fine di un mondo (la regola come "passaggio"); 4.3 Fisiologia del perdersi nel mondo (la regola ovvia del "si fa così"); 4.4 Gerarchizzazione del mondo; 4.5 Imperativo etico del mondo; 4.6 Rischio estremo del mondo: la patologia del finire e del perdersi. (p. 107)

*Cap V. La Trascendenza come guarentigia del mondo dei valori (persona e metastoria). Paragrafi:* 5.1 Il rito come limite della regola. Dal trascendimento alla trascendenza; 5.2 La destorificazione rituale; 5.3 Il mito a fondamento della destorificazione culturale; 5.4 Su alcuni esempi di metastoria mitico-rituale non religiosa (il gioco, l'arte); 5.5; La metastoria magico-religiosa. (p. 130)

*Cap VI. La Tradizione come conservazione del mondo dei valori (persona e civiltà). Paragrafi:* 6.1 La tradizione come sistema organico di regole e di riti; 6.2 Un caso di tradizione intorno al lutto: il compianto lucano; 6.3 La religione (o tradizione religiosa) come sistema organico di destorificazioni magico-religiose; 6.4 Un caso di tradizione religiosa. Il tarantismo salentino; 6.5 La civiltà come sistema organico di tradizioni. (p. 159)

### PARTE III

#### Persona e crisi

*Cap VII. La malattia del “Perdere il mondo” come apocalisse psicopatologica (crisi del trascendimento).* *Paragrafi:* 7.1 Crisi dell’ethos in senso “relativo” (scacco del trascendimento); 7.2 Crisi dell’ethos in senso “assoluto” (follia o fine del mondo); 7.3 Presenza “malata” come presenza “passata”; 7.4 Esistenza “passata” come esistenza “inautentica”; 7.5 Interpretazione di alcuni episodi morbosi entro la filosofia dell’ethos; 7.6 Incompatibilità di cultura e follia; 7.7 L’eticamente negativo dell’esperienza psicopatologica. (p. 187)

*Cap VIII. Il malessere del “Perdersi nel mondo” come apocalisse culturale senza escaton (crisi della patria) .* *Paragrafi:* 8.1 Essere spaesati; 8.2 Essere perduti; 8.3 L’artista e l’intellettuale “perduto nel mondo”; 8.4 L’arte e l’opera intellettuale della fine; 8.5; Su alcuni esempi storicamente determinati di apocalisse culturale senza *escaton* (filosofia, antropologia culturale, poesia, pittura, letteratura). (p. 231)

*Cap IX. La salvezza del “Perdere un mondo” come apocalisse culturale con escaton (crisi del dissidio tra storia e metastoria nell’autocoscienza etica).* *Paragrafi:* 9.1; La crisi come fondamento della scelta definitiva; 9.2 Rivelazione cristiana come evento inaugurale della consapevolezza; 9.3; L’autocoscienza etica come esercizio della ragione: la scelta definitiva; 9.4 L’autocoscienza etica come riflessione nella ragione: la filosofia, 9.5 Giudizio di de Martino sulla civiltà in crisi del suo tempo. (p. 265)

### CONCLUSIONI

**Per un’antropologia della persona.** 1. La nozione di persona in de Martino. Uno sguardo d’insieme; 2. Alcuni problemi sull’ontologia dell’ethos; 3. La coappartenenza trascendentale di vita e valore nella persona umana. Singolare analogia tra Ernesto de Martino e Robert Spaemann; 4. Perché i malati mentali sono “ancora persone”; 5. Il circolo dell’ethos come struttura di una antropologia della persona. Questioni di metodo; 6. L’antropologo della persona come studioso “radicale”. (p. 299)

*BIBLIOGRAFIA* (p. 358)

## INTRODUZIONE

*Hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima,  
i filosofi la metodologia, gli etnologi l'etnologia, i politici la politica,  
ma anche qui a pezzi e a bocconi.*

Ernesto de Martino  
(Vita di Gennaro Esposito Napoletano)

È filologicamente dimostrabile come tra antropologi culturali e filosofi vi sia da sempre un divario storico e di interesse scientifico e di linguaggio e metodo, spesso causa di una non troppo silenziosa rivalità tra le due scienze che finisce per irrigidire l'antropologia in un'empiria che non abbisogna di principi universali e la filosofia in una riflessione di più nobili ambizioni per la garanzia delle quali può fare a meno di chinarsi sui singoli, mutevoli particolari umani. Entrambe, però, non prescindono dall'uomo, che resta, pure dove indirettamente, causa reale, strumento e fine della loro riflessione. Un tentativo di sintesi tra questi due binari formalmente paralleli si intravvide con quella disciplina che, affermandosi come disciplina autonoma, aveva per oggetto la specifica natura dell'uomo a cui, con la conferenza del 28 aprile 1927 a Darmstadt, Max Scheler decise di dare la luce, seguito poi in modo più o meno indipendente da Helmuth Plessner e Arnold Gehlen: l'Antropologia Filosofica, da non intendersi in senso squisitamente kantiano. Già Kant, infatti, nella sua *Logica* sosteneva che "cosmopoliticamente" il campo della filosofia comprende la risposta a quattro domande, di cui l'ultima è proprio: *che cosa è l'uomo? (Was ist der Mensch?)*,<sup>1</sup> argomentazione che lo condurrà a distinguere una "antropologia fisiologica" centrata sul problema dell'uomo in quanto vivente che appartiene al mondo della natura; ed una "antropologia pragmatica", preoccupata di indagare l'uomo come libertà distinta dalla natura.<sup>2</sup> In effetti, se per "antropologia filosofica" ci riferiamo in senso lato a una scienza o a una riflessione sulla natura dell'uomo che risponda alla domanda universale del *chi è l'uomo in quanto tale*, o come scrive Battista Mondin, che si identifichi con «uno studio sull'uomo condotto sistematicamente»,<sup>3</sup> già prima di Scheler si può parlare in linee molto generali di una antropologia filosofica, come pure ravvisa Bernard Groethuysen che, a cominciare dal *conosci te stesso* quale «tema centrale di ogni

---

<sup>1</sup>Le prime tre: 1) *Che cosa posso sapere?* 2) *Che cosa devo fare?* 3) *Che cosa mi è lecito sperare?*, cfr I. Kant, *Logica*, Laterza, Bari, 2004, p.19.

<sup>2</sup> cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2010.

<sup>3</sup> B. Mondin, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, Volume I, ESD, Bologna, 2001, p. 15.

antropologia filosofica»,<sup>4</sup> annovera tra i suoi più fortunati esponenti già Socrate, Platone e Aristotele, fino alle visioni umanistiche di Erasmo e Montaigne. Ma nella forma che proposero gli esponenti tedeschi della antropologia filosofica come scienza autonoma, nel senso di “filosofia applicata”, appunto Scheler, Plessner e Gehlen, la questione si radicalizzava fino a comprendere due specifici problemi filosofici: *Cosa, chi è l'uomo?* e *Qual è il suo posto nel mondo rispetto agli altri esseri viventi?* Questione che poi diventerà: *in cosa consta lo specifico della natura umana? quale il suo senso ultimo?* L'antropologia filosofica “moderna”, dunque, a questo problema rispondeva con una nuova metodologia di ispirazione fenomenologica (riprenderemo le questioni di metodo nelle “Conclusioni”), in cui la filosofia stava come processo sintetico e “sistematizzatore” rispetto ai risultati specifici di discipline scientifiche ed umanistiche, che stavano come strumento euristico per condurre lo studioso dell'uomo a giudicare il senso più profondo, ultimo, della manifestazione umana, nella sua varietà storica ma anche nella sua verità universale.

Il proposito fondamentale che guida questa tesi è il voler rileggere l'opera del filosofo e antropologo Ernesto de Martino (Napoli 1908 – Roma 1965)<sup>5</sup> nelle idee abbracciate, nei fini percorsi e nei metodi condotti in ricerca, come un caso italiano, isolato e sui generis, di “cerniera” scientifico-filosofia tra antropologia e filosofia. Quello di trarre, insomma, dalla vocazione e dai prodotti della vocazione di questo studioso, una vera e propria antropologia della persona che in qualche modo giustifichi l'asistematicità del suo “mestiere”, rinvenendovi invece un medesimo filo conduttore “ordinante”: la persona, fondata sull'ethos del trascendimento e manifestantesi come fenomeno storico-culturale. Il tentativo è quello, insomma, di dare giustizia alla sua complessa antropologia filosofica, intimamente segnata –soprattutto nell'ultima fase- dalla fenomenologia husserliana e nell'obiettivo e nel linguaggio, sottraendo lo studioso alla tradizionale “nicchia” di etnologo marxista o di filosofo crociano in cui finora la critica lo ha riposto; e questo senza negare tutte le interconnessioni che la critica già approfonditamente riconosce nei suoi interessi e nella sua produzione tra etnologia e filosofia, tra ricerca sul campo nell'Italia meridionale (cui si accompagnava una parallela attività politica)<sup>6</sup> e le influenze che ebbero su di lui alcuni approcci filosofici, specialmente quello storicista, marxiano ed esistenzialista.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> B. Groethuysen, *Antropologia filosofica*, Guida, Napoli, 1969, p. 9.

<sup>5</sup> Per informazioni bio-biografiche su Ernesto de Martino, cfr P. Angelini, *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma, 2009. Specialmente cfr pp. 145 e segg.

<sup>6</sup> «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 al Partito Socialista, sino all'approdo al PCI (che si concluse con un distacco)», S.F. Berardini, *Ethos, presenza, storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino*, collana Studi e Ricerche, TEMI, Trento, 2013, p. 286.

<sup>7</sup> Sul rapporto tra de Martino e le correnti filosofiche quali lo storicismo, il marxismo, la fenomenologia e l'esistenzialismo, cfr l'interessante e molto ben approfondita tesi di dottorato di Sergio Fabio Berardini (op. cit.) e altresì quella più recente, centrata sul rapporto di de Martino con l'esistenzialismo, di Giuseppe Maccauro, *Esistenza e*

Cominciamo col dire che de Martino non si presenta nemmeno all'inizio della sua carriera come un etnologo "puro". Già dalla sua prima opera giovanile, *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia* del 1941, egli mostra la seria preoccupazione di una antropologia ridotta all'empiria etnologica, ovvero di una etnologia fattasi scienza autonoma perché privatasi della "opzione filosofica". In questo libro, rivolgendosi sia ai filosofi, (che «stenteranno a seguirci sul terreno speciale della ricerca, sebbene intenderanno molto bene l'interesse generale»)<sup>8</sup> che agli etnologi (i quali, «informatissimi per quel che riguarda il settore speciale della ricerca, ci seguiranno molto poco in una polemica che presuppone un minimo di orientamento e di interesse speculativo»),<sup>9</sup> de Martino tenta di riscattare l'etnologia del tempo dalla riduzione naturalista e storicista, rivendicando dapprima il carattere storico assente in quella che era l'etnologia dell'epoca di stampo "coloniale" immersa nel pensiero naturalistico-positivista; ridotta cioè a prassi politica, dove l'etnologo è più che altro un politico al servizio di un governo centrale da cui la colonia extraeuropea dipende. Quindi, lo studioso critica l'etnologia storico-culturale che nasce per opposizione a quella naturalista (comunque considerata dallo studioso di gran lunga superiore a quella evoluzionista) per la pretesa di promuovere un'antropologia indipendente dalla filosofia, dopo aver quindi tramutato la vecchia polemica contro la filosofia evoluzionistica in "polemica contro la filosofia". Del resto la separazione tra filosofia ed etnologia storica muoveva da una giusta causa; "rottura", dunque, che «così come è ragionata dalla scuola storico-culturale [...] include anzitutto un motivo di vero, ed esercita una funzione storica determinata: include, cioè, la legittima esigenza di sottrarre l'etnologia dalla falsa filosofia dell'evoluzionismo, ed esercita pertanto una funzione che, dentro questi limiti, è positiva»<sup>10</sup>. Ma i limiti furono "valicati", e la conseguenza fu che l'etnologia storico-culturale si ridusse all'ordinamento spazio-temporale-causale dei fatti. Ed ecco che, proprio a causa della innegabile "minorità speculativa della etnologia" (come de Martino la definisce) questa scienza storico-culturale ebbe il demerito –e ancora lo detiene, precisa lo studioso- di perdere tempo a risolvere "falsi problemi" attorno all'uomo, come quello di risalire alla "prima forma di religione". E per via di ciò, «in guisa affatto acritica si è cercato di rimuovere le difficoltà tecniche che si oppongono a una obbiettiva determinazione del "primo" nella serie, senza tuttavia risolvere la questione preliminare se fosse speculativamente corretto cercare, nel tempo, un primo delle forme

---

*storia. L'umanesimo di Ernesto de Martino*, Tesi di Dottorato XXVI Ciclo, S.S.D. Storia della Filosofia, Istituto Italiano di Scienze Umane, Tutor Domenico Conte. Ma si vedano, inoltre, le tesi di Dario Danti (*Dalla presenza alla singolarità: uno studio su Ernesto De Martino*, dottorato di ricerca in discipline filosofiche; tutor: Alfonso M. Iacono, Pisa, 2007) e di Clara Zanardi (*Sul filo della presenza. Ernesto de Martino fra filosofia e antropologia*, Unicopli, Milano, 2011), sempre dedicate alla riflessione squisitamente filosofica dell'opera demartiniana. Per lo stesso motivo, resta sopra ogni cosa fondamentale la lettura di Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001.

<sup>8</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941, p. 9.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 134.

single e del complesso della cultura umana».<sup>11</sup> Tutto questo avvenne, insomma, sia per l'esclusione della speculazione filosofica da una etnologia "così poco affiatata con la severa disciplina del pensiero", sia per quella "congiura di affetti e sentimenti" eredità del fascino romantico ascientifico, sempre alla ricerca dell'"assolutamente primitivo".<sup>12</sup> Se ne deduce, sostiene de Martino ancora ai primordi del suo "mestiere", come sia «fatica vana voler eludere il problema speculativo: il peccato contro la filosofia si sconta abbracciando, più o meno consapevolmente, una cattiva filosofia».<sup>13</sup> Ora, quello di inseguire un "falso" problema è solo un caso delle varie conseguenze derivanti dallo scollamento tra filosofia e antropologia in senso stretto (etnologia, scienza della cultura, folklore). La conseguenza catastrofica per cui, come scrive de Martino, «non soltanto l'etnologia deve liberarsi dalla falsa filosofia dell'evoluzionismo, ma deve altresì liberarsi, *sic et simpliciter*, dalla filosofia»<sup>14</sup>, è una pretesa altamente contraddittoria, dal momento che – prosegue lo studioso – «è senza dubbio possibile fare la storia di una parola senza impacciarsi di problemi metafisici e teologici: ma non è possibile far questa storia senza conoscere la natura del linguaggio, il che implica una filosofia dello Spirito».<sup>15</sup> Pertanto, egli prosegue, «se, idealmente, storia e filosofia formano unità, chi, nel fatto, cerca di separarle, riesce solo ad elaborare una pseudostoriografia a cui è incorporata una pseudofilosofia»,<sup>16</sup> che oggi potremmo definire "ideologia". Ma se l'etnologia, decurtata del lume speculativo, diventa preda delle determinazioni naturalistiche di spazialità, temporalità e causalità, di contro accade che la filosofia orientata al problema "uomo", svuotata di ogni concreto contenuto, finisce per farsi – come de Martino scrive – o "mitica filosofia della storia" o "inconcludente metafisica o teologia". Così, "pendere" per l'una o per l'altra non garantisce di cogliere l'uomo e i problemi umani nella loro complessa realtà.

Questa duplice sensibilità vocazionale, tanto estranea al mondo accademico del suo tempo, fu la spinta iniziale in de Martino per inseguire l'idea di un'antropologia "integrale" (alla fine della vita battezzata come "filosofia della presentificazione") che, guidata da un principio sintetico-filosofico, investigasse sull'uomo al riparo da ogni cieca ambizione naturalista e culturalista. Questo insolito "tenere il piede in due scarpe", gli valse ben presto la «la beffarda qualifica di etnosofa»<sup>17</sup> ed in generale lo *scandalo* della sua vocazione gli costò diffidenza e solitudine (voluta e ricercata al medesimo tempo), tanto scientifica quanto personale; «un silenzio che ancora oggi stenta a

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 77.

<sup>12</sup> Cfr ivi, p. 77.

<sup>13</sup> Ivi, p. 140.

<sup>14</sup> Ivi, p. 134.

<sup>15</sup> Ivi, p. 135.

<sup>16</sup> Ivi, p. 136.

<sup>17</sup> C. Pasquinelli, "Solitudine e inattualità di Ernesto de Martino", *Ernesto de Martino nella cultura europea*, C. Gallini, M. Massenzio, a cura di, Liguori, Napoli, 2002, p. 284.



diradarsi»,<sup>18</sup> come indirettamente il nostro studio –col rilevare temi insoliti per la critica demartiniana- tende a mostrare. Così, a tutt’oggi si continua a parlare di un de Martino quasi esclusivamente “proprietà intellettuale” degli storici della religione o degli etnologi culturali che, interessandosi in modo particolare del prodotto etnologico-storicista delle sue indagini sull’uomo, ne restituiscono «una lettura esclusivamente politica per accreditarne un profilo minore, quello di meridionalista, che gli rimarrà per lungo tempo stampato addosso e che lo isolerà in maniera definitiva».<sup>19</sup>

Detto ciò, il nostro fine non è quello di ricostruire filologicamente l’opera e la figura di de Martino o investigare storicamente sulle fonti “ancora nascoste” in esso presenti, da *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Husserl (importantissima per la sua formulazione del “trascendimento” della natura, ancora non sottolineata a sufficienza in letteratura secondaria)<sup>20</sup> alla sua costante critica verso sistemi di pensiero dominanti nella sua epoca, quali la psicoanalisi e il relativismo etico. Tutto questo ci sarà ma di passaggio, ovvero non è “storica” o “filologica” la nostra primaria preoccupazione scientifica; e pertanto, nel corso dei nove capitoli, abbiamo deciso strategicamente di “ridurre” in nota tutti i riferimenti storico-filologici che ci è sembrato opportuno menzionare. Ciò che qui deve emergere concerne un altro genere di problema. Il pensiero di De Martino qui non si trova tanto come “fine” ma come uno “strumento” di conoscenza della persona umana. Così, il fine di questo lavoro resta teoretico-morale, ovvero: col tentativo di restituire alla vocazione di de Martino l’organicità che le è propria (col porre al centro dei suoi interessi l’uomo “integrale”), consideriamo il senso ultimo e globale della sua antropologia, piuttosto che quei momenti di dialogo tra etnologia, politica e filosofia che nella sua opera sono certamente presenti; quindi ci domandiamo non tanto chi sia stato de Martino come studioso dell’uomo (problema che nel lavoro resta comunque incluso) ma che tipo di proposta scientifico-filosofica sia la sua e se questa, affrontata la sua complessità etica ed epistemologica, possa costituirsi fondamento per un organico studio sull’uomo che finora né l’etnologia né la filosofia *stricto sensu* riescono, quanto meno in modo indipendente, a garantire. E certo, per rilevare questa organicità antropologica, qui ci ritroveremo implicitamente a mostrare la non scindibilità, in de Martino, dei due mestieri di antropologo e filosofo. E questo perché, come ben riassume Gennaro Sasso, «il filosofo [...] era in funzione dell’etnologo. Ma l’etnologo era poi un filosofo».<sup>21</sup> E di questo de Martino ne fu sempre consapevole, come testimonia la bozza mai conclusa della sua

---

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ci appare anomala e non trova, a nostro giudizio, una valida motivazione l’assenza di una critica approfondita sul rapporto specifico tra la filosofia di De Martino e la corrente fenomenologia, che ci sembra essere molto più stretto di quello finora emerso in letteratura.

<sup>21</sup> G. Sasso, cit., p. 330.

autobiografia, in cui lo studioso affida il malcontento di non essere mai stato compreso da nessun critico a lui contemporaneo nella integrità, globalità e complessità della sua vocazione; con la costante messa in ombra di qualche aspetto della sua “anima” considerato “autonomamente”, quando etnologico, quando militante, quando filosofico, perfino quando “malato”.

E’ da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento della civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono e se ne iniziano dei nuovi, [...] sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini, e solo mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei vari osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro “norme” limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima, i filosofi la metodologia, gli etnologi l’etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e a bocconi<sup>22</sup>.

In forza di questa “atipica” vocazione “etno-sofica” de Martino restava, insomma, sempre “troppo antropologo” tra i filosofi e “troppo filosofo” tra gli antropologi. Noi intendiamo dunque focalizzare il “punto” di intersezione tra la filosofia e l’antropologia culturale, la “cerniera” ontologica (in senso lato) ed epistemologica che guidò l’originale vocazione all’umano di de Martino: la persona umana o, altrimenti detto, la natura umana o la condizione umana in quanto –a differenza di piante e animali viventi- peculiarmente personale oltre l’animalità. Ed allora bisogna riconoscere che ad essere fatto “a pezzi e a bocconi” non fu mai direttamente Ernesto de Martino come studioso dell’uomo (ciò fu semmai diretta e crediamo sofferente conseguenza), bensì l’oggetto sul quale le sue indagini puntavano: l’uomo stesso. Ma cos’è, in questa prospettiva, l’uomo? In linee generalissime possiamo dire che è l’unico vivente a non coincidere nell’immediato con la sua natura, perciò quell’animale che supera la sua natura nel valore. Fermiamoci qui. Da una semplice definizione del genere, emerge una triplicità di aspetti intorno al problema “uomo” che andrebbero uno per uno tenuti in considerazione: la dimensione naturale della vita che l’uomo è e condivide col resto dei viventi (sostanzialmente la ripetizione istintiva della corporeità biologica), lo slancio al trascendimento che consente all’uomo di innalzarsi dalla vita al valore (potremmo dire, il fondamento della persona umana) e che teleologicamente lo conduce a compiersi secondo la sua natura fino all’autoconsapevolezza, quindi la produzione culturale che emerge dalla mediatezza del valore come divenire storico mutevole. In genere, una tale complessità viene “redistribuita” scientificamente tra più discipline biologiche o umanistiche; ad esempio, per tradizione l’etnologia “isola” il divenire culturale umano considerandolo nella varietà del suo manifestarsi, mentre la filosofia specula sul senso e il porsi del trascendimento universale o, in ultimo, la biologia ricerca le “leggi” della ripetizione naturale che coinvolge l’uomo come “corpo”. Il rischio di tale separazione epistemologica resta però quello di non cogliere la realtà umana per ciò che essa organicamente è: l’etnologia rischia di disperdersi nel relativismo dei vari “etne”, la filosofia di smarrire la

---

<sup>22</sup> E de Martino, “Vita di Gennaro Esposito, napoletano. Appunti per una biografia di Ernesto de Martino”, *Quaderni dell’Associazione Ernesto de Martino-Salento*, Kurumuny, Calimera (Lecce), settembre 2004, p. 29.

concretezza e la varietà della manifestazione culturale umana, la biologia quella di isolare deterministicamente il corpo umano dai suoi valori, tralasciando il problema della volontà. La sensibilità scientifica votata all'uomo "radicale" di de Martino, benché tradizionalmente ricordata come solo "culturale", ci sembra invece un tentativo di mantenere insieme questi aspetti, anzitutto – in superamento col dualismo cartesiano- contenendo sinteticamente la dimensione universale con quella particolare dell'uomo, dunque conciliando l'osservazione antropologica con la riflessione filosofica, quindi affiancando alla descrizione del fenomeno umano il giudizio del fenomeno stesso. Da un lato Martino si fa "etnologo" per cogliere il fenomeno "uomo" nelle sue opere culturali concrete e mutevoli costituenti il "mondo umano", cogliendo come «l'universo che in questo modo si stabilisce non è un prodotto individuale, ma sociale e culturale»;<sup>23</sup> dall'altro, la sensibilità filosofica che lo distingue rende sempre più de Martino consapevole del fatto che nell'uomo c'è un *telos*, una verità già inscritta nella sua condizione, e cioè che «al di sopra e al di là delle singole culture storiche (cioè dei singoli "mondi") deve pur esistere qualche principio di operabilità che rende possibile il costituirsi, nella storia, di questo o quel mondo».<sup>24</sup> Così, per lo studioso napoletano «l'esistere non sfugge al trascendentale».<sup>25</sup> La verità dell'uomo, della sua natura, sosterrà de Martino, è l'ethos del trascendimento della natura in cultura, che se ontologicamente («il che comporta la risoluzione dell'essere nel dover essere, nell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore»)<sup>26</sup> fonda la persona umana nelle sue manifestazioni culturali e nella sua peculiarità di vivente "morale", dall'altra suggerisce come impostare lo studio sull'uomo. L'ethos è la volontà di storia e del valore morale radicata nell'uomo per natura e manifestantesi nella continua tensione della persona umana (che esprime il movimento dell'ethos) a superare la ripetizione biologica in norma culturale; una verità, questa dell'ethos, che doverosamente agisce – sostiene lo studioso- pure laddove l'uomo ne fosse inconsapevole; ma una verità teleologicamente portata a "cercarsi" in modo diveniente nella storia (da qui l'origine e i modi di manifestazione della scelta cultura), fino a potersi trovare nel massimo dispiegamento della persona umana: l'autocoscienza etica, la responsabilità della propria decisione definitiva al valore. Nella

---

<sup>23</sup> C. Gallini, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, C. Gallini, a cura di, Einaudi, Torino, 2002, p. 464.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> De Martino E., *Scritti filosofici*, R. Pastina a cura di, Società Editrice Il Mulino, Napoli, 2005, p. 67.

<sup>26</sup> Ivi, p. 143. Sarebbe superfluo qui affrontare l'ontologia "doverosa" di de Martino, in quanto ampiamente commentata all'interno della tesi. Conviene soltanto anticipare come de Martino riscatti l'umana deiezione heideggeriana con la "potenza del fare" crociana" giungendo ad una sorta di trascendimento intenzionale husserliano. In proposito, Pasquinelli parla di "ibridazione", processo per cui de Martino attinge da diverse unità discorsive ponendole in sintesi: «Valga per tutti l'esempio della categoria di presenza in cui confluiscono l'Esserci heideggeriano e l'idea crociana delle "potenze del fare". In tal modo de Martino riesce a riscattare l'Esserci –inteso troppo spesso da Heidegger come mera deiezione- dalla datità per trasformarlo in trascendenza», C. Pasquinelli, in Gallini, Massenzio, cit., p. 290

coappartenenza di vita e valore (“vita per il valore e valore nella vita”, scriverà de Martino) si radica l’essenza della antropologia demartiniana, per cui mai l’esistenza umana potrà ridursi a pura natura o a pura cultura; una coappartenenza in virtù della quale la necessità e la libertà si fanno una sola cosa nell’uomo, quella sola cosa che la regola o norma culturale sintetizza ed esprime. L’ethos, così, è strutturalmente principio normativo. L’uomo *deve* intenzionare la natura (a partire dal suo corpo, luogo inaugurale della persona) e la natura resta perciò il limite del suo intenzionamento; ma l’innalzarsi al valore, in quanto “dovere” come volontà, è atto libero, non necessitato moralmente (si tratta di una necessità naturale) e perciò libero è l’uomo che si riconosce come ethos del trascendimento, come norma culturale che liberamente origina dal distacco doveroso, dovuto perché voluto.

De Martino tenta di cogliere l’uomo nella sua più intima integrità di vita e valore indistricabili, di nucleo puro di verità al valore che non diviene ma che, permanente, “pur si muove” disegnando i cerchi di una sorta di “spirale” e sorreggendo il divenire biografico (in cui i cerchi consistono) di ogni esistente umano. La storia, in tal senso, non è un “abito” che si aggiunge all’uomo (tale che il fenomeno culturale possa essere spiegato in modo indipendente da una disciplina a sé) ma è la stessa natura umana quale vita “già” per il valore, “già” provvista di questa “educazione ulteriore”. La storia umana, la cultura dunque, esprime l’ethos e in essa si racchiude quella stessa natura che l’ethos informa. Ecco, dunque, la persona umana che è movimento diveniente per il valore e radicamento continuo nella vita; la cui specifica vitalità che “si possiede” e si fa “presente a se stessa e al mondo” conferisce al vivente umano un preciso “posto nel mondo” tra il resto degli esseri viventi; e fa della ripetizione animale una “regola”, e quindi dell’ambiente naturale un “mondo”, della situazione una “storia”, della vita un “valore”, della necessità la libertà, della realtà la verità del *telos* che si fa ethos: «E’ questo il livello ontologico della ricerca demartiniana che, come si è detto, intende calare le singole ricerche storico-culturali entro un quadro generale di riferimenti ontologici»;<sup>27</sup> livello ontologico racchiuso in una volontà di valore (ethos) che consente di dare spiegazione filosofico-scientifica alle opere umane morali ma altresì alla abdicazione “colpevole” ad esse, e dunque alla follia umana, all’angoscia, alle assolutizzazioni\deformazioni del valore, così come –di contro- al massimo dispiegamento morale proprio della autocoscienza etica: alla ragione universale. Il tema della «analisi della valorizzazione intersoggettiva come costitutiva della umanità»<sup>28</sup> e quello parallelo e ad essa costantemente integrato di un «apprezzamento storico-culturale dei dominanti livelli di valorizzazione e dei

---

<sup>27</sup> C. Gallini, in De Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 464.

<sup>28</sup> Ivi, p. 16

corrispondenti rischi di regressione»,<sup>29</sup> si contendono l'interesse umanistico-scientifico di de Martino, pure laddove una preoccupazione prevale sull'altra: pensiamo alla cosiddetta "trilogia meridionalistica"<sup>30</sup> in cui l'interesse sul dato culturale è pregnante, o diversamente ai postumi, densi "appunti filosofici" in cui de Martino chiarisce a se stesso, senza più riferimenti etnologici "concreti", la nozione trascendentale di *ethos*. Ma in linea di massima una duplicità di fondo tra particolare e universale umano, antropologia e filosofia, orienta globalmente gli atti scientifici dello studioso. Ed infatti uno studio etnologico quale, ad esempio, quello sul compianto funebre lucano è già orientato a rischiarare il senso della crisi della storia che permea la condizione umana universalmente; mentre una speculazione esplicitamente filosofica come quella attorno all'*ethos* è avanzata in vista dello studio dei modi particolari in cui l'*ethos* universale si "cerca" storicamente. In tal senso, studiare de Martino o "come" de Martino implica una doppia appartenenza o una doppia vocazione. Sasso in proposito non nasconde il suo pudore nel voler scrivere su de Martino proprio per ciò che definisce "particolari competenze" dello studioso napoletano che, nella loro originalità, Sasso non possedeva né poteva acquisire, tanto da porre in dubbio se la sua fosse stata «una savia decisione»,<sup>31</sup> dal momento che la sua competenza filosofica certamente rischiava di "sacrificare l'etnologo" –come egli scrive- che de Martino era. Al contrario, in genere gli etnologi sacrificano il filosofo che de Martino fu, come ribadisce il recentissimo saggio di Amalia Signorelli, che esplicita la non competenza filosofica e quindi la decisione di escludere dalle riflessioni su de Martino il peso filosofico delle indagini.<sup>32</sup> De Martino, originalmente, muoveva dai fenomeni storici particolari ed in essi sempre voleva trarne degli universali. «Per poi ridiscendervi e illuminarla, dalla storia era salito alla filosofia e nel circolo formato dall'una e dall'altra aveva

---

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> La trilogia comprende i seguenti saggi, nelle edizioni da noi consultate: *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 2003; *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Net, Milano, 2002.

<sup>31</sup> G. Sasso, cit., p. IX. Si deve riconoscere il grande merito, in Sasso, di non aver trascurato le componenti etnologiche in de Martino nella sua trattazione filosofica. Rileviamo, in proposito, come sia cosa più frequente che un filosofo si interessi al momento etnologico di de Martino (cfr altresì le opere filosofiche Zanardi e Maccauro, cit.) che un antropologo culturale a quello filosofico.

<sup>32</sup> «Non approfondirò [...] il peso e la funzione che i numerosi apporti filosofici di altri autori hanno nello svolgimento del pensiero demartiniano. Oltre a ritenere di non averne le competenze, sarebbe poco corretto non operare simultaneamente un'analoga ricognizione dei contributi provenienti almeno dalle discipline psicologiche. D'altra parte, non è questo lo scopo del presente lavoro», *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, A. Signorelli, L'Asino d'Oro Edizioni, 2015, p. 49. Il problema di fondo di un approccio esclusivamente storico-culturale, noi riteniamo, è che la psicologia (o la storia delle religioni o la mitologia) non sta in de Martino come la filosofia, ovvero la psicologia è uno "strumento di lavoro" per conoscere la realtà mentre la filosofia è origine e fine della sua riflessione "radicale", è parte di sé, e non può essere trattata al pari dello strumento euristico psicologico: de Martino non "fa" filosofia, egli è filosofo: qualunque sia il punto di partenza (psicologico, storico-religioso, folklorico, ecc.) egli si eleva alla riflessione filosofica. Ecco perché, insistiamo, non è possibile conoscere de Martino nel profondo escludendo a priori la sua filosofia.

trovata la sua vera dimora». <sup>33</sup> Noi intendiamo tornare a questa vera dimora, dove questo ritorno non ha solo una giustificazione etero-biografica, ma anche, intimamente, autobiografica. Certo, per far ciò «occorrerebbe che il filosofo fosse etnologo e che questo fosse filosofo». <sup>34</sup> Non sappiamo in che misura la doppia “appartenenza” antropologico-filosofica di chi scrive sia riuscita a rendere giustizia al proposito.

Certamente bisogna “ricominciare” da un fatto. La natura umana personale, intesa come “trascendimento nella valorizzazione soggettiva”, <sup>35</sup> resta fondamentale “crocevia” per interpretare in modo unitario l’intera antropologia demartiniana. È possibile dunque rileggere l’antropologia filosofica di de Martino alla luce di questa piattaforma euristica? E dunque, è possibile rinvenire nell’opera dello studioso napoletano i principi per una antropologia della persona in grado di cogliere l’uomo “integrale”? Certamente resta il paradosso di attribuire a de Martino l’interesse diretto alla “natura umana”, dove più esattamente egli allude alla “condizione umana”. De Martino fu attento, a tal proposito, a voler rifuggire da «un modello astratto della natura umana [...] fatto valere dogmaticamente per tutte le possibili culture». <sup>36</sup> Lungi dal voler attribuire a de Martino un riferimento del genere, dobbiamo però rilevare nella sua opera la radice di un modello “non astratto” di questa natura o condizione universalmente umana: cioè che egli più propriamente definisce “vitalità umana”, che non è animale per via dell’ethos universale innalzantesi dal “concreto” della natura e verso la varietà delle “possibili culture”. Testimonia questo interesse tutta una serie di schemi (qui inserita a principio dei nove capitoli) che lo studioso compilò tra i suoi appunti con penna o a macchina per chiarire una complessiva “struttura” della condizione umana universale; o meglio quella che egli evocava come “totalità strutturale limite”, <sup>37</sup> tutta ruotante intorno al concetto trascendentale di ethos che informa la natura umana. Dall’ethos, infatti, de Martino “fissa” per l’uomo degli “universali”: il fatto che l’uomo per natura intenzioni il reale e sia al medesimo tempo limite naturale e libertà esprimentesi nella regola culturale (“presenza”), il fatto che egli sia dovere del valore intersoggettivo e volontà mai scontata di realizzarlo; così come il fatto che possa non realizzare la risalita al valore, che possa “sprofondare” nella follia; ed ancora, il fatto che la persona si manifesti già a partire dal suo corpo e pure il fatto che l’uomo per sua specifica vitalità sia teleologicamente portato ad una apertura interiore atta a cogliersi come ethos che si cerca. In tal senso, de Martino individua, sebbene non sistematicamente, una natura (vitalità) umana a fondamento della cultura; questo, certamente, non in senso deterministico (l’uomo in ultimo resta

---

<sup>33</sup> G. Sasso, cit., p. IX.

<sup>34</sup> G. Sasso, cit., p. X.

<sup>35</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 18.

<sup>36</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 16.

<sup>37</sup> Cfr p. 161, E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit.

“volontà” liberamente limitantesi) ma nel senso che il trascendimento non distrugge la natura – ricompresa nell’oltrepassamento morale- ma comprendendola la trascende, dove i modi del distacco sono liberamente decisi dall’uomo. Facciamo un esempio. L’arte della panificazione è trascendimento dell’istinto della fame, dunque in un certo senso l’istinto naturale fonda l’arte panificatoria; ma resta atto libero il tipo di pane che noi prepariamo, il modo e in tempi in cui lo mangiamo, la scelta con chi mangiarlo.

Ci rendiamo conto che rivalutare l’opera di de Martino, tradizionalmente considerata per la spiccata portata etnologico-culturale, sotto l’aspetto sintetico di una “antropologia della persona umana” possa deludere o insospettire i consueti lettori dello studioso napoletano. Basti ragionare sul fatto che il pericolo di una “delusione” sia già radicato, e nemmeno latente, negli appunti postumi e prevalentemente filosofici dello studioso, specie quelli dedicati al tema apocalittico; «scrive dunque Clara Gallini che un buon numero di lettori rimarrà deluso, nel leggere *La fine del mondo*, non trovando il suo De Martino, vale a dire il de Martino meridionalista, che analizza e denuncia le dinamiche di egemonia e subalternità culturale. Il testo di de Martino, infatti, secondo l’autrice, rompe quello che definisce uno stereotipo di comodo». <sup>38</sup> Ed infatti il de Martino degli inediti postumi, chiudendo il cerchio dei suoi primi scritti antropologici, secondo Gallini manifesta in modo integrale la sua vera essenza di studioso dell’uomo: «De Martino fu prima filosofo-etnologo, poi si occupò di meridione e di ricerca sul campo». <sup>39</sup> E dopo ancora, a pochi anni dalla morte, lo studioso ritornò alla solitaria e teorica riflessione filosofica (si consideri che mai affrontò il campo di ricerca “pratico” durante l’ultimo periodo “cagliaritano”). Recuperando, quindi, l’originaria tensione demartiniana alla sintesi di filosofia ed etnologia, e volendo strategicamente “mettere” da parte quegli aspetti più spiccatamente etnografici o politici, ci domandiamo se questa “tensione integrale” possa aver mai posto le condizioni di uno studio autonomo e onnicomprensivo sulla persona umana, tale da potersi costituire –criticamente rivalutato e “risistemato”- un valido fondamento per ripensare la nozione di persona e “ricucire”, a sua volta, la frattura che si è creata tra approccio filosofico e quello culturale in merito.

Il concetto di persona evoca infatti, già nell’immediato, parecchie ambiguità sul senso che le si voglia attribuire e soprattutto sulla natura della sua realtà. In effetti, antropologia e filosofia hanno per tradizione disciplinare due distanti approcci alla persona. Non è questo il luogo per affrontare una tale complessità di approcci né vi è l’intenzione. Soltanto ci sembra opportuno accennare alla reciproca, insoluta distanza. Gettando uno rapido sguardo sulla secolare riflessione filosofica, specie quella antica –a partire dalla teologia cristiana che ne definisce il dogma trinitario-

---

<sup>38</sup> M. Minicuci, “Antropologi e Mezzogiorno”, in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 47-48, Viella, p. 169.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

la nozione di persona si carica di una valenza antropologica con gli attributi specifici di “razionalità” e di “libertà”, tali da intendersi come una realtà ontologica data indistintamente in ogni uomo e mai una possibilità storica opzionale e precaria. Sarà la filosofia medievale ad ereditare il concetto cristiano di persona, specie con Tommaso e la sua la persona come *substantia prima*, quindi *nomen rei*, dotata di *dominium sui actis* (nozioni che traevano spunto dalla “*Persona est naturae rationalis individua substantia*” di Boezio);<sup>40</sup> e con Duns Scoto il quale, riprendendo le teorie a riguardo di Riccardo di San Vittore, definisce la persona una ontologica immediata relazione trascendentale con Dio, dove l’essere ha assoluta autonomia (*ultima solitudo*).<sup>41</sup> Si può a grandi linee affermare che ancora nella filosofia moderna -con l’unità trascendentale dell’autocoscienza in Kant oggetto del suo *Critica della ragion pura*- la persona è soggetto ontologico e agente morale con validità universale, «diventando uno degli argomenti più visitati nella filosofia analitica [...], che ha in gran parte influenzato la letteratura bioeticista».<sup>42</sup> Se la nozione filosofica di persona ha l’insostituibile merito di aver contribuito a definire quegli universali tipici della condizione umana, essa tende a mancare dell’osservazione diretta e concreta del “fenomeno persona”, primo tra tutti quello –caro a de Martino- della follia quale “malattia” per eccellenza della persona umana; minaccia universale alla libertà personale. La follia dunque pone il problema della disgregazione effettiva del fenomeno persona, eppure un’esperienza del genere, necessitando delle osservazioni concrete, non è contemplata da un approccio puramente filosofico, preoccupato esclusivamente di definire tramite gli universali –scrive de Martino- l’“esserci unitario” della persona. Una “trascuratezza” del genere diviene causa, da parte dello studioso, di una severa critica a Kant, il quale escludendo dal suo interesse speculativo la componente storico-diveniente della persona, manca di individuare che «il *supremo principio* dell’unità trascendentale dell’autocoscienza comporta un supremo rischio per la persona»,<sup>43</sup> cioè quello per cui la persona, «in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come elementi non padroneggiati».<sup>44</sup> De Martino sottolinea con insistenza la libertà che appartiene intimamente alla persona, e da cui dipende per entro il divenire, non la sua realtà, ma certamente il suo svilupparsi, realizzarsi, rinnegarsi perfino.

Di contro, un eccesso di preoccupazione alla mutevolezza storica della persona è proprio dell’approccio storico-culturale. Ed infatti la persona per l’antropologia scientifica (specie il ramo etnologico, che si afferma nel XIX secolo come “comparazione scientifica delle comunità umane”),

---

<sup>40</sup> Cfr pp. 20-33 in R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, Laterza, Bari, 2014.

<sup>41</sup> Cfr B. Mondin, cit., pp. 324-325.

<sup>42</sup> A. Pessina, *Bioetica. L’uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 2000, p. 85.

<sup>43</sup> De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 158-159.

<sup>44</sup> Ivi, p. 159.



è studiata a partire da un'ottica essenzialmente "relativista" in opposizione all'idea di quella definizione immutabile e universale della persona di tradizione filosofico-occidentale. In linee essenziali, l'antropologia culturale, a partire dall'esordio sul tema di una fonte cara a de Martino, quella di Marcel Mauss (per cui "storicisticamente" la nozione di persona è una categoria socio-culturale),<sup>45</sup> punta a dimostrare come concetti quali quello di "persona", ma anche di "individuo", "soggetto" e "sé"- «non costituiscano costanti universali, come vorrebbe la tradizione filosofica occidentale, ma possono variare in ogni momento, non soltanto nei diversi contesti culturali ma anche all'interno di ciascuno di essi».<sup>46</sup> L'antropologo contemporaneo Giovanni Pizza, a sostegno di questa tesi, propone alcuni esempi tratti da più o meno recenti ricerche sul campo, come quella del missionario e antropologo Maurice Leenhardt in Nuova Caledonia (*Do Kamo. Persona e mito nel mondo melanesiano*, 1947), per cui nella cultura canaca «l'assenza di una oggettivazione del corpo come spazio individuale isolato rendeva impossibile una nozione "diffusa" della persona»;<sup>47</sup> o quella dell'antropologa Sharon Kaufman (*In the shadow of "Death with Dignity". Medicine and cultural quandaries of the vegetative state*, 2000), la quale, prendendo in esame due specifiche storie di "fine-vita" dal lei osservate in un ospedale della California, giunse a sostenere come in questi casi la definizione di "persona" non sia più «quella fondata sull'autonomia del soggetto, ma su una nuova interdipendenza fra l'individuo sospeso fra la vita e la morte e le persone che gli sono legate da vincoli professionali o affettivi».<sup>48</sup> Insomma, tendenzialmente per l'antropologia culturale «la categoria di *persona* assuma un carattere proteiforme: essa è rilavorata, giocata e negoziata», dove pure «le pratiche connesse alla persona comatosa si configurano come *esperimenti culturali di conoscenze e produzione della categoria di persona*».<sup>49</sup> Certamente posizioni come quelle

---

<sup>45</sup> Cfr *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*, oggi tradotto e contenuto ("Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»") nel saggio M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 2000. Tale saggio viene citato e analizzato da de Martino ne *La fine del mondo* (op. cit., pp. 665-666), insieme alla citazione dell'opera del 1906 di Siegmund Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma* (Leipzig), opera sempre tratta dal capitolo di Mauss, che de Martino raccoglie in un paragrafo intitolato "Persona in crisi", il quale si accompagna alla preoccupazione di dover "aggiungere in bibliografia" –come scrive l'autore- i temi di "psicanalisi e persona" e di "esistenzialismo e persona" (temi che con tutta probabilità egli affrontò ma che mai fece in tempo ad annotare). Marcel Mauss affronta la nozione di persona dal punto di vista storico, filosofico e morale, con l'analisi dell'etimologia della parola fino al tema della coscienza e dell'io. Da principio, egli si propone di spiegare come «una delle categorie dello spirito umano –una di quelle idee che noi crediamo innate- sia nata e si sia sviluppata molto lentamente nel corso di lunghi secoli [...] al punto di essere ancora, ai nostri giorni, fluttuante, fragile, preziosa e bisognevole di una ulteriore elaborazione». E benché tale idea di persona, di "io", come pure la chiama Mauss, tutti la trovino naturale, ovvero «precisa nel fondo della loro coscienza, completa nel fondo della morale che se ne deduce», essa necessita di una "considerazione più esatta", al fine di svelare –secondo l'autore- «quanto sia recente il termine filosofico di "io", quanto siano recenti la "categoria dell'io", il "culto dell'io" (la sua aberrazione) e recentemente il rispetto dell'io –in particolare di quello degli altri (la sua manifestazione normale)», cfr Mauss, cit., pp. 351.353.

<sup>46</sup> G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma, 2005, pp. 58-59.

<sup>47</sup> Ivi, p. 61.

<sup>48</sup> Ivi, p. 240.

<sup>49</sup> Ivi, p. 241. Corsivo mio.

prettamente storico-etnologiche, prive di un “lume filosofico” –volendo parafrasare de Martino- che le conduca prudentemente nella delicata complessità della condizione umana, tendono per loro dispersione intrinsecamente relativista a mostrare, ad esempio per il caso dei comatosi, che «la nozione di “persona” socialmente prodotta in questi contesti ospedalieri è profondamente diversa da quella occidentale dominante: l’idea di un individuo “libero” di creare e modellare il sé, e di un’identità costruita attraverso pratiche autoriflessive». <sup>50</sup> Di fatto, l’etnologia manca di darci proprio una spiegazione oggettiva su cosa intenda per “individuo libero” di “creare e modellare il sé”, argomento che necessita di un approfondimento di tipo squisitamente filosofico. Tuttavia, approcci scientifici come questi –è bene sottolineare- comunque si accompagnano alla sempre viva preoccupazione per la generale carenza di studi sulla persona, per cui sarebbe “cosa buona” che antropologi, medici e filosofi bioeticisti, si incontrino in uno studio scientifico a riguardo.

Si apre una frattura culturale che dovrebbe spingere all’elaborazione di nuovi metodi di analisi e nuovi spazi di riflessione più vicini a tali esperienze di quanto lo siano i discorsi ideologici e teorici prodotti dai saperi istituzionali che animano i dibattiti pubblici e la riflessione teorica. <sup>51</sup>

Detto ciò, la realtà umana personale individuata da de Martino ci sembra un valido tentativo di porre rimedio alla distanza di antropologia e filosofia in merito alla nozione di persona; e questo non solo perché la metodologia demartiniana si declina sia in senso pratico-descrittivo che in senso filosofico-morale, ma soprattutto perché consente di preservare l’attenzione alla condizione storico-processuale umana (con le sue crisi e cadute, impotenze e sofferenze) senza fuggire su un piano astratto dell’indagine conoscitiva ma nemmeno rinnegare un nucleo puro di verità oggettiva che sta nell’uomo in modo trascendentale, permanente e radicato già nella sua biologia. Una nozione così posta, insomma, rende dunque giustizia non solo alla varietà che l’uomo è ma altresì della verità che in esso è (de Martino evoca –come vedremo- una teleologica verità dell’ethos) e dunque consente una eventuale traduzione nel campo pratico dell’etica e della scienza. Una tale nozione, preservando l’integrità della realtà umana globale, consente cioè di non limitare l’antropologia alla descrizione di cosa l’uomo sia ma di compiere il “salto” kierkegaardiano verso il senso proprio che dovrebbe soddisfare una scienza così posta: il giudizio. Giudizio che già stava come preoccupazione agli albori del mestiere di de Martino, laddove «lo stimolo iniziale agli studi etnologici non fu dunque» per lo studioso, «la bramosia di lontane esperienze ataviche», <sup>52</sup> che è un po’ quella “consueta” che anima gli antropologi culturali propriamente detti; ed invece, declinato in numerosissimi problemi storico-culturali quali quelli che de Martino affronta negli anni, fu la volontà di conoscere l’umanità nella sua intima condizione e di illuminare di senso specialmente le esperienze dell’uomo del suo

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 241-242.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 241-242.

<sup>52</sup> E. de Martino, “Promesse e minacce dell’etnologia”, in *Furore Simbolo Valore*, a cura di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 85.

tempo, che de Martino vuole conoscere *per* giudicare (e non solo per descrivere). La conoscenza sull'uomo deve tradursi, in quest'ottica integrale, in un orientamento al suo dovere, al rispetto o al "tradimento" della sua natura; sulla necessità di una scelta, su come esercitare la propria libertà, sul senso dell'esistenza. Un'antropologia, insomma, responsabile della natura umana, con la possibilità di "sottoporla al giudizio", laddove per uno studioso dell'uomo «non giudicare non è lecito». <sup>53</sup> De Martino, in tal senso, non si limita a giudicare il suo tempo ma indica all'uomo una via di salvezza, connotando in modo esplicito il fine etico della sua scienza. Cesare Cases, nel suo commento al *Mondo Magico*, individuava importanti punti fermi nella riflessione demartiniana, ovvero l'aspirazione alla "unità teoria-prassi" caratteristica delle sue indagini sull'uomo, il pathos della *necessità di giudicare* "caro al Croce", fino a che «non pago di sfidare l'etnologia in nome di Croce, de Martino si ripromette da questa operazione una proposta di salvezza per la civiltà periclitante». <sup>54</sup>

Come abbiamo rilevato e riportato qua e là nel testo, ci sono una serie di definizioni che de Martino offre sulla persona umana, ed in generale la intende come "movimento" dell'ethos che si cerca dalla corporeità e fino all'autoconsapevolezza della ragione. Ma questo studio le vuole superare, pur implicandole, assumendo come fondamento della nozione stessa l'intero impianto non sistematico dell'antropologia demartiniana. Abbiamo tentato di assumere gli universali potenzialmente racchiusi nell'analisi di questa nozione dando un ordine convenzionale alle dimensioni della natura umana che noi qui intravediamo, tutte ruotanti attorno al fondamentale concetto di coappartenenza di vita e valore, di ripetizione naturale e di norma culturale. Da qui, abbiamo individuato tre dimensioni personali: quella vitale-trascendentale (capitoli 1-3), in cui distinguiamo l'uomo dall'animale in virtù di una specifica vitalità relazionale, normativa e intersoggettiva a partire dal corpo umano che l'ethos informa nel luogo inaugurale della corporeità "già" morale; la dimensione esplicitamente morale (capitoli 4-6) per cui la persona si esprime a tutti gli effetti come presenza, in cui descriviamo –anche attingendo dalle ricerche sul campo di de Martino– la varietà culturale umana che, quale ethos che si cerca "contro la morte", intenzionalmente si fonda come "mondo", si conserva come "tradizione" e si protegge dalla rischiosità del divenire irripetibile lineare per entro il ripetersi "valorizzato" del tempo ciclico proprio della "trascendenza" (secondo lo schema della *imitatio naturae*); ed infine la dimensione etica (cap. 7-9), in cui teniamo conto della persona che drammaticamente abdica come presenza (essenzialmente l'esperienza dell'eticamente negativo della malattia psichiatrica, ma anche tutti gli "scacchi" dei singoli trascendimenti) o che vittoriosamente si trova nel "tempo etico" della autocoscienza assumendo dovere etico dell'ethos in piena responsabilità agita o filosoficamente

---

<sup>53</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo dell'etnologia...*, cit., p. 12.

<sup>54</sup> Cfr Cesare Cases, p. XII "Introduzione", in E. de Martino, *Il mondo magico...*, op. cit.

individuata della scelta definitiva (essenzialmente l'esperienza della salvezza), con tutte le sfumature che vi sono da un estremo all'altro dell'orizzonte etico. In estrema sintesi, possiamo ridurre queste tre dimensioni della persona a tre grandi argomentazioni complessive legate all'ethos trascendentale: l'ethos che trascende la natura, che si cerca come cultura, che si trova nella ragione, laddove il trovarsi, essendo atto libero, presuppone anche lo smarrirsi (nella follia). Andremo dunque ad osservare il "circolo dell'ethos" dal suo innalzarsi dalla vita al suo cogliersi come volontà etica "nella" vita. Questa «proposta antropologico-ontologica demartiniana»<sup>55</sup> giustifica, come vedremo, il porsi di una scienza nuova sull'uomo "integrale". Ed infatti de Martino negli anni e fino alla fine della vita «si impegnò in una profonda riflessione teoretica, lungo un itinerario travagliato in cui, in un serrato confronto filosofico, ridefiniva l'assetto concettuale del suo pensiero e, con la formulazione di originalissime categorie interpretative, andava profilando i fondamenti di quella "riforma dell'antropologia" di cui avvertiva sempre più la necessità».<sup>56</sup>

Un'ampia conclusione, infine, costituirà il nostro tentativo di tradurre in chiave filosofico-scientifica questa "nuova" nozione di persona, affrontandone i limiti e le potenzialità etiche su cui poter "ricominciare" uno studio sull'uomo e rinvenendo i punti fermi di quella che de Martino, alla fine della vita, su ispirazione profondamente husserliana individuò come "filosofia della presentificazione", atta ad "esperire" l'uomo "radicale". Affrontiamo parte di quest'ultima sezione con l'ausilio euristico di un approccio filosofico contemporaneo, quello del filosofo tedesco contemporaneo Robert Spaemann, che pur nella immensa distanza scientifica e di pensiero rispetto allo studioso napoletano, presenta a nostro riguardo una singolare analogia con de Martino, radicata appunto nella nozione di persona, qui considerata di nuovo come coappartenenza di vita e valore intersoggettivo a partire dal recupero della *physis* aristotelica. Con Spaemann non solo vogliamo illuminare quel senso "nascosto" dell'assunto demartiniano di uomo come "vita per il valore e valore nella vita", da cui ne consegue, tradotto nella pratica etica, che ciò che è "vita" «funge in ogni cultura anche come criterio per ciò che è giusto»;<sup>57</sup> ma altresì proviamo a chiarire la posizione demartiniana, spesso oggetto di discussione per la critica, in merito all'essere persone o meno di quegli uomini che –almeno in apparenza- "non trascendono" (ci riferiamo ai malati mentali gravi). Così, «mentre valutiamo l'eredità del suo lavoro, e diventa per noi un problema la sua continuazione»,<sup>58</sup> accogliamo da de Martino, e con sempre maggiore urgenza, la necessità di una antropologia della persona garante della realtà umana intera e integrale; «che si ponga, al limite»<sup>59</sup> –

---

<sup>55</sup> Gallini, fm, p. 464.

<sup>56</sup> R. Pàstina, in E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. VII-VIII.

<sup>57</sup> R. Spaemann, *Essere persone*, La Scuola, Milano, 2013, p. 48.

<sup>58</sup> E. Paci, "Il senso delle parole", in *Aut Aut*, LXXXVIII, luglio 1965, p. 74.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

come scriveva Enzo Paci- «il compito della trasformazione dell'uomo».<sup>60</sup> Ed infatti il voler comprendere che cosa sia un uomo, trascina con sé il problema etico di cosa sia il suo bene, cosa il suo male.

Un'ultima precisazione circa la metodologia seguita. Abbiamo già detto come l'individuazione di una triplice dimensione personale non sia dell'autore –la cui opera è globalmente asistemica- ma nostra iniziativa al fine di dare ordine e chiarezza alla nozione di natura umana così come dall'opera di de Martino faticosamente e “timidamente” emerge. Per questo motivo, è sempre nostra iniziativa il voler dare risalto ad alcuni temi dell'autore tradizionalmente trascurati o mai affrontati nella loro specificità dalla critica: la nozione di intenzionalità e la connotazione relazionale del trascendere, il concetto di norma culturale e quello di rito come “rafforzamento” della regola culturale, il problema della tensione metastorica qui investigato in senso ampio (come arte e come gioco infantile) e non solo per lo specifico religioso, la gerarchizzazione del decidere con trascendimenti egemonici ed subalterni, l'assunzione della presenza come “manifestazione” della persona (quindi la sottile distinzione tra presenza e persona), il discernimento di tre precisi gradi della crisi morale (perdere “il” mondo, perdersi “nel” mondo, perdere “un” mondo), la dinamica interna all'atto artistico come risalita dalla anabasi alla catabasi, la coappartenenza nella persona di necessità e libertà, la teleologia dell'ethos e la ragionevolezza della “scelta definitiva”, ed altri che si vedranno nel corso dei vari capitoli. Molti di questi temi specifici sono totalmente assenti nella letteratura secondaria, come ad esempio l'analisi del coito e della universalità della regola sessuale o quella del sonno umano o del pudore o del linguaggio. A fronte di questo, certamente il pericolo di sbiadire o colorire le idee dell'autore, vista l'asistematicità della sua opera, è stato costante. E lo è stato altresì in quanto la nostra attenzione si è soffermata, in particolare, sullo studio degli “inediti postumi”,<sup>61</sup> specialmente quelli di argomentazione strettamente filosofica, appunti “slegati”, dattilografati o a penna, in cui spesso i singoli paragrafi si accostano l'uno vicino all'altro senza apparente continuità.<sup>62</sup> Tuttavia, conviene

---

<sup>60</sup> Ibidem.

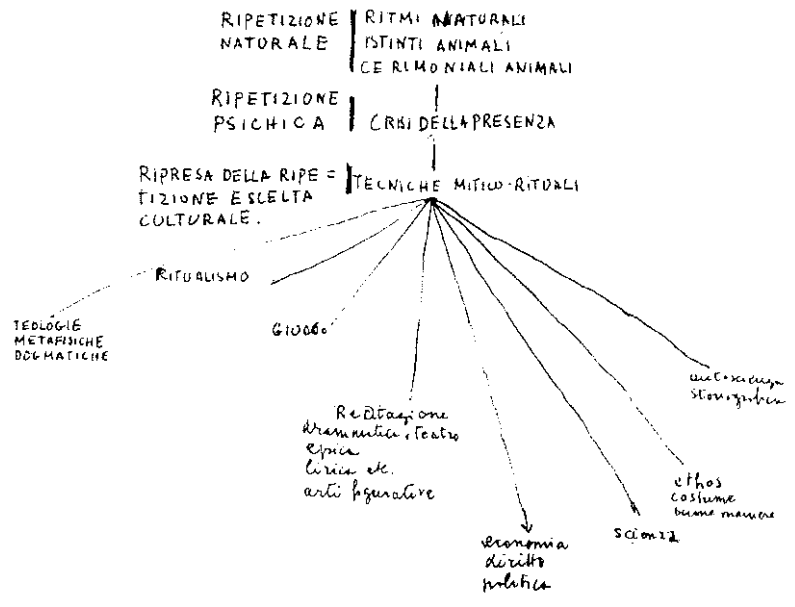
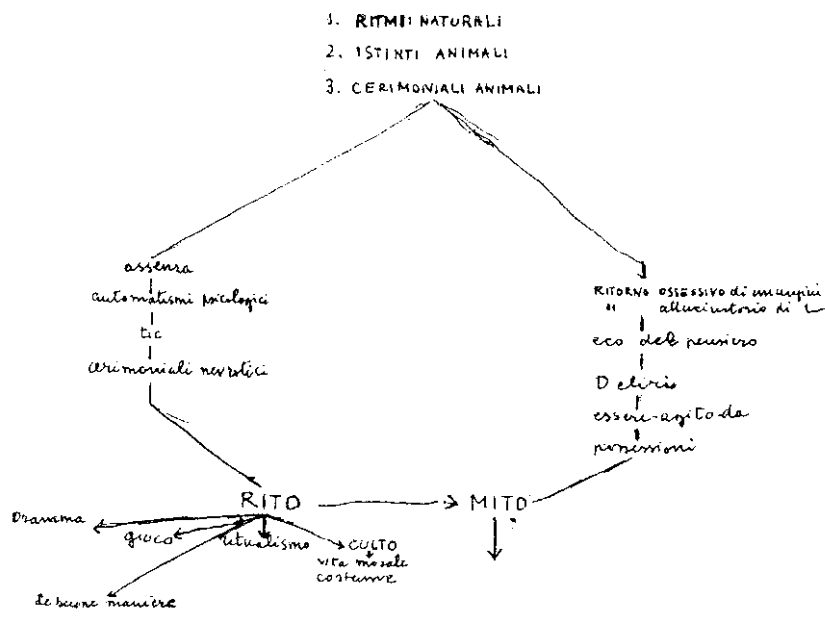
<sup>61</sup> Gli “inediti postumi” sono raccolti ne *La fine del mondo* (op. cit.), *Scritti filosofici* (op. cit.) e *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce, 1995.

<sup>62</sup> «La morte prematura lasciò questa trama assai complessa di annotazioni, come del resto quell'altra vastissima sulle Apocalissi, nella condizione di una raccolta di appunti, senza che le scarse indicazioni rimaste ne permettano la ricomposizione di un sistema teorico compiuto. Di tali note filosofiche, solo un certo numero furono pubblicate ne *La fine del mondo* del 1977, andando a costituire parte dell'eterogeneo *Epilogo*, mentre i due principali blocchi di quegli scritti, che oggi finalmente vengono qui presentati, non trovano posto in quell'edizione. Questi due blocchi sono costituiti da un quaderno scolastico con 89 pagine scritte, e da un grosso fascicolo contenente 113 fogli dattiloscritti, numerati dall'autore, più 16 fogli, aggiunti, di commento», R. Pàstina, in E. de Martino, *Scritti Filosofici...*, cit., p. VIII. Circa l'Epilogo contenuto ne *La fine del mondo*, scrive Gallini: «Il materiale che qui si raccoglie è alquanto eterogeneo, e si divide in almeno tre blocchi di temi diversi, oltre che in ulteriori sottotemi o temi collaterali. Non è chiaro quali fossero le intenzioni dell'A. circa una collocazione dei diversi argomenti (una volta che fossero stati elaborati) all'interno delle parti introduttive o conclusive del libro. Le poche indicazioni presenti del Progetto dell'opera ci

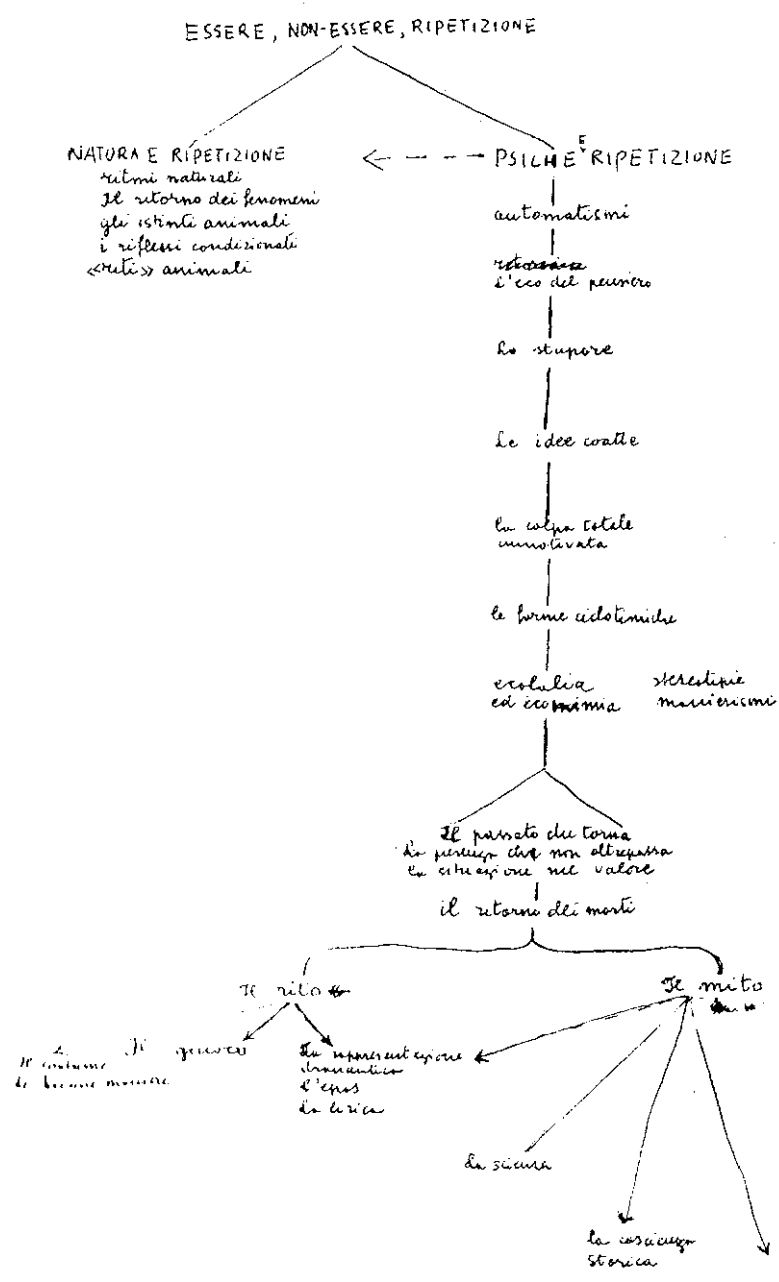
ribadire, il fine di questa ricerca non è mai stato quello di una ricostruzione filologica dell'opera demartiniana; bensì attraverso questa messa in ordine procediamo a scorgerne una grandiosità euristica che, riteniamo, finora è rimasta sepolta; e "attingiamo" in modo suggestivo da questa grandiosità per domandarci che cosa in essa si possa ancora intravedere e cosa di essa si possa "farne". Qui, dunque, non si vuol tanto "dire" cosa de Martino "disse", ma cosa de Martino "non disse" pur avendo, anche solo fugacemente, "detto". Pensiamo alla sottile differenza tra piano morale ed etico, benché l'autore non abbia mai esplicitato questa appena visibile linea di confine tra coscienza (presenza morale) e consapevolezza (dimensione etica). Ma soprattutto è l'originario senso di "vita trascesa", proprio della natura personale, a orientare la nostra "sistematizzazione" sotto un'unica stella. Proviamo, dunque, a seguire in fedeltà questa stella sì distante ma luminosa; a ricostruire, insomma, quell'antropologia della persona che l'opera di de Martino già tutta "contiene". Quell'antropologia "radicale" che sola potrebbe garantire e giustificare, noi crediamo, la troppo attesa salvezza di quei "pezzi e bocconi" che ancora oggi attendono, l'uno distante dall'altro, di essere pazientemente ricomposti.

---

forniscono una breve traccia indiretta circa le nuove proposte umanistiche che, nell'intendimento dell'A., avrebbero dovuto costituire il quadro generale di riferimento. [...] D'altra parte questi appunti non dovevano essere considerati dall'A. secondari, ma anzi fondamentali proprio per le finalità in ultima analisi filosofiche cui essi si ispirano», C. Gallini, "Epilogo" in E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 463. Più composti e organici, invece, appaiono gli scritti inediti raccolti da Massenzio in *Storia e metastoria*, i quali «costituiscono un dossier abbastanza ampio e variegato, in cui annotazioni su un problema specifico, limitate ad una sola pagina, si alternano con scritti di più ampio respiro, dedicati a problematiche complesse», M. Massenzio, "La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino. Il rimosso e l'inedito", in E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 7.

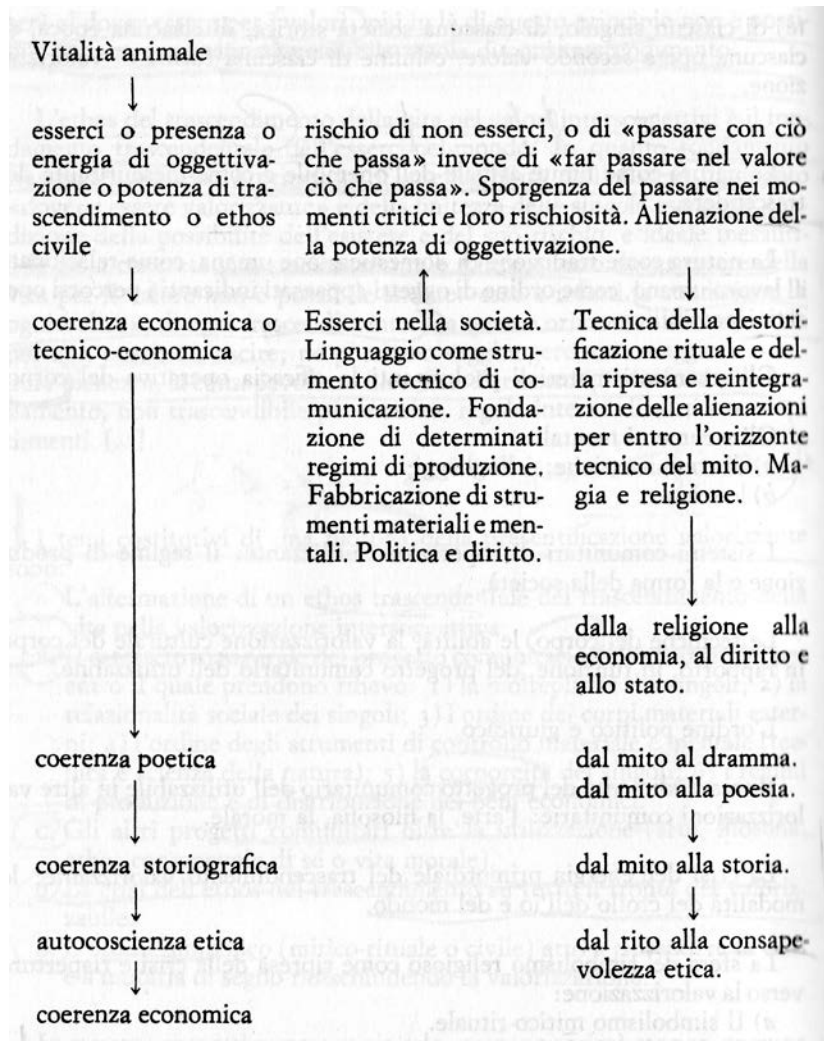


Schema tratto da M. Massenzio, a cura di, E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce, 1995

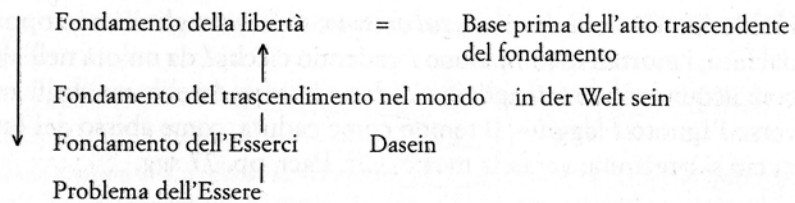
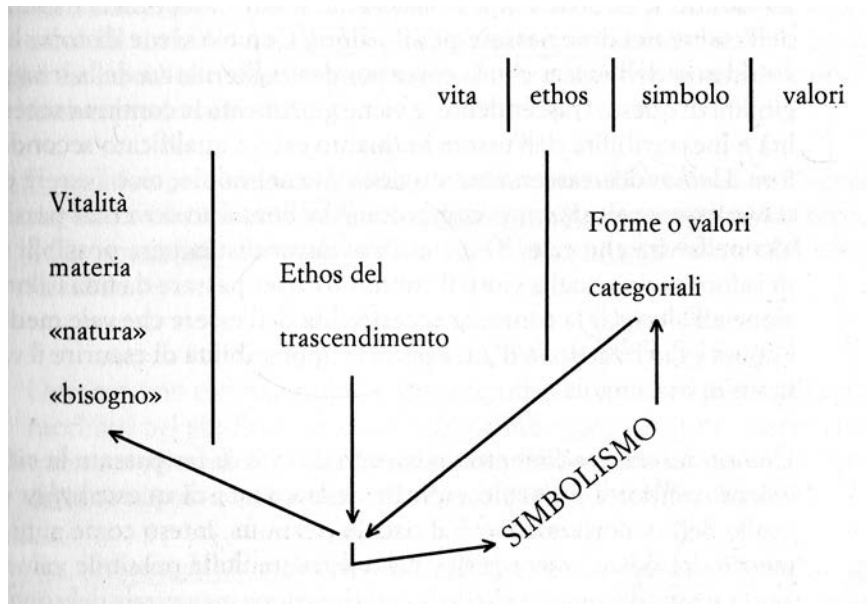
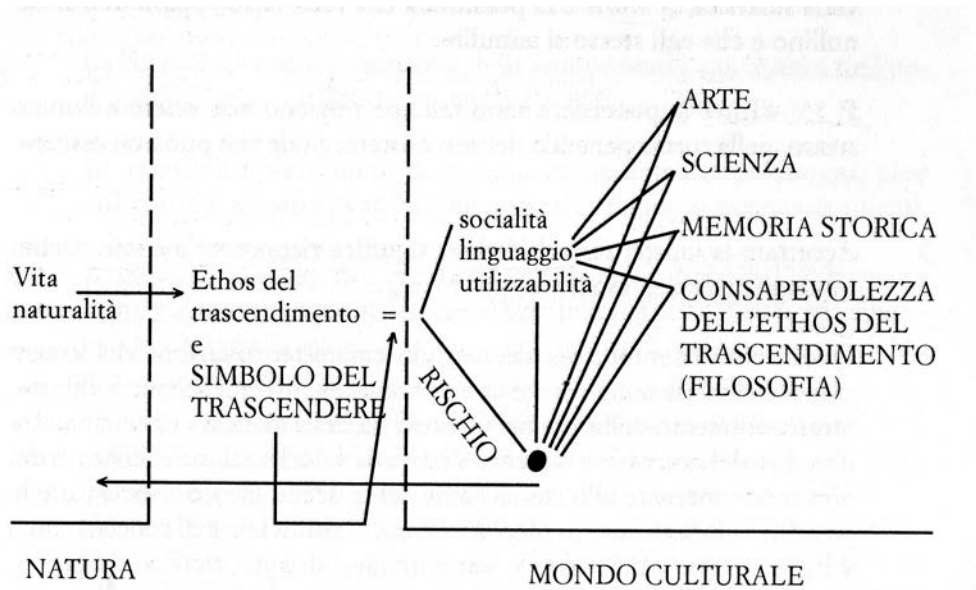


Schema tratto da M. Massenzio, a cura di, E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce, 1995





Schema tratto da C. Gallini, a cura di, E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, C. Gallini, a cura di, Einaudi, Torino, 2002



Schemi tratti da R. Pàstina, a cura di, De Martino E., *Scritti filosofici*, Società Editrice Il Mulino, Napoli, 2005

PARTE I  
***PERSONA E NATURA***

*L'uomo più rozzo  
avverte di non essere destinato  
a vivere come una bestia*

Ernesto de Martino (La fine del mondo)

## CAPITOLO I.

### **LA VITALITA' UMANA. SUPERAMENTO DELLA NATURA NELLA CULTURA**

#### *1.1 LA VITA IN SE'. LIMITE E POSSIBILITA' DELLA LIBERTA' UMANA*

Chiunque intenda affrontare, indipendentemente dal taglio scientifico-speculativo di partenza, uno studio e una ricerca sulla natura umana, si ritroverà ad un certo punto a rispondere ad una domanda che si imporrà come necessaria, ovvero: chi o cosa è l'uomo? Ernesto de Martino, nel porsi la stessa domanda, risponde così: «L'uomo è l'unico vivente che perde la vita se cerca solo questa, se non la trascende nel valore»<sup>63</sup>, tale che «il destino dell'uomo è nel *distaccarsi da*»<sup>64</sup>, risolvendo tale distacco dalla immediatezza vitale del piano biologico-istintuale alla mediatezza culturale di un progetto dotato di valore. Già solo in questa nozione, nelle tre importanti parole di “vita”, valore, destino al distacco, sta racchiuso il senso dell'antropologia della persona che de Martino propone; una persona, dunque in qualche misura “necessitata” (vita), “libera” (valore) e teleologicamente destinata a farsi libera dalla vita (destino, distacco). Volendo analizzare in profondità tale assunto, subito si avverte la necessaria chiarificazione di cosa de Martino intenda con “vita” (o natura) e con “valore” (o cultura o storia), affrontando quindi la distinzione della vita propriamente umana da quella di altri esseri viventi, dove per vivente in linea generale qui intendiamo ogni fenomeno soggiacente a un ciclo biologico di nascita-sviluppo-morte, ovvero la pianta, l'animale e l'uomo. Cosa, dunque, è la natura? Ma soprattutto: il vitale umano e quello animale sono la stessa cosa? Arriviamoci per gradi.

Piante, animali e uomini sono esseri viventi, partecipano alla medesima vita, condividendo la stessa dimensione istintuale di fame e sete, sessualità, nascita e morte, tutti aspetti rispondenti alla dialettica piacere\dispiacere e dominati dalla immediatezza della necessità e dalla *vis inertiae* o pigrizia “ciclica” della ripetizione. «Il piacere e il dolore, nella loro realtà biologica, e così pure l'impulso e l'istinto, la soddisfazione e la sazietà ancorché possano diventare 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»<sup>65</sup>. Tutti gli istinti ritornano ciclicamente a farsi sentire nella vita biologica dei viventi e necessariamente richiamano il vivente alla loro soddisfazione o almeno –nell'uomo- al loro imporsi come “problema”, dove questa struttura vitale appare come un ciclo destinato, previa malattia o morte, a

---

<sup>63</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 15.

<sup>64</sup> Ivi, p. 23. Corsivo mio.

<sup>65</sup> E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 655.

non interrompersi. «La natura tende all'eterno ritorno perché è pigra»<sup>66</sup>, sostiene de Martino. Cos'è questa vita ripetitiva e necessaria, che si impone al vivente senza che questi l'abbia mai voluta? È ciò che de Martino definisce “natura in sé”, la mera vitalità biologica o naturale, la quale «che si dica “è cruda e verde, senza educazione ulteriore”, incapace anzi di entrare nel processo della “educazione”, e 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»<sup>67</sup>. Procedimento, questo, che conduce all'animismo o al “panpsichismo”, «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»<sup>68</sup>. Natura in generale sono tutte le specie vegetali e animali, laddove in quest'ultima si distingue la specie animale-bestia dalla specie animale-uomo<sup>69</sup>, quindi “natura” sono anche gli uomini con il proprio corpo, e poi ancora i fenomeni naturali come le stagioni e gli astri, gli elementi naturali come l'acqua e il fuoco, eccetera: insomma ogni “cosa vivente” oltre a me “uomo”. Il vitale biologico 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»<sup>70</sup>. Così per l'uomo, in senso speculativo “natura” è il disindividuato, ciò che evade la sua coscienza, o ancora –parafrasando de Martino- è “storia senza storia da noi scritta”<sup>71</sup>. E, come tale, «il concetto di natura include nella sua sfera non pure il mondo subumano, ma anche il mondo umano a noi estraneo, e anche quel noi stessi in un momento fa che ora non è più posseduto nella sua ragione e nella sua genesi»<sup>72</sup>. Certamente la natura in sé, al di là di ogni intervento umano, ha un significato pratico (specie come principio metodologico delle scienze naturali), «nel senso che *praticamente giova*, 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»<sup>73</sup>. Ma di fatto questa natura non partecipa al divenire umano, immobile nella sua inerzia ciclica, è un'astrazione. Un'astrazione, però, comunque

<sup>66</sup> Ivi, p. 223. «(Una ‘natura pigra’ che tanto ricorda la ‘natura dormiente’ della *Naturphilosophie*, sebbene l'esser pigro non coincida con il dormire; e che pure ricorda quella ‘ripetizione naturale’ alla quale Hegel e Marx opponevano l'attività spirituale e il lavoro)», S.F. Berardini, cit., p. 199.

<sup>67</sup> E de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 657.

<sup>68</sup> Ivi, p. 658.

<sup>69</sup> Essendo l'essere umano anche animale, per non dover ogni volta, tra queste pagine, disambiguare ogni volta il senso della nozione di “animale” come animale-uomo o animale-bestia, spesso evocherò quest'ultimo semplicemente come “bestia”, così come spesso anche de Martino faceva. Non si voglia perciò intendere, questa denominazione, come una forma di svalutazione verso realtà viventi differenti da quella umana ma soltanto come chiarezza espositiva.

<sup>70</sup> E de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 657.

<sup>71</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit, p. 113.

<sup>72</sup> Ivi, p. 114.

<sup>73</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 645.

raccolta “dentro” la condizione umana (per entro un processo intenzionante)<sup>74</sup>, quindi interamente condizionata da tale vicenda dotata di valore, cioè sempre inclusa in una attività di distacco dalla immediatezza della vita, che de Martino definisce: cultura, dove appunto «il distacco dalla mera naturalità del vivere per aprirsi verso il mondo dei valori costituisce la cultura»<sup>75</sup>. Ma cos’è la cultura?

Cultura si ha sempre che uno sforzo determinato si compia per vincere la naturalità, il che accade non tanto nel dominio tecnico della natura (poiché il tecnicamente dominato non cospira veracemente *ab intra* col suo signore), quanto nel dominio degli spiriti, poiché qui, e solo qui, l’estraneità vinta è veracemente interiorità che si allarga, voce spenta che torna a risuonare dentro, intellesione di un mondo che, nel Santo, nel Vero, nel Bello, nel Buono, cospira con noi.<sup>76</sup>

Per comprendere in che modo per l’uomo la natura già si colga come “culturale” si prenda come esempio la “cosa” che è il sole. Il sole è sì astro naturale ma comunque colto dall’uomo in un trascendimento valoriale. Io colgo, conosco il “fenomeno” sole solo e soltanto nel processo intenzionante della mia coscienza che, come tale, lo supera nel valore “sole”. Anzitutto «le “cose” da cui siamo circondati, presenti o assenti rispetto al nostro attuale impegno intenzionale, sono “cose” in quanto accennano ad un nostro possibile comportarsi verso di esse secondo il valore della utilizzabilità cioè secondo un progetto che include, inscindibilmente, resistenza all’adoperabilità e adoperabilità in un certo modo e dentro certi limiti».<sup>77</sup> Le cose, insomma, costituiscono per l’uomo il suo limite (“resistenza all’adoperabilità”, adoperabilità “entro certi limiti”) ma al medesimo tempo la sua libertà (per il “possibile comportarsi verso di esse secondo valore”, per l’adoperabilità “in un certo modo”). Ed ecco che il sole altro non è se non *ciò che ne possiamo fare* (il sole-in-sé resta astrazione)<sup>78</sup>: esso è ciò che scalda, che brucia, che illumina, che mi abbronza al mare, che

---

<sup>74</sup> Vi è ricorrenza nelle riflessioni filosofiche di de Martino –si noterà man mano- di un linguaggio “husserliano”, specie dell’uso dei termini “intenzionare” o “intenzionamento”; ma anche del termine “ovvietà” o *telos* o *epochè*, ed altri. Negli *Scritti Filosofici* de Martino a più riprese cita e commenta passaggi teorici tratti da alcune opere di Husserl, punti di riferimento per lo studio della coscienza, nella natura, per la costruzione del concetto di mondo proprio “come orizzonte possibile di cose”, con la sua ovvietà, datità, interpersonalità, presentificazione e crisi, messa in causa e ripresa. Mi riferisco alle seguenti opere husserliane, che riporto in modo abbreviato: *Logiche Untersuchungen* (Halle, 1900); *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos, 1911); *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Jahrbuch, 1913); *Phenomenology* (in Encycl. Brit, 1927); *Méditations Cartésiennes* (Colin, 1931); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (in *Philosophia*, 1936); *Die Idee der Phänomenologie* (W. Biemel, 1949); *Ideen* (W. Biemel, 1952); *Inediti husserliani sulla teologia della storia* (Archivio di Filosofia Italiana, 1945); *Omaggio a Husserl* (Il Saggiatore, 1960); *Bilancio della fenomenologia e dell’esistenzialismo* (Liviana, 1960). Per maggiori dettagli, cfr *Scritti Filosofici...*, op. cit., pp. 113 e segg.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 659.

<sup>76</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo...*, cit., pp. 113-114.

<sup>77</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 646.

<sup>78</sup> De Martino nega la possibilità di cogliere la cosa-in-sé dietro ispirazione del principio di intenzionamento. Riporta, nei suoi appunti filosofici dei passi di Husserl tratti dalla *La crisi nelle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1961), opera principale a cui spesso si riferisce (in tal caso, si rifà alla p. 177 di questa edizione): «Nella vita naturale-normale l’io si dirige sugli oggetti del suo mondo, presentificandoli di volta in volta come realtà o come modalità della realtà (possibilità, dubbi, ecc)». E ancora «Noi, in quanto viviamo nella coscienza, desta del mondo, siamo costantemente attivi sullo sfondo di un passivo avere-il-mondo (*Welthabe*)» (Husserl, op. cit., p. 138), cfr in de Martino, p. 115 e 119, *Scritti filosofici*, op. cit. Circa il rapporto tra de Martino e

desta al mattino, che scandisce i tempi del lavoro, che regola le stagioni, che ci mette di buon umore durante il giorno, che ci permette di organizzare una gita domenicale; è, ancora, il dio-sole da propiziare per il buon raccolto o da scongiurare in un rito di iniziazione, eccetera. Insomma, «del mondo noi abbiamo sempre coscienza»<sup>79</sup>. A differenza della bestia, l'uomo è autoriflessivo, riportando a sé come “culturali” gli oggetti che incontra come coscienza<sup>80</sup>. Il sole “già” segnala all'uomo, dal momento stesso in cui per la prima volta lo coglie come “cosa naturale”, una sfera limitata di operabilità, tale che –nel suo porre resistenza alla illimitata umana valorizzazione- si costituisce come “cosa culturale” (o “ente intramondano”, come rivedremo meglio nel capitolo IV). Un contadino ha bisogno del sole per i suoi campi, mentre un fotografo lo deve scongiurare nella sua “camera oscura”: ma entrambi hanno a che fare col problema “sole”, che libera e limita al medesimo tempo i loro trascendimenti e questo sia perché “deve esserci” e sia perché “non deve esserci”; il contadino è necessitato dalla presenza del sole, mentre il fotografo resta necessitato dalla sua assenza, ma entrambi solo a partire da questa necessità possono liberare i loro valori culturali. Proprio per questo suo duplice aspetto di natura che da un lato “si offre” all'intenzionamento umano e che dall'altro gli oppone resistenza, cioè per il duplice aspetto di natura “al di là” e “dentro” il processo di distacco, esso diviene a tutti gli effetti *oggetto culturalmente condizionato*, «poiché ogni civiltà viene diversamente costruendo nei suoi confronti l'estensione e la qualità dell'adoperabile: è sempre lo stesso sole-vita ma l'intenzionamento nel quale è compreso è diverso in una civiltà di cacciatori, o di pastori-nomadi, o di agricoltori, o di grandi città industriali».<sup>81</sup> Tale intenzionamento della realtà naturale proprio dell'uomo è, dunque, la cultura, cioè comportamento umano culturalmente orientato. La natura, per mia natura, “viene a me” solo nel processo di distacco da essa, ovvero nel mio *intenzionarla* nel piano culturale, nel mio trascenderla nel valore; a meno che, chiaramente, non si tratti di volerla cogliere “feticizzata” «in una delle sue dimensioni, come per esempio la valutazione naturalistica delle scienze (dove effettivamente la natura è assunta come se fosse prima e indipendentemente da ogni plasmazione culturale umana)».<sup>82</sup> Ma,

---

Husserl scrive Zanardi che, col padre della fenomenologia, de Martino «condivide un atteggiamento fenomenologico di fondo, teso a riflettere in modo critico e dubitativo sulle realtà usualmente date per scontate, sospendendone la validità ed esaminandone la genesi, secondo il principio che “le ovvietà, fondamento sottaciuto del millenario atteggiamento naturalistico, vanno interrogate onde esplicitare l'intenzionalità che vive in questo fondamento e che in esso è sedimentata”», C. Zanardi, cit., p. 27. Vedremo nella seconda sezione di questo lavoro, che se de Martino condivide con Husserl lo slancio intenzionale della condizione umana, contesterà la possibilità husserliana per cui si può e si deve tornare alle cose-in-sè (*zu den Sachen selbst!*).

<sup>79</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 115.

<sup>80</sup> «In quanto soggetti dei nostri atti (in quanto io-soggetti) noi siamo diretti sugli oggetti tematici, e lo siamo nei modi di un dirigersi primario o secondario o, eventualmente, di un dirigersi accessorio. [...] Noi abbiamo la facoltà di ritornare riflettendo su noi stessi e sulla nostra attività; essa diventa tematica-oggettuale» E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 138. Citato in de Martino alla p. 115 degli *Scritti filosofici*, cit..

<sup>81</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 646.

<sup>82</sup> Ivi, p. 647.

feticizzazione naturalistica a parte, perfino «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».<sup>83</sup> Resta pertanto impossibile cogliere la vita-in-sé nella condizione umana, in quanto per sua natura «l'uomo è sempre distaccantesi dalla natura, e non può mai saltare questo suo distaccarsi storico-culturale per raggiungere definitivamente la “natura in sé”»<sup>84</sup>. Detto più semplicemente, in de Martino per l'uomo la natura appare già e sempre “ridotta” nella cultura (la natura in sé deve essere sospesa in una epochè universale, il mondo ridotto al fenomeno trascendentale mondo),<sup>85</sup> quale orizzonte segnalante la inesauribilità della valorizzazione umana della vita secondo un progetto; «in questo senso sta sempre “al di là” della progettazione utilizzante, manifestandosi come resistenza, come materia, come esteriorità di per sé non 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 accumulatesi nella storia culturale propria e dell'intera società»,<sup>86</sup> e questo –vedremo meglio più avanti- sia nel senso di “memoria implicita” di cui mi avvalgo in modo routinario «nella modalità dell'abitudine, del comportamento ovvio che fa da sfondo alla vita d'ogni giorno»<sup>87</sup>, sia nel senso di memoria che si esplicita «nella invenzione di una nuova tecnica, nella elaborazione di nuovi strumenti materiali e mentali per la utilizzazione»<sup>88</sup>. Ora, in quanto “al di là”, cioè orizzonte segnalante la inesauribilità del distacco umano nel valore, la natura è limite, cioè resistenza, esteriorità materiale –come scrive de Martino- “non cospirante con l'uomo”; mentre, in quanto “al di qua”, essa è «la traccia dei comportamenti razionali che la cultura mi offre oltre questo limite, questa resistenza, questa esteriorità»<sup>89</sup>, dove questi due sensi restano

---

<sup>83</sup> Ivi, p. 659.

<sup>84</sup> Ivi, p. 646.

<sup>85</sup> «Ridurre, in via generale, significa negare il modo non vero, non autentico con il quale si presentano a noi le cose; poiché le cose si presentano a noi in modo da non essere ciò che effettivamente sono, come non-essere che pretende di essere, ridurre significa “far in modo che si presentino, si rivelino, a noi le cose stesse, così come sono”. Ora questo apparire falso del mondo, questo suo non-essere, è la modalità naturalistica dell'apparire, la quale dev'essere negata se si vuole che appaia il vero essere delle cose, che essere e apparire coincidano, che l'essere non sia “altro” rispetto all'apparire. Normalmente noi siamo in una situazione naturalistica, cioè “perduti nel mondo”, di fronte ad una alterità che, in quanto legata alle scienze naturalistiche, è appunto *Weltverlorenheit*. La coincidenza dell'essere con l'apparire è tuttavia un *telos*, un ideale teleologico; in concreto non tutto l'essere può attualmente apparire, manifestarsi, ma solo potenzialmente nella finitezza della percezione attuale», E. Husserl in E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., pp. 120-121. Di nuovo, circa la riduzione, ne *La fine del mondo si trova*: «La datità del mondo, nell'atteggiamento “naturale” significa semplicemente questo: sono dati oggetti intramondani altri da me, sono dati uomini altri da me, io trovo continuamente questi oggetti e questi uomini, li incontro ed entro in vario rapporto con essi, la *riduzione* significa distruzione di questa datità per raggiungere, sorprendendola in vivo ed esplicitandola, la intenzionalità umana che la genera», pp. 639-40. Ed ancora: «Che cosa significa “mettere tra parentesi il mondo”? Semplicemente mettere in causa l'assolutizzazione della valutazione naturalistica del mondo, la datità che diventa feticcio. Significa altresì assunzione di coscienza che ogni datità è in linea di principio riducibile alla soggettività e che il compito di tale riduzione si pone inesauribilmente sempre di nuovo all'umanità nella sua storia», ivi, 641.

<sup>86</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 646.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Ivi, p. 649.



inscindibili e coappartenenti: appartiene alla natura il suo costituirsi per l'uomo e limite e libertà. La mera vitalità "cruda e verde" che, ineducata, pigra e ripetitiva, accenna ad un rapporto con il mondo animale, all'uomo in quanto animalità, in de Martino resta concretamente pura astrazione<sup>90</sup>. Per tale motivo, il distacco intenzionante dalla natura, dirà il filosofo, non riguarda una tappa cronologica umana o il progresso tecnico di una data comunità storica ma una condizione universale dell'essere uomini, per cui la cultura è sempre nell'uomo «la realizzazione dell'universalmente umano, il superamento delle pluralità e della finitezza meramente naturali»<sup>91</sup>. I cosiddetti *Naturvölker*, millantati dalla storiografia esotica, quali popoli "in re" privi di storia e cultura «e quindi non dominanti la natura mercé la libera volontà»<sup>92</sup> sono pura fantasia, poiché appunto «popoli *astorici* non sono né idealmente pensabili [...] né esistono nel fatto; che popoli *senza cultura* è espressione priva di senso metodologico e storico»<sup>93</sup>, originata quasi esclusivamente per la «inadeguatezza del concetto speculativo di natura qui impiegato»<sup>94</sup>. Così, perfino *l'uomo più rozzo* –proclama de Martino- *avverte di non essere destinato a vivere come una bestia, e la stessa cosa sa il poeta (fatti non siamo a vivere come bruti)*<sup>95</sup>. La concezione di natura in de Martino, si sarà notato, non è naturalismo<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup>«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 teoretico della filosofia di Marx. Per questi, infatti, la natura non era soltanto il 'mondo sensibile', ovvero la natura 'addomesticata' dal fare umano, dall'agire economico [ma altresì] una "natura che 'precede' la storia umana"» F.S. Berardini, cit., p. 319. Sostiene, in tal senso, de Martino in polemica con Marx: «La "natura esterna resistente" non è un in-sé indipendente in cui si innesta un lavoro umano, ma al contrario, esteriorità e resistenza sono possibili solo in quanto emerge un compito di valorizzazione utilizzatrice intersoggettiva, e in quanto la vita deve innanzitutto manifestarsi nella prospettiva e nei limiti di questo "utilizzante sapere"», de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 437.

<sup>91</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 105.

<sup>92</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo*, cit., pp. 112-113.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 661. Per poter giungere a tale risultato scientifico che consente di distinguere la natura animale da quella umana, de Martino deve anzitutto segnalare i limiti del naturalismo scientifico di cui l'antropologia a partire dal XVIII secolo era impregnata, il quale dietro il presupposto dualistico cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, considerava astrattamente la natura come vita-in-sé, e di conseguenza come «un'ipotetica condizione iniziale dell'uomo che precede questa storia», E. de Martino, *Naturalismo e storicismo*, cit., p. 35. Dando credito, dunque, ad una natura precedente la cultura o comunque indipendente da questa, l'etnologia naturalista finiva con l'affermare l'esistenza di "popoli senza cultura", allo stato naturale, o comunque immaginare una umanità primordiale "fuori dalla storia". Già dai suoi primi scritti, de Martino respinge il concetto di "mentalità prelogica" dell'antropologo Lucien Lévi-Bruhl, secondo il quale vi sarebbero stati e vi sarebbero ancora –in popolazioni cosiddette "primitive"- degli uomini conducenti una esistenza allo "stato di natura", istintuale, emotiva e "logica" solo ai limiti della sopravvivenza (cfr ivi, pp. 60-62).

<sup>96</sup> Anche la critica all'atteggiamento naturalistico, a partire dalla critica demartiniana sulla etnologia a lui contemporanea, ritrova valido alleato in Husserl. L'intenzionalità umana sulla natura come fatto già culturale è un riscatto che de Martino condivide con il padre della fenomenologia. «La datità del mondo si presenta come ovvietà per l'atteggiamento naturalistico. Questa ovvietà deriva da *verità millenarie* (p. 103) e non soltanto dall'orientamento naturalistico della scienza occidentale da Galileo e Cartesio in poi. La fenomenologia intende innanzitutto interrogare proprio questo ovvio presupposto della datità del mondo, scoprirne ed esplicitarne la intenzionalità che agisce e vive in tale fondamento sottaciuto (p. 145) e che è sedimentata in esso (p. 145)», E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 117.

## 1.2 VITALITA' ANIMALE E VITALITA' UMANA

Piante, bestia e uomini sono viventi, si è detto. Ma di questi, solo bestie e uomini sono *animalia*, esseri senzienti. E ancora, tra questi, solo gli uomini possono oltrepassare –senza rinnegare– questa sfera sensibile. Se la vitalità naturale è materia biologica, la vitalità umana è già forma, dove però questa forma emerge dalla stessa materia biologica, in un distacco intenzionante che la include. L'uomo, in quanto anch'egli vitalità, trascende la natura ma non la distrugge. La cultura per de Martino presuppone la natura. Spieghiamo per gradi. La vitalità umana è cultura, cioè intenzionamento del naturale che si manifesta come valore, quindi come natura valorizzata. La finalità intenzionante è già inscritta nella natura umana (o vitalità umana) che coglie già le cose entro un orizzonte di senso.<sup>97</sup> Come approfondiremo poi, questo intenzionamento valorizzante rende possibile il mondo, che come tale è solo mondo umano (storico, culturale, valoriale), restando incapaci gli altri viventi di intenzionamento (o trascendimento). La vitalità umana, a differenza di quella vegetale e animale, in quanto intenzionante si fa dunque “presente” nel mondo<sup>98</sup> come cultura traendosi progettualmente (intenzionalmente) dalla natura e immettendo in esso la scelta dotata di valore, l'azione “distinguente” l'indistinto naturale caotico. Se la natura extraumana è incapace di decisione al valore, ovvero di distacco e distinzione, ciò accade proprio perché *la natura è incapace di cultura*, e in de Martino ciò avviene in quanto nella vita animale e vegetale non ha luogo quel *vitale esistenziale della presenza* –il più elementare dei beni umani– «che fa prorompere da sé le opere e i giorni della umana civiltà»<sup>99</sup>. Insomma, «senza una presenza che scelga *oltre* la vitalità animale sarebbe impossibile il padroneggiamento della natura oggettiva, la fabbricazione di strumenti e la elaborazione di tecniche produttive: e sarebbe altresì impossibile

---

Le frasi tra virgolette sono tratte da Husserl: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, traduzione di E. Filippini, a cura di W. Biemel, Il saggiatore, Milano, 1961, col riferimento in parentesi delle pagine.

<sup>97</sup> «Il mondo della vita, per noi che viviamo e siamo desti in esso, è già sempre qui, è già sempre per noi, è sempre il terreno di qualsiasi prassi, l'orizzonte di qualsiasi reale o possibile. Il mondo è in tutti i casi il già dato nel modo della costante datità delle cose singole. Tuttavia le cose, gli oggetti, sono dati, sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti nell'orizzonte del mondo. Ogni oggetto è qualche cosa che si stacca dallo sfondo del mondo (*etwas aus der Welt*), del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte», E. Husserl in E. de Martino, *ibidem*. Ed il principio di intenzionalità della coscienza è altresì argomento di riflessione di Enzo Paci, comunque di influenza husserliana, che de Martino riporta come fonte nei suoi appunti: «L'intenzionalità è il superamento del passato nel presente secondo la visione dell'avvenire. Soltanto in questo superamento, che è un atto di trascendimento, noi ci inseriamo di fatto nella *Lebenswelt*. [...] L'uomo si inserisce nell'originario se supera e trascende il passato secondo la visione teleologica di un valore dell'avvenire», E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961, p. 270, citato in de Martino, *ivi*, p. 122.

<sup>98</sup> Di nuovo, si incontrano importanti influssi Husserliani. La vitalità umana si fa “presente” al mondo in quanto coscienza del mondo. «Del mondo noi abbiamo sempre coscienza come “l'universo unitario di tutti gli oggetti”. Come abbiamo sempre coscienza di questo “orizzonte universale” degli oggetti, noi, l'io uomo e tutti noi, insieme, facciamo parte –in quanto viventi insieme nel mondo– appunto del mondo, il quale “proprio in questo vivere-insieme (*Miteinanderleben*) è il nostro mondo, il mondo che vale e che è per la nostra coscienza”», de Martino E., *ivi*, p. 115. Le frasi tra parentesi sono tratte sempre dalla *Crisi* di Husserl, p. 183.

<sup>99</sup> E. De Martino, *La fine del mondo*, cit. p. 654.

l'ethos, l'arte, il logos. Senza un centro unitario che si rende volta a volta presente al divenire storico immettendo in esso determinazioni umane, la storia della *cultura* dileguerebbe nella storia della *natura*». <sup>100</sup> Si tenga presente che scegliere “oltre la vitalità animale” non significa per de Martino scegliere –prescindere-da: l'animalità, dunque, si conserva nell'uomo, benchè trascesa, trasfigurata nel valore. La vitalità umana, pertanto, è *presenza* nel mondo (concetto mutuato dal lessico teologico), <sup>101</sup> centro di distinzione valorizzante dell'indistinto naturale nel mondo, ordine del caos in *mundus* <sup>102</sup>, capacità di decisione e di scelta morale *oltre* il mero vitale organico o corporeo o animale. La presenza sta nell'uomo come “potenza”, più precisamente è “potenza morale”; «la presenza è potenza oggettivante dell'immediatezza del vivere, e tale oggettivazione si compie attraverso distinte forme di coerenza culturale» <sup>103</sup> De Martino distingue con molta chiarezza questa vitalità propriamente umana da quella “cruda, verde e selvatica”, che «è la vitalità della 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» <sup>104</sup>. Tuttalpiù, come già anticipato, si può accettare che la vitalità umana sia anche animale nella misura in cui si intenda l'uomo in quanto essere naturale, in quanto corpo biologico, e cioè non in quanto uomo; e quindi in de Martino «vitale è certamente la sfera del corpo e delle sue funzioni organiche, dei suoi bisogni e dei suoi istinti, mercé del quale noi affondiamo nel mondo della natura e partecipiamo al destino animale» <sup>105</sup>. Ma la vitalità umana, si osservi bene, «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» <sup>106</sup>. De Martino, così, nettamente oppone la vitalità naturale (che è esclusivamente animale e riferibile all'uomo solo nei limiti del suo corpo come biologico, cioè non come corpo umano) dalla vitalità umana, che è “vitalità educata”, quindi presente a se stessa in un

<sup>100</sup> De Martino E., *Il mondo magico*, cit., pp. 58-59.

<sup>101</sup> Cfr le ricerche di R. Pàstina, “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, Napoli, 2005, pp. 115-129. In particolare, «Il concetto di presenza perviene a de Martino dalla sfera della teologia, laddove Presenza è principalmente riferita al “sacramento per eccellenza”, l'Eucaristia, allorquando, attraverso la transustanziazione, Cristo è presente, *hic et nunc*, nella sua divinità e nella sua integra umanità, sotto le specie del pane e del vino. [...] E' da qui che de Martino avvierà la sua riflessione sulla nozione di presenza, mettendo in campo la tensione tra l'annuncio cristiano del Regno futuro-imminente che si fa presente nel secolo, qui ed ora, e la *presenzialità* del passato, sempre presente nel “nostro petto”. In questa fase, de Martino, immettendo la *presenza* nella straordinaria vicenda della contemporaneità ideale di ogni storiografia, ne piegava il concetto essenzialmente a finalità metodologiche di messa a punto dei criteri dell'analisi storico-etnologica, attraverso il metodo dei punti di selezione e di crisi», R. Pàstina, in Gallini C., cit., p. 124.

<sup>102</sup> Sarebbe interessante il confronto tra la presenza distinguente in de Martino e la teoria della cultura come distinzione del filosofo della cultura Renè Girard, secondo il quale la cultura «non è nient'altro che un sistema organizzato di differenze; sono gli scarti differenziali a dare agli individui la loro “identità”, che permette loro di situarsi gli uni rispetto agli altri», R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, 2011, Milano, p. 76.

<sup>103</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 664.

<sup>104</sup> Ivi, p. 654.

<sup>105</sup> E. de Martino, *Il Mondo magico*, cit., p. 58.

<sup>106</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 654.

mondo culturale, ovvero in un orizzonte morale.<sup>107</sup> La vitalità umana è “presente a se stessa” in quanto non resta immersa nella situazione naturale, ma è “cosciente” di questa datità mondana, o meglio è presente nel mondo come coscienza. «Cioè l’apprendersi come una presenza chiamata a oltrepassare la situazione mediante un’opera dotata di valore mondano, è la esperienza costitutiva dell’uomo: proprio tale esperienza, infatti, fonda la coscienza»<sup>108</sup>, la quale, scrive de Martino, «si iscrive soltanto nel margine che la presenza mantiene rispetto alla situazione, cioè nel margine per cui la situazione acquista un significato, si apre ad una permanenza culturale, ad un’opera che vince il divenire e la morte»<sup>109</sup>. In tal senso, la presenza è coscienza, «capacità di riunire volta a volta nella attualità della coscienza tutte le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato a una determinata situazione storica, inserendosi attivamente in essa mediante la iniziativa personale, e andando oltre di essa mediante l’azione».<sup>110</sup> Più che essere solo “coscienza di”, la presenza è anche “incoscienza di”. Approfondiremo questo rapporto memoria\oblio nella prossima sezione; qui basti sapere che la coscienza è un operativo e fisiologico passaggio di memoria e oblio, a seconda del tipo di iniziativa data e dell’esigenza della scelta; «implica quindi la possibilità di evocare volontariamente le memorie che occorrono per l’azione presente, e di inibire quelle che non giovano, nel che consiste propriamente la vita fisiologica della presenza»<sup>111</sup>. Ed ecco spiegato perché solo nell’uomo

L’ordine economico-sociale, la utilizzazione comunitaria della natura (a cominciare dal “proprio” corpo), la comunicazione dei bisogni e la loro plasmazione e proliferazione, la interrelazione nel soddisfarli, la produzione di strumenti (o di macchine) che prolunghino, sostituiscano, intensifichino le potenzialità corporee umane, l’apprestamento di sistemi tecnici mentali per il controllo comunitario della natura (e quindi, in ultima istanza, le scienze) tutto ciò è *forma culturale e non natura*, è vita già valorizzata in una modalità intersoggettiva dell’abbisognare e del soddisfarsi, è *mondo* che ha già ricevuto un suo *ordine inaugurale*, e che proprio per questo è già passato da “caos” a “mondo” significante e significabile.<sup>112</sup>

Ora, l’ordine culturale che l’umana vitalità realizza superando la ciclicità biologica è sempre ordine storico, cioè continuo processo di rottura (incessante, *in fieri*) della ripetizione naturale in evento “che sporge” nel valore, dove sempre «l’opera umana, in quanto valorizzante, realizza in una storica modalità l’essere di quel valore»<sup>113</sup>. Per de Martino la storia è “un accadimento singolare” che non si ripete (come invece si ripete la vita animale); è evento «che si accusa, che si solleva dalla *routine*, e che costringe a vario titolo anche la presenza a sporgersi, a sollevarsi dalla *routine*, a impegnarsi in un comportamento mentale o pratico unico, individuale, completamente adattato o

<sup>107</sup> Cfr S.F. Berardini, cit., p. 201.

<sup>108</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 271.

<sup>109</sup> Ivi, p. 269.

<sup>110</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 116.

<sup>111</sup> Ivi, p. 117.

<sup>112</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 68-69.

<sup>113</sup> Ivi, p. 12.

integrato»<sup>114</sup>. La vitalità nell'uomo, così, in quanto “sporgersi” dalla ripetizione biologica è essenzialmente un *ex-sistere* dalla natura alla storia, dove l'esistenza umana per de Martino non è né irrazionalità né razionalità, ma appunto la «“valorizzazione del vitale”»<sup>115</sup>, assunto però il vitale come momento irrazionale, cioè «la tentazione ultima che minaccia tutto l'edificio della valorizzazione»<sup>116</sup>. Dunque, la vitalità umana “presente”, “cosciente”, “storica” ed “esistente” si configura in ultimo come un *esserci-nel-mondo*, ma non nel senso esistenzialista-tedesco di *Geworfenheit*.<sup>117</sup> Ricordiamo che per de Martino «il destino dell'uomo è nel distaccarsi da, *riplasmando la deiezione* del distacco in progettazione del valore». <sup>118</sup> In virtù di essere un “progetto”, per de Martino l'uomo non è “gettato” nel mondo, bensì “getta” il mondo dinnanzi a sé. «Il “trovarsi in situazione” è esperibile solo nella misura in cui la veniamo comunque progettando, ed emergiamo da essa in questo progettante trascenderla. La situazione “in cui siamo gettati” appare per lo sforzo di gettarci fuori di essa, in una presentificazione che la viene decidendo secondo valori». <sup>119</sup> La presentificazione, dunque, per via della situazione “necessaria” da cui deve emergere è insieme libertà e limite, valorizzazione e situazione, insomma «oltre valorizzante, margine di valorizzazione: questo oltre, questo margine, rendono possibile un mondo rispetto al quale la presenza sta sempre al di qua, assumendosi come margine, e una presenza rispetto alla quale il mondo sta sempre al di là, proiettandosi come mondo»<sup>120</sup>. Così, se l'uomo vive nella *mediatezza* non può vivere allo stesso tempo nella *deiezione*; o, altrimenti detto, la gettatezza animale nell'uomo è presente solo e soltanto in quanto valorizzazione della vita, cioè “regola del far passare”, distinzione dell'indistinto, differenza dell'indifferenza. «L'esserci è sempre in un “far differenza” che fa essere l'esserci, mentre il non poterla fare equivale allo scomparire della

<sup>114</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 128.

<sup>115</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 25.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> In tal senso, scrive Placido Cherchi, «De Martino usa Heidegger ma non ne dipende», P. Cherchi, *Il Signore del limite*, Liguori, Napoli, 1994, p. 80. Sul diverso significato di “esser-ci nel mondo” si consuma il profondo distacco tra de Martino e Heidegger; se per il filosofo tedesco l'esserci è deiezione, gettatezza nel mondo, in de Martino, al contrario, l'esserci, cioè «la presenza, è sempre un gettare il mondo davanti a sé attraverso l'opera universalizzante, l'apertura ai valori», mentre la *Geworfenheit* corrisponde al supremo rischio della presenza, ovvero –aspetto che approfondiremo nell'ultima parte di questo lavoro- «significa già la presenza che si perde e che, perdendosi, perde il mondo», E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 104. Lo stacco fondamentale da Heidegger lo si comprenderà meglio quando, più avanti, tratteremo quel principio doveroso e trascendentale che sostiene la presenza, l'ethos. In Heidegger si trova l'in-der-Welt-sein «decurtato di quel *sein-sollen* che formalmente garantisce il passaggio ai mondi storico-culturali concreti in cui l'esserci sempre deve esserci. Per questo svuotamento l'esser nel mondo è interpretato ontologicamente come Deiezione, laddove è sempre progettazione secondo valore (inauguralmente progettazione di un mondo utilizzabile), e l'esser gettato è sempre in rapporto con non potersi più progettare. [...] La mondità come mera possibilità di mondanizzazione, come semplice poter essere, non assicura, non fonda, il passaggio ai mondi culturali concreti, che non si appellano a un *potere* ma ad un *dovere*», E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 104-105.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 77. Corsivo mio.

<sup>119</sup> *Ivi*, p., 84.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 166.

presenza».<sup>121</sup> L'esserci per de Martino è, dunque, l'esistere come progetto nel mondo, insieme ad altre presenze progettanti ("ci"). La presenza non si limita nell'uomo a costituirsi come il suo "essere nel mondo" ma è il suo *esserci*, dove il "ci" fonda l'Alterità col segnalare la costitutiva intersoggettività della presenza umana che, a differenza della bestia, essendo trascendimento si completa nell'altro-da-sé. «L'esistere delle presenze, il loro emergere, comporta pluralità e finitezze di individuazioni (gli "uomini"), e al tempo stesso tensione verso la valorizzazione e l'universalizzazione (la realizzazione "dell'umano")»<sup>122</sup>. Così, il "ci", è partecipazione dell'essere trascendentale nella storia particolare, aprendo l'individuo –mediante il valore- all'intersoggettivo, alla comunicazione, all'universale, «per cui l'essere si particolarizza nell'essere di me (della mia esistenza) insieme all'essere di altri (insieme all'esistenza di altri)».<sup>123</sup> Ora, per il fatto che la vitalità umana è presenza, coscienza, storia, esistenza, esserci-nel-mondo, e come tale pone in essere i valori storici e mondani propri della cultura quali "opere-che-valgono", non si deve pensare che tali valori siano isolabili dall'esistenza concreta che li sostiene; in altre parole, quando ci si riferisce ai "valori dell'esistenza mondana", «si usa un'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»<sup>124</sup>. Del resto, non si deve scordare che la presenza non coincide con i valori ma è storica potenza mondana da cui i valori si distinguono. Così, iniziative umane quali "la fabbricazione di strumenti", "la istituzione di regimi economico-sociali", "di rapporti morali, giuridici e politici", "l'opera poetica, le scienze della natura e dell'uomo" «sono valori mondani [...] nel senso che realmente attraverso di essi si compie il distacco dalla naturalità e viene fondata la cultura»;<sup>125</sup> tali valori, però, non coincidono con la presenza, che resta da intendersi «come centro storico di oggettivazione, come apertura verso la realtà "valorizzata" dell'essere, verso la natura valorizzata nella tecnica e nella scienza»<sup>126</sup>.

Giunti fin qui, la vitalità umana non è solo questo "positivo morale", per cui "felicitemente" «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»<sup>127</sup>. L'uomo,

<sup>121</sup> Ivi., p. 100.

<sup>122</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 105.

<sup>123</sup> Ivi, p. 103.

<sup>124</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 667.

<sup>125</sup> Ivi, p. 662.

<sup>126</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 99.

<sup>127</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 657.

proprio perché il distacco costa impegno e sforzo in quanto incessante emergenza dalla vita, resta infatti soggetto al rischio di annientarsi: «È la perdita della cultura, il risommersersi nella natura nel completo naufragio dell'umano. O anche, è il non esserci più in una storia umana: è la follia»<sup>128</sup>. Così, oltre al fatto che perculitarità della vitalità umana è il “farsi presente” nel mondo e nella storia dei valori, «costituisce l'uomo anche il rischio di perdere la presenza, di restare prigioniero della situazione, senza margine operativo»<sup>129</sup>. La presenza, in tal senso, è definita da de Martino un “bene” (il primo bene umano) «proprio perché, in date condizioni storiche, può correre il rischio di andare perduto»<sup>130</sup>, di smarrirsi e dileguarsi; non è, in quanto un continuo “farsi” presente storia, al riparo da questo rischio, e di conseguenza –a differenza del vitale animale- resta impegnata «a possedersi, ad appropriarsi di sé, a recuperare la possibilità del completo dispiegamento delle potenze operative che fanno uomo l'uomo, a combattere l'angoscia di perdere se stessa e il mondo, se stessa e la natura umana».<sup>131</sup> Tratto dal nulla, l'uomo al nulla tende a tornare, attirato ad essa dalla sua intima, perentoria animalità. Se la vitalità animale è già vita completa nel suo pigro e ciclico ripetersi indistinto, la vita umana è chiamata perentoriamente alla cultura, alla relazione con l'altro-da-sé, pena «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»<sup>132</sup>. Mai data una volta per tutte, la presenza “deve” trarre *in fieri*, valore dopo valore, l'umano dall'immanenza, dall'autoreferenzialità, dall'isolamento, dalla necessità dei bisogni a cui anche l'uomo –come gli animali- deve sottostare, nel suo sfamarsi e dissetarsi, dormire e riprodursi, ammalarsi e morire, ricercare il piacere e fuggire il dolore. La presenza *deve essere* (analizziamo più avanti il carattere di “doverosità”) instancabile movimento scongiurante il precipizio, mai scongiurato una volta per tutte<sup>133</sup>, in quell'abbraccio abissale di “madre natura” da cui faticosamente ci si vuole emancipare nel proprio riconoscersi “umanità”.

Fra una cima che non può essere raggiunta e un abisso nel quale si può cadere sta l'uomo che scala il monte dell'essere, di qui l'ambigua angoscia [...]. Se il distacco angoscia è perché può

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Ivi, p. 271.

<sup>130</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 59.

<sup>131</sup> Ibidem.

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> «La presenza, infatti, non si costituisce in sé come una piena positività (e qui sta la novità della concezione demartiniana rispetto al pensiero tradizionale), ma si ferma invece di contro a una negatività che le è immanente, sulla quale è continuamente impegnata ad imporsi ed in rapporto a cui va necessariamente presa in considerazione. Pertanto l'eventualità che essa incorra nella propria disgregazione, lungi dall'essere un caso limite di eccezionale gravità, le è complementare, dal momento che costituisce il rischio naturale a cui ogni realtà plurale, non monoliticamente unitaria, è sottoposta. In questo senso, la presenza può essere definita anche come un equilibrio omeostatico con il divenire, caratterizzato però da una profonda instabilità che ne scuote talvolta le fondamenta, facendola entrare in crisi. se la possibilità di tale crisi non può mai essere allontanata una volta per tutte, ne consegue che essa costituisce un imprescindibile polo dialettico della presenza stessa, una negatività che, solo se superata, consente l'affermazione della positività vera e propria», C. Zanardi, cit., p. 62.

non aver luogo il suo doveroso prodursi, ed è perché invece di rinunciare alla madre di prima per quel “regno delle madri” che sta come compito, si cede alla tentazione nostalgica della madre di prima, si anela a tornare indietro, nell’indistinto e nel “senza compito” del nulla. [...] Per questa suprema alternativa il tornare che si viene sottraendo ad ogni possibilità di ripresa rappresenta un rischio estremo, di cui ci si angoscia.<sup>134</sup>

### 1.3 DALLA RIPETIZIONE ALLA REGOLA

Ora, posto che la presenza è “potenza oggettivante” dell’immediatezza del vivere, dalla quale si dispiegano tutte le altre “potenze operative umane”, e che da tale oggettivazione emerge per l’uomo la coerenza culturale, bisogna chiarire come, per de Martino, «la forma inaugurale del distacco dalla vitalità è l’economico, che dischiude l’autonomia delle altre»<sup>135</sup>. Vediamo perché. L’umana vitalità, in quanto “distacco” da una natura ripetitiva e dominata dall’eterno ritorno, è vita continuamente trascinata, nel divenire storico, «a “passare” con “ciò che passa” senza e contro l’uomo, ad ogni momento sperimentando i limiti della regola culturale che “fa passare” la natura nel valore»<sup>136</sup>. Ma perché la cultura nell’uomo si manifesta come “regola”? O, potremmo allo stesso modo chiederci: perché la natura umana è già “normativa”? Addentriamoci, ora, nell’evento inaugurale per cui la vitalità umana si fa storia, superando la ripetizione nella regola.

Sappiamo che la natura animale e vegetale non è mai ordine, se non nel senso di inerzia ciclica che all’uomo e solo ad esso per via del distacco intenzionate appare già come ordine o distinzione (per esempio, le quattro stagioni, il giorno e la notte, le costellazioni stellari). Nemmeno il battito cardiaco di per sé è regola: è ripetizione fisiologico-naturale; è la presenza in quanto coscienza che lo coglie “mondanamente” come regolare o irregolare, rapido o lento rispetto ad una regola del battito, per cui la medicina distingue, ad esempio, tra tachicardici o bradicardici. Il susseguirsi delle stagioni, il ciclo dell’acqua e delle piogge, quello astronomico non è regola o ordine di per sé, è ripetizione naturale spontanea: è sempre e comunque l’uomo che supera tale ripetizione nel calendario culturale o nella scienza metereologica. L’ordine necessita di uno sforzo del distacco che la natura in sé non prevede. La natura è ripetizione, non regola; ma se la regola non coincide con la ripetizione, di fatto non può emergere se non a partire dalla ripetizione naturale. Se la vita è di per sé ripetizione biologica (astronomica, animale, vegetale, istintuale, ecc.) di contro la cultura per emergere come tale deve farsi superamento di tale ripetizione. Ma tale superamento della natura non è mai, per l’uomo, un andare “contro natura” (una distruzione di essa), ma un trascenderla assumendola, in quanto l’uomo è *anche* natura. Così, se la natura è ripetizione (di istinto, di necessità, di bisogno), l’uomo non può non ripetersi, cioè anche la sua vitalità prevede la dinamica animale della ripetizione, dove però tale ripetizione, in virtù della cultura, non è più

<sup>134</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit. p. 80.

<sup>135</sup> E. de Martino, *La fine del mondo.*, cit., p.664.

<sup>136</sup> Ivi, p. 646.



necessitata ma decisa; non più ripetizione indistinta ma distinta. Il valore è la misura di questa decisione, di questa distinzione della ripetizione nella norma culturale. La regola, in tal senso, è ripetizione distinguente.

L'uomo quindi oltrepassa la ripetizione naturale in un'altra ripetizione, originale oltre che originaria, che è scelta culturale e non passiva dipendenza dal naturale: ecco la regola, l'ordine, la sistematizzazione del caos di *cosmos*. Se la natura è pigra, nella sua "massiccia necessità di ripetersi", «lo spirito è distacco dalla pigrizia della natura»<sup>137</sup> mediante una riplasmazione originale dell'eterno ritorno naturale che de Martino definisce *imitatio naturae* e che, come meglio vedremo nella seconda sezione di questo lavoro, consente all'uomo di fondare il mondo culturale come tradizione e civiltà e di proteggere la sua presenza dal rischio di essere risucchiata nell'indistinzione naturale, cioè di naturalizzarsi. Non può l'uomo, che è anche natura per mezzo del corpo, disconoscere, distruggere questa ciclicità ripetitiva biologica (andrebbe "contro" se stesso). Gli è dato solo di superarla nella libertà di un ordine valorizzato:

Questo distacco si compie intercalando fra specie umana e natura l'ordine degli strumenti materiali e mentali per il controllo della natura, l'ordine dei regimi economici di produzione, l'ordine delle regole sociali per ripartire il lavoro e le occupazioni e per regolare i rapporti fra i gruppi e le persone, l'ordine delle regole morali per oltrepassare gli istinti e per liberare i sentimenti della devozione, della riconoscenza, dell'amore filiale e fraterno, l'ordine della catarsi estetica e del puro conoscere, l'ordine dell'autocoscienza dell'umano operare e del produrre culturale e del distaccarsi dalla natura per fondare la cultura.<sup>138</sup>

Proprio perché non può darsi l'umanità senza regola, cioè senza distacco dalla ripetizione vitale, e in quanto la regola può emergere ed affinare solo intersoggettivamente con l'educazione dell'uomo bambino, de Martino individua un "primato" morale nell'umanità matura adulta, e ciò a dispetto della teoria psicoanalitica che egli mira a scardinare nei suoi "punti deboli", quelli cioè originanti da una inesatta comprensione del rapporto natura\cultura inerente la condizione umana. Insomma, emerge compiutamente nella storia l'adulto, non il bambino, che lentamente deve imparare ad emergere come presenza nel mondo grazie all'imprescindibile sostegno dell'adulto già avvezzo alla decisione nel valore. La confusione natura\cultura (per cui l'uomo «è quel "male" che la società e la storia si industriano di combattere»<sup>139</sup>), il concetto "fisiologico" di rimozione (per cui il rimosso «è il prodotto della pressione esercitata dal sistema di scelte»<sup>140</sup> degli adulti) e la pretesa di voler il mondo culturale degli adulti dalla storia dell'infanzia (laddove «i bambini, i fanciulli, i giovanissimi hanno una funzione culturalmente egemonica»<sup>141</sup> perché ancora "privi" della pressione culturale adulta) sono, per de Martino, i tre grandi "equivoci" della psicoanalisi. De

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 225.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 660-661.

<sup>139</sup> Ivi, p. 651.

<sup>140</sup> Ivi, p. 652.

<sup>141</sup> Ibidem.

Martino oppone a tutto ciò il fatto che la cultura non è censura della natura, ma «plasmazione di questi bisogni naturali, come ordine di *itinerari* consentiti o proibiti per soddisfarli in un mondo umano (e non meramente animale)»<sup>142</sup>; così i contenuti rimossi vanno interpretati non come processo fisiologico della coscienza ma, in senso problematico o addirittura patologico, «come contenuti rescissi o perduti per la presenza per la semplice ragione che la presenza non li ha decisi, non li ha oltrepassati»<sup>143</sup>, abdicando al suo compito di dover sempre decidere la situazione nel valore e per la storia. Ne consegue, che allora «è il mondo degli adulti che fonda la civiltà e i suoi valori e che plasma e orienta l'infanzia e la pubertà delle nuove generazioni attraverso l'educazione»<sup>144</sup>. Così, il primato resta alla umanità matura in grado di innestare «un certo ordine culturale nell'ordine meramente biologico».<sup>145</sup> Così, nessun infante, privo degli adulti e della “pedagogia del distacco” a cui l'adulto educa, può infatti emergere come umanità nella storia. «La stessa fondamentale norma della comunicazione interpersonale, il linguaggio, l'infante lo trova già foggato dagli adulti, lo apprende dagli adulti: e col linguaggio tutto il mondo adulto si versa in lui gradualmente, fino al momento in cui diventato adulto a sua volta parteciperà più o meno attivamente alla “storia della lingua»<sup>146</sup>. Senza la società adulta, insomma, non vi è occasione di umanità. «E' il mondo degli adulti», sostiene dunque de Martino, «che fonda la civiltà e i suoi

---

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Ivi, p. 653.

<sup>145</sup> In particolare, de Martino polemizza contro le tesi di fondo della teoria freudiana, per il fatto che essa riduce l'uomo “vero”, cioè “autentico”, “originario” a pura e spontanea natura, definendo la cultura come rigida “maschera” che a tale autenticità originaria umana andrebbe a sovrapporsi, sorta di «mistificazione senza margine di valori “autonomi» (de Martino, *La fine del mondo*, p. 651); mistificazione che la stessa psicoanalisi è chiamata terapeuticamente a togliere, smascherare, per rinvenire le radici istintuali umane. Per il fatto che Freud «confonde insieme natura e cultura» il suo paradigma non può «essere assunto come criterio antropologico» (ibidem). In tale ottica, la natura è la libertà originaria mentre la cultura è il soffocamento artificiale e macchinoso dei propri istinti. La radice del concetto di natura proprio della psicoanalisi rimanda all'assunto di base degli scritti rousseauiani secondo cui vi sarebbe la contrapposizione tra *homme* e *citoyen*, con la convinzione che l'uomo può raggiungere la più piena felicità e libertà nell'assenza di condizionamento sociale, quindi di “regola” culturale. Da questa distorsione naturalistica ne consegue come l'infante, *l'Émile* roussoniano, essendo “meno” condizionato socialmente, sia il modello al quale l'adulto dovrebbe affidarsi. Con la presa di distanza da Freud de Martino non intende certamente negare che le scelte culturali (e quindi le censure imposte dalla educazione e dalla pressione sociale) siano a loro volta condizionate da primari bisogni naturali, dall'alimentazione o dal sesso, insomma dalla vitalità biologicamente intesa che particolarmente l'infante esprime, nel suo essere al principio “solo” ripetersi di fame, pianto e sonno: «Ma la cultura si definisce appunto come plasmazione di questi bisogni naturali, [...] come ordine che si articola storicamente in modalità diverse e che può essere sempre di nuovo rimesso in causa. La prospettiva della decisione secondo valori è appunto quella che, nel freudismo, appare non tematizzata, onde vale soltanto quella della genesi del super-io dalla sfera “istintuale” il circolo vizioso della psicoanalisi». (ibidem, p. 652). L'aberrazione psicoanalitica di poter dedurre il mondo culturale degli adulti dalla storia dell'infanzia deriva proprio, secondo de Martino, dalla convinzione che i valori culturali degli adulti siano riconducibili ad un inautentico Super-io prodotto della storia, tale che quelli infantili siano i più aderenti alla condizione umana autentica. Il “vero nodo” di tale contraddizione nell'approccio psicoanalitico per il filosofo napoletano sta tutto racchiuso nel concetto di “rimozione”, dove ciò che viene rimosso sarebbe «il prodotto dalla pressione esercitata dal sistema di scelte che il mondo adulto ha deciso: come può questo sistema di scelte essere a sua volta essere considerato esclusivamente come il prodotto delle rimozioni (proiezioni, sublimazioni, ecc.) infantili?», E. de Martino, *ivi*, pp. 652-653.

<sup>146</sup> Ivi, p. 651.

valori, e che plasma e orienta l'infanzia e la pubertà delle nuove generazioni attraverso l'educazione»<sup>147</sup>. Il mito di Mowgly, non a caso, è solo un mito; frutto della fantasia di Rudyard Kipling che immaginava per un bambino una possibilità umana scaturente dalla vita in mezzo ai lupi in una giungla “senza cultura”, senza regole.

La famiglia, l'ordinamento economico e sociale, il sistema di interdizioni e di obbligazioni, le norme dei rapporti interpersonali, la varietà degli istituti culturali, i simboli mitico-rituali, le arti e i più o meno progrediti strumenti mentali e tecnici per il controllo della natura, costituiscono scelte del mondo adulto, iniziative che hanno origine in decisioni di adulti e che hanno acquistato forza di tradizioni trasmissibili ai bambini, ai fanciulli, ai giovani. [...] Non è mai esistita, e non può esistere, una civiltà in cui i bambini, i fanciulli, i giovanissimi hanno una funzione culturalmente egemonica. Senza dubbio le nuove generazioni fattesi adulte (secondo norme e “passaggi” che variano di civiltà in civiltà) entrano a far parte in varia misura della sfera egemonica della civiltà in movimento, del potere di guida e di iniziativa: ma finché non sono diventate adulte esse non posseggono *pleno iure* questo diritto umano<sup>148</sup>.

Ora, se per l'essere umano, che in quanto vitalità culturale è già progetto, ordine, distinzione e regola, il “trovarsi” nella vita è possibile per entro un porsi secondo valore nella vita stessa,<sup>149</sup> resta fatto innegabile che in ogni istante della sua storia si «impone una decisione e una scelta, un pronto adattamento alla realtà».<sup>150</sup> E la prima regola che la vita umana esige è il superamento nella scelta degli istinti biologici, esigenze più prossime all'uomo. Accade, dunque, che l'uomo trasfiguri in “ripetizioni morali” anzitutto quelle necessarie e perentorie “ripetizioni naturali” del ciclo vitale, come nascere, mangiare, riprodursi, dormire, ecc.; quindi quelle “più delicate” –che vedremo più avanti nella “tradizione”- del ciclo della storia biografico-sociale, come le vicende intorno alla mietitura del grano, o alla morte di una persona cara, o cosmica (i “tempi forti” di solstizio-equinozio trasfigurati in festività). In virtù di queste ripetizioni morali i passaggi naturali, a cominciare dall'istinto cieco e ripetitivo della fame e della sete, escono dalla inerzia *naturae* e si valorizzano, divenendo “culturali”. Ed è l'istinto della fame (legato, a sua volta, all'istinto fondamentale della conservazione) la principale ripetizione da “governare”<sup>151</sup>. Senza questa

---

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> Ivi, p. 638.

<sup>150</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria*, cit., p. 113.

<sup>151</sup> De Martino cita per intero un passo “ispiratore” tratto da *Ideologia tedesca* di Marx ed Engels: «Il primo presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia (è che) per poter “fare storia” gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e il 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 storia, ma una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini... ecc.», Marx, Engels, in de Martino, *La fine del mondo*, p. 427. E nella stessa pagina, de Martino appunta la precisazione di Marx in una nota marginale della stessa citazione. «Gli uomini hanno una storia perché devono produrre la loro vita, e lo devono, precisamente, in una maniera determinata», ivi. Del resto, de Martino non manca di segnalare anche Croce come altra fonte essenziale della teorizzazione intorno all'inaugurale economico: «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,

sicurezza, nessun valore umano può darsi. Così, «quando il patire, con la sua polarità di piacere e di dolore» si sceglie deliberatamente in un piano razionale «di produzione di beni secondo regole dell'agire, la vitalità si risolve nell'economia, e la civiltà umana comincia»<sup>152</sup>. L'inaugurale valore morale del distacco umano dalla vita animale è l'utilità, la coerenza economica.

Nell'ordine civile dell'utilizzabile comunitario vi è un valore autonomo che trascende la vita, e che fonda il "mondo" distinguendolo dal "caos" della mera vitalità. L'utilità è quel modo civile di vivere per cui, per es., in una data società che pratica la cerealicoltura piace il pane, mentre non lo sono certi vermi di cui si nutrono popolazioni che vivono di caccia e raccolta; per cui ancora, i figli "non si mangiano", non sono "utili per questo" e in cui invece si lavora per farli mangiare.<sup>153</sup>

#### 1.4. L'INAUGURALE ECONOMICO

L'esserci inaugurale è in de Martino l'esserci economico come ordine del patire e dell'immediatezza di esso, e come socializzazione di questo patire. «Nel mondo dell'utilizzabile i bisogni vitali si fanno comunicabili ed entrano in un orizzonte riboccante di relazioni interpersonali. [...] Nell'economia la sfera dei bisogni vitali diventa dialogo, e nella sua logica interna si muove inauguralmente l'idea di una solidarietà economica universale proprio nel cuore della sfera che sembra più irrelata e "individualistica"». <sup>154</sup> Per l'umana storia dell'utilizzabile, la presenza *fa la sua prima prova*: «E la fa proprio in quel dominio del vitale che parrebbe il regno sovrano della più solitaria individualità chiusa del piacere e del dolore, del bisogno e della soddisfazione. Solo sulla base di questo dominio intersoggettivo della "sicurezza" –sempre rimesso in causa e sempre accresciuto nella storia, sempre "dato" e sempre "dabile"- si possono costruire gli altri orizzonti di valorizzazione del mondo». <sup>155</sup> Vedremo poi, nel capitolo dedicato alla umana corporeità, come nello specifico l'istinto di riproduzione sia luogo inaugurale della emergenza umana nella civiltà. Ebbene, a cominciare dalla coerenza economica di "utilizzare secondo regole", la presenza umana «si distacca dalla immediatezza del vitale "abbisognare" e del vitale "nutrirsi" e "riprodursi", istituendo un ordine intersoggettivo del "bisogni" e delle "soddisfazioni", cioè un regime economico-sociale e giuridico-politico, dotato di determinati strumenti tecnici di domanda e di risposta, di relazione e di controllo, a cominciare dal linguaggio»<sup>156</sup>.

De Martino mostra, in tal modo, come la regola culturale sia "naturale" esigenza imposta già dal "mero" istinto della fame; e di come questo rimandi immediatamente alla realizzazione di altre

---

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, credo, occorre reintegrare il rapporto fra Croce e Marx)», E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 642.

<sup>152</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 18.

<sup>153</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 43.

<sup>154</sup> Ivi, p. 45.

<sup>155</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 655.

<sup>156</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 171.

regole, cioè alla presa in carico di altri “bisogni”, anzitutto quello della socialità. La regola degli istinti rimanda alla socialità perché «il mondo umano dei bisogni, sia per qualità di questi 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»<sup>157</sup>. Ed infatti, già solo nella più semplice decisione economica, «nel bisogno di nutrirsi, si fa valere il rapporto con un certo *ordine culturale*, con una determinata regola dell’essere insieme per il bisogno, in un mondo reso *domestico* per la soddisfazione»<sup>158</sup>. Il “vitale abbisognare” umano si accompagna dunque al bisogno di socialità, dove storicamente un regime economico è già sociale in quanto come tale prevede «un momento cooperativo irriducibile alla astratta signoria di ciò che piace e di ciò che giova»<sup>159</sup>. Un regime economico è comunitario in quanto la presenza, che emerge secondo valore, «è orientata sempre verso l’intersoggettivo, cioè verso una decisione che vale per una società e una cultura storicamente determinate»<sup>160</sup>; e come tale «l’esserci in società, in un mondo dell’utilizzabile che è sempre socializzato, racchiude in modo inaugurale l’appello fondamentale alla intersoggettività della vita umana, ad una fedeltà rispetto agli altri anche nella sfera dei bisogni materiali»<sup>161</sup>. Ed infatti, in tutti i regimi economici (cacciatori-raccoglitori, capitalisti, socialisti, ecc.) vale una regola di produzione che è per tutti; e colui che per un’utilità individuale pretendesse di imporre un suo valore privato (es. la schiavitù in contesto capitalista), egli soggettivamente si annienterebbe come presenza di fronte a una società che lo sottoporrebbe alla legge o al ricovero psichiatrico. L’utile e la relazione comunitaria che lo accompagna sono le prime conquiste umane mediate dalla regola culturale, da cui poi tutte le altre derivano:

La socialità e l’economia costituiscono una regola tendenzialmente universale per la soddisfazione dei bisogni connessi alla vita, e questa regola non coincide con l’immediatezza del rapporto meramente animale bisogno-soddisfazione. Il “vitale” si trascende nell’uomo già come regola, come apertura all’universale, come scelta e istituzione di questa regola: socialità ed economia sono trascendimento della mera vitalità: una “vita” umana è sempre ricompresa in una “regola sociale ed economica della vita” ed è su questa “base” che si dispiegano le altre forme di universalizzazione.<sup>162</sup>

Valga da esempio di inaugurale economico-sociale il grano, che, divenuto pane per opera della “addomesticazione umana”, è valore sia perché, così come il sole, l’uomo lo coglie “per ciò che se ne può fare”, sia per il lavoro della panificazione che da esso ne deriva e che a sua volta genera tutta una serie di trascendimenti che concorrono a rendere il grano-pane una natura

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 22.

<sup>158</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria*, cit., p. 77.

<sup>159</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>160</sup> Ivi, p. 101.

<sup>161</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 675.

<sup>162</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., pp. 105-106.

ampiamente socializzata nella storia e nello spazio umani. La storia del grano, in tal senso, è istinto della fame trasceso in regola economica e in socializzazione. Il pane dunque è valore, spiega de Martino, non perché semplicemente “toglie la fame”, bensì in quanto la toglie nel quadro di una “civiltà agricola” che ha imparato la domesticazione animale e la cerealicoltura, quindi in grado di educare la fame animale in umano “bisogno di pane” e di appagare tale necessità attraverso il ciclo lavorativo che fa capo “all’alimento pane”. In tal modo la necessità vitale fame-bisogno è oltrepassata nella libertà del valore “pane”, con tutto l’ordine di scelte valoriali che ne derivano. Omero chiama gli uomini “mangiatori di pane”: il pane nell’Odissea è sineddoche della stessa umanità. Il pane è valore «perché quel pane racchiude un modo civile di sfamarsi, e quindi una serie immensa di valorizzazioni a partire da quella più prossima del ciclo lavorativo e distributivo che ha reso possibile quel determinato pane sul mio desco risalendo su fino alla rivoluzione economica del neolitico che rese possibile l’agricoltura e quindi la cerealicoltura. Il mio saziarmi di pane è incluso in questo gigantesco sforzo comunitario che condiziona qui ed ora questo mio saziarmi e che fa del pane quell’ente che è domestico in quanto so che cosa posso farne»<sup>163</sup>. E pertanto, mentre per l’animale è una minaccia “solo” la fame, per l’uomo è minaccia sia la fame che il mangiar soli (si noti come coerenza economica e socialità in de Martino procedono insieme), «ché il pane come cibo che nutre si può perdere anche quando si spegne la sua valorizzazione di cibo da mangiarsi in comune»<sup>164</sup>. Omero chiama gli uomini “mangiatori di pane”: il pane nell’Odissea è sineddoche della stessa umanità. Tale valorizzazione, tra l’altro, può assumere delle forme raffinatissime e “doppiamente trascendenti” (lo approfondiremo poi), come avviene nella cultura del Cristianesimo dove il simbolo eucaristico sottrae al pane, “assottigliato nell’ostia”, qualsiasi significato corporeo «per l’esclusivo vantaggio di un nutrimento di altro genere che distingue l’uomo dall’animale»<sup>165</sup>. E mentre, prosegue lo studioso, il mondo moderno simbolicamente evoca un drammatico “perdere il pane” rispetto ai milioni di uomini che al mondo soffrono la fame, nei *self service* delle nostre metropoli «si rischia di “perdere il pane” in altro senso, perché malgrado la folla di individui solitariamente masticanti e deglutenti, non c’è più né banchetto né commensale»<sup>166</sup>. Così, il pane:

E’ tale per l’uomo in quanto racchiude molteplici memorie culturali umane, la invenzione dell’agricoltura, della domesticazione degli animali, della cerealicoltura, sino a giungere al lavoro di contadini e di fornai che hanno realizzato questo pane che sto mangiando: un progetto comunitario dell’utilizzabile, con tutti i suoi echi di immani fatiche umane, di decisioni, di scelte, di gusti socializzanti, sostiene e assapora questo pane qui ed ora, e ne condiziona l’appetibilità e il nutrimento.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 37-38.

<sup>164</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 616.

<sup>165</sup> Ivi, p. 617.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ibidem.

L'umanità (oggettivazione formale, presenza), abbiamo visto che emerge come storia inaugurata dall'utile, che è prima regola storica (prima forma), quale coerenza economica per cui la materia biologica (vitalità) si fa primordialmente valore. In de Martino non c'è 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»<sup>168</sup>. Per lo studioso, infatti, il vitale di per sé non può essere forma (altrimenti anche gli animali potrebbero avere “regimi economici”)<sup>169</sup> e l'utile di per sé non può essere solo “materia”, in quanto ci si ritroverebbe a domandarsi, a quel punto, «come potrebbe questa vitalità trascendersi nelle concrete società ed economie umane, con il loro corteo di omissioni e di scelte? Donde trarrebbe mai la forza per diventar “forma” in un progetto comunitario dell'utilizzabile?»<sup>170</sup> Se nell'uomo la materia non avesse già il principio della sintesi, il corpo umano si ridurrebbe a mera “cosa”, biologicità individuale, oggetto della forma, a passivo esecutore di “comandi spirituali”, mentre lo studioso mostrerà –qui illustrato al capitolo III- come l'uomo può dirsi “persona” proprio e solo dal suo corpo trasceso in “corporeità” a partire dalla regola sessuale. E questo perché la materia, solo

---

<sup>168</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 18. Si ritiene qui doveroso aprire una parentesi. De Martino giunge, infatti, ad asserire che “vitale” ed “economico” sono realtà differenti, l'una materia e l'altra forma, dopo aver analizzato e polemizzato con le posizioni, a riguardo, di Benedetto Croce ed Enzo Paci, dalle quali ne emergerà una sintesi originale. Ed infatti, sia per Croce che per Paci, vitalità e coerenza economica si equivalgono; ma mentre in Croce entrambe sono “forma” (coerentemente col suo storicismo assoluto, per cui anche la natura animale è spirito), in Paci, entrambe sono “materia esistenziale”.

<sup>169</sup> Mentre Signorelli attribuisce a de Martino –ci sembra imprudentemente- uno “storicismo assoluto” «che, sebbene ampliato dal suo tipico approccio multidisciplinare, costituirà uno dei tratti distintivi del pensiero demartiniano», cit. p. 122, ben evidenzia il problema Marcello Mustè, per cui se de Martino avesse inteso nel senso di uno storicismo assoluto la vitalità come forma, «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», M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma, 2009, p. 147. De Martino al contrario fisserà nella sua specifica concezione di vitalità umana l'elemento discriminante che distanzia l'uomo dalla bestia, la natura dalla storia, dove una “natura storica” non può esistere e dove l'uomo naturalizzato –vedremo meglio nell'ultima sezione- è soltanto un uomo malato. Scrive de Martino che Croce, appunto, attribuisce alla vitalità tutta (e dunque anche animale) «l'origine della dialettica sia nel senso che il negativo delle forme si origina per essa, sia nel senso che offre sempre nuovo stimolo al riaffermarsi della loro positività, sia infine nel senso che accompagna il loro positivo esplicitarsi con “piacere vitale”», *Scritti filosofici*, cit., p. 61. De Martino insiste sul fatto che invece la vitalità cruda, l'individuale “soddisfare le proprie brame” è impotente ad uscire da sé e se nell'uomo va oltre è per via del fatto che in lui la vitalità umana è già altra cosa. Proprio per questa fondamentale distanza, tra uomo e bestia «l'uomo non può chiudersi in questa animale possanza senza corrompersi e morire, senza perdere anche la stessa presenza, che nell'isolamento si converte in corruzione e morte», *ibidem*.

<sup>170</sup> Cfr p. 22 in E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit. Qui si evidenzia, invece, il distacco di de Martino con Enzo Paci, per il qual “utile” e “vitalità” coincidevano in una medesima “materia esistenziale”, e la vitalità umana era, al pari di quella biologica e animale, “nulla” o “negativo”, indipendente dall'umano e subordinato all'essere. De Martino rifiuta l'idea che la vitalità umana, inaugurata nell'utile, sia mera vita passiva e necessitata perché già decisione valorizzante per un progetto comunitario orientato ai valori intersoggettivi; se così non fosse non potrebbe da essa darsi la storia, il mondo, i valori. «E' evidente», egli scrive, «che la presenza non può identificarsi con la mera vitalità biologica, in sé cieca e indivisa, incapace di contrapporsi autonomamente a se stessa e di decidersi con una scelta deliberata»,<sup>170</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 657-8.

nell'uomo, «ha già in sé, per potersi esplicitare, il principio della sintesi autonoma utilitaria».<sup>171</sup> Lo studioso, così, tiene ferma nella sua speculazione la separazione tra il mero vitale vegetale-animale –che resta materia, biologia, natura- dall'utile, inteso come forma economica, quindi sintetizzandoli nella vitalità umana,<sup>172</sup> dove «la vitalità non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa nella coerenza culturale»,<sup>173</sup> anzitutto l'economica.

Occorre quindi pensare l'economico, esorta de Martino, come *valore della securitas*, cioè come valore inaugurale in cui si attua la presenza umana, nel suo oltrepassare il vitale nel qui e nell'ora della iniziativa culturale. E cominciare a pensare il corpo umano come “luogo della *securitas*”. In tal senso l'economico è “orizzonte del domestico”, «della *datità utilizzabile*, di un mondo di “cose” e di “nomi” relazionato secondo un progetto comunitario della utilizzazione possibile o attuale; un mondo che appunto perché dato se ne può fare qualcosa per l'utile, e che anzi indica nella sua *datità* il suo carattere di resistenza operabile»<sup>174</sup>. Abbiamo già detto, poi, che non si può pensare la presenza (quindi l'esistenza, la coscienza, l'esserci) distinta dai valori che da essa conseguono; e che del resto essa non coincide *tout court* con essi. Conviene ripetere, come allo stesso modo il valore dell'economico, l'utile, per quanto “inaugurale” non sia da confondersi con la stessa presenza, dove mentre la forma economica è una distinta “potenza del fare”, una potenza operativa precisa che provvede al dominio morale della natura, la presenza umana è “potenza sintetica” che condiziona le distinte forme della vita umana, cioè della storia e della cultura, tale che ogni forma per potersi esprimere sia necessitata dalla possibilità dell'umano trascendimento. D'altra parte l'economico non può essere l'unico valore, in quanto la presenza umana nel mondo non si esaurisce in esso; detto altrimenti, scrive de Martino, *il pane soddisfa solo se non si vive di solo pane*<sup>175</sup>. Il che pone sotto una luce chiarificatrice quella iniziale dichiarazione demartiniana di

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 655.

<sup>172</sup> Come scrive Berardini, «Innanzitutto all'ultima riflessione crociana, che propendeva a risolvere la forma economica nella vitalità, e dunque a gravare tale forma di elementi esistenzialistici, 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 la via di 'mezzo' che lo portò a scindere, per così dire, la materia dalla forma e a distinguere diversamente il vitale dall'utile», S. F. Berardini, op. cit., p. 194. Per approfondimenti sulle riflessioni di De Martino circa il problema del vitale, cfr il saggio di G. Sasso, cit., il quale a più riprese ritorna sul problema; e pure si confrontino gli scritti inediti dell'autore sia raccolti in *Scritti filosofici* (op. cit.) e ne *La fine del mondo* (op. cit.), questa specialmente alle pagine 653-668.

<sup>173</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 17-8.

<sup>174</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 655.

<sup>175</sup> Si consuma qui, insieme alla già segnalata nozione di natura che in Marx è differente dalla concezione di de Martino, un altro importante distacco tra Marx e de Martino, secondo il quale «la riduzione della attività essenziale dell'uomo alla soggettività economica costituisce il limite del materialismo storico», de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 434. In proposito, scrive Berardini: «Al materialismo marxista De Martino criticò appunto l'assenza di questa forza morale che edifica cultura)» Berardini, cit., p. 215. Vedremo più avanti come questo “stacco” tra i due è tutto compreso nel fatto che de Martino, a differenza di Marx, individua nella natura umana un principio trascendentale etico (ethos).



ispirazione dostoevskijana<sup>176</sup> per cui l'uomo è l'unico vivente che perde la vita se cerca solo questa. Ed infatti, «senza dubbio quando il pane e la soddisfazione di mangiarlo diventano un valore assoluto, senza “oltre”, allora entro nella “negazione del valore” e nella “contraddittorietà”. Ma ciò può dirsi di tutte le altre valorizzazioni quando si feticizzano o diventano assolute: per esempio, quando si fa dell'arte un valore assoluto, e si tenta di condurre una vita “estetizzante”. L'arte è tale quando l'artista è uomo intero».<sup>177</sup> Così, la sfera della vitalità umana non si esaurisce mai, tiene a precisare de Martino distaccandosi dal materialismo storico, nell'attività dell'*homo faber* perché vi sono altre ragioni vitali oltre a quelle che si esprimono nel dominio tecnico della natura oggettiva, e in proposito si pensi –tematica su cui più avanti torneremo- all'immenso dominio umano del sacro e del religioso, che prevede un doppio sforzo di distacco: e dalla natura e dal divenire storico. Allora possiamo concludere che la presenza è sì «il dominio tecnico della natura, la fabbricazione di strumenti, il regime di produzione dei beni economici, la organizzazione sociale, giuridica e politica dei gruppi umani, la lotta per la potenza e la egemonia degli individui e dei gruppi»<sup>178</sup>, ma altresì «quella stessa unità dialettica che per essere appunto la potenza di tutte le forme, va oltre l'utile e l'economico, distendendosi nel divenire culturale completo, nell'ethos, nell'arte, nel logos»<sup>179</sup>. Per cui, se è vero che per via della coerenza economica si danno avvio socialità ai fini della produzione, divisione del lavoro, regimi produttivi, ideazione di strumenti artificiali, linguaggio e politica, resta però innegabile che nell'uomo, sostiene de Martino, «il trascendimento inaugurale operato dall'economico costituisce soltanto la porta stretta di accesso al regno della cultura: e chi pretendesse di chiudersi nel possesso dell'economico e di restringere la vita culturale a questo semplice cominciamento o condizione inaugurale del viver civile, non riuscirebbe in realtà a mantenersi neppure nel suo regno, che ha valore autonomo solo per entro un movimento che sospinge a valicare i confini».<sup>180</sup> D'altra parte, per quanto l'uomo possa innalzarsi alle vette dei più nobili valori di poesia, scienza e vita morale consapevole di sé (filosofia), torna prima o poi sempre a riproporsi l'economico (benchè, ma mano, in forme sempre più raffinate ed efficaci) in quanto mai può essere definitivo il distacco dalla ripetizione vitale: l'uomo nell'esistenza resta sempre anche un corpo. È ciò che de Martino definisce, a partire dalla coerenza economica inaugurale, il “circolo della vita culturale” o la “spirale” della vita culturale, «che ha il suo centro nella presenza come potenza di oggettivazione formale e di liberazione dalla “vitalità inferma e

---

<sup>176</sup> Quando, negli *Scritti*, de Martino appunta questa riflessione sull'uomo, la fa seguire dal nome del celebre protagonista di *Delitto e Castigo*: Rodion Raskolnicoff.

<sup>177</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 38.

<sup>178</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 654.

<sup>179</sup> Ivi.

<sup>180</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 18-9.

cieca”»<sup>181</sup>, spirale che è comunque progresso in quanto diveniente incremento dei valori umani e lento cammino verso la conoscenza di sé.

---

<sup>181</sup> Ivi, p. 19.

## CAPITOLO II. *L'ETHOS DEL TRASCENDIMENTO. CONDIZIONE TRASCENDENTALE DELLA NATURA UMANA*

### *2.1 L'ETHOS. SLANCIO ETICO TRASCENDENTALE*

Abbiamo finora visto come nell'uomo, rispetto alla bestia, «la vitalità ha un senso già pienamente umano e culturale (e non più, come la precedente, meramente animale)»<sup>182</sup> e, pertanto, la condizione umana, quale presenza, è peculiarmente «comportamento culturale realisticamente efficace, distacco dalla condizione naturale mediante l'opera dotata di valore umano».<sup>183</sup> Tenuto conto di ciò, è da escludere che il principio per cui la natura animale nell'uomo si faccia presenza possa ridursi ad uno «slancio vitale» o biologico, ad un *élan vital*; e questo perché, scrive de Martino, questo principio semmai «anticipa la vita» e «chiama sempre di nuovo ad andar oltre la immediatezza del vivere»<sup>184</sup>. E, per conseguenza, si rivela «tanto poco riducibile al dato biologico, ché il condizionamento biologico si fa percepire dentro, non fuori e prima, il suo dispiegarsi»<sup>185</sup>. Egli nemmeno ritiene, però, che questo principio coincida direttamente con una potenzialità, cioè con la «potenza sintetico-morale» della presenza, in quanto questa è il risultato della valorizzazione categoriale, unità delle forme, centro sintetico dei valori, e non una *condizione di*: non, insomma, condizione di unità o di sintesi, in quanto già risultato, unità, sintesi.<sup>186</sup> Insomma, questo principio «non è mera vitalità o libido, o volontà di potenza».<sup>187</sup> Dunque, «occorre un principio formale che fondi la differenza, e che sia il senso formale necessario dell'esistentivo, nelle sua varie modalità reali o possibili».<sup>188</sup> A de Martino non resta, insomma, che comprendere nella sua realtà e primalità «questa forza che fa affiorare sempre di nuovo nel mobile arcipelago dell'umanità il sommerso continente della vita»;<sup>189</sup> la condizione trascendentale, quindi pre-categoriale, doverosa, volitiva e primordiale dell'essere intenzionalità, presenza, coscienza, esistenza, esserci nella storia mondana.

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 culturalizzazione della natura (e la natura sta sempre dentro, mai fuori, il processo della trasformazione culturale).

---

<sup>182</sup> E. de Martino, *Il mondo magico*, cit. p. 58.

<sup>183</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 9.

<sup>184</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 671.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Spesso la critica antropologica su de Martino ha confuso insieme vitalità, presenza ed ethos. Cfr. ad esempio, R. Altamura, «Introduzione. La difficile coerenza», in E. De Martino, *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993. Berardini coglie acutamente questo «fraintendimento»: cfr Berardini, op. cit., p. 261.

<sup>187</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

<sup>188</sup> Ivi, p. 82.

<sup>189</sup> Ivi, p. 147.

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<sup>190</sup>.

O detto altrimenti, «il vitale “resta privo di senso e di valore” finchè lo spirito –l’ethos del trascendimento, la volontà di cultura e di storia- non lo riplasma nel valore».<sup>191</sup> De Martino chiama dunque questo “coraggio” primordiale «che fa passare la materia vitale nella sfera delle scelte plasmate dalla forma inaugurale della vita civile»<sup>192</sup> *ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore o ethos della intenzionalità*, o ancora «ethos del trascendimento della situazione singolare nella intersoggettività della valorizzazione culturale»<sup>193</sup>. Principio, questo, che egli traduce più semplicemente come “dover-essere” nella valorizzazione utilizzatrice e che, come tale, sostiene l’intenzionalità, dunque fonda l’esserci nel mondo (presenza) come doverci-essere-nel-mondo, *dasein* come *dasein-sollen*.<sup>194</sup> Lo studioso pone un principio non biologico (vitale) e non potenziale-morale (presenza) bensì etico-trascendentale<sup>195</sup> («l’*élan vital* e l’*élan moral* formano in

---

<sup>190</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>191</sup> Qui si consuma un da Paci, per cui invece «l’esistenza resta priva di senso e di valore finchè non si sottomette allo spirito e non diventa utile allo spirito», E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 44.

<sup>192</sup> Ivi, p. 22.

<sup>193</sup> Ivi, p. 82.

<sup>194</sup> Questo concetto di “dover essere” è tratto da de Martino dall’esistenzialismo positivo italiano, specialmente Enzo Paci e Nicola Abbagnano, fonti ampiamente dichiarate dallo studioso napoletano. L’aderenza di de Martino all’esistenzialismo italiano coincide con il suo distacco da quello tedesco e dal suo concetto di “essere”. «Come dice Paci in *Dall’esistenzialismo al relazionismo*, p. 363 e come ripete in *Tempo e verità*, p. 102 “l’essere non è il fondamento del mondo se non in quanto è la forma verso la quale il processo si trascende”, 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, in nessuna delle quali l’operare del doverci essere esaurisce l’essere», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., pp. 139-140. Scrive ancora lo studioso: «Alle posizioni di Heidegger e di Jaspers, cioè l’esistenza come “impossibilità di staccarsi dal nulla” e come “impossibilità di essere l’essere”, Abbagnano contrappone l’esistenza come trascendimento, come possibilità del rapporto con l’essere, possibilità che “può” non aver luogo ma che “deve” aver luogo, il rapporto con l’essere, in quanto possibile, *deve* esserci», ibidem, p. 9. In particolare, si legge in Abbagnano: «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*», N. Abbagnano, *Introduzione all’esistenzialismo. Una svolta della filosofia moderna*, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 27.

<sup>195</sup> Importante fonte filosofica, circa l’etico di questo trascendentale, resta Croce. È lo stesso de Martino a esplicitare ciò: «In una pagina famosa de *La storia come pensiero e come azione* il Croce considera l’*ethos* 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, opponendosi “al disgregamento della unità spirituale”, B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938, pp. 42 e segg.]. In rapporto a questo suo importante tema di pensiero la filosofia del Croce è apparsa ad un suo commentatore una “teoria della potenza etica” dominata dal senso di una costante immanenza della morte e dalla drammatica tensione fra l’“energia del fare” e il rischio di un assoluto non-fare, cioè di quel nulla “che si manifesta nel travaglio sterile, nell’accidia inconcludente, nel vuoto smarrimento” [C. Antoni, *Commento a Croce*, Venezia, 1955, pp. 144 e 150]», E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 17. Ma fonte è anche Kant, circa la trascendentalità di questo slancio etico, dove secondo de Martino il trascendentale kantiano, «l’inoggettivabile unità dell’appercezione, il suo essere fondamento del categorizzare e il suo non poter essere mai “oggetto” di sintesi categoriali» rinvia all’ethos del trascendimento, cfr E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 16. E’, dunque, questo ethos «un principio trascendentale in quanto condiziona ogni trascendimento, ovvero in quanto condizione di ogni ‘fare

questo senso un'unità»<sup>196</sup>) a fondamento dell'umanità; quindi a fondamento della storia umana, in quanto l'ethos è responsabile della fondazione dell'uomo «come tempo e come divenire dei singoli, dei gruppi sociali, delle epoche e delle civiltà»<sup>197</sup>; e a fondamento del mondo umano in quanto «perché vi sia un mondo, e una situazione del singolo in esso, occorre emergere da esso, farsi margine od orizzonte di qualificazione e di comportamento rispetto ad esso, non coincidere immediatamente con la situazione ma distaccarsene sempre di nuovo e sempre di nuovo misurare secondo certi parametri (i valori) la distanza di volta in volta instaurata»<sup>198</sup>. Se non fosse per il principio dell'ethos, infatti, «tutti i progetti di “distacco”, a cominciare da quello di “esser-ci-nel-mondo-dell'utilizzabile”, resterebbero velleitarie possibilità, sognanti propositi, “senza voce né gesto” che non fosse di sogno»<sup>199</sup>. L'ethos infatti «sta a fondamento del doverci-essere-nel-mondo»<sup>200</sup> quale “totalità strutturale limite”. Questa struttura intrascendibile è per de Martino a forma di circolo “in movimento”. L'ethos è movimento in quanto si cerca continuamente e mira a ritrovarsi nella dimensione dell'autocoscienza etica; esso vuole la consapevolezza ma di per sé non è consapevolezza; di per sé è trascendimento, ma questa forza è già “etica”, ovvero teleologicamente portata a cercarsi e a trovarsi come dovere, per poi ricadere nella natura in quanto resta la condizione inesauribile alla valorizzazione: mai la persona può trascenderla una volta per tutte, nemmeno nella dimensione dell'autocoscienza etica, che comunque non esonera la persona al mangiare e dormire e in generale al liberarsi mai totalmente dagli istinti della corporeità. Proprio perché «non si entra nel “circolo” della vita dello “spirito” indifferentemente attraverso qualsiasi punto del circolo stesso»,<sup>201</sup> ma solo nell'inaugurale economico (che resta condizione necessaria per la persona), né la natura può trascendersi una volta per tutte, né l'ethos trovarsi definitivamente. «Il circolo è “dall'ethos all'ethos attraverso le valorizzazioni dell'utilizzabile, del poetabile, del comprensibile”». <sup>202</sup> Ovvero, l'ethos, in quanto movimento “che si cerca per trovarsi” generando in questa circolare ricerca di sé la cultura nella sua varietà (dove «la qualità e l'ordine ideale delle singole valorizzazioni è dettato dal movimento interno dell'ethos») <sup>203</sup>, non può che costituirsi come «movimento di sé a sé, ma secondo una progrediente consapevolezza del proprio dover essere». <sup>204</sup>

---

storia'. Volendo riprendere e modificare all'uopo il concetto kantiano di 'lo penso', l'ethos si poneva qui come una sorta di 'lo trascendo', ove era tenuta ferma [...] la distinzione, cui l'ethos faceva qui capo, di pensiero e azione, di *theoria* e *praxis*.», Berardini, cit., p. 252.

<sup>196</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., p. 61.

<sup>197</sup> Ivi, p. 171.

<sup>198</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 674-675.

<sup>199</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 22.

<sup>200</sup> Ivi, p. 161.

<sup>201</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 642.

<sup>202</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 41.

<sup>203</sup> Ivi, p. 33.

<sup>204</sup> Ibidem.

Ora, non si deve immaginare che questo circolo della vita spirituale in cui la persona consiste sia necessitato, chiuso, in quanto “circolare”. «La vita spirituale è un circolo, ma per conservare l’immagine, è un circolo che in ogni punto sopporta il rischio di fuggire per la tangente».<sup>205</sup> Il pericolo della follia resta costante in ogni movimento dell’ethos. ma non è ancora opportuno, qui, occuparci della follia che sempre minaccia l’ethos. Qui basti sapere che l’ethos è *tout court* condizione di esistenza storica, slancio intenzionante, forza etica trascendentale che va ad orientare le riflessioni di de Martino «entro un piano ‘ontologico’, nel tentativo di tematizzare l’essere come un *dover-essere*»<sup>206</sup>. L’ethos è trascendentale perché «mantiene le “presenze” e il mondo; trascendentale nel senso che è la condizione permanente [...] della valorizzazione categoriale».<sup>207</sup> E’ “primordiale” condizione della valorizzazione, quindi “vissuto umano per eccellenza”, nel senso che è principio condizionante e regolativo di ogni potenziale esperire esistenziale dei valori, quindi si deve pensare come *valore dei valori* non 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»<sup>208</sup>. Esso si costituisce, per meglio definirlo, come *valore precategoryale*: «Valore perché già si innalza sulla mera vita, che nella sua impossibile astrattezza, è per l’uomo *nulla*; precategoryale nel senso che tutti i valori categoriali sono per questo Regno della madri sempre in gestazione»<sup>209</sup>. L’ethos è, insomma, «principio esistenziale dell’oltre»<sup>210</sup>, la condizione del dispiegarsi di tutti i valori categoriali, *supremo principio di intelligibilità* «per il quale la vita “va oltre se stessa” formando la drammatica unità di vita e valore (vita per il valore, valore nella vita)»<sup>211</sup>. È l’ethos trascendentale, così, che fonda la coappartenenza umana di natura e cultura. Detto ciò, conosciamo nelle sue caratteristiche trascendentali questa doverosa volizione di valore, specialmente descritta da de Martino come: etica, inesauribile, intrascendibile (o onnicomprensiva), rinnegabile o teleologicamente realizzabile.

## 2.2 LE CARATTERISTICHE DELL’ETHOS.

L’ethos è forza etica nel senso di principio “etico” e non “logico”, in quanto al medesimo tempo principio trascendentale e attività, per cui «la possibilità che postula *deve* necessariamente tradursi in atto, almeno nella misura e fin quando quest’ethos vince la pigrizia

<sup>205</sup> E. de Martino, *Le fine del mondo*, cit., p. 654.

<sup>206</sup> S.F. Berardini, op. cit. p. 285. La stessa considerazione di un avvicinamento di de Martino al piano ontologico è espressa da Clara Gallini nella introduzione degli scritti di de Martino raggruppati in “Ethos del trascendimento” ne *La fine del mondo*. La discepola di de Martino spiega che «gli appunti relativi a questa tematica erano raccolti in ben due cartelle, indice dell’importanza che l’A. assegnava alla dimensione filosofico-ontologica del proprio lavoro», C. Gallini, in E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 629.

<sup>207</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 3.

<sup>208</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 675.

<sup>209</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 167.

<sup>210</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 674.

<sup>211</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 139-140.

dell'annientamento».<sup>212</sup> Non si confonda, dunque, l'ethos con la "consapevolezza morale" dell'agire (che, vedremo, è teleologicamente il suo "esito"), «poiché è il fondamento di tutte le consapevolezze, cioè la volontà di distinguersi in una particolare consapevolezza operativa, e di oltrepassarla ciascuna evitando che soffochino le altre»<sup>213</sup>. Così, sostiene de Martino, «*in principio* non è né il logos né la materia, ma l'ethos che fa *passare* la vita bisognosa e angosciata nei distinti valori del logos, a cominciare dalla progettazione comunitaria dell'utilizzabile».<sup>214</sup> In quanto forza etica, l'ethos è "dovere di valore", «dove però il "deve" non esprime una necessità morale ma vitale, cioè inerente alla vitalità umana»,<sup>215</sup> intrinseca dunque alla umana natura che si realizza sempre e soltanto per entro il trascendimento, che dunque è "doveroso" ai fini della sua realizzazione: l'uomo è libero nel suo dover essere o non dover essere valore (in tal senso l'umanità, per de Martino, «è il regno della libertà»),<sup>216</sup> ciò però non toglie che la sua natura si compia nel dover essere valore, e tale dovere non può prescindere dalla vita da cui si innalza (ecco perché il "deve" implica una necessità vitale). L'ethos, però, non è necessità morale, per cui l'uomo deve giungere (nella consapevolezza) a volere liberamente questo dovere, a voler essere essenzialmente dovere di oltrepassare sempre la natura nella norma culturale; l'ethos, così, si traduce in «volontà etica di mondo, di significato, di valorizzazione»;<sup>217</sup> quindi in «volontà primordiale di cultura e di storia».<sup>218</sup> Si osservi bene che rispetto all'ethos, in quanto esso dovere etico e non necessità morale, resta "possibile" abdicare, mostrare inerzia o infedeltà rispetto ad esso. L'uomo può "peccare" di fronte all'ethos quando non lo realizza nel dovere etico, e avverte tale inadempienza come "peccato", una sorta di "esperienza della colpa" per il mancato distacco dalla natura da cui doverosamente è chiamato a trarsi<sup>219</sup>. In qualche modo, se il dovere può essere o non essere adempiuto nella fedeltà, l'ethos in ultima analisi coincide con la volontà umana: è volontà di dovere. E nella misura in cui è volontà di dover essere, l'ethos è essenzialmente libertà, dove – precisa de Martino - per l'essere umano, in ultimo, «l'opzione fondamentale è essere libero o non

---

<sup>212</sup> E de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., p. 27.

<sup>213</sup> Ivi, pp. 103-4.

<sup>214</sup> Ivi, p. 123

<sup>215</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 654.

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> E de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

<sup>218</sup> Ibidem.

<sup>219</sup> Così, si presenta in de Martino «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*, 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*» S. F. Berardini, cit., p. 257. Analogamente, in de Martino "al principio era l'ethos", dunque la volontà, da cui conseguono e si realizzano «valori di intuizione, di comprensione e di azione», ivi.

libero»<sup>220</sup>, opzione negata alla bestia, condannata alla prigionia del vitale; e negata all'uomo stesso –vedremo meglio- dalla follia. In tal senso, la libertà personale, dirà de Martino, è già radicata nel trascendere il limite naturale in “regola” culturale, cioè nel porre dei limiti consapevoli alla propria valorizzazione, tanto che «il problema della libertà è tale in quanto problema dei suoi limiti. [...] La storia della libertà, se ha un senso, è storia della libertà che si limita».<sup>221</sup> Ed è la distinzione e la differenza propria della cultura, per de Martino, la più evidente testimonianza della libertà umana alla decisione.<sup>222</sup> Ora, se normalmente questa volontà etico-trascendentale resta sopita, ovvero l'ethos informa l'uomo pure se non se ne accorge (de Martino in tal senso parla di un “ethos vergognoso”),<sup>223</sup> vedremo a breve nel principio teleologico, come il fine dell'ethos sia quello di condurre l'uomo dalla coscienza morale all'autocoscienza propriamente etica, cioè alla consapevolezza dell'ethos, e della coappartenenza di vita e valore nella persona.

Questa energia morale oltrepassante le situazioni, tale umano “atto di aprirsi” è anche dovere inesauribile, nel senso che «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

---

<sup>220</sup> E. de Martino, *Scritti Filosofici*, cit., p. 9. Ora, se il fatto che de Martino declini questa doverosità “libera” sul piano del mondo cultura è di ispirazione gramsciana e crociana, lo specifico della libertà dell'ethos è, di nuovo, un motivo di distacco con il marxismo, stavolta specialmente gramsciano, dove al *sollen* (dovere nel senso di “è opportuno”, “consigliato”, “cosa buona”) dell'ethos in de Martino, libero e non necessitato), corrisponde il *müssen* di Gramsci (dovere nel senso di “necessario”, “obbligatorio”), sottoposto a necessità della natura in sé. Senza entrare, per ovvi motivi, nella specificità di tale discorso, qui basti ragionare sul fatto che l'importante distanza tra de Martino e il marxismo concerne la libertà dell'ethos trascendentale che Marx non riconosce nell'umana natura: «Vi è dunque un principio trascendentale che rende intelligibile 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 stessa dottrina marxiana non sarebbe stata possibile senza l'ethos che l'attraversa e la sostiene», de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 434. In proposito, scrive Berardini: «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 'sovrastruttura', cioè un motivo di mistificazione del reale); ma anche la critica alla religione ». Quindi, op. cit., p. 227.

<sup>221</sup> «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», E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 162.

<sup>222</sup> Precisa Berardini: «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 determinazione rinvia a uno sfondo», Berardini, op. cit., p. 234.

<sup>223</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 434.



morali storiche»<sup>224</sup>. Come esemplifica de Martino, la Divina Commedia “realizza senza esaurirla” la poetabilità dell’uomo<sup>225</sup>. L’ethos è dunque inesauribile sia relativamente all’assoluto valore del valorizzare, restando la natura la condizione inesauribile del trascendimento, tanto che «nessun esserci potrà mai realizzare tutto il possibile dover essere dell’essere, tutto il valorizzabile di una particolare valorizzazione (per esempio, tutta la poesia e tutta la scienza, eccetera)»<sup>226</sup>; e sia perché ogni singola valorizzazione è preceduta e succeduta dalla vecchia e dalla nuova, in quell’incessante “muori e diventa” proprio del distacco che rende l’uomo un “bisogno che sempre abbisogna”, «nel senso che né la vita né il valore possono essere attinti una volta per sempre: il “dover essere” originario di questo ethos è tutto nell’oltre del suo movimento, nel passare dalla vita alla valorizzazione intersoggettiva della vita, e nel riproporre sempre di nuovo questo passaggio»<sup>227</sup>. Ecco che l’esistente, in quanto tale, *deve morire*

...per la stessa ragione *etica* che sempre di nuovo è chiamato ad oltrepassare la morte: ma poiché questo oltrepassare produce opere, e le opere comunicano nel piccolo come nel grande, ma pur sempre in qualche misura, con i valori, è attraverso questo disindividuato regno delle opere che il positivo di ciascuno continua a vivere e ad opera nell’universale circuito della storia e della cultura, anche se non porta la memoria del “nome” e anche se le pie visite ad una tomba si diradano col tempo.<sup>228</sup>

De Martino sostiene, ancora, che questo doveroso andar oltre secondo valori, «non può essere mai oltrepassato perché ogni oltrepassare secondo valori categoriali si compie in esso e per esso»<sup>229</sup>. Ciò equivale a sostenere che «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»<sup>230</sup>. Così, questo “oltre”, «questa emergenza, questo margine, questo orizzonte»<sup>231</sup> nel fondare tutti i trascendimenti non comporta nessun “legittimo oltre” «nel senso della “pura materia” o del “puro spirito”, in quanto ethos, volontà originaria, di cultura e di storia»<sup>232</sup> che, in ultima analisi, è trascendimento intrascendibile, cioè condizione ultima e inderivabile della pensabilità e della operabilità dell’esistere, quindi vissuto onnicomprensivo non ulteriormente derivabile. L’uomo non sarà mai pura natura o pura cultura.

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 671.

<sup>225</sup> Cfr p. 18 in E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit.

<sup>226</sup> Ivi, p. 153.

<sup>227</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 676-677.

<sup>228</sup> E. de Martino, *Scritti Filosofici...*, cit., p. 153.

<sup>229</sup> Ivi. Torna, in questa intrascendibilità, l’influenza kantiana, dietro scorta di Paci, per il quale Kant “è il filosofo che afferma l’impossibilità per l’essere di diventare oggetto del pensiero” (*Il nulla e il problema dell’uomo*). «Ma Kant è anche il filosofo per cui la “cosa in sé” è irraggiungibile perché deve esserlo, perché l’essere come dover essere fonda questa irraggiungibilità. [...] La “cosa in sé” come limite critico significa la non trascendibilità del “tu devi” del trascendimento», de Martino, *ivi*, p. 121.

<sup>230</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 670.

<sup>231</sup> Ivi, pp. 674-675.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

Ogni analisi si svolge per entro questo vissuto, come chiarificazione dei momenti dell'andar oltre (cioè dei pericoli di non poter andar oltre e della lotta per andar oltre). Ciò significa che, una volta raggiunta la prospettiva di questo ethos primordiale, non è più possibile legittimare il problema della "situazione in sé" a cui si aggiungerebbe poi dall'esterno la valorizzazione, o il problema dei "valori in sé" che dall'esterno si innesterebbero nella situazione. Tutto ciò che l'analisi può ricavare sta sempre "dentro" quest'ethos, come momento di una totalità che non può essere trascesa perché è la regola di tutti i trascendimenti<sup>233</sup>.

In virtù di questa intrascendibilità, dunque, per l'uomo resta illegittimo il problema di "fissare" un valore in sé (e dunque un sistema morale o una proposta etica) che voglia farsi indipendente dalla natura trascesa: il valore può e deve ricavarci "dentro" il trascendimento della vita. Ad esempio, la bellezza in sé non si può raggiungere ed abbracciare nella totalità se non "ricadendo nel nulla"; ma solo la si può cogliere a partire dalla concreta situazione valorizzata, ad esempio da un'opera d'arte o da un corpo aggraziato. È sempre in virtù di tale "intrascendibilità" dell'ethos che l'uomo non può cogliere la "natura in sé" (quindi la "situazione in sé") ma solo quella "attraversata" dalla valorizzazione umana; ed ecco perché il sole o il grano, tanto per tornare agli esempi già evocati, sono "ciò che se ne può fare" nel valore e diventano "nulla" al di fuori di questa doverosa possibilità. In de Martino, insomma, vita e valore intersoggettivo sono una per l'altro e non è dato cogliere i due aspetti se non, intrecciati, nell'ethos. E così, «sia che questa energia apra faticosamente il varco al suo slancio, sia che ricada su se stessa, questo suo dispiegarsi e questo rischio di caduta hanno luogo sempre *dentro* di essa, fanno parte della sua interna dialettica, senza che mai possa saltare dentro se stessa e pervenire alla "natura" in sé anteriore ad ogni valorizzazione umana –o al "puro spirito" secondo un trascendimento ultimo e definitivo»<sup>234</sup>. In de Martino vita e valore intersoggettivo sono una per l'altro, si co-appartengono intimamente, e non è dato cogliere i due aspetti se non, intrecciati, nell'ethos. Ora, questa "non trascendibile energia del trascendimento valorizzante intersoggettivo", in quanto slancio etico e non necessario può essere non realizzato per inerzia, perfino rinnegato. In quanto *dover valorizzare*, infatti, l'ethos è soggetto alla caduta del dovere, all'impotenza del "doveroso oltre".

Vita concretamente oltrepassantesi, slancio verso la continua riplasmazione intersoggettiva del mondo, socialità di comportamenti secondo l'ideale *regolativo* della valorizzazione. Ma d'altra parte, in quanto trascendimento *della vita*, e quindi dell'abbisognare, questo ethos racchiude sempre un momento di finitezza, ed in quanto dovere del trascendere è esposto al rischio della caduta, della stanchezza e della inerzia<sup>235</sup>.

Finora si è detto che «nell'esistenza non è dato ritrovare che passaggio ai valori e simboli di questo passaggio. Ma proprio perché questo passaggio è un "dovere", un "lavoro", uno "sforzo", vi si ritrova altresì il rischio della pigrizia, della non-esistenza, del nulla»,<sup>236</sup> laddove per de Martino

---

<sup>233</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 103.

<sup>234</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 670.

<sup>235</sup> Ivi, p. 676.

<sup>236</sup> E. de Martino, *Scritti Filosofici...*, cit., p. 20.

«il nulla è la *possibilità* di non far passare la vita nel valore». <sup>237</sup> Dunque il “nulla” in senso assoluto per l’uomo è la pura natura; certo con la morte biologica dell’uomo il nulla è, nel significato più radicale, «l’annientarsi dell’ethos del trascendimento» <sup>238</sup> ma segnatamente all’esistenza storica de Martino intende far perdere all’espressione “caduta dell’ethos” quella “ostensione retorica che la svigorisce” –come egli scrive- e lo fa mediante l’analisi dei vissuti psicopatologici (cui è dedicato il capitolo VII di questo lavoro), la quale «ci apprende che il nulla è semplicemente il rovescio dell’ethos del trascendimento; ed è questo un apprendimento che immensamente giova alla consapevolezza che l’ethos del trascendimento deve acquistare di sé e di ciò che lo minaccia alla radice» <sup>239</sup>. Il rovescio dell’ethos è dunque l’impotenza ad intenzionare: la catastrofe vera e propria concerne, dunque, la presenza, non l’ethos. Nonostante, quindi, principio non storico ma trascendentale, questo “slancio” non è immune dal negativo, <sup>240</sup> e lo è proprio «in quanto sforzo fondamentale contro una radicale negatività, contro la sua propria pigrizia: è la lotta contro l’insidia estrema della demondanizzazione, depresentificazione, ripetizione, reversibilità del tempo, devalorizzazione, annientamento» <sup>241</sup>. Ci si potrebbe chiedere, quindi: il “peccato” contro lo slancio etico conduce allora l’uomo alla natura in sé? Oppure, tale perdita consente “finalmente” la realizzazione completa del valore? Viene forse spontaneo pensare che l’esito della caduta etica conduca l’uomo allo stato di pre-trascendimento, ovvero –come utopisticamente professano la psicoanalisi e le teorie roussoniane- alla vita “armoniosamente” naturale e istintivo-animale, o alla realizzazione completa, senza più “distacco” del valore finalmente raggiunto in pienezza; «ma la sua caduta», sostiene de Martino, «non conduce né all’immediatezza della vita, né all’assolutezza del valore; conduce piuttosto al nulla, alla morte, alla follia» <sup>242</sup>, dove la “natura in sé” per l’uomo è questo nulla, ma che mai può esperire se non come “rischio”. Di fronte al rischio dell’impotenza dell’ethos giunge nel cuore umano l’angoscia, <sup>243</sup> quale sentimento che per eccellenza distanzia

---

<sup>237</sup> Ivi, p. 72. Corsivo mio.

<sup>238</sup> Ivi, p. 168.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> «L’ethos del trascendimento costituisce il principio trascendentale dell’essere (o meglio, del dover essere), ma ciò non sembra sufficiente a preservarlo definitivamente dal negativo, rimanendo esso esposto in ogni momento al rischio supremo del proprio annichilimento. Se si estende l’analisi della presenza da questo nucleo etico fondamentale alla sua totalità, ci si trova davanti ad una negatività e ad un tasso di rischio che aumentano esponenzialmente, nella misura in cui dalla dimensione ontologica si passa a quella esistenziale vera e propria, con l’infinità di pericoli e di ostacoli che essa concretamente comporta», Clara Zanardi, cit., p. 62.

<sup>241</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 3.

<sup>242</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 676-677.

<sup>243</sup> L’angoscia, qui, non è da intendersi in senso heideggeriano; infatti, tiene a precisare de Martino nei suoi appunti filosofici, «Heidegger non assume nella costituzione dell’esserci il non-esserci (e quindi il rischio di non poter essere in nessun mondo culturale possibile, il rischio di non poter essere-con), e l’essere dell’esserci come valorizzazione intersoggettiva (e quindi il non esserci come caduta della energia valorizzante)», de Martino, *Scritti filosofici*, op. cit., p. 98. Nella angoscia heideggeriana, spiega il filosofo napoletano, ci si angoscia allora della mondanità come tale. In de

l'uomo dalla bestia, poiché la bestia non ha volontà, non ha il senso del dovere e del mancato dovere, quindi non conosce l'angoscia. Ecco che l'angoscia, segnalando «l'attentato alle radici stesse della presenza, [...] il precipitare della vita culturale nella vitalità senza orizzonte formale»,<sup>244</sup> segnala kierkegaardianamente il peccato contro l'ethos, divenendo in de Martino «l'esperienza della colpa, perché la caduta dell'energia di oggettivazione è, come si è detto, la colpa per eccellenza»<sup>245</sup>. L'angoscia sta nell'uomo a voler segnalare che *a valore precategoryale rischio estremo*: la doverosa valorizzazione è chiamata sempre a combattere «contro il rischio di quella caduta dell'ethos del trascendimento che, per gli individui come per le civiltà, per le società come per i singoli gruppi sociali, si profila come *fine del mondo*, cioè come loro catastrofe culturale».<sup>246</sup> In proposito, de Martino (vedremo meglio molto più avanti) parla di un ethos che passa in tre sensi: in senso naturale, con la morte biologica dell'essere umano; in quello categoriale, dando luogo al negativo di una specifica forma di valorizzazione (nel senso di tendenza a ciò che de Martino chiama “feticizzazioni ed esorbitanze”, per cui l'assolutizzazione di un valore categoriale soffoca la possibilità di tutti gli altri: tecnicismo, estetismo, scientismo, moralismo, legalismo, politicismo, ecc); infine, in quello esistenziale, che è, nel suo grado estremo, perdita della regola culturale verso la regressione umana alla ripetizione animale e fino alla scarica meccanica di energia psichica, stato ben rappresentato dalla patologia psichiatrica. «E' questo il chiudersi del ventaglio della vita culturale, il non poterci essere in nessun mondo culturale possibile»<sup>247</sup>. Questo rischio, confida de Martino, si configura così come vera e propria *malattia mortale*, malattia della non-presentificazione e della non-intenzionalità, quindi della retrocessione per la presenza dell'uomo allo stato naturale della bestia, come catastrofe umana che è catastrofe morale, impotenza culturale.

È rischio di restare senza margine davanti alla natura da controllare umanamente, e di isolarsi progressivamente dalla società, dalla storia, dalla cultura, invertendo il movimento dal privato al pubblico in quello opposto di una indefinita privatizzazione che recide ogni legame con la vita in società<sup>248</sup>.

E concludiamo la descrizione dell'ethos con l'individuazione, da parte di de Martino, del principio teleologico, per cui l'ethos ha già in sé il fine ultimo –liberamente e non necessariamente realizzabile- di condurre l'uomo alla consapevolezza di sé. L'ethos è trascendentale nel senso di «”condizione di”, “*telos* verso cui”, norma dell'esistere, sua struttura normativa».<sup>249</sup> Avevamo già anticipato, al capitolo precedente, come l'intenzionalità si atto intrinsecamente teleologico perché

---

Martino, diversamente, l'angoscia è pericolo di retrocessione alla natura animale, ovvero «la possibilità che “si annienti” l'ethos della presentificazione mondanizzante», ivi, p.104.

<sup>244</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p., 31

<sup>245</sup> Ibidem.

<sup>246</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 167.

<sup>247</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 675.

<sup>248</sup> Ivi, p. 667.

<sup>249</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 8.

già votato a ridurre la cosa in sé nel valore. Ora, il fatto per cui l'ethos sia volontà intenzionante, e che per questo, teleologicamente, «la condizione umana, come energia che oltrepassa la situazione nel valore, può essere perduta, ma non mai “oltrepassata”»<sup>250</sup> non è necessariamente fenomeno colto nella consapevolezza umana; in quanto l'ethos trascendentale nell'uomo è forza etica «che opera in lui ne sia o non ne sia cosciente».<sup>251</sup> Così, «come principio trascendentale, come ideale regolativo questo ethos opera anche se non riconosciuto, anche se accompagnato da una consapevolezza contraddittoria, limitata, confusa del suo carattere, e infine anche se polemicamente negato in religioni, teologie, filosofie».<sup>252</sup> Nonostante la non sempre consapevolezza umana dell'ethos, questo –dice de Martino- nel fondare l'intenzionalità trascendente continuamente “si cerca”, tanto che «la storia è il cercarsi di questo ethos nella consapevolezza, porgendo in questa ricerca il suo senso per chi opera in essa come per chi ne giudica le culture, le epoche, i geni in cui si manifesta».<sup>253</sup> Ecco che sempre, «nella sua tensione tra situazione e valore, fra rischio di non esserci-nel mondo e reintegrazione-nel-mondo, tra passare e *far* passare (e quindi oltrepassare), fra immediata identificazione con la situazione e distacco da essa»<sup>254</sup>, l'ethos “desidera” trovarsi, ovvero teleologicamente cogliersi come ethos, come natura etica del suo dover-essere<sup>255</sup>. Da qui, il fatto che l'uomo compia la massima realizzazione della sua natura nella consapevolezza etica, nel suo riconoscersi come libertà di dover-essere-per-il-valore; come libera volontà al dover essere norma culturale; libero sforzo di realizzare pienamente la propria natura umana nella consapevolezza di una fedeltà. All'uomo si impone teleologicamente fedeltà alla struttura normativa dell'ethos, quindi al trascendere la vita nel valore e al cogliere il valore nella vita, laddove un'incoerenza rispetto a questa “struttura trascendentale” è il male –più o meno grave- per l'uomo; o è –che poi è la stessa cosa- allontanamento dal “telos della verità” (intendiamo per verità il “fatto originario” che l'uomo è). La coerenza o fedeltà rispetto all'ethos, invece, coincide in de Martino con la ragione, nella quale l'umanità universalmente si realizza e si ritrova. Se questa autocoscienza è il fine ultimo dell'uomo, si ha ragione di individuare nella antropologia filosofica demartiniana

<sup>250</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 662.

<sup>251</sup> Ivi, p. 670.

<sup>252</sup> Ivi, p. 431.

<sup>253</sup> Ivi, p. 675. Corsivo mio.

<sup>254</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., pp. 102-103.

<sup>255</sup> In questo principio si coglie un chiaro quanto esplicito tema husserliano, che de Martino fa suo. «Quando Husserl dice che il *Menschensein* è *Teleologischsein* 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», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 133.

«l'essere umano come 'essere teleologico'»<sup>256</sup>. In quanto volontà intenzionante il reale, l'uomo o meglio l'umanità è, allora, «*telos* della verità sempre presentificantesi e mai esaurientesi»<sup>257</sup>, coincidente con la ragione e tutto racchiuso nell'*ethos*; per cui –spera de Martino- un giorno sarà dato di giungere, superando le innumerevoli particolarità etniche umane nella consapevolezza dell'*ethos*, quello che lo studioso definiva “l'unificazione dell'umano” (il *telos* “della umanità da unificare”<sup>258</sup>). In virtù dell'*ethos* trascendentale che informa l'uomo, «la mondanità umana adulta è un *telos* che opera ovunque sia l'uomo»<sup>259</sup>, in tensione verso una sempre dispiegata consapevolezza etica che la scienza filosofica sta già raggiungendo nell'Occidente<sup>260</sup>. «La condizione che diventa *telos* è l'*ethos* del trascendimento che prende coscienza di sé»<sup>261</sup> nel riconoscimento della universale ragione umana, nel «mantener fede alla ragione, come *telos* dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente»;<sup>262</sup> al contrario, quanto più il *telos*, la ragione che guida il divenire umano, si oblia tanto più l'esistenza dell'uomo si abbandona alla casualità del vivere. «La vita è lotta infinita per il *telos*: è la possibilità di superare la crisi nella quale il *telos* si oblia e si aliena, nella quale il *telos* non è presentificato e degrada a cosa, a fatto irrelazionato».<sup>263</sup> Essere fedeli all'*ethos*, perciò, non può disgiungersi nell'uomo dalla difesa del suo *telos*, della sua ragione, dove questa difesa in fondo risiede «nel far progredire la 'ragione' oltre i limiti storici in cui sinora l'Occidente ne ha avuto coscienza»<sup>264</sup>. Così, se è vero che “in principio era l'*ethos*” e non la materia o la ragione, resta sempre vero in de Martino che l'*ethos* è destinato –per sua natura teleologica- a cogliersi consapevolmente come ragione (*logos*) mediante la vita innalzata al valore.

### 2.3 LA PERSONA COME MOVIMENTO CIRCOLARE DELL'ETHOS.

Ora l'*ethos* è in continuo movimento perché si cerca e vuole trovarsi: trascendere, cercarsi e trovarsi sono i continui movimenti di questa forza etica. L'*ethos* continuamente e incessantemente trascende la natura, si cerca nella varietà delle forme culturali e si ritrova come ragione della

<sup>256</sup> S. f. Berardini, cit., p. 272. De Martino, precisa Berardini, giunge «ad assentire con Husserl e Paci, laddove questi delineavano l'essere e l'essere dell'uomo come *Teleologischsein* –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”, 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», ivi, p. 278.

<sup>257</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p., 140.

<sup>258</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 400.

<sup>259</sup> Ivi, p. 651

<sup>260</sup> Ivi, pp. 401-402.

<sup>261</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 9.

<sup>262</sup> E. de Martino, “Promesse e minacce dell'etnologia”, cit., p. 106.

<sup>263</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 133.

<sup>264</sup> E. de Martino, “Promesse e minacce dell'etnologia”, cit., p. 108.

consapevolezza etica della sua verità intrascendibile, ritornando sempre alla iniziale necessità di superare la natura a partire dagli istinti. Questo intero movimento circolare è la persona umana. spieghiamo meglio. Proprio perché l'ethos è, come ribadito, oltre che principio trascendentale altresì attività, «racchiude nel suo stesso principio lo slancio verso l'attuazione»<sup>265</sup>. Se non si attuasse in una precisa condizione non potrebbe darsi nella umanità, tanto che «le condizioni senza impeto e l'impeto senza condizioni testimoniano soltanto della sua caduta, della sua pigrizia, e della sua stanchezza»<sup>266</sup> Quando l'ethos si incontra, si “incarna” (si attua) in una “condizione vitale” questa si dice “persona” e si manifesta nella storia come presenza, «onde nella valorizzazione e per essa la persona “esiste”»<sup>267</sup>. La persona è insieme evento storico, in quanto fenomeno della presenza, e trascendentale, poiché il suo fondamento è il dover-essere. Ma è altresì evento vitale che senza l'individuo biologico umano l'ethos non potrebbe manifestarsi nella storia come persona (in quanto «si misura dalle condizioni che ha saputo creare al suo esplicarsi e dall'impeto con il quale compie l'ulteriore passo innanzi»<sup>268</sup>), così come senza l'ethos trascendentale nessun individuo sarebbe persona, restando semmai «il momento vitale della persona, l'individuo biologico scambiabile nella sua astrazione con un qualsiasi altro individuo, e persino con qualsiasi altro animale»<sup>269</sup>. Il vivere umano come individuo-in-sé, spiega de Martino, «è destinato a restare un mistero per la ragione. Infatti, come individuato, è un fatto, un dato, una concrezione naturalistica»<sup>270</sup>. Se assunto “solo” come individuo l'uomo non presenta alcuna differenza dalla bestia, dal momento che come questa, a dispetto dalla pianta, si individua rispetto all'ambiente in quanto *in-dividuus*, unità («ai nostri occhi, un individuo, per complesso che sia, ha per carattere primordiale ed essenziale l'unità»)<sup>271</sup>. In quanto persona, invece, l'individuo è già «una finitezza che *deve* universalizzarsi, un nulla che *deve esserci* per i valori intersoggettivi, per un progetto comunitario dell'utilizzabile, per la poesia, per la scienza, per la consapevolezza filosofica e morale»<sup>272</sup>. Il singolo individuo non è persona ma sta nella persona, nel movimento valorizzatore dell'ethos che la persona esprime nella sua dimensione morale (presenza). La persona, rispetto al singolo, è il «movimento di valorizzazione intersoggettiva, promosso sempre di nuovo dall'*ethos* del trascendimento»<sup>273</sup>; movimento circolare e inesauribile in cui il singolo sta come continua

<sup>265</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p., 432

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 17.

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> Ivi, p. 13.

<sup>270</sup> E. de Martino, in R. Pàstina, “Le note sull'esistenzialismo” in C. Gallini, *Ernesto de Martino e la formazione...*, cit., p. 182.

<sup>271</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo...*, cit., p. 40.

<sup>272</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 152.

<sup>273</sup> Ivi, p. 13.

decisione universalizzante, «come apertura verso l'opera che vale»<sup>274</sup>. Così, secondo de Martino «la persona è questo movimento, in cui il singolo è esposto a un continuo “muori e diventa”». <sup>275</sup> Se dunque la persona non coincide con l'individuo (momento vitale di essa), e nemmeno propriamente con la presenza o l'esistenza (che è la manifestazione storico-morale di essa, sintesi morale realizzata), e tanto meno coincide con l'ethos trascendentale (essendo la dimensione trascendentale di essa), in qualche modo per de Martino la persona è quel “movimento” che, a partire necessariamente dalla corporeità e per mezzo dell'ethos si manifesta come presenza storica, e si dispiega fino alla ragione consapevole. Ora, sappiamo già, senza dover fare ricorso alla nozione di persona, che l'ethos non può manifestarsi se non come cultura e che il vitale senza ethos pura vita; sappiamo già, dunque, che in de Martino questi tre aspetti (ethos, natura, cultura) devono restare inscindibili, se vogliamo che si dia il fenomeno uomo. La persona, in tal senso, non aggiunge nulla a ciò che è già stato detto. Soltanto, la persona “esprime” l'inscindibilità di questi tre aspetti nell'umano; è movimento con-determinantesi delle tre dimensioni di trascendentale-vitale-storico.

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.<sup>276</sup>

La persona è questa realtà; la realtà del “singolo reale” che è insieme singolarità e universalità, questo fatto reale. In qualche modo è nozione molto più vicina al senso “storico-processuale” della presenza (come esistenza, coscienza, intenzionalità) rispetto a quello del vitale o dell'ethos trascendentale, che restano inesprimibili in sé e solo possono manifestarsi nella presenza. Così, ci si sente persona solo e soltanto “come” presenza e, nell'autocoscienza raggiunta, come consapevolezza di essere una presenza nel mondo. Ed infatti, dirà de Martino, «si esiste, ci si sente persona, nella misura in cui, nel momento critico in cui si è chiamati ad esserci, stanno a nostra disposizione le memorie retrospettive dei comportamenti efficaci per modificare la realtà e la coscienza prospettica e creatrice di ciò che occorre fare, qui ed ora, per riuscire a produrre il valore nuovo, la iniziativa creatrice personale»<sup>277</sup>. Ma pur se a fatica e con minuziosissimi accorgimenti, è più corretto filologicamente intendere la persona come quel principio che si fonda dal sollevarsi dell'ethos come presenza dalla natura, non già come valorizzazione (presenza) ma come movimento valorizzante che dall'ethos comincia e nella presenza consapevole si conclude, ovvero movimento che origina dall'ethos e dal trascendente si fa storico a partire da un corpo, fino a ritrovarsi come ethos nella consapevolezza della scelta etica (*telos*); essa è dinamico e diveniente movimento di sollevazione del vitale alla presenza operato dall'ethos in modo circolare, che può liberamente darsi

---

<sup>274</sup> Ibidem.

<sup>275</sup> Ibidem.

<sup>276</sup> Ivi, p. 18.

<sup>277</sup> E. De Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 142.



così come non darsi. In altri termini, se l'esistenza è «decisione partecipante e partecipazione decidente a un mondo culturale»<sup>278</sup> la persona è il diveniente ed incessante processo del decidere doveroso, originante dall'ethos trascendentale e terminante nella ragione trascendentale; movimento sottoposto alla necessità vitale dell'ethos ma non in quella etica, per cui movimento che liberamente può emergere come non emergere ai valori. L'esserci è la manifestazione della decisione per il mondo e della partecipazione nel mondo della persona, dove il mondo è la «totalità di cui l'uomo fa parte in virtù della sua struttura trascendente».<sup>279</sup> Il rapporto presenza\persona si tutto gioca nel fatto che l'esistenza, l'esserci è il «raccogliersi e manifestarsi nella decisione della persona in movimento».<sup>280</sup> La persona non è dunque l'esistenza ma è movimento circolare dell'essere come dover essere per il valore, tanto che «ciò che mi fa essere come persona è proprio questo decidere per l'essere che vale»;<sup>281</sup> non per il valore, dunque, ma per l'essere che vale (l'ethos, come dover essere per la valorizzazione). Così, «la civiltà è ethos dell'uomo che si solleva come presenza razionalizzatrice nel senso della naturalità e si fonda come persona autonoma, presente a se stessa e al mondo»<sup>282</sup>. Dietro suggestioni fenomenologiche, pertanto, lo studio sulla persona in de Martino diviene ricerca interminabile, «perché interminabile è l'autorinnovamento in cui la persona consiste».<sup>283</sup> Se in questa nozione di persona pare prevalere la scelta demartiniana di un fondamento fenomenologico e non ontologico, dove, mentre l'ontologia «intende fissare definitivamente l'immutabile posto di una cosa nell'economia totale dell'essere»<sup>284</sup>, la fenomenologia vuole invece «penetrare l'oggettività del soggetto medesimo che fenomenologizza, cioè l'autotrasformazione all'opera»,<sup>285</sup> non si dimentichi che la valorizzazione personale si appoggia in de Martino ad un fondamento volitivo pre-storico che non si può pensare né cogliere senza quello valoroso, essendo intrascendibile. Pertanto, la persona in de Martino resta un *ensamble* di volontà trascendentale inesauribile e manifestazione storico-esistenziale finita, di verità universale e singolarità irripetibile, non perfettamente coincidente con la presenza storica in quanto non è “solo” l'esistenza storica, quale luogo di oggettivazione morale, la condizione suprema che l'ethos in quanto slancio etico vuole raggiungere, bensì la consapevolezza di essa (momento etico-speculativo, che trascende quello morale), che solo la persona, mediante il suo *telos*, è in grado di raggiungere. Nozione, questa, mai pienamente sistematizzata in una “antropologia della persona” per via della prematura

<sup>278</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 3.

<sup>279</sup> Ivi, p. 6.

<sup>280</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 101.

<sup>281</sup> Ibidem.

<sup>282</sup> E. De Martino, *Sud e magia*, cit., pp. 193-4, nota 3. Corsivo mio.

<sup>283</sup> P.A. Masullo, *Intersoggettività della persona. Husserl, Scheler, Guardini, Weizsäcker*, Loffredo, Napoli, 1999, p. 30.

<sup>284</sup> Ivi, p. 29.

<sup>285</sup> Ibidem.

morte del filosofo; ma comunque destinata dall'“ultimo” de Martino (vedremo poi) a costituire il fondamento per una scienza autonoma.

#### 2.4 GERARCHIZZAZIONE DEL DECIDERE, IMPERATIVO ETICO E RISCHIO ESTREMO NELLA PERSONA.

La persona, come nozione che esprime l'unità di natura e valore, di universalità e singolarità, di varietà (cultura) e di verità (telos), è dimensione trascendentale, per l'ethos che la sostiene; dimensione vitale, per la corporeità da cui si inaugura; dimensione morale, per la liberazione da essa di valori storici e –vedremo poi- metastorici (presenza); e dimensione etica, in quanto, teleologicamente portata a riconoscersi come ethos (dovere, volontà), vive la caduta di questo come “male” e la realizzazione di esso nella consapevolezza come scelta di “bene”. Questa sistematizzazione non appartiene allo studioso napoletano ma è un nostro tentativo di dare ordine a tutti quegli “appunti filosofici” intorno agli universali della condizione umana lasciati slegati dal filosofo benchè tutti appartenenti alla stessa radice strutturale-normativa dell'ethos, appunto questa sorta di “nucleo puro” di verità appartenente all'uomo in modo pre-categoriale e primordiale. Siccome la dimensione trascendentale della persona, in quanto tale, non si può narrare ma solo individuare nell'ethos che la sostiene (qui già commentato), per convenienza parleremo “solo” della triplice manifestazione vitale, morale ed etica della persona, dove quest'ultima è l'unico modo in cui l'ethos, perduto miseramente come “peccato” o giunto a consapevolezza come “salvezza”, può essere “raccontato”. Prima di passare all'analisi di questa triplice dimensione personale, però, conviene ancora chiarire tre fondamentali aspetti della nozione di persona senza i quali gli approfondimenti successivi resterebbero poco chiari.

Il primo chiarimento concerne l'assunto per cui, scrive de Martino, «“Io sono”, cioè “mi ritrovo” la stessa persona nella varietà dei contenuti biografici, in quanto mi vengo distaccando sempre di nuovo dalle situazioni in cui posso trovarmi: la mia unità “data” è tale in quanto “risulta” dal decidere».<sup>286</sup> Essere la stessa persona nonostante la varietà dei singoli trascendimenti significa che nel complesso i vari distacchi dal naturale al culturale costituiscono, ognuno, una sorta di “sineddoche” della persona, disponendosi rispetto a questa in unitaria gerarchia comunicante (per cui quelli più impegnativi emergono, e si immergono nell'ovvietà quelli meno importanti), e che la persona non si identifica in “questa” o in “quella” scelta, ovvia o impegnativa che sia, ma si

---

<sup>286</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 101. Il concetto di totalità personale racchiusa in ogni singola decisione rimanda alla “Vissuta legge di filogenesi” di Husserl, che de Martino appunta nei suoi quaderni filosofici commentando dei passi della *Crisi* husserliana: «La persona non potrà mai possedere nel proprio spazio vissuto la totalità dello spazio, né potrà nel presente vissuto raccogliere attualmente tutto il passato e tutto il futuro: tuttavia, qui ed ora, nella attualità e limitatezza del mio vissuto, è in me inconsciamente presente la totalità dello spazio e la totalità del tempo», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 121.

manifesta “tutta insieme” in ogni singola decisione quale “parte per il tutto”. Per spiegare meglio quanto sostenuto, conviene sempre tenere a mente la persona come quel movimento per cui «ogni individuo si consuma nella tensione di trascendere la vita nel valore, e infine muore dopo aver distaccato da sé quel tanto di operosità intersoggettiva che continua a fruttificare nell’universale circuito della sempre rinnovantesi valorizzazione»<sup>287</sup>; dove non solo il “muori e diventa” coinvolge di fatto il singolo decidere ma altresì la temporalità dell’esistenza poiché «ogni singolo vive nel tempo, o più esattamente vive come temporalità, come “senso dell’avvenire”, come “senso del passato” e, eminentemente, come senso della presentificazione che *deve* far passare, secondo un certo valore, l’avvenire nel passato»<sup>288</sup>. Nonostante il continuo “muori e diventa” della valorizzazione a cui è sottoposto l’individuo coi continui distacchi e per entro il divenire temporale, la persona resta la medesima. Nella persona, i vari trascendimenti intermondani si dispongono secondo «una strutturazione gerarchica del decidere, un concentrarsi in una forma di valorizzazione piuttosto che in un’altra, e il far recedere le altre decisioni meno impegnate, ma non mai del tutto senza “impegno”». <sup>289</sup> Precisa quindi de Martino che «vi è una gerarchizzazione culturale dei mondi e una gerarchizzazione biografica secondo attitudini personali e momenti della esistenza»,<sup>290</sup> in quanto se sono occupato a trascendere un atto intenzionante importante della vita, lascerò nell’invisibilità altri intenzionamenti “culturalmente” spontanei (benché mai non decisi), quegli aspetti più “automatici” del mio trascendere mondano; questi atti egemonici e subalterni restano non isolati nella mia persona ma in gerarchica unità<sup>291</sup>. Ad esempio, resta nell’ombra la

---

<sup>287</sup> Ivi, p. 171.

<sup>288</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 674.

<sup>289</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 4.

<sup>290</sup> Ivi, p. 103.

<sup>291</sup> De Martino mutua da Husserl questo concetto. Nella sua *Crisi*, Husserl scrive che “In ogni percezione di una cosa è implicito un orizzonte di modi di apparizione e di sintesi di validità che non sono attuali e che tuttavia sono co-fungenti. Senza questa “implicazione di una molteplicità inattuale di apparizioni” le cose non ci sarebbero date né ci sarebbe dato il mondo dell’esperienza” (Husserl, *La crisi*, cit., p. 186). De Martino, tenendo a mente Husserl (fra parentesi le frasi del fenomenologo) scrive nei suoi appunti: «Questa varia presentificazione esplicitamente intenzionante comporta un fluente succedere di atti nessuno dei quali sta isolato, così come non sta isolata nessuna validità inclusa in ciascuno di essi: ciascun atto, ciascuna validità, implica necessariamente, nella sua intenzione, un *orizzonte infinito* di validità di atti impliciti, di validità inattuali, *implicitamente fungenti*. I molteplici risultati della vita pratica precedente non sono morte, sedimentazioni; così, p. es., nella percezione, l’attualità egemonica ed esplicita di un particolare percepire comporta lo sfondo del campo percettivo monumentalmente irrilevante e completamente trascurato ma tuttavia *fungente* in modo subalterno e implicito con tutte le sue validità mute e occultate. L’attivo aver coscienza di questo o di quello, in modo di volta in volta egemonico ed esplicito, il vario dirigersi valorizzante su questo o su quello, il molteplice occuparsi di è pertanto “sempre circondato da un’atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti, da un orizzonte vivente”: il che rende possibile il passare da una attuazione ad un’altra di quanto implicitamente è racchiuso nell’orizzonte, mutando sempre di nuovo il rapporto fra egemonico e subalterno, fra oggetto e sfondo, fra concentrazione operativa e disindividuazione momentanea, fra intenzionato esplicito e intenzionalità implicita fungente. Proprio in virtù di questo *orizzonte fluente* e dell’inerire necessariamente a esso, “qualsiasi validità direttamente prodotta dalla vita mondana naturale presuppone sempre altre validità”, e [...] “risale mediatamente o immediatamente a un sottofondo necessario di validità oscure ma occasionalmente disponibili o riattivabili”. Queste validità oscure che si raccolgono secondo ordine sempre mobile di “oscurità-

valorizzazione del mio camminare mentre emerge in primo piano il mio parlare con qualcuno mentre scendo le scale. Così, il dover esserci personale *hic et nunc*, ovvero «il trascendimento per entro il quale presentificante e presentificato si vengono costituendo»<sup>292</sup> secondo ovvietà ed iniziative, si esprime sempre secondo una *relazione gerarchica di valorizzazioni particolari* che tutte insieme, nella loro molteplicità in divenire, costituiscono l'intero “mondo culturale” della persona, «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 contesto della presenza in atto»<sup>293</sup>.

Il secondo chiarimento concerne l'assunto per cui “io non debbo mai essere solo”: è questo, in de Martino, «l'imperativo etico fondamentale che fonda la mia persona, e che al tempo stesso fonda la intersoggettività delle mie distinte valorizzazioni della vita, del mio continuo trascendermi nel valore»<sup>294</sup>. Ora, l'imperativo etico è direttamente fondato dall'ethos in quanto, scrive de Martino, «il dover essere non è compatibile con un singolo che lo incarna»,<sup>295</sup> ed infatti sappiamo che il massimo dispiegamento di questo dovere coincide con la ragione umana che trascende il singolo. Certamente il principio trascendentale dell'ethos «per il dover essere che comporta, non può che attuarsi nella finitezza del singolo: infatti solo nella finitezza può assolvere il suo compito inesauribile di valorizzazione»;<sup>296</sup> ma appunto perché slancio inesauribile, l'ethos «non può esaurirsi in un solo singolo o in una irrelata molteplicità di singoli, ma si dispiega come società di singoli, operanti e comunicanti e relazionanti le loro opere, e al limite come “idea dell'umanità”»<sup>297</sup>. La persona, cioè, è un singolo che vale in un progetto comunitario dell'utilizzazione (al contrario della bestia che è individuo ma non si singolarizza né si universalizza), dove «io mi approprio di me stesso in quanto mi trascendo nell'essere

---

illuminazione” intorno al lume attuale della presentificazione rispetto al quale il resto si viene disponendo secondo mutevole sfondo di validità oscure o implicite “costituiscono una connessione di vita inscindibile”», de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 119. Quanto a Husserl, si fa riferimento alla p. 176 dell'opera citata.

<sup>292</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 103.

<sup>293</sup> Ivi. Il principio della gerarchizzazione degli atti nella persona, che de Martino individua, oltre a Husserl, rimanda concettualmente alla nozione di persona del suo discepolo, Max Scheler. Scheler, infatti, parla della persona come di «una *struttura ordinatrice di atti capace di autoeseguirsi* continuamente in se stessa», M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 122. Scheler intende, cioè, «un ordine monarchico di atti, [dove] fra questi *uno* soltanto ha di volta in volta la guida e l'orientamento» (ivi, p. 139), tale che «noi non siamo in grado di oggettivare l'essere della nostra persona, ma possiamo solo *raccoglierci* e *concentrarci in esso*. E questo vale anche per la persona che è l'Altro: come persona l'altro ci rimane *inoggettivabile* e noi possiamo rapportarci ad esso solo attraverso una *ri-esecuzione* e una *co-esecuzione* dei suoi atti liberi, diventando in tale modo per così dire “una stessa persona”» (ibidem, p. 122).

<sup>294</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 601.

<sup>295</sup> Ivi, p. 603.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Ibidem.

intersoggettivo, mi mantengo autenticamente come “singolo” in quanto mi universalizzo nell’essere che “vale”, cioè nell’essere che non è soltanto “mio”»<sup>298</sup>. Così, come vedremo al capitolo prossimo, «mio in senso assoluto non dev’essere nulla: neppure il mio corpo “biologico” che dev’esser governato secondo comportamenti socializzati, frutto di decisioni storiche e di educazione, che dev’esser soddisfatto secondo “regole” produttrici di bisogni e di soddisfazioni connesse ad un particolare regime sociale ed economico che disciplina tutti i corpi umani; il “mio” corpo è riconoscibile come mio solo per entro questa valorizzazione intersoggettiva del corporeo umano»<sup>299</sup>. Ed infatti, spiega de Martino, «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 personale ma la fonda «e la mantiene e la svolge, costituendo la sua stessa “norma” che la rende “normale»<sup>300</sup>. Non scordiamo, in proposito, che il “trascendimento”, come l’etimo latino suggerisce (“trans” + “ascendere” = salire al di là) è sostanzialmente *relatio* doverosa, luogo d’incontro tra *ethos* e *logos*, dove «il primo dovere del trascendere è l’uscir fuori: il porsi con gli altri, fra gli altri, in una relazione comunicante e in un mondo utilizzabile»,<sup>301</sup> e questo a cominciare dagli istinti biologici. La relazione, così, è intrinseca alla persona; che si manifesta al mondo più che come “semplice” presenza come una “compresenza”. Solo la bestia, essendo un vivente compiuto in sé, può vivere e completare la sua natura senza stare con i suoi simili: si pensi agli animali domestici che vivono con i loro padroni umani, privati di un contesto animale e pensati e trattati secondo logiche umanizzate. Così, un animale vive anche tra gli uomini ma un uomo, in quanto vivente completantesi nella relazione, non può vivere in un branco di animali. Può certamente vivere in solitudine –si pensi agli eremiti- ma la solitudine è già assunzione della socialità nella richiesta di silenzio dal mondo quale “silenzio culturale” e non animale, vitale.

Proprio perché l’uomo è in società, pubblicamente orientato, si giustifica l’impegno di altre fedeltà intersoggettive che stanno oltre l’utilizzabile in senso stretto: *l’impegno a render pubblico il proprio operare, a uscire dalla propria ‘intimità’ incomunicabile, a votarsi ad un controllore che sia, al tempo stesso, aperto all’essere controllato e verificato*. Gli spaesati, gli sradicati, i ribelli, i solitari, nella misura in cui non sono dei ‘malati’ partecipano anch’essi all’esserci-in-società: e così pure i mistici; d’altra parte l’esserci in società non può esaurire tutto l’esserci, senza lasciare nessun ‘oltre’, altrimenti si cade nel più piatto conformismo totalitario, nel tecnicismo, eccetera.”<sup>302</sup>

<sup>298</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 5.

<sup>299</sup> Ibidem. In proposito, de Martino, appunta (in un brano che poi fu da egli stesso soppresso): «Il “mio corpo è mio” per questa valorizzazione intersoggettiva che mi fa continuamente presente ad esso; mia in senso assoluto non è la mia “anima” (sia perché essa porta la memoria di decisioni altrui, sia perché essa deve render conto alle altre “anime” comunicando)».

<sup>300</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 668.

<sup>301</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 31.

<sup>302</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 675. Corsivo mio.

L'ultimo chiarimento intorno alla nozione di persona concerne l'assunto per cui, scrive de Martino, «il rischio di perdere il mondo (e l'esserci-nel-mondo) è la crisi della crisi, la catastrofe della persona come della vita culturale»<sup>303</sup>. Così, se da un lato «*il singolo non è mai solo*. Non può non decidere, e le sue decisioni sono sempre multanimi»<sup>304</sup>, dall'altro, scrive de Martino «*il singolo è il mai solo che rischia di essere assolutamente solo*, il sempre comunicante che rischia di essere l'assolutamente incomunicabile. Per questo “sempre” e per questo “mai” che lo costituiscono, solitudine e incomunicabilità rappresentano la sua catastrofe, società e linguaggio la forma inaugurale del suo poter esistere, il primo progetto del suo dover esistere».<sup>305</sup> Il paradosso della natura umana sta tutto racchiuso nel fatto che la persona è insieme morte e relazione, cioè finitezza che supera la sua stessa finitezza nella relazione. La persona “autentica”, vedremo meglio poi, per de Martino non è per-la-morte (per la sua finitezza) ma per la relazione, dunque per-la-vita. L'ambiguità comunque racchiusa nella condizione umana risiede nel fatto che, per un verso, essa è relazione in quanto “uscir fuori” nel valore intersoggettivo, ma dall'altro verso è morte in quanto ogni distacco si configura come un “morire a se stessi” nello “sforzo” continuo di “uscita” dalla immanenza animale (egocentrica, solipsistica, autoreferenziale, incosciente) verso l'Altro-da-sé (nel senso di oggetto, di uomo, di Dio, ecc.) che chiunque sia o qualunque cosa sia, si incontra e conosce solo e soltanto nello spazio della morte situazionale per il valore storico. Così, «ogni trascendimento, ogni e-sistenza rispetto alla situazione, ogni decisione secondo valori, dà luogo a una nuova situazione, che subito richiama un nuovo trascendimento: e così senza sosta, in un destino culturale inesauribile, che rende oggettivamente la morte una apparenza, sia quella vinta ogni momento nel “procurar la morte” della situazione, sia quella che in un modo o nell'altro, e con diversi gradi di permanenza e di rinascita è vinta al termine della vita individuale col bilancio delle opere (cioè dei trascendimenti effettivi, che formano memoria per i sopravvissuti)»<sup>306</sup>. Ma se nella norma della vita culturale questa morte resta esperienza “oggettivamente apparente”, nella sua malattia –intesa come malattia morale, impotenza al valore, abdicazione alla cultura- la morte si fa rischio altrettanto oggettivo. Come tale, l'umana emergenza, resta sempre rischiosa, in quanto l'umano dovere, essendo essenzialmente una libertà, è esposto al rischio della colpa primordiale di non adempierlo, di non sconfiggere la pigrizia animale che sempre “va tentando” l'umano sforzo etico, sempre in procinto di allentarsi e annientarsi verso il nulla naturale, verso il non valore

<sup>303</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 171

<sup>304</sup> Ivi, p. 4.

<sup>305</sup> Ivi, pp. 3-4. Corsivo mio.

<sup>306</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 102.

bestiale. La vita umana, per questo, è dramma. *La tensione fra compito del trascendimento e minaccia del movimento di opposto segno verso l'annientamento: in questo dramma sta l'umano*<sup>307</sup>.

La persona è destinata a dipanarsi drammaticamente tra il *sempre* e il *mai*, tra il comunicante della cultura e la solitudine della natura, tra il valore e la vita, tra il compimento del suo *tèlos* e l'infedeltà all'*ethos*; quindi tra il dovere e il non dovere, dove «questo “non deve” e questo “deve” configurano il rischio esistenziale, nelle due modalità della non possibilità di una singola valorizzazione (negativo relativo del falso, del brutto, ecc.) e dell'annientarsi dello stesso *ethos* del trascendimento che condiziona il valorizzare categoriale (negativo assoluto della demenza e della morte)»<sup>308</sup>. Accade nella persona, così, che «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, e 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».<sup>309</sup> La perdita della presenza è la negazione dell'imperativo etico della persona (“non devi essere solo”), esperito dall'uomo come vissuto recedere della cultura nel «senso fondamentale dell'*eticamente negativo* per eccellenza».<sup>310</sup> La persona vive il crollo dell'*ethos* non più solo in una dimensione morale ma drasticamente in quella etica negativa (diametralmente opposta alla ragione, quale dimensione etica positiva): il crollo della presenza è “male”, è non fedeltà (impotente o colpevole) all'*ethos*. E proprio perché la persona è già “tutta insieme” in ogni singolo distacco, allo stesso modo «ogni momento della vita individuale è esposto al rischio del crollo dell'*ethos* del trascendimento lungo tutto il fronte della valorizzazione, il che dà luogo alla vera e propria psicopatologia; ogni particolare valorizzazione è esposta allo scacco del negativo, all'insuccesso, all'opera fallita»<sup>311</sup>. Se l'esistenza presuppone obbedienza, pure se a bassissimo grado, all'*ethos* trascendentale, dirà de Martino che «fuori di questo dover-essere si annienta, così come si annienta il suo mondo».<sup>312</sup> E così, scrive lo studioso:

Chi, ripiegandosi su se stesso, scopre la propria solipsistica solitudine, scopre in realtà soltanto la propria miseria morale, l'interrotto filo delle proprie fedeltà storiche, il satanico orgoglio dell'unico, e in ultima istanza quella volontà di “isolarsi” che è la malsana nostalgia del nulla<sup>313</sup>.

Si comprende in che senso la presenza è per lo studioso un “bene” prezioso, il “primo” bene umano: se essa si annienta, la persona patisce il “nulla dell'esistere”, che per de Martino «è semplicemente la caduta della valorizzazione, il non poter esistere per impotenza del

---

<sup>307</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 684.

<sup>308</sup> E. de Martino, op. cit., *Scritti filosofici...*, cit., p. 7.

<sup>309</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 668. Corsivo mio.

<sup>310</sup> Ibidem.

<sup>311</sup> E. de Martino, op. cit., *Scritti filosofici...*, cit., p. 171.

<sup>312</sup> Ivi, p. 12.

<sup>313</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 614.

valorizzare». <sup>314</sup> E siccome la persona è movimento dell'ethos nella vita innalzata al valore e, in quanto movimento, non risultato raggiunto e fermo, essa perennemente rischia di recedere (“rischia” e non recede) «in quel nulla della vita culturale che è la natura senza orizzonte di umanità». <sup>315</sup> Il rischio estremo della persona è dunque –a parte la morte biologica- il rischio del crollo dell'ethos, che è fattuale alienazione della presenza in quanto questo rischio «si configura come rischio di esteriorizzazione della stessa potenza oggettivante: tale esteriorizzazione è alienazione». <sup>316</sup> Vedremo meglio più avanti che questo rischio si avvicina ogni volta che «nei momenti critici dell'esistenza 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» <sup>317</sup>; possibilità rischiosa che si fa tanto più radicale e frequente tanto più ci si trova di fronte alla storia “che sporge” «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» <sup>318</sup>.

---

<sup>314</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., p. 12.

<sup>315</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 78. La possibilità che la persona rischi di regredire al nulla naturale è considerazione che de Martino elabora in confutazione con l'unità trascendentale dell'autocoscienza kantiana. Se il filosofo di Königsberg fu per de Martino l'ispiratore (non esclusivo) di un principio trascendentale e intrascendibile a fondamento della persona umana (ethos), resta discutibile il fatto che questa unità sia sempre “già data”, o – parafrasando de Martino- “al riparo di qualsiasi rischio”. Nel libro primo de *La critica della ragion pura*, Kant scrive: «Il pensiero: queste rappresentazioni date nell'intuizione appartengono tutte quante a me, ha lo stesso significato del pensiero: io le riunisco in una sola autocoscienza, o almeno posso riunirle in essa. E sebbene il primo pensiero non sia ancora la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, esso tuttavia presuppone la possibilità di quest'ultima; ossia solo per il fatto che posso comprendere in una sola coscienza il molteplice delle rappresentazioni, io le chiamo tutte quante le mie rappresentazioni: in caso contrario, difatti, io avrei tante e variopinte personalità, quante sono le rappresentazioni di cui ho coscienza» (cfr p. 158, § 16, sez. 2, cap. 2, libro I de *La critica della ragion pura* nella traduzione italiana del Colli, Torino, 1955, consultata da de Martino. Ma il pericolo del kantiano “io variopinto”, confuta de Martino, è reale rischio esistenziale (*crisi della presenza*, egli lo definisce) e quindi non soltanto «conseguenza assurda che deriverebbe dal mancato riconoscimento dell'unità sintetica originaria dell'appercezione» (de Martino, *Morte e pianto rituale*, p. 21). Muovendosi verso una “impostazione critica del problema”, de Martino ribadisce e fa suo il “supremo principio” della persona come sintesi trascendentale del molteplice, proprio a partire dal fatto che «affinché sia possibile il contrapporsi di un “soggetto” a un “mondo” [...] è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme» (de Martino, *Il mondo magico*, p. 158), tanto più che «gli “elementi” dell'io [...] sono tanto poco pensabili nel loro isolamento [...] che in realtà in ciascun elemento [...] la totalità della coscienza è presupposta e condizionante» (ivi). Ma da tale premessa, per lo studioso «si apre una ulteriore prospettiva della ricerca» (ivi): se l'unità trascendentale dell'autocoscienza è un *farsi*, un “atto di plasmazione” per entro la storia, essa pure include il suo *disfarsi*, così come allo stesso modo –egli semplifica- *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* (ivi) Quindi precisa che «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. Questo rischio insorge allorché la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come *elementi* non padroneggiati, come *dati* in senso assoluto. Ma quando tale minaccia si profila è la stessa persona che rischia di dissolversi, scomparendo come presenza, *appunto perché non compatibile con elementi e con dati*» (ibidem, pp. 158-9).

<sup>316</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 664.

<sup>317</sup> Ibidem.

<sup>318</sup> Ibidem.



### **CAPITOLO III.**

#### **IL CORPO UMANO. TRA NATURA E PERSONA**

##### **3.1 LA CORPOREITÀ. LUOGO INAUGURALE DELLA EMERGENZA MORALE**

Si è inteso fin qui che «affinché una civiltà sussista, una società funzioni, un linguaggio comunichi e dei valori circolino occorre *progredire* oltre la naturalità trascendente la vita». <sup>319</sup> E abbiamo già potuto vedere come «all'uomo è vietato isolarsi nella stessa sfera della nutrizione. L'uomo sotto questo rapporto, è un animale in cui anche il mangiare diventa "problema", e in cui la "fame" organica si riplasma in regime di "appetito" e di "gusti" corrispondenti alla ricerca e alla fabbricazione di cibi secondo regole, in un chiedere e in un avere –sempre secondo regole- il cibo fabbricato, in un modellare lo stesso appetito organico secondo alimenti socializzati e familiari». <sup>320</sup> Ora, mentre la coerenza economica (l'utilità) è l'evento inaugurale dell'umano trascendere la vita nel valore, il primo luogo in cui l'uomo compie tale distacco inaugurale, è il corpo, che come tale va a costituire nell'uomo il "medium" tra natura e cultura, quindi responsabile della doppia natura umana animale e morale, luogo di manifestazione primordiale della persona come unità dinamica di ethos, vita e valore. E' nel corpo, quindi, che si dà originariamente il *telos* della verità umana. Sappiamo, infatti, che senza un corpo l'ethos resta inespresso, così come il corpo non può farsi presenza, in quanto «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» <sup>321</sup>. Così, cominciamo col dire che proprio perché «la condizione umana è natura che, mediante l'ethos della presenza, si solleva alla cultura», <sup>322</sup> non si può dare alcuna persona se non dal corpo. La persona, in certo senso, è il corpo umano. Resta pur vero, come già detto, che di per sé il corpo biologico con la sua ripetizione vitale e i suoi istinti non differenziano l'uomo dalla bestia. Ed infatti «la corporeità, la individualità biologica, il vario "patire", il bisogno di cibo, la maturazione della sessualità, ecc., appartengono alla sfera della vita» <sup>323</sup>. Ma se, appunto, in tutti gli animali, uomo compreso, «nutrirsi e riprodursi, fame e sessualità, denunciano la vita», nell'animale uomo, che è persona, «ci si nutre in tanti modi, il cibarsi è culturalmente plasmabile, e fame e sete si plasmano nel distinguere il cibo

---

<sup>319</sup> Ivi, p. 673.

<sup>320</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 73.

<sup>321</sup> Ivi, p. 30.

<sup>322</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 661.

<sup>323</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 68.

dal non cibo, un certo cibo che piace e sfama, così come la sessualità si plasma nel talora estremamente complicato ordine delle nozze possibili»<sup>324</sup>. Per comprendere meglio in che senso nell'uomo il corpo è valore, ritorniamo all'intenzionalità che l'ethos mantiene. Il corpo è nell'uomo corporeità intenzionante, ma non nel senso che i sensi "da soli" comunicano fra loro conoscendo, nella loro chiusura vitale, la realtà degli enti, ma di nuovo questo è da intendersi in ordine al trascendimento. Ed infatti per de Martino «se i sensi comunicano fra di loro e si aprono alla struttura delle cose ciò accade sempre attraverso un ordine di trascendimenti utilizzanti umani che sono incorporati in essi»<sup>325</sup>. Ad esempio, prosegue lo studioso, i nostri occhi in qualche modo "già" vedono il vetro rigido e fragile, così come il suo rompersi con un suono cristallino «ma questo vedere è possibile solo in una civiltà che abbia lavorato il vetro e che abbia incorporato nel vetro le esperienze di questo lavoro sino al punto da renderle ampiamente partecipi a tutti, nella misura in cui "oggetti di vetro" e "uso di oggetto di vetro" appartengono alla memoria, più o meno implicita e latente di ognuno».<sup>326</sup> Per la stessa ragione, «la distinzione degli oggetti, naturali o artificiali, e quindi il loro costituirsi in unità percettive, è in rapporto con la distinzione di progetti operativi attuali o possibili»<sup>327</sup>. Ad esempio, scrive de Martino, «se distinguo il calamaio dal portacenere col quale è otticamente in contatto, ciò significa che il progetto operativo "calamaio" è diverso dal progetto operativo "portacenere" e tale distinzione percettiva non può interpretarsi diversamente che come invito a non intingere la penna nel portacenere e a non buttare la cenere nel calamaio».<sup>328</sup> Distinguiamo intenzionalmente il calamaio dal portacenere perché i progetti operativi che coinvolgono questi enti sono diversi. «Analogamente ai fini del progetto operativo del prendere un libro e leggerlo, occorre vedere i libri separatamente uno per uno, e la loro distinzione nella biblioteca è concretamente inscindibile dalla possibilità di leggerli e dalla memoria operativa che essi racchiudono rispetto alla utilizzazione»<sup>329</sup>. Stessa cosa è da dirsi, prosegue lo studioso, per la conquista umana dello schema corporeo, ma anche del mondo esterno e della stessa "individualità conquistatrice". Tutta l'umana appropriazione fisica «appare dunque inscindibile dall'abbisognare, dallo sforzo per superare certe resistenze che si oppongono alla soddisfazione dei bisogni, dalla

---

<sup>324</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 42

<sup>325</sup> Questa considerazione è la risposta di de Martino ad un passo della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty (edizione francese, 1945) interamente riportato. Il filosofo francese scrive dei sensi che "comunicano tra di loro aprendosi alla struttura della cosa". De Martino rimanda al trascendimento della natura questa "apertura": «Senza la metallurgia e la capitalizzazione delle esperienze relative, senza la tessitura e la sensibilità che hanno reso comuni, e in genere senza orizzonti specifici di utilizzazione maturati in una certa storia culturale, come poter parlare di comunicazione dei sensi e di un loro aprirsi alla struttura delle cose a proposito dell'acciaio, del ferro, del lino?», E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 590.

<sup>326</sup> Ibidem.

<sup>327</sup> De Martino qui, invece, polemizza con la "psicologia della forma" (Gestalt), secondo la quale l'uomo costruirebbe gli oggetti in unità prima di sapere cosa siano gli oggetti e quali esperienze possano compiersi con essi. Cfr ivi p. 594.

<sup>328</sup> Ivi, pp. 594-595.

<sup>329</sup> Ivi, p. 595.

istituzione di certe abilità e tecniche operative (dalla bocca nel succhiare il latte materno, delle mani nel prendere, dei piedi via via scoperti e impiegati nella deambulazione, ecc.).<sup>330</sup> Vi è un progressivo articolarsi, per l'uomo e a partire dalla natura, di resistenze e progetti, di attuazioni o possibilità, di "memorie di abilità" così come di "limiti nel poter essere abile", «in uno strutturato affidarsi alle ovvietà dei comportamenti abitudinari e alla problematicità delle decisioni, secondo un limite mobile di volta in volta messo in causa dalla situazione».<sup>331</sup> Il corpo umano è primariamente coinvolto in questo continuo processo di educazione al valore, il quale mai può prescindere «dalla società e dalla cultura, dal tipo di famiglia, dai progetti comunitari di utilizzazione che formano già tradizione degli adulti e che si trasmettono alle nuove generazioni»<sup>332</sup>. Anzitutto gli istinti, così, rientrano nella plasmazione culturale. De Martino non nega certamente, con questo, il fatto che l'istinto sia attività primitiva dell'organismo, ovvero innata, preformata, ereditata, dunque opposta a quella acquisita dell'individuo. «Gli istinti operano comunque in guisa sostanzialmente indipendente dalla esperienza individuale: entrano in azione senza apprendimento, non sono suscettibili di progresso, possono essere in rapporto con una certa maturazione organica (come l'istinto sessuale) ma non sono propriamente "acquisiti"»<sup>333</sup>. Questi però sono gli istinti considerati come "puri"; ed infatti nell'individuo, quale esso sia (anche animale-bestia, in un certo grado) «l'abitudine si innesta sull'istinto variamente modificandolo, e così pure l'addestramento: con l'abitudine e con l'addestramento l'istinto puro si sviluppa, si deforma, si riduce».<sup>334</sup> Ora, accade che nella persona umana queste tendenze innate che sono gli istinti, diversamente da quanto avviene nella bestia, sono tendenze "miste" o acquisite, ovvero vengono riplasmate nel valore, fino ad emergere, a vari gradi, nella coscienza stessa e divenire conoscenza. Certamente, quelle tendenze innate che nell'uomo «mettono in giuoco solo i centri nervosi inferiori (midollo, bulbo, cervelletto e cervello medio) non si accompagnano a nessuna coscienza diretta»,<sup>335</sup> così come pure ci sono movimenti riflessi coscienti ma totalmente indipendenti dalla coscienza, come ad esempio «la reazione della pupilla alla luce»<sup>336</sup> Ma in generale si può dire che nell'uomo «la resistenza di origine fisica o morale, l'ostacolo –fisico o morale- alla soddisfazione, trasforma la tendenza in coscienza di un desiderio. Una affezione nata lentamente e diventata "abituale" non ha mai coscienza di sé. La coscienza della tendenza diventa conoscenza di essa quando si accompagna alla

---

<sup>330</sup> Ivi, p. 596.

<sup>331</sup> Ivi, pp. 596-597.

<sup>332</sup> Ivi, p. 597.

<sup>333</sup> Ibidem. Importante fonte per lo studio dell'istinto è, per de Martino, il *Manuel de psychologie* di Paul Guillaume (Puf, 1952).

<sup>334</sup> Ibidem.

<sup>335</sup> Ivi, p. 604.

<sup>336</sup> Ibidem.

rappresentazione degli oggetti e degli atti con cui la tendenza può essere soddisfatta».<sup>337</sup> Una tendenza conosciuta può essere poi svincolata dalla situazione oggettiva; de Martino parla per questo di un “giuocare le tendenze”. E così:

Se gli istinti sono tendenze innate, e se negli animali inferiori sono il terreno elettivo per studiare gli istinti allo stato puro [...], nell'uomo invece, oltre le tendenze innate, si afferma in larghissima misura la loro plasmazione sociale e individuale, cioè il costituirsi di tendenze acquisite o miste. Nell'uomo l'istinto dà una direzione generale all'attività, ma la esperienza acquisita, l'esempio degli altri, i modelli sociali e le tradizioni culturali, i valori della vita, plasmano con grande varietà i modi e i limiti della soddisfazione dell'istinto stesso<sup>338</sup>.

Così, a partire dagli istinti, «la natura è l'orizzonte che segnala la inesauribilità dell'ethos di valorizzazione»,<sup>339</sup> ovvero senza la natura non si dà valore. In tal senso de Martino parla di necessità vitale e non morale: io non posso dirmi persona senza un corpo, esso mi è “necessario” per trascendere; ma io resto libero di trascendere o meno, e anche di decidere come trascendere. Nella persona, già dalla tenerissima età, perfino «lo stesso distacco dalla madre, nelle due modalità della nascita e dello svezzamento, è culturalmente plasmato, rientra cioè in una sfera di valorizzazioni adulte per cui non è mai, nelle società umane, un evento soltanto *naturale*».<sup>340</sup> Insomma, sempre la vita per l'uomo è già *forma culturale e non natura*, ovvero «vita già valorizzata in una modalità intersoggettiva dell'abbisognare e del soddisfarsi»,<sup>341</sup> e questa utilizzazione inaugurale ha inizio proprio dal corpo umano, che a tutti gli effetti si fa “pontefice” tra la vita e il valore, tra l'animalità e l'umanità. È perché vi è un corpo, così, che l'ethos può attuarsi, quindi che l'uomo può dirsi natura e cultura allo stesso tempo, senza che un principio escluda l'altro; «è per questo continuo trascendere la immediatezza della vita corporea che l'esserci si costituisce e si mantiene, ed è per questo universalizzarsi che la sua singolarizzazione emerge»;<sup>342</sup> è per il corpo, dunque, che la persona è insieme singolarità e universalità. Il corpo dell'uomo, così, a differenza di quello della bestia è altra cosa. «Si consideri la più elementare delle tecniche del corpo, la stazione eretta: conquista complessa e lentissima forse già realizzata dagli australopitecidi e dai pitecantropi, ormai consolidata nei protoantropi, e che ogni uomo infante, con l'aiuto degli adulti, riconquista e riadatta alle circostanze della vita, variamente culturalizzandola (le varie andature istituzionali per civiltà, per classi sociali, per professioni e mestieri, per sessi, per età, per stili personali del camminare)».<sup>343</sup> Il corpo attraversato dall'ethos è infatti “corporeità”, distinzione questa cara ad Husserl (con la sua individuazione di un *Körper*, “corpo oggetto, corpo anatomico” e un *Leib*,

---

<sup>337</sup> Ibidem, pp. 598-599.

<sup>338</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 598.

<sup>339</sup> Ivi, p. 649.

<sup>340</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 77.

<sup>341</sup> Ivi, p. 69.

<sup>342</sup> Ivi., p. 152.

<sup>343</sup> Ivi, p. 127.

“corpo vissuto, corporeità”)<sup>344</sup>. Nel cogliere la “già data” valorizzazione del ciclo biologico naturale (nascere, respirare, dormire, mangiare, ecc.) o di alcune “tecniche del corpo”<sup>345</sup>, de Martino non sta quindi certamente negando come «un grande numero di funzioni nervose si compie in noi in modo del tutto inconscio. I movimenti peristaltici del tubo digestivo, le secrezioni dello stomaco, del pancreas, dell’intestino, l’apertura del piloro per l’evacuazione dello stomaco son *riflessi* dovuti alla presenza e alla trasformazione chimica degli alimenti»<sup>346</sup>, tali che «la cenestesia, il sentire continuo che noi abbiamo del nostro corpo, è una ripetizione incessante di vissuti organici diventata, per questo ripetere noi stessi, la ovvietà e la normalità dell’esserci in quanto corporeità»<sup>347</sup>. Egli vuole però mettere a fuoco filosoficamente come il corpo non venga mai colto dall’uomo come “natura in sé” (e quindi come movimento peristaltico, secrezione, ecc.), poiché –così come già detto per il distacco umano rispetto al sole e al grano- in fondo per l’uomo anche «*i corpi sono ciò che se ne può fare*, secondo memorie operative culturali di volta in volta evocate, messe alla prova, riadattate e modificate secondo livelli di consapevolezza che vanno dalle buone abitudini quotidiane alle invenzioni tecniche geniali»<sup>348</sup>. I corpi per l’uomo sono già valori e solo come tali ha senso affrontarli e conoscerli. Gli uomini, a differenza della bestia, non soltanto “sono” corpi ma “hanno” un corpo e come tale questo corpo “che io ho” viene intenzionato, come tutte le cose del mondo in cui mi imbatto come coscienza, secondo valore, dove questo essere e avere un corpo stanno tra loro in un rapporto di continua fusione: nell’atto di scrivere, ad esempio, io non afferro la mia mano, così «in rapporto alla mia mano, io non sono nello stesso atteggiamento utilizzante che in rapporto alla penna: io sono la mia mano»<sup>349</sup>. Ma nella malattia fisica, ad esempio, il corpo viene fuori come coscienza: io ho un corpo (malato) e come tale io sono chiamato a sceglierlo<sup>350</sup>. Sia ovvio sia meno ovvio, insomma, «il corpo è ovunque: è al termine del bastone su cui mi appoggio al suolo, al

<sup>344</sup> Questa distinzione husserliana tra corpo biologico e “vissuto” fu ripresa felicemente da studiosi successivi che dell’esserci come corporeità hanno tratto la loro fortuna, quali Merleau-Ponty, importante fonte per de Martino: in proposito, cfr le pp. 580-592 in *La fine del mondo...*, op. cit. fondamentale, altresì, la concezione del corpo in Sartre, alta fonte importante per de Martino in tal senso: «Sarte definisce il corpo, il proprio corpo, come “centro di riferimento totale indicato dalle cose”, “strumento e fine dell’azione”», de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 569. Le citazioni tra virgolette sono tratte dall’edizione francese di *l’essere e il nulla* (Parigi, 1943, p. 383).

<sup>345</sup> Espressione presa in prestito dagli studi di Marcel Mauss. Cfr ibidem le pp. 605-609 per approfondimenti sulla fonte di Mauss in de Martino. Inoltre, cfr pp. 385 e segg. al paragrafo “Le tecniche del corpo” in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2000.

<sup>346</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 604.

<sup>347</sup> Ibidem.

<sup>348</sup> Ivi, p. 533.

<sup>349</sup> Questa riflessione matura, in de Martino, seguendo la lettura di Sartre *L’essere e il nulla*, nella versione francese edita a Parigi nel 1943.

<sup>350</sup> «Anche questa infermità di cui patisco, per il fatto stesso che la vivo, io l’ho assunta, io la oltrepasso verso i miei propri progetti, ne fo l’ostacolo necessario per il mio essere e non posso essere infermo senza scegliermi infermo, cioè senza scegliere il modo col quale costituisco la mia infermità (come “intollerabile”, come “umiliante”, “da dissimulare”, “da rivelare a tutti”, “oggetto di orgoglio”, “giustificazione dei miei scacchi”). Ma questo inafferrabile corpo, è precisamente la necessità che vi sia una scelta», J.P. Sartre, *L’être et le néant*, Paris, 1943, p. 389. Tradotto e citato da de Martino alla p. 571, ivi.

termine delle lenti astronomiche che mi mostrano gli astri, sulla sedia, nella casa tutta, poiché esso è l'adattamento a questi strumenti»<sup>351</sup>. Senza il corpo, come detto, l'ethos resterebbe muto; il corpo resta pertanto condizione del mio trascendimento nel mondo: «il mio corpo è nascita, razza, classe, struttura fisiologica, carattere».<sup>352</sup> Solo nell'uomo si può allora affermare che, in virtù della coappartenenza di vita e valore nell'ethos si dà anche l'indifferenza psicofisica, per cui il concetto di corpo biologico, «deposta la sua materialità e la sua esteriorità», riacquista il significato spirituale, mentre il concetto di anima «per questo stesso riconoscimento della spiritualità del corpo, ha vinto la vergogna della “carne”, superando l'ideale ascetico».<sup>353</sup>

De Martino, come vedremo, studia le “tecniche del corpo” nel senso del corpo trasceso in comportamenti culturali che si possono differenziare a seconda dell'etnia o del periodo storico: la camminata, il valore attribuito al cadavere, l'addormentamento, eccetera. Ma altresì non trascurava l'interesse (più ridotto, almeno nei suoi appunti filosofici postumi) per l'universalità corporea propria di ogni uomo, di cui una parte è in comune con gli animali. Tra gli istinti di conservazione, egli riconosce quelli relativi alla funzione organica (respirare, mangiare e bere, l'equilibrio con la stazione eretta e la locomozione, il sonno, gli esercizi muscolari spontanei); quelli relativi alla difesa della personalità morale (es. l'inquietudine del bambino nella solitudine), quelli relativi alla conservazione della specie (es. la pubertà) e le tendenze sociali primitive (come la simpatia e l'imitazione)<sup>354</sup>. Inoltre, si interessa in senso universale alle emozioni, quali «reazioni viscerali ed espressioni (nell'atteggiamento del corpo, nella mimica, nel tono della voce, ecc.)»<sup>355</sup>; alle abitudini, che «si formano mediante un apprendimento e uno sforzo più o meno intenso e prolungato, poi tendono ad automatizzarsi, lasciando disponibili ulteriori valorizzazioni della vita»<sup>356</sup>; e alla personalità quale “unità della coscienza”, che «dipende dal suo contenuto e dalle esigenze di adattamento a una situazione e a un problema. Io mi vesto e allo stesso tempo penso alla riunione cui debbo assistere. Vestirsi è un'attività quasi macchinale, tuttavia fissata e regolata dalle percezioni. Le due correnti non hanno unità soggettiva reale: ma io rifletto che bisogna che mi affretti a vestirmi per arrivare in tempo alla mia riunione»<sup>357</sup>.

Prima di “passare in rassegna” i principali trascendimenti umani che principiano dal corpo, specie quelli strettamente dipendenti dalla ripetizione istintuale del ciclo biologico (respirare,

---

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> Ibidem. Si consideri sempre la fonte di Sartre: «Il corpo come condizione permanente della possibilità della mia coscienza in quanto coscienza del mondo, e in quanto progetto trascendente per il mio futuro», Sartre, op. cit., p. 393.

<sup>353</sup> E. de Martino, *Scritti Filosofici*, cit., p. 62. De Martino riprende un passo di Croce su “Anima e corpo” tratto da *Filosofia e Storiografia* (1947) in cui Croce tratta ciò in riferimento al vitale come forma.

<sup>354</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., cfr p. 599.

<sup>355</sup> Ivi, p. 600.

<sup>356</sup> Ibidem.

<sup>357</sup> Ibidem.

mangiare, dormire, ecc.), è necessario venire a conoscere dell'esperienza cardinale per cui, secondo de Martino, l'uomo è persona e comincia la civiltà: la sessualità regolata nel valore. Con la regola sessuale si fonda, dunque, la possibilità del dispiegamento etico della persona, a partire dalla liberazione di sentimenti come amore, rispetto, devozione, fraternità, affrancati dalla perentoria necessità del soddisfacimento privato e della riproduzione. Se dunque il trascendimento inaugurale della coerenza economica fu, parafrasando de Martino, "soltanto la porta stretta di accesso al regno della cultura", la regola sessuale è concretamente ed essenzialmente questa "porta stretta", al di là della quale vi è la civiltà; primo coraggio che "sospinge a valicarne i confini", fino alle vette dei più alti obblighi morali e della più consapevole realizzazione della persona.

### 3.2 LA SESSUALITA' VALORIZZATA COME PRIMORDIALE MANIFESTARSI DELLA PERSONA

Anche la sessualità, in quanto istinto di riproduzione dominato dalla ripetizione, rientra nella ciclicità biologica umana, ma vi è necessità di affrontarla in uno spazio a parte in quanto, sostiene de Martino, *mediante tale distacco si fonda la persona, quindi ha luogo la civiltà*. L'occasione di tale dichiarazione gli viene data da un questionario sul tema, postogli a qualche anno dalla morte da una fonte tuttora ignota, di cui egli ne critica subito l'interna formulazione delle domande. Ebbene, nel questionario si stabilisce arbitrariamente la distanza tra le tre grandi religioni semitiche – Giudaismo, Cristianesimo, Islamismo-, che tenderebbero ad "escludere il sesso dalla cultura", e il mondo "moderno" che invece tenderebbe ad includerlo. Come già ribadito, il trascendere la natura nella cultura propria della persona non sottintende mai un andare "contro" la natura, nel senso di "escluderla", in quanto la persona è espressione di inscindibilità naturale e culturale. Di conseguenza, non esiste né è esistita e né potrà esistere (a meno che non cambi per qualche ragione extra razionale ed extra storica la struttura della vitalità umana) una cultura che escluda *in toto* anche solo una parte della natura. La regola, in tal senso, abbiamo già mostrato come sia testimonianza del fatto che il trascendere la ripetizione naturale contempli l'inclusione dello stesso ripetere biologico (benché superato nel valore della scelta). Anche la ripetizione sessuale, come le altre istintuali, non può ridursi nell'uomo a ripetizione animale, ed infatti per la persona l'immediato non è mai un "bene" (cioè non realizza la sua natura culturale), in quanto "deve" vivere nella mediatezza, deve "volere" questa mediatezza, essendo la condizione umana "per natura" un *distaccarsi da*. Torniamo, quindi, al questionario di de Martino.

Nel sostenere l'equivocità di tale distinzione che, così formulata risulta ambigua, de Martino comincia subito col chiarire che «il controllo culturale del sesso non è limitato alla tradizione giudaico-cristiana, ma appartiene a qualsiasi forma di umana civiltà, in tutti i tempi e in tutti i

luoghi»<sup>358</sup>. Tutte le culture, egli spiega, includono ed escludono contemporaneamente la vita sessuale dalla cultura, quindi la permettono in quelle situazioni atte a “riplasmare” variamente la sessualità naturale in sessualità personale, come tale sottratta alla “ripetizione” autoreferenziale dell’accoppiamento animale chiuso nella prigionia vitale del piacere e della riproduzione. Con l’uscita personale da tale primordiale autoreferenzialità, sostiene de Martino, la civiltà è possibile. L’accoppiarsi limitato alla soddisfazione istintuale è infatti, per de Martino, primordiale rischio di perdere l’ethos in quanto rischio di recessione al naturale per eccellenza. Da qui, il fatto che *il controllo culturale dell’eros come fatto naturale biologico*, nelle sue varie espressioni storico-culturali<sup>359</sup>, *fonda la civiltà segnando il distacco dell’uomo dalla condizione animale*,<sup>360</sup> tanto che la stessa cultura umana «comincia quando il sesso diventa problema e quando determinate soluzioni sociali a questo problema sono considerate normative e condizionano i comportamenti individuali»<sup>361</sup>. Ma perché la sessualità regolata, e non ad esempio il mangiare o il dormire culturali, è distacco fondamentale per il darsi della persona?

In effetti, tanto per tornare agli esempi appena evocati, il mangiare o il dormire umani “non trascesi” non possiedono la stessa “forza” di far recedere l’uomo alla natura propria dell’istinto sessuale; non sono legati cioè in modo così viscerale con l’istinto di morte come lo è invece, mostra de Martino, l’esperienza del coito. Per quanto certi comportamenti “brutali” intorno al mangiare o al dormire, ad esempio, possono essere giudicati “poco umani”, tanto da meritarsi il monito di “mangiare o dormire come le bestie”, tuttavia essi non raggiungono la stessa intensità di rischio verso il precipizio naturale a cui, secondo de Martino, induce l’istinto sessuale non trasceso nel valore. Anzi, a volte, il mangiare “brutale” diviene simbolo di umanità e di dignità del proprio riconoscersi come persone per il fatto che lo è compiuto *in extremis*, per salvarsi dalla morte:

C’è senza dubbio un residuo non interamente plasmato, la fame organica come tale: esso appare in circostanze eccezionali, quando occorre sfamarsi pur che sia, e quando, travolti da quest’ultimo residuo, ci si lascia andare magari all’atroce atto attribuito nella leggenda al conte Ugolino, lasciarsi andare che per la sua atrocità fa misurare che cosa significa l’umano oltrepassare il vitale nel civile mondo dell’utilizzabile, e che d’altra parte appare atroce proprio perché i figli non sono civilmente inseriti, in nessuna società umana, nei cibi quotidianamente mangiabili.<sup>362</sup>

L’esperienza del coito, diversamente dalle altre ripetizioni biologiche che condividiamo con gli animali, solo nell’uomo rappresenta il punto d’incontro delle due fondamentali e opposte peculiarità della persona umana, ovvero è crocevia tra l’imperativo etico (“non devi essere solo”) e il rischio estremo (“essere solo”): nel dramma del dipanarsi tra il massimo trascendimento e il nulla

---

<sup>358</sup> Ivi, p. 621.

<sup>359</sup> «Ogni civiltà umana comporta una particolare etica del sesso, cioè un ridimensionamento culturale della sessualità come mero impulso biologico all’accoppiamento e alla generazione», ivi, p. 622.

<sup>360</sup> Ivi, p. 622.

<sup>361</sup> Ibidem.

<sup>362</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 43.



del trascendimento, esso appare da un lato “negazione” della persona, ma dall’altro suo inalienabile fondamento.<sup>363</sup> Vediamo perché. De Martino analizza filosoficamente l’esperienza umana del coito, rinvenendovi in esso una inalienabile *paradossia* –come egli la chiama- per cui: da un lato, l’essere umano vive il massimo trascendimento verso un altro essere umano, col vissuto «della massima intensificazione vissuta di tutte le particolarità e minuzie corporee, del sollevarsi e del glorioso, significativo risplendere di tutti gli aspetti sensibili per cui l’uno e l’altro sono due corpi, per la vista, per il tatto, l’olfatto, per l’udito e per il gusto, onde i due corpi sono avvertiti, ciascuno per sé, e l’uno per l’altro, come ribaditi nella storia»;<sup>364</sup> ma dall’altro lato, l’essere umano in questo massimo trascendimento avverte l’angoscia della propria fusione di fronte al rischio di due presenze che si perdono in “una sola carne”, dove poi questo estremo smarrimento non avviene per via di quel ricadere (a coito avvenuto) di questa altissima tensione trascendente nella originaria immanenza di due singole esistenze, per cui l’esito di tale sforzo relazionale risprofonda in quel piano meramente animale “incapace di distacco e relazione”, che rigetta l’uomo coi suoi sforzi culturali nell’angustia dei limiti biologici di due corpi “soli”. «Ma la carne non deve mai essere sola, e quando si avvia alla sua solitudine si ritrova nel ribrezzo e nella colpa, nella vertigine e nella miseria del proprio annientarsi».<sup>365</sup> Alla base dell’esperienza sessuale, così, de Martino individua quella intrinseca polarità di “caduta dei limiti” e “irrigidimento dei limiti” della presenza umana, di comunione personale e di prigionia corporeo-animale: *la polarità fra coinonia indiscriminata col tutto e angustia della corporeità animale, sta alla base dell’amore*.<sup>366</sup> Ecco che il piacere –per l’uomo e mai per la bestia- diviene pertanto motivo di serietà e angoscia, «angoscia di fronte alla minaccia tendenziale di caduta di orizzonti, onde estremamente piace la massima determinazione dei corpi, che disperatamente si cercano in tutti i loro particolari e mediante i propri sensi al fine di salvarsi dal naufragio del nulla; angoscia di fronte alla limitazione che rischia di risulturne, al

---

<sup>363</sup> Interessante, a nostro avviso, appare la proposta di confronto tra questa tesi demartiniana e quella dei francesi Claude Lèvi-Strauss e René Girard, quest’ultimo recentemente scomparso, circa la regola culturale della sessualità. In tutti e tre gli studiosi della cultura, infatti, nonostante i differenti approcci scientifici alla natura umana si ribadisce il principio della cultura a partire dalla valorizzazione ordinata dell’istinto sessuale. Certamente, tutto ciò richiederebbe un approfondimento a parte. Mentre de Martino ritrova il nesso sessualità-crisi della presenza, Girard insiste similmente sul rapporto sesso-violenza, per cui «la vita sessuale è più impegnata nella violenza umana che non il tuono o i terremoti, più vicina al fondamento nascosto di ogni elaborazione mitica. La sessualità ‘nuda’, ‘pura’, è in continuità con la violenza; costituisce quindi simultaneamente l’ultima maschera di cui quella si ricopre e l’inizio della sua rivelazione», R. Girard, *La violenza e il sacro...*, op. cit., p. 168. Circa Lévi-Strauss, de Martino ricorda la sua teoria sull’incesto, quale “norma universale” della sessualità regolata, contenuta nel suo *Le strutture elementari della parentela*. Come egli scrive (e de Martino riparta in queste pagine dedicate al distacco della sessualità come fondazione della persona) “La proibizione dell’incesto non è né puramente di origine naturale né puramente di origine culturale. [...] La proibizione dell’incesto è il processo per il quale la natura si oltrepassa”.

<sup>364</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 174.

<sup>365</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 573. La riflessione sulla “carne sola” trova ispirazione nel personaggio di Roquentin (che molto più avanti incontreremo) de *La Nausa* sartriana.

<sup>366</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p., p. 175.

minacciato ricadere del destino umano sul piano del destino animale, onde estremamente piace quella caduta di orizzonti che un momento prima angosciava»<sup>367</sup>. Insomma, la sessualità è direttamente connessa all'esperienza etica, sia a quella negativa di rinnegamento dell'ethos, come colpa morale di non esserci nella storia, donde coito e morte si appartengono; sia a quella positiva del massimo e intimo trascendimento verso l'altro-da-sé. Nella persona e non nella bestia, «all'esperienza complessa dell'amore la morte appartiene a doppio titolo: come angosciato non mantenersi presenze circoscritte, e come un precipitare nell'angustia del limite animale. Ma altresì a doppio titolo vi appartiene la vita e il riscatto, sia quando i corpi cercandosi si salvano dal naufragio del nulla, sia quando sentendosi precipitare sul piano animale si sollevano anelanti da esso fino a quel livello dove ripiglia l'angoscia dell'orizzonte che cade».<sup>368</sup> Negli amanti "in azione, aperti a tutte le suggestioni", peccato e salvezza si scontrano nell'esperienza del coito, che si dipana tra fedeltà al dovere etico di trascendersi nell'altro e peccato di infedeltà ad esso nell'immediato dell'animalità corporea. Ora, a protezione di questo universale rischio umano di ritorno al bestiale, giunge in soccorso, originantesi nel corpo umano, l'istituto somatico-valoriale del pudore,<sup>369</sup> che solo nell'uomo, quale *unico animale che arrossisce*, si manifesta, al pari dell'angoscia, di fronte ad un rischio che può divenire fatale: quello che il corpo umano sia frainteso nella mera bestialità o, peggio, ridotto a "mera cosa-in-sé", e non colto come persona, valore, potenza morale. Il pudore esige la regola sessuale in quanto impone che la persona riconosca il corpo come "suo", come "personale", laddove paradossalmente sappiamo che «il "mio" corpo è riconoscibile come mio solo per entro questa valorizzazione intersoggettiva del corporeo umano»,<sup>370</sup> per cui come già ribadito, il corpo è mio nella relazione che si apre pubblicamente e che vale per tutti, in quanto «mio in senso assoluto non dev'essere nulla: neppure il mio corpo "biologico" che dev'esser governato secondo comportamenti socializzati, frutto di decisioni storiche e di educazione, che dev'esser soddisfatto secondo "regole"». <sup>371</sup> Il pudore avvisa che vi è un debito continuamente aperto e inestinguibile con l'umanità e che «il nostro corpo può essere nostro solo se per entro questo debito che lo costituisce come corpo sostenuto da infinite decisioni altrui, dal congiunto sforzo della "società" e della "storia"». <sup>372</sup> Angoscia e pudore, in tal senso, sono i primordiali sentimenti a difesa dell'umanità,

<sup>367</sup> Ivi, p. 175.

<sup>368</sup> Ivi, p. 178.

<sup>369</sup> De Martino studia il pudore a cominciare dall'analisi di alcuni interrogativi: "Perché il pudore? Perché l'accoppiamento si consuma di nascosto, al riparo della vista altrui, nelle tenebre etc.? Perché analoghe esperienze si accompagnano al defecare e al mangiare, che, per quanto in misura diversa, partecipano della *segretezza*?", cfr ivi, pp. 174-175. Al fondo, vi è l'uomo che si "protegge" quando il suo agire rimanda immediatamente alla natura animale. Per questo, il pudore è sintomo della natura personale dell'uomo che continuamente si riscatta dall'animalità.

<sup>370</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 5.

<sup>371</sup> Ibidem.

<sup>372</sup> Ivi, p. 89.

personali “sentinelle” a guardia delle alte mura tra la bestialità e l’umanità che la persona doverosamente erige. In proposito, scrive de Martino

La coppia si isola, esprimendo così il bisogno di interrompere ogni rapporto col divenire storico, di istituire una piccola storia a due, *separata* dal resto, sottratta alla interazione degli eventi, e in cui –in un certo senso- principio e fine acquistano un valore di assoluto inizio, di assoluta fine, e di svolgimento autonomo. L’isolamento della coppia, e poi sentimenti relativi di *pudore* e *vergogna*, esprime dunque una *guarentigia* della caduta dei limiti. La coppia, in procinto di consumare una esperienza in cui le presenze entrano in labilità, interrompe il circuito col resto del mondo, circoscrivendo così il rischio al minimo, ai due amanti, al frammento di storia tenuta gelosamente separata che si sta per svolgere fra essi.<sup>373</sup>

Da qui, il pudore si “istituzionalizza” in tutta quella serie di regole, interdizioni, prescrizioni e protezioni rituali, religiose e civili, che stanno alla base del trascendimento culturale della sessualità animale in sessualità personale. «In un certo senso l’atto di nascita della vita culturale umana, sempre e dovunque, comporta rispetto al sesso la istituzione di un ordine che modifica, limita, regola l’ordine naturale, cioè ricomprende il sesso in una rete di esclusioni e di inclusioni culturali, in un sistema di scelte che non ripetono mai la sessualità animale».<sup>374</sup>

Ecco dunque perché l’istinto sessuale nell’uomo sia universalmente trasceso, nel tempo e nello spazio umani, nel vincolo delle “nozze rituali”, mediante cui storicamente (e in forme culturali diverse, religiose e civili) l’uomo valorizza la ripetizione sessuale nella scelta morale e, come tale, depotenzia la sua connessione con la morte, contrastandola appunto con l’arma del valore personale. Le nozze rituali, comuni a tutte le culture, non sono solo “fatti storici” ma fenomeno di come l’uomo sia naturalmente predisposto dalla sua “vita già culturale” a *non ripetere* la sessualità “cruda e verde”. Ora, tale “pedagogia del distacco” intorno all’istinto sessuale ha luogo in tenera età, «poiché la possibilità di scelta che caratterizza l’uomo si inaugura nell’infanzia con la vita sessuale»<sup>375</sup>. Già nell’infanzia, infatti, il bambino apprende l’interdizione sessuale rispetto ai familiari stretti (genitori, fratelli, consanguinei reali o simbolici); e ciò affinché possa gradatamente formarsi ed emergere «dall’individuo naturale la persona aperta alla valorizzazione intersoggettiva della vita, e la stessa sessualità si modelli secondo un rapporto che va oltre, pur comprendendola, la semplice soddisfazione dell’istinto, così come il rapporto genitori-figli non si esaurisce nella semplice nutrizione della prole»<sup>376</sup>. Per de Martino la “regola culturale” degli accoppiamenti, che le nozze rituali consentono, «assolve la funzione pedagogica di istituire un rapporto intersoggettivo fondato su obblighi morali»<sup>377</sup>, dove se madre e padre, fratelli e sorelle non fossero esclusi dalla sessualità con la propria prole o i propri consanguinei, mai sentimenti come autorità e fraternità

---

<sup>373</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., pp. 175-176. In proposito (cfr p. 177, ivi).

<sup>374</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 622.

<sup>375</sup> Ivi, p. 622.

<sup>376</sup> Ivi, p. 626.

<sup>377</sup> Ibidem.

avrebbero potuto emergere e consolidarsi. Ed ecco quindi perché «il trascendimento della condizione animale, *la fondazione di un mondo di persone* operanti per entro un progetto culturale di valori intersoggettivi, si attuano fra l'altro attraverso l'universalmente diffuso orrore per l'incesto»,<sup>378</sup> tema notoriamente caro anche a Lévi-Strauss' che in tale statuto umano intravede, prima ancora di una regola economica, l'inaugurale processo insieme naturale e culturale per cui la vita originariamente si oltrepassa.<sup>379</sup> Fu proprio in virtù di una regola, precisa de Martino, che «autorità e fraternità furono protette dalla sessualità, poiché solo così potevano questi affetti distinguersi dalla sessualità ed enuclearsi in ogni nuova generazione».<sup>380</sup> È altresì da considerarsi come il pericolo della riduzione da parte del bambino (ma pure dell'adulto) di ogni rapporto interpersonale a rapporto sessuale, costituisca secondo de Martino solo uno tra i rischi di “mancato trascendimento” in ordine alla sfera sessuale. Lo studioso, infatti, individua altri due importanti “rischi” per la maturazione della persona, che stavolta non concerne i bambini ma l'umanità adulta: quello relativo alla stabilità dell'unione di due persone a causa del logorarsi nel tempo del desiderio sessuale, pericolo che si riversa in quello della fragilità e brevità di un'unione incapace di assolvere i compiti educativi del bambino fino alla maturità della sua persona; e il rischio che l'unione di persone di sesso diverso non vada oltre la utilitaristica “unità economico-sessuale” di base, destinata a procreare nuovi individui, a cooperare per la propria sussistenza, senza la maturazione di più profondi rapporti sociali da cui solo la persona può maturare. L'ordine familiare, tradizionalmente inaugurato dalle nozze rituali a garanzia di un “rapporto sessuale socialmente permesso”, esprime proprio l'esigenza di arginare i rischi per la persona appena evocati.

La delimitazione di una sfera umana rispetto alla quale i rapporti sessuali sono interdetti acquista un duplice significato sociale e culturale: per un verso tale delimitazione comporta la pedagogia del trascendimento della mera sessualità naturale per una affettività di qualità diversa, orientata oltre l'individuo fisico come strumento di piacere e di riproduzione; per un altro verso lo stesso rapporto sessuale socialmente permesso si dischiude, per quella pedagogia, a un ordine di valori che va oltre la sessualità, e che si orienta verso la stabilità della famiglia, verso le obbligazioni che ne derivano, verso i compiti educativi della prole, e verso quel complesso di legami, e di affetti che corroborano lo stimolo erotico, durano più di esso e stanno alla base della trasmissibilità delle tradizioni culturali di generazione in generazione<sup>381</sup>.

Ora, tenendo presente che, per de Martino, «il problema della cultura è il distaccarsi dalla natura, l'educare a questo distacco, il fondare centri istituzionali di educazione a partire dalla “naturalità” della unione sessuale e della procreazione di nuovi individui»,<sup>382</sup> lo statuto culturale delle nozze rituali è da intendersi come fondamentale “rito di passaggio” da cui la persona deve

---

<sup>378</sup> Ivi, p. 627. Corsivo mio.

<sup>379</sup> Cfr ivi, pp. 623- 624.

<sup>380</sup> Ibidem.

<sup>381</sup> Ivi, p. 627.

<sup>382</sup> Ivi, p. 624.

compersi come tale. Questo passaggio doveroso è in grado di sottrarre all'autoreferenzialità naturale la relazione sessuale umana ed «educare l'individuo ad andare oltre la “libido” e per dare orizzonte a sentimenti che accennino alla riconoscenza e all'amore».<sup>383</sup> Le nozze rituali, pubblicamente celebrate nei vari contesti storico-culturali religiosi e civili, rappresentano, parafrasando de Martino, quell'*ordine delle regole morali per oltrepassare gli istinti e liberare i sentimenti della devozione, della riconoscenza, dell'amore*. Se infatti, come si è detto, «la condizione umana è caratterizzata dalla risoluzione di ciò che diviene nella permanenza di ciò che vale, nella dialetticità del rapporto fra divenire e valore, fra il passare e il far passare secondo una regola»,<sup>384</sup> ecco che, in quanto “regola”, il vincolo culturale matrimoniale risponde universalmente al quel *telos* della verità già insito nella condizione umana, distinguendo gli “sposi” tra gli uomini che non lo sono, dove solo gli sposi sono gli “ammessi” dalla comunità a “sfidare la morte” che la sessualità porta inesorabilmente con sé, risolvendo il divenire istintivo-corporale del piacere nella permanenza di “ciò che vale” (devozione, riconoscenza, autorevolezza, fraternità, amore, eccetera), dove però questa permanenza non distrugge bensì include necessariamente quel “piacevole divenire”. Così il matrimonio, in quanto «regola istituzionale degli accoppiamenti ammessi e di quelli vietati costituisce una pedagogia dell'ethos comunitario»,<sup>385</sup> dove l'interdizione sessuale tra determinate persone «è da interpretare come la pedagogia di un valore che va oltre la necessità vitale dell'eros».<sup>386</sup> Senza la regola dell'eros, sostiene de Martino, «non ci si educerebbe mai ad un affetto, ad un'autorità esercitata o accettata, ad una obbedienza e ad un rispetto distinti dal piacere che corpi di sesso diverso possono prendere l'uno dell'altro».<sup>387</sup> È dunque grazie al fatto che la regola sessuale esclude dall'eros alcune persone che queste, come un padre o una madre (o un maestro, un amico o altre ancora) devono «valere come simboli di valori ideali da manifestarsi nella loro purezza».<sup>388</sup> Lo studioso, stabilito ciò, può dunque proporre una “formulazione ragionevole del questionario”, dove i quesiti sarebbero dovuti essere i seguenti: Perché in ogni civiltà umana il sesso come fatto naturale è sottoposto a regole culturali? Perché è impossibile una civiltà che accetti integralmente l'ordine naturale della sessualità?<sup>389</sup> Per concludere, possiamo dire che:

Il sesso come “natura” è ovviamente incapace di ridischiudere il “mondo”. La maturazione sessuale ha tanta importanza nella esistenza umana perché essa è sempre inclusa nell'oltre della socializzazione e della culturalizzazione, e perché le regole sociali e culturali relative al sesso costituiscono nella storia degli individui il primo accesso ad un mondo di valori, la prima occasione a scelta secondo modelli (e quindi il terreno elettivo dei conflitti e delle crisi). Le condotte umane

---

<sup>383</sup> Ivi, p. 659.

<sup>384</sup> Ivi, p. 661.

<sup>385</sup> Ivi, 625.

<sup>386</sup> Ibidem.

<sup>387</sup> Ivi, p. 626.

<sup>388</sup> Ibidem.

<sup>389</sup> Ivi, p. 622.

cominciano come condotte rispetto ai familiari, le condotte familiari modellanti la maturazione sessuale dipendono dalle scelte culturali degli adulti, le scelte culturali degli adulti sono strettamente collegate alle loro scelte economico-sociali, e d'altra parte per le scelte economico-sociali e culturali degli adulti debbono fare i conti con i conflitti e le crisi della loro maturazione sessuale in famiglia, secondo una interazione che non può essere risolta nel primato assoluto della libido (materialismo individualistico) della società (materialismo storico), degli astratti valori (idealismo). L'unico primato spetta all'ethos del trascendimento, all'oltrepassare le situazioni nei valori culturali categoriali.<sup>390</sup>

*3.3 SU ALCUNI FONDAMENTALI TRASCENDIMENTI DI ESPERIENZE CORPOREE IN COMUNE COL MONDO ANIMALE (NASCITA, RITMO CARDIACO, SONNO, FAME, MORTE).*

Dalla nascita alla morte, e a partire dalla coerenza economica e dalla regola sessuale, il corpo umano resta luogo inaugurale di manifestazione personale e in cui «si coglie questo tema della 'continua nascita' (cioè del "trascendere sempre rinnovato")»<sup>391</sup>. Nell'uomo ogni aspetto del ciclo biologico non è mai evento naturale in sé ma già aperto alla relazione e al valore come spazio indissolubile di incontro di ethos e logos. Nascere, respirare (battito cardiaco), mangiare, dormire, parlare, muoversi, toccare, e perfino morire non sono, nell'uomo, esperienze analoghe a quelle dell'animale - il quale pure ne è sottoposto - in quanto tutte "piene" di valore. Il corpo che nasce e che pulsa nei suoi battiti cardiaci, che parla, che dorme e che mangia, che cammina e che tocca\conosce\sposta con le mani, che si ammala e che muore divenendo cadavere è già corpo relazionato, dialogico, pubblicamente orientato, mostra de Martino; è corpo che si apre ad un evento cosmogonico, che impara il calendario dell'esistere, che rifugge dalla "notte di Valpurga" in attesa della luce, che impara la convivialità quotidiana o festiva dell'esistere, che si avvia a prendere la corriera per andare a lavoro, che racconta o canta, che scrive o che dà una carezza; è corpo-tomba, infine, che testimonia al mondo quell'evento apocalittico in cui prima o poi la natura tornerà a riprendersi quell'animale umano che la cultura da sempre si portò via con sé. Vediamo, in breve, queste esperienze universali, insieme biologiche e morali, ripetitive e regolate. E cominciamo con quelle che l'animale umano condivide con gli animali-bestie: la nascita, la respirazione, il sonno, la morte.

Scrive de Martino che l'esperienza somatogonica della nascita è già per la persona esperienza cosmogonica mediante cui l'uomo esperisce la sua "prima patria", costituita dal corpo della madre con il suo calore, il suo sorriso, il suo seno, la sua voce, il suo cullare. «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

---

<sup>390</sup> Ivi, 545.

<sup>391</sup> S. F. Berardini, op. cit., p. 324.

materno»<sup>392</sup>. Ora, tale “calore biologico” è già trasceso dall’uomo “in fasce” in calore affettivo, quello appunto domestico della famiglia in cui si nasce e si trascorre la puerizia, prima patria culturale in quanto inaugurale *condizione della nostra individuazione*. Da qui per l’uomo hanno inizio le sue prime conquiste morali:

Nello sfondo affettivo di quel calore (e in sua memoria noi parliamo per antonomasia del “calore degli affetti”) conquistammo la nostra bocca succhiando il latte, e come bocca emergemmo nell’ingordo piacere della nutrizione. Sotto la carezza della mano materna si venne descrivendo e precisando la superficie del nostro corpo, così come per l’immagine del volto materno allenammo in modo eminente la capacità di concentrare lo sguardo e di rivelare dalla nebbia del mondo la prima ondeggiante figura: *incipit, parve puer, risu cognoscere matrem*. Il primo spazio percorribile si dischiuse per noi con quello che la madre cullandoci ci offriva e sottraeva in tempi uguali, addolcendolo con le sommesse iterazioni della ninna nanna: uno spazio modello di sicurezza, di cui ci era risparmiata l’iniziativa e in cui l’andata nei due sensi era seguita da un ritorno che sempre di nuovo la cancellava, mentre la prima voce domestica ci aiutava con la sua melopea a renderci accettabile questo divenire in economia. Per questo spazio e per questo moto sicuro al pari dell’orbita di un pianeta, conquistammo la prima possibilità culturale –e non soltanto biologica- del sonno umano, appunto perché la dolce altalena ci assimilava ai ritmi cosmici dominati dall’eterno ritorno (*Timeo*, 88d-89a). 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 aspra norma della iniziativa umana che rende irreversibile il tempo.<sup>393</sup>

La nascita è, nell’uomo, evento drammatico, inaugurale emergenza nella storia, già sottomessa all’ethos doveroso. La nascita umana non è la nascita animale, è doverosa conquista di spazio e tempo umano; ma anche di pianto e di sorriso, di nutrimento e di sonno. E così, a partire dalla tiepida pelle materna, originano le prime conquiste culturali, gli inaugurali “distacchi”, dove tutto questo «fu la aspra scuola di un distaccarsi che sarebbe divenuto la regola fondatrice della vita»<sup>394</sup>. Non solo il corpo da allora fu “ovviamente nostro”, ma pure si mantenne «in questa ovvietà nella misura in cui custodiva il tesoro sepolto di queste elementari memorie somatogoniche e cosmogoniche, e restava partecipe di quel vario trascendere sempre rinnovato a cui il destino umano ci chiamava, senza soluzione di continuità»<sup>395</sup>. Nasce l’uomo e cresce nelle braccia materne, dove è il suo respiro cadenzato, fino alla morte, il principale moto biologico del suo esistere; quando nel buio nulla più giunge a cullarlo o ad ascoltarlo o ad allattarlo, il suo divenire “sempre diverso” trova riparo negli argini biologici di un ritmo cardiaco cadenzato. Il cuore che de Martino coglie nella valorizzazione non è quello “medico” delle sistole e diastole cardiache che concentrano e distribuiscono; la stessa cardiologia, in quanto “scienza naturale del cuore” –egli confida nei suoi appunti- non coglie il cuore trasceso nel senso di “cuore vissuto dell’esistenza”<sup>396</sup>. Ed infatti lo

---

<sup>392</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., , p. 618.

<sup>393</sup> Ivi, pp. 620-621.

<sup>394</sup> Ivi, p. 619.

<sup>395</sup> Ivi, 618.

<sup>396</sup> Cfr ivi p. 607.

studioso, a partire dal loro concentrare e distribuire sangue, ne intravede invece *il cuore pulsante dell'esserci*, la sede della liberazione di scelte e decisioni, «e ben si comprende come il cuore vissuto del proprio corpo abbia potuto tramutarsi in simbolo»<sup>397</sup>. In fondo, per usare una sua espressione, *molto prima del cielo il cuore partecipa del tempo*, scandendo con il suo pulsare ritmico l'originario “calendario dell'esistere”, che si mostra essere più intimo, veloce e fragile rispetto al distante, lento e stabile ritmo degli astri, di sole e luna, delle stagioni e dell'anno, entro cui il ritmo cardiaco trova la sua protezione. Proprio per la sua regolarità il cuore divenne simbolo dell'ordine morale fin nella sua più alta espressione etica (sede dell'amore, della sapienza, della memoria affettiva, delle virtù, delle speranze), dove la ripetizione biologica sempre si ricapitola in scelta dotata di valore; ma proprio per la sua precarietà, il cuore si andò proteggendo nel ritmo celeste, custode lontano di regole umane a cui votarsi in fedeltà.

Molto prima del cielo e dei moti celesti, il cuore rivela il tempo con viscerale immediatezza: il tempo della calma e della collera, della indifferenza e dell'amplesso, della trepida attesa e della disperazione, della gioia creatrice e del cordoglio, del tenero affetto e della passione devastatrice. Oscure sollecitazioni che non appartengono alla coscienza giungono sino a lui e ne scompensano il sensibile ritmo. Proprio per questa sua viscerale prossimità all'esistere il cuore non può misurare il tempo come il sole e la luna: e le umane civiltà si sono affidate ai ritmi celesti proprio per proteggere con più distesi e stabili calendari il troppo viscerale, rapido e labile calendario del cuore. Tuttavia se l'uomo iscrisse nel remoto tempo del cielo il tempo vissuto del cuore, ciò accadde perché già nel cuore vissuto si racchiude il destino dell'esserci: cioè il mobile raccogliersi dell'essere nel qui e nell'ora della decisione, e il mobile aprirsi dell'essere del qui e dell'ora al compito della valorizzazione intersoggettiva. In queste sistole che concentrano e in queste diastole che distribuiscono sta non solo il cuore come viscera, ma il cuore dell'esserci: e attraverso la distanza e la regolarità del cielo (“il cielo stellato sopra di me”) fu custodita la troppo prossima e precaria regolarità del cuore (la legge morale dentro di me)<sup>398</sup>.

Se il cuore è il primo orizzonte morale umano, sede di decisioni dotate di valore, il sonno è il primo orizzonte naturale rischioso, esperienza di indistinzione tra umano e non umano poiché impossibilità di realizzazione di quelle scelte morali che il cuore custodisce: esso, solo nell'uomo è “pericolo”; è rischio di retrocessione alla vita animale. Il sonno è “sospensione” momentanea di umani trascendimenti nella cultura, generante quell'angoscia delle tenebre che per se stesse «costituiscono un momento critico dell'esistenza, soprattutto se connesse alla solitudine e al silenzio, come anche al passaggio dalla veglia al sonno»<sup>399</sup>. Se, infatti, la luce piena del giorno induce gli uomini a “versarsi nel mondo”, come scrive de Martino, ovvero a “inserirsi nella rete di rapporti” che sempre il divenire comporta, col calare della notte, che a sua volta porta con sé solitudine e silenzio, dunque assenza della possibilità della relazione umana (e dei valori intersoggettivi propri del trascendere), «la immediata concretezza del vivere nella storia si viene

---

<sup>397</sup> Ivi, p. 608.

<sup>398</sup> Ivi, pp. 606-607.

<sup>399</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, p. 171.



svuotando dei suoi contenuti reali».<sup>400</sup> Così, il mondo umano distinto nell'umano dormire va regredendo a *caos* animale indistinto, che «si configura come quel resto della vita, come quella “natura” non culturalizzata, che la forma socio-economica non comprende nel suo orizzonte domestico»<sup>401</sup>. Col sonno, dunque, la presenza dilegua, non si possiede momentaneamente (per il tempo del sonno) e il mondo della cultura retrocede al mondo della natura (del “nulla” culturale), tale che «si determina una pressione che spinge *fuori della storia*, ed è appunto questa pressione che angoscia, rendendo malefica la notte (la notte di Valpurga)»<sup>402</sup>. Ecco così come l'angoscia del sonno umano riflette quella delle tenebre, la quale «sussiste per una esperienza *subalterna* del mondo, quando cioè si vive effettivamente in una situazione storica che accoglie nel suo stesso seno *l'al di là* della “cieca natura”».<sup>403</sup> L'ambiguo statuto degli addormentamenti umani, insieme fonte di riposo ma anche di angoscia, è dunque da ricercarsi, spiega de Martino, proprio in questo rischio che domina il passaggio dalla veglia al sonno così come dalla luce alle tenebre, con tutta la relativa fragilità dei limiti tra cultura e natura, tra umanità e bestialità, tra vita e valore che sempre passano per il corpo desto e dormiente. Da adulti, in mancanza di una ninna nanna regolarizzata “che protegga” dal sonno naturale non valorizzato, «accade talora (ed è esperienza relativamente diffusa) che l'angoscia insorga al limite estremo di questo passaggio, quando si è quasi immersi nel sonno: ci si sveglia di soprassalto, senza una apparente ragione. L'ultimo barlume di coscienza si rifiuta di abbandonare il mondo della storia, e di colpo vi ritorna».<sup>404</sup>

Circa il trascendimento dell'istinto di fame non conviene soffermarci a lungo, avendolo già trattato nell'inaugurale economico con l'esempio del pane, e le sue possibilità di trascendimento intersoggettivo fino al pane liturgico. Basti solo ricordare che, a partire dal rituale di allattamento materno, già sede di ulteriori conquiste che evadono il mero appagamento della fame, la soddisfazione alimentare nella persona è riplasmata in cultura. Ed infatti, tornando al solito esempio del pane, scrive de Martino che «la soddisfazione ch'io provo per esempio mangiando del buon pane casareccio, profumato e croccante, è un valore in cui la soddisfazione corporea che provo non può essere disgiunta dal modellamento storico e sociale di questa stessa soddisfazione: poiché se è vero che tutti gli uomini hanno fame, il togliersela col pane casareccio è frutto di una scelta comunitaria, di un ordine che non appartiene a me solo e che plasma il mio soddisfarmi quando ho fame»<sup>405</sup>. Così, mentre il mangiare della bestia resta ripetizione sempre uguale a se stessa, la persona non solo, come l'animale, deve mangiare, ma altresì sceglie quando mangiare, cosa

---

<sup>400</sup> Ibidem.

<sup>401</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., pp. 68-69.

<sup>402</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, p. 171.

<sup>403</sup> Ivi, pp. 171-172.

<sup>404</sup> Ivi, p. 171.

<sup>405</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 37-38.

mangiare, con chi mangiare e, talvolta, se mangiare (il digiuno, come tale, è atto peculiarmente umano). Così, di contro al mangiare ripetitivo vitale, per l'uomo vi sono tante "cucine" quanti furono e sono e saranno gli umani trascendimenti della fame nella storia dell'uomo; e mentre il mangiare della bestia rinchiude questa nell'egocentrismo avido del suo immediato soddisfacimento (si pensi ai cani che mal sopportano l'occhio estraneo che li osserva mangiare), le occasioni istintuali di alimentazione per la persona divengono «le conversazioni amabili, la gioia di una buona cena tra amici in una osteria "fuori porta", la varia vita associativa, il senso della festa vissuta insieme»,<sup>406</sup> tutte esperienze, queste, che «non soltanto rendono testimonianza di noi a noi stessi, e ci abitua all'umiltà di un continuo confronto delle nostre idee e delle nostre emozioni, ma formano la nostra persona, ritirandola sempre di nuovo dall'orlo di quell'abisso che è le *moi haïssable*, e rispingendola sempre di nuovo, con rinnovato coraggio e sicurezza, verso i verdi campi della vita».<sup>407</sup>

Anche il morire biologico si sottrae, nella persona, alla vitalità della bestia. Nel senso che, in modo decisamente più violento dell'esperienza del sonno, «qui si denunzia una tensione eccentrica che travaglia lo stesso circolo della vita culturale e che minaccia di spezzarlo; qui viene messa in causa la stessa possibilità del distacco dell'esserci dalla naturalità del vivere».<sup>408</sup> Se infatti il morire animale non sconvolge la vita animale (essendo la bestia già completa in sé e non completantesi, come l'uomo, nell'intersoggettivo), la morte biologica esperita dalla persona nella sua immediatezza contraria all'ethos intrascendibile va a sconvolgere la vita umana, divenendo «un morire incommensurabilmente più grave di quel morire naturale che condividiamo con gli animali e con le piante».<sup>409</sup> La morte è per la persona radicale insidia «che solo l'uomo minaccia e che solo l'uomo sa misurare».<sup>410</sup> Il corpo umano dell'estinto diviene "osceno" poiché ritorna in forza antistorica alla natura, come corpo animale, come cadavere, tema che «ha trovato particolare rilievo nell'esperienza cristiana, per quanto il corpo tomba è un'esperienza culturale anche non cristiana»;<sup>411</sup> esso è scandalo, pietra d'inciampo, segno di contraddizione poiché in esso il cuore non batte, il riso e il pianto lasciano il posto alla fissità espressiva ed esangue, le mani non valorizzano, la struttura eretta cade, la bocca non parla né mangia, il sonno non prevede più il risveglio. «Il cadavere appare una "estraneità radicale": infatti esso tende a sottrarsi alla potenza formale, e il suo "oltre" –che solo per entro il rapporto formale si determina- sta diventando vuoto. Il cadavere appare una "forza": infatti, per mancanza di determinazione, i suoi limiti sono entrati in

---

<sup>406</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 602.

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 20.

<sup>409</sup> Ivi, p. 19.

<sup>410</sup> Ibidem.

<sup>411</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 178.

travaglio, e vanno forzando il rapporto senza trovarlo. Il cadavere è una forza “ostile”: infatti esso, come oggetto in crisi, rispecchia l’alienarsi della stessa energia oggettivante, il che è l’ostile ed il funesto per eccellenza». <sup>412</sup> Ma di fronte a tale ostilità la persona pretende di mantenersi come tale, poiché nulla –nemmeno la morte- sfugge alla intenzionalità della sua coscienza: anche il corpo cadavere diviene, pertanto, “ciò che se ne può fare”; la persona si rivolge ad esso già e solo nella valorizzazione. «Il corpo altrui, in quanto portatore di comportamento» <sup>413</sup> diventa per me qualche cosa, anche se cadavere, anche se io per lui non sono più oggetto di intenzionamento. Ed ecco che il cadavere “contagia” <sup>414</sup>, “torna come spettro” <sup>415</sup>, “è ambivalente”, <sup>416</sup> “attira a sé i vivi”. <sup>417</sup> Ma il cadavere è anche corpo “ancora umano” che finché resta davanti agli occhi di chi lo ha amato, ancora si accarezza, si cura e lava, si veste e si saluta, nonostante tutto questo miseramente avvenga nella esperienza angosciosa «di un’angustia dei limiti corporei, di una rigidità di essi». <sup>418</sup>

### 3.4 SU ALCUNI FONDAMENTALI TRASCENDIMENTI DI ESPERIENZE CORPOREE PROPRIAMENTE UMANE (LINGUAGGIO, STAZIONE ERETTA, CAMMINATA, MANUALITÀ).

Ora, tra la scelta morale che nel cuore matura e il nulla morale a cui il cadavere riporta, vi è la realizzazione continua di opere mondane “giornaliere” che, dall’*homo habilis* all’*homo sapiens*, passando per l’*homo erectus*, emergono come fondamentali compiti etici che nell’immediato distinguono l’uomo dalla bestia che ne resta impotente: il parlare, la manualità, la stazione eretta (e il camminare). Se riprodursi, dormire, respirare, mangiare e morire sono azioni anche “animali”, diversamente il parlare, la statura eretta e il camminare che ne consegue, la manualità dotata di valore sono diversamente doveri solo umani. Il parlare è quel trascendimento umano per cui i segni della natura, appoggiandosi al trascendimento del “verso vocale” in parola, si superano in simboli. Questo movimento di distacco, peculiare della persona, altro non è che un continuo lavoro di simbolizzazione della realtà, dove ogni aspetto della natura rimanda a quello simbolico-vocale,

---

<sup>412</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 46.

<sup>413</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 591-592. De Martino studia “il problema dell’altro” sempre attingendo dalla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, ampiamente citata ne *La fine del mondo*.

<sup>414</sup> «Infatti, nel suo andar oltre irrelativo e senza soluzione, comunica caoticamente il proprio vuoto ad altri ambiti del reale, e al tempo stesso i più disparati ambiti del reale, con progressione minacciosa, spiano l’occasione più accidentale per farsi simbolici rispetto al cadavere, e ripeterlo in una eco multipla senza fine», E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 46.

<sup>415</sup> «Infatti esso sta nella crisi dei sopravvissuti come contenuto in cui la presenza è rimasta impigliata e prigioniera, onde torna a riproporsi in modo inautentico nell’estraneità e nella indomabilità della rappresentazione ossessiva o dell’allucinazione», ibidem.

<sup>416</sup> «Si dibatte per i sopravvissuti nella infelice polarità di repulsione e attrazione: infatti il suo scandalo respinge in quanto centro di crisi e di dispersione, ma al tempo stesso comanda perentoriamente il rapporto, in una vicenda irrisolvibile», E. de Martino, ibidem.

<sup>417</sup> «Infatti il cadavere, come oggetto in crisi, non soltanto non mantiene le distanze rispetto agli altri oggetti, ma non rispetta neanche la distanza rispetto alla presenza, e incombe su di essa catturandola via con sé», E. de Martino, ibidem.

<sup>418</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 178.

connaturato ma indipendente dal segno reale della “cosa” o della “esperienza” evocata. Sappiamo che il segno in sé non distingue l’uomo dalla bestia. «I riflessi condizionati non vanno oltre il “segno”. Il suono del campanello diventa un segnale del cibo che sta per venire nel noto esperimento. [...] Venti cani reagiscono ciascuno individualmente in modo identico al suono del campanello, ma non “comunicano” fra di loro attraverso il “simbolo” della parola cibo». <sup>419</sup> Uomini e animali, così, condividono la “segnaletica” della comunicazione. «Ma gli uomini oltre ai segnali riconoscono anche i simboli, che hanno un carattere interpersonale o sociale». <sup>420</sup> Il riconoscimento dei simboli, a partire dai simboli verbali, è già linguaggio, parola, voce umana dotata di senso.

Siano dati, in via di ipotesi teorica, tre animali più elevati degli scimpanzè e più in basso dell’*homo sapiens*, e si supponga che questi tre animali siano rimasti soli dopo la partenza della madre. Uno di questi tre ominidi vede una pietra usata sempre dalla madre, fa un gesto con le mani che implica felicità ed emette il suono ma-ma. Gli altri due ominidi, in una sorta di improvvisa illuminazione, comprendono che la pietra, i gesti con le mani e il suono ma-ma significano mamma per il primo. Un grande evento si è prodotto nel mondo! Il simbolo, che era individuale, è comunicato al secondo e al terzo ominide, e significa la stessa cosa per chi l’ha pronunciato e per gli altri due che lo hanno udito. Nasce un simbolo verbale, e da ora in poi useranno per denotare la madre o la pietra, o il gesto o la parola ma-ma. La pietra è un feticcio della madre, il gesto e la parola sono linguaggio. Il simbolo ma-ma sostituirà la pietra o il gesto, mediante esso un suono verbale visualizzerà la stessa immagine materna, rappresenterà una immagine non più strettamente individuale ma comune e comunicabile, non più legata al momento attuale in cui la madre è presente, ma la madre “nel passato” e la madre “nel futuro”. <sup>421</sup>

A partire dalla parola umana il simbolo è, scrive de Martino, *prospettiva del passaggio* dalla situazione alla storia, dalla vita al mondo, dalla natura alla cultura; prospettiva dunque di temporalità, in quanto col linguaggio posso evocare ciò che non vedo, ciò che vidi e ciò che spero di vedere, esperienza tutta umana che –approfondiremo più avanti- si affina per l’uomo nei valori della trascendenza, dove la parola profana si erge alle vette della parola sacra, rituale, mitica, evocando non più solo la realtà ordinaria ma anche il piano straordinario, metastorico. Basti ora tenere a mente che il simbolo è già mondo umano poiché, dichiara lo studioso, *il mondo dei simboli è il mondo dei semi di cultura*. <sup>422</sup> L’uomo è anzitutto animale simbolico -testimonia il parlare- in netto contrasto con la bestia che coglie solo i segni, dove i segni restano sottoposti alla necessità del vitale, senza trascendimento intersoggettivo in un “oltre”.

Anche i gesti, come appena detto, sono simbolici; in certo senso essi stessi “linguaggio” perché intrinsecamente comunicativi. Così come il camminare nell’uomo è già valorizzato. La stazione eretta e il gesto, restano nell’uomo trascendimenti strettamente interdipendenti in quanto se è vero che l’*homo habilis* precede epifanicamente l’*homo erectus*, resta pur vero che è grazie al

---

<sup>419</sup> Ivi, p. 164.

<sup>420</sup> Ibidem.

<sup>421</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 165.

<sup>422</sup> Ivi, p. 265.

fatto che cammino che le mie mani restano libere per ulteriori e più affinati trascendimenti. Ed infatti, scrive de Martino, «nel semplice camminare umano il corpo 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». <sup>423</sup> Il camminare umano non resta mai, come nella bestia, un evento non deciso, ma sempre e comunque «camminare è un'opera secondo valore, un'opera che –al pari di qualsiasi opera per il valore- ci libera dalla datità del corpo *mettendola in causa* e riprendendola, e ci fa emergere in virtù di questa ripresa». <sup>424</sup> Nella persona il camminare è già “tecnica del corpo”, esperienza morale, “dovere etico”, antico quanto il *pithecanthropus erectus* ma attuale quanto quello doveroso degli infanti che tuttora lo apprendono con l'ausilio degli adulti (dove, di nuovo, senza l'umanità adulta nessun uomo camminerebbe), “tesaurizzando lentamente” –come si esprime de Martino- una primordiale conquista culturale umana dotata di domestica ovvietà:

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 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 (per es. mentre camminiamo seguiamo il filo di un fantasma poetico o di un pensiero). <sup>425</sup>

Il fatto stesso che il camminare nell'uomo sia evento “personale” (come ogni scelta morale) emerge dalle diverse camminate che distinguono, anche di poco, una persona da un'altra. Tutti gli uomini camminano, ma tutti in modo diverso. Così il camminare nel tempo è andato a differenziarsi in “numerose camminate culturali”, ognuna delle quali va a ricordare o rappresentare precise categorie di persone o valori. Il modellamento dell'andatura, spiega de Martino, può essere infatti dotato di un preciso valore sociale, di “stile personale”, di espressione di uno stato d'animo, di temporanea assunzione di un ruolo definito, eccetera. Egli ad esempio, ricorda quella “lenta e grave” (a causa della sua gamba fratturata nel terremoto di Casamicciola) di Benedetto Croce; quindi, l'andatura caratteristica dei pastori, dei contadini e degli uomini d'arme; quella ancheggiante delle ragazze Maori, molto apprezzata dagli uomini della loro etnia; ancora, «chi è stato a lungo costretto dalle abitudini carcerarie alle quotidiane passeggiate in fila nel cortile del carcere, conserva poi anche nella vita una andatura un po' rigida, in cui le oscillazioni delle braccia

---

<sup>423</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 127.

<sup>424</sup> Ivi, 128.

<sup>425</sup> Ivi, pp. 127-128.

sono ridotte al minimo»<sup>426</sup>. Ed infine, racconta ancora de Martino, «chi non ha mai patito queste esperienze di un camminare innaturale e servile, e possedendo un carattere frivolo e immodesto vuol sempre esibire la sua sicurezza e la sua disinvoltura, muove rapidi passi avanzando alternativamente la parte destra e la parte sinistra del tronco e della spalla, bilanciandone l'agile ritmo con la corrispondente alternanza, davanti a sé e alle proprie spalle, delle braccia vibratamente piegate: il che, praticato nella vita ordinaria e fuor di ogni impegno sportivo, muove certamente a riso e a commiserazione»<sup>427</sup>.

Anche la gestualità, del resto, caratterizza fortemente l'espressività personale; e non solo è umanizzata dal suo essere "manualità", come tale impossibile negli animali che hanno solo zampe o nelle piante che non hanno nemmeno quelle. Ma altresì è esperienza peculiarmente umana perché solo nell'uomo una cosa è la mano destra e altra cosa la sinistra. Infatti, come nella persona umana cuore e sonno stanno agli antipodi, nella loro simbologia, di potenza e impotenza morale, così il gesto della mano destra e quello della mano sinistra nella vita culturale appaiono valorizzati in modo estremo ed oppositivo: la destra, "mano egemonica, padrona, forte, efficace", e la sinistra, "mano vicaria, subordinata, servile, debole". Se infatti la prima, di norma, è storicamente (per ovvi motivi neuro-fisiologici), la mano che «promuove e conserva e incrementa l'ordine tecnico delle abilità»,<sup>428</sup> essa ha potuto valorizzarsi e convalidarsi nel tempo come mano che altresì "promuove e conserva e incrementa" l'ordine giuridico, morale e liturgico. Di contro, la mano sinistra –sempre per gli stessi motivi- si è affermata storicamente come la mano che «tende all'eversione, al disordine, in tutte le sfere dell'operare umano»<sup>429</sup>: ecco che la sua valorizzazione ha fatto sì che essa «nella stessa sfera del sacro si lega all'oscuro mondo dei demoni, o alle pratiche antisociali di magia nera»;<sup>430</sup> dove ancora oggi si ricorda quando per le passate generazioni di studenti essa era la cosiddetta "mano del diavolo", svalutata e scongiurata in ambito scolastico. Mano destra e sinistra, così, sono state trascese nella storia umana per il loro valore e il loro disvalore rispetto al lavoro manuale di cui, in modo più o meno universale, erano e restano capaci:

In altri termini la mano destra è la mano della progettante vita comunitaria secondo valori, mentre la sinistra segna il limite di questa progettazione, la resistenza che occorre per quanto possibile piegare ai fini delle direzioni operative egemoniche, la costante tentazione dell'eversione dell'ordine, la sfera del negativo e del non risolto, che sempre di nuovo alimenta questa tentazione e che può costituirsi anche come orizzonte vicario di operatività variamente antisociale (cioè contro un certo ordine della società) nell'interno stesso del gruppo<sup>431</sup>.

---

<sup>426</sup> Ivi, p. 130.

<sup>427</sup> Ibidem.

<sup>428</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 613.

<sup>429</sup> Ivi, p. 613.

<sup>430</sup> Ibidem.

<sup>431</sup> Ibidem.

Ma al di là della resistenza fisiologica o meno rispetto alla progettazione propria delle due mani, de Martino intravede nella loro valorizzazione anche un “intersecarsi di distacchi” tali da rendere difficile l’individuazione di un’unica causa generante il processo valorizzante di una mano “eletta” e “felice” *perché* “tecnico-rituale” e di una “inferiore” e “subordinata” *perché* in rapporto col limite oltre il quale c’è l’insuccesso e la non-vita.<sup>432</sup> Lo studioso in tal senso evoca il caso della consacrazione di oggetti e persone, presso gli Indù e i Celti, «eseguita girando tre volte intorno alla persona o all’oggetto da *sinistra verso destra*, come fa il sole, e presentando la destra»,<sup>433</sup> prospettiva secondo la quale il corpo è valorizzato religiosamente a destra non perché la mano destra o comunque il lato destro del corpo fisiologicamente siano “egemonici” nel senso di “fisicamente operativi”, ma perché è verso Oriente si compie il movimento fisico del sole, il quale è comunque già colto dalla persona secondo un suo proprio ordine di distacco culturale, ovvero secondo il “mito della regolarità e dell’ordine” del corso solare. Ci si potrebbe quindi chiedere: nella persona, la mano egemonica è la destra in quanto la sua attitudine fisiologica è stata la spontanea causa della sua valorizzazione o, diversamente, essa è fisiologicamente egemonica perché un altro processo di valorizzazione, come quello mitico-religioso del sole, si è innestato su di essa in ambito rituale, influenzandone così per conseguenza l’operatività fisiologica? Il confine resta incerto e sottile. Ma, quale che sia l’origine, comunque si tratta di una valorizzazione corporea che ha origine dal trascendimento della natura: o della mano-vita o del sole-vita. Sicuramente, conferma de Martino, «se ci si vuol rendere conto della preminenza della mano destra occorre pur sempre partire dal lavoro manuale, e dalla concreta esperienza esistenziale che comporta».<sup>434</sup> Ma di certo, prosegue lo studioso, la valorizzazione mitico-religiosa della natura è fondamentale in alcuni processi di distacco, andando a “proteggere” –così come il fragile tempo cardiaco- la labilità diveniente del corpo umano, specie la sempre indispensabile manualità, a sua volta garante di altri innumerevoli distacchi:

L’immenso resto del non progettabile ed operabile in senso tecnico-lavorativo avrebbe inghiottito la tenue emergenza della progettabilità manuale, se la energia tecnica non si fosse volta ad un progetto mitico-rituale del lavorativamente non progettabile: se cioè non fosse stata in parte impiegata a lavorare il rischio del nulla del lavoro manuale umano, lavorarlo appunto, secondo un piano mitico-rituale, avente per finalità non la utilizzazione del mondo, ma la protezione dell’esserci utilizzante (adoperante) minacciato dal non-mondo, dalla terra di nessuno oltre i limiti

---

<sup>432</sup> Cfr *ivi* p. 612.

<sup>433</sup> Secondo «la sommaria indicazione» di Robert Hertz: “La tesi di Hertz è che la diversa valorizzazione dei due lati del corpo è in rapporto alla polarità religiosa del sacro e del profano (o del sacro fasto e del sacro nefasto) in quanto rappresentazioni della coscienza collettiva, polarità che si sarebbe innestata nell’asimmetria organica del corpo umano, e nei leggeri vantaggi fisiologici che possiede la mano destra: in tal modo a destra e a sinistra si ripartiscono rispettivamente il sacro e il profano, il sacro fasto e il sacro nefasto, il positivo e il negativo, il favorevole e lo sfavorevole, ecc», E. de Martino, *ivi*, p. 609. Qui de Martino si riferisce all’opera di Hertz: *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa*.

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 611.

della terra del lavoro (e quindi domestico, di qualcuno). La polarità lavoro-rito sta quindi alla base di quella diversa valorizzazione delle mani che invano cercheremo di ricondurre a semplici ragioni tecnico-lavorative (o fisiologiche).<sup>435</sup>

### 3.5 GERARCHIZZAZIONE DEL DECIDERE, IMPERATIVO ETICO E RISCHIO ESTREMO NEL CORPO UMANO

Passati in rassegna i principali distacchi umani fisiologici, mostriamo come in ciascuno di essi si dia “tutta insieme” e sempre “tutta quanta” la persona, ovvero con le sue essenziali caratteristiche di gerarchizzazione delle scelte (in cui emerge l’iniziativa e si oblia l’ovvietà), di imperativo etico del “non star soli” e di rischio estremo della perdita della cultura. Questo ci tornerà utile nei prossimi capitoli, in cui in modo più approfondito dobbiamo ritornare sulle caratteristiche peculiari della persona, e ciò a proposito del mondo umano fondato dal trascendimento, custodito dalla trascendenza e perpetrato dalla tradizione. Limitiamoci, per ovvia economia di esposizione, al solo esempio del camminare umano. Anticipiamo, però, che come nella persona gli atti sono in unità, così «le parti del corpo si rapportano le une alle altre in una maniera originale, sono avviluppate le une nelle altre»<sup>436</sup> in modo unitario e indiviso, tale che «la posizione del mio corpo emerge e si raccoglie, profilandosi intera, nella intenzionalità di un gesto concreto, e nella parte somatica che vi è più significativamente impegnata».<sup>437</sup> Detto questo, il camminare umano “appare” così ovvio nella persona da essere messo in atto mentre compiamo un’altra azione più impegnativa: come già detto, si pensi allo scendere le scale mentre riflettiamo su qualcosa o parliamo con qualcuno. Sarebbe certo esagerato affermare che di norma, nello scendere le scale di casa, «ingaggiamo un agone di sottili astuzie per vincere la forza di gravità: in realtà scendiamo le scale di casa “pensando ad altro”, magari alla persona che ci attende al portone o al capufficio che potrebbe rimproverarci il ritardo o alla bolletta della luce non pagata»<sup>438</sup>. Per cui, rispetto al trascendimento della “riflessione”, il camminare si oblia nell’ovvietà (io non ho gambe camminanti, io *sono* le mie gambe camminanti) per far emergere nella persona il distacco ben più impegnativo del mio pensare, dove io sono la stessa persona mentre cammino e mentre rifletto.

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.<sup>439</sup>

---

<sup>435</sup> Ivi, p. 612.

<sup>436</sup> Ivi, p. 581. De Martino in queste riflessioni si ispira, ancora una volta, alla *Fenomenologia della percezione* di Maurice Merleau-ponty. Riporta, in proposito, questo passo del filosofo francese: «Io possiedo il corpo in una proprietà indivisa e conosco la posizione di ciascuna delle sue membra mediante uno schema corporeo», ibidem.

<sup>437</sup> Ibidem. Anche questo, è un concetto tratto dalla *Fenomenologia merleau-pontyana*.

<sup>438</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 92.

<sup>439</sup> Ivi, p. 128.



Può accadere, però, che la gerarchizzazione del mio decidere, col camminare obliato e il riflettere emergente, “si inverta” per via del fatto che repentinamente un momento critico del mio divenire reclama il mio camminare come iniziativa, ad esempio, l’evitare un ostacolo mentre cammino, riabilitarmi con le stampelle dopo un gesso a una gamba, ma anche la misurazione di una distanza, l’affrettarsi se sono in ritardo o il rallentare se non voglio incontrare qualcuno, per cui il camminare può certamente divenire “problema”. Riemerge, allora, il fatto che io “ho” gambe camminanti ed io devo decidere, con esse, di camminare. La gerarchizzazione del decidere, così, si riformula e riprogramma a seconda del divenire storico e sempre a partire dal mio corpo. Ci sono momenti in cui anche un’operazione fisiologica “banale” in un adulto, come il camminare, può divenire importante iniziativa a discapito di tutte le altre che in quel momento si possono realizzare.

Il momento della ripresa e della presentificazione nel camminare percorre vari gradi, in rapporto alla difficoltà del compito: in questa prospettiva è da dire che *noi camminiamo “sempre soli”*, nel senso che in questa faccenda della deambulazione c’è sempre un margine affidato alla nostra responsabilità, alla nostra invenzione, alla nostra iniziativa: un margine non totalmente assorbito dal “passato” e dai suoi modelli tecnici<sup>440</sup>.

Quando, dunque, la gerarchizzazione del decidere fa emergere il camminare come scelta impegnativa, ci sembrerà –come scrive de Martino– di “camminare soli”. Ma in fondo, precisa lo studioso ritrovando nella camminata l’imperativo etico fondativo della persona, *noi non camminiamo mai soli*, «ma con tutta la storia personale 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».<sup>441</sup> Latente, insomma, resta nel mio camminare la sopita memoria del *pithecanthropus erectus*, con tutta la fatica del suo distacco, su due piedi, dalla vita animale in cui non si riconosceva. E anche se non lo avverto più, egli sta lì, a memoria di quella fatica primordiale, a incitarmi a oltrepassare la natura, ad indicarmi che in questo sforzo valoroso non siamo mai soli e mai lo potremmo essere.

Oltrepassare di colpo significa “rimettersi agli altri che oltrepassarono”, accettare la multanime corale risonanza dell’umano lavoro di appaesamento, affidarsi a questa laboriosità appaesatrice con un atto di umiltà e fedeltà devote, per restare disponibili al compito di valorizzazione che, qui ed ora, ci spetta. La familiarità, l’appaesamento, la normalità del mondo – questo sfondo patrio della nostra emergenza- racchiudono un messaggio il cui calore si confonde con lo stesso ovvio sentirsi corpo vivente: “Avanti, non sei solo”, dice questo messaggio, “ma nel cammino di accompagna l’opera di una infinita schiera di uomini. Una schiera che abbraccia morti e viventi, e che se anche ti raggiunge attraverso i tuoi più diretti educatori, in realtà ti rende partecipe agli evi tramontati e alle civiltà scomparse<sup>442</sup>”.

Già dal corpo, così, “io non debbo mai essere solo”. Il mio essere coappartenenza di singolarità e universalità per mezzo dell’ethos fa sì che anche il mio camminare sia un camminare-

---

<sup>440</sup> Ivi, p. 129. Corsivo mio.

<sup>441</sup> Ivi, p. 128.

<sup>442</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 558.

con. Sulla base della antica “storia del camminare”, io riplasmo nella mia persona il camminare che si fa “mio”, ma senza che la mia iniziativa privata possa mai chiudersi in un rifiuto della corralità comunitaria, della storia del mondo. Col camminare sono già aperta a questa corralità, a questa storia, pure se ne sono scarsamente consapevole. «Il camminare si dispone quindi in una serie di trascendimenti agevoli e relativamente inconsapevoli, ovvero meno consapevoli e più agevoli, e di plasmazioni culturali e personali che possono giungere sino ad un camminare fortemente caratterizzato e dosato per una particolarissima occasione della vita nella quale l’intercedere diventa altamente espressivo»,<sup>443</sup> dove che io cammini agevolmente o che io ancheggi in modo fortemente personalizzato, sempre il mio camminare resta intersoggettivo, rivolto al pubblico, e mai posso dire di esser sola in questa decisione. È ormai, il camminare, così ben acquisito che non richiede all’uomo adulto e formato il rinvio ad una primitiva “pedagogia del camminare”; eppure ogni volta, chiusa nell’impaziente desiderio infantile di erigersi su due gambe, sta ancora tutta conservata quella lenta, faticosa conquista dei vecchi ominidi. E se appunto, «l’uomo adulto non ha nessun bisogno, per camminare, di imparare questa storia partitamente: cammina e basta»,<sup>444</sup> è da considerarsi come implicitamente, nascosta e compendiata nell’ovvietà del trascendere, questa storia collettiva e pubblica sia ripresa tutte le volte che l’uomo si appresta a camminare, proprio perché se l’avesse totalmente scordata gli sarebbe impossibile camminare. Ed infatti, scrive de Martino, «l’utilizzazione del corpo, la istituzione di abilità corporee, la adoperabilità di strumenti tecnici fabbricati, la loro costruzione, l’adoperabilità di corpi e di proprietà per la soddisfazione dei bisogni, la plasmazione del loro stesso abbisognare, tutto costituisce un orizzonte di valorizzazioni possibili e attuali, di trascendimenti appresi con sforzo per la prima volta o insensibilmente elaborati per imitazione, di memorie operative latenti o di abilità all’occorrenza evocabili». <sup>445</sup>

Ora, può accadere però che io “perda” la pubblica vicenda umana del camminare in dati momenti critici, come appunto il cadere, l’inciampare. Si pensi anche agli amputati. Così, già solo dal suo corpo camminante l’uomo può avvertire, in date circostanze, il “rischio estremo” di un ritorno alla natura pre-ominide, il rischio di smarrirsi come persona rispetto al suo corpo, di vedere oggettivato in corpo biologico le sue già corporee “gambe camminanti”. Se, ad esempio, scendiamo le scale al buio, sarà ben più difficile evitare di pensare a “dove mettere i piedi”; quasi impossibile non progettare, di nuovo, il nostro modo di emergere come esistenze camminanti, rispetto a quella precisa situazione da superare (il buio, le scale) che rende il mio trascendimento un rischio per la mia cultura. Se l’andatura eretta è l’umanità, la caduta per terra, in tal senso, è filosoficamente uno “sprofondare nell’animalità”, ritornare cioè alla condizione umana pre-ominide; qui sta racchiuso –

---

<sup>443</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit, p. 128.

<sup>444</sup> Ibidem.

<sup>445</sup> Ivi, p. 91.

noi riteniamo- il senso tragicomico che il cadere per terra genera in chi guarda cadere e, spesso, in chi cade, scivola, inciampa. Se è vero che io cammino, questa abilità mai esclude che io possa cadere, che io di nuovo possa non camminare. Il cadere è la perdita della storia degli umani camminamenti, la perdita degli altri; è l'esperire del rischio estremo per cui la persona si manifesta più vicina alla natura "che non cammina". L'uomo è l'unico animale camminante. Così, per quanto possa essere rapida la risposta di una ripresa in questa sorta di "limbo della presentificazione" – come de Martino lo definisce- ciò non esclude come questo riprendere, per quanto agevole, sia un "ricominciare" a trascendere nella cultura a partire, di nuovo, dalla biologia delle mie gambe animali.

Quando dobbiamo "fare attenzione a dove mettiamo i piedi", o attraversare una strada di molto traffico, o camminare al buio in una stanza, o in tutte le situazioni in cui non disponiamo in pieno dell'uso delle nostre gambe, o semplicemente quando siamo sfiniti per una lunga marcia, il momento della ripresa nel camminare diventa sempre più egemonico e perentorio: la intensificazione della presentificazione aumenta nella misura in cui esperiamo i limiti di operabilità del camminare in quanto tecnica del corpo spostatesi nello spazio in stazione eretta: in queste situazioni-limite si restringe sempre più il margine di disponibilità per altri trascendimenti, e tutto lo sforzo tecnico tende a concentrarsi nel "problema" del camminare<sup>446</sup>.

Quando infatti l'angosciante "rischio estremo" di retrocessione alla natura si avvicina, accade che perfino l'ovvietà delle cose umane, a partire proprio dalla fisiologia corporea (il camminare, il parlare, il mangiare, ad esempio) emerga come problema gravoso nella persona, tanto da impedirle trascendimenti "maggiori" (riflettere, scrivere, ecc.) e impegnarla, repentinamente, in quelli del corpo che di norma –almeno per quanto concerne il ciclo biologico- restano compendati nell'ovvietà. O, anche, nel corpo possono risiedere scelte mancate, "peccati" di intenzionamento. Si pensi all'arto fantasma, con l'incessante impotenza di non trascendere più: «Il braccio fantasma è un antico presente che non si decide a diventare passato. Si resta fissati, bloccati, al tempo in cui si aveva il braccio, quel tempo, quel presente, diventa privilegiato, annoda il tempo personale».<sup>447</sup>

### 3.6. LA CORPOREITA' COME "ULTIMO ORIZZONTE" DELLA EMERGENZA MORALE

Il corpo, abbiamo visto, è quel crocevia in cui potenza morale (imperativo etico) e caduta dell'ethos (rischio estremo) entrano in scena in modo inaugurale, impegnando insieme la forza fisiologica e psichica per mezzo dell'ethos. Imperativo etico e rischio estremo, insomma, si contendono il corpo, che si dipana tra la cultura e la follia, tra la relazione comunitaria e la solitudine animale. Nel polo "positivo" degli estremi, ritroviamo quei corpi che, altamente

---

<sup>446</sup> Ivi, p. 129.

<sup>447</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 580. Ancora la *Fenomenologia della percezione* merleau-pontyana guida le riflessioni di de Martino. Scrive in proposito Merleau-Ponty –passo riportato per intero da de Martino- «Ciò che in noi rifiuta la mutilazione o la deficienza è un io impegnato in un certo modo fisico e interumano, che continua a tendersi verso il suo mondo a dispetto delle deficienze o delle amputazioni e che, in questa misura, non le riconosce *de jure*», ivi.

simbolizzati in alcune civiltà umane, rinviano ritualmente o metastoricamente ad altro-da-sé facendosi essi stessi “scelta e decisione” a fronte di una presenza che abdica alla sua scelta ma ancora preme per restare nella storia; nel polo “negativo” ritroviamo la degradazione corporea a ripetizione animale (psicopatologia), fino alle estremità della scarica meccanica di energia psichica, dove la persona manca di fedeltà all’ethos e perde la storia umana, tutta rinchiusa nella prigionia del vitale. Tratteremo queste esperienze l’una nella prossima sezione, l’altra nell’ultima di questo lavoro. Resta però qui fondamentale almeno dare un accenno ad esse, limitandoci in questo spazio alla focalizzazione di come il corpo solo nella persona possa farsi esso stesso carico di una “scelta morale” o di una “abdicazione morale”, esperienze che come tali non rappresentano la norma dell’esistenza personale, l’ultima in quanto infedeltà all’ethos; e la prima, per quanto positiva, in quanto la scelta morale è libertà che si origina dal corpo e non che ad essa si riduce. Il corpo, dunque, non solo è luogo inaugurale della persona che fisiologicamente emerge, ma altresì resta quella sorta di “ultima spiaggia” da cui l’uomo ultimamente grida al mondo che non è bestia ma persona. Quando cioè il mio esserci mondano, per una serie di motivi più o meno colpevoli, non può più emergere, prima di un crollo totale nell’indifferenza culturale tenta di mantenersi nella storia “aggrappandosi”, ultimamente, all’“ancora” corporale, la quale tende a farsi garante di scelte e decisioni morali, con l’egemonia del vitale sulla forma. Ora, questa egemonia può assumere forme complesse e in un certo senso “reintegratrici” (le ritroviamo in alcuni sistemi simbolico-rituali), ma anche povere e disgreganti, quindi destinate a costringere la persona nel silenzio e nella solitudine.

Circa il primo caso, a partire dal fatto che «ciò che mi fa essere come persona è proprio questo decidere per l’essere che vale»,<sup>448</sup> accade che il corpo, quando il divenire storico va a compromettere la libertà di decisione morale, si faccia carico della scelta a cui la storia rimanda divenendo esso stesso luogo della decisione, potenza morale, quindi in tutto e per tutto “corpo presenza”, parte per il tutto. Se l’ethos, come detto, è inesauribile e intrascendibile, se quindi nonostante tutto si è sempre e comunque chiamati a scegliere per il valore e per entro la storia, il corpo è nell’uomo “ultima spiaggia” per mantenersi nell’intrascendibilità di questo slancio inesauribile. Il corpo solo nell’uomo si fa storia e solo in esso supplisce nella sua unità fisiologico-simbolica all’unità della presenza, mai data una volta per tutte, laddove questa pare sfaldarsi come centro di decisione morale. De Martino, mediante l’analisi etnologica di alcune ritualità magico-religiose in cui il corpo è investito di potente carica morale, fu in grado di mostrare come «la fissazione della forza personale in questa o quella parte del corpo costituisce di per sé una pedagogia della presenza, toglie l’esserci dal suo stato di dispersione o di diffusività illimitata, e

---

<sup>448</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 101

apre il passo a una centralizzazione e subordinazione unitaria». <sup>449</sup> Nel mondo magico, ad esempio, per motivi storici che più avanti affrontiamo, l'unità sintetica della presenza si manifesta storicamente come labile, scarsamente garantita rispetto a quanto invece accade, almeno nell'ordinario, nel mondo razionale moderno-occidentale in cui il dominio della natura è alto. Accade, così, che nel mondo magico (inteso come orizzonte storico in cui la magia è fondamentale esperienza culturale) l'unità morale della presenza si appoggi, per mantenersi nella storia, all'unità fisiologica del corpo "valore", un po' come il rimo cardiaco o l'espressione manuale si ricomprende nella ripetizione stagionale o nel movimento solare. Nel mondo magico, allora, «alla fondamentale esperienza di una presenza in tensione, che si scarica malignamente e che va trattenuta, riconquistata, consolidata, padroneggiata e diretta si riattaccano le rappresentazioni magiche relative al proprio corpo». <sup>450</sup> Sublimata in forza magica passante per il corpo, la forza morale della persona si mantiene, pur nell'asservimento ad una riduzione corporea che si erge al formale:

Attraverso gli orifizi naturali (narici, bocca, orecchie ecc.) *la forza della persona* può fuggir via, così come può entrare qualche influenza maligna. In tal guisa il rischio è fissato, e la fissazione rende possibile il riscatto operato da credenze e da pratiche compensatrici e liberatrici. Valga un esempio: la scatofagia magica procede dalla rappresentazione e dalla esperienza del defecare come perdita della forza personale e come bisogno di reintegrazione mercé la reincorporazione della forza sfuggita. D'altra parte la liberazione dell'angoscia esistenziale magica può svolgersi in forme più mediate, e cioè attraverso il padroneggiamento, l'incremento e l'impiego regolato di questa forza: per questa via la forza maligna e insidiatrice si trasforma in una forza benigna, in un potere che è a disposizione dell'uomo. I cosiddetti "ornamenti" del naso, delle orecchie, delle labbra ecc. sono in realtà dei mezzi magici che, all'ingresso degli orifizi naturali, sorvegliano l'ingresso o il deflusso incontrollato della forza, costituendo in tal guisa un compenso all'angoscia esistenziale. L'alito che è emesso dalle narici è "forte", è una forza che si scarica: il saluto mediante il bacio o lo sfregamento della punta del naso procede dalla necessità di accordare o comporre le rispettive forze che l'alito libera. Padroneggiare la forza dell'alito, consolidarla, utilizzarla e dirigerla è un tratto molto diffuso nel mondo magico: col proprio alito si può uccidere, difendersi da una malia, rigenerare e plasmare. <sup>451</sup>

Altre importanti esperienze in cui il dover esserci per la valorizzazione intersoggettiva si affida tutto e urgentemente al corpo "morale" sono senz'altro, in modo meno radicale, il compianto funebre lucano e, in modo ancor più esigente, l'esorcismo coreutico musicale del tarantismo, studiati sul campo da de Martino entro l'ottica filosofica della crisi dell'ethos. Su entrambi torneremo più avanti, con più precisione. Nel compianto rituale la "crisi del cordoglio", che nella situazione luttuosa rischia seriamente di compromettere la coscienza umana nella sua affermazione

---

<sup>449</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., pp. 116-117. Corsivo mio. In proposito, lo studioso napoletano riporta una citazione di Werner Heinz (tratta dal suo: *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig, 1933, p. 380), in quanto autore che pone in rilievo, come scrive de Martino, la "struttura complessa, diffusa e labile della persona primitiva": "Mentre originariamente ogni singola parte del corpo contiene in sé l'essenza della persona, in fasi più elevate di sviluppo del pensiero vediamo formarsi una articolazione in parti magicamente importanti, una centralizzazione e una subordinazione nel senso di un nocciolo e di una scorza della persona", *ivi*, nota 81.

<sup>450</sup> *Ivi*, pp. 115-116.

<sup>451</sup> *Ivi*, pp. 165-166.

morale, si appoggia alla mediazione di una controllata corporeità rituale: per mezzo dell'oscillamento rimico del busto e della voce modulata in verso poetico,<sup>452</sup> si risolve il doppio rischio dell'ebetudine stuporosa e dell'esplosione parossistica che colpiscono chi piange in modo cifrato e irrelato, ovvero senza orizzonte iconico. Se in questa crisi, per via dell'impotenza morale che comporta, la voce umana può ridursi al pianto fisiologico irrelato e da qui regredire perfino ad ululato animale, mentre i gesti umani possono annientarsi in violento furore autodistruttivo, giunge in soccorso la presenza rituale del pianto, che affida anzitutto alla corporeità della lamentatrice il riscatto morale del corpo piangente: il *planctus* irrelativo, così, si riplasma in "tecnica del piangere" mediante una reiterazione oniroide e controllata tutta inscritta tra la voce e il gesto "ancora" umani, con mimica e gesticolazione prescritte e obbligatorie: «Quando si deve eseguire il lamento bisogna sciogliersi le chiome: le chiome sciolte fanno parte del "modello" della lamentatrice in azione, e il modello va rispettato con fedeltà rituale. Durante l'esecuzione il lamento è accompagnato a un determinato movimento ritmico del busto a destra e a sinistra, come per una ninna-nanna, o avanti e indietro, con appropriati gesti delle mani, secondo il modello di un discorso particolarmente vibrante e impegnato».<sup>453</sup> Ma ancor più trasfigurato nella potenza culturale del simbolo è il corpo della tarantolata, espressione morale di un rimorso biografico e, pertanto, principale risolutore di una scelta mancata che "reclama" perentoriamente rapporto con la storia. Accadeva dunque che, dilaniate da rimorsi morali, le contadine salentine trasferissero tradizionalmente nel loro corpo il peso di una scelta abdicata ed espulsa dalla coscienza (il "rimorso"), dove all'oblio del suo ricordo corrispondeva l'effettivo emergere nel corpo-taranta della sofferente quell'infedeltà alla storia riplasmata in "morso". I rimorsi si vivevano, obliati nel corpo della tarantata regredente in modo controllato alla bestia, come morsi aracnoidei, dove il corpo stesso veniva chiamato in causa a farsene carico –mediante una danza rituale- e a decidere per la loro risoluzione. «La danzatrice viveva, dunque, la sua identificazione con la taranta, era asservita alla bestia, danzava con essa, anzi era la stessa bestia danzante».<sup>454</sup> In questa momentanea e protetta regressione corporeo-rituale della persona allo stato animale, il segnale più forte del ritorno alla natura, oltre alla contorsione del corpo che mima i comportamenti di un insetto aracnoide,<sup>455</sup> è la perdita della primordiale capacità

---

<sup>452</sup> «Queste sillabe emotive costituiscono per così dire germi di recessione parossistica, ma contenuta e dominata in una semplice sillaba emotivamente carica che viene assegnata all'inizio del verso con vari gradi di integrazione rispetto al metro del verso stesso, e al ritmo della linea melodica con cui il verso è cantato», E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., pp. 115-116.

<sup>453</sup> Cfr ivi p. 89.

<sup>454</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 67.

<sup>455</sup> «L'orchestrina attaccava la tarantella, e la taranta che giaceva supina al suolo, cominciava subito a consentire ai suoni muovendo a tempo la testa a destra e a sinistra: poi, come se l'onda sonora si propagasse per tutto il corpo, cominciava a strisciare sul dorso, spingendosi con il moto delle gambe fortemente flesse e puntando al suo alternativamente i talloni. La testa continuava a battere violentemente il tempo, e lo stesso movimento delle gambe partecipava rigorosamente al ritmo della tarantella. La tarantata compiva così, a braccia allargate, qualche giro nel

di stazione eretta e, come nel cordoglio che si annienta nel pianto, del linguaggio. «Queste figure mimavano visibilmente un essere incapace di stazione eretta e che cammina mantenendosi quasi aderente al suolo»;<sup>456</sup> e, nel corso della crisi, emettono grida stilizzate, da de Martino definite “il grido della crisi”, che segnano il degradarsi della voce umana al guaito animale, fino a un vero e proprio abbaiare canino.<sup>457</sup> Ma, come scrisse in altro contesto lo studioso napoletano, la storia culturale testimonia come «gridi di crisi trovarono orizzonte in numi e diventarono gridi rituali destinati a quei numi».<sup>458</sup> Ed infatti, il corpo prima o poi dovrà restituire alla coscienza la capacità di riscatto morale. Così, dall’identificazione con la bestia, la tarantolata compie il passaggio alla fase in piedi della danza,<sup>459</sup> dove stavolta il suo stato è simile a quello oniroide controllato della lamentatrice (tiene gli occhi socchiusi, come sonnambula), dando inizio ad un corporeo distacco agonistico con la bestia che si conclude, per la tarantolata, con l’uccisione vittoriosa del ragno, ovvero con il suo confermarsi nella storia umana come persona.

Ciò che de Martino lascia intendere da questi esempi di valore “incorporato” è che nella persona umana quanto più la forma abdica alla storia, tanto più la materia biologica –come ultima spiaggia del mantenimento personale nella storia- si eleva a forma, cioè è chiamata in causa a supplire alla forma, alla scelta dotata di valore. Come prossimamente approfondiremo, in questi casi accade che quanto più la persona “non agisce”, essa venga “agita da”, dove il nuovo agente, simbolizzato in bestia o demone o nume o quant’altro, è sempre il corpo. In tal senso, il corpo è ciò che *in extremis* salva l’uomo dal rischio di un suo naturalizzarsi. Ma questa non può essere certamente la norma: o è malattia (poiché la salute è materia che si innalza alla forma e non il contrario), oppure, come nei casi ora accennati, è riplasmazione della malattia in cultura “rituale”, ben riuscita reintegrazione della crisi nella storia. Il corpo della persona è sì già cultura, già corporeità, ma la scelta al valore deve essere emergenza della coscienza intenzionale, che nel corpo è certamente inscritta ma che ad esso non può ridursi. Se nel caso dei corpi culturalmente riplasmati dalla tradizione, come appena visto con il corpo “magico”, quello “lamentoso” e quello

---

perimetro cerimoniale: poi, improvvisamente, si rovesciava bocconi, le gambe divaricate immobili, le braccia piegate ora sotto e ora davanti al busto, la testa sempre in moto ritmico con la gran chioma in tempesta», *ibidem*.

<sup>456</sup> *Ibidem*.

<sup>457</sup> «La tarantata aveva gradito un po’ di cibo durante il riposo di mezzogiorno, e nel corso delle prestazioni pomeridiane aveva ‘abbaiato’ più volte, cioè emesso dei gridolini non troppo dissimili dall’abbaiare del cane», *ivi*, p. 71.

<sup>458</sup> E. De Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 134.

<sup>459</sup> Al momento di identificazione col ragno «seguiva l’altro di prevalente distacco agonistico: la tarantata si levava in piedi di scatto, e percorreva più volte il perimetro cerimoniale con un vibrante saltellato semplice o doppio, eseguito per qualche tratto anche da ferma, e componendo di tanto in tanto alcune note figure della tarantella tradizionale, mediante un fazzoletto colorato che aveva nelle mani [...]. Durante questa fase come del resto nella precedente, la tarantata osservava rigorosamente il ritmo; i piedi danzanti battevano il suolo sempre 50 volte ogni 10 secondi. Infine dopo una durata variabile, ma non superiore al quarto d’ora, l’intero ciclo coreutico volgeva al termine», E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., pp. 67-68.

“tarantolato”, dalla materia corporale umana –quale luogo di valori, di regola, di distinzione categoriale, di relazione- emerge il riscatto morale della persona che si “gioca” l’ultima spiaggia culturale per obbedire all’ethos e alla sua intrascendibilità, accade anche che questo non sia più possibile; e che dal corpo emerga solo e soltanto la signoria del vitale che, senza più reintegrazione nella storia, si mostra nella sua nudità (nel suo “nulla”, direbbe de Martino). Se è dal corpo che la persona inauguralmente emerge, di contro esso è l’ultimo “luogo” da cui la persona si dilegua.

E così l’infedeltà all’ethos proprio della psicopatologia (che qui solo accenniamo per poi “meglio” tornarvi) coinvolge «innanzi tutto la propria persona morale e intellettuale, per investire poi il proprio corpo, gli altri, il mondo. Non si ha più pensiero, cuore, sentimenti, nome, età, non si ha più stomaco, lingua, cervello, testicoli, sangue, pene; non si ha più parenti, amici; tutto porta il segno della morte, terra, stelle, alberi, stagioni». <sup>460</sup> E quanto più una presenza si ammala come impotenza intenzionale, tanto più il corpo emerge irrelato e aniconico, tendente cioè alla ripetizione naturale senza riplasmazione valoriale: coinonia rischiosa col tutto, ecolalia, ecoprassia sono manifestazioni della psicopatologica che testimoniano di questo crollo al naturale, di questa solitudine animale, di questo ripiegamento su se stessi che solo nella dimensione propriamente vitale è normalità e salute, costituendosi nell’uomo come inautenticità e malattia; come presenza “passata” costretta a rivivere un passato critico non oltrepassato nella forma della ripetizione biologica non riplasmata nel valore. Nella follia l’uomo non è più regola ma ripetizione, dove il vitale corporeo si erge a forma e il circolo dell’ethos –vedremo meglio- si riduce a circolo ripetitivo vitale in cui il corpo detta la sua egemonia. Nella catastrofe del mondo «singole parti del corpo sono sentite enormi, e il resto si riduce ad appendice; le distanze tra i muri della camera aumentano sino a centocinquanta metri, al di là vi è il deserto; lo spazio corporeo e quello esterno divengono irrelati (impressioni di passare da una dimensione a un’altra)». <sup>461</sup> E ancora, «la posizione degli oggetti non è come dovrebbe, gli uomini sono burattini, fantocci, i loro movimenti hanno la lentezza di una fiaba, di un sogno». <sup>462</sup> Lo stesso istituto culturale del pudore, principale responsabile della differenza tra corpo biologico e corporeità, si disintegra e sregola in una vicenda fisica per cui ora il malato mentale si barriera in una fisica chiusura di sé e ora disperde quella intima guarentigia che lo difende da ogni rischio di biologica naturalizzazione, «nel senso che la propria corporeità ora diventa barriera troppo rigida che separa dal mondo senza possibilità di comunicazione significativa,

---

<sup>460</sup> De Martino E., “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, in *Nuovi Argomenti*, n° 69-71, marzo 1965, p. 147.

<sup>461</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 588.

<sup>462</sup> *Ibidem*. Considerazioni sempre in merito all’opera già citata di Merleau-Ponty. De Martino ne riporta questo passo: «Se il mondo si polverizza e si spaesa (*se dialogue*) ciò avviene perché il proprio corpo ha cessato di essere corpo conoscente, d’avviluppare tutti gli oggetti in una presa unica, e questa degradazione del corpo in organismo deve essere riferita allo sprofondare del tempo che non si leva più verso un avvenire e ricade su se stesso», *ivi*.



ed ora diventa una barriera troppo fragile caoticamente attraversata dal mondano, senza rispetto di una sfera intima mantenuta come tale. In altre parole la pubblicità dell'esserci-nel-mondo o si ritira tagliando i ponti dietro di sé oppure attende la presenza nel suo ultimo frammento di intimo possedersi». <sup>463</sup> E quando questa crisi consumante si avvia verso la nuda natura, vanno a coincidere miseramente «il già consumato annientamento del proprio corpo e della propria persona, il miserando non-esserci esistenziale di cui si porta il peso immane e la colpa inespriabile». <sup>464</sup> E' la fine del mondo, il *Weltuntergangserlebnis*, che rifuggita la consapevolezza e compromessa anche la coscienza, giunge infine a “tentare” il corpo; e a trascinare l'umanità alla natura-in-sé da cui doverosamente, faticosamente ascendeva. Ma di questa tentazione e di questa colpa torneremo ben più avanti, e con maggior riguardo.

---

<sup>463</sup>E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 89-90.

<sup>464</sup>De Martino E., *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 146.

PARTE II  
***PERSONA E CULTURA***

*«L'uomo lotta contro la morte  
con l'arma del valore»*

Ernesto de Martino (Scritti Filosofici)

**CAPITOLO IV.**  
***IL TRASCENDIMENTO COME FONDAZIONE DEL MONDO DEI VALORI***  
***(PERSONA E STORIA)***

*4.1 MONDO DELLA VITA E MONDO DELLA STORIA COME ORIZZONTE DI REGOLE CULTURALI*

Abbiamo detto fin qui che la persona è un continuo movimento valorizzante che, sospinto dall'ethos, trascende la natura come presenza storica e nei modi propri della varietà della culturale, fino a compiersi liberamente come ragione etica consapevolmente raggiunta (esito etico-teleologico di cui ci occuperemo alla prossima sezione). Qui ci occupiamo della dimensione morale della persona quale «trascendimento nella valorizzazione intersoggettiva»,<sup>465</sup> ovvero della sua liberazione di valori intersoggettivi, indipendentemente dall'autocoscienza che ne può avere; dunque vedremo come l'ethos nella cultura variamente si cerca, dove questa ricerca continua impone alla persona di fondare il mondo traendolo dal nulla della natura (mediante il trascendimento), di custodirlo dalla morte che sempre incombe sulla presenza (mediante il simbolo o il valore trascendente) e di perpetuarlo a discapito della finitezza umana (mediante la tradizione). Il trascendimento intenzionante anzitutto fonda il mondo traendolo dalla “morte” o dal “nulla” del vitale, cioè fonda la regola dotata di valore e votata al distacco dalla ripetizione naturale; quindi è “tecnica” direttamente rivolta all'oltrepassare naturale. La trascendenza, in modo più marcato, impone un duplice trascendimento, un doppio sforzo umano (motivo per cui, vedremo, de Martino sottrae la religione al giudizio di una pratica “ingenua”) rivolto non solo al dominio della natura ma anche e direttamente alla protezione del processo umano di presentificazione; in altre parole, il simbolo protegge il mondo quando questo è minacciato dalla morte morale, in una sorta di “rafforzamento” della regola in ciò che comunemente chiamiamo “rito”, guarentigia potente contro la perdita della storia, che non più solo, come la regola faceva, trascende la ripetizione biologica in riplasmazione culturale (es. grano vs pane), ma altresì trascende la stessa riplasmazione storica in una metastorica (ad esempio: grano vs pane vs eucaristia). In ultimo, la tradizione conserva il mondo mediante il processo di istituzionalizzazione della regola (sia storica e metastorica), espediente mediante cui si allontana sempre di più il pericolo della morte e nasce e si consolida la civiltà. È, in fondo, questa dimensione propriamente culturale, arma potente della persona contro la sua inalienabile finitudine.

Un vecchio canto Dinca lamenta che mentre il sole sorge, passa, e tuttavia ritorna, e così pure la luna, soltanto l'uomo nasce, passa e non ritorna più. Questo contrasto, a meno che non trovi la sua catarsi nel canto, è come tale destinato a restare senza soluzione, fra un eterno ritorno che non ci appartiene affatto ed un passare senza ritorno che ci appartiene anche troppo. Il centro

---

<sup>465</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 18.

culturalmente risolutivo del contrasto sta invece in quelle sfere operative in cui si rivela la possibilità di far passare e tornare la natura secondo la regola umana del lavoro.<sup>466</sup>

Cominciamo col venire a conoscere più da vicino cos'è questo mondo che il trascendimento personale fonda, premettendo subito come «appartiene al progetto comunitario dell'utilizzabile, alla valorizzazione economica, quella modalità fondamentale dell'oltrepassare valorizzante per cui si emerge in un mondo»;<sup>467</sup> ovvero «dall'esserci comunitariamente condizionato e comunitariamente aperto della decisione attuale nasce il mondo».<sup>468</sup> Ora, questo mondo umano, che origina dall'inaugurale economico, non è l'ambiente, inteso questo come “mondo in sé”. Così, come la vitalità umana è altra da quella animale, anche il *mondo umano* è altro da quello della bestia che culturalmente non esiste (se non come ambiente) o è un non-mondo. Come per la natura, qui conviene allora “mettere tra parentesi” il *mondo in sé* (che de Martino chiama “il caotico inoperabile”, “il non mondo”, “il non domestico e familiare”)<sup>469</sup> in quanto «che cosa sia il mondo “in sé”, il “mondo deserto”, il “mondo senza uomini” non è un problema filosofico»<sup>470</sup>. E il mondo-in-sé non è un problema filosofico proprio in quanto –come già ribadito nella trattazione della natura, –«nel “mondo” non si incontrano mai “le cose in sé”, sottratte ad ogni domesticazione e uscite per così dire dalle mani del Creatore».<sup>471</sup> Possiamo giusto parlare di mondo in sé nel senso naturalistico che definisce il mondo come “datità”, dove nell'atteggiamento naturale la mondana *datità* significa “semplicemente” questo:

Mi sono *dati* (cioè mi sono dati *dall'esterno*) oggetti, fenomeni, uomini altri da me, con i quali entro in vario rapporto. In quanto dati dall'esterno io li trovo davanti a me, così come mi trovo davanti ad essi, senza contare che “mi trovo” io stesso come oggetto tra gli oggetti, come corpo fra i corpi. Sempre nell'atteggiamento naturale questa *datità* del mondo (e di me nel mondo), non solleva nessun problema<sup>472</sup>.

Tuttavia sappiamo che l'uomo coglie il mondo-della-vita che è datità mondana soltanto e già “come problema”, tale che «il trovarsi dato nella datità del mondo è reso possibile dal porsi per entro un trascendimento del vivere questo trascendere ponendosi oltre la datità, come sfera valorizzante il cui limite è segnato appunto da quella “datità” e da quel “ritrovarsi” in esso».<sup>473</sup> Così, sostiene ancora de Martino, «è il sempre rinnovantesi andar oltre-per-il-valore che rende possibile il mobile esperire di un irriducibile al-di-qua della valorizzazione, di un mondo e di un me stesso che sono *posti* o *imposti*, e sui quali sempre di nuovo si è chiamati ad esercitare la presentificazione valorizzante, onde il mondo abbia significato, cioè sia effettivamente

---

<sup>466</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., pp. 214-215.

<sup>467</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 649.

<sup>468</sup> Ivi, p. 672.

<sup>469</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 42.

<sup>470</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 674.

<sup>471</sup> Ivi, p. 576.

<sup>472</sup> Ivi, p. 640.

<sup>473</sup> Ivi, p. 637.

“mondo”». <sup>474</sup> Pertanto, conclude lo studioso, se «in apparenza il mondo è dato “prima”, e ogni singolo “si trova” in un “mondo di oggetti”, onde solo “dopo”, per questo suo trovarsi, ne usa variamente o ne foggia di nuovi detti “strumenti”», in realtà accade che già «questa apparenza fa parte della stessa utilizzazione, è condizionata dall’utilizzare, nel senso che un “mondo esterno” di “oggetti resistenti” appare come esterno e come resistente proprio perché l’atto dell’utilizzare notifica sempre di nuovo la exteriorità e la resistenza, manifestandole nel lavorare utilizzante e per questo lavorare». <sup>475</sup> Ora, se nell’uomo il mondo dato “prima” (datità, mondo-della-vita) è apparenza in quanto la stessa apparenza fa parte della utilizzazione, ciò è da riferire al fatto che le cose del mondo sono tali per il mio orientarmi intenzionato su di esse, in quanto sempre per la persona umana «non esistono *prima* le cose e *poi* la necessità di utilizzarle, ma già le cose sono possibili in quanto indicano ambiti di utilizzazione di un certo ordine dell’utilizzabile; l’esterno, il materiale, ecc. rientrano nella coerenza dell’utilizzare, così come vi rientra il “proprio” corpo e le sue tecniche» <sup>476</sup> dove sempre, qui conviene ripetere, questi “ambiti di utilizzazione” sono intersoggettivi, ovvero comunitariamente condizionati a partire dall’utile.

L’orizzonte “mondo” resta inesplicabile senza la vita e l’utilizzazione come valorizzazione particolare della vita. Il sole, la luna, le stelle, il cielo, le nuvole, le montagne, le piante, gli animali, gli uomini, le abitazioni, gli strumenti materiali, il nostro stesso corpo come strumento più prossimo, costituiscono l’orizzonte “mondo” nella sua valorizzazione inaugurale, che è la valorizzazione attuale o possibile <sup>477</sup>.

Il concetto di mondo umano, inteso come “frutto” degli umani distacchi, è dunque per la persona sempre, solo e già mondo “culturale” «cioè intellegibile nello sforzo umano di valorizzare la vita, di trascenderla nel valore: più precisamente, di trascenderla nel valore intersoggettivo della vita, onde sono resi possibili, nell’orizzonte “mondo”, gli enti intramondani», <sup>478</sup> quali sono ad esempio il sole, il pane e il proprio corpo, tanto per tornare sui soliti esempi. <sup>479</sup> Il sole, il pane e il corpo in virtù dell’ethos non sono più soltanto cose ma il “segno” delle cose; «il segno di ciò che noi possiamo fare per la utilizzazione della vita e delle resistenze e dei limiti del nostro poter fare utilizzante». <sup>480</sup> Sole, pane e corpo sono dunque “segni” intramondani perché «delimitano in modo sensibile il nostro abbisognare possibile e il nostro possibile soddisfare i bisogni in certi modi, e i condizionamenti cui deve sottoporsi la indefinita proliferazione dell’abbisognare e delle nuove

---

<sup>474</sup> Ibidem.

<sup>475</sup> Ivi, p. 576.

<sup>476</sup> Ivi, p. 647.

<sup>477</sup> Ivi, p. 649.

<sup>478</sup> Ivi, p. 674.

<sup>479</sup> Si è già accennato al debito di de Martino al linguaggio con Heidegger. Anche l’uso della nozione di “ente intramondano” rimanda al filosofo tedesco.

<sup>480</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 437

utilizzazioni, delle nuove tecniche utilizzanti».<sup>481</sup> Sole, pane e corpo delimitano il nostro “abbisognare e soddisfare” per entro il lavoro umano, per entro la regola culturale; è in virtù della norma culturale che il lavoro umano esprime le cose sono segni intramondani. Così, scrive de Martino, «ciò che l’uomo produce col suo lavoro, la sfera di controllo che l’uomo racchiude nel suo lavorare, costituiscono il centro di relazione e di riferimento della addomesticazione del mondo».<sup>482</sup> Ed è allora che nasce il mondo; «e anche il “sole” o la “luna” o il “cielo” sono “normali”, appaesati, domestici nella misura in cui sono stati “lavorati” dall’uomo, e si presentano con tutte le tracce di appaesamento che questo lavoro vi ha immesso. È il lavoro umano che “fa mondo”, e che fonda exteriorità e resistenza come vissuti interni al lavorare»<sup>483</sup>. Insomma il mondo può dirsi tale in virtù del lavoro umano valorizzante, dove resta sempre relativa la distinzione tra “enti naturali” e “strumenti” valorizzanti la natura, tanto che «anche il sole è un utilizzabile, come un qualsiasi strumento artificiale, come un aratro o un martello: e, d’altra parte, una resistenza e un limite di utilizzabilità, vi è sia nel sole che nell’aratro o nel martello».<sup>484</sup> Così per de Martino la varietà degli enti intramondani, rispetto alla persona, «si può disporre secondo una serie graduale di maggiore o minore resistenza alla utilizzazione e secondo limiti più o meno estesi di operabilità».<sup>485</sup> Ora, questa resistenza è direttamente riferibile alla materialità ed exteriorità della “natura”, mentre l’umana plasmazione strumentale è in rapporto a quella natura più vicina e domestica rispetto all’uomo. Non si scordi che in tale plasmazione mondana, precisa de Martino, rientra l’operabile “anche in senso più profondo”, ovvero quella sfera dei bisogni, quali ad esempio il nutrirsi e il riprodursi. Come infatti già puntualizzato, se è vero che la fame e la sessualità “denunziano la vita”, è anche vero che il cibarsi e il riprodursi restano “culturalmente plasmabili”, ovvero sempre soggetti al distacco, quindi nel loro uscire dalla vitalità entrano in un mondo personale votato alla relazione, dove è proprio l’intrinseca intersoggettività del valore umano a garantire «lo stesso ordine degli enti intramondani come “cose”, cioè come indici relazionati di utilizzazioni “per” questo o “per” quello»<sup>486</sup>. La natura “mondo” è dunque condizione inesauribile del trascendimento e, ribadiamolo, limite imperativo con cui esso deve sempre fare i conti mediante la regola:

Il “mondo” è innanzi tutto l’operabile secondo utilità, in un progetto di vita comunitaria: è “cosmo” domestico, orizzonte di oggetti “familiari” intramondani, ciascuno dei quali è schema di comportamenti sensibili, memoria di “fedeltà”, stimolo di “iniziative per”, onde gli enti intramondani si costituiscono innanzitutto come ciò che “ne possiamo fare”, sia nel senso di “ciò che se ne fa”, sia nel senso di “ciò che qui ed ora ne posso fare io”. Come per qualsiasi altra forma o valore dello spirito, l’ordine del mondo utilizzabile non coincide mai con la vita, e i vari regimi

<sup>481</sup> Ibidem.

<sup>482</sup> Ibidem.

<sup>483</sup> Ibidem.

<sup>484</sup> Ivi, p. 647.

<sup>485</sup> Ibidem.

<sup>486</sup> Ivi, pp. 647-648.

socio-economici (e giuridico-politici) urtano contro un limite che è la vita non utilizzabile, il caos dei desideri, delle passioni, etc. e in genere il caos della natura inoperabile.<sup>487</sup>

#### 4.2 FISILOGIA DELLA FINE DI UN MONDO (LA REGOLA COME "PASSAGGIO")

Sappiamo, giunti fin qui, che «l'ethos inaugurale della utilizzazione rende possibile il mondo»;<sup>488</sup> o meglio, che «*solo* per entro un progetto comunitario dell'utilizzabile prende rilievo un "mondo", si articola e distende un ordine di enti intramondani col loro orizzonte complessivo».<sup>489</sup> Pertanto, l'unico mondo possibile per l'uomo, datità a parte, «è sempre un *mondo culturale*, cioè è sempre esperibile per entro un certo ordine di valorizzazioni intersoggettive umane»;<sup>490</sup> quindi in quanto tale è "mondo inesauribile", «poiché la valorizzazione utilitaria, come ogni altra valorizzazione intersoggettiva, non si esaurisce mai (se si esaurisse segnerebbe la morte dell'ethos del trascendimento)».<sup>491</sup> Dire poi "mondo culturale" equivale a dire, sostiene de Martino, che un mondo è un mondo storico, cioè storico-culturale, in quanto «la storicità della condizione umana è il distacco dalla naturalità del vivere mediante l'operare aperto alla permanenza dei valori mondani»<sup>492</sup>. Pertanto, specifica ancora lo studioso, «il mondano umano è l'ordine dell'operare significativo che produce valori e che oltrepassa le situazioni, e la negatività che le vulnera, mediante la permanenza storicamente condizionata dei valori».<sup>493</sup> Mondo e storia, così, sono equivalenti, benché per amore di precisione sarebbe più corretto definire il mondo come l'insieme delle cose trascese e la storia come esistenza diveniente rispetto alle cose trascese. Detto ciò, generalmente «si parla di una pluralità di mondi storico-culturali (il mondo greco), storico-individuali (il mondo del fanciullo), psicopatici (il mondo schizofrenico), animali (lo *Umwelt* dei pesci). Ma quando il discorso concerne il mondo umano, e quando lo concerne in una prospettiva non naturalistica ma filosofica, allora è innanzitutto il concetto di mondanità umana adulta che occorre aver fermo per poter distinguere questo o quel mondo storico-culturale e –in ciascuno di questi mondi- la mondanità in sviluppo del fanciullo e la mondanità in disgregazione del malato psichico»<sup>494</sup>. Come sappiamo, il "primato" spetta all'umanità matura e tale primato domina il concetto di mondo, poiché vi è un mondo se vi è un'umanità adulta in grado di fondarlo, custodirlo e conservarlo mediante il compiersi inesauribile dei distacchi.

La mondanità umana adulta è un *telos* che opera ovunque sia l'uomo, permettendo la stessa comprensione fra mondi storici diversissimi e idealmente lontani quanto si voglia, e rendendo

---

<sup>487</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 42.

<sup>488</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 437.

<sup>489</sup> Ibidem. Corsivo mio.

<sup>490</sup> Ivi, p. 636.

<sup>491</sup> Ivi, p. 577.

<sup>492</sup> Ivi, pp. 660-661.

<sup>493</sup> Ivi, p. 659.

<sup>494</sup> Ivi, p. 651.

altresì possibili sia le influenze culturali sia la formazione di umanità sempre più irrelate o sospinte l'una contro l'altra nel furore distruttivo della guerra<sup>495</sup>.

Come la persona si auto-forma nel continuo “muori e diventa” della situazione trascesa nel valore, così il mondo quale manifestazione di questo personale morire e rinascere continuo (da intendersi husserlianamente come processo di “riduzione” del *Weltvernichtung*). «Il negare il mondo per affermarlo, il sospenderlo per riprenderlo, il distruggerlo per ricostruirlo, è il ritmo fungente del doverci essere individuale come compito di presentificazione. Questo ritmo *deve* esplicarsi in tutti gli uomini, quale che sia la coscienza teorica che essi ne hanno».<sup>496</sup> De Martino, in tal senso, individua un fisiologico perdere il mondo e una fisiologica conquista di un altro mondo che è il normale “movimento” valorizzante della cultura. Per cui «la fine di “un” mondo non ha nulla di patologico: è anzi una esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana».<sup>497</sup> La persona non potrebbe maturare, compiersi senza questa esperienza. Da questo punto di vista (vedremo più avanti il senso “patologico” e non più “fisiologico” di questa perdita mondana), sostiene de Martino che «la fine di un mondo nelle sue varie accezioni –per es. del mondo dell'adolescenza, del mondo dei nostri cari, di un'epoca o di una civiltà- non produce necessariamente angoscia, almeno nella misura in cui possiamo oltrepassare le situazioni relative, dischiudendoci al mondo della maturità, a quello delle care memorie, a quello della nuova epoca o civiltà».<sup>498</sup> Ed infatti la fine di “un” mondo è necessaria condizione del crescere umano:

Finisce il mondo della infanzia e comincia quello della adolescenza; finisce il mondo della adolescenza e comincia quello della maturità; finisce il mondo della maturità e comincia quello 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 ricostruire 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 purchè resti un piccolo margine di ripresa, quel piccolo e impercettibile margine che poterono conservare per esempio quanti riuscirono a sopravvivere dai campi di sterminio tedeschi.<sup>499</sup>

Pertanto nella fisiologia della mondanità quotidiana, questa perdita di “un mondo” non è una fatale esperienza apocalittica, ma «una espressione che si riferisce alla difficoltà con la quale ha luogo il distacco decisivo da una certa cosmicizzazione della vita e l'accettazione di una nuova

---

<sup>495</sup> Ibidem.

<sup>496</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 142.

<sup>497</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 630.

<sup>498</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 104

<sup>499</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 630.



cosmicizzazione, con le sue responsabilità e con i suoi orizzonti rinnovati»<sup>500</sup>; difficoltà certamente mai completamente immune dal rischio di caduta valoriale, e quindi di conversione alla temibile perdita “del” mondo<sup>501</sup> (che più avanti affrontiamo), ma in linea di massima affrontabile nel valore e segnata da una sempre più importante maturazione personale. Si pensi all’adolescente che “muore” come tale per impegnarsi nelle responsabilità del mondo adulto; e certamente l’adolescenza è, in tutte le culture, come tale un’età critica e questa criticità non è altro che difficoltà impegnata a dare la morte a qualcosa che “deve” morire affinché ce ne sia un’altra migliore. Ogni morte, come tale, è esperienza critica. Ma questa fisiologica “morte” del giovane è necessaria e fruttifica per la “nascita” dell’uomo adulto. Si era detto che piante e animali non hanno mondo poiché mancano di trascendimento della natura verso un “esserci intersoggettivamente aperto”. Per il medesimo motivo «il mondo degli animali ‘non può’ finire, e la sua ‘fine’ è la catastrofe della specie»<sup>502</sup>, mentre «l’uomo invece ‘passa’ da un mondo all’altro»,<sup>503</sup> in una maturazione diveniente e mai esauribile.

#### 4.3 FISIOLOGIA DEL PERDERSI NEL MONDO (LA REGOLA OVVIA DEL “SI FA COSÌ”)

Ora, non solo nella dimensione morale della persona vi è una fisiologia del perdere un mondo, ma vi è altresì un fisiologico “perdersi nel mondo”, cioè costituisce esperienza “sana” perdersi nella sua ovvietà, nella sua domesticità già “preparata” da altri uomini prima di noi. De Martino nello specifico scrive di un “perdersi salutare”, di un perdersi come “abilità”.<sup>504</sup> «Se io, per esempio, non mi perdo, non mi dimentico, nella abilità abitudinaria della stazione eretta non potrò mai disporre della presentificazione per altre forme di utilizzazione che presuppongono la stazione eretta, né potrò presentificarmi in modalità personali del camminare, etc.». <sup>505</sup> Grazie al fatto che io mi perdo nel camminare, posso essere in grado, ad esempio, di salutare un amico mentre passeggiando. Si tratta, dunque, «di un dimenticare *sui generis*: l’abilità è conservata ma eseguita al di sotto della soglia della coscienza attuale, e d’altra parte l’abilità è evocabile per la coscienza attuale tutte le volte che i suoi limiti di operabilità sono messi in causa o tutte le volte che le circostanze mi impongono di inventare un modo di camminare che oltrepassando la semplice stazione eretta si modelli secondo particolari espressività legate alle circostanze stesse». <sup>506</sup> L’oblio fisiologico per

<sup>500</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 172.

<sup>501</sup> «Certamente questa difficoltà può al limite convertirsi nella perdita “del” mondo, sembrando che manchi ogni forza per oltrepassare il “mondo” che sta morendo e che proprio esso, e soltanto esso, sia l’unico mondo possibile: che è il caso di Catone che si tolse la vita perché, come dice Hegel, la sua anima non era più grande della Repubblica Romana, onde non potè sopravvivere alla sua rovina», *ibidem*.

<sup>502</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p., p. 631.

<sup>503</sup> *Ibidem*.

<sup>504</sup> Cfr E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 137.

<sup>505</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>506</sup> *Ibidem*.

questo è “saggio”, positivo e “felice” in quanto anche in esso vi è intenzionalità. Io “dimentico” il mio camminare e grazie a questo oblio “ricordo” il mio essere in grado di salutare qualcuno mentre cammino. «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*? [...] Chi potrà contestare il valore di questo oblio *liberatore* di memorie e di percezioni?»<sup>507</sup> Così per de Martino l’abilità di “imparare a dimenticare” è saggezza poiché capacità tutta umana di serbare «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».<sup>508</sup>

Gli altri vivono sempre e comunque in me già a partire dal mio corpo in cui è iscritto quel “si fa così” a partire da cui gli altri si fanno “anonimi” mentre la mia fedeltà a quest’anonimia emerge come iniziativa ovvia, che appare soltanto mia ma che è “di tutti”: *si* cammina in posizione eretta, *si* mangia con la forchetta e il coltello, *si* guida sul lato destro della strada, ci *si* ripara dalla pioggia aprendo un ombrello; e questo “ovvio valorizzare” ci accompagna anche nelle iniziative “più impegnate”, come quelle per cui: *si* cuoce la pasta nell’acqua che bolle a 100 gradi (regola fisica); quindi fino a quelle meno ovvie: *si* legge uno spartito musicale seguendo le norme del solfeggio (regola musicale), *si* calcola l’area di una figura geometrica moltiplicando la base per l’altezza (regola geometrica), *si* compone poesia conoscendo i generi di verso e di figure retoriche (regola metrica)... Insomma: *si fa così*. Un anonimo “si fa così” che in me fedelmente prosegue e si incrementa, emergendo talvolta come nuova iniziativa che andrà a costituire, a sua volta, il “si fa così” altrettanto anonimo per le generazioni che mi succederanno negli anni e nei secoli.

Per essere-nel-mondo, per emergere come esistenza, per esserci concretamente, occorre *prima di tutto* doverci essere, come fedeltà e come iniziativa e a vari livelli di consapevolezza, in un certo progetto comunitario di utilizzazione della vita. Si pensi alla utilizzazione del proprio corpo, e alle tecniche relative, e agli ininterrotti trascendimenti per entro i quali soltanto ci siamo come corporeità, molto spesso estremamente agevoli per le abilità acquisite, [che] si compiono nel crepuscolo della coscienza, o che per essere una *exis* di cui non abbiamo attualmente bisogno ma che all’occorrenza possiamo sempre evocare formano lo sfondo indistinto del normale e immediato sentirsi un corpo. Ora in queste tecniche del corpo opera largamente il *Das Man*, il “si fa così” condizionato socialmente e culturalmente, l’educazione ricevuta e quindi l’immenso debito che *dobbiamo* pagare agli anonimi altri rendendoci noi stessi anonimi in loro.<sup>509</sup>

---

<sup>507</sup> Ivi, p. 137. Con queste riflessioni de Martino vuole “portar luce in tutta la vicenda Husserl, Heidegger, Sartre, Paci”, come egli scrive. Questi filosofi, infatti, considerano tutti inautentico il “perdersi” mondano inteso come affidamento all’abitudine. Ma per de Martino «L’anonimia della quotidianità diventa inautentica nel senso heideggeriano solo rispetto al rischio di ridurre ogni oltre all’utilizzabile, e di non andare oltre esso», ivi, p. 92.

<sup>508</sup> Ivi, p. 138.

<sup>509</sup> Ivi, p. 89.

Per lo studioso, dunque, questo perdersi “fisiologico” nell’anonimo *das man*, è modalità autentica dell’esistere;<sup>510</sup> «questo “negativo” è in realtà un positivo, e questo oblio racchiude una liberazione: l’“oblio nel mondo” è un momento necessario del “progetto comunitario dell’utilizzabile”, progetto che comporta fra l’altro la salutare possibilità di dimenticare».<sup>511</sup> Nello specifico, questo “oblio degli atti nei fatti”, «il conservarsi degli atti nell’automatismo delle abitudini, nella esteriorità fisica delle cose, nell’anonimia del sociale»,<sup>512</sup> costituisce la principale “potenza liberatrice” dell’economico. Ci consente, infatti, «di essere col lavoro degli altri e del passato infinitamente oltre la coscienza attuale che possiamo averne, e restar disponibili come coscienza attuale *senza ricominciare sempre da capo* su tutto il fronte dell’utilizzazione della vita»,<sup>513</sup> senza sprofondare nel “punto zero” dell’esperienza mondana che corrisponde, per lo studioso, alla morte biologica o alla follia.

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 restando “disponibile” per fare una passeggiata conversando con un amico<sup>514</sup>.

---

<sup>510</sup> De Martino, per le stesse ragioni da cui si distacca da Husserl (cfr nota successiva) rifiuta l’inautenticità del *das man* heideggeriano: se per Heidegger era inautentica una vita immersa nel mondano “si fa così”, per de Martino è inautentica –vedremo meglio alla sezione seguente di questo lavoro– una vita che si distacca dall’ovvietà mondana (sia come rifiuto che come impotenza), essendo il “domestico” la base indispensabile per gli umani trascendimenti, quindi per il compiersi morale della persona. A partire, dunque dal fatto che «la quotidianità media dell’esserci –di cui parla Heidegger– confonde diversi concetti interpretativi», è opportuno «considerare l’esserci inautentico come modo positivo di esserci-nel-mondo» in quanto «la medietà, o quotidianità media [...] racchiude, seppur nel modo dell’inautenticità, la struttura a priori dell’esistenzialità», E. de Martino, *ivi*, cfr pp. 100, 101, 102.

<sup>511</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 644. Si consuma, qui, lo stacco più significativo tra de Martino e Husserl circa l’impossibilità, secondo de Martino, di cogliere le “cose” al di fuori della valorizzazione. Se per la fenomenologia husserliana il “mondo in sé” è ciò a cui si deve tornare (“tornare alle cose stesse”, al mondo-della-vita, alla *lebenswelt*) compiendo un’epochè (*Weltvernichtung*) rispetto alle conoscenze e ai giudizi del mondo, dove appunto l’ovvietà mondana è, in Husserl, un “negativo” in cui si è obliati e da cui doversi riscattare, per de Martino l’ovvietà è, al contrario, “oblio positivo” in cui ci si deve perdere. “Perdersi per trovarsi”, è il motto demartiniano, ovvero perdersi positivamente nella tradizione (*das man*), unica condizione per “cominciare” a ritrovarsi come persone (la tradizione, infatti, non esaurisce il trovarsi della persona). Scrive lo studioso in proposito: «*Zu den Sachen selbst*: al mondo della vita *prima* della riflessione categoriale. Ma che cosa può voler dire questo? Tuffarsi ingenuamente nella vita l’uomo non può, perché nulla garantisce che la descrizione più ingenua non sia carica di condizionamenti culturali e storici, quindi esibita come ingenua solo perché questi condizionamenti sono semplicemente inconsapevoli, non esplicitati. E d’altra parte: metter fra parentesi nel senso di un sospendere *tutte* le categorie della valorizzazione non dà la *Lebenswelt* ma la destrutturazione di tutto il mondo storico-culturale nel quale si è inseriti, fino al limite dell’arbitrario e del caotico, anzi sino al limite del nulla», *Scritti filosofici*, cit., p. 124-125.

<sup>512</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 644.

<sup>513</sup> *Ibidem*.

<sup>514</sup> *Ibidem*. Il “felice oblio” è, appunto, espressione di superamento delle posizioni husserliane sul “negativo oblio”. Scrive in proposito Berardini: «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” che è la scienza naturalistica, la quale, riducendo la realtà a un insieme di fermi oggetti, di semplici presenze, ha da tempo ridotto a fermo oggetto, a semplice presenza anche l’uomo. In questo senso, per Husserl, “le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto”. [...] Da qui il compito precipuo della fenomenologia, che si precisa nel “trasformare l’apparire falso in apparire vero, cioè in fenomeno

Per la persona, scrive infatti de Martino, non vi è mai un’“esperienza zero” del decidere, non c’è mai pura possibilità ma libertà nella fedeltà: l’uomo mai deve decidere al valore nella solitudine di questa decisione. Per tale motivo non è, l’esperienza mondana fisiologica, esperienza di angoscia: semmai è l’esperienza della fine mondana (su cui poi ci soffermeremo) a generare angoscia. Abbiamo già detto che l’uomo non è esistenza “gettata” e, per questo, chiamata al progetto, al distacco; ma è già progetto, trascendimento. È la condizione di gettatezza di matrice esistenzialista, sostiene de Martino, a predicare l’assenza di una “tabella di valori” e generante, a sua volta, la responsabilità totale di una decisione che angoscia l’uomo schiacciato dalla moltitudine di possibilità mondane, dominato dalla grande solitudine e dall’immenso silenzio in cui la sua scelta dovrebbe emergere.<sup>515</sup> L’esperienza zero del mondo, il ricominciare da capo per l’uomo resta impossibile perché mai egli è “gettato nel mondo” così come l’animale è gettato nell’ambiente, essendo il mondo per l’uomo già “mondo storico”. L’uomo, ribadiamo, non è compiuto in se stesso come la bestia e proprio per questa sua originaria incompletezza, che lo costituisce come relazione, egli necessita dell’ovvietà di un mondo in cui perdersi, appoggiarsi, completarsi.

Ed il mondo culturalmente costruito è sempre intessuto di memorie, di costumi, di valori trasmessi dall’educazione, di alternative particolarmente modellate, di condizioni in cui sono incorporate le voci, i conflitti, le fatiche, le speranze, le tecniche e gli ideali di innumerevoli esseri umani. L’iniziativa a cui il singolo è chiamato nasce per entro una certa fedeltà a un essere che non è soltanto mio, anche se l’iniziativa può essere solo mia: in ogni caso manca l’esperienza zero, l’assoluto ricominciare da capo.<sup>516</sup>

Comprendiamo con un esempio “pratico” in che senso l’“ovvietà” dei valori mondani sia un “positivo” indispensabile affinché l’uomo non debba sempre impegnarsi a “ricominciare da capo” dal distacco inaugurale, restando bloccato negli stessi distacchi; ma possa invece progredire nella storia umana dei trascendimenti con proprie iniziative una volta “liberatosi” dall’incombenza di quegli oltrepassamenti potenzialmente affidabili all’ovvietà. Torniamo, dunque, all’esempio del sole. È chiaro come, una volta “addomesticato” dall’uomo, cioè oltrepassato nella utilizzazione, quindi entrato nella sfera del presente umano, il sole diventi “ovvio”, ovvia realtà, e «come ovvietà

---

*evidente* nel quale è *presente* la cosa stessa, l’essere stesso e *non un essere che è altro dall’apparire* [...] De Martino leggeva nel programma fenomenologico (il programma di «giungere alle cose stesse» e di oltrepassare così il modo mistificante di ‘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.», S.F. Berardini, op. cit., pp. 271-272

<sup>515</sup> Specifica de Martino, in polemica con l’esistenzialismo negativo tedesco, che «La *Geworfenheit*, l’essere gettato, la responsabilità totale della decisione, l’assenza di una “tabella dei valori” o di verità scritte in cielo, l’uomo come progetto, l’angoscia come coscienza della possibilità sono temi esistenzialisti che caratterizzano l’epoca in cui sono crollati i simboli della tradizione giudaico-cristiana, l’ideale di una natura universale, il piano della storia universale, l’orizzonte del progresso, etc. [...] La aberrazione dell’esistenzialismo è proprio questa decisione a partire da zero, questa grande solitudine e questo immenso silenzio in cui la scelta dovrebbe emergere», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 153-154.

<sup>516</sup> Ivi, p. 154.

escluso dalla percezione attuale e relegato nello sfondo, lasciando la presentificazione libera e disponibile per altre percezioni dell'utilizzabile. Il sole come utilizzabile non è per fortuna un ente sempre presentificato: viviamo ogni giorno nella luce solare "pensando ad altro".<sup>517</sup> Se dovessi sempre sorprendermi di cosa sia il sole, ogni volta che mi accorgo di esso, e ragionare sulla sua realtà tutte le volte che guardo il cielo, non sarei in grado di svolgere ulteriori trascendimenti. È grazie a questo processo di fisiologico "oblio" che noi possiamo operare milioni di altri umani distacchi "sotto il sole" senza essere impegnati ogni volta a distaccarci dal sole e senza, d'altra parte, effettivamente "perdere il sole". Ed infatti, specifica de Martino, «la "ovvietà" del sole, la disindividuazione della sua storia culturale, il potercene dimenticare per volgerci ad altro, il relegarlo nell'ambito del come-se inconsapevole, costituiscono non già un "perdere il sole" o un "perdersi nell'abitudinario relativamente al sole", ma, al contrario, un *liberarci dal sole come percezione utilizzante attuale*, un conservarlo nel mondo di cosa già oltrepassata nell'utilizzazione, onde è possibile dirigere la intenzionalità ad altro, che sta nella nostra vita quotidiana come molto meno *ovvio*». <sup>518</sup> Ed è solo nella misura in cui, avverte de Martino, il sole diviene *ovviamente utile* per un anonimo sforzo culturale umano, che esso può essere *inconsapevolmente sfruttato* durante il nostro operare quotidiano; e quindi silenziosamente si oblia, questa immensa storia dei distacchi dal sole, nel tetto di una casa o di una tenda che ci ripara dai raggi scottanti, nel fuoco di un caminetto che ci dà calore allo stesso modo di come farebbe il tepore di caldi raggi, o nella illuminazione artificiale quando l'astro ci abbandona ciclicamente per lasciare il posto alla notte. Il sole vive, insomma, in tutte le ovvie e "scontate" tecniche umane rivolte ad esso sia per evocarlo che per allontanarlo; una storia di umani progetti intorno alla natura solare «che furono eseguiti una volta e diventarono perciò progettabili o atti a diventare stimolo e appoggio per nuove utilizzazioni e progettazioni». <sup>519</sup> E pertanto, «che cosa sono i "fatti" in cui "siamo perduti", sepolti nell'inconscio, o ricacciati ai margini della consapevolezza, o subiti passivamente come "dati"? [...] Non sono forse antichi o antichissimi atti divenuti ormai solo abitudini di atti utilitari, o indici di atti utilitari, possibili, o cose materiali in quanto resistenze che racchiudono nella forma perentoria della exteriorità fisica ciò che possiamo fare o non fare secondo un progetto comunitario dell'utilizzabile?» <sup>520</sup> Ma anche l'ovvietà del sole, come ogni trascendimento, è destinato al rischio di perdersi anziché offrirsi al nostro fisiologico perderci in esso. Originatasi a partire dall'inaugurale progetto economico, l'ovvietà solare resta perennemente soggetta a disperdersi qualora venga bruscamente richiamata in causa la sua valorizzazione; ad esempio durante un'eclissi:

---

<sup>517</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 649.

<sup>518</sup> *ivi*, p. 650.

<sup>519</sup> *ivi*, p. 646.

<sup>520</sup> *ivi*, p. 644.

Del resto il sole è *ovvio* solo in modo relativo, cioè in rapporto ai limiti in cui è riuscita la sua acculturazione utilizzante, e in cui esso circoscrive una sfera di comportamenti utili quanto ovvi da poter essere eseguiti senza apprezzabile impegno problematico: apriamo le finestre alla luce del mattino nella libertà di poter concentrare la nostra attenzione su altro. Ma per poco che tocchiamo i limiti di operabilità culturale del sole (ed ogni civiltà, ogni regime di esistenza pone diversamente questi limiti), l'astro ritorna ad emergere nella presentificazione intenzionante, la sua storia culturale deve essere ripresa nei limiti cui è giunta, per riadattarla alla situazione critica, per decidere e oltrepassare tale situazione con una iniziativa in varia misura "originale"<sup>521</sup>.

#### 4.4 GERARCHIZZAZIONE DEL MONDO

In linea generale, la "gerarchizzazione del mondo" rappresenta per entro il decidente divenire della persona «la distinzione tra mondo come sfondo domestico di operabilità e mondo come flusso di emergenze egemoniche»,<sup>522</sup> per cui vi è certamente differenza "morale" (segnatamente all'intensità, e non alla bontà) tra l'ovvietà mondana appena vista e la mia iniziativa. Vediamo meglio. Ora, nel continuo e fisiologico processo di "perdere un mondo" e "perdersi nel mondo" peculiare alla umana dimensione morale, tutti questi mondi perduti o conquistati, ovvi o impegnativamente decisi, richiamanti fedeltà o iniziativa, così come gli atti della persona, stanno tra loro in rapporto teleologico-gerarchico, ovvero l'umana mondanità, soggetta al continuo "muori e diventa", consiste in una continua emersione e sommersione di mondi in base alle esigenze del presentificarsi personale. «La presentificazione mondanizzante è dunque storicamente 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».<sup>523</sup> "Gerarchia del mondo" significa più semplicemente manifestazione dell'ethos a vari gradi. Ovvero, sia che io che cammini sia che io rifletta filosoficamente sto compiendo una scelta fedele all'ethos e in cui questo principio si manifesta; ma il mio camminare richiede "meno sforzo" all'ethos del mio filosofare; del resto, la mia vita non potrà mai ridursi al solo filosofare, ma sempre esige momenti di meno intensa liberazione morale. Quando de Martino parla di "gerarchia dei gradi dell'ethos del trascendimento" si riferisce alla «maggiore o minore energia con cui esso si afferma: onde accade che nella vita quotidiana non si è sempre eroi, e del resto beneficamente si vive di abitudini, di costumi passivamente accolti, di opinioni correnti, di frasi o di gesti cerimoniali, di anonimie o addirittura di stereotipia. Proprio questa varia energia con cui si dispiega l'ethos del trascendimento rende umano l'uomo, in quanto essere che lavora ma, anche, si stanca».<sup>524</sup> Nell'uomo, così, che si stanchi o che

---

<sup>521</sup> Ivi, p. 650.

<sup>522</sup> Ivi, p. 559.

<sup>523</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 103.

<sup>524</sup> Qui de Martino avanza esplicitamente della critiche al concetto di "medietà" o "quotidianità media" dell'esserci secondo Heidegger. Il filosofo napoletano rivendica il carattere positivo della tradizione e dell'abitudine in cui l'uomo

lavori, la regola culturale emerge. L'esserci, insomma, «è sempre in un far differenza»,<sup>525</sup> pure nell'abitudine o nella necessità del vivere. Non vanno quindi svalutate, scrive de Martino, quelle forme culturali più vicine all'utilizzabile e all'"appagante", «come se questa forma di trascendimento non potesse manifestare il suo proprio eroismo, la sua propria volontà di cultura e di storia»<sup>526</sup> ed infatti «certamente anche qui vi è coraggio e pigrizia, anonimata e passività nel sistema dato e contributo personale, scoperta, innovazione, rivoluzione: cioè anche qui vale la gerarchia dei gradi dell'ethos del trascendimento».<sup>527</sup> Come già detto per la persona, tale pluralità mondana si compone come silenzioso, ovvio orizzonte mondano (*das man*) che, a partire dal corpo, "abbraccia" e sostiene gli altri più impegnativi nel medesimo ordine personale. Ed infatti

L'emergenza presentificante ha luogo nella domesticità di uno sfondo, cioè nell'assunzione di una datità ovvia, mantenuta nell'anonimato, e tuttavia senza problematicità attuale proprio perché concrezione di passati o remotissimi trascendimenti che "una volta" furono presentificazioni nella storia del singolo come in quella della umanità. In tale sfondo di presentificazione e domesticazioni culturali avvenute una volta e che ora stanno come datità ovvia, anonima, disindividuata, la presentificazione attuale secondo valore si fa margine e si dà concreto orizzonte di domesticazione operativa qualificata: emerge, cioè, secondo orientamenti di volta in volta egemonici, secondo questo o quel *telos*. Ora questo immenso "affidarsi a" per "raccolgersi in" [...] sta come ordine umano che produce vita e bisogni e mezzi per la soddisfazione dei bisogni, ed in cui la fedeltà alle domesticazioni utilizzanti già una volta avvenute fa da sfondo condizionante al concentrarsi in una certo ben determinata utilizzazione attuale, nella varia gradualità della "applicazione" più o meno meccanica e abitudinaria, dell'adattamento di tradizioni tecniche operative, della innovazione, della invenzione.<sup>528</sup>

Detto in altri termini, senza la mia mondanità domestica che comprende, silenziosamente, il mio dover nutrirmi, dormire, camminare, e parlare, che è già un "si mangia così", "si dorme così", "si cammina così", "si parla così", senza tutto ciò verrebbe meno anche il mio "mondo filosofico" o il mio "mondo tecnico" o, ancora, il mio "mondo scientifico" in cui trovano posto il mio speculare di filosofia, di matematica o di astronomia. Senza domesticità ovvia non vi sarebbe la mia emergenza presentificante che si rinnova nella attualità del mio esistere personale. È grazie al fatto che questo mio incessante e rinnovantesi mondo del camminare, dormire, parlare e nutrirmi io posso lasciarlo "nello sfondo", quindi senza doverlo problematizzare ma "dandolo per scontato"

---

comunque decide per la storia sebbene in modi "più bassi" di energia presentificante. Cfr *Scritti filosofici alle* pp. 100 e segg. In particolare, «La heideggeriana "media quotidianità dell'esserci" è mondanità inautentica dell'esistere, copertura, fonte di illusioni, smarrimento nell'anonimata, estraneazione, ecc. Ora il mondo dell'utilizzabile e del sociale è in realtà la testimonianza inaugurale dell'ethos del trascendimento, in quanto fonda un mondo di "fedeltà" intersoggettive che va ben "oltre" il piacere e il dolore "individuali" fondando al tempo stesso un orizzonte di possibili iniziative», *ivi*, p. 109. Scrive ancora de Martino: «Se Heidegger ha potuto teorizzare l'esserci-nel-mondo come modalità inautentica dell'essere dell'esserci, è perché ha identificato l'esserci-nel-mondo con il valore socio-economico, degradando questo valore nell'anonimata del *Das Man*: nel che si riflette semplicemente la feticizzazione delle alienazioni della società borghese in crisi», *ivi*, p. 166

<sup>525</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>526</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>527</sup> *Ibidem*.

<sup>528</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 640.

(dal momento che è già stato “problema” nella mia infanzia o per uomini del passato, mediante i quali si è silenziosamente convalidato divenendo ovvio), che io posso impegnarmi in opere mondanamente più esigenti, ad esempio leggere e scrivere, contare o moltiplicare; avviandomi, infine, ad iniziative dotate di alta individualità, responsabilità e impegno, quali la speculazione filosofica o l’invenzione fisico-matematica. «Mentre scrivo a macchina questi fogli, lo scrivere a macchina si svolge sul piano delle abilità divenute così agevoli da poter essere affidate per l’esecuzione al piano delle attività riflesse: ma il mio lavoro non è quello del dattilografo ma di chi scrive saggi»,<sup>529</sup> precisa de Martino distinguendo l’ovvietà dattilografica dalla più impegnativa invenzione saggistica. Ma per quanto l’essere saggista emerga egemonicamente sull’automatico scrivere a macchina, senza la possibilità di “lasciare in margine” questa capacità di scrivere, non potrebbe mai emergere l’azione egemonica di comporre un saggio scientifico. Ciò significa che senza una gerarchizzazione del decidere nessun lavoro può darsi nella persona; sempre qualcosa deve emergere rispetto a qualcos’altro che deve stare come sfondo per garantire quell’emersione. «Il “lavoro” comporta sempre elementi inconsci ma, perché sia lavoro, deve tendere alla scelta congeniale, alla concentrazione cosciente, alla responsabilità attiva, alla prospettiva unitaria del risultato verso cui si muovono coordinandosi le singole abilità, alla possibilità di consumare, volendo, il prodotto, e soprattutto alla coscienza di lavorare per la comunità a cui si appartiene».<sup>530</sup> E così, senza l’inaugurale utilizzazione degli istinti, dei beni, del controllo della natura e dei bisogni non si potrebbe parlare nemmeno di arte, di logica, di morale, di scienza, eccetera. Il genio non è “genio” nel senso che, senza ausilio altrui e in piena autonomia, giunge a risultati sorprendenti nell’ambito della cultura; esso è genio perché, nel suo proprio ordine gerarchico di mondi, vi è uno sfondo domestico –non importa se fedelmente riconosciuto o se polemizzato rispetto a una “cattiva” educazione ricevuta- che permette e sostiene le sue invenzioni. Anche per il genio, il mondo domestico delle cose è, parafrasando de Martino, “indice di abilità possibili o attuali”, un mondo che seppure «guadagnato e costruito nella vita individuale attraverso una educazione complicata e difficile, culturalmente condizionata e relazionata, e che pur presentando limiti che sono in rapporto con tale educazione e con le attitudini personali, è sempre nel complesso un ordine che è alla base dell’esserci-nel-mondo, rendendoci disponibili per altre valorizzazioni»<sup>531</sup>. In questa gerarchizzazione di mondi, pertanto, de Martino individua tre momenti diversi ma posti in sintesi gerarchica nella persona: «Domesticità dello sfondo, orizzonte di operabilità domesticatrice, emergenza presentificante della valorizzazione attuale iterantesi sempre di nuovo senza tuttavia esaurire mai la totalità ideale dell’essere, questi tre momenti costituiscono l’articolarsi concreto

---

<sup>529</sup> Ivi, p. 615.

<sup>530</sup> Ibidem.

<sup>531</sup> Ivi, p. 641.



dell'ethos del trascendimento della vita». <sup>532</sup> A partire dallo sfondo, insomma, hanno inizio per l'uomo tutta una serie di emergenze, che vanno da un grado di bassissimo impegno, come quelle legate al corpo, ad esempio il camminare; passando per "decisioni agevoli", come quelli di un operaio alla catena di montaggio, per il quale è sì quasi automatico controllare la produzione di quell'oggetto che vede e rivede ogni giorno ma resta sempre più consapevole e deciso dell'aver dovuto camminare da casa sua per giungere sul posto di lavoro; quindi si passa a quelle di una più vigile "responsabilità operativa", che giunge alla speculazione e perfino alla invenzione: si pensi allo stesso operaio che intuisce e mette in pratica un nuovo modo di fabbricare quell'oggetto stesso che ogni giorno vede scorrere sulla catena di montaggio.

Attraverso l'orizzonte della utilizzazione la vita riceve la sua plasmazione inaugurale come mondo di "cose" domestiche, ripartito cioè secondo sfere di operabilità utilitaria, di ambiti di resistenza e di possibili memorie di "ciò che se ne può fare" evocabili di volta in volta in rapporto ai comportamenti concreti della loro utilizzazione e delle corrispondenti iniziative. La domesticità del mondo è in primo luogo e innanzitutto questo esser fra corpi inutilizzabili col nostro corpo utilizzabile: domesticità che in parte costituisce lo sfondo opaco della vita quotidiana, in parte affiora in decisioni così agevoli da non richiedere un impegno particolare della coscienza (il comportarsi abitudinario seminconscio o addirittura inconscio, l'adoperare quotidiano o anche i gesti quasi automatici di un operaio alla catena di montaggio), e in parte infine emerge in iniziative che possono richiedere la più alta tensione della coscienza e un vigile senso di responsabilità operativa o addirittura d'invenzione di una tecnica dell'operare completamente nuova. <sup>533</sup>

Il mondo, in questa dinamica e diveniente gerarchizzazione sintetica, è continuamente "dato" e "ripreso", "allontanato" e "riavvicinato"; dato nella totalità comunitaria e ripreso nella specifica e singola 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». <sup>534</sup> La singola biografia culturale è già legata, e indissolubilmente, alla ovvietà abitudinaria della patria mondana, e si manifesta quanto più è ad essa fedele, col suo passato e le sue trascorse generazioni. «E se fanno suolo e patria su cui si 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». <sup>535</sup> Si può emergere, dunque, come iniziativa "privata" e nella responsabilità operativa o, ancora, nell'invenzione "nuova" solo se questo emergere si erga egemonicamente al di sopra di uno sfondo subalterno; si può emergere solo se la gerarchizzazione prevede un mondo ovvio al di sotto o "a sostegno" del mondo nuovo. «Il singolo può "ricominciare" qualche aspetto del mondo – lo ricomincia sempre cose se fosse il primo uomo che comincia ad essere uomo la prima volta- solo se tutti gli altri aspetti fanno momentaneamente da

---

<sup>532</sup> Ivi, p. 640.

<sup>533</sup> Ivi, p. 641.

<sup>534</sup> Ivi, p. 648.

<sup>535</sup> Ibidem.

sfondo»,<sup>536</sup> e soltanto se, scrive de Martino, questo sfondo mondano è orizzonte –pure implicito- di senso umano, insomma «una testimonianza fondamentale di non-solitudine, di sommessa coralità operativa distudentesi nello spazio e nel tempo». <sup>537</sup>

#### 4.5 IMPERATIVO ETICO DEL MONDO

Il mondo, abbiamo compreso fin qui, «è la storia vivente degli altri in noi, e non importa se questa vita si muove ora in noi come abitudine, come continua evocazione di gesti tecnici meccanicamente compiuti, come un ovvio operare e utilizzare questo o quello, come un anonimo “si fa così” operante ai margini della consapevolezza». <sup>538</sup> Sostiene de Martino che proprio «questo *in-der-Welt-sein-sollen* è l’impegno relazionale per eccellenza». <sup>539</sup> E lo è in quanto, proprio perché il dovere etico impone il trascendimento nel valore propriamente intersoggettivo, esso in fondo impone la presenza degli altri, quindi l’esserci per nel mondo è essenzialmente con-esserci, «l’esserci “è” quindi essenzialmente in-vista degli Altri». <sup>540</sup> E questo a partire dal valore della utilizzazione e dalla primordiale regola sessuale e alimentare, cioè a partire dagli istinti, già dai quali io devo rendere conto agli altri perché non vi è valore che non sia *per* agli altri. «Ogni utilizzazione è decisione, ogni decisione nel campo dell’utilizzabile è insieme multanime e nostra, ed è nostra, singolarissima, nella misura in cui è multanime, in cui si relaziona agli altri nella storicità di un mondo socioeconomico vivente, nel rendere conto a tale mondo con una scelta di osservanze». <sup>541</sup> Questo “essere con gli altri” per de Martino è da intendersi secondo tre significati fondamentali e coesistenti. Anzitutto significa «l’inaugurale dover essere con gli altri, il non essere soli, deietti, gettati, anche nella più ovvia condotta del nutrirsi, dell’abbigliarsi, del camminare, del respirare». <sup>542</sup> Da qui la universalità delle nozze rituali o dell’esperienza conviviale. Poi, soddisfare l’imperativo etico significa non cominciare mai da una “esperienza zero”, «ma assumere qualcosa che c’è già, innestandovi la propria condotta utilizzante con un minimo o un massimo di iniziativa,

---

<sup>536</sup> Ibidem.

<sup>537</sup> Ivi.

<sup>538</sup> Ivi, p. 528.

<sup>539</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 95.

<sup>540</sup> Ivi, p. 98. Questa importante riflessione presenta una fondamentale quanto esplicita impronta heideggeriana. «“All’essere dell’esserci appartiene il con-essere con gli altri”. [...] Questa affermazione deve essere intesa nella sua essenza esistenziale. Anche quando l’esserci non si volge effettivamente verso gli altri, crede di poter fare a meno di loro, oppure ne è privo, esso esiste sempre nel modo del con-essere. Nel con-essere, in quanto esistenziale in-vista degli Altri, gli Altri sono già aperti nel loro esserci. Questa apertura degli Altri, già preliminarmente costituita col con-essere, esprime quindi anche la significatività cioè la mondanità in quanto fondata nell’in-vista-di-cui esistenziale», ibidem. La frase fra virgolette è di Heidegger, tratta dal *Sein und Zeit*, 1953, 7<sup>a</sup> ed., pp. 50 e riportata per esteso da de Martino.

<sup>541</sup> Ivi, p. 165.

<sup>542</sup> Ibidem.

di riadattamento, di innovazione».<sup>543</sup> Infine, l'impegno relazionale mondano «significa memoria di storia 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, significa sicurezza e domesticità del mondo dell'utilizzabile onde poter decidere, qui ed ora, con vario impegno, la utilizzazione singola»<sup>544</sup>. L'impegno relazionale mondano è insomma sano e felice esercizio di fedeltà all'ethos quale fondamento trascendentale dell'intersoggettivo, quindi è in ultimo condizione di libertà, laddove «la decisione del singolo, per questo suo innestarsi in un mondo sociale definito, non è mai un esperire la libertà come pura possibilità, ma come scelta di una fedeltà particolare al già deciso da altri»,<sup>545</sup> per cui la persona si esperisce come libera paradossalmente nella continuazione fedele di questo decidere altrui ma per entro la sua «nuova irripetibile situazione singola».<sup>546</sup> Tenere fede a questa obbedienza, è segno, per de Martino, dell'autenticità della persona umana; autenticità che si manifesta a partire dal proprio corpo:

Questo essere con gli altri in un determinato regime culturale dell'utilizzabile è tanto poco una modalità "inautentica" dell'esserci che, al contrario, inaugura l'autenticità dell'esistere, e costituisce lo sfondo più ampio da cui emergono le altre autenticità, le altre valorizzazioni del mondo. Nella valorizzazione socio-economica del mondo si dischiude il tema fondamentale dell'esistere: non esser soli, sentirsi impegnato con gli altri, anche nelle condotte del proprio corpo, anche nella più elementare dialettica del piacere e del dolore "individuali".<sup>547</sup>

Quale "testimonianza di non solitudine", il mondo è luogo umano dove universale ovvietà e singolare iniziativa si coappartengono. Senza gli altri, insomma, non posso emergere nel mondo. Il mio storico farmi "presente nel mondo" è il mio farmi compresente. La mia presenza è compresenza. Il mio esistere mondano è il mio coesistere. «La valorizzazione inaugurale del trascendimento della vita nel valore è il *coesistere comunitario* in un mondo domestico di cose utilizzabili. Questo *coesistere*, che comporta le sue fedeltà e le sue iniziative, abbraccia nella sua propria sfera di valorizzazione»<sup>548</sup> ogni cosa ed ogni esperienza: gli istinti, il governo del cosmo, gli strumenti di comunicazione con le cose (i sensi) e con gli altri uomini (il linguaggio), il regime economico, la plasmazione dei bisogni, il controllo della natura con strumenti sia materiali che mentali. «Con ciò la vita è già oltrepassata in senso culturale, cioè viene plasmata la condizione storica fondamentale di un "mondo" in cui può ulteriormente svolgersi la presentificazione valorizzante dell'ethos, la distinzione cioè di altre valorizzazioni intersoggettive autonome»<sup>549</sup> che, a partire da questo mondo coreutico e comunitario, diventano scienza, arte, storiografia, filosofia;

---

<sup>543</sup> Ibidem.

<sup>544</sup> Ibidem.

<sup>545</sup> Ivi, p. 154.

<sup>546</sup> Ibidem.

<sup>547</sup> Ivi, pp. 165-166.

<sup>548</sup> Ivi, pp. 20.

<sup>549</sup> Ibidem.

ed infine –come vedremo molto più avanti- «la consapevolezza che l'*ethos* raggiunge di sé nelle dottrine morali e nelle teorizzazioni del costume».<sup>550</sup> Con ciò non si vuole intendere, spiega de Martino, che per giungere alla piena consapevolezza dell'*ethos* sia necessaria un'esigenza umana continua e consapevole di stare con gli altri e fra gli altri. O, almeno, non si vuole intendere solo questo. Certamente, scrive lo studioso, «questa comunione con gli altri che popola il nostro passato e che raggiunge nella memoria solo pochi volti di persone a noi prossime, si rinnova di continuo nell'attualità di un bisogno anche fisico di mantenere i vecchi rapporti e di intrecciarne di nuovi»<sup>551</sup>. Ma ciò che qui è importante è che la persona, rispetto alla bestia, è nel mondo, è cioè “tra gli altri”, pure se chiusa da sola in una stanza per un'intera settimana; pure quando addormentata nel suo letto la notte. Proprio l'intersoggettività distingue l'ambiente animale dal mondo umano, dove nel primo si è “soli tutti insieme” mentre nel secondo si è “tutti insieme anche da soli”. Ed infatti «la verità è che anche quando non sentiamo il desiderio di essere con gli altri, anche quando crediamo di essere soli, gli altri vivono nelle nostre abitudini, nelle tecniche del nostro corpo, nel mondo come orizzonte di utilizzabili».<sup>552</sup> In tal senso, nemmeno il monaco eremita può dirsi solo: il suo eremitaggio, semmai, è la pubblica risposta ad un modo diverso di assumere in sé l'umana mondanità, non certamente nei termini della vita “esplicitamente” intersoggettiva di tipo sociale e politica, ma in quelli di un silenzio comunque “mondano”, “storico”, “culturale” (quale appunto il silenzio “religioso”). E nemmeno è da credere, precisa de Martino, che il rapporto umano con la società sia smentito nella mistica. Ed infatti, «anche i mistici più impegnati nella negazione della storia e della società cui appartengono sono giudicabili da un punto di vista storiografico non già nell'isolamento delle loro eccezionali avventure psicologiche strettamente individuali, ma come organi di una società storica funzionante, aperta –se si mantiene nella storia- al mondano operare».<sup>553</sup> Perfino, dunque, nella domesticità mondana di un eremita o di un mistico, che come tale rappresentano un “certo mondo culturalmente condizionato” «vive una folla di memorie attuali o possibili, di comportamenti efficaci e di limiti operativi di questi comportamenti; vivono le abilità conquistate dalle passate generazioni, i risultati del lavoro di un numero sterminato di contemporanei, l'esito del nostro essere stati educati ad operare così e così le cose del mondo e il nostro stesso corpo sin dalla primissima infanzia».<sup>554</sup> Nell'intersoggettività mondana, così, si manifesta sempre e comunque l'imperativo etico che fonda la persona: “io non devo stare solo”.

---

<sup>550</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>551</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 602.

<sup>552</sup> Ibidem.

<sup>553</sup> E. de Martino, “Mito scienze religiose e civiltà moderna”, in *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 67.

<sup>554</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 69.

Ancor meno lo debbo essere e lo sono in quell'atto inaugurale del mio doverci-essere-nel-mondo, che si esprime nella utilizzazione, cioè nella incessante partecipazione a un progetto comunitario dell'utilizzabile. Non si tratta di un essere insieme meramente fisico, poiché si può esser soli nella folla e si può vivere una vita multanime di impetuosa comunicazione, nel silenzio di uno studio o in quello di una cella di un convento o di un carcere: la verità è che questo imperativo ci accompagna e ci sostiene dalla culla alla bara, ed è così profondamente radicato nel nostro esserci da accompagnarci e sostenerci anche quando non ne abbiamo coscienza teorica e anche quando formuliamo ideologie individualistiche o addirittura solipsistiche (alle quali poi non ci manteniamo di fatto coerenti nella vita, a meno di non voler pagare con la follia il prezzo di questa coerenza).<sup>555</sup>

#### 4.6 RISCHIO ESTREMO DEL MONDO. LA PATOLOGIA DEL "FINIRE" E DEL "PERDERSI"

Si era detto che il processo di distruggere e ricostruire il mondo *deve* esplicitarsi in tutti gli uomini, quale che sia la coscienza che ne hanno. «Ma appunto perché *deve* esplicitarsi può sempre non esplicitarsi: sia nelle singole valorizzazioni (onde la loro negatività, il loro irrigidimento dogmatico e il loro perdersi), sia su tutto il fronte del valorizzabile (onde la crisi delle crisi, e cioè il ritirarsi dell'ethos del trascendimento da tutte le valorizzazioni possibili del mondo, la demondanizzazione passiva del mondo)». <sup>556</sup> Di questi due specifici modi di "non esplicitarsi" parleremo meglio nella prossima sezione. Ora consideriamo soltanto in linee generali che così come il "rischio estremo" della naturalizzazione appartiene alla persona, questo si riflette direttamente nella mondanità; così nell'esperienza di crisi –parafrasando de Martino- *il mondo perde la sua condizione fondamentale, ed entra nel finire.*<sup>557</sup> «Appartiene dunque al "mondo" la possibilità del suo "finire", ed ogni "mondo culturale" ne è travagliato nell'intimo, così come riposa interamente sull'ethos della valorizzazione e sullo slancio inaugurale della valorizzazione utilizzante». <sup>558</sup> Il dover esserci nel mondo, in tal senso, resta «compito inesauribile di valorizzazione in lotta contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile». <sup>559</sup> Ora, questo "non poterci essere" nel mondo culturale non ha nulla a che vedere col fisiologico "perdere un mondo", che è condizione di sviluppo e maturazione personale; né con il fisiologico "perdersi nel mondo", che è ovvietà mondana da cui posso manifestarmi come iniziativa personale nuova. «In questa prospettiva "perdere il mondo" significa perdere l'oltre della presentificazione valorizzatrice, e quindi non soltanto il mondo valorizzato, ma lo stesso trovarsi in un mondo, lo stesso *in-der-Welt-sein*». <sup>560</sup> Tale catastrofica esperienza è vissuta dalla persona come "rischio" della fine del mondo

<sup>555</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 601.

<sup>556</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 142. Anche questo è un importante stacco di de Martino da Heidegger, il quale non contempla la possibilità di poter disobbedire all'imperativo etico del non star soli. Spiega, dunque, de Martino: «Heidegger non assume nella costituzione dell'esserci il non esserci (e quindi il rischio di non poter essere in nessun mondo culturale possibile, il rischio di non poter essere con)», ivi, p. 99.

<sup>557</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 637.

<sup>558</sup> Ivi, p. 577

<sup>559</sup> Ivi, p. 678.

<sup>560</sup> Ivi, pp. 637-638.

(*Weltuntergangser-lebnis*),<sup>561</sup> a testimonianza del fatto che, proprio perché «il “trovarsi” nella vita è possibile per entro un “porsi” secondo valore nella vita stessa»,<sup>562</sup> è possibile anche che quel “trovarsi” incontri il limite di questo porsi. Mentre il “porsi” è l’anastrofe culturale, cioè «la ripresa e la riplasmazione del finire, il recupero di senso, il configurarsi della prospettiva dell’operabile, il dischiudersi ad una progettazione comunitaria e comunicabile della vita»,<sup>563</sup> il limite è la pura natura, la “catastrofe” della cultura, del valore, della storia. Ora, anastrofe e catastrofe segnano la soglia dell’intrascendibilità; questa anastrofe culturale corrisponde all’imperativo etico a cui è soggetta la persona, ovvero a quel *non devi essere sola*, che la caratterizza; mentre la catastrofe è in diretta corrispondenza con il rischio a cui la persona è esposta, ovvero alla perdita del valore, della differenza culturale, della distinzione categoriale, della relazione umana, quindi è morte o follia.

La catastrofe, è da specificare, non corrisponde all’uscita dall’oblio dell’ovvietà col ritorno al mondo-della-vita. Non dobbiamo scordare, in proposito, come l’ethos che sostiene il mondo sia un trascendentale intrascendibile: ogni esperienza umana avviene in esso e per esso. E come per l’uomo è impossibile tornare alla natura pura così è impossibile cogliere il mondo in sé. Pertanto, evocare una qualsivoglia “datità mondana” «è solo possibile come ineliminabile residuo della valorizzazione, a cominciare da quella che lo rende partecipe di un progetto comunitario dell’utilizzabile».<sup>564</sup> Ciò significa che il mondo non si “deve” perdere, poiché qualora l’ethos entrasse in crisi su tutto il fronte del valorizzabile, coinvolgendo di conseguenza anche la emergenza del mondo, non resta l’ambiente animale; «non resta la “datità” del mondo e di me stesso, ma si perde la stessa datità, non ci sono più né un mondo dato in cui mi trovo né un io dato che mi è stato assegnato».<sup>565</sup> L’uomo, pertanto, senza il cosmo domestico si “inabissa nel nulla”, resta cosa impossibile, per lui, tentare un “ritorno” al mondo-della-vita.<sup>566</sup>

---

<sup>561</sup> Il concetto è tratto dalla opera psichiatrica di Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953, 6° ed. (1° ed. 1913; 5° ed. 1946 e 6° ed. 1953 immutate). Da qui de Martino studia le “esperienze deliranti primarie” (disposizione delirante con nuovi significati dell’Umwelt), i Mutamenti (sentimento non familiare di mutamento: come si fosse affatturati, stregati, con incremento della sessualità, etc), l’esperienza WUE, cioè di fine del mondo (*Weltuntergangserlebnis*: mondo esterno mutato, depersonalizzazione, inizio delle psicosi, l’uomo maniaco-depressivo. Scrive Anna Donise: «La *Psicopatologia generale* di Jaspers viene riletta come indagine psicopatologica di una progressiva perdita di senso del mondo, che va dai diversi stati del delirio (dallo stato d’animo delirante al delirio percettivo, fino al delirio di significato) al blocco catalettico. [...] La fenomenologia psicopatologica jaspersiana è impiegata da De Martino per delineare i vissuti della crisi contro la quale è possibile un riscatto», Donise, “Ragione ed etica in Ernesto de Martino”, in *La filosofia di Ernesto de Martino*, Paradigmi, M. Decoro e M. Marraffa a cura di, Anno XXXI, Franco Angeli, Maggio-agosto 2013, pp. 84.

<sup>562</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p., p. 638.

<sup>563</sup> Ivi, p. 637.

<sup>564</sup> Ivi, p. 638.

<sup>565</sup> Ibidem.

<sup>566</sup> Come già sappiamo, de Martino, in distacco con Husserl, precisa: «C’è infatti una categoria oltre la quale non si può risalire, è il trascendimento della vita per la valorizzazione intersoggettiva della vita stessa, noi siamo “al” mondo (o “nel” mondo) , ma lo stesso “esser perduti” in esso secondo il “per lo più” della vita quotidiana, secondo le abitudini, secondo, l’atteggiamento naturale, ecc., fa parte di un “progetto comunitario dell’utilizzabile” in quanto forma

Senza dubbio il “mondo” in quanto condizionato da un certo progetto comunitario dell'utilizzabile, presenta i limiti di mondanizzazione o cosmicizzazione che son propri di questo progetto culturalmente condizionato: [...] il mondo non è mai l'interamente utilizzabile, ma solo l'utilizzabile entro i limiti storici di una certa progettazione: ciò significa che oltre tali limiti non stanno le cose in sé, o un altro mondo, ma il non-mondo, l'acosmico, il caos, il nulla.<sup>567</sup>

Si era visto finora come senza sfondo domestico, senza datità “anonima e appaesata” non si può emergere nell'*hic et nunc* del presente; dove questo orizzonte non lo troviamo “già dato”, poiché è esso stesso “sforzo”, ovvero «è tale in quanto in esso risaliamo istantaneamente la china di una faticosissima storia umana, senza memoria di nomi, di date e di eventi, testimoniante di sé unicamente appunto nella domesticità e nell'appaesamento dello sfondo».<sup>568</sup> Ciò significa, continua a spiegare de Martino, che sebbene questa storia certamente sia “sepolta nell'inconscio, contratta nell'ovvio e nell'abituale”, tuttavia resta necessaria nel sostenere l'emergenza dell'uomo; necessaria e imprescindibile dal momento che «il suo destrutturarsi segna il chiudersi di qualsiasi possibile orizzonte operativo e annunzia la catastrofe radicale dell'esserci-nel-mondo».<sup>569</sup> Quello stesso dipanarsi personale tra l'“imperativo” e il “rischio” del trascendimento si riversa direttamente, manifesto e imperante, nella drammatica condizione mondana, per cui il mondo è manifestazione storica nell'onnicomprendibilità dell'ethos: «Il dover esserci nel mondo culturale, il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile: in questa tensione vive l'ethos primordiale della presentificazione»,<sup>570</sup> dichiara de Martino. Avviene allora che, come in un domino, se crolla il primo mattoncino della mondanità ovvia e appaesata (il parlare, il camminare, il mangiare, ecc.), tutto il resto gradatamente crolla. Se lo sfondo domestico, nella normalità, funge da suolo saldo da cui emergere con le proprie biografiche iniziative, col disgregarsi di questo orizzonte patrio la sfera privata viene soffocata dallo stesso sfondo ovvio che, pur restando ovvietà per lo sguardo altrui, appare alla persona interessata dalla crisi iniziativa impegnativa e complicata: il mangiare, il bere, il

---

inaugurale dell'ethos della progettazione culturale: un progetto ricco di storia inconsapevole di cui possiamo renderci consapevoli, non altro. Oppure 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”, E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., p. 124. Scrive in proposito Clara Gallini: «La datità del mondo (nel rapporto con gli oggetti e con gli uomini) è tale perché è resa possibile dall'ethos del trascendimento. Metterla “tra parentesi” significa valutare naturalisticamente, come sempre dato, ciò che al contrario è prodotto culturale secondo valore. Gli evidenti calchi del linguaggio husserliano vanno intesi come riferimenti su cui l'A. esercita una critica interna. [...] La natura “in sé” esiste solo nella misura in cui riveste un significato pratico ed entra, rispetto all'uomo, in un rapporto di utilizzazione. L'orizzonte dell'utilizzazione (cioè l'economico) riplasma inauguralmente la vita come mondo di “cose” domestiche. Il mondo è sempre un mondo culturale, che si esperisce entro un progetto comunitario di operabilità. È ripresa anastrofica del rischio di una catastrofe dell'ethos che la sostiene», C. Gallini, in E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 636.

<sup>567</sup> Ivi, p. 577.

<sup>568</sup> Ivi, p. 560.

<sup>569</sup> Ibidem.

<sup>570</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 156.

camminare, il dormire si fanno “problemi” imponenti; e in tutto questo rumore dell’ovvio, l’iniziativa personale si contrae fino ad annientarsi.

Quando la sommessa corallità operativa del mondo perde il suo carattere di “sfondo” in cui si inaugura la mia iniziativa 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, e diventa ciò che spossa, cioè che ruba ogni sfera privata.<sup>571</sup>

Ora, de Martino –e lo approfondiremo nella sezione ultima di questo lavoro- rinviene questo crollo mondano in due importanti esperienze negative relative al mondano, diverse per intensità ma entrambe infedeli alla dimensione morale e all’ethos che la sostiene: il patologico “perdersi”, che è crisi della patria e si manifesta con tentativi intellettuali e artistici in “lotta” contro l’ovvietà mundana svalutata come “punto d’appoggio”, quindi sostituita col proprio malessere privato e cifrato (apocalisse culturale senza escaton); e, ben più grave, il patologico “finire”, che è crisi dell’intenzionamento sotto la forma di due opzioni (lo scacco del trascendimento e la vera e propria fine del mondo) e che de Martino studia specialmente con la mediazione del documento psicopatologico (apocalisse psicopatologica). Qui lo studioso ritrova le esperienze di “depersonalizzazione” e “derealizzazione”, quindi il delirio di negazione e il vissuto di fine del mondo anticipato dallo stato di angoscia, «quando cioè si annunzia, con varie modalità che l’analisi deve chiarire, l’inversione del trascendimento intenzionante sino a colpire e disarticolare lo stesso ordine inaugurale di un “mondo possibile”: una caduta che converte l’altro in tutt’altro, e che si profila come il rischio esistenziale per eccellenza».<sup>572</sup> E come è impossibile tornare all’utopico “stato di natura senza cultura”, così resta impossibile, nel crollo del mondo, sperimentare l’esperienza “zero” del limite, cioè l’assenza della storia. L’uomo fuori dalla storia, cioè fuori dal mondo, è già morte (sperimentabile solo come morte altrui) o già incosciente follia: gli oggetti e il corpo si “spalancano sul nulla” avviandosi verso la fine, e con essi le “memorie operative” che li rendevano cose intramondane e corpi personali, i quali si fanno spersonalizzati, demondanizzati, quindi non più cose “su cui agire” e “corpi agenti” sulle cose ma cose “mostruose” e ingovernabili e corpi agiti-da (dagli oggetti stessi, dalla natura, da forze occulte). È, questa, la crisi della persona, del mondo, della storia; una crisi che sempre l’angoscia annuncia. «Il crollo totale della presentificazione perde la storicità di queste memorie, sperendo con ciò l’annientarsi dell’esserci-nel-mondo, e paventando l’esperienza-zero che avanza».<sup>573</sup> Ma poiché questa “esperienza-zero” non è esperibile dall’uomo, in quanto è l’annientarsi stesso dell’ethos –come tale inesprimibile al di fuori della storia-, questo annientarsi mondano non è in sé zero, sostiene de Martino, ma più

---

<sup>571</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 648-649.

<sup>572</sup> Ivi, p. 577.

<sup>573</sup> Ivi, p. 533.



precisamente “fa avanzare lo zero”, è “vissuto del rischio dello zero”: «E’ un annientarsi in cui si configura il *sospetto*, la *mostruosità* e, in genere una *intenzionalità rovesciata* carica di estraneità distruttiva, cioè il perdersi della presentificazione intenzionante, sotto la specie dell’essere-agito, della trama occulta, della allusività sospetta, e infine della mostruosità figurativa». <sup>574</sup> De Martino, in tal senso, non parlerà mai di una vera e propria “fine del mondo” –vedremo meglio più avanti– ma sempre di “vissuto di fine del mondo”. <sup>575</sup> Ecco che in questa radicale esperienza di intenzionalità deformata e deformante o, come scrive de Martino intenzionalità che “muta di segno”, allora “tutto” si problematizza; tutto nel senso di “tutto ciò che era ovvio” e che come tale fungeva da sfondo per l’emergenza personale. Diviene allora angoscioso “problema”, esce dalla domesticità il camminare, ed il mangiare, il dormire così come ogni ovvietà a cominciare al proprio corpo che, sfuggito alla fedeltà silenziosa, diviene gesto infedele e problematico, che è quello proprio del folle che tradisce, nel dramma mondano che lo travaglia, il dover essere che lo sosteneva; che non coglie più gli oggetti come segni intramondani ma li subisce angosciosamente come cose della natura, ingovernabili e nemiche.

Ed ecco che la pipa o la forchetta o la maniglia della porta o il bicchiere di birra diventano un problema, cioè smarriscono il loro significato di soluzioni culturali dell’utilizzabile, e si spalancano per così dire sul “nulla”. Anche la strumentalità del proprio corpo si problematizza, nel senso che si spoglia di quel suo carattere strumentale, per cui ci appropriamo continuamente delle nostre membra e dei nostri organi secondo una tradizione culturale mimico-operativa che viene ridecisa di continuo *non partendo mai dallo zero, e aggiungendo sempre qualcosa oltre lo zero* (ogni decisione mimico-operativa ha qualche frangia di novità, per abitudinaria che sia). Ed ecco che il chinarsi per raccogliere una carta senza riuscirvi è un atto che tende a staccarsi dal processo continuo di appropriazione corporea, e ad essere avvertito come servile esser-agito-da: il piccolo insuccesso operativo dà inizio a un vissuto di spossessamento che si traduce nel pensiero ossessivo di non essere più libero. Insomma ci si mette, anche nella sfera mimico-operativa, non più al di qua dell’appropriazione, ma al di là della resistenza, spogliandosi dell’appropriarsi. <sup>576</sup>

---

<sup>574</sup> Ibidem.

<sup>575</sup> «Tale vissuto è [...] 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 come rischio – essa 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 contraddizione 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 a 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», S.F. Berardini, cit., p. 367.

<sup>576</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 532.

## CAPITOLO V

### ***LA TRASCENDENZA COME GUARENTIGIA DEL MONDO DEI VALORI (PERSONA E METASTORIA)***

#### *5.1 IL RITO COME LIMITE DELLA REGOLA. DAL TRASCENDIMENTO ALLA TRASCENDENZA*

Il trascendimento, si è visto fin qui, è il principio che fonda il mondo della storia e lo fonda nel modo di un intenzionamento cosciente della natura; l'intenzionamento è anzitutto, dunque, rivolto alla conoscenza e al dominio della natura riplasmata in regola culturale. «Ma se questa è l'aspirazione “mondana” di ogni uomo, come è nata e come si giustifica l'aspirazione religiosa?»<sup>577</sup> Per rispondere a questa domanda, useremo l'intero capitolo, giungendo solo alla fine alla risposta che de Martino dà. Resta, infatti, ancora da sapere che della dimensione morale della persona – ordinata cioè alla liberazione di norme storico-mondane- non fa parte solo il suo “storificarsi”, ma anche la sua “destorificazione”, non dunque solo il trascendimento ma anche la trascendenza; in altri termini, lo slancio etico della persona non si limita al solo oltrepassare la natura ma altresì è anelito ad oltrepassare la storia, laddove però va inteso questo ulteriore oltrepassamento dalla storia alla metastoria, oltre che direttamente rivolto alla presenza e solo indirettamente alla natura, sempre e comunque per entro il principio dell'ethos e, ancora, non necessariamente come orizzonte religioso (che resta per de Martino uno dei vari modi di manifestazione della trascendenza). Avevamo detto che il mondo umano è mondo di enti intramondani che in virtù del trascendimento sono più precisamente “segni” intramondani; dobbiamo ora approfondire l'ulteriore trascendimento dei segni nei simboli intramondani, i quali costituiscono *lato sensu* la metastoria, l'orizzonte simbolico umano. Spieghiamo per gradi, tornando al concetto essenziale di “distacco”.

Bisogna specificare che quanto più un “distacco” è rischioso, cioè quanto più la presenza rischia nel distacco dalla natura alla cultura la possibilità di crisi del trascendimento, tanto più la regola si codifica in modo più rigido e “protettivo”, tanto da divenire vero e proprio “rituale” (sono solo “regola” ma codificazione della regola con possibilità di una sua ripetizione). Si parla, in tal senso, di regola specificamente “rituale”, la quale non è più “solo” tecnica socializzata e convalidata per dominare la natura, ma tecnica indirizzata a proteggere la stessa presenza nel suo faticoso dover dominare la natura. Proprio per questo “doppio” fine proprio dell'orizzonte rituale –distaccarsi dalla natura e custodire in questo distacco l'esserci nel mondo che a sua volta compie distacchi- si può parlare, circa il rito, di un “doppio sforzo” verso la cultura. Dello specifico della destorificazione che il rito rispetto alla regola consente, e della sua portata simbolica (mito), ci occupiamo a breve;

---

<sup>577</sup> Ivi, p. 661

soffermiamoci ora sul senso più generico di “regola rituale”, cioè di più marcata codificazione della regola. Cerchiamo, dunque, di comprendere in che senso alcune regole si facciano “rituali”. Io compio durante il giorno innumerevoli norme culturali, ovvie o singolari, comunque sempre a partire da uno sfondo patrio, ma non tutte diventano distacchi “rituali”. Il mio cucinare quotidiano, ad esempio, ricalca la norma culturale del mangiare ripasmato di “cucina” –pure con tante varianti regionali, nazionali e internazionali- ma non per questo è “rituale”. Per capire in che occasione e in quali termini si innesta una regola rituale, ripartiamo dalla nozione di presenza. Sappiamo che «ciò che definisce la presenza è l’emergere come presenza “facendo passare” gli istanti secondo una regola umana». <sup>578</sup> Ora, la regola culturale si innesta per ogni trascendimento in quanto esso in astratto è “momento critico”, cioè diviene “proprio”, per la presenza che se ne “appropria”, mediante appunto una “scelta appropriatrice”, cioè dotata di valore, di regola umana. Così, scrive de Martino, «ogni istante della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico». <sup>579</sup> La norma culturale, come tale, coinvolge l’intera esistenza umana. Ma sebbene ogni istante in astratto sia un momento critico (ricordiamo quel “perdere un mondo” che caratterizza la fisiologia della persona) «in concreto, il significato critico non si distribuisce indifferentemente lungo tutto l’arco del divenire, ma si raccoglie in particolari momenti non impropriamente detti “decisivi”». <sup>580</sup> Si tratta di “punti nodali” o “momenti critici” –così li definisce de Martino rispetto all’intero momento critico del divenire- nei quali «si annida la possibilità della crisi radicale e può manifestarsi quella funesta miseria esistenziale per cui ciò che passa ci trascina nel nulla ancor prima che la morte fisica ci raggiunga: ed è quella miseria una catastrofe molto maggior di questa morte». <sup>581</sup> In questi “punti nodali” del divenire avviene che la regola del trascendere non basta più, ma tocca il suo limite, richiedendo il soccorso di una “decisione forte” a cui appoggiarsi: quella appunto della regola specificamente rituale. De Martino in qualche modo va mostrando, dunque, che non tutte le norme culturali diventano regole rituali, ma solo quelle che vanno ad innestarsi in quei momenti che mostrano il “limite” della regola, cioè in quel delicato e fisiologico passaggio tra un mondo e l’altro, o meglio: in quel passaggio morale che come tale sempre rappresenta «la articolazione del divenire in un sistema di momenti critici definiti (la caccia, la guerra, le fasi del lavoro agricolo, la nascita, le nozze, la morte) in cui sporge la storicità, cioè si manifesta il passaggio da una situazione a un’altra, e al tempo stesso il limite di una regola umana del passare». <sup>582</sup> De Martino, va specificato, evoca uno “sporgere” della storia come

---

<sup>578</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 112.

<sup>579</sup> Ibidem.

<sup>580</sup> Ibidem.

<sup>581</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., pp. 21-22.

<sup>582</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 662.

sinonimo della “natura che sporge”: proprio per la coappartenenza di vita e valore, se la storia sporge è perché la situazione reclama cultura, quando «sporge la naturalità di ciò che passa senza e contro di noi». <sup>583</sup> Insomma la storia sporge *perché* è la natura (la situazione) che sporge: la storia di un lutto doloroso è storia che sporge quando a sporgere è in effetti il biologico morire che non si riesce a oltrepassare nel valore e per questo mina la base dell’esserci nel mondo come storia. Per spiegare ancora il rapporto regola\rito si rifletta sulla vicenda del lavoro agricolo umano che non prescinde dalle regole culturali intorno alla lunga vicenda stagionale del “grano”; ma la mietitura, sappiamo, si carica di un maggiore “peso storico”. Oppure, tutta la vicenda della caccia è articolata secondo la regola venatoria, ma l’avvistamento della preda si carica di una maggiore responsabilità. Ed infatti la regola rituale va ad “innestarsi” proprio nel critico passaggio tra un mondo e l’altro: tra quello dell’infanzia e quello dell’adolescenza, della semina e del raccolto, del celibe e del coniugato, dei vivi e dei morti, eccetera. Un rito segna una “maturazione” e allo stesso tempo argina, insomma, il rischio per cui in questa laboriosa maturazione, in questo passaggio da un mondo a un altro la presenza si naturalizzi: «Il cacciatore davanti alla fiera, l’agricoltore davanti alla tempesta, il pastore davanti alla solitudine, l’uomo davanti alla donna, il guerriero davanti al nemico, lo schiavo davanti al padrone, il giovinetto davanti alla pubertà, i vivi davanti al cadavere; questi momenti critici sono largamente tradizionali nelle società umane», <sup>584</sup> proprio perché in essi la presenza avverte nell’immediato un mutamento, un passaggio quasi violento, altamente impegnativo. Questi momenti critici, dunque, “custoditi” dal rito si fanno “tradizionali” in quanto «questo raccogliersi dei momenti critici in situazioni critiche per eccellenza è il frutto [...] della istituzione di una *tradizione operativa umana* a cui rifarsi per decidere con successo le situazioni». <sup>585</sup> Torneremo sul prossimo capitolo sul concetto di tradizione, ma qui conviene specificare come una tradizione non copre tutti i momenti critici umani; restano spesso, nella vita di una persona, quei momenti particolarmente gravi «dove l’uomo, in una data civiltà ha lasciato il vuoto della indeterminazione». <sup>586</sup> In ogni caso, la presenza, sappiamo, è sempre chiamata ad impegnarsi nel sempre più o meno critico passaggio intermondano; ma quando questi passaggi sono altamente critici, certamente si «impone una decisione e una scelta, un pronto adattamento alla realtà, un comportamento ricco di conseguenze altamente impegnative per la presenza». <sup>587</sup> La regola umana, dunque, si fa codificata e “rituale” specialmente nel “passaggio” tra la scelta di doverose separazioni (si pensi al nuovo nato che, misteriosamente, si separa dalla non-vita per

---

<sup>583</sup> Ivi, p. 663.

<sup>584</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p, pp. 113-114.

<sup>585</sup> Ivi, p. 112.

<sup>586</sup> ibidem.

<sup>587</sup> Ivi, p. 113.

immettersi nella storia), di doverose aggregazioni (quali, già visto, il matrimonio), e di doverosi momenti “liminari” in cui la persona manca di statuto certo e ne resta in attesa, in sospensione (si pensi al moribondo, al laureando, al novizio religioso, al fidanzato, eccetera).<sup>588</sup> Il motivo generale e universale, sostiene dunque de Martino, per cui una regola si rafforza in rito risiede proprio nel fatto che questo “movimento oltrepassante”, da positivo e fisiologico, si presenta come più fortemente “rischioso”, più esposto, cioè, allo “scacco” del trascendimento.

Il dispiegarsi delle forze naturali ciecamente distruttive, la morte fisica della persona cara, le malattie mortali, le fasi dello sviluppo sessuale, la fame insaziata senza prospettiva, racchiudono –in date circostanze- l’esperienza acuta del conflitto fra la perentorietà di una “dove fare qualche cosa” e il funesto patire del “non c’è nulla da fare”, da intendersi non già come rassegnazione morale (nel qual caso sarebbe una forza) ma come crollo esistenziale. Anche determinate esperienze della vita associata, nella misura in cui riproducono il modello naturale della forza spietata che schiaccia, aprono il varco alla possibilità della crisi: si pensi al rapporto dello schiavo rispetto al padrone, o del prigioniero rispetto al nemico che dispone della sua vita, o anche a determinate esperienze-limite di sentirsi travolto da forze economiche o politiche operanti senza e contro di noi con la stessa estraneità e inesorabilità delle forze cieche della natura.<sup>589</sup>

Se il trascendimento, mediante la regola culturale, fonda il mondo, la trascendenza lo custodisce, ne è la sua guarentigia. Si potrebbe definire la trascendenza il trascendimento del trascendimento; ecco perché si può parlare di un “doppio sforzo”, anche se nei fatti si tratta di un medesimo atto culturale che, proteggendo la presenza dal rischio della naturalizzazione, è altresì garanzia di distacco dalla natura. Ora, la storia trascesa è detta da de Martino metastoria, che è l’orizzonte della trascendenza, il simbolo che trascende il segno. Il valore trascendente proprio della metastoria protegge e garantisce la storia e il mondo, “superando” simbolicamente la storia e il mondo. «Il Valore trascendente, origine e legittimità di ogni valutazione, protegge la valorizzazione, ne è il simbolo, di cui le grandi civiltà religiose hanno vissuto».<sup>590</sup> La trascendenza religiosa vive del valore trascendente, ma il valore trascendente, la metastoria, non è solo il valore religioso. Per comprendere meglio la nozione di metastoria quale destorificazione positiva del divenire, dobbiamo evitare il pregiudizio che costringe il rito culturale nella religione (il rito religioso è solo un caso di azione rituale) e considerarla in linee ben più generali. La metastoria in senso lato è storia superata in un “protetto” stare nella storia “come se” non ci si stesse. Metastoria, dunque, che è comunque storia, ma storia “come se” non fosse storia; per cui la persona «sta nella storia “come se” non ci stesse, cioè riassorbendo la proliferazione storica del divenire, e dei

---

<sup>588</sup> Per un approfondimento sui “riti di passaggio” si confronti l’omonima opera del 1909 di Arnold van Gennep. *I riti di passaggio* Torino, Bollati Boringhieri 2002 (*Les rites de passage*, Paris 1909). È da ricondurre a questo importante studioso della cultura la ormai famosa individuazione dei tre tipi di “passaggio rituale”: di “margine” (es. fidanzamento); di “aggregazione” (es. matrimonio) e di “separazione” (es. funerale).

<sup>589</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., pp. 21-22.

<sup>590</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 20.

momenti critici in cui la storicità sporge, nella iterazione di una metastorica realtà sempre identica a se stessa». <sup>591</sup> E dunque se “storia” è, genericamente, tutto ciò che risponde alla vicenda umana spesa ad “appropriarsi della natura oggettiva” «costringendo minerali, piante e animali (o il corpo umano come corpo animale) a cospirare con le necessità della vita umana, con i bisogni materiali dell’uomo», <sup>592</sup> è genericamente metastoria tutto ciò che risponde direttamente al bisogno di custodire la presenza morale specialmente “angosciata” (pure a bassissimo grado). La metastoria è orizzonte essenzialmente simbolico, propriamente umano “a doppio titolo”, in quanto consente di trascendere anche quello che non c’è. Dobbiamo tornare alla nozione di simbolo, già evocata quando abbiamo trattato del linguaggio, inaugurale vicenda simbolica umana. Il simbolo, infatti, a partire dal linguaggio si estende a tutta la vicenda culturale umana: dai simboli della segnaletica stradale, a quelli della bandiera patria, fino a quelli religiosi. Il linguaggio, insomma, rappresenta “solo” il primo, fondamentale gradino nella potenza simbolica umana che, dopo aver trasceso gli enti in segni, ancora trascende i segni in simboli. De Martino, in proposito, si domanda se non sia il caso di studiare il simbolo in varie forme, come quella artistica (lirica, epos, dramma, romanzo) o della vita morale, giuridica, politica. <sup>593</sup> Se è vero che i simboli sono di tanti tipi, è vero che essi, però, come sappiamo sorgono sempre per uno stesso motivo. Abbiamo già accennato ai simboli come “semi di cultura”, ovvero “prospettiva di passaggio” dalla natura alla cultura. Il simbolo, di qualunque si tratti, si insinua tra la natura e la storia al fine di “garantire” la storia di fronte al suo non mantenimento: io posso evocare una cosa, rapportami ad essa anche quando storicamente, cioè fattualmente, non è presente davanti agli occhi; il simbolo di quella cosa (che la parola o un altro segno evoca) è già “garanzia” di storia, “custodia” del mio rapporto con la storia, già realizzazione del valore intersoggettivo di quella cosa che, nei fatti, non c’è, non fa storia, è un nulla fattuale. In tal senso, il simbolo “converte” il nulla (il tutt’altro rispetto alla cultura) in valore. Così, de Martino scrive che in quanto “conversione” del tutt’altro-nulla nel tutt’altro-valore, ogni simbolo è “rapporto”, e «come rapporto implica sempre un agire rapportante che non può essere storico se non nel senso generico che tutto, e quindi anche i miti e i riti, sono nella storia». <sup>594</sup> Io parlo del tavolo anche se il tavolo non è presente nella stanza in cui parlo di esso: il tavolo, in tal senso, è storia grazie al fatto che lo evoco simbolicamente nel linguaggio. «La storia è dialettica della crisi (rischio di perdere la presenza), simbolo (strumento tecnico di ripresa) e valore (potenza unificatrice dell’opera cosciente qualificata)». <sup>595</sup> Così, il senso della storia risiede dialetticamente nel passaggio

---

<sup>591</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 663.

<sup>592</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 60.

<sup>593</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 301

<sup>594</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 48.

<sup>595</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 269.

dalla natura al valore mediante il simbolo. Il linguaggio è la primordiale esperienza di questo passaggio e la metastoria appartiene alla storia così come la natura. Ed infatti ogni volta che tale passaggio dalla vita al valore è messo in crisi da una storia che troppo “sporge”, trova sicura guarentigia nel piano metastorico: i simboli del piano metastorico, vedremo più dettagliatamente a breve, sono il mito.<sup>596</sup> Un rito in tal senso è essenzialmente ripetizione di mito in quanto il passaggio dalla storia al valore richiede l’ausilio protettivo dell’orizzonte metastorico.

Il simbolo come prospettiva di origine e destino storicamente e culturalmente determinati, per entro la quale riprendere i rischi della crisi esistenziale, aprire al mondo dei valori della coscienza i sintomi cifrati e chiusi dell’inconscio, proteggere il trascendimento delle situazioni critiche, realizzare il “messaggio” in ciò che è realizzabile.<sup>597</sup>

Mito e rito sono in generale le due grandi colonne portanti dell’orizzonte simbolico della metastoria. Da qui distingueremo poi una “particolare” metastoria che è “storia del sacro”, dove «la sfera del sacro designa un ordine storicamente condizionato di tecniche protettive dell’esserci nella storia umana».<sup>598</sup> Così, in qualsiasi forma si presenti nella persona la trascendenza, l’anelito tutto umano alla metastoria racchiude una decisa volontà di proteggere la storia, per decidere secondo precisi valori storici; e ciò anche nel caso specifico della trascendenza religiosa –su cui infine ci soffermeremo- in quanto appunto «la vita religiosa narra di questo spalancarsi rischioso (*le gouffre*) e di questo riprendersi mediato»,<sup>599</sup> in essa de Martino intravede la più impegnata fedeltà all’ethos di fronte alla sua perdita, dove «il senso della storia sta nel passaggio dei simboli mitico-rituali della religione ai simboli mondani (etico-politici, poetici, scientifici)»<sup>600</sup>. In tal senso, è connaturata alla persona la protezione metastorica con simbolismi di varia natura (tra i quali la religione resta invece una possibilità). E’ connaturata, cioè, alla persona l’anelito di quello che potremmo definire un “doppio lavoro” per l’umanità, cioè un doppio trascendimento dell’animalità, una doppia fatica in senso simbolico: quella di trascendere la storia, oltre a quella di trascendere la natura; dove «sul piano della ripresa di questo rischio, e come anastrofe reintegratrice nel valore, si dispongono quegli

---

<sup>596</sup> Non trascurabile fonte del concetto di mito (simbolo) a fondamento della iterazione rituale fu, in de Martino, Ernst Cassirer. «Nella visione teorica di de Martino il simbolismo mitico-rituale occupa una posizione di assoluto rilievo e costituisce il modello risolutivo per eccellenza della crisi della presenza. Accogliendo nelle sue linee sostanziali le riflessioni di Ernst Cassirer, l’autore non si limita a considerare il mito come un semplice contenuto rappresentativo, un’invenzione didascalico-immaginativa assai simile ad un racconto particolarmente suggestivo. Al contrario esso viene sviscerato nel suo più profondo significato esistenziale, in quanto capace di spiegare una potenza reale rispetto alla coscienza, intervenendo in primo luogo nella sua definizione e delimitazione rispetto al mondo circostante», C. Zanardi, cit., p. 105. Scrive, sempre in proposito al mito, Berardini: «Riguardo ai concetti di ‘crisi’ e ‘rischio’, che già abbiamo incontrato nella loro declinazione bergsoniana, e ancor più riguardo al 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. [...] In Cassirer [...] 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» Berardini, cit., 71.

<sup>597</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 301

<sup>598</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 137.

<sup>599</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 14.

<sup>600</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 269.

istituti culturali che partecipano dell'orizzonte simbolico»,<sup>601</sup> siano essi religiosi o civili o artistici o ludici, eccetera. Così, «il rischio della crisi esistenziale, la esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana e quindi anche alla civiltà moderna». <sup>602</sup> Ogni cultura, ogni civiltà presenta forme più o meno pregnanti di trascendenza, cioè di volontà di distacco dal mondo. «Occorre poter dedurre dal principio della destorificazione come ethos del trascendimento della vita nel valore e dal rischio di caduta di questo ethos, la “genesì della trascendenza”»,<sup>603</sup> la quale è dunque esperienza e orizzonte in cui «l'uomo pone fuori e sopra di sé, come compito, il non poter essere che minaccia il suo dover essere: la trascendenza religiosa è il luogo in cui questo suo “non potere” muta di segno passando dalla alienazione radicale alla relativa riappropriazione». <sup>604</sup> Motivo per cui nella metastorica teologica e metafisica -vedremo- questo rischio estremo appare personificato nel “radicalmente altro” (*ganz Andere*) per eccellenza, essendo appunto il “tutt'altro” della crisi morale.

#### 5.2 LA DESTORIFICAZIONE RITUALE

Abbiamo appena spiegato in che senso il rito è tecnica umana direttamente rivolta all'esserci mondano, mentre la regola è rivolta più che altro al dominio della natura. Questa distinzione, come si sarà già notato, resta forse troppo categorica; anche il rito infatti –quando culturale e non patologico, beninteso- è rivolto a distaccare l'uomo dalla natura, benché assolvà solo indirettamente a questo compito. Bisogna precisare allora che così come la regola culturale supera senza distruggere la natura, allo stesso modo anche il rito supera senza distruggere l'oltrepassamento della natura in regola. Anche il rito, così, si innalza dalla natura e a suo modo ne dipende; si può dire che il rito presuppone la regola che a sua volta presuppone la vita. «Vi è dunque una tecnica della presenza verso se stessa, al fine di non diventare natura e di potersi permettere una cultura: una tecnica che può anche essere pensata come dominio sulla natura, ma nel senso di una lotta contro il naturalizzarsi della presenza e per impedire il trionfo assoluto del vitale-animale lì dove si pone l'animale che deve diventare uomo e che anche alla vitalità deve dare un significato umano e non più soltanto meramente animale». <sup>605</sup> Dobbiamo comprendere, ora, in che modo il dispositivo rituale possa consentire alla persona di restare nella “fluidità del divenire” (così de Martino si esprime) permettendo quindi alla sua presenza storica di non restare «senza margine di operabilità e di

---

<sup>601</sup> Ivi, p. 577.

<sup>602</sup> E. de Martino, *Mito scienze religiose e civiltà moderna...*, cit., p. 73.

<sup>603</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 14.

<sup>604</sup> Ibidem.

<sup>605</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 60. De Martino qui precisa che «Questa tecnica [...] della presenza verso se stessa, questo dramma vitale-esistenziale, non va inteso affatto come 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».



progettabilità del divenire stesso». <sup>606</sup> Ma siccome non tutti i riti soddisfano questa “felice” umana reintegrazione al valore, conviene anzitutto venire a conoscere in che modo tutti i riti (sia culturali che patologici) siano indistintamente dispositivi destorificatori, sia questa destorificazione positiva (cioè votata al valore) sia essa negativa (votata alla imitazione del ripetersi biologico). Spiega quindi de Martino che «la destorificazione, cioè l’occultamento della storicità del passaggio critico, si ottiene mediante il ritualismo dell’agire», <sup>607</sup> ovvero nei casi felici «lo storico è risolto come un identico metastorico che si itera», <sup>608</sup> mentre in quelli infelici lo storico regredisce ad un identico naturale che si itera. Non evochiamo ancora la metastoria catartica, ma sostiamo sul perché la iterazione rituale “spinga fuori” dalla storia. Cominciamo dunque a definire la destorificazione come “momento di riposo” nella storia, dove il motivo per cui io debbo riposarmi nella storia risiede nel fatto che questa, rispetto alla “pigra” ripetizione naturale, è «una mondanità fluida, in cui c’è sempre da scegliere»; <sup>609</sup> un divenire culturale «sempre operabile mediante il valore». <sup>610</sup> Accade quindi che in questo divenire, come più volte ribadito, si presentino momenti critici che mi impediscono di scegliere nella storia, abbandonandomi all’esperienza della angoscia che rappresenta «l’*Erlebnis* del divenire che perde la sua fluidità, la sua operabilità secondo valori», <sup>611</sup> con la sempre più fattibile possibilità di “passare con ciò che passa”. Un’angoscia non «di questo o di quello, ma di non poter decidere un questo o un quello per entro l’ordine di un mondo»; <sup>612</sup> angoscia del nulla che avanza, dunque, non come nulla di “qualcosa”, ma «ma della stessa energia culturale qualificante, e della apertura all’essere». <sup>613</sup> Reazione “normale”, fisiologicamente umana, a questo critico “non c’è più nulla da fare” (lo definisce de Martino) è, appunto, un desiderio tutto umano di uscire dalla storia, di “arrestare” il suo divenire rischioso.

La storicità *sporge*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di “essererci” è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade, o sta per accadere, costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a se stessa, a impegnarsi e a scegliere: il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale. <sup>614</sup>

Che tale riscatto avvenga o meno, quando la storia “sporge” la risposta umana si esprime in una tensione ad occultare (a vari gradi, non scordiamolo) in modo protettivo il divenire storico, il nesso tra situazione e trascendimento, in un processo che in un certo senso è obliante rispetto alla

---

<sup>606</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 263.

<sup>607</sup> Ivi, p. 663.

<sup>608</sup> Ibidem.

<sup>609</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., pp. 93-94.

<sup>610</sup> Ivi, p. 93.

<sup>611</sup> Ivi. Più volte de Martino fa ricorso al termine tedesco di *Erlebnis*. È sempre un rimando alla “coscienza intenzionante” della fenomenologia husserliana.

<sup>612</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 10.

<sup>613</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 94.

<sup>614</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 62.

storia: si arresta il divenire storico mediante la reiterazione dell'identico propria della ripetizione naturale, che essenzialmente può essere fisica, verbale o sonora. L'uomo è continuamente attratto dalla "nostalgia dell'identico", dall'aspirazione all'origine materna, in quanto tratto dal nulla, al nulla tende a ritornare e lo desidera specialmente quando il distacco al valore è rischioso e difficoltoso. Nessun uomo è esente da quest'"odio per il distacco", che quando non assecondato in una qualche forma, anche bassissima, di "riposo culturale" si paga –vedremo poi- col prezzo della follia, quale riposo patologico dalla storia.<sup>615</sup> Occasioni di destorificazione le si ritrovano in numerosissime esperienze umane, anche ovvie e automatiche; quelle in cui «nel modo più scoperto fanno scorgere la corsa verso la morte che appartiene al vitale nella sua immediatezza»,<sup>616</sup> col rischio che si consumi ciò che de Martino definisce «la crisi di oggettivazione, lo scacco del trascendimento».<sup>617</sup> Sofferamoci sull'esempio del cullare un neonato in fasce che non vuole dormire. Ebbene, l'atto del cullare con la iterazione ciclica che comporta, è rituale destorificante con lo scopo -proprio di qualsiasi destorificazione rituale in genere- «di polarizzare la coscienza in un certo contenuto e di impedirle di andare *oltre* di esso: il che equivale a spegnerla come presenza, poiché la possibilità dell'esserci è proprio in quell'*oltre*, che qui è aspramente combattuto».<sup>618</sup> Quando la presenza si "spegne" essa può realizzare in modo "destorificato" «cioè in stato intermedio fra la coscienza onirica e quella di veglia, desideri e impulsi a vario titolo interdetti nella vita reale. Su un livello di coscienza abbassato, e tuttavia controllato, questi desideri e impulsi sono raggiunti, ripresi e parzialmente soddisfatti».<sup>619</sup> Il cullare spegne, dunque, la presenza dell'infante che può superare la situazione critica dell'addormentamento protetto in un eterno ritorno fisico. Ora, se la iterazione rituale che polarizza la coscienza in un medesimo contenuto (ad esempio, essere cullati da destra a sinistra, o ascoltare ripetutamente la stessa nenia) è il principio essenziale della de-storificazione, ciò avviene perché la storia nella realtà non si ripete, così come fa la natura. Per "bloccare la storia", dunque, è anzitutto necessario sostituire l'irripetibile "muori e diventa" del

---

<sup>615</sup> De Martino trae spunto, per queste considerazioni sulla "nostalgia dell'identico", dal *Tempo e relazione* (Torino, 1954, pp. 47 e segg.) di Enzo Paci, a sua volta influenzato da Freud. Quindi commenta: «Paci riprende il tema freudiano della identità come aspirazione all'origine, all'unità con la madre, unità nella quale l'individuo si distacca entrando nel mondo, nascendo, l'uomo è necessità di distacco e di relazione, proiettando in avanti la madre sconosciuta da cui si è distaccato con la nascita, riplasmando l'origine –l'Ur- in meta, in compito, in valore. Questa continua emergenza, questa irreversibilità evolutiva, questa presentificazione sempre di nuovo distaccantesi-da, si affermano tuttavia in tensione con la nostalgia dell'identità originaria, con l'odio per ogni distacco, con la tendenza al ritorno dell'identità, con ciò che Freud chiama l'istinto di morte», de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 78.

<sup>616</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 20.

<sup>617</sup> Ibidem. Si intenda, qui, l'uso demartiniano del termine "scacco" –che più volte ritorna nel suo linguaggio- non nel medesimo senso di Jaspers, ovvero come "scontro" con la situazione-limite di un impossibile raggiungimento dell'Essere. Qui lo scacco è infedeltà o impotenza al dovere verso il trascendimento nel valore.

<sup>618</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 87.

<sup>619</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 142.

trascendimento con la ripetibilità del rito, in una imitazione dell'eterno ritorno naturale, quello proprio del sub umano, della ciclicità naturale, astronomica e stagionale.

Il tempo ciclico è tempo della prevedibilità e della sicurezza: il suo modello è offerto dal ciclo astronomico e stagionale. Ma nell'ambito della storia umana questa *tendenza* della natura diventa un rischio, perché la storia umana è proprio ciò che non *deve* ripetersi e non *deve* tornare, essendo questo ripetersi e questo tornare la catastrofe della irreversibilità valorizzatrice. Il tempo della prevedibilità e della sicurezza è per la storia il tempo della pigrizia, il rischio della naturalizzazione della cultura.<sup>620</sup>

Il tempo della prevedibilità, dunque, è quello del cullare meccanicamente un infante (ripetizione fisica) e, in modo non diverso, è anche quello della ecolalia psichiatrica (ripetizione verbale) o del ritmo psichedelico della musica da discoteca (ripetizione sonora) o di altri generi di ritualismi. Di per sé tra queste destorificazioni rituali, il cullare, l'ecolalia o il ritmo psichedelico, non passa alcuna differenza. Ma se il rito fosse solo "ritorno controllato alla ripetizione naturale", se fosse solo destorificante, in che senso esso costituisce per entro la dimensione morale della persona non la regressione ma il superamento della regola distinguente? Ovvero, in che senso il rito, rispetto alla regola, è diretta custodia (e non solo "fondazione") del valore storico? Bisogna dunque distinguere tra destorificazione irrelativa, che conduce ad un patologico oblio, e destorificazione culturale, garante di un oblio positivo che riscatta alla storia. La destorificazione non culturale coincide con i modi ripetitivi della psicopatologia, su cui non conviene qui soffermarci in quanto ci torneremo alla prossima sezione. Anticipiamo, però, che la destorificazione patologica in tal caso è vera e propria regressione della norma culturale che differenzia e distingue nel valore storico. La destorificazione culturale, invece, è rivolta non solo a destorificare ma altresì compie lo sforzo di riplasmare questa destorificazione in valore. Si tratta, per questo di un "doppio trascendimento" (della natura e della storia), che di per sé la sola destorificazione rituale non ammette. Ciò che discrimina, allora, la destorificazione culturale da quella patologica è che nella prima si iscrive l'orizzonte metastorico, ovvero il mito quale sostanza simbolica del rito culturale.

### 5.3 IL MITO A FONDAMENTO DELLA DESTORIFICAZIONE CULTURALE

Se la natura tende "all'eterno ritorno" «perché il ritornare dell'identico è il modo più economico di divenire, perché è incolta»,<sup>621</sup> alla persona, nella vicenda di destorificazione rituale, non è consentito ripetersi come la natura, destorificarsi in modo completamente naturale: essa deve farsi comunque evento irripetibile, laddove restare "impigliata" all'identico è per lei la crisi, l'indistinzione, l'indifferenza. Il ripetersi in modo identico alla natura, si è detto, è malattia. «L'identità è la nostalgia dell'identico, il tornare nell'indistinto delle origini, il resistere alla

<sup>620</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 157.

<sup>621</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. , 223.

proliferazione del divenire storico, l'istinto di morte, lo scomparire della situazione in luogo di trascenderla, l'annientarsi dell'esserci del mondo».<sup>622</sup> È questo per la persona, dirà de Martino, il suo peccato originale, che va dritto a colpire l'ethos che la sostiene. «Il divenire umano che si estolle sulla pigritia di quello subumano continua ad essere travagliato da questa stessa pigritia: la irreversibilità del tempo degli uomini rischia di farsi reversibile».<sup>623</sup> La persona, come già detto, in quanto presenza storica è potenza sintetica di distinte valorizzazioni; è cioè “unificazione del molteplice”, mentre il piano naturale propone «mercé la iterazione, sempre di nuovo lo stesso contenuto, compromettendo in tal guisa la condizione stessa di tale presenza, che in quanto *unificazione del molteplice* non è compatibile col ripetersi dell'identico».<sup>624</sup> L'uomo, insomma, non deve restare inghiottito dall'eterno ritorno, il quale rappresenta per de Martino l'«insidia fondamentale alla libertà»<sup>625</sup> dal momento che «l'esserci, in quanto dover esserci valorizzante, è tempo, storia»;<sup>626</sup> ma del resto l'uomo non può nemmeno lasciarsi passivamente condizionare nella sua libertà alla decisione definitiva “facendosi scegliere” dalla storia, cioè abbandonandosi preventivamente ai rischi del divenire. L'uomo deve sempre poter decidere, senza ridurre la sua storia al finito irreversibile o all'eterno ciclico, in quanto «il tempo, la storia, non sono né il finito né l'eterno, ma appunto l'inesauribile riscatto del finito nell'eterno, il dover essere delle forme nelle opere».<sup>627</sup> In qualche modo la persona è già strutturata per “mediare” la ciclicità dell'eterno entro cui la sua scelta si “custodisce” dal divenire col dover decidere nel valore proprio della sua finitezza. La sintesi tra ripetersi rituale e contenuto mitico è proprio quella manifestazione storico-morale della persona umana che media la finitezza umana con l'eterno ritorno che la reclama a sé.

Quando la nostalgia dell'identico si rende conto del vuoto che avanza, l'identità assume la forma dell'essere che si ripete, della nostalgia del divenire ciclico, a imitazione dell'ordine astronomico, della vicenda stagionale, della legge naturale. L'ordine simbolico assume questo rischio e mediatamente ridischiede l'impegno dell'esserci a trascendere le situazioni secondo valori culturali che l'uomo genera e che all'uomo sono destinati. L'ordine simbolico include, in un quadro intuitivo e altamente emozionale, origine e prospettiva.<sup>628</sup>

Per spiegare meglio la coappartenenza di rito e mito nella destorificazione culturale torniamo all'esempio del cullare. La madre culla il bambino da destra verso sinistra: questo rito sospinge dalla storia (il bambino si addormenta, la sua presenza nel mondo si dilegua) ma non produce di per sé valori, quindi non riscatta dal rischio di dormire. Il cullare di per sé non è superamento della regola culturale: è imitazione fedele del tempo “naturale”. La madre un giorno

<sup>622</sup> Ivi, p. 226.

<sup>623</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 155.

<sup>624</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 87.

<sup>625</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 223.

<sup>626</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 26.

<sup>627</sup> Ibidem.

<sup>628</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 226

accompagna questo cullare ad una dolce ninna-nanna che ciclicamente ogni notte canta la bellezza del dormire sotto le stelle su di una barca che scorre lungo un fiume. In questo modo il rito della ninna-nanna si carica di un doppio trascendimento: l'addormentarsi biologico in addormentarsi cullato e l'addormentarsi cullato trasfigurato nella metastoria di un placido dormire sotto le stelle. La ninna-nanna ciclicamente uguale a se stessa non è propriamente storia (in quanto la storia scorre, non è ciclica), ma nemmeno mera iterazione "naturale", avendo la precisa funzione catartica di contenere nel canto un mitico addormentamento "ben riuscito" che la rende tempo ciclico "culturale": la ninna-nanna, perciò, è a tutti gli effetti esperienza metastorica, dove il trascendimento dell'addormentarsi storico subisce la trasfigurazione in orizzonte mitico. Così, il tempo ciclico della ninna nanna è molto di più della iterazione dell'identico propria del semplice cullare; «implicito nella iterazione liturgica di uno stesso mito di origine e di fondazione, ed esplicitato come teoria nelle metafisiche dell'eterno ritorno, è un tempo culturale nel quale viene ripreso e ridischiato al tempo della irreversibilità valorizzante il rischio di "ritorno indietro" della crisi».<sup>629</sup> Quando dunque la destorificazione rituale è orientata al valore, alla scelta –perché è comunque una scelta verso la storia- la destorificazione si fa a tutti gli effetti "culturale", sistema che protegge il divenire critico «attraverso complicati sistemi protettivi e reintegrativi che la cultura appresta e che l'individuo secondo la sua forza utilizza, al fare qualche cosa di valido».<sup>630</sup> Se si sceglie "fuori" dalla storia sia nella metastoria che nella follia, la scelta però è vera e propria "scelta al valore" solo nella destorificazione simbolica. Ed è propriamente "scelta" proprio in quanto questa destorificazione "laboriosa" non consente di ripetersi allo stesso modo della natura, perché resta scelta per la storia. La ninna-nanna è scelta *per* la storia. È vero, allora, che il rito è esperienza di destorificazione, ma questa esperienza non è una reale "fuoriuscita" dalla storia (ricordiamo, in proposito, l'intrascendibilità dell'*ethos*) ma una cancellazione dei mutamenti della storia,<sup>631</sup> al fine di custodire il valore dai rischi del divenire perennemente incerto. In un certo senso, il rito nella sua potenza mitica disfa il tempo e libera l'uomo –entro certi limiti- dalla sua necessità. Si spiega perché, universalmente, l'uomo "fissa" nel dispositivo mitico-culturale le decisioni morali più grandi della vita: nascita, matrimonio, morte, ad esempio, per renderle, appunto, "sicure" a dispetto dai mutamenti della storia scorrevole, insicura. La possibilità umana di trasfigurare l'irripetibilità

<sup>629</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 157.

<sup>630</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 94

<sup>631</sup> De Martino si confronta con il principio di destorificazione nella nota distinzione lévi-straussiana di società "calde" e "fredde" contenuta ne *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, pp. 309 segg. «Abbiamo altrove suggerito che la maldestra distinzione fra "popoli senza storia" e gli altri potrebbe essere vantaggiosamente sostituita da una distinzione fra ciò che noi abbiamo chiamato ...le società "fredde" e del società "calde": le prime che cercano, in virtù delle istituzioni che esse si danno, di annullare in modo quasi automatico l'effetto che i fattori storici potrebbero avere sul loro equilibrio e sulla loro continuità, le seconde invece che interiorizzano risolutivamente il divenire storico per farne il motore del loro sviluppo», C. Lévi-Strauss, citato in de Martino, *Scritti filosofici*, cit, pp. 157-8.

del divenire storico nell'eterno ritorno del tempo ciclico naturale è in fondo la possibilità di preservare da rischi del tempo le proprie scelte storiche. Possibilità, dunque, del "ritorno indietro" sulle proprie scelte, di renderle "definitive" rispetto ai rischi del divenire. L'*imitatio naturae* rituale è insomma, per entro il mito, «la possibilità di disfare il tempo»,<sup>632</sup> che non appartiene solo al pensiero arcaico, dirà de Martino, ma all'uomo in senso universale. E non vi è catarsi rituale, spiega de Martino, senza un mito. Sebbene non tutti i riti siano apparentemente trasfigurati in una esplicita sfera simbolica –si pensi alla ninna nanna, il cui orizzonte mitico emerge solo dietro una analisi filosofica di questo dispositivo- secondo lo studioso napoletano un rito, come tale, è sempre ripetizione del mito. Ma cos'è, nello specifico, un mito?

De Martino scrive che anzitutto il mito rivela "una situazione-limite", «cioè un momento critico dell'esistere su cui grava il rischio estremo del crollo dell'ethos del trascendimento e quindi dell'esserci (del "doverci essere")»;<sup>633</sup> e al medesimo tempo il mito «rivela altresì un orizzonte di ripresa di questo rischio, una conversione dell'annientarsi dell'esserci nella sua reintegrazione nell'essere».<sup>634</sup> Per questa vittoria del positivo sul negativo (del valore sulla crisi), per de Martino il mito non è –come spesso la tradizione ha mostrato- un'ambigua coesistenza di natura e vita<sup>635</sup> ma, al contrario, «il mito è il mutamento di segno della crisi»,<sup>636</sup> laddove il "nulla" della valorizzazione si riplasma in movimento verso il valore; «il mito è l'orizzonte simbolico di questo movimento, è l'ethos in crisi che si riprende».<sup>637</sup> Il mito è sostanza simbolica del rito culturale; è il mito, dunque, che rende il rito il superamento della regola, un doppio trascendimento (natura vs storia vs metastoria) ché altrimenti il rito si ridurrebbe alla regressione della regola culturale. Il mito rappresenta una sorta di "storia delle origini" sempre uguale del fatto storico in crisi. Stiamo parlando, ribadiamolo, di mito "in genere" e non di mito religioso o magico. Il bambino non si addormenta; il suo critico addormentamento è fatto storico. La ninna nanna è una vicenda di addormentamento metastorico che si iscrive, sempre uguale, nel fatto critico. La ninna nanna è allora una vicenda di addormentamento "originale", dove l'originalità è garantita dal movimento del cullare e dal canto sempre uguali a se stessi, senza evoluzione deformante. Ecco che il bambino si

---

<sup>632</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 244.

<sup>633</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 74.

<sup>634</sup> Ivi, p. 75.

<sup>635</sup> Qui si esplicita il distacco di de Martino da Paci in merito alla nozione di mito. Secondo Paci (cfr "Sul significato del mito" in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, 1957, pp. 335 e segg) il mito rivela una ambigua fusione di negativo e positivo, non più distinguibili. «Paci nella sua teorizzazione del mito non ha sufficientemente analizzato il carattere della crisi (carattere che richiede una attenta valutazione della psicopatologia) e dei momenti critici dell'esistenza, e non tiene abbastanza presente [...] il momento rituale, liturgico, cerimoniale, presentificante del mito. Il mito non è ambiguità fra crisi e reintegrazione, ma è ripresa della crisi del trascendimento nell'orizzonte della trascendenza», de Martino, ivi, p. 75.

<sup>636</sup> Ivi, p. 47.

<sup>637</sup> Ivi, p. 48.

addormenta mediante una destorificazione (rito del cullare) che porta in sé la potenza simbolica (mito del canto) di un addormentamento primordiale e ben riuscito. «Una volta per tutte: l'evento primordiale che accadde una volta per tutte, e che può essere ripetuto ritualmente, si manifesta come l'orizzonte di destorificazione del divenire storico, il quale è appunto caratterizzato da eventi in cui ciascuna volta del loro prodursi vale per sé e non per le altre, tanto meno per tutte».<sup>638</sup> L'addormentamento è ogni volta rischioso; il felice successo di uno non vale per gli altri. Ma se «nella storia si deve ricominciare sempre di nuovo ogni volta: il mito delle origini offre un piano in cui riassorbire questo proliferante “sempre e di nuovo” in una volta privilegiata», in una ninna-nanna metastorica «che sta per tutte, e che destorifica il divenire nella ripetizione della stessa immutabile permanenza metastorica»<sup>639</sup>. Così, negli argini di questa “volta privilegiata” che “sta per tutte” si manifesta quel «piano di attenuazione e di mascheramento della totale responsabilità umana della decisione operativa attuale (riassorbimento di tale decidere nella iterazione rituale dell'identico modello mitico di fondazione dell'ordine operativo comunitario)».<sup>640</sup> Così, il rito culturale è sempre mito in quanto il simbolo stesso è «orizzonte di ripresa e di reintegrazione dei sintomi della crisi, come piano di trasformazione dei sintomi “chiusi”, come via verso i valori».<sup>641</sup> Si comprenderà allora meglio il fatto che non sia l'iterazione in sé che compie la catarsi nella persona dalla natura alla storia; se così fosse anche la ripetizione psicopatologica sarebbe catartica o, diversamente, qualsiasi rito culturale resterebbe mera destorificazione irrelata. Il ritorno all'operabile della storia avviene solo quando si incontrano destorificazione e simbolo, rito e mito, ripetizione e metastoria, dove la iterazione rituale compie la destorificazione, e il simbolo compie il “passaggio” al valore della storia. Ecco perché in de Martino «il rito è sempre rito di un mito, e il mito è sempre prospettiva di un rito in azione»<sup>642</sup>. Allora, se il mito è un *exemplum* di risoluzione, esso è “risoluzione” solo in quanto è *exemplum* reiterabile, cioè «parola da ripetere ogni volta che un determinato momento critico si ripresenta, o in date canoniche in cui si stabilisce che siano trattate in un certo modo le crisi individuali di un certo tipo».<sup>643</sup> Allo stesso modo, il rito è s' “pura forma della ripetizione”, «cioè il ripetere non sta qui come strumento di ricerca oggettiva di quel che effettivamente tende a ripetersi nella natura e nella società (come è il caso della ricerca delle “leggi” nelle scienze della natura e della sociologia), ma come cancellazione sistematica del divenire»;<sup>644</sup> ma è ripetizione “risolutoria” se si opera «su un piano metastorico immaginario, sul

<sup>638</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p., pp. 262-3.

<sup>639</sup> Ivi, p. 263.

<sup>640</sup> Ivi, p. 261.

<sup>641</sup> Ivi, p. 265.

<sup>642</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 150.

<sup>643</sup> Ivi, p. 146.

<sup>644</sup> Ivi, p. 148.

quale è già accaduto tutto quello che può accadere». <sup>645</sup> Detto semplicemente, la ninna nanna deve essere canto cullato, laddove un canto senza iterazione difficilmente addormenta, mentre il solo cullare destorifica senza compenso: ma canto e ciclicità insieme restituiscono all'infante l'orizzonte valoroso del suo dormire. La ninna nanna, così, esce dalla rischiosità della "parola profana" e si fa mito, cioè a tutti gli effetti "parla della crisi":

Mentre la parola profana arresta e configura il mondo, il mito dà orizzonte al rischio di perdere la presenza e la stessa possibilità di esserci in un "mondo". Pertanto arresto e configurazione hanno luogo qui su un piano che sta fra l'ordine mondano di dar nome alle cose e il caos dell'alienazione totale, in cui tutti i nomi si confondono, e lo stesso nominare diventa impossibile. Il mito è quindi *parola della crisi*, cioè crisi fermata e riaperta al processo di reintegrazione. <sup>646</sup>

Pertanto, nella destorificazione culturale emerge un nuovo particolare che mancava nella destorificazione non simbolica: il mito, il quale offre un modello metastorico di fondazione\autenticazione riassorbente il divenire critico e, insieme, un mascheramento della iniziativa personale nel "come se" (avvenuto *illo tempore*) della iterazione rituale. È proprio in virtù del mito che il tempo della iterazione rituale può riplasmarsi in «un tempo protettivo della storicità del divenire». <sup>647</sup> Ecco che allora la decisione umana di quel momento critico può svolgersi entro la custodia di una "già avvenuta decisione sul piano mitico": "devi dormire", canta nel buio la madre all'infante, "come quel bambino che dormiva sotto le stelle in una barca sul fiume", «il che equivale a dire che attraverso la *pia fraus* dello stare nella storia *come se* non ci si stesse viene ridischiuso lo starci effettivo della operosità profana, garantita nei suoi risultati e nelle sue prospettive dal già deciso *in illo tempore*». <sup>648</sup> Se, dunque, la più grande tentazione umana, come si diceva, resta quella della pura ciclicità nel tornare alla madre, resta sì sempre valido come «il ritorno alla madre, la nostalgia del seno materno, è nel suo isolarsi, un rischio: riflette la tirannia del passato non oltrepassato, riecheggia il nulla dei mancati distacchi, testimonia di una presentificazione abdicante», <sup>649</sup> ma dall'altro, essendo la natura umana peculiarmente personale e quindi capace di riscattare in valore qualsiasi esperienza di crisi storica, «ripreso in un mito delle origini questo ritorno muta di segno, diventa orizzonte di reintegrazione mediatore di compiti storici. Diventa Demeter e Kore. O diventa poesia» <sup>650</sup> o, ancora, una semplice ninna-nanna.

---

<sup>645</sup> Ibidem.

<sup>646</sup> Ivi, p. 146.

<sup>647</sup> E. de Martino, *Scritti Filosofici...*, cit., p. 157.

<sup>648</sup> Ibidem.

<sup>649</sup> Ivi, p. 78.

<sup>650</sup> Ibidem.



#### 5.4 SU ALCUNI ESEMPI DI METASTORIA MITICO-RITUALE NON RELIGIOSA (IL GIOCO, L'ARTE)

Si è detto che il riposo dal divenire nella metastoria è comunque lavoro. Diventa “qualcosa”: Demeter e Kore. O diventa poesia, scriveva de Martino. E cos'altro può diventare? Notiamo come la metastoria sia un orizzonte di senso che accoglie molte più esperienze di quelle che possiamo immaginare. La trascendenza, nella varietà delle sue forme, non è solo dell'uomo arcaico. Certamente, in società contemporanee «in cui il distacco dalle condizioni naturali non va oltre la caccia e la pesca ed alcuni strumenti litici, o in cui il regime economico si è sollevato dall'agricoltura primitiva alla zappa o alla pastorizia o alla agricoltura dell'aratro»,<sup>651</sup> così come anche «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». <sup>652</sup> E de Martino in tal senso evoca alcuni esempi: l'incontro con bestie feroci, l'attraversamento di luoghi sconosciuti e selvaggi, l'esito incerto della caccia da cui dipende il destino di una comunità, le vicende metereologiche incerte, la siccità che inaridisce i pascoli e uccide il bestiame, le epidemie sterminatrici e altre ancora. Ma ciò non esclude affatto che anche la nostra civiltà presenti dei momenti critici in cui l'esserci storico-mondano “urti” con la realtà, fino al rischio di inabissarsi. Pensiamo, ancora una volta, al lutto, alle fasi della evoluzione sessuale, alle catastrofi naturali o alla malattia; «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». <sup>653</sup> Ma pensiamo pure a dei momenti strettamente autobiografici in cui la storia “sporge”: problemi sul posto di lavoro, sul piano delle relazioni sociali, degli obblighi morali, ma anche –ricorda de Martino- l'ispirazione artistica o speculativa, la vocazione\conversione religiosa, eccetera. Momenti critici dunque essere allora anche quelli «di conflitti morali, di ispirazione poetica, di dubbio logico». <sup>654</sup> Dal momento che «ciò che mi fa essere come persona è proprio questo decidere per l'essere che vale», <sup>655</sup> io devo sempre decidere per la storia anche quando la desidero allontanare; e questo non vale per i grandi cataclismi ma anche per il mio banale quotidiano in cui, di tanto in tanto, vado cercando guarentigia nella metastoria. Anche la decisione di uscire dalla storia è valore, se appunto decisione culturale (suicidio o follia, vedremo alla prossima sezione, non sono destorificazioni valorizzate).

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

---

<sup>651</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 36.

<sup>652</sup> Ibidem.

<sup>653</sup> Ibidem.

<sup>654</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 117.

<sup>655</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 101.

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".<sup>656</sup>

Ora, la destorificazione può avvenire in modi del tutto "banali". In tal senso, anche il turpiloquio è esperienza destorificatoria. La "parolaccia" si iscrive nell'urto con la realtà, in una situazione-limite dell'esserci come "parola della crisi" sempre pronta a ripetersi (è dispositivo mitico-rituale) che, pur nella negativa valorizzazione del suo senso, ricerca il mutamento di segno per entro il simbolico linguistico. Si tratta, ovviamente, di una metastoria scarsamente reintegratrice, senza *escaton* direbbe de Martino, ovvero che scende nella catabasi della crisi con evidente impeto linguistico ma non ha grande forza per risalire alla anabasi del valore. Anche il tatuaggio, specie quello rituale di popolazioni "tradizionali", è esperienza destorificatrice di passaggi critici sublimati nel divenire corporeo, e benché nel mondo contemporaneo il tatuaggio si sia reso indipendente dalla originaria esigenza di proteggere una crisi "liminare" dell'evoluzione biografica, ancora custodisce –ma con scarsa forza reintegratrice– la stessa esigenza di cancellazione della storia rischiosa, motivo per cui è di grande uso negli adolescenti (essendo questa, per antonomasia, la tappa evolutiva più esposta ai rischi della storia). Ma pure la moda, quanto perseguita con rigidi ritualismi (per esempio vestirsi unicamente di un colore, o con abiti firmati esclusivamente dallo stesso stilista, oppure possedere tutti i colori di uno stesso capo fino a fare salti mortali per collezionarli tutti) diviene esperienza metastorica. A parte questi esempi, de Martino invece si sofferma in particolare nella metastoria del gioco e dell'arte, dove nel primo caso emerge con evidenza il lato rituale e nel secondo quello mitico. Anzitutto, è esperienza di trascendenza il gioco infantile, in quanto «giuocare, nel senso dei giochi infantili (giocare alla mamma e al bambino, alla cucina, al treno, ai ladri, agli indiani, ecc.) significa istituire col reale che ancora non si possiede un rapporto "destorificato", in virtù del quale si possiedono e si controllano tutti gli elementi, per quanto su un piano metastorico».<sup>657</sup> Questo rapporto, scrive de Martino, anticipa la storia reale in cui le cose "giocate" diventeranno a tutti gli effetti "eventi storici", e come tali «non interamente dipendenti dalla propria signoria, e dotati di tutta la serietà e l'impegno e l'incertezza della dura realtà. (Il bambino reale che la madre un giorno avrà non è così pianificabile secondo il desiderio come lo è la bambola, o il compagno che sta al gioco, ecc.)»<sup>658</sup>. Spiega quindi lo studioso:

L'urto con la realtà che si rivela viene attenuato nella sua asprezza trasportandosi in una realtà addomesticata, sognante, simbolica e soprattutto manovrabile secondo regole già note, messe in opera dal giuocante via via che svolge il proprio giuoco. Ciò però che nel giuoco non ha rilievo è il mito, l'immagine dei tempi primordiali fondator operati da numi e ripetuti cerimonialmente:

---

<sup>656</sup> Ivi, p. 122.

<sup>657</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 229.

<sup>658</sup> Ibidem.

questo aspetto resta senza espressione nella levità del giuoco, che è un semplice immediato abbandonarsi ad un sognante rapporto demiurgico col reale<sup>659</sup>.

Se nel gioco il rito prevale rispetto al mito, nell'arte, anch'essa tutto umano anelito alla trascendenza, accade esattamente il contrario: è metastoria in cui il mito pare esaurire il rito. «Se il simbolo mitico-rituale è un certo orizzonte di ripresa della crisi esistenziale, l'immagine di una totalità e il rapportarsi rituale con essa, l'arte non ha rito perché l'immagine della totalità “parla di sé” senza bisogno d'altro: l'arte è un mito che ha ritirato il rapporto col tutto nella potenza espressiva della parola umana e non è quindi più mito, ma coinonia rischiosa ripresa e contemplata in chiare immagini mondane». <sup>660</sup> Del resto, come nel gioco vi è comunque il mito di una vicenda che ludicamente ogni volta si ripete, così anche nell'arte vi è –pure se estremamente inconsapevole– la componente rituale. L'arte, in un certo senso, è rito musicale, scultoreo, danzante, pittorico, teatrale, letterario, poetico, cinematografico, eccetera; ed è altresì il mito di questi gesti metastorici, che ogni volta “ripetuti” in una lettura, in un ascolto, in una visione, in una esecuzione, in un verso scritto a penna, eccetera, divengono di nuovo, e sempre originalmente, *i Quadri da un'esposizione di Musorgskij, La pietà del Michelangelo, La bella addormentata di Čajkovskij, La Primavera del Botticelli, L'avaro di Molière, l'Anna Karenina di Tolstoj, L'infinito di leopardi, La fontana della vergine di Bergman*. Tutta quest'arte è “fuori dal tempo”, potenzialmente ripetibile e ripercorribile; ha arrestato la storia in una metastoria che può ripetersi mediante altri artisti ed altri volti che ne contemplanò questa eternità. E l'arte, più di ogni altra forma di metastoria non religiosa, consente di giungere negli abissi più profondi della crisi e di risalirvi con esito felice. Del resto, anche l'ispirazione artistica può concludersi infelicemente; vedremo alla prossima sezione esempi artistici negativi, cioè discese nella catabasi senza risalita. L'opera d'arte, sia essa pittorica, musicale, letteraria, teatrale o di altro genere, è in quanto vicenda metastorica, «un modo di recuperare gli eventi minacciati dall'irrigidimento e dal caos». <sup>661</sup> E questo recupero, che si compie “a vari livelli” sia a seconda dei periodi storici e delle civiltà sia a seconda del genere di arte (un meno codificato e simbolizzato “ballo da discoteca” non raggiunge la liberazione morale intersoggettiva del uno strutturato balletto classico), sempre e comunque comporta «un momento di discesa agli inferi, cioè sino al piano in cui l'oggetto è in crisi»: <sup>662</sup> l'arte è catartica perché entro gli argini controllati di questa custodia metastorica la persona “tocca” la sua crisi, “sprofondando” in essa (catabasi) per poi risalire ai piani del valore (anabasi), dove l'opera è a tutti gli effetti “arte” e non “estetismo” quanto più è in grado di realizzare compiutamente il movimento critico catabasi/anabasi (in tal senso, il balletto classico si dice è “più artistico” del ballo da discoteca in quanto con più forza rituale

---

<sup>659</sup> Ibidem.

<sup>660</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 32.

<sup>661</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 473.

<sup>662</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 473.

compie il movimento di discesa e risalita). «Non può essere stabilito una volta per sempre di quanti gradini è lecito scendere per compiere poi l'anabasi. Ciò che importa è che il piano sia raggiunto e che l'anabasi si compia (sia comunicabile, intersoggettiva, reintegratrice), di guisa che l'opera singola consenta di leggere questa vicenda».<sup>663</sup> De Martino, in tal senso inquadra l'arte come esperienza metastorica potenzialmente morale;<sup>664</sup> ed individua nell'arte fortemente catartica la solidità di un orizzonte patrio da cui emergere: potremmo dire quindi che quanto più l'orizzonte mondano è saldo, tanto più l'iniziativa artistica può concedersi di calarsi negli abissi più cupi della crisi con la certezza "vittoriosa" di poter risalire compiutamente alla storia. Nell'arte antica, supportata da una "patria culturale" più salda di quella moderno-contemporaneo, secondo de Martino il riscatto dalla catabasi alla anabasi avviene pienamente e per mezzo di opere dotate di altissima liberazione morale; ma essendo anche minore il "viaggio" critico che comporta una discesa e una risalita. Non tutta l'arte antica, però, presenta il rapporto stretto tra catabasi e anabasi. La tragedia antica, ad esempio, col suo preciso descrivere drammi umani pure nelle sue componenti più irrazionali, e manifestando con forza lo scontro tra necessità e libertà, per certi versi ricorda la letteratura moderna –su cui nella prossima sezione ci soffermeremo– con le sue descrizioni senza riscatto del perdersi umano e dell'esperienza patologica. L'angoscia del cordoglio, nel duplice dramma irrelato di ebetudine stuporosa ed esplosione parossistica, la si ritrova, scrive de Martino, in Euripide: dall'Alceste (si pensi alle parole di Admeto al rientro del funerale di Alceste: «*Ahimè, ahi ahi, / Dove andare? Dove stare? / Che dire? Che tacere? / Come morire?*»<sup>665</sup>); alle Troiane (in cui «Ecuba che giace a terra annientata, prima di inaugurare la lamentazione pronunzia analoghe parole di smarrimento: «*Che debbo tacere? / Che cosa non tacere? / Su che lamentarmi...*»<sup>666</sup>); fino a Medea, in cui Cleonte, quando si risollewa dalle spoglie della cara figlia Glauca, «*cercava di rimettersi in piedi, ed essa, in senso inverso, lo tratteneva. Tirava con violenza? Le sue vecchie carni si strappavano dalle ossa. Infine vi rinunciò e rese l'anima, impotente ad aver ragione della sciagura*».<sup>667</sup> Diverso è il caso dell'estetica di Omero con la sua anabasi "ben riuscita", sulla quale del Martino si sofferma anzitutto per il fatto che «ove prescindiamo dalla risoluzione poetica di Omero, la crisi di Achille per la morte di Patroclo si manifesta in modi "eccessivi" che noi oggi non saremmo disposti a concedere a un uomo "normale", e che possiamo al più tollerare con varia

<sup>663</sup> Ibidem.

<sup>664</sup> In questo senso, notiamo uno stacco rispetto alla concezione crociana dell'arte. Per de Martino un atto artistico mal riuscito è direttamente riferibile alla bassa reintegrazione morale anastrofica. Per Croce l'arte non deve invece avere a che fare con le altre forme dello spirito, compresa la morale. Per Croce, dunque, «il "brutto" nasce anche quando per esempio si mette in versi un sentimento morale o un concetto filosofico, cioè quando non solo l'utile, ma la moralità o la filosofia o la scienza o la politica si confondono con la poesia», E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 41.

<sup>665</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 44.

<sup>666</sup> Ivi, p. 45.

<sup>667</sup> Ivi, pp. 46-47.

disposizione d'animo nelle contadine dell'Italia meridionale o della penisola balcanica».<sup>668</sup> In particolare, de Martino evoca l'episodio omerico del fabbro divino Efesto che prepara per Achille uno scudo dai decori particolarmente significativi, ovvero in esso vi si ritrovano al centro l'ordine naturale, con le raffigurazioni del cosmo inteso come permanente e come eterno ritorno: con la terra, il mare, il cielo, il sole, la luna, ecc.; e alla periferia l'ordine culturale proprio dell'intervento umano: il matrimonio, la giustizia, la guerra propri dell'ordine cittadino, e l'aratura, la mietitura e la vendemmia, l'allevamento, la caccia, il riposo, la danza festiva propri dell'ordine agricolo. Ordine, questo, circoscritto da Oceano, il quale "contiene" tali scene di vita e opera umane con la corrente che simbolicamente abbraccia gli estremi dello scudo al di là dei quali vi è il regno delle tenebre, della morte. Vita e morte, fedeltà e infedeltà all'ethos, cultura e natura stanno insieme nell'orizzonte metastorico contenuto nello scudo di Efesto. Sebbene possa sfuggire il significato di questa descrizione omerica all'interno dell'economia dell'Iliade, De Martino –anche grazie a note interpretazioni critiche<sup>669</sup>– rilegge tutto ciò alla luce dell'orizzonte metastorico quale custodia della presenza umana: lo scudo non protegge "solo" in quanto arma di difesa ma in quanto mito poiché la sua "storicità di scudo" è trascesa nel mito delle origini dell'ordine umano di natura trascesa in cultura. Emerge infatti come il poeta antico «rappresenti l'ordine della natura secondo la fondamentale intuizione unitaria di ciò che nella natura già è inserito nell'ordine della civiltà: sole e luna sono i grandi notificatori del tempo, le stelle valgono come guida per il pellegrino e per il marinaio, Odisseo viaggia verso l'occidente mantenendo alla sua destra l'Orsa maggiore quale infallibile segno del Nord, e infine fra l'apparizione e la scomparsa delle Pleiadi, delle Iadi e di Orione il contadino esiodeo ripartisce i lavori agricoli».<sup>670</sup> Così, per quanto Omero non lo espliciti, ciò che riscatta Achille dalla crisi della presenza (in tal caso dalla crisi del cordoglio) non è solo il "richiamo al destino eroico" di quel dono divino, ma specialmente la contemplazione delle raffigurazioni destoricatrici nello scudo dell'ordine della civiltà oltre la morte che Oceano separa. Questo scenario riscatta Achille dalla crisi imminente di fronte al cadavere di Patroclo; lo scenario dello scudo «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».<sup>671</sup> Nel contemplare questo "ordine laico dell'opera civile"–così lo definisce de Martino– Achille argina la crisi della presenza e si adopera per la reintegrazione dei valori, sapendo che per attuarlo dovrà però sforzarsi alle regole del vivere civile, quindi «percorrere per intero le vie degli obblighi rituali, dalla vendetta al sacrificio, dagli agoni al banchetto, compiendo in tal modo quanto

---

<sup>668</sup> Ivi, p. 43.

<sup>669</sup> Come quella di W. Schadewalt, *Von Homers Welt und Werk* (Stoccarda 1944).

<sup>670</sup> E. de Martino, *Morte e piano rituale...*, cit., p. 209.

<sup>671</sup> Ibidem, p. 212.

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». <sup>672</sup>

La discesa agli inferi e la risalita al valore si intravedono specialmente in tutte quelle forme d'arte che con più forte evidenza separano, mediante espedienti propri di ogni tecnica artistica, la catabasi dalla anabasi. Per de Martino questa è l'arte più autentica benché egli non giunga a definire di quanto l'arte, per essere tale, debba scendere negli abissi della crisi umana. Tuttavia, lo studioso si esprime in tal senso; e «se non si può prescrivere in astratto di quanto occorra perdere il mondo ordinato per ricondurlo di nuovo all'ordine, ciò che importa è che la ripresa avvenga, quale che sia il livello cui si deve scendere per tale riprendere: avvenga, cioè, la ripresa verso la forma, verso i valori, verso l'ordine intersoggettivo, comunicabile, umano». <sup>673</sup> La *Commedia* di Dante, con il precipizio nella “selva oscura” e la risalita trionfante al Paradiso ne è un valido esempio. La fiabistica popolare altresì conserva sempre –nei demeriti dell'antagonista e nelle virtù dell'eroe- il simbolico passaggio di catabasi e anabasi, generalmente espresso con molta nettezza. Si pensi alla fiaba tedesca *Der geraubte Schleier (Il velo rubato)*, trasposta poi nel balletto di danza classica “Il lago dei cigni”, sinfonicamente musicato da Čajkovskij. Si narrano le vicende del principe Siegfried per prendere in sposa la sua amata Odette, fanciulla trasformata in cigno da un sortilegio del malvagio mago Rothbart. Ora, qui catabasi e anabasi sono il cigno nero e il cigno bianco. Il balletto non è solo “regola del ballo” ma è dispositivo mitico-rituale messo in musica; esso contiene *l'exemplum* risolutore che, da fine ottocento ad oggi, ripete nei teatri del mondo il mito originale del precipizio verso il “nero” della crisi e l'emergenza vittoriosa al “bianco” del valore. Anche i colori, oltre all'opposizione protagonista-antagonista, realizzano efficacemente il rapporto crisi\valore del dispositivo metastorico: si pensi all'uso del colore in Caravaggio, dove ombra e luce vogliono mostrare all'uomo una via di salvezza dalla crisi (si pensi all'uso della luce che irrompe nel buio in *Vocazione di san Matteo*). In generale de Martino rileva come l'opera d'arte fortemente catartica non possa emergere se non da uno sfondo patrio solidamente funzionante, integro; solidità che generalmente la religione si adopera per garantire. E non è per caso se, specifica lo studioso, nell'antichità «le civiltà hanno tratto alimento dalla vita religiosa –che la religione greca rese possibile la poesia di Omero e la religione cristiana la poesia di Dante». <sup>674</sup>

---

<sup>672</sup> Ivi, p. 213.

<sup>673</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 472.

<sup>674</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 63.

### 5.5 LA METASTORIA MAGICO RELIGIOSA

Possiamo tornare, adesso, alla domanda iniziale di questo capitolo: e cioè, «come è nata e come si giustifica l'aspirazione religiosa?»<sup>675</sup> In parte abbiamo già risposto. De Martino nella sua attenzione scientifica rivolta alla metastoria, decise di “limitarsi”, come egli precisò, «al grande tema della *destorificazione religiosa*», mediante cui –come anticipato- «viene anzitutto istituito un rapporto con il se stesso alienato (o naturalizzato o destorificato)».<sup>676</sup> Per meglio comprendere lo specifico del rapporto “ambivalente” con il sé naturalizzato, è utile evocare una tra le più antiche esperienze di destorificazione religiosa: quella del tempo storico destorificato in anno liturgico, sulla base del ciclo astronomico (tempo biologico vs tempo storico vs tempo metastorico). L'anno liturgico si spiega «come un sistema protettivo per mediare la storicità del divenire umano difendendolo dal rischio, sempre presente come tentazione, di annientarlo nella grande pigrizia della ripetizione dell'identico e della pura ciclicità del tornare-a».<sup>677</sup> Come già visto per la ninna-nanna, il tempo culturale, come quello naturale, appare “circolare”, dove «il simbolo mitico rituale della ripetizione di un mito delle origini segna una sorta di *imitatio naturae*»;<sup>678</sup> ma pur nella circolarità questo tempo è “innocuo” e, anzi, catartico perchè si riplasma in un orizzonte culturale il ritornare-a:

Gli anni storici calcolati sulla base del ciclo solare, e articolati in mesi storici calcolati sulla base del ciclo lunare, sono destorificati nell'anno liturgico. Ogni anno liturgico ripete innanzitutto il ciclo della nascita, passione, morte e risurrezione di Cristo, e tocca il suo vertice di destorificazione nella risurrezione dell'Uomo-Dio, che toglie i peccati del mondo. La Pasqua è pertanto il vertice di destorificazione dell'anno liturgico cattolico. La settimana di Pasqua è la settimana esemplare, la domenica di pasqua il punto di riduzione di tutti i giorni dell'anno: così tutte le altre settimane e tutte le altre domeniche ripetono quella settimana e quella domenica<sup>679</sup>.

Dall'esempio dell'anno liturgico cristiano, si sarà notata la presenza di un elemento specificatamente “personale” all'interno della metastoria: l'Uomo-Dio (Cristo). Questo elemento personale in qualche modo rende più evidente il doppio trascendimento che la trascendenza, rispetto al trascendimento, compie. Si pensi al grano: il trascendimento fonda il pane-valore, e la trascendenza lo rende pane liturgico, ad esempio Cristo stesso come eucaristia. Notiamo anche come nel trascendimento religioso il rito sia rigidamente codificato, con bassissimo grado di iniziativa privata: la codificazione rituale di una celebrazione eucaristica –tanto per stare sul solito esempio- è molto più alta del rito di una ninna-nanna. Detto ciò, tralasciamo lo specifico della cristianità e concentriamoci sull'elemento personale, relazionale. Se l'essenza ultima dell'orizzonte simbolico-metastorico in genere sta nel riplasmare la destorificazione, mediante il simbolo, nel

---

<sup>675</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 661

<sup>676</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., pp. 62-63

<sup>677</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 155.

<sup>678</sup> Ibidem.

<sup>679</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 129.

valore, vediamo che nello specifico del dispositivo mitico-rituale magico o religioso accade che si entri direttamente ma “mediatamente” in rapporto col se stesso alienato, per cui l’essenza ultima qui «sta nel contrapporre a questa destorificazione irrelativa una destorificazione istituzionale del divenire».<sup>680</sup> Se la ninna nanna non è destorificazione istituzionale, l’Uomo-Dio lo è. Detto ancora diversamente, se nella ninna nanna il momento critico è “solo” protetto dalla metastoria (il bambino non entra in rapporto con se stesso), nella religione o nella magia l’istante critico, riplasmato in persona, è anche “cercato”, “evocato”; «è cercato e fatto tornare per essere ripreso nel processo di valorizzazione e per essere così reintegrato nel tempo storico e culturale della decisione».<sup>681</sup> Allora se genericamente il mito è orizzonte di ripresa e riappropriazione, nel caso specifico del mito “soprannaturale, demoniaco, divino” la funzione protettiva è perentoriamente “rapporto personale”, laddove per questo “obbligo di rapporto” «la parola mitica è simbolo parlato e agito, prescrittente e vietante, contemplato ed eseguito, e che mette in movimento *la totalità della persona reale*».<sup>682</sup> E proprio perché qui la parola mitica è “prescrittente e vietante”, essa è già un “agire” in luogo dell’abdicazione personale. La destorificazione magico-religiosa, in tal senso, sopporta il più alto grado di crisi storica, e se ne fa valorosamente carico (avendo come esito il ritorno ai valori).

Qui il mito non è più “semplice” storia primordiale ma effettivamente “parola della crisi”; non soltanto “vicenda delle origini” ma persona metastorica agente; esso agisce per la persona reale che invece resta agita-da; esso “possiede” il valore al posto della persona che, come presenza, non si possiede più; esso è l’incarnazione perfetta della crisi, cioè del “tutt’altro” della persona normale. Così, questo “radicalmente altro” della destorificazione religiosa è, nella crisi più estrema ma ancora inclusa nella cultura, «il tutt’altro della presentificazione abdicante, ma ripreso e mutato di segno dalla presentificazione in atto di reintegrarsi».<sup>683</sup> Per cui, scrive de Martino, «nella trascendenza religiosa è lo stesso ethos che si rivela, percorrendo la via che dall’alterità radicale della crisi conduce all’alterità ridischiudente le potenze operative, e infine a queste stesse potenze operanti».<sup>684</sup> Ora, il fatto che l’ethos nella trascendenza si riveli non ha lo stesso significato dell’ethos che si fa autocosciente: quello è il processo etico, che vedremo poi. E vedremo anche il caso del processo etico in cui l’ethos si fa consapevole nel rivelarsi con la trascendenza (Apocalisse cristiana, che sintetizza consapevolezza etica e trascendenza, abbattendo la diatriba tra storia e metastoria). Qui basti ragionare sul fatto che, nell’anelito alla trascendenza in genere, «l’ethos che, nella crisi, si aliena come tutt’altro, nella reintegrazione riprende il cammino verso se stesso: lo

---

<sup>680</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 37.

<sup>681</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 146.

<sup>682</sup> Ivi, pp. 145-146. Corsivo mio.

<sup>683</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 15.

<sup>684</sup> Ibidem.



riprende a partire dal tutt'altro, che però ora si riplasma in orizzonte "trascendente", con cui entrare in rapporto». <sup>685</sup> Così, «questo "al di fuori" e "al di sopra" dell'umano è appunto il divino», <sup>686</sup> riconosciuto dall'uomo come ambito sacro separato dal mondano-profano, e che come tale «è un "al di fuori" che vale al di sopra di tutto e che per questo suo valere richiede perentoriamente rapporto», <sup>687</sup> nel senso che l'uomo mediante il sacro allontana da sé la crisi che già per se stessa è una "separazione" (dal mondo, dalla storia, dal valore), ovvero l'uomo nel sacro «separa ciò che "si" separa: ma proprio questo separare non più soltanto patito, ma istituito, è il principio del rapporto e della reintegrazione». <sup>688</sup> Ma in che modo la metastoria magico-religiosa, nei suoi dispositivi di rito e di mito, "separa" la crisi dalla presenza, la trasfigura in relazione personale, restituendo la persona alla storia? De Martino parla in proposito di un "tutt'altro" ambivalente <sup>689</sup>. Sappiamo che la storia sempre scorre e nel suo scorrere chiede, ad ogni istante, che l'uomo scelga per il valore. L'uomo può trovarsi nella condizione di non scegliere nella storia quando questa "sorge". Nel l'abdicare al compito di decidere, la persona tenta una "uscita dalla storia" mediante cui la presenza smette di farsi presente al mondo (alienazione). Ci sono varie "strade" culturali per combattere l'alienazione, ma se ne possono distinguere due grandi gruppi: la destorificazione mitico-rituale in genere, a cui appartiene anche il gioco o l'arte o una semplice ninna nanna; e la destorificazione mitico-rituale specificatamente religiosa (o magico-religiosa). Nel primo caso, la crisi è riplasmata mediante la "protezione" dei simboli della metastoria; nel secondo caso, la crisi è riplasmata mediante una diretta relazione (di tipo metastorico) col se stesso alienato e trasfigurato nel "radicalmente" altro della trascendenza. Come avviene questa relazione diretta? Il mito, che riplasma la crisi, non resta più sfondo metastorico ma si fa vera e propria presenza metastorica (di tipo magico, demonico, divino, non importa) e in quanto "esserci metastorico", esso reclama rapporto. Pertanto, questo "assolutamente altro", in quanto valore, non è irrelato (come la presenza alienata, al di fuori di qualsiasi relazione) ma è relazione, rapporto, trascendenza: qui la persona in crisi, non consapevole del piano metastorico magico-religioso, «è spinta a cercare la forza che la minaccia, a isolarla e a formarla nella figura, e quindi a recuperarla, a reinserirla mediatamente nel piano della storia umana [...] ridischiudendo così alle potenze del fare la possibilità di dispiegarsi per entro questa accorta "politica" o "diplomazia" vitale». <sup>690</sup> È questo, però, un rapporto

---

<sup>685</sup> Ibidem.

<sup>686</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 135.

<sup>687</sup> Ibidem.

<sup>688</sup> Ibidem.

<sup>689</sup> Fonte privilegiata del concetto di "ambivalenza" del sacro è, per de Martino, la celebre opera dello storico delle religioni e pastore luterano Rudolf Otto: *Il sacro*. De Martino cita l'edizione tedesca del 1917 e la riedizione del 1929: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Cfr E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 38

<sup>690</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 61.

ambivalente: “positivo” nel senso che è relazione (mediante cui «la cultura come *totalità* dei valori è resa possibile»)<sup>691</sup> e “negativo” nel senso che rappresenta la esteriorizzazione della crisi stessa (dunque disvalore, alienazione, passato non oltrepassato). De Martino parlerà, rispetto alla sfera dell’orizzonte magico-religioso, di un universale “tutt’altro” ambivalente.

Il “tutt’altro ambivalente”, in quanto segnalazione di questo rischio radicale, si costituisce e funziona innanzitutto come piano di arresto delle possibili alienazioni, e quindi come esperienza di una alterità radicale che, per un verso, è una forza ostile e schiacciante, lontana e potente per eccellenza, e per un altro vero è una forza fascinante, che invita perentoriamente al rapporto, e alla riappropriazione.<sup>692</sup>

Vi è una intrinseca polarità, dunque, nella destorificazione magico-religiosa. Per de Martino questo radicalmente altro (*ganz Andere*), che si presenta nella persona come *mysterium* e «che sgomenta chi ne fa esperienza è appunto il rischio radicale di non esserci»<sup>693</sup>. Tale rischio radicale proprio della persona umana, e ora riplasmato nel “radicalmente altro”, si presenta sempre, nella metastoria magico-religiosa, come polarità di *tremendum*, (il “terrore cieco”, *blinde Entsetzen*, «il che significa che qui si sta per consumare la perdita dell’energia formale, e appunto da tale spossamento radicale nasce l’orrore caratteristico che individua la crisi»<sup>694</sup>), e di *fascinans*, (il “timore demonico”, *dämonische Scheu*, dove si scorge «un’immagine demoniaca o numinosa, partecipe di una tradizione culturale mitico-rituale organicamente inserita in un mondo storico nel quale si vive, e aperta al *valore*»)<sup>695</sup>. I due poli di *tremendum* e *fascinans* insieme e universalmente costituiscono il momento polare del numinoso che, per de Martino, evoca proprio la dialettica della persona tra sempre in bilico tra “imperativo etico” e “rischio estremo”, bilico esistenziale qui riplasmato nel «carattere dialettico del rapporto crisi-ripresa dell’esperienza del sacro».<sup>696</sup> Così l’ambivalenza sacra che genera terrore e insieme fascino è sovrapponibile alla tensione fisiologica della persona umana che si dipana tra il desiderio di ritorno alla natura cieca e la fedeltà all’*ethos* nel ricercare una cultura umanizzata, tra il “non devi essere solo” e il “ritorna alla solitudine naturale da cui emergi”. E proprio come il dramma fisiologico della persona tra l’imperativo etico e il rischio estremo genera il valore, allo stesso modo la coerenza della destorificazione magico-religiosa, mediante l’ambivalenza del sacro «si fa mediatrice del ridischiudersi delle altre forme di coerenza culturale, dall’economia all’ordinamento sociale, giuridico e politico, al costume, all’arte e

---

<sup>691</sup> Ivi, pp. 62-63.

<sup>692</sup> E. de Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, cit., pp. 63-4.

<sup>693</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 38.

<sup>694</sup> Ibidem.

<sup>695</sup> Ibidem.

<sup>696</sup> Ibidem. In particolare, precisa de Martino, «ciò che nella crisi repelle e soggioga, il *tremendum* dell’alienarsi e del perdersi della presenza, tuttavia attira e chiama al rapporto, alla ripresa, alla reintegrazione nell’umano, e questo attirare o chiamare in modo perentorio è il *fascinans* del radicalmente altro. Nella limitazione dell’esperienza religiosa ciò che chiama è il nume, ma per il pensiero giudicante ciò che chiama è l’alienazione della presenza che reclama reintegrazione in una storia umana. O anche: è il non deciso, l’ambivalente, che esige decisione nel valore».

alla scienza». <sup>697</sup> Al di fuori di questa mediazione invece, sostiene de Martino, qualsiasi rapporto col se stesso alienato è destinato a fallire. Lo studioso evoca in proposito una “ambivalenza patologica” (alienazione irrelativa), che rivedremo meglio più avanti, ma che qui conviene già anticipare quale «sintomo di una disgregazione che va recedendo verso modi sempre più compromessi, onde sta in modo irrisolvente in un regresso che distacca sempre più la presenza dalla realtà storica e che sempre più si chiude al significato e al valore». <sup>698</sup> Un regresso, insomma, «essenzialmente costituito da una destorificazione irrelativa che si manifesta in vari modi di inautenticità esistenziale». <sup>699</sup> Così, lungi dal costituire alienazione dal mondo o “oppio” dei popoli <sup>700</sup>, è quindi esistenza autentica anche quella religiosa, riferisce de Martino; perché sebbene mediante essa la persona «attraversa i momenti critici reali o affronta le reali prospettive incerte “come se” tutto fosse già deciso», <sup>701</sup> (il “come se” della metastoria) ciò che ne consegue è che, intanto, «pur entro questo margine protetto di esistenza, si reintegra il bene fondamentale da proteggere», <sup>702</sup> cioè l’esserci nel mondo della persona. Così, la fondamentale differenza tra la destorificazione patologica (ad esempio la ripetizione maniacale) e quella magico-religiosa si concentra tutta nel fatto che, mentre la prima «è impropria, privata, cifrata, incomunicabile, senza orizzonte culturale, senza valore socializzabile, anzi senza nessuna apertura verso i valori riconosciuti», <sup>703</sup> in quella protetta da magia e religione, la relazione con la presenza alienata è «propria, pubblica, significativa, ricompresa in orizzonti culturali, socialmente valorizzata e aperta ai valori riconosciuti», tanto che –ad esempio- «lo spazio sacro, il *templum*, e il nume che lo abita, e i riti che vi si celebrano riprendono le tentazioni

---

<sup>697</sup> Ivi, p. 39.

<sup>698</sup> Ibidem.

<sup>699</sup> Ivi, p. 37.

<sup>700</sup> È, questo della religione, un'altra importante distanza tra de Martino e Marx. Per de Martino la religione è volontà di valore, quindi mezzo morale per uscire dalla alienazione che la crisi della storia comporta. Per Marx la religione è essa stessa alienazione, “oppio dei popoli”. Per approfondimenti, cfr le pp. 446 e segg. in *La fine del mondo*, op. cit., “Marxismo e religione”. Scrive in proposito Berardini: «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*, 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” 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, si fa dipendente, 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 satura di inebrianti fumi, ove perde il legame con se stesso e con la realtà. [...] 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», S.F. Berardini, cit., pp. 332-333. De Martino, distaccandosi da Marx circa il concetto di religione, si avvicina alle posizioni in merito di Paci e Merleau-Ponty, i quali «in quegli anni s’impegnarono, seguendo strade strettamente intrecciate, a coniugare la riflessione intorno al pensiero di Marx con le esigenze avanzate sia dall’esistenzialismo (di Sartre, soprattutto) sia dalla fenomenologia husserliana. Le tracce di questo percorso hanno inciso in modo profondo sul corso dei pensieri demartiniani», G. Maccauro, cit., p. 142.

<sup>701</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., p. 97.

<sup>702</sup> Ibidem.

<sup>703</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 94.

individuali della crisi, le sottraggono alla loro irrelata puntualità. E ne mutano il segno, avviandole di nuovo alla valorizzazione e alla operabilità del divenire». <sup>704</sup> Non si ritenga, dunque, che questa “attenuazione della responsabilità umana della decisione” propria dell’orizzonte simbolico-rituale coincida con l’assenza di decisione. Certamente non si può negare un grado di abbassamento della responsabilità, quale invece è totale nella consapevolezza umana del valore che, come tale, nella destorificazione magico-religiosa non c’è o tende a mistificarsi. De Martino individua nella religione una certa “angoscia della libertà”:

“Io faccio questo, qui ed ora, e ne porto intera la responsabilità” viene riplasmato nella destorificazione in un “non faccio questo ma un’altra cosa, non sono io a farla ma un altro, non inauguro per la prima volta ma ripeto riattualizzandola la prima volta metastorica, *l’illud tempus* dei numi operanti e fondanti l’ordine esemplare del mondo”. <sup>705</sup>

Ma il non essere consapevoli della responsabilità di un dovere non coincide con l’abdicare a quel dovere. Il fatto che nei valori della metastoria «il divenire storico è mascherato, appare anzi come maschera, apparenza, non-valore», <sup>706</sup> dunque il fatto che mediante questa “pia frode” si sta nella storia “come se” non ci si stesse, «non significa che non ci si sta, che cioè non si opera e si decide volta per volta (e come si potrebbe?)». <sup>707</sup> Significa, invece, che nella decisione al valore «la coscienza che accompagna lo storico operare è subordinata, protetta e dischiusa dalla coscienza mitico-rituale egemonica» <sup>708</sup> di un’opera già compiuta in una volta che vale per tutte le volte e che, in tale valenza, è sempre attuabile, rievocabile. Il riscatto della crisi dell’addormentamento, tanto per stare sul solito esempio, viene come tale deciso; ma deciso per entro un orizzonte ultra protetto (ovvero ancora di più, rispetto alla tradizione delle regole culturali), quello del valore metastorico. La decisione, anche nella metastoria, avviene; e avviene poiché nessuna persona può definitivamente o totalmente emanciparsi da quel movimento di intersoggettività valorizzante che è la storia. <sup>709</sup> Più volte abbiamo detto che la condizione umana può essere perduta, ma non mai “oltrepassata”. Questo resta valido anche nel piano simbolico-mitico della trascendenza (o della

---

<sup>704</sup> Ibidem.

<sup>705</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 166.

<sup>706</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., 263.

<sup>707</sup> Ibidem.

<sup>708</sup> Ibidem.

<sup>709</sup> Nello specifico, scrive lo studioso: «Storia può semplicemente indicare l’immediata esperienza che l’uomo ha di essere centro di operatività mondana secondo valori comunitari: l’esperienza, cioè, di una origine e di una destinazione umana dell’operare culturale in quanto operare che oltrepassa sempre di nuovo la situazione. Questa esperienza sta alla radice di ogni forma di esperienza culturale anzi è la stessa possibilità di una vita culturale in genere. Ma “storia” può significare anche un particolare bene culturale nella sua specificità, cioè la ricostruzione del fare umano immediato indagando le ragioni e le finalità umane che realmente lo promuovono, al di là dei limiti soggettivi con cui è immediatamente vissuto dagli operatori e dai protagonisti: in questo senso la parola “storia” accenna al ritorno della memoria sull’accadere umano, onde stabilire che cosa l’uomo ha propriamente fatto, e perché nel farlo pretendeva di fare altro da ciò che poi ne risultò. [...] 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», ibidem, p. 274.

metastoria in genere), per cui, ribadisce de Martino, benché in generale l'anelito tutto umano alla trascendenza sia costitutivamente "pretesa" di «oltrepassare non già le situazioni nei valori mondani, ma la stessa condizione umana nella metastoria mitico-rituale»,<sup>710</sup> (si ricordi il "doppio trascendimento") l'orizzonte metastorico –pure nella inconsapevolezza della persona che in esso si protegge, come un infante cullato- partecipa comunque e in ogni caso «della storia umana come orizzonte tecnico di segnalazione e di reintegrazione, non come impossibile pretesa di evasione dalla storia».<sup>711</sup> L'infante cullato, tanto per stare nello stesso esempio, *deve* addormentarsi storicamente; la ninna nanna gli consente di scegliere e non di rinnegare il dovere storico di dormire. In tal senso, spiega con un altro esempio de Martino, nella trascendenza del Dio cristiano, «la storicità del fenomeno religioso non concerne soltanto il fatto che "quando il figlio di Dio si incarnò dovette parlare l'aramaico",<sup>712</sup> ma lo stesso simbolo del figlio di Dio, nel senso che il simbolo di Cristo (la metastoria che Cristo è) è comprensibile "per entro" una certa storia culturale».<sup>713</sup> Ecco perché anche la destorificazione magico-religiosa, in quanto volontà tutta umana di storia, «al pari di tutte le pretese umane, cade sotto il giudizio storiografico».<sup>714</sup> E questo perché il sacro è anzitutto «*coerenza umana*, che il pensiero storiografico può ripercorrere».<sup>715</sup> Del resto, se è vero che il pensiero la può ripercorrere, resta pur vero che «la storia delle religioni si trova nella stranissima condizione di essere una storia di un conato che, per definizione, non mette mai capo all'opera, e di una pretesa che non lascia mai il più piccolo documento della propria eseguibilità».<sup>716</sup> Così, per de Martino, alla domanda: «*Si può parlare di una vita religiosa che sia un valore alla pari degli altri valori mondani e profani, o addirittura al di sopra di essi?*»,<sup>717</sup> la risposta più fedele sarebbe ammettere che «non può per la vita religiosa condursi lo stesso discorso che per i valori mondani». Infatti, mentre «le pretese incluse in questi valori sono infatti eseguibili, hanno luogo nella storia sotto forma di opere umane, di monumenti e di documenti dell'umano operare»,<sup>718</sup> al contrario «la pretesa religiosa di entrare in rapporto con la metastoria non può in

---

<sup>710</sup> Ivi, p. 662.

<sup>711</sup> Ibidem.

<sup>712</sup> Ivi, p. 277. Qui de Martino fa esplicito riferimento ad una espressione di Mircea Eliade, storico delle religioni di impostazione fenomenologico-irrazionalista.

<sup>713</sup> Ivi, p. 269.

<sup>714</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 123.

<sup>715</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 42.

<sup>716</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 660.

<sup>717</sup> Ivi, p. 659.

<sup>718</sup> Ibidem. Precisa de Martino: «L'economia della raccolta e della caccia, o dell'agricoltura primitiva o dell'agricoltura cerealicola, o della pastorizia, o della civiltà industriale costituiscono altrettante "opere" economiche che ci stanno davanti, piene di realtà; i sistemi classificatori di parentela, la discendenza matrilineare o patrilineare, la famiglia monogamica sono opere sociali anch'esse piene di realtà; la pretesa di elaborare sistemi di strumenti mentali per il controllo della natura trova riscontro nelle scoperte e nelle invenzioni che riempiono di fragore e di luci le nostre città, manifestandosi già nell'amigdala o nella trappola dei popoli raccoglitori e cacciatori; la pretesa di liberarsi nella

quanto tale vantare una sola opera, poiché operare è possibile solo nella storia e mediante valori mondani, e il conato di uscire dal mondo resta conato nel mondo».<sup>719</sup>

---

creazione artistica e poetica si realizza in figure, in melodie, in fiabe, in sculture e architetture, in danze, in poemi epici, in drammi, in liriche, e più recentemente in alcune poche produzioni cinematografiche, e così via», ivi, p. 660.

<sup>719</sup> Ibidem.

**CAPITOLO VI**  
**LA TRADIZIONE COME CONSERVAZIONE DEL MONDO DEI VALORI**  
**(PERSONA E CIVILTÀ)**

*6.1 LA TRADIZIONE COME SISTEMA ORGANICO DI REGOLE E RITI*

Abbiamo detto che nel mondo mai siamo realmente soli. Anche quando “apparentemente” ci percepiamo come soli, gli altri vivono «nello spazio odologico in cui *itinerari* operativi portano il segno di quella domesticazione collettiva che si richiama alla società e alla sua storia, e che proprio per quel segno si costituisce per ciascuno di noi come spazio mondano vivente e operabile». <sup>720</sup> Questi *itinerari* non sono altro che istituzionalizzazione o convalida di enti intramondani e gesti culturali, siano essi storici che metastorici: ciò che chiamiamo comunemente “tradizione”, espediente con cui il mondo dei distacchi umani si conserva nel tempo senza doverlo, via via, fondare o garantire dal principio. La tradizione è “pedagogia del distacco” rispetto alla natura e al mondo, quindi un percorso convalidato di gesti, segni e simboli che tutti concorrono a conservare la presenza storica della persona, perpetuandone le opere esistente dopo esistente. Il mondo è dato dagli *itinerari* della tradizione umana, «anzi esso consiste di questi *itinerari* più o meno stabili o rinnovantisi a seconda del tipo di società e di cultura», <sup>721</sup> dove inauguralmente la tradizione si manifesta come insieme di regole economiche e produttive. È grazie al fatto che c’è una tradizione, cioè un ordine sistematizzato e consolidato di regole culturali per dominare la natura con le sue ripetizioni, che il mondo è costituito e si mantiene nel tempo, consentendo il progresso storico umano verso valori più impegnati e consapevoli. «Il progetto comunitario dell’utilizzabile, generandosi e rigenerandosi sempre di nuovo, e componendosi in tradizione trasmissibile e ulteriormente incrementabile, costituisce il “mondo” come orizzonte degli enti intramondani e lo stesso ordine degli enti intramondani come indici relazionati di utilizzazioni e di resistenze, di *itinerari* operativi e di limiti di percorribilità di questi *itinerari*». <sup>722</sup> La tradizione è folla mondiale di decisioni convalidate che silenziosamente vive nella domesticità dello sfondo patrio; in ogni particolare mondo culturalmente orientato vive una folla di decidenti memorie umane «chiamata, a vari livelli di consapevolezza, a prodursi, portando in tal mondo il suo contributo variamente relazionato». <sup>723</sup> La tradizione, in quanto sistema di decisioni già prese, già consolidate, già superanti l’onere della prova culturale, è in tal senso valido “appoggio” per la decisione personale; appoggio in cui, fedelmente, «ci ricongiungiamo in modo immediato agli altri, alle loro scelte

---

<sup>720</sup> Ivi, p. 602.

<sup>721</sup> Ivi, pp. 647-648.

<sup>722</sup> Ivi, p. 576.

<sup>723</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 69.

storiche, ai loro sforzi culturali, e ai nostri propri sforzi per metter radici e per aver patria in un certo progetto comunitario dell'utilizzabile». <sup>724</sup> Nella tradizione io scopro di *dover esserci* nel mondo insieme ad altri *doverci essere* con i quali affronto valorosamente la mia storicità. Non è, la tradizione, uno "smettere di scegliere", ma al contrario è profonda scelta di storia. Nel mio aderire alla tradizione io non manco di coraggio rispetto a una mia scelta singola poiché è la tradizione a formare il mio coraggio alla iniziativa privata; di fronte alla morte del valore che sempre nella storia incombe, la tradizione è dunque «istituzionalizzazione del coraggioso oltrepassare la morte». <sup>725</sup> La tradizione è la più grande medicina contro la morte. «La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale». <sup>726</sup> L'uomo è l'unico animale che sa della propria finitudine. È la morte, dunque, il fondamento della cultura umana, in quanto l'uomo di fronte alla morte si riscatta, nella non solitudine, in un essere-per-la-vita. «Il pensiero che l'individuo singolo finirà inevitabilmente col morire rischia di diventare un sintomo morboso nella misura in cui si isola nella coscienza e la invade paralizzandola; chi si chiude in questo pensiero per ciò stesso comincia a morire, e di una morte che è la peggiore di tutte», <sup>727</sup> quella del nulla morale che avanza. Al nulla mora l'uomo risponde per sua natura fedele all'ethos col valore intersoggettivo, cominciando da quello convalidato pubblicamente nella tradizione umana, «poiché proprio questa è la medicina della morte, il rinnovantesi impegno a operare secondo valori intersoggettivi, comunicare con gli altri attraverso questi valori, e il trascendere in tale guisa senza sosta la mera individualità biologica, rialzandola ad ogni istante verso la permanenza della vita "che vale"». <sup>728</sup> In questa dinamica e prospettiva, prosegue ancora de Martino, «la morte come condizione terminale dell'individuo biologico si tramuta in quel morire che è nascere alla intersoggettività dei valori». <sup>729</sup> Ovvero

Il morire dell'individuo biologico, che in certo senso comincia con la nascita, si riplasma in un "far morire nel valore operando nella concretezza di una società storica": il che già a suo modo sapeva il divino Platone quando affermava essere la vita di ogni istante disciplina di morte: "Muori e diventa": non accennano queste formulazioni famose alla stessa medicina contro la morte? <sup>730</sup>

Ecco spiegato perché l'adesione a tradizioni umane, si pensi ad esempio a quella intorno alla morte e al funerale non sono "viltà" ma opera di saggezza; per de Martino, infatti, esse esprimono il doverci essere ancora nella storia nonostante tutto; esprimono dunque la fedeltà intersoggettiva all'ethos, e proprio nel momento in cui più l'angoscia all'infedeltà del valore si fa intima. <sup>731</sup> Si

---

<sup>724</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>725</sup> Ivi, p. 110.

<sup>726</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 219.

<sup>727</sup> Ivi, p. 264.

<sup>728</sup> Ibidem.

<sup>729</sup> Ibidem.

<sup>730</sup> Ibidem.

<sup>731</sup> Anche qui lo studioso si pone in polemica con Heidegger. «Quando Heidegger dice che "il Si non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte" mostra dimenticare che non si tratta di mancanza di coraggio, ma, all'opposto, di istituzionalizzazione del coraggioso oltrepassare la morte in luogo di rischiar di passare con chi muore: i rituali funerari



potrebbe obiettare: ma ormai è così usuale, abitudinaria, consona la tradizione funeraria: dove sta la scelta morale? Ma, obietta de Martino, «il fatto che si tratti di doveri ormai così facili da potersi dire “abiti”, non toglie nulla al loro carattere di “doveri” così fondamentali che solo per essi restiamo disponibili per quel che di iniziativa più consapevole e di decisione più personale comportano sia la stessa utilizzazione sia tutti gli altri orizzonti di valorizzazione».<sup>732</sup> Con la tradizione e per essa, dunque, la persona matura nella storia; al di fuori di essa, difficilmente la persona si sviluppa come tale. Non solo l'uomo è tale quando “attivamente” lavora o propone un'iniziativa; ma anche, sostiene de Martino, quando «si stanca e si rifugia in quelle case di riposo che, oltre il sonno riparatore, sono appunto le abitudini, i costumi».<sup>733</sup> In questo senso è da intendersi la considerazione di de Martino per cui nella persona umana «anche il riposo è una scelta, al pari del lavoro».<sup>734</sup> L'umanità adulta, così, con la tradizione propone delle “tappe di accompagnamento” dall'infanzia alla maturità proprio mediante scelte culturali atte a sostenere l'uomo nel suo impegno di dominio della natura e di custodia del suo esserci mondano. La tradizione, come tale, nasce e si esperisce di fronte alla morte del mondo; è lotta contro la morte per mezzo del valore. Mediante essa, la morte è vinta. «L'uomo lotta contro la morte con l'arma del valore»,<sup>735</sup> scrive in tal senso de Martino, «e la vince in quel permanere che è realizzato dall'opera che “vale”»,<sup>736</sup> dove quel permanere realizzato dal valore è il permanere mondano della scelta dotata di valore e convalidata, cioè la tradizione. Ecco perché, prosegue lo studioso, «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».<sup>737</sup> La tradizione, infatti, sopravvive al singolo uomo, lo oltrepassa in una vicenda storica che c'era prima di lui e dopo di lui proseguirà. Si tratta, qui, di un circolo virtuoso: l'uomo comincia originali iniziative mondane sulla base della tradizione e, a sua volta, incrementa la tradizione su cui uomini del futuro costruiranno le loro iniziative. In tal senso de Martino scrive che «cultura significa iniziativa geniale che si consolida in una tradizione, tradizione che condiziona e alimenta l'iniziativa geniale secondo una circolarità che la effettiva considerazione storica vieta di spezzare».<sup>738</sup> Senza tradizione, sostiene de Martino, è impensabile svilupparsi come persona nel mondo e nella storia. L'uomo deve anzitutto imparare come distaccarsi dalla natura e compiere

---

sono opera di saggezza, non di viltà, esprimono l'esserci non già nell'inautenticità del “Si”, ma nella fedeltà intersoggettiva evocata nel momento che più si è tentati di cedere nell'infedeltà dell'intimità angosciante, del sentirsi spaesato per qualche morire altrui che minaccia di coinvolgere anche il nostro», E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 110.

<sup>732</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>733</sup> Ivi, p. 101.

<sup>734</sup> Ivi, p. 94

<sup>735</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>736</sup> Ibidem.

<sup>737</sup> Ibidem.

<sup>738</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 97.

questo distacco nella consapevolezza che solo da qui egli può operare iniziative originali. «Quando una situazione ha luogo nel vuoto di qualsiasi tradizione culturale del comportarsi realisticamente efficace (come nelle grandi catastrofi naturali, nelle malattie mortali e nella morte), è la stessa presenza che si perde, che resta senza margine dell'operare, e si dilegua».<sup>739</sup> La persona, già dall'infanzia, ha bisogno dunque di imparare, nel solco di una tradizione, ad affrontare i momenti critici, e a combatterli nel valore. Specialmente per un bambino, ma ancora per un giovane, «è nuova ogni situazione che, in una società data, pone in essere per la coscienza la distanza fra l'accadere il senso naturale (che è o può essere contrario all'uomo) e il far accadere in senso culturale (che tende a decidere le situazioni secondo valori umani, secondo iniziative innestate in tradizioni dell'operare)».<sup>740</sup> De Martino insiste sull'importanza della tradizione per la maturazione della persona umana. La persona *deve* poter appoggiarsi ad uno sfondo domestico alle spalle perché si *deve* inserire, per poter crescere e maturare fino alla dimensione etica della propria libertà (consapevolezza del valore), fra “memoria retrospettiva” e “slancio prospettivo”. «Famiglia e società, e quindi cultura nel suo complesso, foggiano la misura della nostra esistenza, stabiliscono l'orizzonte di sicurezza dell'esserci».<sup>741</sup> Quando abbiamo alle spalle una tale sicurezza mondana (a patto che questa non proponga regole servili e disumane), «noi ci siamo nella storia con sicurezza e libertà».<sup>742</sup> Si rischiara, così, quella già vista definizione di persona secondo la quale «ci si sente persona, nella misura in cui, nel momento critico in cui si è chiamati ad esserci, stanno a nostra disposizione le memorie retrospettive dei comportamenti efficaci per modificare la realtà e la coscienza prospettica e creatrice di ciò che occorre fare, qui ed ora, per riuscire a produrre il valore nuovo, la iniziativa creatrice personale».<sup>743</sup> Al contrario, osserva lo studioso, «coloro che, nella loro vita, hanno memorie anguste di comportamenti efficaci e una pesante eredità di scacchi subiti, di momenti critici non oltrepassati, sono presenze fragili, esposte alla crisi radicale».<sup>744</sup> Detto in altri termini, «dire che l'uomo è un animale bisognoso di sicurezza nell'azione –mentre l'animale si limita a reagire agli stimoli e a soddisfarli- significa dire con altre parole che l'uomo è una presenza».<sup>745</sup> L'uomo è un animale bisognoso della tradizione per completare la sua natura, ecco in che senso l'uomo è intersoggettivo. E quanto più la tradizione è alle sue spalle, tanto più egli può partecipare autonomamente e originalmente al mondo dei valori. «Che cosa è infatti la presenza se non la memoria retrospettiva dei comportamenti culturalmente efficaci, e la volontà prospettica di

---

<sup>739</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 662.

<sup>740</sup> *Ibidem*.

<sup>741</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>742</sup> *Ibidem*.

<sup>743</sup> *Ibidem*.

<sup>744</sup> *Ibidem*.

<sup>745</sup> *Ibidem*.

impiegare qui ed ora, in rapporto alla richiesta della realtà, il comportamento adatto?»<sup>746</sup> E' la tradizione che offre possibilità all'uomo di impiegare il comportamento efficace per affrontare la morte, sotto la "spinta" della situazione e verso «l'atto creativo della nuova storia». Ecco perché «quando le memorie di comportamenti efficaci sono anguste, le richieste della realtà diventano particolarmente esigenti, e le prospettive di riuscita si restringono: ciò significa scarsa esistenza o labilità della presenza, rischio di perdersi come presenza, senso di insicurezza, angoscia».<sup>747</sup> Mostriamo più avanti come col crollo della tradizione il vissuto dei "momenti critici" dell'esistenza lascino il posto alla "crisi esistenziale", specialmente affrontata con l'arte, ma pure sfociante nella follia. Ed infatti, «quando si profila la esperienza zero, quando esplode l'angoscia, quando nessun modello storico e sociale soccorre, quando la sapienza di qualsiasi costume viene allontanata (e non solo, in modo polemico, un particolare costume) allora è l'angoscia».<sup>748</sup>

#### 6.2 UN CASO DI TRADIZIONE INTORNO AL LUTTO: IL COMPIANTO LUCANO.

È cosa nota che de Martino abbia condotto alcune ricerche sul campo per studiare "dal vivo" il fenomeno umano; quindi per riflettere filosoficamente su di esso e risalire agli universali (sostanzialmente: trascendimento della natura in cultura, crisi della presenza, reintegrazione del valore) della condizione umana. Il Sud italiano rappresentò per lo studioso il terreno più fertile per l'analisi di riti, miti, pratiche magiche ed in generale per lo studio dei rischi esistenziali e delle tradizioni su di essi innestatesi.<sup>749</sup> Fermiamoci, ora, su uno di questi "passaggi rischiosi": la crisi del lutto, che qui abbiamo già avuto modo di scorgere per entro la trascendenza artistica e che Martino altresì coglie nella sua singolarità storica di "tradizione lucana" col fine però di riflettere, a partire dal caso singolo, sulla universale condizione del lutto, in quanto il cordoglio a tutti gli effetti

---

<sup>746</sup> Ibidem.

<sup>747</sup> Ibidem.

<sup>748</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 154. Si rifletta su come la posizione di de Martino circa la necessità degli altri per l'affermazione dell'uomo come persona (gli altri –vedremo meglio più avanti- come garanzia di "salvezza" del singolo), strida con quella sartriana degli altri "come inferno". De Martino qui precisa come questa angoscia scaturisce dal rifiuto degli "altri" (tradizione, costume, ecc.) vada intesa, in polemica con Sartre, «come crollo dell'ethos del trascendimento, come impossibilità di scelta, come non poterci essere in nessun mondo possibile, e non –come vorrebbe Sartre- come l'angoscia della libertà», ibidem.

<sup>749</sup> Gli studi di de Martino sulla tradizione rituale e –vedremo più avanti- sulla tradizione religiosa furono condotti, come è noto, sul terreno di ricerca e col metodo etnografico, che lo studioso affiancò alla mai sopita speculazione filosofica. È innegabile, per tali studi, l'importanza che esercitò sullo studioso napoletano l'opera di Antonio Gramsci e la sua attenzione al folklore subalterno; e va ricordato che lo studio sul terreno fu condotto da de Martino come impegno politico, oltre che intellettuale. Scrive in proposito Berardini: «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*, 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 interrotto – un lavoro che a pieno titolo può dirsi ripreso e sviluppato nella cosiddetta 'trilogia meridionalistica'»), S.F. Berardini, cit., pp. 287-286.

«appartiene alla condizione umana».<sup>750</sup> Certamente vi sono civiltà, come quella “moderna” che l’hanno «di molto ridotta di intensità e di pericolosità, fornendole il soccorso di tutta l’energia morale maturata nel vario operare civile»;<sup>751</sup> così come civiltà, quali quelle del mondo antico o quelle contemporanee “primitive”, in cui questa crisi «assume invece ordinariamente, sia nell’individuo che nella collettività, modi estremi che hanno riscontro nella nostra civiltà solo in casi individuali eccezionali e palesemente morbosi, e più diffusamente appena in quelle poche aree folkloriche che per certi aspetti riproducono ancora condizioni di esistenza in qualche modo simili a quelle del mondo antico».<sup>752</sup> Comunque sia, universalmente il lutto richiede a qualsiasi persona di compiere un lavoro, il lavoro del cordoglio: dare morte culturale alla morte biologica. Ed infatti, «anche se, davanti alla immobile spoglia, si esperisce il tremendo evento davanti al quale non c’è nulla da fare, in realtà si continua a fare, ad operare»;<sup>753</sup> si compie, dunque, un “lavoro” e lo si compie in vari modi, «i più forti nel muto raccolto interiore dolore, i più deboli nella disperazione».<sup>754</sup> E per quanto diverso sia, questo lavoro sempre è destinato a segnare, nell’uomo, «il trapasso, lentissimo e doloroso, della persona viva che comunicava con noi nel dialogo delle parole e degli affetti, alla persona morta, con la quale possiamo solo monologare rammemorandone le opere e impegnandoci in determinate fedeltà verso di esse».<sup>755</sup> La persona, quindi, universalmente è impegnata alla cultura della morte; in quanto se resta impigliata nella situazione luttuosa e non sceglie, come presenza, questa morte, ne resta “prigioniera”. «Allora cominciamo a morire noi stessi con ciò che è morto»,<sup>756</sup> scrive de Martino. «E nella alternativa senza esito di rendere reversibile il tempo storico andiamo smarrendo la stessa potenza morale che, decidendo le alternative, rende possibile l’esserci-nel-mondo».<sup>757</sup> Chi non oltrepassa la situazione critica, da prigioniero ne subisce la tirannia; i morti non fatti morire tornano in modo irrelato.

Premesso ciò, così come non tutte le persone reagiscono allo stesso modo nei confronti del lutto, ciò è valido anche per le civiltà: specialmente laddove il dominio della natura appare scarsamente realizzato, la crisi del lutto si sovrappone alla crisi che accompagna l’inaugurale economico ancora scarsamente risolto. Così, scrive de Martino, in generale «nella pochezza di strumenti materiali e mentali operanti il distacco realistico della cultura nella natura, nell’angustia di un orizzonte umanistico di valori mondani, il distacco deve necessariamente compiersi in un regime protetto che salvaguardi innanzitutto il bene supremo e la condizione fondamentale della vita

---

<sup>750</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 42.

<sup>751</sup> Ibidem.

<sup>752</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>753</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 263.

<sup>754</sup> Ibidem.

<sup>755</sup> Ibidem.

<sup>756</sup> Ibidem.

<sup>757</sup> Ibidem.

culturale, cioè la presenza umana nel mondo».<sup>758</sup> La civiltà lucana del secondo dopoguerra, quella studiata sul campo da de Martino, si presentava come una società dominata da un “regime arcaico” di esistenza; condizione di provvisorietà che impegnava, nonostante la “civiltà moderna” –come de Martino la chiama- di buona parte d’Italia, larghi strati di quella vasta comunità meridionale. «E certamente», nota de Martino, «la precarietà dei beni alimentari della vita, l’incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l’asprezza della fatica nel quadro di una economia agricola arretrata»<sup>759</sup> costituivano fertile terreno per il porsi e il mantenersi di specifiche tradizioni intorno ai sempre presenti “momenti critici” umani. Tra questi momenti critici, quello specifico della morte, mostra subito il “limite della regola” e diventa in questa civiltà altamente ritualizzato, tanto da costituirsi tradizionalmente come “tecnica del compianto”. Il tema centrale dello studio demartiniano sul lamento funebre del Sud italiano è quello del rischio di non poter “decidere” per la storia di fronte al drammatico passaggio mondano dalla vita alla morte, cioè di fronte alla perdita di una “persona cara” che si fatica a far “morire” culturalmente riplasmando in “regola del passare” la morte biologica:

Nella perdita di una persona cara noi sperimentiamo al più alto grado l’asprezza di questa fatica, sia perché ciò che si perde è una persona che era quasi noi stessi, sia perché la morte fisica della persona cara ci pone nel modo più crudo davanti al conflitto fra ciò che passa irrevocabilmente senza di noi (la morte come fatto della “natura”) e ciò che dobbiamo far passare nel valore (la morte come condizione per esplicarsi della eterna forza rigenerante della “cultura”). La fatica di “far passare” la persona cara che è passata in senso naturale, cioè senza il nostro sforzo culturale, costituisce appunto quel vario dinamismo di affetti e di pensieri che va sotto il nome di cordoglio o di lutto: ed è la “varia eccellenza” del lavoro produttivo e differenziato a tramutare lo “strazio” –per cui tutti gli uomini rischiano di piangere “ad un modo” in quel *saper* piangere che reintegra l’uomo nella storia umana.<sup>760</sup>

Di fronte al questa immane fatica, di fronte dunque al limite di questa regola del far passare la morte biologica nella morte-valore, interviene la tradizione rituale del pianto. Questa si innesta nel passaggio “critico” tra due mondi per aiutare l’uomo nella fatica di farsi “procuratore di morte”,<sup>761</sup> di non passare con ciò che passa, dove tale fatica è sempre «un attivo *far passare* nel

---

<sup>758</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 115.

<sup>759</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., p. 89.

<sup>760</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 9.

<sup>761</sup> L’occasione di tale studio proviene a de Martino da una lettura di Benedetto Croce. Egli scrive: «In un certo senso il presente lavoro si dispiega come un assiduo commentario storico-religioso ad un pensiero sui trapassati occasionalmente espresso dal Croce nei *Frammenti di etica*: un assiduo commentario che ovviamente è da intendersi nel senso più attivo possibile e che di molto oltrepassa il testo commentato», ibidem, p. 8. Riporto la parte a mio avviso più significativa del passo di Croce: «Nel suo primo stadio, il dolore è follia o quasi: si è in preda a impeti che, se perdurassero, si conformerebbero in azioni come quelle di Giovanna la Pazza. Si vuol revocare l’irrevocabile, chiamare chi non può rispondere, sentire il tocco della mano che ci è sfuggita per sempre, vedere il lampo di quegli occhi che più non ci sorrideranno e dei quali la morte ha velato di tristezza tutti i sorrisi che già lampeggiarono. E noi abbiamo rimorso di vivere, ci sembra di rubare qualcosa che è di proprietà altrui, vorremmo morire con i nostri morti: codesti sentimenti, chi non li ha, purtroppo, sofferti, o amaramente assaggiati? La diversità o la varia eccellenza del lavoro

valore, e quindi un rinunciare e un perdere, un distacco e una morte, e al tempo stesso una opzione per la vita».<sup>762</sup> L'istituto culturale tradizionale del lamento funebre è considerato da de Martino «innanzi tutto come una determinata *tecnica del piangere*, cioè come un modello di comportamento che la cultura fonda e la tradizione conserva al fine di ridischiudere i valori che la crisi del cordoglio rischia di compromettere»,<sup>763</sup> col rischio di perdita del piano storico verso quello vitale, in quanto “ritorno” alla indistinzione della morte animale con quella umana. Certamente, la morte è nell'immediato fatto biologico, vitale, naturale. Ma l'uomo in quanto persona, cioè *ethos* superante il vitale nel valore, non accetta che la morte resti solo sul piano naturale, biologico e bestiale; non lo accetta in quanto a qualche livello pure non pienamente consapevole si riconosce come *ethos*, come volontà di esserci in una storia umana. L'uomo sa che non è bestia e che in lui risiede una potenza di trascendimento e oggettivazione che opera per distaccarlo incessantemente dalla immanenza di una natura autoreferenziale. La morte dell'uomo, insomma, è altra cosa rispetto alla morte della bestia. «E' infatti questo *ethos* che ci sospinge a farci coraggiosamente procuratori di morte nel seno stesso del biologico morire, e che in ciò che passa senza valore –cioè senza il nostro consenso e contro il nostro sforzo- accende quell'energia di trascendimento formale col venir meno della quale l'umano operare resterebbe senza voce e senza gesto, paralizzato dall'angoscia».<sup>764</sup> De Martino, così, prende anzitutto in esame il concetto e la manifestazione concreta dei “modi estremi” di questa crisi, cioè del *rischio di non poter trascendere il momento critico della situazione luttuosa*, considerando dunque «proprio i modi “eccessivi” della crisi del cordoglio, cioè il rischio che essa comporta quando tocca per così dire il fondo».<sup>765</sup> Anzitutto de Martino spiega come tra tutti i passaggi umani dal disordine all'ordine che l'individuo deve fronteggiare, la morte rappresenta quello più “sporgente” e rischioso per la persona, che di fronte da ciò che passa “senza e contro di lei” è chiamata alla fatica di essere “procuratrice di morte dei suoi morti” sollevandosi «dallo strazio per cui “tutti piangono ad un modo” a quel *sapere* piangere che, mediante l'oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiude alla vita, al valore. Tuttavia quest'apra fatica può fallire: il cordoglio si manifesta allora come crisi irrisolvibile, nella quale si patisce il rischio del progressivo restringersi di tutti i possibili orizzonti formali della presenza».<sup>766</sup> Di fronte alla “oscenità” del cadavere “non interiorizzato”, ed in generale alla notizia “non trascesa” della morte

---

differenzia gli uomini: l'amore e il dolore 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», B. Croce, “I trapassati” in *Frammenti di etica*, (Bari, 1922, pp. 22-24)», *ivi*, p. 17.

<sup>762</sup> *ivi*, p. 9.

<sup>763</sup> *ivi*, p. 55.

<sup>764</sup> *ivi*, p. 19.

<sup>765</sup> *ivi*, p. 43.

<sup>766</sup> *ivi*, p. 42.

di un caro estinto, l'occasione del cordoglio può dunque dar luogo ad un "patologico oblio", ovvero «può assumere i modi di un delirio di negazione dell'evento luttuoso»,<sup>767</sup> per cui la persona, rifiutando il divenire storico troppo "sporgente", instaura un atteggiamento *come se* il morto fosse ancora vivo, «concentrando magari su un qualsiasi surrogato l'organizzazione del proprio delirio». <sup>768</sup> Questa esperienza di psicotico oblio, nei casi più gravi, conduce la persona verso una contraddittoria "inautenticità esistenziale" «nella quale la presenza si dibatte divisa fra la perdita dell'attualità del reale e il ritorno irrelativo del passato rescisso, il quale torna nel modo più inautentico, cioè senza appartenere alla stessa presenza, e quindi senza poter essere ripreso nella dinamica del "far passare"». <sup>769</sup> Allorquando, dunque, fallisce questa "aspra fatica" di insana operosità contro la morte, avviene che «la caduta della potenza oltrepassante consuma fino in fondo il suo rischio»,<sup>770</sup> tale che la persona assume il "modo estremo" di una *assenza totale*: l'ethos del trascendimento meramente degrada alla "scarica meccanica di energia psichica", annientandosi in un comportamento convulsivo. Ora, se tale assenza totale, spiega de Martino, «rappresenta il limite estremo della crisi del cordoglio»,<sup>771</sup> al di qua di essa vi si trovano due polarizzate "inautenticità esistenziali"<sup>772</sup> «caratterizzate dal recedere verso l'assenza, e dall'irrisolvente patire e dibattersi per questo recedere»,<sup>773</sup> quali appunto, sulla linea di tale recessione, da una lato la cosiddetta "ebetudine stuporosa" (condizione in Lucania definita: *attassamento*)<sup>774</sup>, in cui la persona si vede immobile e silenziosa davanti al cadavere; e dall'altro il *planctus* irrelativo,<sup>775</sup> ovvero l'esplosione parossistica di un pianto scomposto e non relazionato che giunge a gravi episodi di furore autodistruttivo. Notiamo come l'ambivalenza del *fascinans* e *tremendum* stia, stavolta irrelata, nella crisi del cordoglio: l'ebetudine è il *tremendum* che inibisce rispetto a qualsiasi relazione, il

---

<sup>767</sup> Ivi, p. 47.

<sup>768</sup> Ibidem.

<sup>769</sup> Ibidem.

<sup>770</sup> Ivi, p. 43.

<sup>771</sup> Ivi, p. 44.

<sup>772</sup> Si faccia attenzione, cosa già segnalata, dell'uso del termine "autentico" e "inautentico" da parte di de Martino in diretta opposizione con Heidegger. Per de Martino, ribadiamolo, l'inautentico è il "non ancora" o "non più" incluso in un distacco culturale intersoggettivo. L'inautentico è, dunque, "malattia".

<sup>773</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 44.

<sup>774</sup> In particolare l'ebetudine è «uno stato psichico che in concreto può manifestarsi con varie sfumature individuali, ma che tipologicamente resta definito da una ebetudine stuporosa senza parola e senza gesto, e senza anamnesi della situazione luttuosa: uno stato simile, designato dal comune linguaggio con la espressione "impietrito (o folgorato o raggelato) dal dolore", si riflette –com'è noto- nel mito di Niobe. Si tratta però di una calma inautentica, funesta e minacciosa, e di una instabile smemoratezza, che da un momento all'altro può rompersi in *planctus* irrelativo», ibidem. Circa lo specifico della persona *attassata* dei villaggi lucani "La persona *attassata* è irrigidita in una immobilità fisica che riflette un vero e proprio blocco psichico più o meno accentuato", de Martino, *ivi*, p. 78.

<sup>775</sup> Nello specifico, il *planctus* consta «in un comportamento orientato ad arrecare offese anche mortali alla propria integrità fisica. [...] In particolare nel *planctus* il furore autodistruttivo si accompagna al sentimento patologico di una miseria o anche di una colpa smisurata che può ricevere nella coscienza varie motivazioni fittizie, ma anche in realtà nasce dall'esperienza critica di non potersi dare nessuna motivazione reale secondo valore, e di chiudersi nella situazione invece di oltrepassarla», *ivi*, p. 79.

*planctus* è il malsano e patologico tentativo di dialogare con la propria crisi, di rispondere a quel *fascinans* che reclama rapporto. Insieme, ebetudine e *planctus*, costituiscono, con la caratteristica polarità della assenza e della scarica convulsiva, la manifestazione estrema della crisi della persona nello stato luttuoso; il *planctus* in particolare giunge a simulare una retrocessione dall'umano al bestiale con le grida della persona che appaiono come un ululato animale. «Questa polarità di ebetudine e di *planctus* denuncia una crisi profonda nella quale in luogo della decisione formale si instaura la paradossia estremamente contraddittoria di un “non fare per farsi vuoti di contenuto”, ovvero di un furore che annienta materialmente quella presenza che sarebbe invece chiamata ad oltrepassare formalmente la situazione». <sup>776</sup> Ancora al di qua, invece, di tale “irrisolvente polarità” – così la chiama de Martino- «sta la sgomenta coscienza di essere immerso in tale polarità e di non poterla padroneggiare». <sup>777</sup> Interviene, dunque, la tradizione del lamento funebre rituale per sbloccare questo patologico “oblio della storia” in un positivo “oblio nella tradizione culturale”, orientata perciò al ritorno alla storia, a riplasmare con la potenza del verso poetico l'ululato animale in voce umana.

La lamentatrice trova riparo internandosi nella selva dei moduli tradizionali del “si piange così”, ma per entro questo momento protettivo riguadagna se stessa e il suo proprio singolarizzato dolore, in una dinamica che è caratteristica del lamento e che all'osservatore disattento appare ora come fredda convenzione e ipocrisia, e ora come “libera” creazione. Il recupero di sé e del proprio rapporto col mondo si compie nella lamentatrice a vari livelli di autonomia, dalla semplice reinterpretazione recitante di moduli noti, sino alla variazione, al riadattamento e alla innovazione: ogni lamentatrice percorre in questa direzione il cammino che può o che sa. <sup>778</sup>

“Appoggiandosi” alla tradizione del compianto funebre, la presenza in crisi si “trasfigura” in tradizionale “presenza del pianto”, che nel dispositivo rituale sostituisce al disordine privato un ordine intersoggettivo, cominciando col trasfigurare il gridato e l'ululato animale della persona angosciata con il “discorso protetto” di un rito tradizionalmente fissato. La reiterazione monotona dei versi del lamento e della oscillazione del busto (una sorta di ninna-nanna) attenua la presenza di veglia, istituendo un “particolare regime di dualità esistenziale” che non giunge mai ad una vera e propria sovrapposizione, come nella destorificazione magico-religiosa, «perché la presenza rituale del pianto non è interamente altra rispetto alla presenza di veglia». <sup>779</sup> Negli argini di questo stato oniroide controllato, sul piano di questa “presenza rituale del pianto” «si attenua l'asprezza dell'insopportabile situazione storica reale (*questo* lutto, che ha colpito *me*), e al tempo stesso si stabilisce un rapporto con le tentazioni irrelative della crisi, e soprattutto con gli impulsi del

---

<sup>776</sup> Ivi, p. 44.

<sup>777</sup> Ibidem.

<sup>778</sup> Ivi, p. 95.

<sup>779</sup> Ivi, p. 81.



*planctus* caotico». <sup>780</sup> Il *planctus* irrelato è ora “tecnica del piangere” che, negli argini di una tradizione fissata, rende possibile «la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l’anabasi e la ripresa, cioè la loro reintegrazione culturale e il loro ridischiudersi verso il mondo dei valori». <sup>781</sup> Così, dal pianto scomposto, si giungeva a ciò che de Martino definì *singularizzazione del dolore*, un dolore trasfigurato in quel *das man* che contraddistingue ogni mondo umano e personale. L’uomo, in quanto animale morale si adopera affinché il suo dolore da soggettivo e privato che è in principio si faccia oggettivo e pubblico, profondamente dotato di valenza universale e relazionale. La presenza non può mai restare immediatamente immersa nella mera polarità di piacere e dolore: essa ricerca costitutivamente il “lume di orizzonte formale”, incessantemente “lavora” per la vita. Qualora la presenza si immergesse in tale polarità, dileguerebbe come tale; sprofonderebbe nella mera vitalità “cruda e verde” di piante e bestie. «Esserci nella storia significa dare orizzonte formale al patire, oggettivarlo in una forma particolare». <sup>782</sup> Questo, in fondo, è il senso ultimo dello studio demartiniano sul lamento tradizionale lucano come tecnica culturalizzata del cordoglio che, sorpreso l’uomo davanti al cadavere, lo riconsegna, mediatamente, ai doveri della storia; ricerca con la quale de Martino non intese affatto compilare un compendio di folklore italiano, ma «mostrare qualche cosa di molto più preciso, e cioè che la crisi del cordoglio è un caso particolare» <sup>783</sup> della crisi dell’esserci come persona nella storia e del compito storico di non assecondare mai questa crisi.

Per grande che possa essere il dolore di una perdita, subito si impone a noi, nella piena stessa del dolore e con tanto maggiore urgenza quanto più siamo prossimi alla disperazione, il compito di evitare la perdita più irreparabile e decisiva, quella di noi stessi nella situazione luttuosa. Il rischio di non poter oltrepassare tale situazione, di restare fissati e polarizzati in essa, senza orizzonti di scelta culturale e prigionieri di immaginazioni parassitarie costituisce la seconda decisiva morte che l’evento luttuoso può trascinarsi dietro; perciò nella morte della persona cara siamo perentoriamente chiamati a farci procuratori di morte di quella stessa morte, sia destinando ad una nuova riplasmazione formale la somma di affetti, di comportamenti, di gratitudini, di speranze e di certezze che l’estinto mobilità in noi finché fu in vita, sia facendo nostra e continuando e accrescendo nell’opera nostra la tradizione di valori che l’estinto rappresenta. <sup>784</sup>

### 6.3 LA RELIGIONE (O TRADIZIONE RELIGIOSA) COME SISTEMA ORGANICO DI DESTORIFICAZIONI MAGICO-RELIGIOSE

Sappiamo già che «la destorificazione di un momento critico dell’esistenza è, innanzitutto, il “mito” di tale momento. In secondo luogo è possibilità di ripetere il mito tutte le volte che quel

---

<sup>780</sup> Ibidem.

<sup>781</sup> Ivi, pp. 83-84.

<sup>782</sup> Ivi, p. 17.

<sup>783</sup> Ivi, p. 15.

<sup>784</sup> Ivi, p. 8.

determinato momento critico si presenta; è cioè “rito”». <sup>785</sup> Abbiamo poi visto come, mediante lo specifico mitico-rituale della destorificazione magico-religiosa «si passa ritualmente cioè ripetendo ciò che il nume ha già fatto nella metastoria». <sup>786</sup> In questo modo le crisi individuali «sono tolte dal loro isolamento individualistico e trattate in forma socializzata e istituzionale mediante modelli di risoluzione che attuano la reintegrazione delle alienazioni e la pedagogia del mondo dei valori». <sup>787</sup> Così il divenire storico, quella “miseria del finito”, si riscatta valorosamente nell’eterno ritorno «verso la ripresa religiosa dell’eternità, verso il tempo totalmente altro del divino, per entro il quale apprendiamo di nuovo a leggere il nostro destino temporale». <sup>788</sup> Ora, de Martino spiega anche che quando una tradizione si caratterizza per il forte connotato metastorico-religioso dei suoi valori, si ha una “religione”. In altri termini «un sistema organico di destorificazioni mitico-rituali, tale da comprendere i momenti critici ricorrenti di un certo regime di esistenza, forma una religione, un ordine di credenze religiose». <sup>789</sup> Più propriamente diremmo: forma una “tradizione religiosa”, cioè una tradizione “specializzata” a difendere l’esserci umano dai rischi della storia. <sup>790</sup> In un orizzonte istituzionale la destorificazione magica o quella religiosa è a tutti gli effetti “istituto religioso”, dove sempre «la destorificazione istituzionale è quella provocata e controllata dalla presenza mediante la tecnica della iterazione (rituale): vi appartengono in pieno le tecniche magiche di iniziazione, i rapporti regolati con l’*alter ego*, la riattualizzazione cerimoniale di un archetipo mitico, l’estasi. Ma anche il lamento funebre può essere considerato in questo piano», <sup>791</sup> benchè nel lamento funebre il momento rituale domini decisamente su quello mitico (un po’ come avviene nella ninna-nanna. Benchè questa non sia -ribadiamolo- una istituzione ufficiale). Per religione qui convenzionalmente intendiamo anche la “religione magica”, benchè de Martino nel riscatto del sacro distingue, i due momenti di “magia” e “religione” «dove il termine *magia* indica il momento tecnico, e il termine *religione* il momento della mediazione dei valori». <sup>792</sup> Nello specifico:

Le forme istituzionali del riscatto magico-religioso si differenziano sia per la qualità dei momenti critici dell’esistenza su cui viene esercitato il riscatto, sia per il modo del riscatto stesso. Ogni organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di momenti critici dell’esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti. In tal modo

<sup>785</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 123.

<sup>786</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 663.

<sup>787</sup> E. de Martino, *“Mito, scienze religiose e civiltà moderna”...*, cit., pp. 63-4.

<sup>788</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 26.

<sup>789</sup> E. de Martino, *“Mito, scienze religiose e civiltà moderna”...*, cit., p. 64.

<sup>790</sup> «Se il simbolismo mitico-rituale già è in grado di instaurare un rapporto con il “tutt’altro” che domina l’orizzonte della crisi, ancor più efficace risulta quell’istituto che ad esso dà anche un nome e una precisa fisionomia: la religione. Essa, infatti, non interessa a de Martino né relativamente al coinvolgimento spirituale soggettivo, né in un’ottica di fede. Egli la definisce come “tecnica protettiva mediatrice di valori”, nella convinzione che sia necessario risalire al di sopra dell’irrazionalità dei credo individuali fino a cogliere la funzione sociale ed esistenziale che la religione svolge», C. Zanardi, op. cit., pp. 112-113.

<sup>791</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 126.

<sup>792</sup> Ivi, pp. 137-8.

la religione *aiuta a vivere*, non già nel senso generico e banale dell'espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza che sceglie secondo distinte potenze operative oltre il mero vitale corporeo o animale.<sup>793</sup>

Questo, dunque, è il processo che sta alla base del mantenersi della religione, le cui vicende «si inscrivono nella vita culturale e ne costituiscono un momento che, a seconda delle civiltà, delle epoche e degli ambienti sociali, acquista maggiore o minore rilievo».<sup>794</sup> In generale possiamo considerare dimensione morale la sfera del sacro non solo perché in linee generali, cosa già evidenziata, la metastoria si risolve nella storia (e dunque per i valori morali), ma altresì in quanto nello specifico, sostiene de Martino, «la “sottomissione al divino” della vita religiosa ha un duplice significato morale: di riconoscimento di una realtà di valori che trascende gli egotismo individuali e alla quale l'uomo –se non vuol vivere da bruto- deve sottomettersi, e di riconoscimento che il negativo può, sì, essere riassorbito dal piano metastorico mitico-rituale, ma non senza una condotta umana moralmente orientata».<sup>795</sup> Con ciò però, specifica lo studioso, non si deve confondere la religione con qualsiasi tradizione umana “moralmente orientata”. La religione, come tale, sempre deve offrire un piano di «reintegrazione umanistica dei rischi di alienazione mediante la destorificazione mitico-rituale».<sup>796</sup> Ponendo attenzione sullo specifico del mito e del rito, de Martino rifugge, così, dalla tentazione di considerare la religione solo per le sue valenze etico-mondane,<sup>797</sup> così come per la componente irrazionale propria del sacro, come faceva parte della fenomenologia religiosa del tempo.<sup>798</sup> In particolare de Martino presta attenzione filosofica alla

---

<sup>793</sup> Ivi, p. 62.

<sup>794</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 663.

<sup>795</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., p. 200, nota 3.

<sup>796</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 41.

<sup>797</sup> De Martino muove esplicita polemica al Croce, circa «l'uso di estendere il nome di religione (o di “religiosità”) a qualsiasi impegno etico fortemente sentito anche se accompagnato da un orizzonte umanistico e mondano» (ibidem, p.40), in quanto l'intrinseco di ogni religione risiede, appunto, nella destorificazione mitico-rituale, «e pertanto mal si attaglia la qualifica di religiosa ad una concezione essenzialmente laica della vita e del mondo» (ibidem, p. 41), così come invece la conferisce Croce. «Si pensi al capitolo che apre la *Storia d'Europa* del Croce, e che si intitola ‘La religione della libertà’, dove si ritrova anche la seguente giustificazione teorica dell'impiego della qualifica di ‘religione’ a proposito dell'ideale liberale consustanziale al moderno pensiero dialettico e storico: “Ora chi raccolga e consideri (i tratti) dell'ideale liberale, non dubita di denominarlo, qual esso era, una ‘religione’: denominarlo così, beninteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme, e si prescinda dall'elemento mitologico, per il quale solo secondariamente le religioni si differenziano dalle filosofie” (p. 23 in Croce, op. cit.). [...] Un concetto di religione come quello formulato dal Croce può introdurre soltanto una serie di equivoci», de Martino, ivi, pp. 40-41.

<sup>798</sup> Con “fenomenologia della religione” de Martino intende «non soltanto una scienza autonoma nel quadro delle scienze religiose, ma anche il metodo per eccellenza per “capire la vita religiosa. [...] E' venuta in onore negli ultimi trent'anni, soprattutto grazie all'operosità scientifica di Gerardus van der Leeuw, e alla sua assidua riflessione metodologica. Nella fenomenologia del van der Leeuw confluiscono alcune fra le più caratteristiche correnti della vita culturale tedesca moderna e contemporanea, come la teoria dell'Erlebnis e la “tipologia” del Dilthey e della sua scuola, la fenomenologia di Husserl nel suo riadattamento alla religione per opera di Max Scheler, la tradizione del carattere autonomo e irrazionale dell'esperienza religiosa (Rudolf Otto), e infine alcuni temi dell'esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers. [...] Si tratta, come è noto, di un dramma di pensiero assai intenso e ampio, caratterizzato da una accentuata polemica antipositivistica, e al tempo stesso dal tentativo di superare il naturalismo e il psicologismo positivisticci non già mercé la ragione storica e una rigorosa distinzione fra il vero conoscere, che è sempre

tradizione magica e alla civiltà che la generò. In particolare, il “mondo magico” è l’orizzonte religioso dei popoli extraoccidentali cosiddetti volgarmente “primitivi” o di quelle minoranze occidentali subalterne, quali il meridione italiano nel dopoguerra, che si presentano come civiltà in cui il dominio sulla natura è così basso (con rischio della naturalizzazione della stessa presenza), da prevedere tutta una serie di tecniche rivolte direttamente all’esserci nella forma del rito magico, ancora profondamente impegnato a distinguere la decisione umana dalla ripetizione della natura. Mentre per noi la presenza è un fatto, «in quell’epoca, in quell’età *storica*, stava come compito e maturava come risultato». <sup>799</sup> Ecco l’esperienza fondamentale in cui la religione magica si radica:

La presenza in rischio, che insorge a difesa della insidia che la travaglia. La presenza non resiste allo sforzo di esserci: fugge, si scarica, è sottoposta a influenze maligne, è rubata, è mangiata, e simili. Fugge e si carica per le aperture del corpo, è rubata nelle peregrinazioni solitarie, è attratta dal cadavere, cade in soggezione per l’apparizione di qualche evento nuovo, emozionante, che rompe l’abitudine, che attrae comunque l’attenzione. In date circostanze, la perdita di orizzonte della presenza si spinge fino al punto che si diventa una eco del mondo, ovvero un posseduto, in preda a impulsi incontrollati. <sup>800</sup>

E siccome l’abdicare e lo smarrirsi della presenza storica, «è incompatibile per definizione con qualsiasi creazione culturale», <sup>801</sup> ne consegue che nel mondo magico la prima urgenza è quella di realizzare la condizione a favore di «un modo positivo di contrapporsi della presenza al mondo». <sup>802</sup> Ed infatti universalmente «il problema del magismo non è di “conoscere” il mondo o di “modificarlo”, ma piuttosto di *garantire* un mondo a cui un esserci si rende presente. Nella magia il mondo non è ancora deciso, e la presenza è ancora impegnata in quest’opera di decisione di sé e del mondo». <sup>803</sup> La religione magica è dunque tradizione di questa garanzia alla decisione storica. Nella

---

storiografico, e il *conoscere pratico e normativo* delle scienze naturali e matematiche, ma piuttosto con un variamente atteggiato appello alla irrazionalità della vita, al calore dell’*Erleben* e alla intuizione e contemplazione di essenze e strutture ideali che permetterebbero di ‘capire’ la vita stessa», E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., pp. 47-48.

<sup>799</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 161.

<sup>800</sup> Ivi, p. 165.

<sup>801</sup> Ivi, p. 73.

<sup>802</sup> Ibidem.

<sup>803</sup> Ivi, pp. 118-119. Il problema a fondamento dell’opera “Il mondo magico” del 1948, la presenza in rischio, comincia ben prima di questo saggio. A proposito del fatto che nelle culture primitive, in cui vige la magia come sfondo culturale, è frequentissima l’unità-dualità dell’individuo (si pensi ai casi di licantropia), già in *Naturalismo e Storicismo* l’antropologo segnalava come «i limiti dell’individualità sono [...] rappresentati dall’individuo come labili e spostabili», E. de Martino, *Naturalismo e storicismo...*, op.cit., p. 40. Ed infatti, mentre per noi “moderni occidentali” un individuo possiede il peculiare carattere di unità, diversamente presso i primitivi «il sentimento interiore e vivace della propria persona, non si accompagna del pari con rigoroso della unità individuale. [...] L’individuo non è se stesso che a condizione di essere altro da se stesso. Sotto questo nuovo aspetto, lungi dall’essere uno, come noi lo concepiamo, esso è ancora uno e più insieme. Esso costituisce, per così dire, un vero e proprio *luogo di partecipazioni*», ivi. Quindi nel 1946, de Martino pubblicava il saggio: *La rappresentazione e l’esperienza della persona nel mondo magico* (Comunità, 4, luglio, 1946) che anticipava nelle linee generali il suo primo importante saggio di due anni dopo e che, come si evince dal titolo, poneva in essere il problema della persona, o meglio della “labilità della sintesi spirituale”, qui sistematizzata nel concetto di *presenza unitaria* come principio ontologico, rilevandone la fragilità e la processualità, fino all’affermazione «che quella magica è l’età storica dell’umanità in cui nasce e si forma l’unità della sintesi spirituale, vale a dire la coscienza di essere una persona caratterizzata e distinta dalle altre persone e dal resto

magia, rispetto alla religione non magica, risalta il problema della fondazione del mondo, alla stessa stregua della sua garanzia. Il mago sta proprio sul simbolico crocevia tra natura e cultura, in mezzo all'indistinto che ancora lotta per farsi distinto; egli è una sorta di "difensore" della unità sintetica che è la presenza; è colui in grado di «difendere, padroneggiare, regolare l'esserci insidiato della persona (e correlativamente fondare e mantenere l'ordine del mondo, anch'esso insidiato da una corrispondente minaccia di dissoluzione)».<sup>804</sup> Il tutto avviene nei modi già descritti della alterità ambivalente: di fronte al dramma magico che a partire dal proprio corpo vede dileguarsi la forza morale della persona, la crisi si trasfigura in "spirito risolutore" che, in tal caso, il mago coordina attingendo dalla pratica religiosa tradizionale. Di fronte a un dramma che giunge perfino a generale la crisi della presenza col il solo "malefico" e angoscioso mugghiare del vento (de Martino cita l'esempio della tribù Aranda, aborigeni australiani), per cui l'uomo si fa vento, recede a natura, e «la presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andar oltre di esso, e perciò scompare e abdica senza compenso»<sup>805</sup> dando luogo ad una "fusione affettiva eteropatica",<sup>806</sup> di fronte a tutto questo intervengono tradizionalmente gli operatori religiosi del mondo magico. Essi sono «i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza».<sup>807</sup> Il mago, «come sintesi viva di iniziativa e di tradizione»,<sup>808</sup> oppone la sua "forza magica" (che è forza morale metastoricamente garantita), mediante cui finalmente «la presenza che fugge è agganciata, è trattenuta: mercé l'istituto dell'*alter ego* essa riprende drammaticamente se stessa nel compromesso dell'oggetto associato nel destino personale».<sup>809</sup> Nello specifico, accade che una "persona magica" (metastorica) si sovrapponga provvisoriamente (per il tempo della catarsi rituale) a quella storica della persona del mago; è ciò che avviene nello sciamano, ad esempio, quando vive catarticamente la condizione di *trance*<sup>810</sup> che, rispetto a quella lievissima (oniroide) della lamentatrice rituale, qui invece giunge fino all'ammissione di un vero e proprio demone che ne prenderebbe il possesso morale e fisico: si tratta della "presenza magica". Il mago riproduce in se stesso lo stato di "crisi della presenza" al fine di poterla meglio "riconoscere" nei suoi assistiti che vivono appunto tale

---

del mondo», dove la perdita di tale coscienza avrebbe insidiato l'esistere umano con il rischio dell'*immediata unità simpatetica* tra uomo e natura. Cfr R. Pàstina, "Il concetto di presenza nel primo de Martino", cit., p. 128.

<sup>804</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 163.

<sup>805</sup> Ivi, p. 72.

<sup>806</sup> De Martino fa riferimento al "Natura e forma della simpatia" di Scheler, nella edizione francese edita a Parigi nel 1928: «Secondo Scheler, nella forma eteropatica della fusione affettiva, l'io è attirato, cattivato, ipnotizzato da un io straniero, al punto che questo io individuale straniero prende il posto del mio io, sostituendo tutte le sue attitudini fondamentali ed essenziali a quelle di quest'ultimo. Quando questa fusione si è prodotta, io non vivo più per "me" ma in "lui"», ivi, p. 72. De Martino cita, in proposito, l'opera di Max Scheler tradotta in francese: *Nature ed forme de la sympathie*, Paris 1928 p. 34.

<sup>807</sup> Ivi, p. 104.

<sup>808</sup> Ivi, p. 97.

<sup>809</sup> Ivi, pp. 165-166.

<sup>810</sup> Cfr ivi pp. 97-98.

labilità, tanto che «l'angoscia, che per gli altri può segnalare un rischio senza compenso, acquista per il mago la funzione di uno stimolo e il significato di un problema. Il non esserci, in cui gli altri possono smarrire la loro presenza, si riplasma nel mago in un ordine di "spiriti" identificati e padroneggiati».<sup>811</sup> Ora, questo "alter ego" in cui la persona "si trasforma" nello stato rituale di *trance* spersonalizzante non necessariamente è un demone spirituale; nel senso che nel precipizio controllato verso la natura, la persona storica si ritrova a "diventare" non solo il sovrannaturale ma altresì lo stesso naturale (mediante il cosiddetto "atto imitativo"), come un animale o perfino una cosa sulla quale il mago "si fissa", con cui si identifica per essere garantito in una definita identità, seppure meramente vitale, animale, vegetale. «L'uomo e la pietra, l'uomo e la bestia, l'uomo e la sua ombra stanno ora come due in uno o uno in due, e la presenza che non si mantiene davanti al mondo supera il proprio rischio con un compromesso».<sup>812</sup> Nella tradizione magica la regressione controllata al vitale raggiunge raffinatissime forme rituali, che de Martino spiega come atti imitativi:

Non sono originariamente analogici o simbolici rispetto al risultato desiderato, ma la somiglianza dell'azione imitativa e di quella reale si risolve, per il carattere "complesso" del pensiero magico, in mera identità, sì che l'operatore imitando ciò che desidera ha già immediatamente l'oggetto desiderato. Nella danza del bufalo dei Dakota la presenza del bufalo rappresentata drammaticamente dal danzatore e la presenza effettiva del bufalo costituiscono per noi due fatti indipendenti: ma nella coscienza del danzatore dakota la comune qualità della presenza impegna così fortemente il desiderio e l'impulso da cancellare la diversità: i due processi, in virtù della pura presenza vissuta, diventano una sola e stessa cosa.<sup>813</sup>

Nel mondo magico l'operatore religioso "disfa" –per usare un termine di de Martino- il suo esserci per "rifarlo" in una "seconda nascita," «ridiscende al limite della sua presenza per ridarsi una nuova forma delimitata»,<sup>814</sup> (un po' come il passaggio catabasi/anabasi della catarsi artistica) dove tale "signoria del limite" permette al mago di farsi altresì centro della labilità altrui, oltre che propria.<sup>815</sup> Lo sciamano sovrappone una persona magica "che agisce" alla sua storica "che viene agita" e nel seno di tale dispositivo tradizionale (agire *vs* essere-agiti-da) è in grado di conferire una decisione valorizzata alla presenza abdicante dell'assistito in quanto ha sfidato coraggiosamente i limiti della propria.<sup>816</sup> I riscatti degli altri passano, ogni volta, per quello proprio che si fa garante

---

<sup>811</sup> Ivi, p. 97.

<sup>812</sup> Ivi, p. 118.

<sup>813</sup> Ivi, p. 110.

<sup>814</sup> Ibidem.

<sup>815</sup> Precisa lo studioso: «Il mago è colui che sa *andare oltre di sé*, non già in senso ideale ma proprio in senso esistenziale. Colui per il quale l'esserci si costituisce come problema, e che ha il potere di darsi la propria presenza, non è una presenza tra le altre presenze, ma un esserci che può farsi presente in tutti gli altri, e leggere il loro dramma esistenziale (identificare p. es. gli "spiriti" altrui) e influenzarne il corso (p. es. liberare la vittima dagli "spiriti"). Colui che ha tolto a proprio oggetto il *limite* della propria presenza può anche andare oltre questo limite», ivi, p. 98.

<sup>816</sup> Scrive in proposito Berardini: «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

magico dell'equilibrio comunitario. Così come la lamentatrice è colei che ha appreso, per entro la tradizione del lamento, come destorificarsi dal lutto e ritornare alla storia potendo compiere questo passaggio rischioso per i lutti altrui, allo stesso modo l'operatore magico è colui che ha imparato, nel solco della religione magica, come disfare e recuperare l'unità della propria persona: è in grado, insomma, di sfidare la morte del valore. Ed infatti la prassi magica per indebolire l'unità personale non ha il fine di sopprimere totalmente (come vorrebbe la crisi irrelata) la presenza nella storia. Per quanto nella trance il doverci essere nella storia possa essere attenuato, «per quanto l'esserci si apprenda come "altro", e per quanto questa "coscienza altra" sia avvertita come un "ospite", l'altro non è un assolutamente irrelativo, ma un nuovo membro significativo e funzionante del mondo storico magico, un ente inserito nella rete di rapporti, nel cosmo di figurazioni, che formano la tradizione culturale».<sup>817</sup> Il mondo storico in cui l'uomo costantemente «è esposto al rischio della labilità nelle sue solitarie peregrinazioni, allorché la solitudine, la stanchezza connessa al lungo peregrinare, la fame e la sete, l'apparizione improvvisa di animali pericolosi, il prodursi di eventi inaspettati»<sup>818</sup> trova riscatto nella tradizione magica, poiché «l'anima andrebbe facilmente "perduta" se attraverso una creazione culturale e utilizzando una *tradizione* accreditata non fosse possibile risalire la china che si inabissa nell'annientamento della presenza».<sup>819</sup> E il riscatto della presenza per entro la tradizione magico-religiosa è a tutti gli effetti "culturale", ovvero esprime la dimensione morale della persona, «nel senso che le esperienze individuali connesse al dramma esistenziale proprio del magismo non restano isolate e irrelative le une rispetto alle altre, ma si plasmano in *tradizione*, e come tradizione forniscono le espressioni ideologiche e istituzionali per entro le quali si muoveranno le nuove esperienze individuali, e in virtù delle quali riceverà unità di svolgimento la vicenda dei rischi, di arduità, di scacchi e di vittorie che caratterizza il mondo magico».<sup>820</sup> Non scordiamo che la civiltà magica prevede tutta una serie di "destorificazioni magiche" per via del fatto che numerose e frequenti sono le occasioni di perdita della presenza, e bassissime le occasioni di sviluppo della persona umana in termini di autoconsapevolezza e libertà. Abbiamo detto che il solo rumore del vento tra gli aborigeni provoca angoscia. Si tratta sempre di

---

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". Con le dovute precauzioni, si badi, è possibile vedere nello sciamano la manifestazione dello spirito del 'mondo magico': il *Weltgeist* di quell'età tutta impegnata nel compito di riscattare la presenza e di conquistare la libertà di esserci nella distinzione, contro l'angosciante possibilità dell'indistinto e dell'impossibilità di qualunque storia», cit., pp. 93-4.

<sup>817</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 91.

<sup>818</sup> Ivi, p. 83.

<sup>819</sup> Ibidem.

<sup>820</sup> Ivi, p. 98.

popolazioni con un basso grado di intervento tecnico-culturale sulla natura, in genere con regimi di sussistenza rurali e con forme tribali di organizzazione politica. Il mondo magico, dominato da sogni, cadaveri che tornano, possessioni, fatture e controfatture, apparizioni, demoni e stati alterati di coscienza, è un mondo chiuso nel circolo di un eterno ritorno che non accenna al progresso perché ancora impegnato a scongiurare la naturalizzazione dell'esserci. Sebbene esso in qualche modo appaia simile a un mondo malato, psicopatico e irrazionale, per via del riscatto culturale che propone mediante quell'*eroe della presenza* –come de Martino lo chiama- che è il mago, esso si innalza rispetto alla irrelata crisi psichiatrica per testimoniare negli argini di una tradizione magica che vi è una umanità che non vuole essere confusa nell'animalità, che vuole scegliere per la storia:

La magia risale questa china e si oppone risolutamente al processo dissolutore. Essa mette capo a una serie di istituti attraverso i quali il rischio è segnalato e combattuto. Un sistema di compensi, di compromessi, di guarentigie, sorgono a rendere possibile, in forme più o meno mediate, il riscatto della presenza. In virtù di questa plasmazione culturale, di questa creazione di istituti, il dramma esistenziale di ciascuno non resta isolato, irrelativo, ma si inserisce nella tradizione e si avvale delle esperienze che la tradizione conserva e tramanda.<sup>821</sup>

#### 6.4 UN CASO DI TRADIZIONE RELIGIOSA. IL TARANTISMO SALENTINO

Benché storicamente determinato, in quanto «adattamento della coerenza tecnica dell'uomo a quel particolare fine che è la protezione della presenza individuale dal rischio di smarrirsi»,<sup>822</sup> il comportamento magico è manifestazione logica e coerente della permanente esigenza umana di protezione simbolica. De Martino in questa direzione studia la “bassa magia cerimoniale” della Lucania quale «orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato»<sup>823</sup> che, oltre ad essere luogo d'interesse per il lamento rituale, pure lo fu per lo studio sulla “fascinazione magica”, «una condizione psichica di impedimento e di inibizione, e al tempo stesso un senso di dominazione, un essere agito da una forza altrettanto potente quanto occulta, *che lascia senza margine l'autonomia della persona*, la sua capacità di decisione e di scelta».<sup>824</sup> Condizione psichica che trovava riparo negli argini dell'operato tradizionale della “fattucchiera” che, nei casi migliori, recita un apposito scongiuro (*historiola*) «che attraverso la parola e il gesto rituali riassorbe nel suo *exemplum* il negativo attuale del sentirsi affascinato»;<sup>825</sup> e nei casi più difficili, come la lamentatrice rituale, «si immerge nel corso della recitazione in una condizione psichica oniroide controllata, e in tale condizione si immedesima nello stato di fascinazione del cliente, e lo patisce»;<sup>826</sup> dove questo patire giunge fino alla possessione vera e propria (in cui, cioè, la crisi che reclama rapporto è così radicale

---

<sup>821</sup> Ivi, p. 165.

<sup>822</sup> E. de Martino, *Sud e Magia...*, cit., pp. 193-4, nota 3.

<sup>823</sup> Ivi, p. 96.

<sup>824</sup> Ivi, p. 15.

<sup>825</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>826</sup> Ivi, p. 16.



da divenire una vera e propria persona, un demone o uno spirito). Senza entrare nel merito di questa interessante tradizione, si osservi come lamento funebre rituale e *fascinatura* siano sorti insieme a proteggere una stessa comunità per la quale, «in condizioni di miseria psicologica, qualunque manifestazione del negativo comporta il rischio di una negatività ancora più grave, cioè la caduta della stessa energia morale di decisione e di scelta, lo smarrirsi della presenza individuale». <sup>827</sup> La stessa medesima miseria fisica e morale la ritroviamo nel Salento degli stessi anni, terra in cui de Martino studiò la tradizione magico-religiosa del Tarantismo.

Si tratta di un esorcismo coreutico-musicale in forma di tradizionale tarantella, in cui la “tarantolata”, persona affetta da tarantismo, è insieme “persona magica” (come la fattucchiera o lo sciamano) e “persona rituale” (come la lamentatrice), facendosi insieme ragno e danzatrice, quindi malata e guaritore “riscattante” al medesimo tempo. Anche qui la crisi è trasfigurata in una relazione metastorica ambivalente, dove però l’ambivalenza non si riduce ad un unico personaggio che in sé racchiude sia il negativo (*tremendum*) che il positivo (*fascinans*), ma si distingue chiaramente in persona “positiva” e persona (o meglio, “bestia”, benché personalizzata) “negativa”; ed infatti nell’orizzonte del tarantismo si trovano insieme il personaggio soprannaturale di san Paolo, che aiuta le tarantolate a liberarsi dal morso perché anch’egli sensibile al “pungolo della carne”, e quello naturale-bestiale del ragno, in quanto la persona tarantolata, per riscattarsi come persona, affronta il ragno cioè il simbolo metastorico della crisi reale che è in lei, non solo rapportandosi al ragno ma “facendosi” ragno (si fa animale bestia, regredendo al vitale non personale per eccellenza), dove –come per lo sciamano- si mette in moto un catartico disfarsi personale ai fini di una riacquisizione della propria integrità: dall’“agire” storico la tarantolata affronta un “essere-agita da” al fine di poter, di nuovo, agire per-la-storia. I tarantolati sono, appunto, quei «protagonisti di un disordine estremo», <sup>828</sup> che ogni anno si recavano dal 28 al 30 giugno nella cappella di San Paolo in Galatina a chiedere al santo la grazia di essere liberati dallo spirito dell’aracnide velenoso che li aveva punti, dopo aver «celebrato nei rispettivi domicili un rito singolare: mediante il vibrante simbolismo della musica, della danza e dei colori si erano sottoposti all’esorcismo della taranta, il cui morso immergeva in un mortale languore o in una disperata agitazione senza orizzonte». <sup>829</sup> Come il lutto generava in Lucania *ebetudine* e *planctus*, qui il morso similmente generava una polarità di inerzia totale e agitazione psicomotoria. «Inerti abbandonati al suolo, agitazioni psicomotorie incontrollate, atteggiamenti di depressione ansiosa, scatti di furore aggressivo, e ancora archi isterici, lenti spostamenti strisciando sul dorso, abbozzi di passi di danza,

---

<sup>827</sup> Ivi, p. 27.

<sup>828</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 30.

<sup>829</sup> Ivi, p. 31.

tentativi di preghiere, di canti, conati di vomito»,<sup>830</sup> tutti comportamenti, questi, che al di fuori del rito catartico stavano, racconta de Martino, «senza nesso dinamico, senza ordine finalistico, come in un palazzo crollato in cui si ritrovano mescolate nelle macerie esattamente le stesse cose che arredavano le stanze quando il palazzo era ancora in piedi».<sup>831</sup> E come nel lutto lucano il pianto regrediva ad abbaio canino, nel tarantismo salentino, con la medesima forza di retrocessione al piano bestiale, «dominava questa disperata agitazione il grido stilizzato dei tarantati, “il grido della crisi”, un *ahii* variamente modulato, e che meglio si sarebbe detto un guaito che non un grido umano».<sup>832</sup> Così, come la crisi luttuosa fu presa in carico dal lamento tradizionale, così il tarantismo tradizionale salentino riplasmava in ordine rituale il rischio del naturalizzarsi senza compenso dei morsicati. Ma chi è la taranta, chi sono i morsicati, e perché il morso avveniva a ridosso di fine giugno? Queste furono le domande che de Martino si pose per risalire alle “ragioni esistenziali” di una tradizione che conferiva “potenziamento simbolico al ragno”, da ricondursi, ancora una volta, alla necessità umana di garantirsi come persona nella storia.

Fine giugno, per una comunità essenzialmente contadina quale quella salentina fino agli anni Cinquanta (periodo di declino ed estinzione del rito), è per eccellenza l'epoca culminante di una società agricola, che investe fisicamente ed emotivamente sul raccolto, «quando cioè acquistano particolare rilievo sia gli animali che danneggiano il raccolto stesso, sia quelli che insidiano chi raccoglie».<sup>833</sup> La natura, con l'inaugurale economico, resta sempre e comunque il terreno su cui l'umana tradizione si innalza;<sup>834</sup> ed infatti, motiva de Martino, «solo in un regime esistenziale nel quale il morso velenoso costituiva una possibilità reale connessa al momento decisivo della vita economica della società, il morso velenoso e l'animale che mordendo avvelena potevano diventare la trama di tessiture simboliche culturalmente autonome»<sup>835</sup>. Se nella realtà i contadini avevano periodicamente a che fare col fastidioso ma non letale *latrodectus tetricus guttatus*, nel processo di simbolizzazione tradizionalizzato questo animale divenne la pericolosa *lycosa tarentula*, un grosso e scuro ragno peloso assente nelle campagne salentine, ma che meglio del primo (più pericoloso per

---

<sup>830</sup> lvi, pp. 111-112

<sup>831</sup> lvi, p. 112.

<sup>832</sup> lvi.

<sup>833</sup> lvi, p. 161.

<sup>834</sup> «Uno dei primi e più importanti aspetti, che per de Martino caratterizzano il Tarantismo, è la cosiddetta autonomia del simbolo della taranta. Il concetto di “autonomia esistenzialmente condizionata” qui somiglia anche terminologicamente a quello di “natura culturalmente condizionata”, sviluppato nel Mondo magico, sebbene con una sfumatura molto differente. De Martino non ha più interesse a dimostrare l'efficacia reale della pratica magico-religiosa, ma si concentra sull'efficacia sociale e culturale del simbolo, come elemento di “deflusso” delle criticità esistenziali. Di quanto complesso sia l'intreccio fra “natura e cultura” nella produzione dei simboli culturali (“natura e cultura” che invece nel Mondo magico parevano piuttosto contrapposte l'una all'altra), il tarantismo è l'esempio perfetto: nato dal rischio concreto del latrodectismo, ma trasceso nella simbologia di una cultura contadina, esso agisce poi in maniera autonoma rispetto alle concrete situazioni in cui viene impegnato ed evocato», G. Maccauro, cit., p. 91.

<sup>835</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 161.

le sue crisi tossiche ma figurativamente insignificante) si adattava «a dar orizzonte alle oscure pulsioni dell'inconscio, all'aggressione del passato cifrato che torna nell'estraneità del sintomo nevrotico, al morso interno che induce a cercare "ciò che morde", al sogno di rinnovamento totale, di erotismo e di fecondità, in concomitanza della stagione in cui si raccoglie quanto è stato seminato e si pagano i debiti contratti sul piano economico e su quello esistenziale».<sup>836</sup> La tarantola, nella sua egemone autonomia simbolica che ben accoglie ciò che de Martino definisce "potenza del morso" (che è, fuor di metafora simbolica, potenza disgregatrice del rimorso morale), giunge nello stato di spirito, come mito unificatore della crisi, fino a palesarsi come una vera e propria persona. Porta, a volte, un nome di persona. «Dà ordini al tarantato, dialoga e viene a patti con lui. [...] In quanto persona ha carattere e inclinazioni. [...] Insomma la taranta si atteggia proprio come uno "spirito" che possiede e che l'esorcismo controlla»,<sup>837</sup> dove questa possessione rituale prende la forma di una perdita della persona a favore dell'acquisizione protetta di quella del ragno; quindi, fino all'uccisione di questa persona mitica per il ritorno alla storia di quella reale del tarantolato "risanato". Senza entrare nei minuziosi e pure interessanti dettagli del rito in esame, ci basti qui conoscere che l'esorcismo musicale domestico (che precedeva il pellegrinaggio alla chiesa di s. Paolo) constava sempre di due momenti, che corrispondevano, riplasmati mitico-ritualmente, allo stato di totale disgregazione personale della malata (alienazione), quindi a quello della graduale riacquisizione della propria persona, mediante l'uccisione del ragno (riscatto della crisi). Quindi, al suono di quattro musicanti locali la tarantolata sdraiata su di un lenzuolo bianco presso la sua casa comincia una danza codificata che contempla uno schema a terra -dove, destorificantesi, la persona si fa ragno-, ed uno in piedi -dove la persona, ri-presentificandosi, uccide il ragno-, con il ricorso ad oggetti rituali e a degli slanci di furore narcisistico che, nelle donne, si aggiungono a gesti seduttivi di alto simbolismo erotico.

Per far "crepare" o "schiattare" la taranta occorre soprattutto mimare la danza del piccolo ragno, cioè la tarantella: occorre cioè danzare col ragno, essere anzi lo stesso ragno che danza, secondo una irresistibile identificazione; ma, al tempo stesso, occorre far valere un momento più propriamente agonistico, cioè il sovrapporre ed imporre il proprio ritmo coreutico a quello del ragno, costringere il ragno a danzare fino a stancarlo, inseguirlo fuggente davanti al piede che incalza, o schiacciarlo e calpestarlo col piede che percuote violentemente il suolo al ritmo della tarantella. Il tarantato esegue la danza della piccola taranta (la tarantella) come vittima posseduta dalla bestia e come eroe che piega la bestia danzandola: la compie nella tensione di "identificazione" e "distacco agonistico", di "lasciarsi andare" e "riprendersi", di "farsi ragno" e "danzare il ragno".<sup>838</sup>

---

<sup>836</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>837</sup> Ivi, p. 172.

<sup>838</sup> Ivi, pp. 62-63.

Dipendente ma non riducibile al latrodectismo, il morso della taranta, mostra de Martino, è andato trascendendo la crisi di una sindrome tossica<sup>839</sup> per rendersi autonomo in un simbolo unificatore, che nel Salento «appare articolato in modo da offrire orizzonte di evocazione, di deflusso e di risoluzione ad alcuni contenuti critici e conflittuali determinati dalla pressione che, nel regime esistenziale dato, esercitava l'ordine sociale dalla prima infanzia sino alla maturità e alla vecchiaia»;<sup>840</sup> contenuti critici tra i quali ha il primo posto l'eros, specie quello precluso dalla famiglia o dalle “traversie d'amore”.<sup>841</sup> Ora, in un regime in cui il dominio tecnico della natura era già compromesso nel vivere quotidiano, qualsiasi decisione dotata di valore diveniva doppiamente rischiosa. Accadeva che da una crisi tossica reale la persona “cogliesse occasione” per evocare e risolvere altre forme di “avvelenamento simbolico”, «e cioè i traumi, le frustrazioni, i conflitti irrisolti nelle singole biografie individuali, e tutta la varia potenza del negativo». <sup>842</sup> Ma accadeva altresì –de Martino non esclude nessuna delle due possibilità- che, in occasione di momenti critici esistenziali, come quelli sempre rischiosi e faticosi del raccolto, della pubertà, della morte di qualcuno, delle vicende d'amore infelici o sfortunate, della condizione della donna, dei conflitti familiari, della fame e della malattia, «insorgeva “la crisi dell'avvelenato”, utilizzando il modello del latrodecrismo simbolicamente riplasmato come morso di taranta che scatena una crisi da controllare ritualmente». <sup>843</sup> Così, dove il rimorso di una decisione faticosamente presa e poi assunta come sbagliata rischiava seriamente di compromettere la salute morale, vi era un morso metastorico che si faceva carico di quel pentimento che restava, come tale, negli abissi della coscienza del pentito. «E proprio per questo rischioso vuoto della memoria e per il conseguente carattere di “estraneità” che il sintomo mascherato assume per la coscienza, il simbolo del tarantismo configura come “primo morso” ciò che in realtà è “ri-morso” di un episodio critico del passato, in un conflitto

---

<sup>839</sup> Precisa lo studioso: «Nei casi in cui il latrodectismo non era sicuramente in atto la crisi del tarantismo imitava più o meno grossolanamente la sindrome tossica del latrodectismo, proprio come se il modello culturale di colui che “fa” l'avvelenato fosse stato ricalcato per quanto possibile su quello del latrodectismo reale. La caduta al suolo, il senso di spossatezza, l'angoscia, lo stato di agitazione psicomotoria con obnubilamento del sensorio, la difficoltà di mantenersi in piedi, il mal di stomaco, la nausea e il vomito, le varie parestesie e i dolori muscolari, l'esaltazione dell'appetito venereo figuravano nel momento della crisi del tarantismo anche nei casi –ed erano la grande maggioranza- in cui per altri segni, si poteva escludere con certezza che si trattasse di latrodectismo in atto: ne risultava un'immagine di avvelenato che poteva facilmente trarre in inganno il non medico», *ivi*, p. 52.

<sup>840</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>841</sup> «Il che concorre a spiegare», precisa de Martino, «perché al tarantismo abbiano sempre partecipato in larga misura le donne, non escluse quelle appartenenti a ceti sociali elevati. Il ricorrente scenario del bosco, delle fronde, dei pampini, delle fonti mormoranti, il predominio di quel “verde” che nel simbolismo medievale dei colori era associato con l'amor nuovo, la frenetica danza al ritmo della tarantella e l'atteggiarsi a sposa splendidamente abbigliata, i canti dell'amore agonizzante o morto e dell'aspirazione al mare, il gemere riplasmato in nenie funebri, gli esorcismi accennati alla taranta che morde il pube, i denudamenti e le esibizioni oscene, e infine alcune figure al suolo durante la danza del piccolo ragno che potevano valere come posizioni e ritmi di un amplesso immaginario, costituivano un ordine di possibili orizzonti simbolici di ripresa e di deflusso, per entro i quali le tarantate cercavano di dar voce e gesto di sogno alla oscura pulsione libertina che le travagliava», *ibidem*.

<sup>842</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>843</sup> *Ibidem*.

rimasto senza scelta»<sup>844</sup>. La tradizione del tarantismo per lunghi secoli accolse, in fondo, un rimorso morale che “troppo sporgeva”, proteggendolo in un morso simbolico, quello appunto della taranta, la quale poteva ancora decidere per la storia “non voluta”. Sul tema della riplasmazione di un di un rimorso storico in un morso metastorico sta racchiusa tutta la faccenda.

Con la parola “rimorso” siamo soliti intendere la pungente rammemorazione di una scelta mal fatta, e la esigenza di una scelta riparatrice, che estingua il debito contratto verso noi stessi e verso gli altri. Nel rimorso così inteso la scelta cattiva sta interamente davanti alla memoria, e noi sappiamo con precisione di che cosa portiamo rimorso, anche se non sempre ci è possibile soddisfare “fino all’ultimo centesimo” la esigenza di una riparazione. Nella crisi del tarantismo si tratta invece di un conflitto irrisolto in cui la presenza individuale è rimasta imprigionata, e che smarrito per la rammemorazione risolutiva torna a riproporsi come sintomo chiuso, cifrato, sottratto ad ogni potenza di decisione e di scelta. Nella crisi del tarantismo il rimorso non sta nel ricordo di un cattivo passato, ma nella impossibilità di ricordarlo per deciderlo e nella servitù di doverlo subire mascherato in una nevrosi.<sup>845</sup>

È la decisione per il valore che caratterizza la persona e laddove una parte della vita resta non scelta, il mito unificatore giunge in soccorso per concedere, alla persona che come tale vuole stare nella storia, una possibilità di scelta morale. Le tarantolate, così, furono esistenze che sceglievano, col rito, di tornare alla storia come persone. «Per questo orientamento il simbolo della taranta comporta un *ethos*, cioè una mediata volontà di storia, un progetto di “vita insieme”, un impegno ad uscire dall’isolamento nevrotico per partecipare ad un sistema di fedeltà culturali e ad un ordine di comunicazioni interpersonali tradizionalmente accreditato e socialmente condiviso».<sup>846</sup> Fu con la rilettura di questa vicenda storica per entro la filosofia dell’*ethos* che de Martino poté inquadrare il Tarantismo come “religione del rimorso”, testimonianza di come la storia, quando “sporge”, non si riveli esser “troppa”, bensì, in modo pretenzioso, “troppo poca”.<sup>847</sup>

#### 6.5 LA CIVILTÀ' COME SISTEMA ORGANICO DI TRADIZIONI

Abbiamo detto che il trascendimento della natura nella cultura (o nel valore) fonda la regola umana; e che il trascendimento della regola è la trascendenza, la quale è superamento della storia nella metastoria mitico-rituale. Quindi, abbiamo detto che la scelta umana intersoggettivamente e

---

<sup>844</sup> Ivi, p. 178. Precisa qui lo studioso: «D’altra parte, proprio mediante il simbolo della taranta, tale conflitto entra nella coscienza, sia pure nella forma alienata nella taranta che morde e avvelena: vi entra però non come nuovo sintomo della malattia, ma come progetto di evocazione e di deflusso, di ripresa e di reintegrazione, come sistema simbolico di una taranta avvelenatrice, che ha ritmo, melodia, canto, danza, colore e che può essere perciò ascoltata, cantata e vista durante la identificazione agonistica della danza della ‘piccola taranta’. Il simbolo della taranta mette in movimento un dispositivo di sicurezza che ha tutti i caratteri della plasmazione culturale».

<sup>845</sup> Ibidem.

<sup>846</sup> Ivi, p. 179.

<sup>847</sup> «Attraverso i suoi studi sui culti pagani delle plebi rustiche meridionali, de Martino aveva messo il dito nella piaga aperta dallo storicismo, perché accoglieva il problema del vitale in tutta la sua problematicità all’interno della sua riflessione. Sul tema del vitale naufraga, di fatto, l’intera impostazione idealistica del filosofare, perché la irriducibile componente *materiale* del pensiero, la si chiami barbarie, la si chiami inconscio, desiderio, pulsione o vitalità, finisce per rappresentare una piccola crepa nella trave che tiene insieme lo spirito e la natura, crepa che preannuncia il crollo e la fine di questa unione. È il crollo che frantuma il circolo dell’immanenza e riporta alla necessità di pensare alla trascendenza, alla scissione, alla differenza irrisolvibile fra pensiero e *vita*, di cui, come abbiamo visto, resta una traccia nel *simbolo* religioso», G. Maccauro, cit., pp. 105-6.

storicamente convalidata, sia essa anche attuata per entro l'orizzonte della metastoria, "diventa" tradizione e, nello specifico, tradizione religiosa quando la destorificazione che attua è più precisamente magico-religiosa. Ora, più tradizioni mondane confluenti nell'esistenza comunitaria di un unico gruppo umano storicamente definito diventano la "civiltà". Come tale, la civiltà è intimamente connessa alla tradizione; è essa stessa tradizione in quanto insieme di tradizioni, quindi polifonica e variegata tradizione atta a conservare il mondo della storia. In linee generali «se volessimo definire l'umana civiltà nel giro di una espressione pregnante potremmo dire che essa è la potenza formale di far passare nel valore ciò che in natura corre verso la morte [...] imbrigliando in una regola culturale del passare quanto passa senza e contro l'uomo»<sup>848</sup>. La regola, sappiamo, è solo il primo mattone della civiltà, senza il quale non si avrebbe la tradizione; ed in particolare la regola economica. Abbiamo già detto, in proposito, che «l'economico segna il distacco inaugurale che l'umano compie dal meramente vitale dischiudendo con ciò l'ordine della vita civile».<sup>849</sup> L'ordine della vita civile, come tale, comincia non appena la regola riplasma il vitale in tradizione economica, la quale porta con sé il porsi in atto di tante altre tradizioni umane: quelle intorno alla morte, all'innamoramento, all'ordine familiare, alla guerra, alla scienza, all'arte, eccetera. Così, «quanto il patire con la sua polarità di piacere e di dolore, e con le sue reazioni conformi, viene inserito in piano razionale, deliberatamente scelto e storicamente modificabile, di produzione di beni secondo regole dell'agire, la vitalità si risolve in economia, e *la civiltà umana comincia*».<sup>850</sup> È dato che l'ethos della valorizzazione, che sostiene la civiltà, è slancio inesauribile –perciò diveniente nella storia- di conseguenza «ogni civiltà –finchè dura nella storia- è progresso, cioè appunto valorizzante emergenza dalle condizioni naturali, quale che sia la coscienza che abbia questo emergere».<sup>851</sup> Ci sono tante civiltà umane nella storia e nello spazio quante sono le modalità tradizionali di trascendimento della natura e le combinazioni, fra loro, delle varie modalità. Logicamente, più una civiltà è ricca di tradizioni, più essa è in grado di conservarsi nella storia. Il fatto che una civiltà sia "progresso" non significa che sia eterna. La durata di una civiltà è, in quanto insieme di più tradizioni, direttamente proporzionale al grado di solidità di queste tradizioni.

Quando la tradizione realistica e mondana di cui la cultura dispone è di fatto estremamente limitata –quando cioè il ristretto patrimonio degli strumenti materiali e mentali per operare realisticamente il distacco dalla immediatezza dei bisogni meramente naturali o vitali, e quando breve è l'orizzonte entro cui l'umano possiede se stesso come umano e come opera aperta alla permanenza dotata di valore- i momenti critici, gli episodi cruciali del "distacco", si moltiplicano in numero, intensificano la loro rischiosità, disseminano l'esistere in tentazioni disgregatrici. [...] In queste condizioni una civiltà non potrebbe mantenersi e vivere il suo giorno nella storia umana:

<sup>848</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 214.

<sup>849</sup> Ivi, p. 18.

<sup>850</sup> Ibidem.

<sup>851</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 673.

ogni terra emergente di valori umani e mondani sarebbe esposta ogni momento a inabissarsi nell'oceano della naturalità cieca.<sup>852</sup>

Le civiltà, nella storia e nello spazio, si diversificano proprio nei modi e nella varietà di “risposta” all’innalzamento umano dalla natura e al compiersi della persona umana in tutte le sue potenzialità. In tal senso, la prima grande differenza è quella tra civiltà “avanzate” e civiltà cosiddette “primitive”, laddove la differenza ruota essenzialmente intorno al maggiore o minore pericolo di rischio di naturalizzazione della presenza. In Occidente, sappiamo, «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».<sup>853</sup> Mentre, diversamente, «nelle civiltà primitive e nel mondo antico il rischio della presenza assume una gravità, una frequenza e una diffusione tali da obbligare la civiltà a fronteggiarlo per salvare se stessa».<sup>854</sup> Così, per questi gruppi umani «una parte considerevole della coerenza tecnica dell’uomo non è impiegata nel dominio tecnico della natura (dove del resto trova di fatto applicazioni ancora limitate), ma nella creazione di forme istituzionali atte a proteggere la presenza dal rischio di non esserci nel mondo».<sup>855</sup> Ci sono, dunque, civiltà più tecniche, più agropastorali, più scientifiche, più religiose; civiltà più “individualistiche” e civiltà più “pubblicamente orientate”, eccetera; ma, tutte, a diversi gradi, restano civiltà in senso lato “tradizionali”, cioè aderenti, anche di poco, ad un sistema di regole convalidato che operi, a bassissimo o ad altissimo grado, per lottare col valore contro il rischio di naturalizzazione dell’uomo e la sua indistinzione sul piano vitale. Sempre, infatti, scrive de Martino, le “culture umane” (dove per “culture” si intende civiltà) «sono appunto la testimonianza di questa lotta contro la tentazione del nulla che vulnera il dover essere per il valore, la testimonianza cioè delle armi impiegate, degli scacchi subiti, delle epoche di salute, di sanità insidiata e di malattia».<sup>856</sup> Ecco perché la nozione di persona, in de Martino, non può non includere quella di civiltà, costituendo la civiltà il luogo naturale di sviluppo della persona umana. Ed ecco perché, come già detto in precedenza, «la civiltà è *ethos dell’uomo che si solleva come presenza razionalizzatrice* nel senso della naturalità e si fonda come persona autonoma, presente a se stessa e al mondo».<sup>857</sup> Se è vero che si può parlare di civiltà in virtù del valorizzare proprio della persona umana, resta vero che lontano dalla umana civiltà, senza umane tradizioni, nessuna persona potrebbe svilupparsi come tale. Ed è altresì vero che nessuna civiltà umana ha mai potuto esaurire il rischio della naturalizzazione, tanto che

---

<sup>852</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 114.

<sup>853</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., pp. 36-37.

<sup>854</sup> Ivi, p. 37.

<sup>855</sup> Ibidem.

<sup>856</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 674-675.

<sup>857</sup> E. De Martino, *Sud e magia...*, cit, pp. 193-4, nota 3. Corsivo mio.

In generale, per alta e umanizzata che possa essere una determinata civiltà resta sempre (e non potrebbe essere altrimenti) una sfera di possibilità esistenziali in cui si manifesta ciò che passa senza e contro di noi, cioè una sfera che non può essere fronteggiata da tecniche efficaci di controllo e di umanazione: ora quando si verifica, in determinati momenti critici, l'incontro o lo scontro con questa sfera si profila il rischio di una tensione eccentrica, di una rottura, almeno nella misura in cui non si tratta più di scegliere fra i valori, ma di non poter scegliere proprio nessun valore, neppure quello che ci strappa dalla immediatezza del vitale ci fa accedere nel regno della cultura.<sup>858</sup>

Resta ancora da disambiguare come la persona umana, in quanto sviluppantesi come tale solo ed esclusivamente per entro una civiltà, non sia, per de Martino, un passivo ripetere la "mentalità collettiva" della propria civiltà di appartenenza, quale questa sia "necessaria" nel senso di "deterministica" rispetto al suo sviluppo. La persona, infatti, non è mai pura intersoggettività, quindi un indolente coincidere con la mentalità collettiva. E questo nemmeno entro gli argini rigidamente codificati di una tradizione rituale. In tal senso de Martino, già dai suoi primi scritti giovanili, critica quella logica naturalistica che è alla base di un certo sociologismo<sup>859</sup> per cui vi sarebbe una società «che preme sull'individuo esterno, e che sull'individuo esercita una forza di obbligazione alla quale esso non può sottrarsi»,<sup>860</sup> visione opposta a quella che inversamente teorizza un individuo "fuori della storia": la sociologia, in tal senso, non fa che "spezzare" l'umano nelle due ipostasi di società e individuo, immaginando un individuo astratto che è costretto a ripetere nei suoi atti una "mentalità collettiva" e volgendosi verso una impostazione antistorica alla quale sfugge l'innovazione che la tradizione riceve dalla coscienza individuale. Ecco che –prosegue de Martino- accanto ad una sociologia non potrà che sorgere una psicologia individuale, dove entrambe non sfiorano il problema storico, antropologico, e filosofico umano ed entrambe continuano a sostenere un tacito dualismo tra individuo e natura (che si "reduplica" in quello tra individuo e società).

Come non si può uscire dal pensiero per postulare una illusoria natura in sé, così neppure è possibile uscirne per postulare una illusoria mentalità collettiva. [...] Senza dubbio, una volta ipostatizzate nella "società" le condizioni storiche dell'agire individuale, è naturale che questa collettività appaia come esterna all'individuo ed esercitante un potere coattivo sulla società. In realtà non si dà mai, nella vita dello spirito, un'azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà e azione. [...] Inoltre l'adesione dell'individuo alle condizioni storiche del suo agire non è mai passiva e meccanica, non è, come si è detto, un *ripetere* quelle condizioni: è sempre, in misura anche minima, una ribellione, una modificazione attiva della tradizione.<sup>861</sup>

In opposizione a queste rigide visioni dell'uomo di sociologia e psicologia, l'antropologia della persona di de Martino sostiene che *tutto è sociale, cioè storicamente condizionato, e in altro*

---

<sup>858</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 20.

<sup>859</sup> Come precisa Cesare Cases, «Durkheim veniva accusato di 'considerare la vita religiosa come il prodotto di una determinata struttura sociale', incorrendo in 'quel molto grave errore speculativo che è lo storicizzare le categorie ideali, il cercare un nascimento nel tempo di ciò che non ha né nascimento né morte, per la semplice ragione che è la regola interna dei nascimenti e delle morti», C. Cases, "Introduzione", in E. de Martino, *Il Mondo magico...* op. cit., p. XIV.

<sup>860</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo...*, cit., p. 50.

<sup>861</sup> Ivi, pp. 51-2.



*sensu tutto è opera individuale*, ovvero «ogni atto, certamente, nasce in circostanze storiche determinate: tuttavia ogni atto, nel suo prodursi, non ripete mai la situazione storica su cui cresce, ma vi aggiunge un valore nuovo». <sup>862</sup> Tanto che, in un certo senso –sostiene de Martino– è un’astrazione anche l’uomo come “individuo isolato che ha bisogni e che li soddisfa”; «e questo perché in concreto l’uomo prova bisogni e cerca soddisfazioni per entro una regola della socialità e della economia, cioè in un universale del bisogno e della soddisfazione». <sup>863</sup> Il “problema dell’uomo”, così, va affrontato sia come *essere sociale*, ovvero «iscritto in un sistema di orizzonti comunitari dell’operabile di cui il più prossimo è la famiglia, ma che si estende alla totalità dei rapporti sociali e che comprende la totalità della storia umana», <sup>864</sup> e sia come *emergenza singola*, ovvero «come raccogliersi attivo della tradizione nella decisione attuale dell’operare per condurre avanti, qui ed ora, nel poco o nel molto, la storia del mondo e delle società». <sup>865</sup> Così, nella natura umana che la civiltà universalmente esprime de Martino vi scorge, conseguente alla fondamentale coappartenenza di vita e valore, una indistricabile unità di socialità e singolarità tutta interna al trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva per cui nell’alveo originale di questa coappartenenza, come lo studioso scrive, *qui sta l’uomo*. <sup>866</sup> Un uomo che esprime nella civiltà il cercarsi continuo e mai appagato dell’ethos. La civiltà è dunque l’ethos che si cerca e che, nei modi del suo diveniente ed incessante cercarsi, produce la varietà della regola culturale (sia essa rituale o meno), quindi della tradizione storica e metastorica, quindi della civiltà umana. La civiltà è allora l’umanità storica universale per entro il cercarsi anelante e trasformante dell’ethos che la sostiene, innalzandola dalla infinita natura. La civiltà è natura trascesa mai una volta per sempre nella storia dell’uomo, con i suoi limiti, le sue guarentigie e la sua libertà.

In quanto ethos che si cerca e non si trova mai una volta per sempre, l’umanità è molteplicità di singoli che si cercano nella polarità (maschio e femmina) e si generano nel tempo; è senso di un limite, di una esterioresità materiale, di una resistenza in quanto segno della inesauribilità del trascendere e stimolo al suo rinnovarsi; è progetto comunitario dell’utilizzabile (corpi naturali, corpi artificiali, il corpo proprio e quello degli altri); comunicazione dei bisogni attraverso il linguaggio; ordine comunitario (della divisione del lavoro, della produzione della vita); è trascendimento di questo progetto per altre forme di intersoggettività (poesia, scienza, moralità); è elaborazione di nuovi progetti dell’utilizzabile e di nuove redistribuzioni della sua potenza reale in tutte le sfere della cultura; è, infine, proprio perché ethos, esposto al rischio estremo del suo crollo su tutto il fronte del valorizzabile, e quindi bisognoso di simboli di reintegrazione (religioni, simboli mitico-rituali, simboli civili). <sup>867</sup>

---

<sup>862</sup> Ivi, p. 51.

<sup>863</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 106.

<sup>864</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 672.

<sup>865</sup> Ibidem.

<sup>866</sup> Ibidem.

<sup>867</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 672-673.

PARTE III  
***PERSONA E CRISI***

*«La Geworfenheit è il male estremo che minaccia,  
e da cui –al tempo stesso- si riscatta l’ethos della presenza»*

Ernesto de Martino  
(Storia e Metastoria)

## CAPITOLO VII

### **LA MALATTIA DEL “PERDERE IL MONDO” COME APOCALISSE PSICOPATOLOGICA. (CRISI DEL TRASCENDIMENTO)**

#### *7.1 CRISI DELL’ETHOS IN SENSO “RELATIVO” (SCACCO DEL TRASCENDIMENTO)*

Abbiamo visto nella sezione precedente che, sia nei modi della sola regola storica sia in quelli del rito metastorico, «l’esistenza è decisione»<sup>868</sup> e la decisione è la cultura, la storia. Così, la persona per natura è portata a gettarsi fuori dalla situazione, decidendo secondo valori. L’ethos si cerca decidendo situazione dopo situazione. Ora, questo ethos che “si pone in decisione” (in ricerca)<sup>869</sup> è teleologicamente destinato a “trovarsi” (nella autocoscienza etica) ma siccome il trovarsi è sotteso alla libertà, l’ethos può anche non trovarsi quando il “porsi” viene meno. Il trovarsi come consapevolezza al dovere etico per il valore intersoggettivo è il massimo compimento della persona mentre il non trovarsi è il suo male estremo, motivo per cui queste due critiche esperienze personali rientrano tutte –negativamente o positivamente– nella dimensione etica della persona, direttamente in rapporto con quella morale-culturale, negata o superata, compiuta nella consapevolezza etica. La dimensione della crisi, dunque, va intesa relativamente alla persona umana in senso ampio e profondo: crisi come infedeltà all’ethos trascendentale e come patologia del suo cercarsi, ma anche crisi nel senso etimologico di “scelta”, “distinzione” laddove la scelta consapevole corrisponde al ritrovarsi dell’ethos. La crisi, dunque, è la dimensione etica dell’uomo; l’eticamente negativo della follia e la salvezza della persona come autocoscienza. Nella dimensione della crisi l’uomo può sperimentare il suo male ma anche raggiungere il massimo compimento del suo bene.

In particolare, la dimensione della crisi va intesa, nell’ottica di de Martino, secondo tre diversi orizzonti di senso. Nel caso dell’eticamente negativo esso è vero e proprio «crollo “del” mondo come catastrofe dell’essere e come avvento del nulla» (psicopatologia);<sup>870</sup> nel caso positivo «può essere il crollo di “questo” mondo per dar luogo a un mondo “peggiore” o “migliore”»,<sup>871</sup> comunque colto nella consapevolezza; resta, poi, una modalità di crisi storicamente determinata e che si pone a metà tra il negativo non culturale e la raggiunta consapevolezza etica, «è “crollo futuro”, “crollo attuale”, “crollo già avvenuto”»,<sup>872</sup> dove in tal caso si tratta di un crollo colto mediante una denuncia artistica o intellettuale scarsamente reintegratrice ma comunque culturale;

---

<sup>868</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, op. cit., p. 99.

<sup>869</sup> Heidegger scrive che l’esserci è l’ente «che noi stessi siamo e che ha, fra le altre possibilità di essere, quella del cercare». De Martino riporta questa frase dal *Sein und Zeit* citandola alla p. 99, ivi.

<sup>870</sup> Ivi, p. 21.

<sup>871</sup> Ibidem.

<sup>872</sup> Ibidem.

dove cioè la crisi si fa pienamente consapevole (per entro l'opera intellettuale o artistica) ma non si individua il suo riscatto, l'opera resta scarsamente reintegratrice (e questo perché -vedremo- è crollato l'orizzonte "patrio" entro cui l'iniziativa umana può emergere per il valore). De Martino, per riferirsi a queste tre possibilità proprie della dimensione etica della persona –mai individuate dallo studioso, ricordiamolo, nell'ordine sistematico che qui si rinviene- ricorre spesso al termine "apocalisse". Apocalisse significa: svelamento del futuro, scrive de Martino. Ora, l'apocalisse come fine del mondano può avere tre significati diversi a seconda di come si intende questo futuro, questo esito della crisi mondiale. Se nella apocalisse cristiana (di Giovanni), originante dalla crisi del dissidio tra storia e metastoria, la fine del mondo umano significa escatologicamente «la istituzione della nuova Gerusalemme, per opera di Dio»,<sup>873</sup> nella crisi della patria l'apocalisse senza *escaton* è «guerra, terrore atomico, decolonizzazione, statolatria, burocrazia, pianificazione, cultura di massa, pubblicità».<sup>874</sup> Ancora più drammaticamente, nella crisi psichiatrica l'apocalisse è la fine del mondo, nemmeno più massificato, burocratizzato, eccetera, ma proprio definitivamente naturalizzato. La prima apocalisse è detta "culturale con *escaton*", la seconda "culturale senza *escaton*", la terza "psicopatologica"; così l'apocalisse "di mezzo", che rispetto alle altre due è connotata storicamente in quanto esprime ancora l'ethos che si cerca senza trovarsi (dove è appunto il "cercarsi" a generare la varietà della cultura), ha qualcosa in comune sia con la prima crisi (la cultura, la consapevolezza della crisi dei valori) sia con la terza (la mancanza di *escaton*).

Cominciamo a trattare il "non trovarsi". «Quando viene meno questo sforzo, che costantemente fonda e mantiene e rinnova l'esserci, la situazione si viene perdendo in quanto cominciamo a coincidere con essa, a ripeterla, a restare senza margine di operabilità culturale nei suoi confronti, a isolarci nei suoi termini liquidando l'oltre progettante che "ci" situa in essa».<sup>875</sup> Se dunque il porsi in situazione viene meno, il trovarsi non avviene ma si ha il "non trovarsi", che da un meno grave e ancora culturale "perdersi" patologico *nel* mondo può giungere fino al totale "perdere" patologicamente *il* mondo e la cultura. Così, spiega de Martino, «la fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata in due sensi distinti: e cioè come *tema culturale storicamente determinato* e come *rischio antropologico permanente*»,<sup>876</sup> quindi come patologizzarsi del "perdersi nel mondo" e come patologizzarsi del "perdere il mondo" che abbiamo già trattato alla precedente sezione nella loro fisiologia. Il venir meno del "porsi" è ora oggetto dei capitoli 7 e 8, che entrambi mostrano come vi siano tanti gradi del "non trovarsi", dove il più grave è «il "non

---

<sup>873</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 494.

<sup>874</sup> Ibidem.

<sup>875</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 84-85.

<sup>876</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 219.

trovarsi più affatto»<sup>877</sup> cioè il *Weltuntergangserlebnis*; e il meno grave «il sentirsi fuori posto o il “non sapere dove ci si trova”»,<sup>878</sup> cioè il “perdersi nel mondo”. Rimandiamo al capitolo 7 il problema della fine come “perdersi”, cioè come tema culturale storicamente determinato e qui affrontiamo il ben più radicale senso patologico del finire, ovvero l’invertirsi dell’intenzionalità, «il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente nel mondo, il restringersi –sino ad annientarsi- di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori».<sup>879</sup>

Affrontiamo anzitutto il dramma universale umano del mancato trascendimento, dal momento che, scriveva de Martino tra i suoi appunti, «occorre in via preliminare valutare la fine dell’ordine mondano esistente nel suo significato universale di *rischio antropologico permanente*, cioè come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile».<sup>880</sup> Se dunque nel capitolo precedente abbiamo analizzato, a partire dall’ethos del trascendimento, come la cultura umana «in generale è l’esorcismo solenne contro questo rischio radicale, quale che sia –per così dire- la tecnica esorcistica adottata»,<sup>881</sup> in questo capitolo affrontiamo, all’opposto, dell’esorcismo “mancato”, del trascendimento “vuoto”, cioè di quel distacco che non avviene, generando ciò che de Martino chiama “vissuto di fine del mondo”, dove universalmente –ovvero indipendentemente dal tipo di civiltà e di fase storica in cui si manifesta- l’ethos del trascendimento, che è principio trascendentale e non storico, «in quanto dovere di far passare la vita nel valore comporta il rischio radicale della caduta di questo ethos e del crollo della valorizzazione».<sup>882</sup> Ora, anche la crisi dell’intenzionamento prevede dei “gradi”; e può verificarsi essenzialmente in due sensi: in senso “assoluto” e in senso “relativo”. Ancor più precisamente, l’ethos può passare in tre sensi, poiché il senso assoluto è “simbolicamente” quello della follia (in quanto de Martino tratta di “vissuto” della fine del mondo) e “fattualmente” coincide con la morte biologica dell’individuo, dove questa resta in assoluto «il momento strettamente privato dell’individuo stesso, il più clamoroso segno della egoità: è l’incomunicabile per eccellenza, tanto che la stessa parola “morte” è l’unico suono necessario che tuttavia non ha messaggio da trasmettere, l’unico dire che raccoglie tutta la possibile

---

<sup>877</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 85.

<sup>878</sup> Ibidem.

<sup>879</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 219.

<sup>880</sup> Ivi, pp. 14-15. Scrive Berardini in proposito: «Proprio perché ogni determinazione 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 dirà il ‘tardo’ De Martino, questo è un «rischio antropologico permanente», Berardini, cit., p. 234.

<sup>881</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 219.

<sup>882</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 12.

insignificanza del dicibile umano».<sup>883</sup> Ma dal momento che, spiega de Martino, «l'individuo, che è uomo, si fonda e si mantiene come tale per questo emergere valorizzante della presenza, per questo dischiudersi del privato al pubblico, per questo mondo di altri in cui si ascolta e si risponde, in un discorso che conosce tregua appena nel sonno riparatore senza sogni (poiché anche nel notturno sognare il discorso continua, sebbene in una forma cifrata per la coscienza desta)»,<sup>884</sup> essenziale resta allora la prima distinzione, in quanto, chiarisce sempre lo studioso, «la *dispersione* in una singola valorizzazione va tenuta distinta dal *perdere* la stessa condizione di tutte le valorizzazioni, l'*ethos* del trascendimento. Il rischio di perdere la condizione del valorizzare categoriale, cioè l'*ethos* del trascendimento, investe tutte le valorizzazioni in blocco, anche quella inaugurale della valorizzazione sociale, cioè dell'esserci insieme in un mondo utilizzabile».<sup>885</sup> Per cui, fermo restando che la morte biologica resta la fine dell'*ethos* per eccellenza (ma che de Martino non ha affrontato mai come “morte in sé” quanto piuttosto come dinamica esistenziale del “muori e diventa” o esperienza storico-culturale di morte altrui, quale appunto “crisi del cordoglio”), qui poco interessa ai fini filosofici in quanto essenzialmente «questo rapporto in *der-Welt-sein-sollen* = *in der-Welt-nich-können* si manifesta nel modo più radicale nel rapporto sano-malato, e in ciascun valore della presentificazione, come non essere di quale valore (bello-brutto; vero-falso; economico-antieconomico; etc)».<sup>886</sup>

Se con la morte e la follia, dirà de Martino, il rischio della persona è il rischio del nulla, «inteso come annientamento del dover essere lungo tutto il fronte della possibile valorizzazione, e quindi come crollo della valorizzazione inaugurale del conessere in un mondo utilizzabile»,<sup>887</sup> per quanto concerne la perdita di una singola valorizzazione –di un singolo di stacco, di una singola regola, di una singola distinzione- la persona non rischia il nulla assoluto ma “solo” lo scacco dell'operare valorizzante, col fallimento dell'opera come negativo di quel valore (brutto, falso, dannoso, cattivo, ecc.). Così, in generale si può dire che «chi non oltrepassa una situazione critica ne resta prigioniero e ne subisce la tirannia»,<sup>888</sup> tale che universalmente per la persona umana, «il negativo o è l'annientarsi del valore della valorizzazione o lo scacco di una particolare valorizzazione:<sup>889</sup> al primo negativo corrisponde il rischio del nulla assoluto (le malattie mentali, la morte dell'individuo), al secondo il rischio del nulla relativo (la differenza fra ciò che si pretende di

<sup>883</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 264.

<sup>884</sup> Ibidem.

<sup>885</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 6.

<sup>886</sup> Ivi, p. 3.

<sup>887</sup> Ivi, p. 12.

<sup>888</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 263.

<sup>889</sup> Qui c'è uno stacco da Abbagnano; e questo per via della sua confusione dei due momenti di inautenticità. Ed infatti, «in Abbagnano (e in altre forme di esistenzialismo) i due scacchi sono confusi insieme, unificandosi nel tema del “peccato”», p. 6. Circa un altro distacco con Abbagnano intorno al problema dell'atto autentico o inautentico, rimandiamo alle Conclusioni (cfr note).

fare e ciò che effettivamente si fa, fra il valore preteso e il valore effettivo prodotto)».<sup>890</sup> Tenendo un momento da parte il rischio dell'annientarsi assoluto che avanza come "non poterci-essere-in-nessun-mondo-culturale-possibile", circa invece "questa" o "quella" valorizzazione l'annientarsi

Allora assume la forma relativa del non è questo ma è quello di una particolare attesa delusa (p. es. non è poesia ma propaganda politica, non è politica ma velleitarismo utopistico, non è scienza ma immaginazione e fantasticheria, etc.; oppure c'è il ritrovo con tutti i suoi avventori, ma non l'amico che vi cerco; c'è la casa, la porta, il campanello che busso, la cameriera che mi apre la porta, ma non la persona che mi sono recata a visitare; c'è la strada, la folla, l'angolo convenuto per l'appuntamento, il mio orologio da polso che guardo continuamente, ma l'amico che attendo non si vede).<sup>891</sup>

Così, la caduta dell'ethos in un singolo compito valorizzativo, «è il non mantenersi fedele al compito stesso (per. es. il non mantenersi fedele alla coerenza aritmetica nella proposizione "due più due uguale zero"), l'equivocare un compito con l'altro (per es. il confondere coerenze diverse nell'arte-propaganda), il persistere in esso quando è già esaurito e gli altri fanno valere le loro esigenze (per es. nel legalismo, nell'estetismo, nell'intellettualismo, ecc.)».<sup>892</sup> Già solo nell'annientamento relativo, dunque, vi è un'attesa delusa, uno scacco rispetto al dovere a cui si doveva prestare fedeltà e che, trasgredito o subito nella sua non fattualità, genera il fallimento del telos. Ma pure si tratta di una vera e propria "feticizzazione" del valore che sempre è un "male" per l'ethos e rientra nella sfera dell'annientamento relativo: rientrano qui, appunto, tutti gli "ismi" come accezioni negative del valore "buono". È, questa, una forma di alienazione nel senso di "non essere ciò che si deve essere" (che come tale è possibilità permanente del crollo dell'ethos), per cui «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, il panlogismo sono in questo senso alienanti, imprigionanti, variamente asserventi)»<sup>893</sup>. Anche per il rischio di annientamento assoluto de Martino parlerà di attesa delusa e di alienazione; ma qui, rispetto all'annientamento relativo, la delusione è totale e l'alienazione radicale: non più "scacco" del dovere ma impotenza al dovere. Così, per lo studioso «sia nell'annientamento assoluto che in quello relativo si tratta di nulla come attesa delusa: ma mentre nell'annientamento relativo l'attesa delusa concerne una particolare valorizzazione emergente dal fondo dell'essere, dall'annientamento assoluto entra in causa la stessa possibilità di un fondo dell'essere da cui possa emergere questa o quella valorizzazione».<sup>894</sup> Allo stesso modo, sia nell'annientamento relativo che in quello assoluto si tratta di nulla come alienazione, ma nello specifico dell'annientamento assoluto «vi è un'alienazione ancora più

---

<sup>890</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 12-13.

<sup>891</sup> Ivi, p. 155.

<sup>892</sup> Ivi, p. 18. Le frasi tra parentesi rimandano, nel testo, ai dei riferimenti in nota.

<sup>893</sup> Ivi, p. 149.

<sup>894</sup> Ivi, p. 155.

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». <sup>895</sup> Ecco che allora 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)». <sup>896</sup> Ecco dunque, conclude de Martino, cosa distingue l'alienazione della follia dalla alienazione, ad esempio, di un operaio nella società borghese o di un burocrate in quella sovietica, dove nel primo caso emerge con maggior radicalità «questa possibilità di diventare "cosa", estraneo a me stesso» <sup>897</sup>.

Spendiamo qualche altra parola sull'intimo rapporto che c'è tra le due crisi, relativa e assoluta. De Martino chiarisce subito come «occorre distinguere la cattiva teorizzazione dell'oltre (il cattivo filosofo che assolutizza una particolare forma del valorizzare, ma che di fatto, come uomo concreto, opera secondo la totalità delle forme di valorizzazione) e il crollo dell'ethos della valorizzazione su tutto il fronte del valorizzabile, che è una malattia molto più profonda, e che comporta una crisi radicale». <sup>898</sup> Cominciando dalla prima esperienza negativa, si assuma come esempio il naturalismo. Un naturalista sostiene, ad esempio, che vi siano nell'umanità razze inferiori e razze superiori; assolutizza, cioè, il valore "razza" disarticolandolo dalla dinamica dell'ethos. Certamente «l'assolutizzazione naturalistica è una cattiva teorizzazione, ma di fatto chi la difende opera come uomo felicemente contraddicendosi: opera cioè anche secondo i valori non riconosciuti nella sua teoria (e come potrebbe fare diversamente se è un uomo normale?)». <sup>899</sup> Un naturalista della razza, ad esempio, conduce una vita normale, cioè operando continui trascendimenti "sani", nonostante la sua teoria naturalista soffra di uno scacco del trascendimento rispetto al valore singolo di "razza". Ed infatti «i difensori di un naturalismo rigoroso (o dell'estetismo, ecc.) non sono "folli", mentre lo divengono coloro nei quali l'ethos della valorizzazione entra in crisi». <sup>900</sup> Tuttavia, spiega ancora de Martino, tra la crisi di un solo trascendimento (cattiva teorizzazione) e quella di tutto il fronte del potenzialmente valorizzabile, vi è «un rapporto "segreto" perché la cattiva teorizzazione dell'oltre manifestandosi nella assolutizzazione di un valore particolare è già un flettersi dell'ethos del trascendimento in quel

---

<sup>895</sup> Ivi, pp. 149-150.

<sup>896</sup> Ivi, p. 150.

<sup>897</sup> Ivi, p. 149.

<sup>898</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 639.

<sup>899</sup> Ibidem.

<sup>900</sup> Ibidem.



valore, un flettersi»<sup>901</sup> che non resta senza conseguenze, sebbene «neutralizzato sul piano esistenziale della felice contraddizione che si è detto».<sup>902</sup> Si pensi dunque al razzismo e ai suoi atroci danni sulla dignità della persona umana, che derivano proprio da una cattiva teorizzazione del concetto di razza: i fautori di un tale razzismo, ad esempio nel regime nazista che vedeva nella razza ariana una superiorità che quella ebrea non raggiungeva, non possono distinguersi da persone “folli”. Dunque, conclude de Martino, «se quel flettersi dell’ethos ha radici profonde, e se il cattivo teorizzare dell’oltre pretende di adeguare tutta la sua vita alla propria cattiva teorizzazione, allora lo stesso piano esistenziale è investito dalla crisi, perché entra in crisi lo stesso fronte del valorizzabile in tutta la sua possibile estensione».<sup>903</sup> Oltre al razzismo, si pensi anche all’esempio della cattiva teorizzazione della tecnica, giunta fino al terrore apocalittico della bomba atomica, laddove non c’è stata una perfetta sovrapposizione tra il flettersi dell’ethos nel trascendimento del valore “tecnica” e quello coinvolgente la totalità dei trascendimenti; «così l’assolutizzazione della tecnica e dell’oltre che essa comporta, ove sia perseguito con sciagurata coerenza, è un perdersi dell’umano nel tecnico e in ultima istanza l’autodistruzione della tecnica e dell’umano nella guerra nucleare».<sup>904</sup>

#### 7.2 CRISI DELL’ETHOS IN SENSO “ASSOLUTO” (FOLLIA O FINE DEL MONDO)

Nella sezione precedente si era parlato di un fisiologico “perdere un mondo”. Ora ne analizziamo la deformazione patologica, laddove –scrive de Martino- «l’esperienza del “finire” del mondo (dando al “finire” il significato di un “crollare”, di uno “sprofondarsi”, di un “annientarsi catastrofico”) è patologico se riflette nell’*Erlebnis* il “crollare”, lo “sprofondarsi”, l’“annientarsi catastrofico” del “ci” dell’esserci»,<sup>905</sup> dunque l’invertirsi dell’imperativo etico della persona, che a sua volta sconvolge altresì la gerarchizzazione del decidere. Se, come appena visto, «il nulla di una singola forma culturale è un’altra forma culturale che si confonde con essa, l’annientamento della presenza è la perdita della cultura, è il risommersersi nella natura nel completo naufragio dell’umano. O anche, è il non esserci più in una storia umana: è la follia».<sup>906</sup> Che, detto diversamente significa che mentre «queste modalità del negativo per entro un valore lasciano intatta la capacità di valorizzare su altri fronti del valorizzabile, e sottolineano soltanto lo scacco rispetto al valore in questione»,<sup>907</sup> diversamente l’eticamente negativo “radicale” (che poi coincide con i modi della psicopatologia) «colpisce lo stesso ethos del trascendimento su tutto il fronte della possibile

---

<sup>901</sup> Ibidem.

<sup>902</sup> Ibidem.

<sup>903</sup> Ibidem.

<sup>904</sup> Ibidem.

<sup>905</sup> Ivi, p. 635.

<sup>906</sup> Ivi, p. 657.

<sup>907</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, ocit., pp. 18-19.

valorizzazione» e dunque «non concerne la capacità di realizzare un valore particolare ma la impossibilità del valorizzare in generale».<sup>908</sup> De Martino specifica qui che pertanto «non si tratta più del negativo di un valore categoriale, ma del negativo dell'ethos che fonda i valori categoriali»;<sup>909</sup> per cui stavolta «entra in causa l'essere-insieme (sociale, comunitario) in un mondo utilizzabile, cioè si spalancano sul nulla tutti i valori a cominciare da quello inaugurale di un orizzonte operativo intessuto di multanimi rapporti con l'utilizzabile».<sup>910</sup> Occupiamoci, dunque, di «analizzare innanzitutto il finire o crollare come rischio psicopatologico»,<sup>911</sup> dove nell'ottica demartiniana la follia è in linee generali crisi del trascendimento, impotenza del distacco, scacco dell'intenzionalità. Qua si tratta non più, come nel caso del singolo trascendimento mancato, di un'attesa delusa che come tale è rimediabile ed affrontabile, di nuovo, operando col valore, ma si tratta ben più drasticamente di un crollo gravissimo «che coinvolge anche quella valorizzazione inaugurale che è il progetto comunitario dell'utilizzabile (gli enti intramondani, la loro ovvia mondanità, il proprio corpo, il dispiegamento della vita psichica nei suoi affetti, volizioni, pensieri)».<sup>912</sup> Per questo crollo radicale, il mondo “mal-intenzionato” si coglierà come deforme e insensato, derealizzato dunque; e la persona, non possedendosi più come presenza in un mondo, comincerà a “spersonalizzarsi”; ed infatti, sostiene de Martino, «i vissuti di derealizzazione e di depersonalizzazione germinano su questo terreno».<sup>913</sup>

Se dunque nella norma del trascendimento “sano” della natura in regola culturale, a partire dall'inaugurale economico la persona, in quanto presenza, «si apre ad una permanenza culturale, ad un'opera che vince il divenire e la morte»,<sup>914</sup> il trascendimento malato conduce ad uno stato esistenzialmente «caratterizzato da una dinamica disintegrativa rispetto a qualsiasi ordine culturale, a qualsiasi sistema di valori intersoggettivi».<sup>915</sup> Il che equivale a dire che se, di norma, «la coerenza della mondanità è sempre nella apertura al significato intersoggettivo, alla comunicabilità, alla progettabilità»,<sup>916</sup> all'opposto, spiega de Martino, l'incoerenza alla mondanità è demondanizzazione, cioè patologia di quel fisiologico “passare” da un mondo a un altro, che ora diviene problematico e sofferente, finendo per costituirsi non più “fisiologica” distruzione mondana (sospensione e ripresa) ma vera e propria distruzione senza ricostruzione. La sospensione della datità per una ripresa al valore non avviene; il dovere assoluto di riplasmare il mondo “sempre di

---

<sup>908</sup> Ivi, p. 19.

<sup>909</sup> Ibidem.

<sup>910</sup> Ibidem.

<sup>911</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p., p. 15.

<sup>912</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>913</sup> Ivi.

<sup>914</sup> Ivi, p. 269.

<sup>915</sup> Ivi, p. 175.

<sup>916</sup> Ibidem.

nuovo” si fa rischio radicale di perdita di esso; le sistole e diastole del cuore culturale, come ben scrive de Martino in metafora, sospendono quella vitale pulsazione. Così, il doveroso *Weltvernichtung* (quell’annientamento fisiologico del mondo inteso come “riduzione”) si fa passivo *Weltuntergangserlebnis*; il passaggio da un mondo a un altro è «l’esperire non già “un” mondo che crolla ma il crollare della stessa energia di mondanizzazione (di farsi presente al mondo), onde il mondo storico si viene smondanizzando, destorificando, e acquista il segno del correre alla fine, al caos, invece di cominciare sempre di nuovo dal caos attraverso l’ordine dell’ethos culturale». <sup>917</sup> ed è rischio antropologico permanente il fatto che il fisiologico perdere il mondo possa venir meno; in ogni persona, infatti, «questa energia è sottesa al 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». <sup>918</sup> Se l’intenzionamento sano trascende la “cosa in sé” cogliendola già come ente intramondano dotato di senso, nell’intenzionamento malato gli enti subiscono la catastrofe del loro esser state valorizzate: sono inconsistenti, insensate o minacciose “potenze cieche ed estranee”. «Gli oggetti che non stanno in limiti oggettivi (riflettendo in tal modo l’alienarsi della stessa energia oggettivante della presenza), sono avvertiti qui come forze in atto di scaricarsi, come oscure tensioni spianti la più piccola occasione per frantumare le barriere che li trattengono, e per fondersi e confondersi in caotiche coinonie». <sup>919</sup> La crisi di intenzionamento è, in altri termini, crisi di oggettivazione formale, per cui l’oggetto non è superato nella forma e recede nel nulla della natura indisciplinata, ribelle e indistinta. L’intenzione umana ora è oscura, matrigna, irrelata. «Qui in tutte le cose del mondo si muovono intenzioni oscure, e questo è il segno che oscurata è l’unica intenzione capace di illuminare il mondo, l’intenzione umana, onde nelle oscure intenzioni delle cose si riflette in realtà la stessa possibilità di una decisione umana che cerca se stessa, l’alienazione radicale di questa possibilità». <sup>920</sup> Oscurata l’intenzione umana, come conseguenza si oscura altresì la natura intenzionata, quindi il limite che la natura costituisce per ogni processo intenzionante. Ed infatti «la crisi di oggettivazione, rispetto all’oggetto che “sta sopra”, è travaglio di limiti, onniallusività rischiosa, possibilità per ogni ambito del reale di potersi convertire in tutti gli altri senza fermarsi in nessuno, senza incontrare “il limite”, l’altro del rapporto qualificante: appunto perché è caduta in crisi la stessa potenza alterificante secondo qualità definite». <sup>921</sup> Tutto ora può

---

<sup>917</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 104.

<sup>918</sup> Ibidem.

<sup>919</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 29.

<sup>920</sup> Ivi, p. 152.

<sup>921</sup> Ibidem.

diventare tutto; perché nulla si intenziona e nulla si lascia intenzionare. «Per questo straniarsi della potenza oggettivante, il mondo e i suoi oggetti sono sperimentati in atto di non essere più “nel loro quadro”, cioè nella memoria di una determinata tradizione di significati e nella prospettiva di una possibile operazione formale della presenza».<sup>922</sup> Cadono le distinzioni e le differenze del mondo, cade cioè la cultura e con essa, essendo coappartenenti, si smarrisce la stessa natura. La negazione della coappartenenza di vita e valore è la struttura che sta alla base del non intenzionamento, a fondamento della follia umana. L'uomo è l'unico animale che può “divenir pazzo” perché, anzitutto, è l'unico animale che intenziona la natura nel valore; che *deve* intenzionare e quindi che può non intenzionare. «La prospettiva ermeneutica del vissuto di fine del mondo», scrive de Martino, «è più profonda quando assuma come punto di partenza la presenza come trascendimento della situazione nel valore, trascendimento che è minacciato dal non-trascendimento».<sup>923</sup> Se la persona si dà nella storia come presenza morale in quanto, mediante l'intenzionamento, “fonda” il mondo, «il crollo della presenza, il ricadere dell'energia del trascendere, il venir meno dell'oltrepassare come compito, è quindi il crollare del mondo»,<sup>924</sup> che a sua volta è non-intenzionamento. Ora, se l'intenzionare è il modo con cui l'uomo dà senso al mondo, ne deriva che il suo crollo va a deformare questo senso mondano secondo una opposta duplicità di esperienze patologiche che esprimono il disarticolarsi della fisiologica coappartenenza di vita e valore. Si tratta, da un lato, dell'esperienza che manifesta l'emergere egemone della pura natura rispetto al valore, per cui ora il mondo non ha senso, è cioè irrelato, illogico, vuoto, ogni cosa del mondo resta indifferente, insensata (intenzionalità sclerotica); dall'altro lato, si tratta dell'esperienza che manifesta l'emergere dell'assolutizzazione del valore, per cui stavolta il mondo ha “troppo senso”, dove i significati non oltrepassano armoniosamente ma “minaccia” la natura confondendosi l'uno nell'altro (intenzionalità “in tensione”). Nel crollo mondano la presenza abdica al suo dovere morale di trascendere, ovvero «esperisce l'intenzionalità che non riesce più a trovare il suo compimento»,<sup>925</sup> e ciò appunto secondo questi due aspetti “contrapposti”:

Per un verso l'intenzionalità vaga allo stato libero, secondo un vuoto oltre onniillusivo e minaccioso che travaglia i singoli ambiti percettivi, caricandoli di una tensione verso un vuoto “oltre” minacciosamente onniillusivo; per un altro verso il vuoto eccesso di semanticità dei singoli ambiti percettivi coinvolge, in quanto “vuoto”, un difetto di semanticità, di progettabilità, di operabilità di questi stessi ambiti, che sono vissuti come “rigidi”, “artificiali”, “inerti”, “morti”, fuor d'ogni intenzionalità possibile.<sup>926</sup>

<sup>922</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 28.

<sup>923</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 58.

<sup>924</sup> Ibidem.

<sup>925</sup> Ivi, p. 59.

<sup>926</sup> Ibidem.

L'intenzionalità patologica, dunque, è intenzionalità "in tensione" e o intenzionalità "sclerotica"; cioè conduce la persona o alla rischiosa coinonia col tutto, dove ogni ambito percettivo si confonde con l'altro secondo "somiglianze accidentali" che si fanno rigidamente "identità sostanziali"; o conduce la persona ad esperire gli ambiti percettivi come dominati da "inerzia mortale", impartecipi di un "oltre" dotato di ordine e regole, e perciò rigidi, finti, teatrali rispetto "alla verità della vita", e questo fino ai limiti della rigidità cadaverica ("Io intendo, vedo tocco, ma non sento come un tempo, gli oggetti non si identificano col mio essere"<sup>927</sup>). L'intenzionalità malata è, come tale, universo in tensione o sclerotico. Più precisamente, nel caso dell'universo in tensione si tratta del disconoscimento dei limiti della natura, da cui patologicamente ne consegue «la onniillusività dei vari ambiti in cerca di semanticità, la forza che travaglia questi ambiti e li sospinge ad andare oltre i loro limiti in modo irrelato, e che li fa partecipare caoticamente a tutto il reale e a tutto il possibile, senza sosta e senza offrire mai un appiglio operativo efficace»<sup>928</sup>; nel caso dell'universo sclerotico, il limite della natura diviene così egemone da impedire che il valore lo trascenda, ed ecco perché qui «il mondo che diventa "immobile", il divenire che perde la sua "fluidità", la vita che si devalorizza costituiscono un momento vissuto dell'ethos del trascendimento che muta di segno».<sup>929</sup> Queste esperienze "eticamente negative" mostrano in modo indiretto come sia "malattia" il disarticolarsi dell'equilibrio strutturale di vita e valore nella persona umana. Se questo equilibrio vacilla, la persona incorre in una sorta di polarità di immobilità e tensione, dove predomina o la natura sul valore, con l'esperienza dell'essere-agito-da (dove è la natura che agisce sulla presenza in luogo di essere agita dalla presenza) o il valore sulla natura, con l'esperienza della alterità radicale (per cui il mondo si carica di una forza onniillusiva che giunge alla vera e propria personificazione). Già abbiamo incontrato, circa la destorificazione magico-religiosa, questa polarità di essere-agito-da e di "radicalmente altro" del numinoso: ma se lì si trattava di momenti mediatamente reintegratori, qui nessuna catarsi giunge in soccorso all'uomo, chiuso nel privato del suo immediato patire. Qui si tratta di un rischio vissuto nella immediatezza. «Proprio perché l'essere è sempre l'esserci del trascendimento valorizzante, il rischio di non esserci vissuto nella sua immediatezza si polarizza nel chiudersi delle situazioni, nel loro non andare oltre se stesse, e al tempo stesso nel loro andare oltre in modo irrelato, come cieche forze in cerca di significato, come

<sup>927</sup> De Martino cita in particolare frasi di pazienti di Pierre Janet sulla perdita di persona e mondo, tratte dal suo *De l'angoisse à l'extase*, (Cfr Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, vol. 2, Parigi, 1928, pp. 350-376, e 47, 49, 52) quali "Io mi sono smarrita, è orribile avere lo stesso volto e lo stesso nome e non essere la stessa persona"; "Di tanto in tanto la mia persona se ne va, io perdo la mia persona. È una cosa bizzarra e ridicola, ma è come se un velario cadesse e tagliasse in due la mia personalità"; "Io intendo, vedo tocco, ma non sento come un tempo, gli oggetti non si identificano col mio essere"; "Le cose non sono più nel loro quadro e non indicano più la loro utilità". In tali esperienze, commenta de Martino, ciò che la persona "registra senza soluzione" è il vuoto valoriale, l'impotenza del distacco dalla natura e dell'oggettivazione, la inattualità dell'esserci.

<sup>928</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 631.

<sup>929</sup> Ibidem.

semanticità errante in cerca di tutto e di nulla, e che schiaccia per questa sua estrema sovrabbondanza fatta di estrema miseria: così, nell'irrigidirsi del limite e nella tensione cifrata che lo travaglia, la presenza che si perde vive il suo non poter oltrepassare il limite nel valore, vive il suo "morire"». <sup>930</sup> De Martino evoca il dramma di questa ambivalenza immediata con la metafora di un incendio "crepitante" (universo in tensione) e di una bara che contiene la rigida natura:

L'universo entra in tensione, ogni suo ambito diventa un centro di dissoluzione del significato, una dissoluzione che si allarga irresistibilmente e si comunica a sempre nuovi ambiti: è il crepitante dilagare di un incendio in una foresta e il rapido inesorabile restringersi del cerchio di fuoco intorno al viandante smarrito. Il vissuto dell'universo in agonia assume anche la forma dell'universo già morto, in cui tutte le cose stanno immobili come in una bara, irrigidite nei loro limiti senza significato, senza oltre: nel che si riflette sempre la caduta dell'energia oltrepassante e valorizzante della presenza, caduta che il delirio rende sia in quanto esperienza di un oltre irrelato, di una forza onniallusiva, di una carica di semanticità che si allontana sempre più dalla semantizzazione, sia in quanto esperienza di un irrigidirsi di tutti gli ambiti, di un loro perdere quell'oltre, quell'orizzonte relazionale, quella domesticità intersoggettiva che li rende ambiti di un mondo culturalmente esperibile, in cui tradizione e iniziativa, memorie e scelte si compongono in una viva dialettica. <sup>931</sup>

Ora, questo oscillare tra il "troppo" e il "troppo poco" di semanticità proprio del vissuto patologico di fine del mondo conduce la persona coinvolta ad una "ambivalenza di aspetti" che se nella destorificazione magico-religiosa conduceva alla decisione morale (pur trasfigurata in una "già decisa" scelta metastorica), stavolta invece, non risolta nella mediatezza, «non può essere decisa: e se nel vissuto emerge talora solo uno di essi (l'universo in tensione o l'universo sclerotico), l'altro è sempre pronto a subentrare», <sup>932</sup> in quanto ora la presenza «in luogo di fondare l'oggettività sta diventando essa medesima un oggetto, si sta alienando con l'oggetto e nell'oggetto». <sup>933</sup> La follia, come tale, è impotenza, abdicazione umana alla decisione. La follia è la più radicale negazione della libertà, dove «la colpa radicale di questo crollare dell'ethos e, polarmente contrapposto, il trascendimento vuoto» <sup>934</sup> costituiscono il fenomeno più imponente della rinnegata libertà. Se la follia è nella persona «minaccia mortale per eccellenza», <sup>935</sup> diviene anche, e paradossalmente, oggettiva garanzia di umanità. Se ci si imbatte in un folle, si ha la certezza oggettiva di aver in contratto un uomo, una persona. La follia non solo grava sul compimento etico della persona ma anzitutto –e paradossalmente- è assicurazione del fatto che l'essere persona sia possibilità solo umana. Se la follia è «la perdita della presenza come rischio radicale a cui l'uomo –e soltanto l'uomo- è esposto», <sup>936</sup> ciò significa che la follia è testimonianza di

---

<sup>930</sup> Ibidem.

<sup>931</sup> Ivi, p. 632.

<sup>932</sup> Ivi, p. 59.

<sup>933</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 28.

<sup>934</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp., 16-17.

<sup>935</sup> Ivi, p. 25.

<sup>936</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 17.

umanità, pure se si costituisce come rinnegamento del senso più proprio (la libertà) di tale umanità. Come infatti solo l'uomo ha un mondo e può farsi presente in esso, così solo l'uomo in quanto persona può perderlo, cioè può mancare al suo "appuntamento" con il piano morale. Solo per l'uomo, sappiamo, il mondo può finire. «Il mondo degli animali "non può" finire», si era detto.<sup>937</sup> Il mondo degli uomini, invece, può finire. E la sua fine è la follia; è cioè esperienza di una colpa "contro natura" per cui il dovere teleologico dell'ethos rimane inascoltato. La follia è, in tal senso, quella universale "infedeltà" che mette a nudo lo sforzo umano di essere persone, di farsi presenti nella storia e di fondare un mondo. Quello sforzo umano che lotta, senza tregua, per trarsi dalla natura, per arginare quel mai sopito rischio «di recedere sul piano della naturalità, dove la presenza non ha luogo. Qui noi tocchiamo la suprema alternativa dell'esistenza in quanto fatto culturale: o la presenza sana che si dischiude alle opere e ai giorni dell'umana cultura, o la presenza malata che perde se stessa e precipita nella follia»<sup>938</sup>. In metafora, de Martino illustra l'ethos primordiale come un Atlante che sostiene il mondo; e questa catastrofe personale e mondana come l'estremo rischio contro cui Atlante è chiamato a combattere, dove sempre resta aperta la possibilità che «quest'ethos receda, muti di segno, inverta il suo slancio per una immensa stanchezza, onde questo Atlante che è l'uomo ceda allo sforzo e lasci crollare i cieli e inabissarsi la terra».<sup>939</sup>

### 7.3 PRESENZA "MALATA" COME PRESENZA "PASSATA"

Il problema del "cedere" del trascendimento per de Martino è sempre un problema di decisione abdicata, dunque un problema che origina da una impotenza morale e, laddove la presenza recidivamente rifiuti lo sforzo al valore, si dice "malata". Così come la natura in sé e il mondo in sé, anche la "presenza malata in sé", scrive de Martino, «senza dubbio [...] è –dal punto di vista della storia culturale dell'umanità- una *astrazione*, poiché la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l'insidia della malattia, cioè contro la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia».<sup>940</sup> Ma proprio questa astrazione, questa "analisi della malattia trionfante" prosegue lo studioso, «presenta il vantaggio metodologico di collocarci davanti al rischio quando esso, diventando egemonico, si sottrae a quella potenza dialettica per cui, nella presenza sana, sta soltanto come momento negato e variamente redento nell'opera attuata e nel valore conseguito».<sup>941</sup> Ebbene, mentre –come sappiamo- "presenza sana" significa presenza "storicamente integrata", cioè «si caratterizza pertanto come la possibilità di unificare il diverso secondo distinte potenze operative, scegliendo ciò che si deve fare nel

<sup>937</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 631.

<sup>938</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 25.

<sup>939</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 166-167.

<sup>940</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 25.

<sup>941</sup> Ibidem.

momento dato, nel quadro di determinate tradizioni culturali, in coerenza dinamica con il proprio ambiente economico e sociale e con l'educazione ricevuta»,<sup>942</sup> all'opposto "presenza malata"

significa -in generale- presenza che una volta, in qualche determinato momento critico dell'esistenza, ha rinunciato *a farlo passare*, risolvendolo nel valore, ed è invece passata con esso. Ogni contenuto critico sta per la presenza in quanto trasceso nella oggettivazione formale, e ogni presenza si mantiene rispetto a un contenuto critico nella misura in cui dispiega il suo margine formale di trascendimento: ciò significa che una presenza caduta in crisi di oggettivazione o di trascendimento *passa* essa stessa in luogo di *far passare*, perdendo se stessa nel contenuto e il contenuto in se stessa.<sup>943</sup>

La presenza malata è per de Martino presenza "passata", cioè che manca di presentificarsi nel divenire storico in quanto rimasta "legata" ad un momento critico non superato nella regola culturale ma nemmeno deciso per entro la decisione metastorica. Per via di questo "blocco" morale, la presenza malata si presenta con tutte le caratteristiche "ribaltate" della presenza sana: l'ordine gerarchico di atti mondani si inverte, ovvero il vitale si erge egemonicamente a regola formale, l'ovvietà a iniziativa geniale, mentre l'iniziativa viene inibita; ed il passato "non oltrepassato" esaurisce il presente, rifiuta l'intersoggettività, l'orizzonte iconico e in generale la tradizione a favore di un ripiegamento solipsistico ed egocentrico. Specialmente, le difese "proprie" che la

---

<sup>942</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 117.

<sup>943</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 25. Il concetto di "presenza malata" nel senso di "crisi morale" dell'esserci mondano, matura in de Martino in seguito alla analisi di tre precise fonti, relative alla moderna psichiatria, alla psicoanalisi e alla filosofia. De Martino rileva anzitutto che secondo Pierre Janet (*L'automatisme psychologique*, Paris, Félix Alcan, 1889), «tutta la storia della follia [...] dipende dalla debolezza della sintesi attuale, che è debolezza morale essa stessa, *miseria psicologica*. Il genio, al contrario, è una potenza di sintesi capace di formare nuove idee, che nessuna scienza anteriore poteva prevedere: è l'ultimo grado della *potenza morale*» (Janet, op. cit., p. 478, cit. in de Martino, *Morte e pianto rituale*, p. 22). Per de Martino, questo esplicito concetto di "potenza morale" può essere considerato certamente come ethos del trascendimento, in quanto «potenza dialettica che tramuta la natura in cultura, e che la vitalità accoglie e feconda, ma per aprirla alle singole concrete opere economiche, politiche, giuridiche, morali, poetiche e scientifiche» (ivi). Allo stesso modo, de Martino ritiene che «anche alcune nozioni della psicoanalisi –pur nella distorsione propria di quest'indirizzo psicologico- possono valere come indicazione almeno allusiva allo stesso nesso» (ivi). Ovvero, quando Sigmund Freud parla di *libido* (che egli considera essenzialmente come vitalità sessuale) in realtà starebbe definendo la presenza, cioè la forza sintetica che supera la natura secondo distinte potenze del fare; così, «quando Freud parla di *fissazione* della *libido* ad uno stadio arretrato particolare, assegnando a questa *fissazione* la responsabilità di una possibile regressione psiconevrotica, egli conferma nel quadro della sua teoria che la malattia psichica è un contenuto critico non oltrepassato, cioè non scelto e oggettivato dalla presenza, e per questo ritornante come estraneità psichica e come sintomo non dominabile. Senza dubbio il Freud considera di fatto 'critiche' quasi soltanto determinate situazioni connesse con la vita sessuale, e quindi interpreta la *fissazione* nel senso di una mancata evoluzione della sessualità: ma a parte questo limite, in verità molto grave, egli lascia tuttavia intravedere l'importante concetto della presenza fisiologica come energia oltrepassante. Analogamente il concetto di *complesso* accenna ad un conflitto non deciso nel quale la presenza è rimasta polarizzata, entrando in contraddizione esistenziale con se stessa; la *traslazione* e la *sublimazione* accennano alla ripresa e alla risoluzione del conflitto in un determinato valore culturale» (ibidem, pp. 22-23). Ma, scrive de Martino, «il precedente più pertinente del concetto di crisi della presenza» (ibidem, p. 23) si trova nella "Enciclopedia delle scienze filosofiche" di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (§ 407, § 408) in cui la "presenza" corrisponderebbe al "sentimento di sé", dove «il soggetto come sentimento di sé può essere suscettibile di malattia, cioè "può restar fermo in una particolarità del suo sentimento, *la quale egli non può elaborare ed oltrepassare*". Qui è posto con la più grande chiarezza il rischio della presenza come incapacità ad oltrepassare un suo determinato contenuto critico. Cioè a deciderlo secondo forme distinte di coerenza culturale. Per Hegel il soggetto fisiologico è il se stesso come coscienza coerente o intellettuale, il soggetto patologico è il se stesso reso prigioniero di un contenuto particolare», ibidem.



metastoria poneva in essere nel valore trascendente qui si fanno “improprie” per via di ritualismi vuoti (riti senza più miti) che conducono la presenza in quella tentazione dell’identico a cui la ripetizione naturale sempre richiama, divenendo “pura ripetizione” di un passato critico. Al massimo grado, poi, la presenza non si mantiene nemmeno a livello della ripetizione animale e recede, perdendo altresì la possibilità patologica di ritualismo vuoto, a scarica meccanica di energia psichica, senza più nemmeno voce e gesto, statura eretta e mimica: è la totale alienazione. Se la presenza sana è la persona che trascende la vita nel valore e la presenza malata in grado massimo è la recessione di questa a pura energia psichica, vi sono tanti gradi di malattia della presenza malata quanti sono quelli che intercorrono tra questi due estremi.

Vediamo meglio in che senso la presenza malata è presenza “passata”. Ricominciamo dicendo che la presenza sana supera la natura nel valore storico. La presenza malata, invece, non supera nel valore la natura, ad esempio la morte di una persona cara, che per una presenza malata resta sul piano della morte biologica, e questo per vari motivi: per mancanza di uno sfondo domestico adeguato all’evento, ma anche per fragilità della presenza stessa, già provata magari da altri drammi autobiografici. In tal senso, sappiamo come per de Martino situazioni come quelle luttuose in un regime efficacemente tradizionale di esistenza (es. il già visto Meridione italiano) sono ampiamente ed efficacemente affrontate, quindi la presenza risulta “protetta” dal suo rischio di disgregazione, pur attraversando lo stato di crisi, per entro gli argini di un dispositivo culturale in genere rituale. C’è però da dire che qualora situazioni altamente critiche siano affrontate da una presenza biograficamente impreparata o entro un regime di esistenza scarsamente valorizzato o improvvisamente sprovvisto di argini culturali (es. emigrazione forzata), eventi come quello luttuoso possono divenire momenti fatalmente traumatici, nei quali «l’alta carica passionale che li accompagna e la necessità di “prendere partito”, di impiegare la potenza sintetica e di comportarsi in modo strettamente personale e creativo, possono dar luogo alla disgregazione della presenza».<sup>944</sup> Una situazione storica, come nel caso del lutto, si blocca ogni volta che si abdica in luogo di decidere per essa. Io non posso non decidere, non farmi “presente” col valore doveroso; devo evitare di “impigliarmi” «in una situazione che chiede perentoriamente una decisione attuale o una prospettiva di iniziative possibili e che resta invece senza risposta secondo valore, manifestando il limite della cultura come cosmo umanamente ordinato e ordinabile».<sup>945</sup> Io “devo” far morire i miei morti, si era detto; o subirò lo loro morte. E la subirò nella ambivalenza di voler “tenere” il morto con me, chiudendomi in quel passato in cui la morte non era ancora giunta (per cui la morte non accettata è il *tremendum* che mi allontana dal suo ricordo); ma altresì di volermi “liberare” del

---

<sup>944</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 117.

<sup>945</sup> Ivi, p. 114.

morto per potermi aprire al mondo (per cui il morto è il *fascinans* che reclama rapporto). Se la decisione tra queste due alternative rientra sempre e comunque, anche se per pochissimo, nella mia facoltà di scelta, ora questa ambivalenza, in quanto patologica, non è beninteso colta nella consapevolezza etica, ma subita nella forza della sua tirannia.

La madre non ha deciso se amare il suo bambino perché suo, o odiarlo perché figlio del marito che odia, ma ha semplicemente represso il conflitto ricacciando dalla sfera della coscienza l'odio verso il bambino: ma la risoluzione non presa, la storia non decisa ritorna sotto forma di comportamento ambivalente della madre rispetto al bambino, e i compiti di madre possono essere turbati dal “farsi valere” incoercibile di frammenti psichici (idee ossessive, impulsi, sentimenti) carichi del momento respinto, dell'alternativa non scontata- l'ambivalenza procede dalla repressione, la repressione dal rischio di non esserci nella storia. [...] Questa tesi comporta che l'ambivalenza dovette essere almeno per un istante una alternativa cosciente, storica, in cui ci siamo rifiutati di impegnarci, perché l'impegno poneva in rischio la presenza.<sup>946</sup>

Avviene, dunque, che nel lutto non oltrepassato nel valore –tanto per restare sull'esempio già noto- io non scelga tra il passato in cui la persona cara era ancora viva ed il presente in cui la persona è morta. O accade che la madre abdicchi alla scelta se odiare o amare il suo bambino. Così, quella morte subita e quel sentimento di amore\odio restano, mai scelti, come “tiranni” nella memoria di chi ha abdicato alla scelta; restano come passato critico non superato e che come tale non concede alla presenza di operare secondo valori nel divenire storico. La presenza passata è dunque condannata a oscillare nella ambivalenza di due opposte scelte mai compiute, dove «ciò che rende angosciosa l'ambivalenza è appunto questo senso di interruzione della continuità storica della vita psichica, questo indeciso indecidibile perché costretti a partecipare, come presenza, all'una e all'altra decisione senza mai potersi inserire alla radice del decidere».<sup>947</sup> L'ambivalenza è angosciosa perché è ritorno inattuale di storia non decisa, che come tale reclama continuamente e “senza sconti” la decisione. «E l'inattualità consiste nel fatto che o una delle due valenze, o tutte e due, si impongono alla presenza dal “di fuori”, come “frammenti psichici”, non ricompresi nella unità attuale della presenza, non adattati alla circostanza attuale e non adattabili ad essa».<sup>948</sup> Proprio in questo “mancato inserimento” nel decidere entra in gioco il destino storico personale, mentre si avvicina lentamente «l'alienazione di sé a sé, il suo proprio naturalizzarsi, l'essere costretti a ripetere invece di diventare e di svilupparsi storicamente».<sup>949</sup> E così, scrive de Martino, «la presenza che non ha deciso la sua storia quando doveva farlo, sta ora destoricata, cioè fuori del rapporto reale con la storia concreta del mondo culturale in cui è inserita e in cui è chiamata continuamente ad esserci».<sup>950</sup> La presenza è costretta a subire la superbia dell'evento non scelto,

---

<sup>946</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 115.

<sup>947</sup> Ivi, p. 116.

<sup>948</sup> Ibidem.

<sup>949</sup> Ivi, p. 110.

<sup>950</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p., 26.

che le impedisce di “pensare ad altro” concedendosi libertà per ulteriori trascendimenti; bloccata in questo passato, è dunque presenza passata, arrestata nel suo divenire. «La dialettica del “non fare” e del “fare” si disarticola: per la carenza del riscatto formale il “non fare” si orienta verso la paradossale ricerca dell’assenza assolutamente vuota di contenuti e di impegni formali»,<sup>951</sup> che in altri termini rappresenta il chiudersi a ventaglio del “ci” dell’esserci, l’infedeltà all’imperativo etico di risalire all’intersoggettività pubblica del valore; «ed il “fare” si dissolve nell’egemonia adialettica del vitale, che pretende in vari conati di ricostruire fittiziamente la presenza»,<sup>952</sup> che in altri termini rappresenta il disordine della gerarchizzazione del decidere, laddove l’ovvietà del mio corpo si fa egemonica decisione al di sopra della mia iniziativa morale. Circa l’infedeltà all’imperativo etico, per de Martino l’apocalisse psicopatologica esprime proprio l’«annientarsi del compito di farsi presente, chiamando senza requie l’essere dei valori alla concretezza del “ci”». <sup>953</sup> Fuori dagli “altri”, dunque, c’è la follia che impedisce quell’emergere mondano «come esistenza operante e progettante, aperta alla valorizzazione, alla intersoggettività e alla comunicazione»;<sup>954</sup> esprimendosi direttamente con «l’inversione del movimento che dal privato conduce al pubblico». <sup>955</sup> Circa invece lo scomporsi della gerarchizzazione avviene, in particolare, che il normale e universalmente umano “far passare nel valore”, che ordinariamente prevede una “appropriazione interiore” e un “far morire ideale”, nello stato di crisi ceda il luogo «alla appropriazione materiale di oggetti privi di significato attuale, alla mania del raccogliere e del conservare, alla incorporazione nelle cavità naturali del corpo, alla fame insaziabile di cibo e alla ingestione di oggetti anche non commestibili, allo sfrenato erotismo, al furore distruttivo e omicida». <sup>956</sup> Insomma, nella presenza malata vi è la tendenza della vitalità ad ergersi presuntuosamente a “forma” a tutti gli effetti. Di fronte al disarticolarsi della dialettica fare\ non fare, «questi episodi passati trattengono l’esserci nel passato, onde l’esserci resta legato a quegli episodi, torna ad essi, ed essi ritornano in lui, disturbando la presentificazione ai compiti sempre nuovi della vita». <sup>957</sup> E laddove il passato esaurisce ogni iniziativa mondana, per una presenza malata «il divenire perde il suo senso, cioè la sua direzione e il suo significato, non possiede più nessuna progettabilità operabile, nessuna spazialità percorribile, nessuna definibile articolazione di ambiti, nessuna possibilità di oggettivazione». <sup>958</sup> Accade, dunque, che in realtà non è il divenire storico che “non procede”, che si arresta o recede verso il nulla morale, ma «non

---

<sup>951</sup> Ivi, p. 32.

<sup>952</sup> Ibidem.

<sup>953</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 104.

<sup>954</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 86.

<sup>955</sup> Ivi, p. 51.

<sup>956</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 35.

<sup>957</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 80.

<sup>958</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 93-94.

procede, o si arresta o corre verso il nulla la stessa presenza: il mondo ha mutato di segno perché ha mutato di segno la presenza, abdicando al suo compito di farsi sempre presente»<sup>959</sup>.

#### 7.4 PRESENZA “PASSATA” COME ESISTENZA “INAUTENTICA”

Per de Martino «nella misura in cui la presenza coincide immediatamente e interamente col suo passato, essa comincia a passare e [...] a convertirsi in assenza totale».<sup>960</sup> Ma tra questo esito psichiatrico e la presenza sana vi sono tutta una serie di inautenticità “di mezzo” che si collocano, appunto, tra il valore e la natura intese qui come “conati impropri” destinati al fallimento che, in modo apparente e inautentico rispetto a come accade nella dimensione morale umana, vanno a “scimmiottare” (*diabolus simia Dei*, ben sintetizza de Martino) i dispositivi culturali di protezione e reintegrazione, i quali riducendosi appunto a conati e scimmiottamenti «riescono solo ad una caricatura ed una contraffazione dell’esigenza del trascendimento, in quanto ciò che dovrebbe stare sempre come materia, la vitalità, pretende di assolvere compiti formali».<sup>961</sup> Comportamenti come quelli di flessibilità cerea, stupore, ecolalia, ecopressia, stereotipia, manierismo, spersonalizzazione, alienazione, coinonia rischiosa, eccitazione maniaca, eccetera, sono tutti “modi inautentici” di esistere, puntano dritti ad un unico esito: il ritorno alla natura e alla sua ripetizione irrelata. Per cui si può dire che la presenza malata “comincia a passare” «passando attraverso i modi della presenza inautentica».<sup>962</sup> Ora, una presenza malata come tale entra «pertanto in una contraddizione esistenziale che manifesta vari modi di profonda inautenticità».<sup>963</sup> La sua esistenza è “inautentica”, sostiene de Martino, in quanto essa è “gettata” nel mondo.<sup>964</sup> Non getta più il mondo davanti a se, ma chiusa rispetto al pubblico e infedele rispetto all’egemonia della sua iniziativa sull’ovvietà subalterna del vitale si abbandona agli eventi senza decidere, supplendo “maldestramente” il vitale alla scelta valorosa. È appunto “gettata” in luogo di “gettare”. La presenza malata infatti è chiusa nel suo passato non oltrepassato e per questo non è in grado di stare nel presente intersoggettivo; mentre il suo passato è destinato a ripresentarsi alla sua coscienza non più nei modi metastorici e risolutori di un rimorso mitico come quello “salentino” ma in modo –riferisce de Martino– “irricoscibile e indominabile”. «Se la malattia della presenza può prendere corpo in occasioni che sembrerebbero banali, ciò dipende dal fatto che quelle occasioni insorgono nel malato come iterazione senza soluzione di un momento critico nel quale la presenza, una volta, si è smarrita».<sup>965</sup>

---

<sup>959</sup> Ivi, p. 94.

<sup>960</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 107.

<sup>961</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 34.

<sup>962</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 107

<sup>963</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 25.

<sup>964</sup> In de Martino la crisi della presenza corrisponde *tout court* alla deiezione heideggeriana e alla sua concezione di “esistenza inautentica”.

<sup>965</sup> E. de Martino, *Morte e pianto...*, cit., p. 26.

Così accadde –vedremo poi- per un giovane contadino bernese, che si accorse che il mondo stava finendo in occasione dello sradicamento di una quercia, insieme a suo padre. Una presenza malata manifesta il suo essere “passata” in modo indiretto, cioè mediante un “simbolo cifrato”. Se, dunque, «a motivo del mancato trascendimento e dell’inabissarsi dell’esserci in determinate situazioni-limite, si è prodotta una interruzione, una non-rammemorabilità di tali situazioni, una rescissione del contenuto conflittuale dalla continuità storica della presentificazione»,<sup>966</sup> queste situazioni “non evocabili” per la coscienza, tornano a disturbare il presente nei modi “indiretti” della manifestazione morbosa psicotica o nevrotica. Il presente insomma per la presenza malata resta tutto sacrificato a favore del trauma passato. Così, se nella presenza sana il momento critico “torna autenticamente” nel ricordo, per cui un problema attuale stimola la memoria storica tale che il passato «è una forza per questo ricordo attivo che lo ricostruisce e lo interpreta, dischiudendolo al futuro attraverso l’operare»,<sup>967</sup> in una presenza malata accade che il passato non scelto è, in modo oscillante, presenza che passa col passare o presenza passata che torna mediante un sintomo (che è “cattivo passato che torna”). Da ciò, sostiene de Martino, prende origine una “contraddizione esistenziale”, per cui da una parte il passato ciclicamente “torna” nella criticità violenta del suo non oltrepassato episodio-limite; ma dall’altra, questo tornare –a differenza dei dispositivi metastorici mitico-rituali, in cui «il “cattivo passato” è fatto tornare, ripreso, e ridischiuso alla valorizzazione»<sup>968</sup>- è irriconoscibile, “non rammemorabile, irrelato e irrisolvente”, in quanto il fallito superamento nel valore della storia critica ha lasciato la presenza senza margine rispetto all’episodio, inabissandola e imprigionandola in esso. «Questo ritorno mascherato e irriconoscibile del passato, nella modalità estremamente servile di una estraneità incomprensibile e indominabile, è il sintomo nevrotico o psicotico, con il corteo di difese improprie che talora lo accompagna».<sup>969</sup> Se, ad esempio, nel Tarantismo il rimorso prende il volto di un ragno velenoso, nella follia nessun mito giunge in soccorso alla persona. Così:

L’ombra del passato che non è stato fatto passare si distende sul progresso del fare, spia l’occasione per riproporsi: ma a cagione dell’interruzione che vulnera la durata della presenza non torna nella dinamica unitaria della memoria attiva e risolvente, sì bene nella estraneità irrelativa del sintomo morboso. La presenza malata si manifesta allora come presenza apparente, che sta nel presente in modo inautentico, poiché vi patisce il ritorno mascherato e irriconoscibile di un identico passato in cui è rimasta impigliata.<sup>970</sup>

Addentriamoci dunque nello specifico della presenza passata che, episodicamente o cronicamente, rivive morbosamente il passato critico obliato. Quando la presenza “passata” rivive il

<sup>966</sup> E. de Martino, *Scritti Filosofici*, cit., p. 80.

<sup>967</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 107.

<sup>968</sup> Ibidem.

<sup>969</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 81.

<sup>970</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 26.

momento critico nei modi irrelati del sintomo cifrato è per de Martino esistenza “inautentica” o “apparente” poiché per difendersi da quel passato mette in atto difese “improprie”, non più reintegratrici nel valore come avveniva con il piano metastorico culturale. Anche la difesa “impropria”, come quella metastorica, è –si era già accennato- destorificatrice: ed infatti di fronte al momento critico la presenza sempre anela ad uscire dalla storia, a cancellare ed arrestare il divenire rischioso. Ma stavolta, senza più sostanza simbolico-mitica, «il sintomo è cifrato, chiuso: ed il passato sta in esso appunto come cifrato e chiuso, talora –come nell’isteria- somaticamente convertito, irrompendo nella presentificazione e sconvolgendola, spianando l’occasione per presentare la sua maschera senza volto».<sup>971</sup> Lo sforzo a riplasmare in valore il trauma, ora, è destinato a fallire; fuori dalla cultura non c’è reintegrazione. Così, de Martino parlerà di “conato” in riferimento all’inautenticità esistenziale della presenza malata, dove «il giudizio di inautenticità si riferisce al carattere autistico, privato, socialmente e culturalmente non significativo del “mondo delirante”».<sup>972</sup> Il conato è “sforzo inautentico” perché, esclusi dalla dimensione pubblica, destinato al fallimento, in opposizione a quello “autentico” proprio della cultura intersoggettivamente valorizzatrice. In de Martino, dunque, questo giudizio diagnostico di “inautenticità” «non può aver luogo se non in rapporto al mondo storico-culturale cui la presenza partecipa: è per entro questo rapporto con un mondo di valori storicamente determinati che prende rilievo il senso negativo o positivo dello sforzo di mondanizzazione».<sup>973</sup> La presenza si dice, dunque, inautentica perché il suo presente, disarticolato dallo sfondo domestico valorizzato da cui solo un’iniziativa può autenticamente emergere, non può come tale essere autentico. La presenza intrappolata nel passato «resta in varia misura incapace di un autentico presente»;<sup>974</sup> in quanto “passata”, resta miseramente e perennemente «esposta al rischio di patire il ritorno insolubile della situazione rescissa e di dover sostituire al rapporto formale con il presente storicamente determinato il rapporto senza soluzione col passato perduto».<sup>975</sup> Per la presenza malata la storia che “troppo sporge” si fa “potenza del negativo”, nel suo ripresentarsi “senza e contro l’uomo”, senza più argini tradizionali in cui poter valorosamente trovare sostegno. «E poiché l’esserci come presenza nel mondo è determinato dal margine operativo che va oltre le situazioni, il restringersi o l’annientarsi di questo margine è il perdersi della presenza avvertito come rischio supremo o come catastrofe della cultura»,<sup>976</sup> che si manifesta essenzialmente come destorificazione irrelativa. Anche qui, come nella vita culturale, la presenza, per arginare il rischio di diventare definitivamente assenza, si

---

<sup>971</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 81.

<sup>972</sup> Ivi, p. 173.

<sup>973</sup> Ibidem.

<sup>974</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., 26.

<sup>975</sup> Ibidem.

<sup>976</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., 114.

destorifica e ritualizza, ma se –distingue de Martino- «nella vita religiosa l'ambivalenza è già il numinoso, immagine mitica aperta al valore, rapportabile all'umano mediante il rito, inserita nella tradizione culturale: in ultima istanza è un ambivalente che va decidendo il suo valere»,<sup>977</sup> diversamente nella malattia psichiatrica tale ambivalenza «prospetta una destorificazione irrelativa in atto, un compito di decisione e di scelta al quale si abdica, un non esserci in nessuna possibile storia umana». <sup>978</sup> Così, i cosiddetti conati, «le resistenze e le difese che hanno luogo in regime di crisi hanno il carattere comune di essere sostanzialmente improprie, in quanto non ripristinano la signoria del mondo dei valori e non valgono a reintegrare in modo attivo nella realtà storica di cui si fa parte». <sup>979</sup> Ed seppure anche qui, come nella tradizione culturale specialmente magico-religiosa, ritroviamo i modelli della destorificazione culturale di reazione stuporosa, ritualismo e simbolo protettivo, li ritroviamo come modelli o, meglio, “conati” di destorificazione irrelativa per il fatto che ora tali modelli divengono “modi dell'assenza”, quindi di “evasione totale” dalla storicità diveniente. Nessun mito e nessun simbolo, stavolta, giungono in soccorso. Nessuna catarsi. Tutto resta irrelato e aniconico; isolato e cifrato. Nello specifico del ribaltamento etico di stupore, rito e mito, avviene che, quanto alla reazione stuporosa della presenza malata, l'assenza viene ricercata come tale, senza tensione all'apertura intersoggettiva dotata di valore, quale ad esempio quella religiosa della esperienza estatica; stavolta infatti l'assenza dello stupore «è infatti sulla linea di quella stessa perdita della presenza che costituisce il rischio della malattia, e la clamorosa contraddizione del “farsi assente per terrore dell'azione” può metter capo soltanto al nuovo e più grave sintomo morboso del blocco spasmodico della volontà». <sup>980</sup> Circa, poi, il rito eseguito dalla presenza malata, accade che stavolta ritualismo, stereotipia e manierismo dell'agire chiudano la persona in un “miserabile regime di risparmio vuoto di valore”; se nella cultura il rito mediava, per entro l'orizzonte mitico, la reintegrazione dei valori, «le stereotipie e i cerimonialismi della presenza malata, sostanzialmente chiusi nella loro vicenda privata, si esauriscono in un vuoto tecnicismo dell'assenza, e perciò non si sollevano dalla crisi di oggettivazione, ma la ribadiscono e la aggravano». <sup>981</sup> Ed infine, nel simbolismo protettivo, terzo modello di destorificazione irrelativa, per la presenza malata si occulta la responsabilità morale dell'iniziativa dietro simboli allusivi privi di prospettiva culturale, incapaci di dischiudere l'azione; così stavolta, non più orientati alla ripresa di «determinati valori sociali, politici, morali, poetici e conoscitivi» questi simboli protettivi «ansiosamente cercati o costruiti, rappresentano il conato di occultare a sé la storicità del reale, e

---

<sup>977</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 39.

<sup>978</sup> Ibidem.

<sup>979</sup> Ivi, p. 32.

<sup>980</sup> Ivi, p. 33.

<sup>981</sup> Ibidem.

quindi la responsabilità personale delle iniziative, in modo che il fare effettivo sia nient'altro che iterazione del già deciso».<sup>982</sup> Lo stesso “tornare indietro” dell’eterno ritorno culturale che, nel dispositivo mitico-rituale riplasmava mediatamente i tempi cosmici, nella presenza malata diviene «un ritorno del passato nella modalità irrelata, cifrata e irrisolvente, dei sintomi nevrotici o psicotici»,<sup>983</sup> i quali ripropongono nel presente quella stessa situazione-limite del passato in cui non era avvenuto il distacco, così che la presenza è costretta ripetutamente e ciclicamente a rivivere l’esserci inabissato in quella situazione non oltrepassata, patendone l’infedeltà alla scelta (rimorso non riplasmato). Ed anche l’ambivalenza del vissuto di “alterità radicale” per la presenza malata si ribalta, dove stavolta l’alterità si riduce all’esperire la mondanità che va finendo, e che come tale si fa “altra”. Qui la persona “è agita” ma non più nel senso di un nume che protegge il suo agire nel valore, ma nel senso di agita passivamente dalla storia non decisa. Tale vissuto di alienazione proprio del crollo dell’ethos è quindi sostanzialmente un conato che si esprime sia come agire mancato (quindi un essere-agito-da, la *Unheimlichkeit*) e sia come presenza che non si possiede più perché divenuta estranea a se stessa (il *Ganz-Andere*).

Il tutt’altro del mondo che si demondanizza, riflette il perdersi della funzione depresentificante della presenza, il suo diventar altra (il suo “alienarsi”) in luogo di mantenersi come norma dell’identico e del diverso. Il vissuto di fine del mondo riflette questo nesso in quanto il mutamento o la catastrofe del mondano è esperito come una alterazione, che ha un senso personalissimo; qui come non mai, *tua res agitur*. Alcunché di radicale investe le radici stesse della persona, riguarda questa persona, allude perentoriamente ad essa: ma non già nel senso generico, e del resto normale, di un certo accadimento sommamente importante per la vita della persona, ma in quello specifico di un mutamento della qualità dell’accadere come categoria del reale, onde questo accadere in luogo di assumere la forma “normale” di una domanda che lascia margine alla risposta della presentificazione, è sentito come orientato verso la modalità di un essere-agito-da che toglie ogni margine nel rispondere e che ghermisce e spossessa e insidia per questa sistematica spossessione.<sup>984</sup>

#### 7.5 INTERPRETAZIONE DI ALCUNI EPISODI MORBOSI ENTRO LA FILOSOFIA DELL’ETHOS

De Martino analizza alcuni casi concreti di episodi psicopatologici, quali la psicosi maniaco-depressiva, la melanconia, la catatonia, la stereotipia e i ritualismi psicotici in genere, la fobia, il delirio di mutamento radicale (derealizzazione e depersonalizzazione), la schizofrenia, e li inquadra entro l’orizzonte filosofico dell’ethos trascendentale, ovvero tutti come disarticolazioni della natura dal valore a cui consegue il rifiuto della pubblicità mondana e l’invertirsi della gerarchizzazione del decidere. Così, nell’ottica filosofica demartiniana «le singole malattie psichiche si differenziano unicamente per il margine maggiore o minore che lasciano alla presentificazione e al

---

<sup>982</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>983</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., 80.

<sup>984</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 58-9.



trascendimento, e per il tipo di difese improprie cui la crisi ricorre».<sup>985</sup> Dobbiamo dunque sempre tenere a mente, nella rilettura di questi episodi psichiatrici, la strutturale oscillazione ambivalente tra il “non fare” e il “fare troppo”, cioè tra l’universo sclerotico con il «*troppo poco* di semanticità come perdita dell’autentico oltre culturale»<sup>986</sup> e l’universo in tensione dove «il *troppo* di semanticità manifesta la modalità del vuoto oltre»,<sup>987</sup> dove al primo corrisponde il sentimento della “colpa mostruosa” di non trascendere e al secondo corrisponde quello della “responsabilità assoluta” su ogni aspetto del mondo. Così, ad esempio, la psicosi maniaco-depressiva, oscillando tra l’eccitazione vitale e la melancolia «ci illumina non tanto sul rompersi del rapporto col mondo, quanto piuttosto del sé che oscilla dalla colpa mostruosa all’accelerazione senza orizzonte di tutti i processi psichici: ma questa “colpa mostruosa” non è forse da interpretare come la colpa radicale di chi perde la radice stessa dello scegliere secondo valori?».<sup>988</sup> Nello specifico, la melancolia si manifesta come colpa “immotivata” che si estende su tutto il fronte dell’operabile, che perciò come tale si converte in mondo-non-operabile. Il melanconico, dunque, senza saperlo manifesta ed esperisce la colpa etica «di vivere il crollo dell’ethos del trascendimento, di essere in questo crollo, di essere trascinato dal mutamento di segno del doverci essere nel mondo, di non potersi mai porre, in nessun momento del vivere, come centro di decisione e di scelta secondo valori intersoggettivi».<sup>989</sup> Ancora, la catatonìa, ovvero quella assoluta passività psicomotoria data dal rifiuto di ogni rapporto col reale, è in de Martino “difesa estrema” dal divenire che angoscia la persona, da cui ne deriva il rifiuto radicale del mondo che si esprime con l’immobilità dello “stupore” che dà origine –come scrive lo studioso- a una paradossia, un “conato contraddittorio votato alla inattività”: ed infatti tale rifiuto sistematico del rapporto mondano è insopprimibilmente inserito nel mondo della storia. Ovvero, proprio perché il malato ben sa –in una certa forma di consapevolezza- che il divenire storico, nella sua irreversibilità, richiama all’impegno decisionale sempre rinnovato e originale, egli si difende dal rischio di non poter scegliere mediante la difesa catatonica in grado «di ridurre il divenire all’essere, secondo la destorificazione radicale racchiusa nel rifiuto di qualsiasi rapporto col mondo».<sup>990</sup> L’estremo radicalismo della protezione irrelativa catatonica, osserva de Martino, «potrebbe essere assimilata alla difesa dell’assediato che si ripara dietro l’ultima barricata su cui tuttavia l’avversario continua a premere aprendo qua e là delle brecce pericolose: la flessibilità cerea, la polarizzazione e la imitazione speculare si configurano – per mantenere il paragone- quali conati per chiudere queste brecce o per istituire difese di

---

<sup>985</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 84.

<sup>986</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 87.

<sup>987</sup> Ibidem.

<sup>988</sup> Ivi, p. 75.

<sup>989</sup> Ivi, p. 120.

<sup>990</sup> Ivi, p. 134.

fortuna».<sup>991</sup> La lotta tra il bene e il male dell'ethos, in tutte queste difese psicopatologiche, si manifesta con forza. Ma la catatonìa è l'ultimo dei conati, il più estremo: la anticipano, infatti, difese meno radicali, stati psicopatologici meno gravi tutti esprimendosi nel ritualismo psicotico (economie, ripetizioni, stereotipie) dove «se ora ci volgiamo alle stereotipie», per proseguire con la stessa metafora, stavolta «l'immagine più adeguata sembra essere quella dell'assediato che presenta una sortita, e che si caccia in mezzo al nemico, ma protetto per quanto possibile dai suoi colpi mortali. Le stereotipie infatti concedono qualche cosa al mutamento, al mondo, ma d'altra parte riplasmano il comportamento introducendovi un segno di isolamento e di impartecipazione».<sup>992</sup> La stereotipia è dominata, come nella già vista iterazione rituale, dal rigoroso reiterarsi di uno stesso ciclo di atti, «e proprio perché in questo ripetere è efficace non tanto la qualità del ripetuto quando la forma della ripetizione destorificatrice, il ritualismo racchiude in germe un momento di separazione protettivo dal mondo, di fuga ristoratrice dal divenire».<sup>993</sup> In questo modo il malato si ripara dall'angoscia del divenire storico, che come tale non mai può ripetersi. E lo fa, appunto, in modo inautentico in quanto rifuggente dal valore intersoggettivo; ritirandosi, cioè, «nella munitissima rocca della metastoria che si ripete (e che ristora proprio perché è il regno della ripetizione, divenire apparente, ritorno dell'identico, inizio e successione che si annullano riproducendo sempre di nuovo l'inizio)».<sup>994</sup> Se il rito culturale separa dal divenire per concedere un ritorno, protetto, ad esso, nella malattia psichiatrica avviene che questa separazione non rimanda a null'altro, ma sia “solo” azione separata come tale, «al riparo da qualsiasi contaminazione del mutare, dell'innovare, dell'alterare».<sup>995</sup> E proprio per via di questa scrupolosa attenzione del malato ad evitare il mutamento, nasce, in riferimento alla iterazione dell'identico, «la mania di esattezza, il dubbio dell'errore nella esecuzione, la necessità di riprodurre il comportamento ritualistico nel timore di aver lasciato intrudere qualche novità denunziante il divenire e di essere venuti a patti col mondo per un attimo solo: quell'attimo che facendo breccia nella barricata della ripetizione, rischia di farla crollare lungo tutto il suo fronte!».<sup>996</sup> Quanto più, nel malato, il divenire si fa “problema” nelle sue responsabilità storico-mondane, quanto più egli si difende dalla storia e radica questa ripetizione perfino nel proprio corpo, che diviene inadeguato protagonista delle iniziative umane. Il circolo, come tale, disarticola mostruosamente la gerarchia fisiologica degli atti personali. Se normalmente il circolo dell'ethos è ritrovarsi dell'ethos stesso nella consapevolezza etica (aspetto che molto più avanti affronteremo), dopo la sua emergenza dal corpo e giungendo alla ragione, nel

---

<sup>991</sup> Ivi, p. 135.

<sup>992</sup> Ibidem.

<sup>993</sup> Ivi, p. 136.

<sup>994</sup> Ibidem.

<sup>995</sup> Ibidem.

<sup>996</sup> Ibidem.

circolo psicopatologico il passaggio è non più dall'ethos all'ethos ma dal corpo al corpo. L'esperienza del circolo non culturale ma psicotico, come “terrore della storia”, “non concedersi al divenire” e “rischiosità del fare”, è anche quello che si individua in esperienze di regressione bestiale quali il voler elevare sterilmente a gesto culturale degli eventi istintivi e vitali. Il voler bere la propria urina o mangiare le proprie feci esprime il ritorno al circolo vitale. «Un contadino che mangiava le proprie feci nel pane lo faceva perché –secondo la sua spiegazione- aveva l'idea di realizzare il meccanismo del circolo chiuso. Il circolo congiunge la fine col principio, non ha fine, come la natura che ripete i suoi cicli».<sup>997</sup> In tal senso, già a partire dal proprio corpo le piccole manie, i piccoli momenti rituali per de Martino sono una sorta di piccole “medicine”, cioè “momenti di riposo nella metastoria”, “pause metastoriche”, una “uccisione momentanea della storia”, dove la efficacia di tale medicina dipende dalla esatta iterazione, ai limiti della mania di esattezza.<sup>998</sup> Allo stesso modo, de Martino tratta la necrofagia, quale conato irrelato di far morire i propri morti nella distorsione del valore, comunque affidandosi al circolo psicotico, e sempre elevando il corpo ad egemone rispetto alla coscienza morale. Come aspetto della crisi, la necrofagia «costituisce appunto un livello inferiore che si attiva in assenza di quello superiore non ancora o non più possibile. Si riattiva cioè la forma di appropriazione più elementare, per ingerimento».<sup>999</sup> Il compromesso culturale del banchetto funebre (il “mangiare i propri morti” valorizzato) qui si sostituisce ad un crudo e improprio fenomeno di introiezione abortita. Altro caso ancora, la fobia. De Martino rileva come il contenuto fobico non sia un reale valore, ma un contenuto per cui il valore entra in crisi, «onde la presenza sta, davanti al contenuto fobico, nel rischio di identificarsi immediatamente ad esso, spossessata del suo stesso farsi presente».<sup>1000</sup> L'*Erlebnis* fobico, dunque, manifesta un passato non oltrepassato che da un lato sembra essersi perduto, ma dall'altro vulnera il presente in modo tirannico, come “metafora incomprensibile, perentoria, esclusivistica”. Qui «ciò che ha luogo è precisamente l'inversione della oggettivazione secondo valori: la possibilità di trascendimento si riduce progressivamente sino al limite della identificazione immediata con l'oggetto».<sup>1001</sup> Nel delirio di mutamento radicale si deforma il rapporto con gli oggetti e con la propria persona, a partire dal proprio corpo. Si tratta sostanzialmente del delirio di fine del mondo, per cui «sia che l'accento batta sul mondo che si perde (derealizzazione) sia che invece batta sulla perdita della persona (depersonalizzazione in senso stretto) ciò che sta alla base è il mutamento di segno della presentificazione intenzionante».<sup>1002</sup> Di certo per de Martino resta la schizofrenia, come

---

<sup>997</sup> Ivi, p. 40.

<sup>998</sup> Ivi, cfr p. 129.

<sup>999</sup> Ivi, pp. 149-150.

<sup>1000</sup> Ivi, p. 92.

<sup>1001</sup> Ivi, p. 93.

<sup>1002</sup> Ivi, p. 95.

scrive, “la più filosofica” delle malattie psichiche, «non già, ovviamente, nel senso che lo schizofrenico sia un filosofo (egli è la negazione del sapere e dell’amore, le due grandi forze che fanno l’uomo), ma nel senso che l’uomo sano, cioè capace di risanare sempre di nuovo in sé e negli altri la ferita esistenziale, può attraverso l’analisi dei vissuti schizofrenici prender coscienza di quel rischio estremo cui è esposta l’esistenza umana».<sup>1003</sup> La schizofrenia, osserva de Martino, è disgregazione e caos dell’ordine mondano per eccellenza; la schizofrenia è infedeltà all’imperativo etico, movimento “dal pubblico al privato”, incomunicabilità e rifiuto dell’opera “intersoggettiva razionale”, voce propria che si rinfrange in se stessi come ribaltamento di quella fisiologica «auscultazione interiore delle pubbliche voci che risuonano nel mondo». In quanto tale, la comprensione della schizofrenia ha un elevatissimo senso etico, poiché la lotta contro di essa è ciò che individua l’uomo come persona, come fondatore di cultura a discapito della natura; la schizofrenia «ha un grande potere pedagogico per ogni uomo che avendo optato per la ragione combattente, intende misurare in tutta la sua ampiezza e profondità il fronte del nemico».<sup>1004</sup>

Ebbene, durante il lungo e intenso studio sulla malattia mentale per mezzo di materiale psichiatrico e neurologico, de Martino rimase particolarmente attratto dalla schizofrenia di un contadino bernese di ventitrè anni colpito dal delirio di “fine del mondo”,<sup>1005</sup> il quale si attribuiva la colpa di aver causato la deformazione fisica del mondo (causando anche lo sprofondare di molti abitanti in una sorta di sottosuolo); ed altresì si attribuiva la responsabilità di voler redimere il mondo da tale crollo, cominciato in modo quasi improvviso durante un suo lavoro di sradicamento di una quercia, con suo padre. Se tale vicenda è sintomo, nella persona del contadino schizofrenico, di una caduta senza riscatto, essa però resta culturalmente illuminante per i punti di contatto simbolici con l’apocalisse culturale con *escaton* (che qui affronteremo al capitolo IX), richiamandosi ad un disperato, ultimo tentativo di salvezza personale. Senza entrare nei cavilli diagnostici di questa vicenda, qui vale la pena soffermarci sul fatto che in questo malato si instaura l’esperienza di una “sovrappotenza” del nulla, della morte, di un abisso risucchiante, del male (universo in tensione); alla quale il malato tenta miseramente di rispondere con l’assumere su di sé,

---

<sup>1003</sup> Ivi, p. 75.

<sup>1004</sup> Ibidem.

<sup>1005</sup> La vicenda biografica del contadino bernese fu raccolta dai medici Storch e Kulenkampff e commentata in un articolo pubblicato in “Nervenartz”, 81, 1950, pp. 102 sgg. E’ citata e commentata da de Martino in *La fine del mondo...*, op. cit., pp. 194 e segg. De Martino si interessò a questa vicenda psichiatrica a tal punto da scrivere una lettera all’unico dei due medici rimasto in vita, Caspar Kulenkampff, ma dell’effettiva spedizione di questo scritto non si ha certezza, né è mai stata ritrovata la corrispettiva risposta: «Sono vivamente interessato alla ricerca interdisciplinare dei fenomeni storico-religiosi ed in particolare alla collaborazione dello storico della cultura con lo psichiatra e con lo etnopsichiatra. Nel quadro di una ricerca sulle apocalissi culturali e sulla loro differenziazione da quelle psicopatologiche che il mio istituto sta conducendo da diversi anni con l’aiuto di psichiatri della clinica neuropsichiatrica della Università di Roma (in particolare col professor Bruno Callieri e col dottor Giovanni Jervis), la mia attenzione è caduta sul caso del contadino ventitreenne di cui lei, in collaborazione col compianto professor Storch, ha dato notizia...» ivi, p. 208

in una responsabilità radicale quanto servile, i vani caratteri e comportamenti di un “redentore del mondo”. In qualche modo, nella sua esperienza, si intravede l’essenza della natura umana costituita dai “due momenti” di natura (mediante il corpo) e cultura, la opposizione romantica di luce e gravità,<sup>1006</sup> la sempiterna fatica personale che dalla natura deve trarsi al valore, dove solo la consapevolezza del valore, quindi la realizzazione del *telos* nell’*ethos* –che qui non avviene-, è la salvezza definitiva dell’*ethos*. Questo contadino comprende che “per salvarsi” da questo male che lo attanaglia, allontanandolo dal mondo che egli esperisce come alla fine, “occorre una forza sovrumana”, una potenza che egli ricerca, pur nella inautenticità fittizia di tale ricerca, “al di là del tempo e della storia”.<sup>1007</sup> A qualche livello, insomma, il contadino bernese avverte che non è a partire dall’esistenza che può rialzarsi e riscattarsi come persona libera ed agente, ma –direbbe de Martino- dall’*ethos* trascendentale che sostiene tale esistenza. Come prosegue a raccontare de Martino, questo giovane malato «aveva tentato di fronteggiare la catastrofe facendosi salvatore degli uomini precipitati nel cavo mondo sotterraneo. [...] Ma poiché il salvatore non era a sua volta “su suolo saldo”, l’operazione salvifera aveva conseguito risultati limitati e precari ed era sostanzialmente fallito il proposito di porre fine al malefizio di questo risucchiante sepolcro spalancato, ricomponendo l’appaesato scenario della vita». <sup>1008</sup> Il “suolo saldo” è l’ovvietà mondana da cui ogni persona emerge come libertà; ovvietà che la follia annienta, e non paga giunge ad annientare l’intenzionalità. In questo episodio schizofrenico come in tutti i vissuti patologici appena visti, de Martino intravede gradi più o meno alti di infedeltà alla tradizione (sfondo indispensabile per una esistenza autentica), che una volta rinnegata conduce, inevitabilmente, alla più grave infedeltà del trascendimento. «Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che la “ovvietà” dello sfondo operativo, la non problematizzata patria dell’agire, è la testimonianza fondamentale dell’*ethos* del trascendimento, che si inaugura sempre di nuovo con grande atto di umiltà». <sup>1009</sup> Con lo studio della follia, de Martino intende dunque rilevare e sottolineare nella giusta importanza

---

<sup>1006</sup> I due psichiatri che lo ebbero in cura si riferiscono all’opera *Sämtliche Werke* (Stuttgart, 1856) di Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

<sup>1007</sup> «All’uomo appartengono al tempo stesso due momenti: noi siamo enti legati alla terra, alla gravità terrestre, e al tempo stesso appartenenti all’aria e alla luce. Come esistenza ascendente siamo partecipi alla libertà, respiriamo nelle possibilità del futuro. Se però l’uomo non può più vivere questa emergente esistenza per il futuro “la vie ascensionelle et surgissante” –com’è appunto il caso del nostro malato-, allora il suo *Dasein* perde il saldo fondamento. L’elemento terrestre materno si mostra nel suo temibile aspetto di morte come abisso risucchiante. L’uomo cade preda dello Spirito di Pesantezza e della Tenebre, deve precipitare, e si abbandona all’abisso del nulla. “Tout ce qui s’abaisse partecipe au néant”. Il restar esposto ai richiami dell’abisso riesce in una perdita del “poter essere”, e in un cadere in un isolamento sciolto da tutti i rapporti col mondo. Per salvarsi da questo abisso occorre una forza sovraumana. Soltanto una assoluta potenza al di là del tempo e della storia potrebbe superare questa rovina della esistenza storica e finita. L’uomo no lo può, salvo che non si arroghi un essere uguale a Dio, l’“eritis sicut Deus”. Proprio questa divina onnipotenza si attribuisce il malato divenuto salvatore del mondo», Stork, Kulenkampff, 1950, pp. 107 e segg., brano interamente citato da de Martino a p. 203 de *La fine del mondo*.

<sup>1008</sup> Ivi, p. 208.

<sup>1009</sup> Ivi, p. 95.

come l'intersoggettività della tradizione umana sia il fenomeno più evidente del *telos* dell'ethos. La follia è *tout court* la problematizzazione estrema della patria (vedremo al prossimo capitolo la problematizzazione "più" lieve), che conduce a quella dell'intenzionamento; il problematizzarsi di quella patria "ovvia" e "ovviamente necessaria" che «racchiude una infinita storia di atti di domesticazione umana, di progetti comunitari impliciti, sedimentati attraverso le generazioni e la tradizione, e che dal più remoto passato giungono sino a noi, qui ed ora, attraverso la mai intermessa pedagogia della vita in società, della famiglia in cui siamo stati cresciuti, ed educati, dei maestri che ci siamo scelti». <sup>1010</sup> Senza più patria il malato mentale, come il contadino bernese, con tutti i suoi conati irrelati e aniconici ricade in un "nulla senza fondo". Ma questo "nulla senza fondo", non ha solo carattere negativo: ai fini euristici dello studio sulla persona umana l'anelito alla salvezza, pur nel suo ricadere senza soluzione, notiamo come fu ciò a cui il contadino si aggrappava per non soccombere nella disintegrazione completa del suo farsi personale. L'anelito alla salvezza è l'anelito all'ethos, al principio etico trascendentale che distingue l'uomo dalla bestia e che fonda la persona. Così, senz'altro nel vissuto psicopatologico di fine del mondo resta compendiato, seppur nascosto nei modi psicotici e nevrotici, un anelito alla salvezza che si ritrova, intatto, nella apocalisse escatologica culturale. <sup>1011</sup> Anche nel *WUE*, come pure nell'apocalisse con escaton, appare il momento dell'annientamento e il passaggio al nuovo mondo migliore, cioè un anelito alla salvezza, «ma l'annichilazione costituisce il momento fondamentale, esclusivo, attuale,

---

<sup>1010</sup> Ivi, pp. 95-96.

<sup>1011</sup> Stork e Kulenkampff scrivevano, in proposito, che «nell'abisso incommensurabile illimitato del nulla si trova anche proprio l'anima che vive nella assoluta pienezza della sua essenza, in quanto nella pienezza e profondità di Dio essa anima è accolta e conservata nella abissalità incommensurabile del divino» (Stork, Kulenkampff, 1950, p. 108, brano citato da de Martino a p. 209 de *La fine del mondo*) I due medici intravedono una specifica minaccia dell'uomo contemporaneo, sciolto dal legame col divino, quindi dal rapporto con gli uomini, quindi condannato all'isolamento. L'anelito alla salvezza, rispetto al proprio abisso risucchiante, rimanda immediatamente, secondo i due medici tedeschi, all'abisso primordiale divino dei mistici o dei grandi santi come Agostino, in opposizione all'abisso caotico e vuoto che inghiotte, il *gouffre* di Pascal e di Baudelaire. Lo stesso Jaspers, a tale proposito, si interroga sul preciso fondo comune tra la fine del mondo di tipo psichiatrico e quella essenzialmente escatologica, per cui se generalmente «si suol dire che la profonda alterazione dell'io si rifletta nel vissuto di fine del mondo degli schizofrenici», resta pur vero come «tuttavia questo non è sufficiente per la comprensione. Il vissuto di fine del mondo è quanto al suo contenuto un vissuto profondamente religioso –di una verità simbolica che attraversa i secoli e che riguarda la esistenza dell'uomo- e se lo vogliamo comprendere è da valutare come tale e non soltanto come manifestazione di una psiche sconvolta e come fenomeno psicopatologico» (cfr K. Jaspers, brano tratto dalla *Allgemeine Psychopathologie*, citato da de Martino a p. 26 de *La fine del Mondo*). Ma ancora più efficacemente tale corrispondenza tra follia ed escatologia della salvezza è proposta dal neurologo e psichiatra A. Wetzel, il quale giunge a pensare i vissuti di follia e salvezza come peculiari della struttura universale dell'esistenza personale: «Dove nasce la caratteristica rispondenza che esperiamo nell'incontro con la metafisica delle immagini schizofreniche della fine del mondo? Non è soltanto a parlarci il contenuto metafisico delle immagini apocalittiche e escatologiche, delle minacce e delle promesse del tempo ultimo e del Regno millenaristico. Proprio nel nostro caso non si perviene alla formazione di tali contenuti sopramondani, ma si resta in un ottuso e sordo affidarsi al mero evento del crollo come tale. Se in ciò un elemento umano e relativo al destino dell'uomo ci tocca profondamente, è perché immagini numinose, in cui si rappresentano crollo e salvezza dell'umanità, dischiudono una struttura ontologica essenziale della nostra esistenza» Wetzel A., 1922: *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, in "Zeitschrift die gesamte Neurologie und Psychiatrie", 78, 1922, p. 108. In de Martino, citato a p. 211 de *La fine del mondo*.

e il passaggio al nuovo mondo assume il carattere improprio di una esaltazione del vuoto privatissimo io, magari prendendo a prestito dalla tradizione determinate figurazioni mitiche verbalmente asserite e depauperate di tutto il loro reale valore storico e culturale»<sup>1012</sup>. Vi è quindi, nella apocalissi psicopatologica, non reintegrazione ma pseudoreintegrazione. «Se nel momento dell'annichilimento ciò che sta per accadere viene spesso esperito come in atto di venire incontro "privo di contenuto" e con sentimento di angoscia e di inquietudine, nel momento della pseudoreintegrazione il contenuto è fittizio proprio perché ciò che viene assolutizzato è l'io che si svuota di rapporti con la società e con la storia, e che si esaurisce nel vano conato di questa assolutizzazione del proprio vuoto».<sup>1013</sup>

#### 7.6 INCOMPATIBILITA' DI CULTURA E FOLLIA

La follia è esperienza che ha certamente dei tratti in comune –e non casualmente, sosterrà de Martino- con l'ambivalenza del numinoso e del mito.<sup>1014</sup> E cominciamo ad analizzarlo ripartendo dal ruolo "catartico" delle tradizioni già viste. Infatti, la condizione di alienazione e attesa delusa propria del trascendimento vuoto "assoluto" la abbiamo già incontrata, sebbene di passaggio, proprio in quelle presenze "in crisi" non ancora raggiunte (protette) dal riscatto tradizionale. Se consideriamo, dunque, lo stato di oblio patologico del mondo magico di terre lontane, così come della *fascinatura*, della crisi del cordoglio e del Tarantismo, questi stati come tali non sono tradizione e tantomeno cultura, storia, valore. Lo stato psichico riscontrabile nel "mondo magico" del tipo *olon* o *latah* o *amok*, per cui «l'indigeno perde per periodi più o meno lunghi, e in grado variabile, l'unità della propria persona e l'autonomia dell'io, e quindi il controllo dei suoi atti»<sup>1015</sup> non è, precisa lo studioso, il mondo magico; questi stati, assunti senza il ricorso alla tradizione valorizzatrice, «in quanto rappresentano il dissolversi della presenza e l'istituirsi di una indiscriminata coinonia e lo scatenarsi di impulsi incontrollati, non hanno come tali nulla in comune col magismo quale formazione culturale definita».<sup>1016</sup> Allo stesso modo, lo stato di possessione delle contadine lucane, al di fuori del contesto comunitario in cui viene «tradizionalmente interpretato come possessione da parte di spiriti, o come vera e propria possessione demoniaca»,<sup>1017</sup> resta soltanto un «problema vuoto e insolubile che ripete e sottolinea il processo di disgregazione morale per cui la presenza si fa vuota di effettive possibilità risolutive»;<sup>1018</sup> così come ancora,

---

<sup>1012</sup> Ivi, p. 635.

<sup>1013</sup> Ivi, pp. 635-636.

<sup>1014</sup> Per approfondimenti sulla somiglianza tra l'ambivalenza dell'esperire schizofrenico e quella dell'esperienza magico-religiosa cfr pp. 62 e segg. de *La fine del mondo*.

<sup>1015</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., pp. 70.

<sup>1016</sup> Ivi, p. 73.

<sup>1017</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., p. 94.

<sup>1018</sup> Ivi, p. 99.

sempre in Lucania, quella «caratteristica polarità dell' *assenza* e della scarica convulsiva [per cui] la presenza perde se stessa degradandosi a pura e semplice energia meccanica che defluisce senza significato»<sup>1019</sup> non era già “tecnica del pianto”. E così pure, da ultimo

Trasportato in cappella, amputato dell'esorcismo coreutico-musicale e di tutti i simbolismi di avocazione e di deflusso che in quell'esorcismo entravano in azione, il tarantismo si spogliava di ogni dignità culturale, di ogni efficacia simbolica, e recedeva al livello di singoli episodi morbosi sui quali era chiamato a giudicare non più lo storico della vita religiosa, ma lo psichiatra.<sup>1020</sup>

Dalla destorificazione relazionale e iconica propria della tradizione, passiamo qui a quella irrelativa e aniconica propria della patologia psichiatrica (che comunque la tradizione contiene, nel suo affrontarla col valore come ripresa e riplasmazione del sintomo), dove l'iterazione dell'identico si svolge senza più compenso culturale e ritorno al passato, non più trasfigurato in catartiche origini mitiche, si fa qui momento che intrappola la presenza chiudendola in se stessa e impedendole di presentificarsi nel mondo e fra le altre presenze. Ed infatti, come appena rilevato, non è la possessione in sé o lo stato di *atassamento* o di identificazione con un ragno che “fanno” cultura, ma unicamente il fatto che essi abbiano l'esito di riscattare la persona arginando l'alienazione che ha colpito la sua presenza storico-mondana. Di per sé, infatti, questi vissuti drammatici, lasciati “nudi e crudi” nel loro manifestarsi, restano pienamente coincidenti con la patologia. Spiega ancora meglio de Martino che, ad esempio nel mondo magico esotico, «fin quando la labilità insorge senza compenso, e l'esserci si dissolve sino a diventare per esempio una eco del mondo (come nel caso del *latah* che imita specularmente lo stormir delle fronde) il mondo magico non è ancora nato»;<sup>1021</sup> tanto che, anche nella magia contadina, «quando la presenza entra in crisi per il crollo della stessa possibilità di farsi centro di decisione e di scelta secondo valori, per un verso si può avere l'esperienza di un se stesso e di un mondo “vuoti”, a vario titolo inautentici»;<sup>1022</sup> così come «ovviamente né l'assenza totale e la scarica convulsiva, né l'ebetudine stuporosa e il *planctus* irrelativo costituiscono il lamento funebre rituale»;<sup>1023</sup> e, allo stesso modo, «i singoli tarantati potevano occasionalmente essere considerati dei malati».<sup>1024</sup>

La crisi del trascendimento, dunque, non coincide mai in de Martino con la cultura o col valore. La cultura è medicina della crisi, e mai crisi stessa; disvalore e mai valore. L'arte, allo stesso modo, è sempre anabasi di una catabasi, e mai crisi (vedremo poi il giudizio di de Martino sull'arte moderna che si arresta alla “crisi”). Il mito e la religione, ugualmente, sono espressione morale nella misura in cui mediante essi la persona ritorna al valore. De Martino, quindi, ci dice che il mondo

---

<sup>1019</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 78.

<sup>1020</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 112

<sup>1021</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 96.

<sup>1022</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., p. 99.

<sup>1023</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 79.

<sup>1024</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 57.



magico in realtà «nasce solo quando la labilità diventa un problema, quando è appresa come rischio nell'angoscia, e quando sollecita il riscatto di un ordine culturale definito che valga come sistema di guarentigie per l'esserci minacciato»;<sup>1025</sup> così come si può parlare di magia lucana in quanto «il conato irrisolvente del malato può orientarsi verso la configurazione di ciò che svuota e spossa; onde si erge davanti alla presenza in crisi una alterità sui generis, occulta e malefica, qualitativamente diversa dalla alterità ordinaria inclusa come momento dialettico negativo nel dispiegarsi delle potenze operative di coerenza culturale»;<sup>1026</sup> così come, ancora, «il lamento funebre lucano è infatti da interpretarsi come ripresa e reintegrazione culturale dell'ebetudine stuporosa e del *planctus* irrelativo in quanto rischi a cui è esposto chi è colpito da lutto»;<sup>1027</sup> e come, infine, «il tarantismo cercava di introdurre nella malattia e nel modo di reagire ad essa un suo proprio modellamento, una sua propria regola culturalmente funzionante dell'abnorme e del normale, del dannoso e dell'efficace, del critico e del risolutivo»,<sup>1028</sup> tale che, non solo la “sola” crisi della tarantata di per sé non è mai stata “tradizione”, ma, di contro, pure «il dispositivo di evocazione e di deflusso come tale non era una “malattia”, ma uno strumento di reintegrazione, un ordine tradizionalizzato di possibili efficacie simboliche, che disciplinava la crisi, le assegnava luoghi, tempi e modi determinati, e si sforzava di ricondurla verso un nuovo equilibrio».<sup>1029</sup> Così, in un certo senso, il trascendimento vuoto “assoluto” è anche quello di tarantolati e posseduti, di affascinati e atassati. Ma questi, pur condividendo con gli psicopatici una certa esperienza di alienazione e attesa delusa, possono appigliarsi a quella patria culturale che, per i malati mentali, non c'è mai stata o non c'è più. De Martino spiega questo, in modo semplice, con la metafora della “rampa di scale”:

Mentre nella vita magico-religiosa quel rischio sta come momento di una dinamica di ripresa e di reintegrazione, nella malattia psichica esso si viene sempre più isolando come nudo rischio, senza ripresa e reintegrazione efficaci. Chi sale e chi scende una rampa di scale si incontrano necessariamente su un certo gradino: ma quel loro incontrarsi non significa che, nel momento in cui poggiano il piede sullo stesso gradino, le istantanee relative della loro identica posizione hanno lo stesso significato dinamico, poiché l'uno sale e l'altro scende.<sup>1030</sup>

Se colui che sale, in fondo sale verso il mondo (verso la storia, i valori, la cultura), colui che scende sta precipitando verso la natura, allontanandosi sempre più dal mondo. Pur nella similitudine strutturale della “scala”, nella sostanza si tratta di esperienze diametralmente opposte. Non può infatti esistere, per lo studioso napoletano, il mondo dello psicotico, del folle, del matto, poiché la follia è per eccellenza alienazione dal mondo, crollo della storia, impotenza alla cultura, perdita

---

<sup>1025</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit., p. 97.

<sup>1026</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., pp. 99-100.

<sup>1027</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 78.

<sup>1028</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 57.

<sup>1029</sup> Ibidem.

<sup>1030</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 63.

della persona. Nella follia, insomma, «la presenza si deprentifica, il mondo si demondanizza, la storia si destorifica, e la cultura perde la sua stessa possibilità a motivo del crollo di qualsiasi significato possibile della vita umana».<sup>1031</sup> E come non esiste –già sappiamo- il mondo-della-vita, nella follia nessuno può raggiungere quel «nudo esser-nel-mondo come tale»;<sup>1032</sup> Ed infatti, scrive lo studioso, la fine del mondo è *tout court* «vissuto della perdita della intersoggettività dei valori che rendono un mondo possibile come mondo umano».<sup>1033</sup> Insomma, il malato mentale non è un *weltbildend* come insiste l'antropoanalisi di stampo esistenzialista,<sup>1034</sup> in quanto se così fosse «la struttura che si ottiene [...] confonde in sé anche il mondo del primitivo, del mistico, del religioso, del mago e del poeta (o magari del fanciullo) e allora non si comprende l'utilità del quadro che si ottiene: la possibilità umana che ne risulta è del tutto indeterminata se accomuna sani e malati, uomini religiosi e fanciulli, sciamani e poeti».<sup>1035</sup> Vorrebbe dire, insomma “appiattare” il mondo del religioso su quello delirante, ma questo de Martino lo ha escluso nell'evidenziare il valore morale della religione; o, diversamente, intendere che il malato mentale, avendo un mondo, sia “impegno relazionale” al pari di un poeta o un religioso, cosa impossibile essendo costitutivamente la follia la negazione della cultura, cioè del dovere dell'essere. Pertanto, «che i mondi possano essere “deliranti” è un errore di interpretazione che genera molteplici equivoci. Il mondo delirante ha proprio il carattere di non essere un mondo, cioè di nascere da una fondamentale esperienza di

<sup>1031</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 110.

<sup>1032</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 105.

<sup>1033</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 50.

<sup>1034</sup> Questa posizione allontana polemicamente de Martino da psichiatri filosofi quali Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski, Alfred Storck e in generale dalla psicopatologia fenomenologica ed esistenzialista, secondo cui l'esser-nel-mondo, contenendo nella sua struttura l'essere-nel-mondo, si manifesta in modi differenti, tra cui proprio quello psicopatologico. Nello specifico de Martino critica la *Daseinanalyse* (l'analisi esistenziale in psicopatologia, che “studia il mondo in cui vive chi è colpito da alienazione mentale”) tratta dal *Dasein* di Heidegger come “esserci” che è, al medesimo tempo, “poter-essere” ed “essere gettato”, per cui in sostanza «l'esser malato diventa, in questa prospettiva, l'esser diversamente. Ma è poi legittima questa contemplazione della struttura prescindendo, sia pure temporaneamente, dai giudizi relativi alla sanità e alla malattia, alla anormalità e alla abnormalità dell'uomo?» (ivi, p. 85), si domanda de Martino. Da qui infatti consegue l'analisi della modificazione dell'*in-der-Welt-sein* del *Dasein* nella schizofrenia iniziale, così come nell'esistenza psicopatologica in genere, «via che mette capo, per esempio, alla famosa monografia dello Storck sul “mondo della schizofrenia iniziale” paragonato al mondo delle civiltà cosiddette primitive. In questa prospettiva vi è un “mondo” dello schizofrenico, uno del “primitivo”, uno del “fanciullo” etc. (Cfr Heinyz Werner), e tutti questi mondi sono modi dell'*in-der-Welt-sein* in quanto struttura trascendentale del *Dasein*, in quanto condizione a priori che un mondo sia, in generale, possibile» (ivi, pp. 168-9). Ecco che l'antropoanalisi, spiega ancor meglio de Martino, «intende essere l'analisi dei modi di questo *Dasein* “indipendentemente dalla considerazione che si tratti della presenza di un sano o di un malato”. Così l'*in-der-Welt-sein* della presenza è analizzato nelle sue diverse modalità psicopatologiche, cioè nel “mondi” degli psicotici (per esempio il mondo dello schizofrenico), poiché il malato di mente, in quanto uomo, “non può non progettarsi un mondo” e resta quindi “un essere *weltbildend*”» (ibidem). Se dunque per l'esistenzialismo di ispirazione heideggeriana, «l'esserci racchiude necessariamente nella sua struttura trascendentale l'essere nel mondo», diversamente nella prospettiva di de Martino «la struttura trascendentale dell'esserci è il doverci essere nel mondo, in atto di farsi valere contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile: la catastrofe del mondo non appare dunque nell'analisi come un modo di essere al mondo, ma come una minaccia permanente», ivi, p. 670.

<sup>1035</sup> Ivi, pp. 168-169.

demandanizzazione e di depresentificazione: il mondo “delirante” è delirante proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio, o disarticola la dialettica rischio-reintegrazione. Esso resta definito dal senso della sua dinamica, che è recessiva: dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all’inconscio radicale». <sup>1036</sup> Se nella cultura c’è comunicazione, impegno relazionale, pubblicità, linguaggio dotato di senso e reintegrazione costante al valore, de Martino rivela come, al contrario, «il mondo “delirante” è delirante proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio, o disarticola la dialettica rischio-reintegrazione. Esso resta definito dal senso della sua dinamica, che è recessiva: dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all’inconscio radicale». <sup>1037</sup> Il mondo allora, conclude lo studioso, appartiene solo e soltanto alla vita della cultura, e non può mai dirsi “delirante” se non per un “errore di interpretazione”. <sup>1038</sup> «Ma appunto perché il *Dasein* è fundamentalmente costituito da questo *in-der-Welt-sein-sollen*, lo vulnera la minaccia radicale di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile: una minaccia che equivale al non-esserci, al perdersi della presenza, ai modi della depresentificazione e della demandanizzazione», <sup>1039</sup> dove, pertanto, «i pretesi “mondi” degli psicotici sono coglibili solo come sistematica negazione di qualsiasi mondo possibile, anzi come rischio di non-esserci-nel-mondo»; <sup>1040</sup> mondi (o meglio non-mondi) comunque “antropologicamente importanti” ai fini di uno studio sulla persona umana, confida de Martino, «in quanto denunciano una tentazione immanente allo stesso ordine culturale, la tentazione di annientarsi: una tentazione che dà rilievo alla battaglia culturale e che definisce la stessa cultura nella sua qualità fondamentale, di esserci-nel-mondo attraverso le decisioni e le scelte degli individui, delle singole “presenze”». <sup>1041</sup> È proprio da tali non mondi, così, che lo studioso napoletano può meglio distinguere il mondo della persona da tutto ciò che non lo è; e intravedere in tutto ciò che non è mondo il crollo della cultura come possibilità.

Finchè si parla di un mondo storico-culturale definito interno alla storia dell’occidente, dai greci a oggi, e si cerca di individuare la *Weltanschauung* del Cristianesimo primitivo o dell’epoca

---

<sup>1036</sup> Ivi, p. 172.

<sup>1037</sup> Ibidem.

<sup>1038</sup> Scrive Anna Donise: «Sulle apocalissi psicopatologiche la posizione di De Martino nell’ampio materiale de *La fine del mondo* è estremamente radicale. Sostiene a più riprese che «il mondo delirante» ha il carattere essenziale di non essere un mondo: «manca della comunicabilità culturale, [...] isola il rischio o disarticola la dialettica rischio-integrazione» (ivi, p. 172), segna il crollo della stessa cultura come possibilità. Qui la sua prospettiva risulta chiaramente polemica nei confronti della *Daseinanalyse*. [...] Ecco perché De Martino, pur dedicando molta attenzione ai cataloghi del delirio jaspersiani, conferisce poca rilevanza teorica alla fenomenologia delle forme diverse di patologia psichica, limitando la sua riflessione all’ultimo grado di deprivazione delle funzioni psicologiche. Così facendo, De Martino costringe l’idea di malattia psichica in una dimensione poco dinamica. Questo approccio è chiaramente funzionale al suo discorso che aspira a distinguere tra momento della crisi e sua ripresa culturale», Donise, “Ragione ed etica in Ernesto de Martino”, op. cit., pp. 85-6.

<sup>1039</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 95.

<sup>1040</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 169.

<sup>1041</sup> Ibidem.

medievale o di quella rinascimentale, il tentativo appare del tutto legittimo: e così pure quando – salvo le avvertenze metodologiche necessarie- l'uomo di studio occidentale cerca di ricostruire mondi culturali che non appartengono allo sviluppo della propria civiltà, come è il caso, per esempio, dell'India vedica o della Cina di Confucio, o del totemismo degli Aranda. Ma quando si parla, allo stesso titolo dal punto di vista strutturale, di un mondo dell'alienato, si incorre in un'aporia fondamentale, e cioè che mentre i mondi del cristiano primitivo, dell'uomo medievale o rinascimentale, dell'indiano vedico, del cinese dell'epoca di Confucio e dell'Aranda totemista costituiscono certe modalità della vita culturale umana, e sono effettivamente “mondi” in cui la comunicazione intersoggettiva e l'opera dell'uomo in società hanno avuto luogo –tanto e vero che quelle civiltà sono esistite-, il “mondo” dell'alienazione presenta carattere di non essere compatibile con nessuna vita culturale, e di segnare il crollo della stessa cultura come possibilità. Ciò vale per qualsiasi civiltà e per qualsiasi epoca, che hanno, tutte, i loro malati e che tutte combattono a loro modo contro i rischi di un esperire che si viene privatizzando all'infinito.<sup>1042</sup>

Ma se il “mondo dell'alienazione” non è compatibile con la cultura, si può forse dire che esso corrisponda con il nulla della natura? È lecito domandarsi se il malato mentale, nell'impotenza morale della follia che lo attanaglia, possa giungere a coincidere con la dimensione vitale o meno. Bisogna dunque chiarire cosa per de Martino sia il “nulla”. In senso assoluto è la natura, cioè «la vita che non oltrepassa se stessa nella valorizzazione».<sup>1043</sup> Lo studioso estende poi questa nozione a tutti gli –ismi”, ovvero nulla è altresì «la valorizzazione che pretende di attuare interamente e che non ha più nulla da valorizzare»;<sup>1044</sup> nel senso che «il nulla di una singola forma culturale è un'altra forma culturale che si confonde con essa».<sup>1045</sup> Il razzismo, ad esempio, è un nulla, in quanto non esiste il riscontro tra l'idea di razza superiore e la natura fattualmente “superiore” di una certa razza umana che giustifichi il porsi di una gerarchia di razze; il pregiudizio nazista –tanto per tornare sull'esempio già evocato- basato sull'ideali-ismo della razza ariana superiore a quella ebrea si fondava, appunto, sul nulla (tutti gli “ismi” possiamo dire che distruggono la natura che in modo assoluto vogliono superare). Ora, posto che la apocalissi psicopatologica non rientri nell'esperienza degli –ismi, possiamo definire “nulla”, cioè vitale, l'esito della follia? Il folle, cioè, regredisce effettivamente alla dimensione vitale? La fine del mondo non è il ritorno al nudo “vitale” per la persona; e non lo è perché de Martino più volte esplicita che «la fine del mondo come vissuto psicopatologico è la esperienza di un rischio radicale».<sup>1046</sup> È un vissuto della fine, non la fine; vissuto che presuppone patologicamente l'invertirsi dell'imperativo etico e lo sconvolgersi della gerarchizzazione dei trascendimenti. Certamente, pure in quanto vissuto-di, resta «incompatibile con qualsiasi cultura».<sup>1047</sup> Dunque questa esperienza del rischio del nulla è «l'esperienza di non

---

<sup>1042</sup> Ivi, pp. 169-170.

<sup>1043</sup> Ivi, p. 603.

<sup>1044</sup> Ibidem.

<sup>1045</sup> Ivi, p. 657.

<sup>1046</sup> Ivi, p. 632.

<sup>1047</sup> Ibidem.

poter iniziare nessun mondo possibile, cioè di non poter oltrepassare la situazione nel valore»<sup>1048</sup>. Detto ancora più precisamente, proprio perché «l'uomo è sempre nel trascendimento»,<sup>1049</sup> l'esperienza della caduta della potenza intenzionante «assume la forma di rischio radicale di catastrofe ultima e definitiva»<sup>1050</sup>. Il rischio del nulla, insomma, è ciò che vive l'uomo quanto esperisce «la impossibilità di curvare il significante come possibilità nel significato come realtà»;<sup>1051</sup> e tutto questo «si riduce nel vissuto di una carica di semanticità indefinita e indefinibile, in un possibile che non trova reale, in una forza che travaglia ogni ente e che nel suo vuoto “oltre” riflette il vuoto della energia oltrepassante».<sup>1052</sup> La persona, così, non può mai esperire la effettiva fine del mondo, precisa de Martino; «ma solo il suo “finire”, il suo recedere verso l'annientamento».<sup>1053</sup> Si tratta, anche qui così come nella mondanizzazione, di un processo, di un divenire, di un progressivo “disfarsi”: essendo la mondanizzazione un “farsi”, la demondanizzazione è un disfarsi. In questo divenire “al contrario”, «il patologico si delinea nella misura in cui questa esperienza del correre verso una fine diventa esclusiva, indominabile, irresistibile, attuale, privata, incomunicabile, incapace di configurarsi in un sistema di segni che la esauriscono e di “mutare segno” mediando valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo».<sup>1054</sup> Ma pur nella incapacità di invertire questa corsa “esclusiva” verso la fine, la persona mai può esaurire l'ethos, che resta il suo inalienabile fondamento trascendentale per cui la follia non è mai un “nulla” naturale, in quanto la natura non è fondata dall'ethos. Se dunque «il principio [...] è il dover essere –un principio trascendentale- la finitezza del singolo partecipa della stessa ragione del suo principio: il singolo non può mai esaurire il dover essere [...] che lo fonda»,<sup>1055</sup> può solo negarlo definitivamente col suicidio o essergli infedele col “suicidio psicopatologico”: in questo caso vivrà il vissuto della fine, ma non la fine stessa. Ma nemmeno il pensiero umano «che è incluso nella presenza emergente, e che è sempre nella storia culturale umana»,<sup>1056</sup> spiega ancora de Martino, può mai teorizzare il “nulla dell'esistenza”. Così, la follia, per il pensiero, è sempre “qualche cosa”. La follia, dunque, è da intendersi «come pensiero nevrotico, come pensiero di una esistenza che sta diventando nulla, abdicando al suo compito culturale umano»,<sup>1057</sup> ed il folle, lungi dall'essere “nulla animale”, è allora una persona che, abdicando alla sua potenza morale che può tendere fino ai vertici dell'autocoscienza, «“si lascia”

<sup>1048</sup> Ibidem.

<sup>1049</sup> Ivi, p. 528.

<sup>1050</sup> Ivi, p. 632.

<sup>1051</sup> Ibidem.

<sup>1052</sup> Ibidem.

<sup>1053</sup> Ivi, p. 635.

<sup>1054</sup> Ibidem.

<sup>1055</sup> Ivi, p. 603.

<sup>1056</sup> Ibidem, p. 573.

<sup>1057</sup> Ibidem.

cadere, dimenticando che proprio questo “lasciarsi” è cammino verso la non esistenza, e che proprio il “riprendersi” significa “esistere”, sporgere dalla situazione, darsi margine e orizzonte nella decisione secondo valori intersoggettivi storicamente determinati». <sup>1058</sup> Rispetto alla cattiva teorizzazione dell’oltre (gli ismi), la follia certamente «è una malattia molto più profonda», <sup>1059</sup> come de Martino specifica. La follia è una malattia.

Una malattia che è peggio di qualsiasi particolare errore morale, perché l’errore morale è aperto al rimorso, all’espiazione, al perdono e a quant’altro assolve funzione di ripresa e di integrazione, mentre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, in nessuna valorizzazione intersoggettiva, è caratterizzato da una impossibilità di riprendersi e di reintegrarsi, dal passare con ciò che passa invece di oltrepassarlo, dal mutamento di segno dell’esserci-nel-mondo, dall’essere determinati dalla demondanizzazione e dalla depresentificazione invece che dalla presentificazione mondanizzante. <sup>1060</sup>

In quanto malattia, la follia è dunque “qualcosa”. Del resto, de Martino non giungerà mai a rinnegare l’essere. «*L’essere*. c’è sempre qualche cosa. Il non essere in senso assoluto non c’è». <sup>1061</sup> Allo stesso tempo, non concepisce questo essere come “immobile”, senza il dovere diveniente, poiché «se ci fosse solo l’essere non mai l’azione potrebbe attraversarlo a farlo divenire: l’unica soluzione possibile sarebbe la ripetizione dello stesso, cioè appunto, la non azione. Il meccanico», <sup>1062</sup> quindi la follia nella misura in cui la persona si fa presenza passata. Se appunto la presenza è «la radice della distinzione», <sup>1063</sup> il non essere della follia va dunque inteso come vissuto di indistinzione, indifferenza, crisi della norma critica, che origina «dalla polemica dei distinti, dall’urto dei valori». <sup>1064</sup> Ma in quanto polemica, urto, crisi è appunto “qualche cosa”. Ed è, questo qualcosa, un eticamente negativo che comporta, in linee essenziali: «non poter andar oltre un certo contenuto» <sup>1065</sup> restandone polarizzati; «defluire interamente in un certo contenuto» <sup>1066</sup>; «perdere la continuità della presenza nel variare e succedersi dei contenuti»; <sup>1067</sup> «perdere la distinzione di un contenuto (o di un oggetto) nella unità complessiva del mondo». <sup>1068</sup> In questa crisi il valore non emerge. Non siamo dunque nella dimensione morale, ma in quella etica della persona: l’eticamente negativo. Possiamo intendere questa dimensione come negazione colpevole della dimensione morale-culturale.

---

<sup>1058</sup> Ibidem.

<sup>1059</sup> Ivi, p. 639.

<sup>1060</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 102-3.

<sup>1061</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 658. Corsivo mio.

<sup>1062</sup> Ibidem.

<sup>1063</sup> Ibidem.

<sup>1064</sup> Ibidem.

<sup>1065</sup> Ibidem.

<sup>1066</sup> Ibidem.

<sup>1067</sup> Ibidem.

<sup>1068</sup> Ibidem.

### 7.7 L'ETICAMENTE NEGATIVO DELLA DELL'ESPERIENZA PSICOPATOLOGICA

Ora, il fatto che la follia non sia esperienza morale, in quanto negazione di essa (del mondo e dei valori) non esclude affatto che in essa l'uomo sia ancora una persona. Ed infatti la follia è esperienza propriamente etica, e non certo perché il malato mentale sia consapevole. Spieghiamo per gradi. Pur se, come per il caso del contadino bernese, un qualche anelito alla salvezza dell'ethos emerge anche nella follia, non si può certo dire che la follia sia consapevolezza della propria miseria morale, del proprio "miserando" concedersi alla natura senza compenso. La follia è l'anti-consapevolezza per eccellenza; il rinnegamento più alto dell'autocoscienza etica. Perché allora la follia, come tale, è esperienza etica? Per comprendere questo, ribadiamo ancora una volta che secondo de Martino è solo e soltanto per l'"affidamento all'altrui operare" che si dà all'uomo quell'unica e indispensabile "radice" –come egli la chiama– che, costituendosi "suolo patrio" rende possibile l'innalzamento umano al valore, cioè «rende possibile il raccogliersi presentificante in una iniziativa qualificata»,<sup>1069</sup> che è contributo singolo irripetibile (nel qui e nell'ora) alla comunitaria storia progettante. La primordiale testimonianza della persona a favore dell'ethos, per de Martino «sta in questo grande atto di confidenza per cui non siamo mai soli, in quanto ci lasciamo umilmente sostenere da un operare di tutti i viventi lontani e prossimi, presenti e passati, potenzialmente rammemorabili o divenuti per noi anonimi».<sup>1070</sup> Se, conclude pertanto de Martino, «proprio questo sfondo di immensa fedeltà all'umano ci rende disponibili per la libertà»,<sup>1071</sup> in quanto è libertà il dover essere per il valore, allora ne consegue che la follia è l'indisponibilità umana alla libertà, in quanto indisponibilità al dovere dell'ethos. La follia è esperienza etica negativa in quanto negazione della esperienza etica positiva per eccellenza: la libertà della persona. È esperienza negativa perché è esperienza del male dell'ethos, del rinnegamento del suo telos. Un "male" di cui la persona non è consapevole (se no si tratterebbe della consapevolezza etica) ma è "come se" ne fosse consapevole, in quanto, come per il contadino bernese, in modo pure bizzarro e inadeguato si tenta una salvezza; «nel vissuto di fine del mondo è "come se" il paziente diventasse consapevole dell'angoscia, che è il modo fondamentale della nostra esistenza».<sup>1072</sup> Ovviamente, stiamo parlando di una consapevolezza distorta, che genera una responsabilità distorta e una colpa distorta. La responsabilità estrema si traduce, patologicamente, mediante un «ingigantimento fittizio della persona secondo un modello di grandezza assoluta e definitiva»,<sup>1073</sup> mentre la colpa estrema si presenta, altrettanto patologicamente, «mediante il conato di sottrarsi radicalmente alla storicità del

---

<sup>1069</sup> Ivi, p. 96.

<sup>1070</sup> Ibidem.

<sup>1071</sup> Ibidem.

<sup>1072</sup> De Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 58.

<sup>1073</sup> Ivi, pp. 16-17.

divenire e alle scelte che tale storicità comporta».<sup>1074</sup> Non si tratta affatto, dunque, della responsabilità alla scelta consapevole o della colpa verso una scelta consapevolmente abdicata, proprie della dimensione etica positiva. Ora, l'abdicazione alla scelta morale è problema etico per eccellenza in quanto è il problema dello slancio etico che oblia il suo *telos*. Ovvero è impossibilità «di superare la crisi nella quale il *telos* si oblia e si aliena, nella quale il *telos* non è presentificato e degrada a cosa, a fatto irrelazionato».<sup>1075</sup> Proprio perché in de Martino il problema del ritorno al naturale è “etico”, cioè è in sé “male”, egli usa spesso un linguaggio “etico” per segnalare e descrivere questo cedimento verso la natura irrelata che, in quanto “male”, l'uomo vive come peccato primordiale per eccellenza. La “cieca natura”, in questo terrore del nulla, costituisce la “tentazione” all'umano peccato di compiere una «abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori»;<sup>1076</sup> la natura “pura” e pigra è per l'uomo «la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla».<sup>1077</sup> L'eterno ritorno naturale, dunque, sempre per la persona umana «si profila come rischio estremo, come insidia fondamentale alla libertà».<sup>1078</sup> La pigrizia naturale per l'uomo è già morte, malattia mortale; o meglio “malattia morale” perché nella sua solitudine è il male umano.

La coazione a ripetere che nella natura sta senza dramma (il cielo stellato), nell'uomo sta come malattia psichica, come disarticolazione e crollo della presenza e del mondo, come istinto di morte (la legge morale non invidierà mai al cielo stellato la sua regolarità, perché questa irregolarità equivarrebbe alla sua morte).<sup>1079</sup>

Il dramma della ripetizione per la persona è esperienza etica e non morale in quanto nella ripetizione irrelata non si produce il valore. La “colpa” di stare al di qua della libertà, in qualche modo “precede” la presenza, che nella follia è già dileguata; è esperienza già teleologicamente inscritta nell'ethos, dunque. «L'ethos primordiale della presenza, in quanto volontà di cultura e di storia, introduce nella natura una istanza che avverte l'eterno ritorno come tentazione»;<sup>1080</sup> la dimensione morale subentra “dopo”, cioè al momento in cui «per lottare contro questa tentazione l'ethos primordiale della presenza ha riplasmato l'eterno ritorno della natura nel simbolismo mitico-rituale in quanto eterno ritorno rituale dello stesso mito delle origini».<sup>1081</sup> L'ethos genera la storia umana nel momento di “sconfitta” di questo male: solo allora i valori cominciano. Benché, come detto, l'ethos resti inesprimibile senza storia, di fatto resta principio trascendentale e non storico. Vi è una battaglia continua, quella tra “bene e male” condotta dallo slancio etico umano, da «una forza

---

<sup>1074</sup> Ivi, p. 17.

<sup>1075</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 133.

<sup>1076</sup> E. de Martino, “Furore in Svezia”, *Furore, simbolo valore...*, cit., p. 169.

<sup>1077</sup> Ibidem.

<sup>1078</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 223.

<sup>1079</sup> Ibidem.

<sup>1080</sup> Ibidem.

<sup>1081</sup> Ibidem.



che si chiama *ethos* primordiale della presenza, e che genera la storia umana in quanto lotta contro l'eterno ritorno». <sup>1082</sup> Con lo Spirito –così come pure de Martino chiama l'*ethos*- «la tendenza all'eterno ritorno diventa un rischio contro cui la umanità e la cultura sono chiamate a combattere. Lo Spirito è distacco dalla pigrizia della natura, immissione in essa di una forza in cui la pura e immediata ripetizione sta ormai come minaccia». <sup>1083</sup> Termini come quelli di “tentazione”, “colpa”, “infedeltà” e “attentato alla libertà” tornano spesso nel linguaggio dello studioso per indicare il cedimento colpevole e tutto umano a tale minaccia naturale e per sottolineare la doverosità libera dell'*ethos* trascendentale della persona umana. <sup>1084</sup> «Non si tratta della colpa di aver fatto “questo” (nel che consiste la fisiologia della vita morale), ma della colpa di non poter agire secondo una intenzione qualificata e qualificante, e di sentirsi in una condizione di reazione fisica servile, come se si fosse diventati un fenomeno della natura». <sup>1085</sup> La follia è dimensione etica dell'umano in quanto in essa l'uomo sta come colpevole, ne sia consapevole o no, di non aver prestato fede all'*ethos*, «dello spossessamento di ciò che rende umano l'uomo» <sup>1086</sup> e del «frantumarsi della vitalità umana in ciò che ha di specifico». <sup>1087</sup> Nella follia l'uomo rinuncia alla potestà dei valori, quindi rinuncia all'esistenza e al mondo storico «proprio perché il doverci-essere-nel-mondo secondo tali valori *fonda* sia l'esserci che il mondo». <sup>1088</sup> Un mondo e un esserci che colpevolmente non si riesce più a fondare. La follia è per de Martino «la crisi della potestà di scelta secondo valori, la crisi di oltrepassare la situazione e di oggettivarla». <sup>1089</sup> Ciò dimostra come l'ammalarsi della mente, nelle idee dello studioso, non coincida con l'innocuo e indolore ritorno umano alla vita: è invece la resistenza tutta personale –la “colpa”, la “infedeltà”- a questa impossibile identificazione. «La nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, è *infedeltà radicale alla vera condizione umana*. [...] Infatti l'esistenza non può essere nuda, e non può perché non deve, e non deve perché essa deve essere *ethos* del trascendimento intersoggettivo». <sup>1090</sup> La vera condizione, la verità della natura umana è l'*ethos* del trascendimento che mantiene insieme la vita e il valore intersoggettivo. Ed infatti questa infedeltà alla verità (alla

---

<sup>1082</sup> Ivi, p. 225.

<sup>1083</sup> Ibidem.

<sup>1084</sup> Scrive S.F. Berardini: «Per De Martino, il dovere che sottende questo passaggio non rispondeva a una necessità, ma a un dovere etico – l'*ethos*, appunto. Un dovere che, come ogni dovere etico, come ogni richiesta, allude non già a un movimento necessario, bensì a un movimento possibile, seppur doveroso, cui si affianca, per ciò stesso, la drammatica opzione di essere *infedeli* a quella richiesta, e dunque di 'peccare'. Che la frequentazione della filosofia dell'esistenza abbia infine portato De Martino pur inconsapevolmente, a Kierkegaard, in modo da trovarvi, saldati insieme, i concetti di 'dovere' e di 'colpa'?» Berardini, cit., p. 213.

<sup>1085</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 152.

<sup>1086</sup> Ibidem.

<sup>1087</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p., p. 110.

<sup>1088</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 120-1.

<sup>1089</sup> De Martino E., *“Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”*, op. cit., p. 152.

<sup>1090</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 529. Corsivo mio.

“vera condizione”) è infedeltà agli altri, poiché l’infedeltà al quel valore che l’ethos deve realizzare è già infedeltà pubblica. La follia è «l’“annientarsi catastrofico” del “ci” dell’esserci. Il senso patologico resta definito dall’isolarsi»<sup>1091</sup> che nell’uomo è una malattia, cioè è esperienza di male. Se l’uomo nel precipizio verso la natura giungesse compiutamente a farsi vegetale o animale, egli nello stato di regressione non proverebbe colpa, angoscia, “male”; egli, anzi, vivrebbe una vita “completa”, come quella di bestie e piante che non necessitano del piano interpersonale in quanto nulla valorizzano.<sup>1092</sup> Ma l’uomo nella regressione “soffre”. E soffre perché sa di non “completarsi” nella sua natura senza il valore intersoggettivo, senza gli altri, senza il “felice” oblio nell’altro da sé. La follia è allora testimonianza della non autonomia umana, della non indipendenza dagli altri, della non solitudine della persona. La follia è testimonianza in negativo della relazione che l’uomo è: è il limite del precipizio, poiché sta lì, ultimamente, come argine esistenziale ad impedire che l’uomo si identifichi con la natura. La follia, pur in negativo e a prezzo della libertà, in modo improprio “salva” l’umano dalla natura e lo salva per entro il dramma della malattia e l’esperienza del male estremo. La follia è l’eticamente negativo per eccellenza, e non la natura. La natura infatti, per de Martino, non è il «negativo assoluto della demenza»;<sup>1093</sup> la natura non è negativa o positiva, buona o cattiva: è natura, al di là del bene e del male. La distinzione morale è solo umana. Nella follia in qualche modo si vive come persona: «si vive l’orrore del nulla, dove però il nulla ha il senso fondamentale dell’eticamente negativo per eccellenza, cioè il senso del vissuto recedere e annientarsi dell’ethos primordiale della presentificazione del trascendimento».<sup>1094</sup> Il “nulla dell’esistere”, per de Martino «è semplicemente la caduta della valorizzazione, il non poter esistere per impotenza del valorizzare».<sup>1095</sup> Ecco perché de Martino usa un “linguaggio etico” nel riferirsi a questa esperienza di male estremo, di colpa estrema, di “malattia mortale”, come egli la chiama. Il nulla della follia in de Martino non è infatti proprio nulla, ma esperienza etica: «Si vive l’orrore del nulla, dove però il nulla ha il senso fondamentale dell’eticamente negativo per eccellenza, cioè il senso del vissuto recedere e annientarsi dell’ethos primordiale della presentificazione e del trascendimento».<sup>1096</sup> Ciò che emerge dall’analisi di de Martino dell’infedeltà all’ethos è che la

<sup>1091</sup> Ivi, p. 635.

<sup>1092</sup> Scrive in proposito Enzo Paci: «Lo stato di angoscia non “formato” dal mito o dalla filosofia, per la psicologia moderna e per il de Martino, è malattia e anormalità in quanto è disgregarsi dell’uomo e cioè disgregarsi delle forme spirituali delle quali se una viene a mancare non esiste più l’uomo e non esiste quindi il momento storico dell’uomo, la storia; se l’uomo potesse essere stato solo natura non ci sarebbe, perché l’uomo non sentirebbe di essere minacciato o 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», E. Paci, *Il nulla e il problema dell’uomo*, Torino 1950, pp. 123-33. Pure contenuto in “Appendici”, in E. de Martino ne *Il mondo magico...*, cit., p. 256.

<sup>1093</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 7.

<sup>1094</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 668. Corsivo mio.

<sup>1095</sup> E. de Martino, op. cit., *Scritti filosofici...*, cit., p. 12.

<sup>1096</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 668.

persona sussista come tale, benché non nel piano propriamente culturale, ma in quello etico-negativo. La follia non è “nulla assoluto” è rischio di esso semmai. La follia, come rischio del nulla, è testimonianza della inalienabilità della persona nell’uomo, il quale pur di non coincidere con il mondo naturale si arresta ultimamente all’eticamente negativo della patologia mentale; in sé dunque la follia è “qualche cosa”, è quanto meno scelta di abdicazione rispetto all’ethos trascendentale.<sup>1097</sup> E’ proprio in virtù dell’ethos che il rischio del nulla è “qualche cosa”, che la follia è comunque “negativa” testimonianza dell’umana libertà. Ed infatti, «per questo fondamento trascendentale, il rischio del nulla è qualche cosa: 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».<sup>1098</sup> L’angoscia, sentimento proprio del “rischio estremo”, sta lì a segnalare che nella follia l’uomo non coincide mai con la natura; «altrimenti quel tornare non angoscerebbe, e l’istinto di morte sarebbe un lasciarsi morire senza angoscia o un vivere per nutrirsi, riprodursi, invecchiare e morire senza altro dramma che quello animale del piacere e del dolore».<sup>1099</sup>

È l’angoscia, così, quel sentimento umano premorale che segnala alla persona che è appunto una persona, che è animale “libero”. L’angoscia rivela la colpevolezza della “caduta”. Se il pudore è il sentimento etico del corpo umano come corporeità e non oggetto, l’angoscia è il sentimento etico del dovere umano come libertà e non necessità.<sup>1100</sup> Certamente non nel senso che la persona si angoscia in quanto libera nella sua mondanità,<sup>1101</sup> quanto in quello che la persona si angoscia se perde la libertà che la distingue dagli altri viventi. Così, «l’angoscia può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci in una storia umana».<sup>1102</sup>

---

<sup>1097</sup> Scrive Berardini: «Si crede possa essere utile chiarificare [...] il senso dell’utilizzo delle parole ‘nulla’ e ‘non essere’ all’interno del discorso demartiniano ([...] 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’», cit., p. 270.

<sup>1098</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 170.

<sup>1099</sup> Ivi. p. 80.

<sup>1100</sup> Scrive Berardini: «Qui ci si potrebbe richiamare anche a Kierkegaard, per il quale l’angoscia, in quanto «realtà della libertà» (Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia...*, cap. I, § 5, p. 346), è determinata dall’indeterminata possibilità, per cui l’uomo può *decidere* in prima persona di *gettarsi* nell’abisso, cioè può *scegliere* il ‘peccato’, anziché la propria salvezza, un peccato che, in termini demartiniani, è il tradimento nei confronti dell’*ethos*, del proprio dovere di esserci. Ma [...] come per Sartre, in Kierkegaard la scelta è compiuta dall’uomo nella più completa solitudine, ponendosi innanzi a Dio, mentre per De Martino, l’uomo ha dietro, avanti e intorno a sé tutto il proprio mondo culturale che lo sollecita al proprio compito, che lo sollecita ad esserci, a non abdicare la presenza, a non ‘peccare’», Berardini, cit., p. 107.

<sup>1101</sup> Qui si consuma, ancora una volta, lo stacco da Heidegger. Scrive infatti de Martino: «Nell’angoscia heideggeriana ci si angoscerebbe della “mondanità” come tale, del puro essere nel mondo. [...] L’angoscia è interpretata come nuda esperienza della mondità, nel “*versinken*” dell’utilizzabile dell’intramondano e del con-esserci con altri, mentre è in realtà la caduta della energia del trascendimento, la perdita della presentificazione come dovere trascendentale condizionante tutti gli altri compiti», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 104-105

<sup>1102</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 31.

L'angoscia per de Martino non è allora propriamente angoscia “della storia e del mondo”, e questo nemmeno nel senso di angoscia “fisiologica” di passaggio da un mondo a un altro.<sup>1103</sup> L'angoscia è, semmai, angoscia del rischio di non decidere per la storia e per il mondo, dove questo non decidere non si riduce semplicemente alla dimensione utilitaria umana. Ed infatti sappiamo che la coerenza economica è propriamente già “ordine economico”.<sup>1104</sup> Il rischio di perdere la presenza è rischio di perdere tutte le categorie, compresa quella inaugurale della utilizzazione del vitale. Se la cultura è distinzione e differenza, l'angoscia segnala l'avvicinarsi dell'indistinzione e dell'indifferenza:

L'angoscia della crisi è il crollo dell'ethos della valorizzazione lungo tutto il fronte del valorizzabile: per questo crollo, che spalanca l'abisso del nulla e fa precipitare in questo abisso, l'uomo si angoscia appunto perché viene qui vissuta la catastrofe del trascendimento valorizzante e quindi la catastrofe dell'umano, dell'esserci e del “mondo”. L'angoscia rivela “il mondo orrendo dell'indistinzione, l'indifferenza della vita e della morte, quell'indifferenza che a Dostoevskij, nei *Demoni*, sembrava il vero fondo del demoniaco (si ricordi la citazione dostoevskijana da Luca VIII, 32.37), quell'impossibilità di una scelta e di un aut-aut che è caratteristica delle situazioni ormai chiuse della nostra vita”.<sup>1105</sup>

Nello spasimo dell'angoscia accade che quel fisiologico “non essere” della presenza che di norma sta come momento polemico della dialettica culturale (verso l'utile, il morale, l'arte e il logos), e che in quanto tale è «un non essere relativo, non assoluto»,<sup>1106</sup> stavolta invece viene denunciato come “rischio estremo” tanto che «appare come il nulla per eccellenza»,<sup>1107</sup> per cui ora «la polemica culturale si radicalizza su posizioni estreme, in quanto entra in crisi la possibilità stessa di una vita culturale qualsiasi». <sup>1108</sup> L'angoscia è quel sentimento etico non propriamente culturale (come il pudore) ma universale che giunge in soccorso all'ethos in crisi per difenderlo; per ricordare all'uomo che non è bestia, che non è proprietà della natura perché è essere libero, teleologicamente chiamato alla scelta oltre natura. Benché sentimento trascendentale, così come il pudore emerge nel piano morale come varietà storica di comportamenti (si pensi alle nozze rituali che esprimono, in qualche modo, il pudore trascendentale), al medesimo tempo l'angoscia emerge

---

<sup>1103</sup> L'angoscia che può essere interpretata in due sensi, cioè come fisiologica e come patologia è problematizzata da de Martino in “risposta” ad Enzo Paci (*Tempo e relazione*), citato negli *Scritti filosofici*.

<sup>1104</sup> Anche qui, vi è un distacco da Paci, per il quale “il rischio di perdere la personalità nell'angoscia rappresenta il momento utilitario” (Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, 1950, p. 125.) Per de Martino invece il rischio di perdere la presenza «non è riconducibile all'economico, perché l'economico è l'ordine economico, [...] il valore inaugurale col quale l'ethos del trascendimento vince quel rischio. [...] Il rischio della perdita della presenza incombe su tutta quella vastissima sfera della vita che cade fuori del controllo della coerenza economica». Se dunque, come Paci sosteneva, “l'idra di Lerna Vichiana è la perdita delle categorie che costituiscono l'uomo nella sua storicità”, ciò per de Martino resta valido ma «con l'avvertenza che tra le categorie che si perdono sta quella inaugurale della utilizzazione comunitaria del vitale, il progettante stare insieme per aver bisogno di un certo cibo e per nutrirsi, il plasmante dialogo fra quei bisognosi che sono gli uomini», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 72-3.

<sup>1105</sup> Ivi, p. 73. Si consideri, circa questo passo, che le frasi tra virgolette sono citazioni di Paci (*Dall'esistenzialismo al relazionismo*, cit., p. 348) che de Martino originalmente riprende per estendere alla crisi esistenziale, ma che Paci riferiva ad un aspetto del mito (che invece per de Martino è ripresa dell'angoscia).

<sup>1106</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 657.

<sup>1107</sup> Ibidem.

<sup>1108</sup> Ibidem.

nella storia sotto forma di istituto culturale atto a liberare il valore. In tal senso, l'angoscia diventò per alcune comunità umane il lamento rituale o il tarantismo o il mondo magico. L'angoscia è, in qualche forma, immediata coscienza per l'uomo della sua dignità di persona umana, laddove, scrive de Martino «la presenza può diventare problema solo per un uomo che ha già gustato in qualche modo l'aspra dignità della scelta e che questa dignità non vuol perdere, onde recede inorridito e si oppone scongiurante».<sup>1109</sup> Non sempre, del resto, all'angoscia l'uomo risponde con un atto culturale. Così come il pudore, pure avvertito, può venire calpestato e rinnegato. In ogni caso, l'angoscia è a qualche livello reazione umana anche minima nei confronti del perdersi culturale. La persona umana nello stato di angoscia sta reagendo «davanti al rischio di non poter oltrepassare i suoi contenuti critici, e di sentirsi inattuale e inautentica nel presente. Ciò equivale a dire che l'angoscia è il rischio di perdere la possibilità stessa di dispiegare l'energia formale dell'esserci».<sup>1110</sup> L'angoscia è quella sentinella avvisante l'uomo che «vi è un attentato alle radici stesse della personalità, e tale attentato comporta un “essere privato di” e “un essere posseduto da»,<sup>1111</sup> per cui la persona che non si oppone scongiurante a questo attentato radicale incorre nella «morte culturale, schiavitù radicale, recessione adialettica della vita spirituale».<sup>1112</sup> In qualche modo l'angoscia, annunciando ma non ancora costituendo l'apocalisse psichiatrica, «indica che la presenza resiste alla sua disgregazione»;<sup>1113</sup> che essa insomma «ha ancora un margine sufficiente per avvertire il profilarsi della crisi».<sup>1114</sup> Un margine che però, una volta perduto, rende il sentimento dell'angoscia una vera e propria «esperienza della colpa, perché la caduta dell'energia di oggettivazione è, come si è detto, la colpa per eccellenza, che chiude il malato in una disperata melancolia».<sup>1115</sup> Questo attentato alle radici della persona, è in fondo, ribadiamolo, attentato alla sua libertà. De Martino nel polemizzare con l'antropoanalisi non vuole sottrarre il mondo al malato mentale per spogliarlo della sua dignità ma per restituirgliela: egli insiste su quella “opzione fondamentale” per ogni uomo che è la libertà in quanto “problema dei suoi limiti”; limiti che la follia, non trascendendo la natura, non pone. La follia è allora esperienza etica in quanto “attentato alla libertà”<sup>1116</sup> da parte della natura che, ergendosi a forma, domina sulla possibilità di valore.

---

<sup>1109</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 61.

<sup>1110</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 30.

<sup>1111</sup> De Martino E., *“Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”*, cit., p. 117.

<sup>1112</sup> Ibidem.

<sup>1113</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 32.

<sup>1114</sup> Ibidem.

<sup>1115</sup> Ivi, p. 31.

<sup>1116</sup> Cfr Henry Ey, *Etudes psychiatriques*, Paris, 1952, p. 77, importante fonte per de Martino (cfr anche de Martino, p. 52 in *La fine del mondo*). Ey individuando come la follia sia “immanente alla nostra natura” e rifacendosi al concetto di tensione psicologica di Janet, definisce l'oggetto della psichiatria come “patologia della libertà”, sostenendo che “le malattie organiche sono minacce alla vita, le malattie mentali sono attentati alla libertà”. In proposito, scrive de Martino: «La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia

L'angoscia è esperienza agonica in cui natura e scelta urtano tra loro contendendosi la libertà umana, quali massimo "male" e sommo "bene" dell'ethos trascendentale; «urto irrisolvente tra sì e no, che dilaga in tutta la vita psichica, e investe l'intero fronte dei possibili trascendimenti»,<sup>1117</sup> fino a divenire, infine, «giudizio ultimo, definitivo, sotto il quale si cade per una colpa estrema di cui si porta l'immenso carico».<sup>1118</sup>

---

oltrepassante che fonda l'umanità è quindi un *élan moral* primordiale, senza del quale la stessa base vitale, i singoli in quanto corpi, non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani. La caduta di questo slancio –quali che siano gli eventi somatici ereditari o acquisiti che possono entrare nel condizionamento quando si consideri tale caduta in una prospettiva medico-operativa- è quella patologia della libertà di cui parla Ey, cioè il recedere della potenza del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile, la catastrofe dello slancio valorizzatore», E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., pp. 15-16. Sappiamo, del resto, che per de Martino l'energia oltrepassante non è propriamente slancio "morale", ma etico, il quale è in sé slancio e vitale e morale.

<sup>1117</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 62.

<sup>1118</sup> Ivi, pp. 59-60.

## CAPITOLO VIII

### ***IL MALESSERE DEL “PERDERSI NEL MONDO” COME APOCALISSE CULTURALE SENZA ESCATON (CRISI DELLA PATRIA)***

#### *8.1 ESSERE “SPAESATI”*

Fin qui abbiamo avuto modo di conoscere il rischio estremo della crisi del trascendimento, che è catastrofe morale della decisione nel valore. Abbiamo cioè valutato il caso estremo in cui l'angoscia «apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto, di perdersi nella “isolata” intimità privata e incomunicabile, [...] di smarrire l'oltre che condiziona il “mondo” in quanto la presentificazione è mondanizzazione valorizzante».<sup>1119</sup> Valutiamo, ora, il caso “più felice”, benché scarsamente reintegratore nel piano morale, dell'angoscia umana come rischio «di spaesarsi rispetto ad ogni possibile “paese”».<sup>1120</sup> Accade più spesso, dunque, che l'uomo, comunque smarrito un orizzonte patrio di tradizioni protettive (non smarrito, però, a livello estremo dell'intenzionalità rovesciata) comunichi l'angoscia di questo rischio in un “anelito culturale”, trasferendola in ciò che poi diviene a tutti gli effetti prodotto culturale, un “grido” al valore, sì orientato ed aperto ad un ascolto intersoggettivo, ad una comunicazione comunitaria, ma senza che a tale consapevolezza della crisi corrisponda la proposta di una risalita al valore. È ciò che avviene quando la persona non perde il mondo ma si perde nel mondo che non sente più domestico, mantenendo la sua unità personale di fronte a un contesto il cui senso però è sfuggito e stenta a ritrovarsi; in cui nulla vi è più di familiare; in cui ogni fede nel trascendente e ogni piano provvidenziale tende a smarrirsi e non resta che l'unica certezza di questo spaesamento, che a tratti è nausea, in altri è noia, in altri ancora è pura gettatezza senza più l'ombra di un progetto. Proprio perché questa apocalisse senza *escaton* è culturale, essa si mostra nei modi storicamente determinati e quindi culturalmente vari; non si può parlare di omogeneità di questa apocalisse così come la follia che si ripete più o meno uguale nell'umanità, potendo essere identificabile nosograficamente. È, questa, esperienza dell'ethos che si cerca ancora senza trovarsi completamente, e benché vi sia già una certa acuta consapevolezza della crisi, queste opere non giungono mai all'unificazione dell'umano a cui –come poi mostreremo– conduce solo il compimento teleologico della persona nella ragione. Tuttavia, la struttura di base di questi “esperimenti intellettuali” è sempre la medesima: si inquadra una crisi, la si conosce nella sua minuziosa catabasi ma poi, giunti fin nel profondo nel cuore umano, non si risale più al riscatto del valore, lasciando in quel fondo la crisi stessa: la nausea, la noia, la deiezione, eccetera.

---

<sup>1119</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 109.

<sup>1120</sup> *Ibidem*.

Si era detto, ai capitoli precedenti, che per la persona umana, «il mondo in quanto sfondo familiare, domestico, appaesato, ovvio, normale, abitudinario sta come indice di possibili percorsi operativi in cui vivono la operosità umana di millenni, le plasmazioni utilizzatrici maturatesi in evi di tradizioni, e infine la biografia del singolo sino alla situazione presente».<sup>1121</sup> Ed è proprio grazie a questa corale risonanza di sforzo pubblico e tradizionale che, si era detto, il mondo è mondo umano, operabile, sempre pronto a suggerire ad ogni uomo: «Avanti, non sei solo, non sei il primo, non sei l'unico, ma stai in una immensa schiera che marcia, e che solo per una parte infinitamente piccola è composta attualmente di viventi!»<sup>1122</sup> Accade però che quando questa coralità domestica viene meno e comincia lentamente a disfarsi, quando la tradizione e la trascendenza si annacquano, quella “immensa schiera che marcia” si scorge e si ode con immensa distanza: se la crisi del trascendimento è follia, la crisi della tradizione che è crisi della “patria culturale” (come sfondo storico e metastorico) in modo meno radicale benché comunque disastroso conduce la persona al patimento esistenziale (non si può parlare, qui di vera e propria “malattia”), cioè ad avvertirsi come sola, unica, come la prima al mondo a dover scegliere e decidere nel mondo, così come l'immagine della deiezione esistenzialista ben rappresenta. Questo “malessere esistenziale”, che non è ancora follia (in quanto non si ha perso il mondo ma si è in esso smarriti) ma nemmeno garanzia del valore (per il suo tenore cronicamente problematico, angoscioso), si esprime in una apocalisse non già psicopatologica ma ancora culturale, la quale resta però priva di *escaton*, ovvero senza riscatto o risplasmazione della crisi quale quelle che il dispositivo mitico-rituale garantiva. Se nella apocalisse psicopatologica accade che il senso di sé recede a favore del vitale egemonico, per cui domina quell'esperienza «di abiezione estrema e di incomparabile miseria che accompagna il senso di sé nel recedere dell'energia di oggettivazione su tutto il possibile orizzonte formale»,<sup>1123</sup> ed accade che la presenza abdica in luogo di decidere, limitandosi sempre di più a prestare «all'accelerazione vitale l'inerte contenuto di rappresentazioni e di sentimenti che simulano, ma non sono, valori reali»,<sup>1124</sup> accade invece nell'apocalisse culturale senza *escaton* che il senso di sé privato si disarticoli stavolta rispetto allo sfondo patrio che la tradizione rappresenta. In questa esperienza “di mezzo” il senso di sé domina dunque sul vitale, ma questo dominio non avviene coerentemente come iniziativa che si innalza rispetto all'ovvietà mondana, ma come signoria rispetto alla tradizione da cui ci si vuole perentoriamente liberare. Di conseguenza, questo squilibrio ha delle conseguenze anche sul rapporto vita\valore, benché minori rispetto a quelle proprie della follia. L'iniziativa privata stavolta pretende di sorgere non più come emergenza fedele rispetto ad uno sfondo, bensì in polemica e in

<sup>1121</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 470.

<sup>1122</sup> Ibidem.

<sup>1123</sup> E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit., p. 30.

<sup>1124</sup> Ivi, p. 35.



opposizione alla “normalità” dello sfondo stesso: è anche qui presente un disarticolarsi della gerarchia mondana. Tale apocalisse, che occupa interamente gli interessi di questo capitolo, si esprime infatti nell’idoleggiamento di tutto ciò che è contrario allo sfondo domestico e appaesato della “patria” (il contingente, l’insensato, il relativo, l’immediato, l’incomunicabile, il solipsistico) ed è rinvenibile nelle creazioni dello spirito proprie della persona, specialmente nell’arte. La crisi della patria è tanto più duratura quanto più è radicale il crollare domestico nella storia dell’uomo: la persona dell’Occidente borghese moderno, dirà de Martino, ne è ampiamente soggetta, colpita, in senso lato “ammalata”. In questa crisi si cerca e ricerca un barlume di *telos* ma non lo si trova; è spezzato il piano finalistico dell’esistenza, ma si coglie con molta lucidità la grave conseguenza di questo “spezzarsi”. Così, scrive lo studioso, in generale «la “crisi” nelle arti figurative, nella musica, nella narrativa, nella poesia, nel teatro, nella filosofia e nella vita etico-politica dell’occidente è crisi nella misura in cui la rottura con un piano teleologico della storia e con il senso che ne derivava (piano della provvidenza, piano dell’evoluzione, piano dialettico dell’idea) diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l’ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell’irrelato, dell’irriflesso, dell’immediatamente vissuto, dell’incomunicabile, del solipsistico, ecc.».<sup>1125</sup> Nello stato di apocalissi culturale senza *escaton* (o di crisi della patria), con la medesima forza nella persona umana si insinuano e combattono follia e valore, vita e morte, natura e cultura, nella piena consapevolezza di questo combattimento. In questa “situazione di mezzo”, l’esito del combattimento è sempre e soltanto o il misero rifugio nella follia –il che vorrebbe significare, in metafora- “compiere un passo indietro” o la trionfante conquista al valore definitivamente deciso, mediante la consapevolezza raggiunta (il che richiede, sempre in metafora, di compiere “un passo avanti”). Tale condizione di mezzo è propriamente “spaesamento”.

Secondo de Martino «lo “spaesato” è colui che non riesce più a sentirsi in un “paese”, in un ordine “domestico”, culturalmente relazionato e significativo, in casa propria, nella terra dei padri o patria (*Unheimlich, nicht-zu-Hause*, etc.). Non a caso i termini presi a espressione simbolica di tale vissuto si riferiscono alla famiglia (familiarità), al paese, alla patria».<sup>1126</sup> Di sicuro la prima cosa che viene in mente con questo termine è la condizione dell’immigrato, che lascia la propria patria culturale per una nuova, con nuovi modi di “dire” e di “fare” che spaesano, almeno da principio, i nuovi arrivati. E certamente, «il mondo moderno è diventato particolarmente sensibile ai problemi sollevati dalle diverse patrie culturali e dai loro rapporti proprio perché viviamo in un’epoca di

<sup>1125</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 470-471.

<sup>1126</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 105.

migrazioni, di incontri e di confronti, e quindi anche di patrie culturali». <sup>1127</sup> De Martino cita, in proposito, la poesia di un poeta lucano di Tursi costretto da anni a condurre a Roma «la spaesata esistenza di emigrato» <sup>1128</sup>: «*Ho lasciato il paese che mi dava il respiro del cielo e adesso... [...] Io quasi mi spauo se mi volto intorno: mi pare che i volti della gente mi colpiscano a pietrate e quando si fa giorno mi s'imbrogliano i piedi in una fune che stringe più forte di una mano*». <sup>1129</sup> Il punto essenziale dell'essere perduti nel mondo, però, non è l'essere nostalgico, se così vogliamo dire, verso una patria lontana. «Cesare Pavese, senza essere un meridionalista immigrato a Torino portava con sé il fantasma della sua infanzia di Santo Stefano Belbo, e proprio per questa ininterrotta e rigerminante memoria si volse ad un certo momento alla lettura di libri etnologici e finché resse alla prova ne trasse argomento di poesia. Il punto centrale resta tuttavia questo, di reggere alla prova, di rimodellare sempre di nuovo, con l'opera valorizzatrice, la domesticità del mondo». <sup>1130</sup> Il problema vero e proprio che de Martino vuole considerare è appunto quello spaesamento che “non regge alla prova”, che manca di “rimodellare” nel valore la domesticità. Che sia uno spaesamento breve che sia lungo, accade infatti che, senza gli argini dello sfondo patrio, si scorga subito il pericoloso precipizio nella natura, che emergano pian piano i segni dell'accadere psicotico. In tal senso una persona si sente spaesata, smarrita, persa, non per forza per una condizione cronica (come quella dell'immigrazione) bensì anche per un circoscritto lasso di tempo, perfino per una frazione di secondo in cui non si riconosce più il proprio mondo domestico, che da cosmo pare sfilacciarsi, filo dopo filo, in caos. È il caso del noto episodio ad oggi ricordato come “Il campanile di Marcellinara”, che vide de Martino e la sua equipe di ricerca, una sera in macchina sotto un tramonto calabrese, imbattersi in un contadino del luogo al quale venne chiesto di salire sull'auto per indicare loro la strada sino al “bivio giusto”, a pochi chilometri dal suo paese di origine, Marcellinara appunto. Accolta “con qualche diffidenza” la richiesta dell'equipe, il contadino salì in macchina, ma col dubbio crescente che qualcosa stesse per danneggiarlo...

Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto di andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore, che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori dal finestrino, spiando ansiosamente l'orizzonte per vedervi riapparire il domestico campanile: finché, quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese, il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta. Giunti al punto dell'incontro, [...] si precipitò fuori dell'auto prima che fosse completamente ferma, selvaggiamente scomparendo in una macchia, senza

---

<sup>1127</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 478.

<sup>1128</sup> Ivi. Si tratta del poeta Albino Pierro.

<sup>1129</sup> Ibidem.

<sup>1130</sup> Ivi, p. 479.

rispondere ai nostri saluti, quasi fuggisse da un incubo intollerabile, da una sinistra avventura che aveva minacciato di strapparli dal suo *Lebensraum*, dalla sua unica *Umwelt* possibile, precipitandolo nel caos.<sup>1131</sup>

Un altro esempio di spaesamento circoscritto e temporaneo può essere quello che coinvolge gli astronauti, che possono patire l'angoscia nel silenzio e nella solitudine degli spazi cosmici, motivo –sostiene de Martino- per cui parlano di continuo e senza volersi interrompere con gli uomini a terra non solo per rendere loro le informazioni di viaggio, ma soprattutto per aiutarsi a non smarrire “la loro terra”. «Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più “il campanile di Marcellinara”, quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e dentro il quale consuma i suoi "oltre" operativi: quando cioè si affaccia sul nulla».<sup>1132</sup> Talvolta il piano tradizionale, una volta perduto, si può recuperare e lo spaesamento viene “soccorso”. Il contadino di Marcellinara, come detto, rivede il suo campanile e si riappropria del suo mondo domestico, del suo *Umwelt*. Ma c'è anche il caso, per la persona, di una oggettiva impossibilità del recupero di ciò che ha perso, che sfocia in una follia che dura fino a che non giunga in soccorso il ripristino di un sistema tradizionale. E' ad esempio il caso dei Bambara del medio Niger, ai tempi della colonizzazione Britannica che li vide emigrare dalla patria tribale verso le “più civilizzate” regioni della costa, quindi abbandonare il vecchio sistema di sussistenza agricola e ittica per le ambizioni del mondo industriale.<sup>1133</sup>

Senonché nella loro sede si verificò un duplice fatto: da un lato tutto il dispositivo culturale di cui gli emigrati disponevano in patria per far fronte ai momenti critici della loro vita di agricoltori e di pescatori, cioè il loro pantheon, i loro riti, le loro cerimonie, non erano più utilizzabili nella nuova sede, legati com'erano ad un *habitat* ormai abbandonato, a momenti critici che avevano perduto il loro senso, e a rapporti tribali ormai in dissoluzione; dall'altro lato i Bambara erano colpiti da una serie di episodi traumatizzanti della loro vita di emigranti. Il governatore inglese, l'esercito, la polizia, la burocrazia, le macchine, il treno, ecc., costituivano un insieme di elementi che essi non riuscivano ad inserire in nessun orizzonte culturale e che rappresentavano il risultato terminale di un processo storico a cui essi restavano sostanzialmente estranei. In questa situazione si verificarono ben presto nella comunità Bambara di Accra una serie di disordini psichici di notevole gravità, caratterizzati dall'insorgere di impulsi inconsci che non potevano essere né controllati né sublimati in determinati orizzonti culturali.<sup>1134</sup>

Questa “epidemia di disordini psichici” –così la definisce de Martino- che vide vane le iniziative di soccorso dei medici occidentali perché evadenti dai classici quadri nosologici di medicina e psichiatria, ebbe termine allorché un bambara tra gli emigrati, particolarmente intuitivo e risoluto, riportò nella nuova scena culturale degli elementi del vecchio dispositivo magico-religioso tradizionale bambara, con la conseguenza di ritualità e cerimonie formalmente

---

<sup>1131</sup> Ivi, pp. 479-480.

<sup>1132</sup> Ivi, p. 480.

<sup>1133</sup> De Martino si riferisce al documento filmico dell'etnologo francese Jean Rouch *Les Maîtres fous* (“I signori folli”), del 1954 e girato ad Accra presso gli emigranti Bambara.

<sup>1134</sup> E. de Martino, “Il problema della fine del mondo”, *Il mondo di domani*, Edizioni Abete, Roma, 1964, pp. 229-230.

identiche a quelle tribali ma con un nuovo pantheon di riferimento, quello di divinità coincidenti con gli spiriti dei dominatori coloniali (il governatore inglese, il capo della polizia, il macchinista delle ferrovie) e con formule burocratiche usate come formule liturgiche in quanto “elemento traumatizzante” della vita cittadina. In tal modo, spiega de Martino, i traumi accumulati, prima esplosivi in disordine psichiatrico, «venivano ora fatti defluire nell’ordine rituale della possessione e ricevevano orizzonte in figurazioni mitiche definite. Così il nuovo dispositivo culturale poté assolvere una funzione riequilibratrice e reintegratrice, e i disordini psichici trovarono la loro più appropriata modalità di controllo».<sup>1135</sup> Dai quattro esempi appena evocati, cioè quello dell’immigrato, del contadino di Marcellinara, dell’astronauta e del popolo Bambara si evince come per lo studioso napoletano il “perdersi nel mondo” della persona, anzitutto, comincia nel confuso stato di “spaesamento”, di “estraneità”, quando si sfilaccia l’argine culturale edificatosi su tradizione e trascendenza, tale da impedire il normale trascendimento dalla natura al valore. Questo “smarrirsi” non è di per sé follia ma perdita del senso del mondo, che può condurre, nei casi estremi, alla stessa follia; oppure –come si vedrà al capitolo seguente- incoraggiare una trionfante riappropriazione morale del mondo, che giunge fino alla consapevolezza etica della persona che si coglie come ragione universale. Ma, arrivati a questo punto...

È poi la crisi delle patrie culturali un fenomeno che riguarda soltanto i non occidentali o i non sufficientemente occidentalizzati, i primitivi, gli emigranti provenienti da zone sottosviluppate, insomma sempre gli *altri* e mai *noi*? Basterebbe pensare a certi temi ricorrenti nella varia letteratura esistenzialistica per esempio alla “nausea” di Sartre o alla “malattia degli oggetti” di cui parla Moravia nella *Noia* per rendersi conto come spaesamento e inoperabilità del mondo costituiscono rischi che minacciano anche la nostra patria culturale, così come anche nostro in misura forse mai avvertita come oggi è il compito di rimodellare questa nostra patria in modo da rendere il mondo significante e abitabile<sup>1136</sup>.

#### 8.2 ESSERE “PERDUTI”

Come la follia, lo spaesamento della persona (che si sente disorientata nel mondo, che non trova più i valori del suo domestico) è per de Martino in potenza una esperienza universale. Ma lo spaesamento non è che il gradino più basso del perdersi nel mondo, il quale insieme al perdere il mondo costituisce il grande problema del rapporto uomo-mondo, tutto oscillante tra l’obbedienza all’imperativo etico e il precipizio nel rischio estremo naturalizzante. Secondo lo studioso, infatti, l’universale problema uomo-mondo proprio di ogni persona umana si articola in due momenti distinti e collegati, dove per un verso il mondo, cioè «la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori, *non deve* finire, anche se –ed anzi proprio perché- i singoli individui fruiscono di una esistenza finita; per un altro verso il mondo *può* finire».<sup>1137</sup> E non si

---

<sup>1135</sup> Ivi, p. 230.

<sup>1136</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 478-479.

<sup>1137</sup> E. de Martino, *Il problema della fine del mondo...*, cit., pp. 225-226.

tratta, in quest'ultimo caso, della catastrofe cosmica di tipo naturalistico (cioè distruzione o inabilità del pianeta terra) ma come sappiamo si tratta del fatto che «l'umana civiltà può autoannientarsi, perdere il senso dei valori intersoggettivi della vita umana, e impiegare le stesse potenze del dominio tecnico della natura secondo una modalità che è priva di senso per eccellenza, cioè per annientare la stessa possibilità della cultura». <sup>1138</sup> Nella follia, come visto, l'umana civiltà si annienta del tutto per entro la malattia mentale; vedremo come nel perdersi mondano la civiltà venga rifiutata, schernita, messa da parte in modo polemico, e non direttamente e definitivamente annientata. Ci possono essere anche modi "culturali", infatti, della distruzione dello sfondo domestico; iniziative geniali non innalzate alla conservazione della cultura ma, paradossalmente, elaborate contro di essa. Si pensi, ad esempio, alla scienza al servizio della bomba atomica. Detto ciò, l'essere perduti nel mondo che qui si vuole considerare è l'accezione negativa di quel "perdersi fisiologico" della persona nella tradizione; è qui allora quella condizione tutta umana, antecedente alla follia, in cui «l'ignoto, che la fede, la filosofia o il mito più non riempiono, diventa vuota trascendenza. La passione per la trascendenza vuota diventa una distruzione senza scopo della realtà», <sup>1139</sup> dove perfino «nel modo nel quale la *Weltverlorenheit* è stata ragionata dall'esistenzialismo [...] il "perdersi nel mondo" assume talora una colorazione religiosa». <sup>1140</sup> E dunque, mentre nei casi evocati l'immigrato, il contadino di Marcellinara, l'astronauta e l'indigeno Bambara si sentono spaesati in quanto non riconoscono più la loro patria perché forzatamente "lontani" da essa, nello spaesamento senza riscatto della persona che ora affrontiamo, in questo "perdersi" lo "smarrito" polemicamente non riconosce più la sua patria pur vivendo in essa e proprio perché condannato ad essa; così, non più in grado di ritrovare il suo "campanile di Marcellinara", lo "smarrito" si serve, per non sprofondare nella totalmente irrelata e privata follia, dell'arte e delle altre elaborazioni dello spirito per mantenersi –pur non riscattandosi dalla catabasi alla anabasi- nella propria condannante esistenza vuota di senso. L'arte e le elaborazioni dello spirito non giungono qui al medesimo sfogo cifrato della follia, ma il loro comunicarsi al mondo è sottilmente comunque criptato e autoreferenziale; le opere si fanno, qui, strumenti di rottura con lo sfondo patrio intersoggettivo, per cui costituiscono più che altro "sfoghi", "denunce", meccanismi pseudorisolutori per confermarsi nella storia senza la storia patria, in piena autonomia. Così, scrive de Martino, «due antinomici terrori governano l'epoca in cui viviamo: quello di "perdere il mondo" e quello di "essere perduti nel mondo"», <sup>1141</sup> dove nel primo caso, come già visto al precedente capitolo, col terrore della follia «si teme di perdere, non tanto con la morte ma nel corso stesso della

---

<sup>1138</sup> Ibidem.

<sup>1139</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 508.

<sup>1140</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 172.

<sup>1141</sup> Ibidem.

esistenza, lo splendore e la gioia della vita mondana, l'energia che sospinge verso i progetti comunitari della vita civile, verso la tecnica e la scienza, la solidarietà morale e la giustizia sociale, la poesia e la filosofia»;<sup>1142</sup> mentre nel secondo caso –che è quello che qui prendiamo in analisi- «si considera il mondo come pericolo che insidia il più autentico destino umano, e quindi come tentazione da cui salvarsi»<sup>1143</sup> tale che stavolta il dramma personale non sta più nella mancata partecipazione a quel “paradiso perduto” che è il mondo (come nell'esperienza psicopatologica) ma nella persona «la catastrofe appare proprio nel volersi chiudere nell'orizzonte mondano senza presentimento o speranza o fede in un “altro” mondo; chiusura e angustia per cui anche il mondo della terrena esistenza è destinato a sprofondarsi, esaurendo nel nulla il suo dissennato slancio prometeico».<sup>1144</sup> Proprio perché il perdersi nel mondo è ora la manifestazione della perdita dell'*affidarsi a* o della *fede in* qualcos'altro (non ci si “fida” più della tradizione storica e metastorica), il fenomeno del “perdersi” si rivolge “catarticamente” al mondo sensibile ed estetico come surrogato di un mondo ideale che non esiste ma che si vuole “costruire” in piena autonomia morale. Nella crisi della patria il tema della fine, estraneo a qualsiasi orizzonte di salvezza, è «disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile: una catastrofe, che narra con meticolosa e talora ossessiva accuratezza il disfarsi del configurato, l'estraniarsi del domestico, l'inoperabilità dell'operabile»,<sup>1145</sup> la narra cioè in documenti quali il costume, la letteratura, le arti figurative, la musica, la filosofia. La crisi non è più patita privatamente come nella follia ma, pure se in tale stato di cose si mantiene irrisolta o irrisolvibile, si comunica sublimata nelle arti e nelle filosofie come sfogo e condivisione umani. In tale sforzo artistico ed intellettuale, nonostante il riscatto di questo “perdersi” quasi mai avvenga (non sempre la discesa verso la catabasi comporta una risalita sicura vero l'anabasi), si è comunque di fronte a una disperata ricerca di cultura, ad una tensione al valore che non meramente “patisce” il perdersi mondano ma attivamente lo denuncia a quello stesso “mondo tradito” nei termini angosciati di un malessere esistenziale che, per quanto drammatico, non si presenta più come patologia immediata e isolante ma come sofferenza mediata nell'opera e sopportata fatalmente senza catarsi. «Sussiste tuttavia il pericolo, nell'attuale congiuntura culturale, di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia».<sup>1146</sup> De Martino studia questa apocalisse storicamente determinata nella congiuntura culturale dell'Occidente moderno,<sup>1147</sup> nel quale egli con estrema chiarezza coglie «il

---

<sup>1142</sup> Ivi, p. 173.

<sup>1143</sup> Ibidem.

<sup>1144</sup> Ibidem.

<sup>1145</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 469.

<sup>1146</sup> Ivi, p. 472.

<sup>1147</sup> Per il concetto del senso della fine nell'epoca moderna, specie nelle correnti filosofiche, de Martino trae spunto sempre dal Croce. In particolare, egli annota nei suoi appunti filosofici: «Sull'Apocalisse [...] è da vedere, del Croce,

tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, come nuda e disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile, secondo un diabolico gusto di descrivere con meticolosa accuratezza il disfarsi del configurato, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder il senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile». <sup>1148</sup> Di questa "nudità", disperazione, insensatezza mondana, rileva de Martino, «possono offrire testimonianze molteplici documenti tratti dalla letteratura, dalle arti figurative, dalla musica, dal costume, dalla vita politica e infine dalla stessa produzione filosofica». <sup>1149</sup> Già solo per il fatto che in tali documenti «la *Stimmung* apocalittica sia polemicamente caratterizzata "senza *escaton*" denota quanto essa appaia nuda crisi e quanto perciò sia elettivamente preparata ad essere illuminata dal documento psicopatologico. Proprio perché fra tutte le apocalissi culturali essa appare più di tutte le altre rischiosamente prossima alla crisi radicale dell'umano, l'apocalisse senza *escaton* dell'Occidente si presta in modo elettivo ad illustrare il valore euristico del documento psicopatologico». <sup>1150</sup> Insomma, in questa apocalissi senza riscatto follia e valore si illuminano e fanno ombra a vicenda, tale che il "perdersi" resta sì atto culturale ma non pienamente reintegratore e riscattante, sempre in bilico verso la nuda follia; esso non è affatto riconducibile a quel "perdersi fisiologico" visto in precedenza con il *das man* della tradizione in quanto si impone come negazione di quella fisiologia della perdita, come rifiuto originale e privato – spesso sostenuto dalla iniziativa propriamente artistica- dello sfondo domestico e coreutico in cui bisognerebbe fisiologicamente "perdersi per trovarsi". In concetti pure eterogenei quali, ad esempio, la gettatezza della filosofia di Martin Heidegger, il crollo dell'occidente della saggistica storica di Oswald Spengler, l'istinto di morte della psicoanalisi di Sigmund Freud, la nausea della letteratura di Jean Paul Sartre o, ancora, i demoni della pittura di Francisco Goya, l'assurdo del teatro di Samuel Beckett, la disorganizzazione melodica dell'avanguardia musicale di John Cage, de Martino intravede proprio la "patologia" creativa e culturale di questo perdersi, una comune *Stimmung*, cioè il rifiuto polemico della patria. Nel prendere in analisi tali documenti "storici", de Martino si preoccupa anzitutto di rinvenire una struttura comune, accostandosi a quegli "elementi centrali"

---

"Previsioni e apocalissi" in *Il carattere della filosofia moderna*, p. 199 segg., ma soprattutto "La fine della civiltà" in *Filosofia e storiografia*, p. 303 sgg., che è del 1946. Sulla fine della civiltà come senso della fine che cominciò a diffondersi già dopo il termine della prima guerra mondiale, e soprattutto dopo il termine della seconda, Croce osserva che il suo sentimento largamente diffuso – come si è verificato dopo il termine della seconda- è un sentimento "in questa forma e in questa estensione, nuovo nei secoli della storia europea". Mentre in passato l'apocalissi non andava mai disgiunta dalla fede operosa, "ora gli animi sono pervasi dalla tristezza, le menti dalle previsioni del peggio, e l'impeto fidente, che il buon lavoro richiede, manca, e a stento lo sostituisce il penoso senso del dovere, a cui non è dato sottrarsi"», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 61-2.

<sup>1148</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 468.

<sup>1149</sup> Ibidem.

<sup>1150</sup> Ivi, pp. 470-471.

dell'opera che più di altri manifestano la catabasi "nuda".<sup>1151</sup> «La struttura del disturbo resta definita in tal guisa come disumanizzazione, anorganicizzazione, caoticizzazione, alterazione totale concernente il rapporto dell'uomo con Dio; dell'uomo con se stesso, dell'uomo con il mondo spirituale. L'uomo autonomo, ecco il pericolo estremo: ebbe inizio con l'illuminismo». <sup>1152</sup> Il perdersi mondano si può leggere, in ultima analisi, come affermazione dell'autonomia della presenza che vuole farsi presente disarticolandosi dallo sfondo domestico; è insomma "signoria" della presenza che lotta contro "il normale" della storia, potremmo paradossalmente dire; presenza imponente (imponenza di presenza, quasi) la quale è pienamente incarnata dalla figura dell'artista egocentrico e sofferente.

### 8.3 L'ARTISTA E L'INTELLETTUALE PERDUTO NEL MONDO

Tale esasperata autoaffermazione del singolo rispetto all'ovvietà domestica la si rinviene in quel momento sconvolgente e perfino distruttivo che è l'atto di ispirazione artistica proprio della persona che affronta il malessere esistenziale. Non è infrequente che l'inizio dell'atto artistico, spiega de Martino, nella dimensione del "perdersi" sia soggetto ad episodi di "decomposizione", "distruzione", "deformazione della realtà", "allontanamento deliberato dalla realtà", "srealizzazione". In questa ispirazione de Martino rinviene il rifiuto della esistenza "troppo ovvia", al limite del banale, e perciò da combattere come tale con la propria iniziativa "non ovvia", artisticamente geniale, appunto, tale da srealizzare il reale troppo banale. «Ma che cosa si intende qui, nella temperie della decadenza, per "realtà" da "srealizzare"? La "realtà" di cui si parla è l'universo della scienza e della tecnica nel quadro della società borghese e –sempre in questo quadro- la quotidianità del burocrate, dell'impiegato, od anche di colui che fruisce di una società affluente e che è immesso unicamente nella spirale dei bisogni, delle comodità, delle mode, della pubblicità, delle merci». <sup>1153</sup> La realtà che l'artista della crisi vuole combattere è il mondo ovvio delle abitudini, delle regole, delle ritualità, le "emozioni comuni" quando queste, problematizzata la patria, ormai non si percepiscono più come autentiche «e ciò perché sono entrati in crisi gli istituti sociali in cui sono incorporate. La realtà di cui qui si parla è il mondo dell'utilizzabile, l'orizzonte della operabilità utilizzante, di cui si avverte ormai solo la servitù che ne deriva, la sostanziale estraneità dell'uomo». <sup>1154</sup> Tale estraneità si esprime proprio in quella sofferenza tipica dell'artista

---

<sup>1151</sup> Fondamentale per questo approccio fu, per de Martino, l'opera dello storico dell'arte di Hans Sedlmayr: *Verlust der Mitte*, Salisburgo, 1948, che diviene in tal senso valida guida mediante cui lo studioso può rileggere nell'opera apocalittica culturale senza *escaton* i "sintomi" della crisi esistenziale della persona, tentando la prognosi e la diagnosi di questo malessere "senza uscita".

<sup>1152</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 491-492.

<sup>1153</sup> Ivi, p. 500.

<sup>1154</sup> Ibidem.



moderno, sia quello senza più fede o speranza in qualcosa di eterno o di futuro; o, meno frequente, quello disperato e sofferente perché il “suo” mondo non ha più fede o speranza:

Nel secolo XIX, c'è un tipo completamente nuovo dell'artista sofferente, solitario, disperato, delirante alle soglie della follia, vittima e al tempo stesso sacrificantesi. Da Hölderlin, Goya, Friedrich, Runge, Kleist attraverso Daumier, Nietzsche (artista anche lui), Dostoevskij sino a van Gogh, Strindberg (col suo grido “peccato per gli uomini”), Trankl, passa una grande solidarietà nel patire per il loro tempo. Essi tutti patiscono per il fatto che Dio è morto e l'uomo abbassato e avvilito. I primi segni del tema apocalittico appaiono nella seconda metà del secolo XIX con Burckardt, Nietzsche e Dostoevskij, ma il tema si diffonde soprattutto dalla prima guerra mondiale in poi, e particolarmente nell'ultimo decennio (1944-54), permeando di sé teologia e filosofia, poesia e narrativa, filosofia della storia.<sup>1155</sup>

In questo “perdersi” della persona nel mondo così ben espresso dall'artista sofferente si intravede una lotta mediata tra il valore e la natura, tra *mundus* e caos, tra l'angoscia e la gioia, tra la salute e la malattia; una battaglia che a tratti sembra pendere per una soluzione e a tratti andare per il verso opposto, senza placido equilibrio. Tale ambigua condizione è ben espressa dal linguaggio dell'artista che è esso stesso linguaggio “critico” che da un lato si apre al mondo e dall'altro ricade, egocentricamente, su se stesso e la propria solitudine incompresa. Anche il linguaggio, infatti, «nel senso più lato di segno acustico o visivo del rapporto io-mondo, tende a seguire questo crollo: il linguaggio diventa anzi esso stesso crollante con la prospettiva terminale del silenzio e della incomunicabilità, non più appello intersoggettivo».<sup>1156</sup> L'artista della crisi comunica cose che “solo” lui può comprendere, in modi che sono pienamente coerenti “solo” per lui. L'artista della crisi è “solo”. Le parole sfuggono al mondo e si fanno caos, così pur nel loro esprimere ancora valori incoraggiano l'artista all'isolamento che insegue. «L'apocalittica della crisi nasce dal progressivo restringersi degli orizzonti dell'operabile mondano, e testimonia di una caduta, di un crollo, di una estraneazione, di una caoticizzazione, di un annientamento o addirittura di una esplosione del mondo reale, come anche di un isolarsi, di un chiudersi, di un sognante intimizzarsi dell'io».<sup>1157</sup> Tra tutti gli artisti, quello che a partire dal suo linguaggio meglio incarna l'intimizzarsi dell'io è il poeta, da sempre portavoce per eccellenza dell'animo umano; «il poeta come grande malato, grande criminale, grande maledetto, e tuttavia come anarchico sistematico, che della malattia, del crimine, della maledizione, dello sregolamento di tutti i sensi, introduce lo spirito di sistema, metodo rigoroso, pianificazione ragionata».<sup>1158</sup> Sconvolge, l'artista della crisi, il piano ordinato del vivere comunitario; egli è quello che “può” assumere stupefacenti per garantire la sua ispirazione, che “deve” digiunare, che “deve” dormire di giorno e lavorare di notte, che “non deve” sottoporre alla regola la sua vita sessuale, perché tutto questo è “troppo normale” e la normalità

---

<sup>1155</sup> Ivi, pp. 492-493.

<sup>1156</sup> Ivi, p. 335.

<sup>1157</sup> Ibidem.

<sup>1158</sup> Ivi, p. 510.

mondana qui va denunciata in quanto non esercita più alcun valore, è fallita come patria. «Le droghe che aboliscono le categorie di spazio e di tempo e introducono nei paradisi artificiali (“*Nous t’affirmons, méthode! Nous avons foi au poison*”); il digiuno, il lavoro notturno, l’abuso della vita sessuale e la pederastia; il grande sogno di evadere dalla realtà, la ricerca di poteri magici, di segreti per mutare la vita, il ritrovarsi ostinato con “*la réalité rugueuse à êtreindre*”, l’abbandono della rivolta anarchica per una vita di esterne avventure e di “affari” nello sfondo di una immensa noia, e infine, sul letto di morte, il cosiddetto ritorno in ogni caso equivoco, alla religione».<sup>1159</sup> Quella stessa ambivalenza che permea la vita religiosa tra *fascinans* e *tremendum* e la follia in quel “si” e “no” patologicamente in-decidente, resta, in altra forma, anche nella condizione del perdersi nel mondo dominata dalla ambiguità tra il pubblico e il privato. Benché, dunque, “testimoni” a favore del sano e non del malato,<sup>1160</sup> gli artisti della fine si dipanano nella ambiguità di distaccarsi dalla natura (in quanto con le loro opere si innalzano al valore) e cedere alla “gustosa tentazione” della natura che –come le sirene omeriche– sempre li seduce. L’ambiguità dell’intellettuale della crisi (poeta o pittore, romanziere o storico, musicista o filosofo), sempre permeata dalla lotta interiore tra natura e cultura, si risolve in duplice modo. Nel senso che ciò che caratterizza la dimensione negativa del perdersi nel mondo, l’apocalisse culturale senza *escaton*, in quanto polemica culturale col mondo è una “mediata” e subdola volontà di regressione verso il piano naturale, espressa in due diversi quanto compenetranti atteggiamenti: la “*pars destruens*”, ovvero una accesa polemica distruttiva verso tutto ciò che è sfondo domestico e appaesato (la regola, l’ordine, il mediato, ecc.); e la “*pars construens*”, ovvero un vivo idoleggiamento di tutto ciò che non lo è (il naturale immediato e solipsistico). Circa il primo fenomeno, la polemica contro lo sfondo ovvio, avviene nella persona ciò che lo studioso definisce la *lotta contro il normale*. Non è anomalo, almeno ai giorni nostri, immaginare l’artista o l’intellettuale-artista come colui che punta la sua originalità artistica e speculativa sulla distruzione delle cose “troppo normali”, tacitamente contestando la normalità come intrinsecamente “volgare”.

*Neuger*, brama insaziata e insaziabile del nuovo, curiosità pettegola e struggente, delirante ricerca di una “comodità” che vinca per sempre lo stato di disagio, tempo fragoroso della tecnica feticizzata a cui segue il vuoto incolmabile del tempo libero e dei “passatempo”, continua

---

<sup>1159</sup> Ibidem.

<sup>1160</sup> Scrive Gallini: «Si fa strada, in tal modo, la necessità di formulare ulteriori criteri valutativi che consentano una lettura dell’opposizione natura\cultura in termini meno schematici di quanto solitamente accade. De Martino si colloca in una prospettiva di questo tipo quando, in riferimento alla problematica presa in esame, fa osservare che una creazione dello spirito umano, pur conservando tracce anche consistenti di stati psichici morbosi, “testimonia almeno nel suo specifico carattere di opera dotata di valore, a favore del sano e non del malato”. Tali opere “della fine”, prosegue la studiosa, «sono intimamente permeate di ambiguità: esse non mediano alcuna reintegrazione culturale sotto forma di riscatto escatologico, ma non sono neppure equiparabili *sic et simpliciter* ad altrettante espressioni di quella “nuda crisi”, che pervade le apocalissi psicopatologiche. Questo perché la crisi si manifesta non nel suo aspetto immediato, ma in forme variamente mediate dalla sensibilità artistica e dall’esercizio intellettuale e, quindi, profondamente intrise di cultura» C. Gallini, in de Martino, *ivi*, p. XVIII.

generazione e distruzione dei piccoli paradisi artificiali della moda, spasmo del successo e del prestigio, stolido senso di esser-gettati-nel-mondo, romanzi gialli, folle sportive, arte “moderna”. [...] La lotta contro il “normale”, il “domestico”, il “familiare”, l’“abituale” caratterizza in modo eminente la congiuntura culturale moderna e contemporanea manifestandosi nell’arte, nella poesia, nella filosofia, nel costume. L’anormale, lo spaesato, l’estraneo, il mostruoso il gratuito senza senso attuale, il convenzionale e il meccanico come argomento centrale della cultura in tutte le sue manifestazioni. Ma occorre ricordare che la quotidianità non è necessariamente volgare, ma lo diventa soltanto se norme, atmosfere domestiche e familiari, abitudini vengono perdendo la segreta carica affettiva di fedeltà a concrete valorizzazioni del mondo comunitariamente raggiunte e trasmesse nel corso delle generazioni e degli evi.<sup>1161</sup>

Un caso eclatante di polemica distruttiva “contro il normale” all’interno di un dispositivo apparentemente culturale –benché qui non si tratti specificatamente di opera artistica o intellettuale– è l’episodio, evocato da de Martino, che vide a Stoccolma la sera del 1956 circa cinquemila adolescenti “in furore” per festeggiare un capodanno mediante una vera e propria “distruzione senza scopo della realtà”;<sup>1162</sup> episodio, questo, non nuovo per lo stato svedese e che si ripete con minor tenore il sabato sera in varie città oltre Stoccolma. Ciò che sottostà a una tale “angosciata esplosione di puro furore distruttivo”, spiega quindi lo studioso, è il pericolo comune a tutte le civiltà del mondo, ovvero «è l’angoscioso essere afferrati dalla nostalgia del non umano, è l’impulso a lasciar spegnere il lume della coscienza vigilante e ad annientare quanto, nell’uomo e intorno all’uomo, testimonia a favore della umanità e della storia»,<sup>1163</sup> dove in mancanza di salde protezioni tradizionali sempre avviene che «il rischio dell’angoscia della storia minaccia dall’interno lo sforzo morale di ogni edificazione culturale».<sup>1164</sup> Senza civiltà, insomma, la morte dell’ovvietà sta come desiderio; perduto il senso dell’appartenenza culturale, si precipita nel caos, pure nell’alveo di un rito protettivo, come nel caso del capodanno svedese che comunque ancora impedisce di ridurre

---

<sup>1161</sup> Ivi, cit., pp. 474-475. In proposito, è facile che l’apocalissi culturale senza escaton “sconfini” in quella psicopatologica, e viceversa. Scrive sempre Gallini: «De Martino ravvisa lo spettro di uno sconfinamento di simili proporzioni in quella che definisce la “protesta” contro il mondo ovvio e familiare in sé, che serpeggia nella letteratura, nelle arti figurative e nella musica dell’Occidente moderno e contemporaneo, e che sfocia nella distruzione senza compenso del quotidiano. Distruzione che si palesa in tutta la sua gravità se tiene conto del fatto che lo sfondo appaesato, ovvero “il circuito di latenti memorie che sostiene la rocca dell’ovvietà” rappresenta “la patria culturale dell’agire, il sicuro orizzonte per entro il quale emerge il problema operativo che di volta in volta viene posto”. In questo caso il limite che separa l’apocalittica moderna e contemporanea dalla sfera delle psicopatologie pare assottigliarsi, fino a scomparire o a rendere incerta la possibilità di fissare una linea di demarcazione. Tutto ciò dà la misura della gravità della crisi della civiltà occidentale, sulla quale de Martino rifletteva con tanto impegno – metodologico e speculativo- nella prima metà degli anni ‘60», C. Gallini, in de Martino, ivi, p. XVIII.

<sup>1162</sup> Spiega meglio lo studioso: «Indossavano pesanti giubbe di cuoio sulle quali figuravano emblemi di teschi e misteriose iscrizioni cabalistiche. Per tre ore i giovani tennero la strada, molestano i passanti, rovesciando automobili, frantumando le vetrine dei negozi, erigendo barricate con inferriate e montanti divelti dalla più vicina piazza del mercato. Alcune bande profanarono alcune antiche pietre tombali che circondavano una chiesa, e altre ancora dall’altro del ponte che scavalca Kungsgatan lanciarono sulla strada sacchi di carta imbevuti di benzina in fiamme. Le forze di polizia riuscirono a dominare la situazione solo dopo una feroce lotta corpo a corpo con questi cinquemila adolescenti in furore: e l’infuocato capodanno ebbe termine fra l’urlo delle sirene delle autoambulanze e il dibattersi degli arrestati nei cellulari della polizia», E. de Martino, “Furore in Svezia”, cit., op. cit., p. 167.

<sup>1163</sup> Ivi, p. 169.

<sup>1164</sup> Ibidem.

quei giovani a dei malati psichiatrici. Del resto, «l'etnologia e la storia delle religioni confermano largamente la tesi secondo cui una delle funzioni fondamentali della civiltà consiste nel controllo e nella risoluzione di ciò che la psicoanalisi chiamò "istinto di morte", cioè *l'abdicazione della persona* come centro di decisione e di scelta secondo valori, la tendenza a cancellare dall'esistenza quanto esiste, la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla».<sup>1165</sup>

Circa il secondo fenomeno, l'idoleggiamento di ciò che non è sfondo ovvio (di tutto ciò che non è ordine, regola, norma culturale e sociale) si tratta di quel preciso fenomeno che de Martino definisce come *profonda esigenza di un bagno nella vita* (di cui l'Occidente moderno, data l'epoca "di crisi, di senilità, di smarrimento", è fortemente pervaso) ovvero quel "tentativo di riabbracciare una vitalità che sfugge".<sup>1166</sup> Si riscontra cioè in quei "portavoce" della fine, siano artisti o intellettuali, il desiderio di un "appello alla vita", di un arretramento "alle cose stesse", alla spontaneità immediata del vivere. Ma, chiarisce de Martino, se questa sorta di appello trionfante "alla vita", "alle" cose stesse", nell'aspetto positivo –che noi già abbiamo visto– è polemica contro il naturalismo (cioè contro quel voler privilegiare e assolutizzare l'atteggiamento scientifico, il mondo colto dalla scienza naturale), diversamente, «nel suo aspetto negativo è la liquidazione dei valori. "Alle cose stesse", alla immediatezza della vita, ai momenti zen, all'attività miocinetica, ecc. ecc., ma questa disperata nostalgia delle *cose stesse* che altro esprime se non quella *malattia degli oggetti*, anzi della stessa oggettivazione, che è la fine del mondo? Ed è di questa malattia che dobbiamo anzitutto parlare».<sup>1167</sup> Così, prosegue lo studioso, se la filosofia zen ha avuto fortuna nella civiltà occidentale, proponendo l'accettazione della vita "immediata", nel suo fluire libero privo da "costrizioni culturali", ciò è da riferire proprio al crollo, nel mondo di oggi, «dell'universo ordinato e immutabile di un tempo, di una fede nei valori culturali. La varia letteratura della crisi insiste sui temi della ambiguità, della insicurezza, della possibilità e della probabilità; e si comprende come essa sia particolarmente preparata a cercare nel buddismo zen un elemento congeniale alla sua sensibilità».<sup>1168</sup> Insomma, nella esperienza dello smarrirsi nel mondo, il disordine si erge a ideale, anziché costituire il limite, dove stavolta

Il disordine, la indeterminazione, la complementarità, la probabilità, la casualità, il relativismo culturale; questo ed altro segnano la fine di un certo concetto di ordine mutuato alla teologia, e da questo passato all'idealismo e allo scientismo positivista (riflettendosi anche sul marxismo soprattutto attraverso la mediazione engelsiana). Ma la cultura è ethos ordinante: e il

---

<sup>1165</sup> Ibidem. Corsivo mio.

<sup>1166</sup> Cfr E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 472.

<sup>1167</sup> Ivi, p. 473.

<sup>1168</sup> Ivi, p. 472. De Martino si rifà esplicitamente, per questa riflessione sul rapporto tra lo zen e il crollo dei valori, al saggio di Umberto Eco del 1962 *Opera aperta*. Uno degli esempi più celebri, scrive lo studioso, è quello del filosofo Ludwig Josef Johann Wittgenstein, così come quello di Albert Schweitzer, i quali rinunciando alla filosofia per lo zen o comunque una visione "puramente naturale" dell'esistenza, finiscono per condividere la stessa sorte: come scrive de Martino, "si dettero alla filantropia e alla filosofia spicciola".

disordine, la indeterminazione, ecc. stanno non come ideale ma come limite interno e come ironia di ogni progetto culturale di unificazione del mondo, limite e ironia che garantiscono la storia. Cioè la inesauribilità della progettazione ordinatrice.<sup>1169</sup>

L'arte della fine, così, recuperando l'indifferenza e la indeterminazione come "ideale" anziché come "limite interno" del dispositivo culturale, dunque a tutti gli effetti disconoscendo la cultura come "ethos ordinante", raggiungono la catabasi restandone infelicemente "intrappolati". Così l'opera artistica o intellettuale-filosofica si riduce ad una pur mediata ma "semplice notificazione psicotica", con l'esito di un non-riscatto. È vero che, spiega de Martino, all'uomo è dato di "problematizzare e rimettere in causa" l'ovvietà su cui si sollevano le rinnovate iniziative umane. Ma tale problematizzazione «si compie pur sempre per entro una ovvietà di sfondo, che custodisce tesori di latenti memorie culturali e che, per queste memorie, assicura all'esistenza la sua immediata storicità e il suo segreto calore».<sup>1170</sup> Spesso invece, per l'artista e l'intellettuale "della fine" accade che la energia di ripresa si dissipa in ciò che lo studioso definisce una "indefinita eccentrica vicenda di problematizzazioni irrisolventi", in cui è appunto e inevitabilmente destinato a dominare «la nausea o la noia o l'assurdo o l'incomunicabilità, la catastrofe della figura o della melodia».<sup>1171</sup> E, quando l'energia di ripresa, travolta da questi angosciosi contesti è incapace di raccogliersi nel suo "centro di valorizzazione", allora «si imbecca una strada che conduce, a seconda dei casi, ad una rimbaudiana "*saison en enfer*", a frammenti di una apocalissi senza momento escatologico, e infine alle varie servitù dei vissuti psicotici»<sup>1172</sup>. Ora, nell'arte antica – come già mostrato- generalmente l'anabasi si compiva sempre e facilmente, operando tra l'altro un percorso di discesa abbastanza breve: ai tempi di Omero, ad esempio, il poeta poteva pensare e comporre facendo leva su di uno sfondo domestico ampiamente strutturato, sia storicamente (la vita sociale della polis) che metastoricamente (il panteon dell'Olimpo). Ed infatti nell'arte di Omero non c'è Omero con le sue crisi; o almeno l'Omero "persona" è ampiamente trasfigurato nel messaggio intersoggettivo che la sua arte veicola e offre. Nell'arte contemporanea, diversamente, l'artista tende ad autoaffermarsi con evidenza e invadenza col peso di tutto il suo mondo interiore, problematizzato senza soluzione; e in questo stato, tra l'immediato e il mediato, questo peso viene offerto in modo criptato al pubblico. Il perdersi nel mondo come rischio della persona non è prerogativa dell'arte in sé, ma di quell'arte, e quindi di quelle espressioni dello spirito, che non riescono a compiere la risalita al valore, dove perfino il momento di catabasi diviene "idolo idolatrato". L'arte, per essere autenticamente culturale, deve invece compiere la felice risalita alla anabasi, dove sempre e soltanto questo "risalire" è garantito dall'orizzonte domestico. Si sente

---

<sup>1169</sup> Ivi, p. 474.

<sup>1170</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 152.

<sup>1171</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 471.

<sup>1172</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 152 .

spesso parlare dell'arte pittorica moderna come "scarsamente" catartica, valorizzatrice. Il problema non è nell'artista moderno in sé, spiega de Martino; ma nel fatto che dalla crisi dello sfondo patrio non può emergere un'arte o una produzione intellettuale in grado di reintegrare efficacemente l'uomo nei valori; non può emergere, almeno, come viaggio catartico dalla catabasi alla anabasi, poiché la discesa "agli inferi" non avrebbe solido ancoraggio per risalire efficacemente al valore. Il problema dell'artista o del filosofo "della crisi", allora, è che egli scambia la discesa insita nella sua opera (catabasi) come una "liberazione" (anabasi), dove quanto più si è sfaldato l'orizzonte mondano tanto più la discesa nella crisi è profonda e pericolosa:

Ciò che importa è che il momento della discesa non sia scambiato con la liberazione, e che la caccia spietata alla "malattia degli oggetti", non sia esibita come guarigione o idealeggiata proprio in quanto malattia. In questa prospettiva è possibile giudicare la cosiddetta "arte contemporanea", che non è da condannare perché si è allontanata dal naturalismo e ha consumato la catastrofe della figura. Questi sono giudizi di estrema rozzezza: in realtà l'arte figurativa del rinascimento non aveva bisogno di scendere molto in basso per recuperare oggetti ed eventi, e per compiere l'anabasi vero la forma, mentre l'arte contemporanea deve raggiungere livelli molto più profondi per tentare la catarsi. D'altra parte questo carattere dell'arte contemporanea costituisce un documento di quanto profonde siano le radici del male, di quanto grave sia il pericolo della fine del mondo.<sup>1173</sup>

L'artista "della fine", così come l'intellettuale, denuncia con la propria opera la profondità abissale di queste "radici del male", ma pur costituendo quest'opera una forma di consapevolezza di tale "radice del male", non è in grado di riscattare compiutamente al "bene". L'intellettuale della fine vive in continua oscillazione tra l'aprirsi al valore intersoggettivo mediante la propria opera estetica e l'egocentrismo della propria esasperata sensibilità in cui tende a rinchiudersi, che è perennemente dominata da un senso di spaesamento bisognoso di denuncia, di demolizione, di annuncio scongiurante la follia. Si ritorna così –è questo il rischio, dirà de Martino- all'utopico mondo-in-sé, privo di umana memoria operativa; all'idolo di una natura "anteriore ad ogni domesticazione dell'uomo in società", che non fa che riportare la persona all'angoscia e alla solitudine, a quel mondo assurdo e nauseante che sfugge e più si comprende. In tutto ciò il pericolo resta sempre una discesa senza più ritorno. «Questa discesa agli inferi senza ritorno, quando sia perseguita senza felici inconseguenze, rischia di ridursi alla stimolazione tecnica di vissuti psicotici, alla loro rammemorazione più o meno fedele, o addirittura alla semplice notificazione del loro irrompere».<sup>1174</sup> L'artista, come l'intellettuale della fine, si riduce insomma a descrivere il mondo come nauseante, noioso, disgregato, insensato, senza ombra di reintegrazione. E, avvisa de Martino, in questo modo finisce per assottigliarsi, fino a cancellarsi, «il margine che separa i prodotti della apocalittica d'oggi dal documento psicopatologico, in quanto lo spaesamento artificiale e programmatico del mondo, lasciato senza effettiva ripresa, finisce col confondersi con lo

<sup>1173</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 473-474.

<sup>1174</sup> *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 151.

spaesamento radicale della crisi e col suo corteo di irrisolventi conati di recupero e di reintegrazione». <sup>1175</sup> Gli intellettuali o artisti della crisi, dunque, tutt'altro che in grado di riscattare se stessi e il loro pubblico nel valore dalla crisi che essi comunque avvertono, non fanno allora che "tramutare" la ripresa catartica della loro opera in "tecnica" per assecondare il rischio di discesa, dove «questa tecnica della catabasi senza anabasi è sempre sul punto di perdere l'acrobatico equilibrio che cerca di mantenere sull'orlo dell'abisso». <sup>1176</sup> L'inaffidabilità "tipica" dell'artista moderno, spaesato e polemico ed egocentrico, nasce proprio da questa vicenda di crisi; riflette dunque l'annientarsi dell'orizzonte domestico in frantumi. In particolare, più che nelle opere teorico-speculative, in quelle artistiche si intravedono ancor più questi rischi di disvalore disperato, e questo proprio perché la "scelta" dell'espressione artistica, «piuttosto che di altri prodotti della vita culturale, si richiama al principio che l'arte, per la storia delle società umane, è ciò che rappresenta il sogno dell'individuo [...] quindi di questa sfera si rileva qui più facilmente che in altri prodotti della vita culturale, in quanto attinge alla sfera della immediata sensibilità, delle *Stimmungen* vissute e della possessione». <sup>1177</sup> Ciò ha indotto a confermare la convinzione, oggi molto diffusa, che "tutto" sia arte purché "sfogo interiore privato", o che "tutti" siano artisti, quando in grado di pubblicare, in modo autonomo e privato, la propria interiorità; si pensa dunque che "fare arte" e proporla al pubblico come tale sia diritto di ognuno. Ma l'arte, come tale, richiede sempre – alla persona che ne ha a che fare- lo sforzo "etico" della salita alla dimensione morale; e impone di costituirsi come ancora, per il fruitore che se ne serve, per affrontare questa risalita morale. Insomma nell'arte "autentica", come già ribadito, occorre «che il piano sia raggiunto e che l'anabasi si compia (sia comunicabile, intersoggettiva, reintegratrice), di guisa che l'opera singola consenta di leggere questa vicenda». <sup>1178</sup> L'arte è maggiormente esposta –rispetto ad altre manifestazioni dello spirito- a "richiudere" la persona nel suo egotismo e nell'incomunicabilità dei sensi che il linguaggio metaforico dell'artista, come detto, favorisce. Da qui si spiega come mai molta della produzione artistica sia soggetta il più delle volte a restare stagnante in quella ambigua situazione tra l'essere rivolta all'altro da sé (il lettore o il fruitore o lo spettatore, ecc.) e l'essere difficilmente interpretabile dal ricevente, oscillando tra la pubblicità dell'opera dotata di valore (filosofica,

---

<sup>1175</sup> Ibidem.

<sup>1176</sup> Ibidem.

<sup>1177</sup> Fonte privilegiata per queste considerazioni è, in de Martino, ancora una volta Sedlmayr. «A questo riguardo interessa proprio ciò che di più insensato, assurdo, stravagante vi è nell'arte moderna, poiché insensato, assurdo e stravagante non significa affatto privo di senso nella prospettiva diagnostica prescelta, ma proprio quel non-senso forma qui problema di indagine "clinica", stimola a riguardare le "ragioni" dell'insensato. [...] una critica dello spirito del mondo moderno a partire dall'arte, nella prospettiva dell'arte, secondo quanto si manifesta nel documento artistico, questo è il compito che si propone Sedlmayr. Non è quindi una *storia dell'arte moderna*, delle *opere d'arte*, quanto piuttosto dei pericoli che si manifestano nell'epoca e che offrono testimonianza di sé nei prodotti artistici riusciti o falliti», E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 485.

<sup>1178</sup> Ivi, p. 473.

letteraria, pittorica, musicale, ecc.) e l'egotismo dell'autore che la realizza, in un percorso che non si apre serenamente al mondo ma il più delle volte si barrica nel privato e pare volersi mantenere tale fino ai limiti del suo idoleggiamento. Ma l'artista non è colui che mette "in piazza" il suo privato. È invece colui che, in uno sforzo al valore, fa del suo privato una promessa pubblica di riscatto.

La perdita della "normalità" del mondo è il perdersi della sua storicità, il suo uscire dal cammino che dal "privato" porta al "pubblico": poiché il "privato", l'intimo, il personalissimo ha un senso fisiologico quando racchiude una promessa di pubblicizzazione, quando è immesso come momento in una dinamica di valorizzazione intersoggettiva, quando diventa prima o poi parola e gesto comunicanti: l'idoleggiamento della incomunicabilità, salvo non abbia un significato polemico verso l'irrigidimento dei valori socializzati e comunemente ammessi, e non stia quale segno di un nuovo sforzo di ripresa dell'umano in vista di una più profonda comunicazione, assume un carattere tendenzialmente morboso, di affiorante egotismo, di caduta dell'ethos della presenza, di amore che abdica ritirandosi dal suo inesauribile compito mondano; e non a torto si guarda con sospetto e con sgomento o con pietà a quanti passano i loro giorni a magnificare l'ineffabile che portano dentro, il tesoro che nascondono in petto, e di cui sono di solito avari per gli altri, salvo a rompere il riserbo e a offrire prodotti cifratissimi in fogli scritti e tele colorate e materie maneggiate.<sup>1179</sup>

#### 8.4. L'ARTE E L'OPERA INTELLETTUALE "DELLA FINE"

Concentriamoci, dunque, sullo specifico della catabasi senza anabasi tipico dell'opera "della fine" non escatologica, la quale non costituisce nella persona un "normale operare". Sappiamo infatti che il "normale operare", quello cioè secondo norma culturale, «comporta uno sfondo appaesato di relazioni implicitamente ammesse nella loro ovvietà, e appunto per questo non emergenti nella coscienza attuale: da questo sfondo attualmente non problematico si solleva di volta in volta, con varia intensità di impegno». <sup>1180</sup> Stavolta, però, lo sfondo appaesato vacilla, e con essa la norma. Non si tratta, qui, di una sana messa in discussione della tradizione, orientata cioè verso un "risanamento dei valori". Certamente la messa in causa della feticizzazione naturalistica del mondo, il rifiuto della considerazione dell'essere umano come "oggetto fra gli oggetti", la demistificazione di certi tipi di tradizione e la conquista della soggettività alienata, costituiscono per lo studioso una "sana polemica". Anzi le stesse «contraddizioni della società borghese, i pericoli connessi alla feticizzazione della tecnica, all'uomo-massa e alla smaniante mediocrità del *señorito satisfecho*, e infine la difficoltà di adeguare il quadro dei valori alle rapidissime trasformazioni dei regimi tradizionali di esistenza, prospettano il non eludibile compito di una più umana valorizzazione dell'ordine economico e sociale e la fondazione di una consapevolezza umanistica che, al di là dei prestigii ineccepibili e irreversibili della tecnica e della scienza, preveda e legittimi altre valorizzazioni della vita e altre dimensioni dell'esser uomo». <sup>1181</sup> Il problema di questo genere

---

<sup>1179</sup> Ivi, p. 50.

<sup>1180</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 141.

<sup>1181</sup> Ivi, p. 150.



di apocalittica senza *escaton* risiede invece nel fatto che “si distrugge senza ricostruire”. Il “limite critico”, sostiene de Martino, di questo genere di opere artistiche apocalittiche risiede in quella ambiguità propria di quella polemica contro il mondo ovvio che si rinnega con l’illusione di poter esistere senza ovvietà. Si tratta pertanto di esperienze solo in apparenza ricche di densità culturale, come l’atto poetico e quello letterario o quello pittorico o musicale, destinate però a sfociare nell’aporia del valore con la minaccia di confondersi seriamente con l’apocalisse culturale di tipo psicopatologico.<sup>1182</sup> È in un certo senso l’esperienza opposta a ciò che avveniva nella catarsi rituale magico-religiosa. Se lì, ad esempio col tarantismo, de Martino intravede un reintegrante dispositivo culturale pur se apparentemente esso si mostra nelle spoglie di una crisi patologica (psichiatrica o tossica), qui accade all’opposto che degli atti tradizionalmente culturali si mostrino alla fine essere delle esperienze ai limiti della relazione e della pubblicità, che de Martino unisce sotto la medesima “stella”, ovvero come sintomo di quel rischio universale che è il *Weltuntergangserlebnis*:

Il tema dell’apocalisse, della fine del mondo, appare con vario significato e sfumatura nella filosofia, nella filosofia della storia, nella teologia, nella sociologia, nella poesia, nella narrativa, nel teatro, nella saggistica. Ma c’è da chiedersi se il fenomeno non sia molto più vasto e cioè non concerna molte altre manifestazioni culturali come l’apocalisse figurativa della pittura e della scultura, l’apocalisse melodica nella musica, la grande fortuna dell’inconscio, la teorizzazione freudiana dell’istinto di morte, il marxiano salto nel regno della libertà, il relativismo culturale, i millenarismo dei popoli coloniali in movimento, il terrore atomico e infine certi sviluppi della stessa scienza fisica come la legge dell’entropia, la relatività, il principio di indeterminazione, la crisi del principio di causalità. D’altra parte se tutti questi fenomeni sono fra di loro in un principio percepibile, c’è da chiedersi se essi tutti siano a loro volta in rapporto con il *Weltuntergangserlebnis* messo in luce dalla psicopatologia esistenzialistica.<sup>1183</sup>

Così, oltre che tra l’atto magico-religioso e la follia, vi sono somiglianze altresì tra l’apocalisse culturale senza *escaton* e quella psicopatologica, specie laddove l’atto culturale conserva nascosti i morbi della psiche e l’angoscia del vivere. E questo perché in entrambe le apocalissi, psichiatrica e culturale senza *escaton*, avviene ancora problematicamente, con più o meno forza, la lotta tra la natura e la cultura; ma mentre nel primo caso il vitale pare avere il sopravvento sul piano personale, qui il valore dell’opera può ancora faticosamente emergere,

---

<sup>1182</sup> In proposito, scrive Gallini: «Si assiste oggi a una singolare convergenza: mentre, da un lato, il terzo mondo va risvegliandosi sotto il segno di un’apocalittica di riscatto, il mondo occidentale va denunciando la propria malattia, che assume le forme di una rischiosa apocalisse senza *escaton*. [...] L’esame della crisi dei valori borghesi e del suo contraddittorio esprimersi in termini cifrati e sintomatici, analoghi alle forme del linguaggio delirante, invita perentoriamente a riflettere sulla necessità di una revisione dei valori, pena altrimenti la perdita definitiva dell’intera civiltà occidentale e della sua storia. [...] [Gli appunti di De Martino sulla apocalisse dell’Occidente] fanno riferimento alla crisi della civiltà borghese, in quanto crisi di valori e rischio di perdita di ogni probabile “patria culturale”. Il rischio catastrofico di una guerra nucleare –minaccia e terrore di una nuova apocalisse- è assieme realtà e simbolo di una società che può totalmente perdersi. Letteratura, arti figurative, filosofie più o meno misticheggianti denunciano il disagio moderno, ma assieme non lo sanno oltrepassare», C. Gallini, in de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 465-466.

<sup>1183</sup> Ivi, p. 493.

portandosi dietro però –come mostreremo- gli strascichi psicopatologici della battaglia: il valore infatti da intersoggettivo quale deve essere qui spinge per farsi radicalmente “soggettivo”, quindi a chiudersi nella catabasi della sua perdita. Qui l’iniziativa privata schiaccia superbamente l’ovvietà mondana, e con essa l’intersoggettività propria dell’opera dotata di valore. Insomma, nell’apocalisse culturale senza *escaton* non si può parlare di vero e proprio trionfo del valore intersoggettivo (nell’opera artistica senza *escaton*, ad esempio, la crisi viene denunciata, comunicata ma non affrontata e risolta) ma nemmeno si può parlare di perdita della cultura, poiché vi è comunque lo sforzo culturale di trarsi fuori dall’isolamento a-valoriale: resta una “terra di nessuno”, in genere ignorata dalla scienza e dalla riflessione, che per lo studioso napoletano può concorrere comunque a illuminare cosa accada nella persona umana, sempre destinata al valore e al medesimo tempo sempre esposta alla sua perdita. Lungi dall’appiattare una crisi sull’altra, quella del trascendimento sul quella della patria, de Martino punta invece ad “isolare” con quanta più chiarezza l’apocalissi psichiatrica da quella culturale pure non reintegratrice; e questo lo compie volendo distinguere in una definizione “antropologica” lo specifico “catastrofico” della apocalisse psicopatologica, al di là della nosologia medica. Già sappiamo che de Martino racchiude *tutta* la patologia psichiatrica potenziale della persona umana nella sintetica dicitura di “apocalisse psicopatologica”, quale «effettivo precipitare che mette progressivamente fuori giuoco qualsiasi dischiudersi di messaggi comunicabili, qualsiasi rapporto culturalmente produttivo fra tradizione e iniziativa, costume e decisione personale, retrospezione attiva del passato individuale o collettivo e attiva apertura prospettiva verso il futuro». <sup>1184</sup> In questo precipitare, de Martino fa rientrare indistintamente esperienze eterogenee quali «il mutamento di segno della realtà, la perdita di senso e la catastrofe degli enti intramondani, del proprio corpo e della stessa presenza al mondo, la caduta dei rapporti interpersonali, il progressivo e minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, il carattere rigidamente privato, cifrato, incomunicabile delle rappresentazioni disforiche o euforiche che accompagnano la crisi». <sup>1185</sup> Per quanto, dunque, clinicamente differente possa rivelarsi la manifestazione di questo “precipitante finire” e per quanto differente sia il modo con cui la persona si rapporti ad esso, in generale «ciò che qui denuncia il carattere morboso è la caduta della energia della valorizzazione della vita, il mutamento di segno della stessa possibilità dell’umano su tutto il fronte dell’umanamente e intersoggettivamente valorizzare». <sup>1186</sup> E nonostante la psichiatria non consideri unitariamente sotto uno stesso orizzonte di senso fenomeni diversi come il vissuto di depersonalizzazione e derealizzazione a carattere psicastenico, quelli deliranti propri della schizofrenia o il delirio di negazione della melanconia (in quanto essa punta a distinguere

---

<sup>1184</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 129.

<sup>1185</sup> Ibidem.

<sup>1186</sup> Ibidem.

“entità nosografiche e nessi eziologici” per individuare diagnosi e terapie), nella prospettiva dell’antropologia della persona di de Martino che prende senso entro quello proprio dell’ethos trascendentale e del suo cercarsi e trovarsi, «il problema di una valutazione unitaria delle apocalissi psicopatologiche è imposta dal carattere stesso della ricerca».<sup>1187</sup> Ora, anche le apocalissi culturali in genere godono di una valutazione unitaria che de Martino segnala con un’unica definizione.

Le apocalissi culturali, nella loro connotazione più generale, sono manifestazioni di vita culturale che coinvolgono, nell’ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale, quale che sia poi il modo col quale tale fine viene concretamente vissuta e rappresentata.<sup>1188</sup>

In questa “larga connotazione”, va precisato poi che una apocalisse culturale in genere non è necessariamente religiosa nel senso “tradizionale” del termine («può affiorare –com’è il caso della varia apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi- nella sfera profana della arti, della letteratura, del pensiero filosofico, del costume»);<sup>1189</sup> che non comporta necessariamente la fine del carattere storico-mondano dell’esistenza («può anche assumere il carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell’avvento di un mondo storico migliore, com’è il caso della apocalittica marxista»);<sup>1190</sup> che non è necessariamente esplicita nella coscienza delle persone storicamente coinvolte («può in modo più o meno esplicito manifestarsi nella loro *Stimmung*, nella loro condotta, nell’orientamento e nella tonalità affettiva dei loro pensieri»);<sup>1191</sup> che non è necessariamente riferibile a movimenti o orientamenti ideologici collettivi («può concernere in modo particolare un singolo operatore storico che, nel quadro di determinati condizionamenti ambientali, inaugura o rinnova una determinata sensibilità della fine»);<sup>1192</sup> Detto ciò, de Martino coglie la struttura della persona anche per entro la prospettiva euristica di separare l’apocalisse culturale da quella patologica, dove per realizzare ciò si rende necessario «valutare le apocalissi culturali nella loro concreta dialettica di rischio psicopatologico e di mediata reintegrazione [...] in quanto i caratteri esterni delle apocalissi psicopatologiche sembrano riprodursi anche in quelle culturali, dato che anche le apocalissi culturali racchiudono l’annuncio di catastrofi imminenti, il rifiuto radicale dell’ordine mondano attuale, la tensione estrema dell’attesa angosciosa e l’euforico abbandonarsi alle immaginazioni di qualche provatissimo paradiso irrompente nel mondo».<sup>1193</sup> E’ allora «l’approfondimento, in una direzione nuova, del nesso dialettico tra normale e anormale, tra sano e malato»<sup>1194</sup> che consente a de Martino di rilevare quei

---

<sup>1187</sup> Ivi, p. 128.

<sup>1188</sup> Ivi, p. 124.

<sup>1189</sup> Ibidem.

<sup>1190</sup> Ibidem.

<sup>1191</sup> Ibidem.

<sup>1192</sup> Ibidem.

<sup>1193</sup> Ivi, p. 129.

<sup>1194</sup> Ivi, p. 130.

criteri filosofico-antropologici per valutare volta per volta «le singole apocalissi culturali con i loro rischi di recessione verso la crisi e la effettiva potenza di reintegrazione operativa culturale che esse dispiegano».<sup>1195</sup> Ed infatti sappiamo che non tutte le apocalissi culturali hanno l'esito felicemente escatologico. Spesso, dunque, è l'insidia patologica a vincere sull'esorcismo mancato del dispositivo culturale. Ovvero, mostra appunto de Martino con l'analisi della apocalisse culturale senza *escaton*, «questo esorcismo può riuscire in varia misura, e di fatto può sbilanciarsi sempre di nuovo verso la crisi radicale».<sup>1196</sup> Necessario, dunque, “misurare” di volta in volta il grado di prossimità alla crisi di alcune forme culturali, o di alcune epoche storiche, o, ancora, di «taluni singoli protagonisti che le rappresentano».<sup>1197</sup> Il perdersi nel mondo senza riscatto è racchiuso in modo speciale nell'arte moderna, in cui pare non esserci più un vero e proprio riscatto per la persona. Nell'arte moderna, sia poetica o letteraria, pittorica o musicale, nessun dispositivo, perduta la patria culturale, giunge più a distinguere moralmente la natura dalla cultura; ma tutto, diversamente, sembra non avere più rimando ad altro da sé, e a limitarsi ad esprimere un'angoscia senza compenso. Quando, insomma, la persona vive il perdersi nel mondo la sua arte non sarà una “discesa agli inferi” votata al recupero del mondo; sarà, invece, una evasione dal mondo: nella crisi, mostra de Martino, si “fa” arte per evadere dal mondo (perché si è perduti) e non per stare in esso. Allora l'arte diviene destorificazione senza riemersione alla storia. «In questa prospettiva le opere sono valutate ora come sintomi di una malattia, ora come conati di reintegrazione, ora come documenti clinici che consentano di ricostruire il complesso condizionamento in cui ha luogo la drammatica lotta tra l'ammalarsi e il guarire, o tra l'ammalarsi e il morire. Non si tratterà tanto di decidere se e in che senso queste opere sono riuscite quanto piuttosto di mettere a nudo il momento in cui si manifestano come opere contraddittorie, come scacchi della prassi, come conati che ricadono su se stessi, come energie morali abdicanti».<sup>1198</sup> Ad esempio, in questa prospettiva de Martino scorge nella poesia moderna un profondo senso di disgregazione morale non riplasmatrice di valore:

Il rapporto della lirica moderna con la realtà: non quello della *descrizione* o del *calore familiare*, ma quello della *deformazione*, della *estraneazione*, del *non-familiare*. Inimicizia verso il sentimento in quando mondo di emozioni comunitarie, domestiche, appaesate. Il lettore di questa lirica è colpito da choc, si sente immerso in un mondo senza sicurezza, allarmante e tuttavia accattivante. Sorpresa, stupore, stupore, mezzi “anormali” che rendono questa lirica non assimilabile da un vasto pubblico. Questa lirica lotta contro le *abitudini* del lettore, e sotto questo rispetto è una fiera della “anormalità”. Schivare l'opprimente realtà, dominata dalla tecnica, dal “tempo dell'orologio”.<sup>1199</sup>

---

<sup>1195</sup> Ibidem.

<sup>1196</sup> Ibidem.

<sup>1197</sup> Ibidem.

<sup>1198</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 466.

<sup>1199</sup> Ivi, pp. 498-499.

Nella poesia moderna e nella teoria poetica, de Martino rinviene, insomma, «neutrale intimità, invece di sentimento, fantasia invece di realtà, frammenti del mondo invece che unità del mondo, mescolanza di ciò che è eterogeneo, caos, fascinazione per mezzo di oscurità e di magia linguistica, ma anche un freddo operare di chi ubbidisce a leggi analoghe a quella della matematica e che evita il consueto»<sup>1200</sup>. E ancora, nella poesia della crisi lo studioso vi rinviene «il misero, il decadente, il cattivo, il notturno, l'artificiale come materia stimolante di poesia. Irritazione contro il banale e il tradizionale, deformazione del banale nel bizzarro, nella fusione dello spaventoso col pazzesco. L'assurdo come grottesco in cui l'idealità si scontra col diabolico e in cui il caotico si palesa come ironia interna all'ideale. Fuga dal mondo banale; il nuovo come indefinibile, come vuoto contrapposto alla desolazione del reale. Trascendenza vuota».<sup>1201</sup> Ed infine, tipico tema di questa poesia resta «il sogno come capacità produttiva, dotato di una sua rigorosa coerenza, messo in movimento da stupefacenti e droghe, ovvero da condizioni psicopatiche».<sup>1202</sup> Ma altresì nell'arte pittorica e nella architettura de Martino ravvisa un drammatico precipizio dell'umano verso il bestiale, del culturale verso la natura, dove «l'architettura moderna, così fredda e positiva, e la pittura moderna, così barbara e delirante sono l'una opposta all'altra e tuttavia dipendenti. La pittura si è separata dall'architettura, il quadro è diventato come un libro che si legge e si ripone. Ed entrambe diventano disumane».<sup>1203</sup> Alcuni artisti esplicitamente ricorrono al documento psicopatologico per meglio rappresentare anti-catarticamente lo stato angoscioso di catabasi. De Martino, col supporto di critiche d'arte,<sup>1204</sup> giunge perfino a segnalare una vera e propria *analogia morbis*, per cui le diverse tipologie di crisi della persona sono sublimite in precise correnti artistiche: la *dies irae* permanente (con l'espressione che soffoca la rappresentazione) nell'espressionismo, l'uomo maniacale nel futurismo, il delirio nichilistico del melanconico nel cubismo e nel costruttivismo, la produzione schizofrenica nell'arte surrealista, la megalomania in quell'arte che aumenta le dimensioni della figura, eccetera. Nonostante la psicosi nascosta nell'arte, essa è atto culturale perché «una pura arte dei malati di mente non esiste».<sup>1205</sup> Ed infatti, benché un'opera culturale serbi interessantissime tracce –ai fini dello studio sulla persona- di stati psichici morbosi, «in quanto *effettiva* opera culturale testimonia, almeno nel suo specifico carattere di opera dotata di valore, a favore del sano e non del malato».<sup>1206</sup> Tuttavia, alcune opere pretese come «artistiche» o in generale intellettuali, «si riducono in realtà a stati psichici morbosi, senza che ciò

<sup>1200</sup> Ivi, p. 499.

<sup>1201</sup> Ibidem.

<sup>1202</sup> Ivi, p. 100.

<sup>1203</sup> Ivi, p. 489.

<sup>1204</sup> Si veda in proposito l'opera critica di Hans Rothe: *Francisco Goya, Handzeichnungen*, München, 1943.

<sup>1205</sup> De Martino trae questa affermazione dallo psichiatra e filosofo Viktor E. Frankl, Cfr di Frankl: *Aertzliche Seesorge*, Wien 1947, opera che lo studioso cita a p. 491 de *La fine del mondo*, cit.

<sup>1206</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 148.

significchi che i loro autori siano degli psicotici, perché potrebbe benissimo trattarsi di persone normali nella loro vita pratica, o un po' eccentriche o al più leggermente nevrotiche»;<sup>1207</sup> ancora diversamente, vi sono opere di altissimo contenuto culturale «prodotte da individui che nel corso della loro biografia sono stati internati in qualche clinica neuropsichiatrica o che hanno concluso con una psicosi la loro vita altamente produttiva dal punto di vista culturale».<sup>1208</sup> Ciò che insomma de Martino rileva è che tra l'opera dotata di valore che reintegra la persona nella dimensione morale della cultura e quella senza valore della follia vi è una condizione di mezzo, quella più spesso artistica ma anche autobiografica e saggistico-filosofica, nella quale vi si trovano “tracce di crisi” che è crisi morale ed esistenziale, o con la quale, pur senza riscattarsi con pieno consenso, si allontana o perfino argina il rischio della patologia psichiatrica vera e propria e si tenta, in modo a volte bizzarro, una sorta di risalita. L'antropologia della persona di de Martino, insomma, si pone il problema di considerare queste produzioni umane non certo per “enumerare statiche somiglianze o differenze” –per dirla con le parole dello studioso- ma per raggiungere, man mano nella ricerca, «quel punto critico in cui le somiglianze rischiano di diventare identità, e in cui le differenze sono state –o non sono state- drammaticamente istituite».<sup>1209</sup> Tutto ciò con la consapevolezza che, ad esempio circa *La Nausea* di Sartre (su cui a breve torneremo) «tale confronto non significa affatto assumere che il personaggio di Roquentin possa essere valutato come un caso clinico (ovviamente solo persone reali possono essere, in una prospettiva medica, valutate come casi clinici) né d'altra parte tale confronto significa che si intende ridurre *La Nausée* ad un sintomo o ad una serie di sintomi utili per concorrere a formulare una diagnosi relativa alla persona reale del suo autore».<sup>1210</sup> Il valore euristico di tutto questo, ai fini dello studio della persona umana, risiede invece nel fatto che «tuttavia fra l'apocalisse di Roquentin e quelle variamente attestate dal documento psicopatologico sussistono “somiglianze” tali da porre in modo non eludibile un problema di confronto e di rapporto, un problema che non può essere risolto con la dogmatica affermazione che si tratta di casuali somiglianze e di sostanziali diversità».<sup>1211</sup> De Martino riflette sul fatto singolare di un famoso caso psichiatrico in cui una malata di Pierre Janet raccontava allo psichiatra che “*le cose non stanno più nel loro quadro...*”, con un vissuto di difetto o eccesso di semanticità mondana che riflette la caduta dell'ethos su tutto il fronte del valorizzabile. Questo fatto, scrive lo studioso, rimanda «sempre a proposito di Roquentin alla irruzione del caos nella immaginaria catastrofe del

---

<sup>1207</sup> Ivi, p. 149.

<sup>1208</sup> Ibidem.

<sup>1209</sup> Ibidem.

<sup>1210</sup> Ivi, p. 140. Prosegue quindi lo studioso: «Ancor meno il problema può essere eluso con qualche semplificante congettura di comodo, quale sarebbe, p. es., quella che a spiegare certe “somiglianze” basta il fatto che Sartre ha utilizzato la sua conoscenza della *Allgemeine Psychopathologie* di Jaspers».

<sup>1211</sup> Ibidem.

mondano, ai vestiti avvertiti come viventi, alla lingua che diventa un millepiedi vivo, all'occhio beffardo che la madre scopre nella screpolatura della carne rigonfia del suo bambino, all'apparizione dell'occhio di pietra, del gran braccio tricorno, dell'alluce-gruccia, del ragno-mascella». <sup>1212</sup> Un'altra malata, ricorda sempre in proposito de Martino, accennava ad una sorta di "cecità affettiva interiore" per cui il suo malessere: "E' come una nebbia, una nuvola davanti agli occhi che mi impedisce di vedere realmente le cose...", nebbia che non può non rimandare – sostiene lo studioso- alla moraviana "noia" simile alla nebbia. Allo stesso modo, un tema come quello proustiano dello smarrimento aiuta a delineare l'accadere psicotico "al contrario", poiché mentre nel vissuto delirante di mutamento a partire dal mondo operabile proprio della veglia si giunge alla destrutturazione di ogni mondano operare, alla infedeltà verso l'iniziativa secondo valore non più sostenuta dalla latente "rocca dell'ovvietà", al risveglio proustiano «viene finemente descritta la ripresa di sé e del mondo –il che testimonia una duplice risoluzione del rischio della crisi, cioè la risoluzione conseguita al risveglio e quella dell'artista che, rammemorando tale risoluzione, la esprime con letteraria finezza». <sup>1213</sup> La necessità di un confronto scientifico tra questa apocalittica "di mezzo" (senza *escaton*) e quella psichiatrica, secondo de Martino, ai fini dello studio della condizione umana universale comporta dunque «il compito di misurare in concreto, cioè nei singoli prodotti della apocalittica moderna e contemporanea, la emergenza e la dissipazione di quelle "annate morali" che la malata di Janet lamentava di aver smarrito». <sup>1214</sup> Un confronto, quello tra opera artistico-intellettuale non escatologica e patologia psichiatrica, che assume un senso ancora più profondo e importante in quanto «rende cioè avvertiti che, rispetto alla dissipazione di quelle "annate morali", cioè l'ethos del trascendimento valorizzante della vita, impallidisce per importanza la stessa atroce prospettiva della catastrofe fattuale del mondo umano». <sup>1215</sup>

#### 8.5 SU ALCUNI ESEMPI STORICAMENTE DETERMINATI DI APOCALISSE CULTURALE SENZA ESCATON (FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA CULTURALE, POESIA, PITTURA, LETTERATURA)

De Martino rilegge fenomenologicamente quei prodotti intellettuali e artistici nel suo tempo di crisi morale in cui è possibile rinvenire il tema del mondo finito o «il tema del mondo che sta per finire, così riboccante nella storia umana di estremi terrori e di estreme speranze». <sup>1216</sup> Considerando l'universalità della crisi dell'ethos, lo studioso prova a considerare questi prodotti culturali ma scarsamente reintegratori operando «una nuova interpretazione attraverso il *Weltuntergangserlebnis*

<sup>1212</sup> Ivi, p. 145.

<sup>1213</sup> Ivi, p. 143.

<sup>1214</sup> Ivi, p. 152.

<sup>1215</sup> Ivi.

<sup>1216</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 168.

psicopatologico».<sup>1217</sup> Calandoci dunque nel “particolare fenomenico” dei vari documenti e delle varie espressioni di questa crisi culturale senza riscatto, circa il senso della fine senza *escaton* propria del documento filosofico, de Martino osserva come «l’io “intimo, esasperatamente individuato, singolo e solitario” distende la sua ombra funesta sull’esistenzialismo contemporaneo. Il fatto che esso sia diventato tema elettivo di tanta parte della cultura contemporanea deriva dalla crisi della valorizzazione intersoggettiva».<sup>1218</sup> Se il significato storico dell’esistenzialismo è spesso assunto come reazione alla riduzione hegeliana dell’esistenza al logos,<sup>1219</sup> proponendo il problema del finito, per de Martino invece l’esistenzialismo ha il reale e indiretto «il significato storico di segnalare una crisi dei “valori” della società borghese, crisi che tocca lo stesso ethos della valorizzazione, onde l’esistere viene appreso nella sua impotenza a staccarsi dal nulla o a partecipare all’essere».<sup>1220</sup> Dunque, «la catastrofe dell’esistere, nell’esistenzialismo contemporaneo, si esprime in duplice modo, cioè o come distacco dal nulla che non può non essere nulla (Heidegger) o come inevitabile naufragio del trascendimento verso l’essere (Jaspers)»<sup>1221</sup>, apocalisse a cui è venuta in soccorso la corrente esistenzialista italiana per ripristinare un più pacifico e rinnovato “fondamento trascendentale dell’esistere”. Per l’esistenzialismo “negativo” «non vi è natura umana, perché non c’è Dio per concepirla, l’uomo non è che un progetto che si vive soggettivamente, nulla esiste prima di questo progetto, non vi è nulla di prescritto nel cielo, l’uomo ha la responsabilità totale della sua scelta, l’uomo scegliendo sceglie tutti gli uomini».<sup>1222</sup> Ricordiamo, in proposito, come l’esistenzialismo heideggeriano in particolare polemizza con l’ovvietà della tradizione, per cui il *das man* è esistenza miseramente inautentica. L’antropologia culturale esprime, anch’essa, i tempi di crisi; l’antropologo, così, si fa portavoce del destino umano: il messaggio profetico dei *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss<sup>1223</sup>, è fatale visione di una apocalisse senza *escaton* per cui l’umanità, ormai asservita al piano vitale, è destinata a ridursi ad una sorta di formicaio, «verso il naufragio dell’umano, il che poi non è più neppure un messaggio profetico, ma una fredda previsione scientifica che impone ormai di adattarsi all’evento».<sup>1224</sup> L’antropologo francese scorge il futuro umano come perdita sempre più decisiva di libertà, come asservimento

<sup>1217</sup> Ibidem.

<sup>1218</sup> Ivi, p. 82.

<sup>1219</sup> Tra le virgolette De Martino cita Enzo Paci.

<sup>1220</sup> Ivi, p. 30.

<sup>1221</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 474. Quindi, lo studioso precisa: «Proprio nell’intenzione di liberare l’esistenzialismo da questo esito catastrofico della sua interpretazione dell’esistenza, l’esistenzialismo positivo italiano si è orientato verso un fondamento trascendentale dell’esistere che non è l’essere, ma il dover essere per il valore, onde l’esistenza si configura, in questa prospettiva, come non trascendibile slancio del trascendimento valorizzante, come rapporto sempre di nuovo istituito con l’essere e come emergenza da rinnovare sempre di nuovo per entro la scelta di distinti valori operativi», da E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 57.

<sup>1222</sup> Ivi, p. 153.

<sup>1223</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 689.

<sup>1224</sup> Ivi, p. 659.



progressivo al determinismo naturale, dove drammaticamente «*l'avvenire della umanità sarà quello d'una sempre e più completa schiavitù alle "fatalità" della natura*»<sup>1225</sup>. A De Martino sembra che «l'ideale scientifico di considerare gli uomini come formiche si trasformi nel messaggio profetico di una umanità che si ridurrà inevitabilmente ad una sorta di formicaio; nel miraggio cioè di un'umanità che avanza fatalmente verso una apocalisse senza *escaton*, del mondano e dell'umano».<sup>1226</sup>

Ma in particolare è nell'arte, giunta in soccorso all'uomo "perduto nel mondo" come esclusiva opzione metastorica senza più rito, che de Martino rinviene compendiata, sia come "sfogo" dell'artista che come squarcio sociologico del reale, quella lotta tra la natura e il valore propria dello smarrimento anti-escatologico. Si pensi a George Navel, per il quale esplicitamente "*alla magia linguistica spetta il compito di frantumare il mondo a servizio dell'incantesimo: io vorrei quasi dire che il caos deve trasparire in ogni poesia*".<sup>1227</sup> O alla poesia *Les fleurs du Mal* di Baudelaire, di cui specificatamente de Martino ne analizza la struttura, rinvenendovi sempre una protesta contro l'ovvietà mondana propria della persona: «Slancio e caduta: tentativo di evasione nel mondo della metropoli; tentativo di evadere nel paradiso dell'arte; e, infine, la fascinazione del distruttivo e la sarcastica ribellione contro Dio; la pace della morte».<sup>1228</sup> Innumerevoli opere pittoriche, mostra poi de Martino, diventano testimoni di trascendenze "fallite". Si pensi, in proposito, ai demoni di Francisco José de Goya, dove «l'inferno diventa immanente nel mondo, inabita nell'uomo, l'uomo è demonizzato, sia l'uomo che il suo mondo sono esposti alle forze demoniache»<sup>1229</sup>; all'uomo abbandonato di Caspar David Friedrich, in cui «l'esser abbandonato nella natura diventa una condizione stabile dell'esser uomini, l'essenza dell'uomo: la solitudine»<sup>1230</sup>; a quello deformato e caricaturale di Honoré Daumier, con «un inferno secolarizzato, sotto la specie non dell'orrido, ma

---

<sup>1225</sup> Ibidem.

<sup>1226</sup> Ivi, p. 479.

<sup>1227</sup> Ivi, p. 499.

<sup>1228</sup> Ibidem.

<sup>1229</sup> Spiega ancor meglio de Martino: «Una volta l'inferno era soprattutto oggettivato nell'al di là, e la sua irruzione era un evento del mondo esterno, una temporanea incarnazione e infusione dell'inferno nel mondo, nell'uomo che ne era tentato (il santo) o nel sub-uomo che ne era posseduto. In Goya, invece, [...] demoni in forma umana, spettri, streghe, giganti, animali, lemuri, vampiri. Non si tratta della fantasia dell'artista quanto di una esperita sanguinosa realtà. Anche gli altri temi, le famose descrizioni di guerra e le tauromachie, mostrano rispettosamente la immagine disumanizzata dell'uomo in luogo della tradizionale immagine di Dio, il delirio delle masse e il loro imbestiamento. Allo stesso modo sono rappresentati processioni e inquisizione. Il manicomio, altro tema di Goya. Il demonico nei ritratto di Goya. Il paesaggio esso stesso talora mostruoso», ivi, pp. 486.

<sup>1230</sup> Spiega quindi de Martino: «"E' sorto un nuovo ethos dell'abbandono". Nell'arte antica poteva al più, come nel caso di Poussin, l'abbandono dell'uomo esser rappresentato come una conseguenza della catastrofe diluviale, dell'irrompere del giudizio di Dio. In Friedrich invece [...] le potenze della natura –l'eternità del mare, l'inaccessibilità delle vette montane, l'illimitato spaziale della nebbia- afferrano l'uomo: tuttavia da queste stesse potenze l'uomo è al tempo stesso separato come da un tutt'altro, in una solitudine senza speranza. Il senza patria, la rovina, il morto. La luna, astro morto, che riflette la luce del sole tramontato e avvolge il mondo come un sudario, diventa il grande simbolo di questo nuovo sentimento del tutto », ivi, pp. 487.

del comico»<sup>1231</sup>; al puro vedere di Paul Cézanne, dove «un mondo di colori, forme, grandezze in cui le cose abituali attendono ancora di apparire. Forme, colori, ecc. non significano ancora nulla, tutto è nuovo, elementare, primigenio, “la natura prima di ogni domesticazione umana”. I colori, liberati dalla sfera dell’utilizzabile e degli oggetti utilizzabili, risplendono di una intensità sconosciuta. L’uomo si pone allo stesso livello delle cose, si abbandona l’umano».<sup>1232</sup> Accomuna queste opere il permanente *dies irae*, figure come l’Anticristo, Satana, Belial, la morte del futuro e una incessabile “atmosfera da venerdì santo”. In generale, nota de Martino, nell’arte moderna «è sorto un nuovo ethos dell’abbandono».<sup>1233</sup>

Interessanti esempi del “perdersi nel mondo” come malessere esistenziale sono soprattutto quelli tratti dalla letteratura, su cui de Martino si sofferma per lunghe pagine. Thomas Mann, Franz Kafka, David Herbert Lawrence, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Marcel Proust, tutti manifestano, mediante le loro opere, quel rischio della inversione di segno dell’ethos; opere in cui «comincia a sgretolarsi la roccia della domesticità».<sup>1234</sup> Si pensi a *La Morte a Venezia* di Mann, con «la apparizione dello straniero giramondo e il subitaneo impulso verso esotiche esperienze del primordiale».<sup>1235</sup> Qui il protagonista, Gustav von Aschenbach, sceglie in modo significativo Venezia come destinazione, «città vivente e morta al tempo stesso»,<sup>1236</sup> che ben rappresenta nella sua atmosfera “stagnante” con «la laguna, i canali putrescenti, le architetture rammemoranti una gloria storica ormai sepolta, e soprattutto le gondole»;<sup>1237</sup> la lotta tra la natura e il valore che si consuma nel cuore del protagonista; quel malessere esistenziale che rischia ogni volta di divenire malattia e che Venezia, «così fasciata di morbide allusioni alla morte»<sup>1238</sup> e pure «oggettivamente vulnerata dalla malattia»<sup>1239</sup> ben rappresenta, soprattutto per l’epidemia di colera che grava su di essa. Proprio qui il protagonista si abbandona alla sua crisi, rinunciando alla patria domestica nei modi di una «evasione dalla forma e dal valore»,<sup>1240</sup> fuggendo «dall’opera dello spirito fermo e dignitoso»;<sup>1241</sup> e inseguendo infine, in una «lotta devastatrice contro il tempo e la vecchiezza»,<sup>1242</sup> l’impulso erotico omosessuale per il bel giovinetto Tadzio, le seduzioni del dio straniero e le tentazioni del caos, fino alla morte «nello sfondo di una città malata che ha anch’essa però

---

<sup>1231</sup> Ibidem.

<sup>1232</sup> Ibidem.

<sup>1233</sup> Ibidem.

<sup>1234</sup> Ivi, p. 566

<sup>1235</sup> Ivi, p. 511.

<sup>1236</sup> Ivi, p. 512.

<sup>1237</sup> Ibidem.

<sup>1238</sup> Ibidem.

<sup>1239</sup> Ibidem.

<sup>1240</sup> Ivi, p. 513.

<sup>1241</sup> Ibidem.

<sup>1242</sup> Ibidem.

coscienza della mortale insidia che covava nel suo seno». <sup>1243</sup> Lo stesso genere di abbandono della norma culturale per il caos pre-morale è in Lawrence, che secondo de Martino radicalizza l'evasione dalla regola in una forma di "etnologismo" di ispirazione freudiana, che pure gode degli scritti di Frazer e Frobenius. Lawrence scrive sia romanzi che saggi segnati da temi quali la polemica contro lo scientismo, la sapienza esoterica, la svalutazione dell'occidente, l'antimacchinismo\tecnicismo, l'antistoricismo, l'antievolutionismo, l'eterno ritorno, il tema della fine del mondo. E questo lo si riscontra, tanto per evocare alcuni esempi, dal censurato *The Rainbow* del 1915 al saggio *Apocalisse* del 1931; qui si ritrovano «la nostalgia del paganesimo, la diffidenza verso la tradizione intellettualistica che ha spezzato i legami col cosmo, l'evasione dalla civiltà occidentale, l'etnologismo, il senso della "fine" del nostro mondo per la fine della comunione col cosmo e per la morte della partecipazione». <sup>1244</sup> Secondo de Martino «Lawrence, come altre voci della letteratura della crisi, 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». <sup>1245</sup> Ed infatti, se da un lato Lawrence protesta contro le conseguenze assolutistiche del naturalismo assunto come "visione della vita", egli non è pienamente consapevole di questa "battaglia", non giungendo quindi al riscatto nel valore della crisi ma, anzi, partecipandovi, affondandovi egli stesso mediante i suoi scritti. Ed infatti, spiega de Martino, «i limiti di consapevolezza in cui si muove questa sua protesta mostrano come egli si dibatte in pieno nella crisi»; <sup>1246</sup> una crisi che si esprime maggiormente con l'ossessivo ritorno ad una sessualità di tipo animale, non riplasmata in cultura, per cui la "catastrofe della donna antica" è occasione in Lawrence per un ritorno alla Magna Mater pagana, con cui egli «tenta di rivivere il fascino in modo immediato, come se (si badi bene: "come se") oggi questo fosse autenticamente possibile». <sup>1247</sup> Così, conclude lo studioso, «lo sfogo di Lawrence manifesta soltanto un odio per l'ordine cristiano, un odio che giunge sino alla volgarità e al turpiloquio. Egli [...] vuole una mistificazione della donna che si adatti meglio al libertinaggio mentale di cui si compiace. Santa Teresa per lui era una mezza donna! Nel mondo umano il sesso-natura è sempre culturalmente riplasmato». <sup>1248</sup>

Tra tutte le norme morali, quella sessuale –la primordiale per il passaggio alla civiltà- è il primo bersaglio che la letteratura o in generale l'arte della crisi vuole combattere. Di nuovo, negli *Gli Indifferenti* di Moravia de Martino ritrova «il sesso mediatore di una presa di contatto con la

---

<sup>1243</sup> ibidem.

<sup>1244</sup> Ivi, p. 515.

<sup>1245</sup> ibidem.

<sup>1246</sup> Ivi, p. 526.

<sup>1247</sup> Ivi, p. 521.

<sup>1248</sup> ibidem.

realtà»,<sup>1249</sup> così come pure «la crisi dei valori morali, la distruzione dei mezzi e delle ragioni di agire, la disperazione, la nuda pre-morale esistenza, il rischio della solitudine, l'indifferenza, il rischio di conformismo». <sup>1250</sup> Si pensi, poi, a *La noia*, che in Moravia è “una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà”, paragonabile ad una coperta troppo corta in una notte invernale, insufficiente a garantire il sonno alla persona; o all'interruzione della corrente elettrica in casa, per cui il buio improvvisamente invade ogni cosa; o, ancora, ad una malattia degli oggetti, la cui vitalità avvizzisce in modo improvviso; infine, ad una nebbia nel quale il pensiero si smarrisce e si perde. In modo analogo alla “noia” quale flettersi dell'ethos sull'orizzonte mondano, è *La Nausea* di Sartre, che è «mondo indigesto, ed il vomito è la componente somatica di questa indigestione». <sup>1251</sup> La nausea è ciò che prova il signor Roquentin, a cui il mondo patrio e ovvio «resta sullo stomaco per digestione impossibile». <sup>1252</sup> Per Roquentin infatti, «il ciottolo, il bicchiere di birra del caffè Mably, le bretelle di Adolfo, le radici del castagno nel giardino pubblico, sono, come nude esistenze, indigeribili, restano sullo stomaco, scatenano la nausea. Ma che cosa vuol dire propriamente il mondo che diventa indigesto?» <sup>1253</sup> De Martino rilegge l'opera entro la sua antropologia fondata sull'ethos, per cui il mondo “indigesto” significa «semplicemente il mondo che non 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, senza partire dalla esperienza zero della deiezione». <sup>1254</sup> Tutto questo, dunque, per Roquentin comincia a franare, ed egli prova nausea, dove appunto «la esperienza della “nausea” sta come sintomo dello scacco del trascendimento», <sup>1255</sup> perfino di fronte ad occasioni banali; sappiamo che «bastano un ciottolo, un bicchiere di birra, un paio di bretelle, una radice di castagno per dare l'avvio al contagio cosmico della nientificazione». <sup>1256</sup> La domanda “perché proprio un ciottolo?” qui ha lo stesso valore, spiega de Martino, del “perché un'altra cosa?” Ed infatti, per la presenza in crisi di trascendimento, «la scelta della cosa che crolla è irrilevante quando il suo crollo è il crollo del mondo». <sup>1257</sup> La nausea, dunque, evocando un rischio reale, altro non è che «il rischio della nuda esistenza, spogliata della presentificazione valorizzante umana, di tutte le memorie operative della cultura, di tutti i nomi

---

<sup>1249</sup> Ivi, p. 544.

<sup>1250</sup> Ibidem.

<sup>1251</sup> Ivi, p. 529.

<sup>1252</sup> Ivi, p. 528.

<sup>1253</sup> Ibidem.

<sup>1254</sup> Ibidem.

<sup>1255</sup> Ivi, p. 560.

<sup>1256</sup> Ivi, p. 529.

<sup>1257</sup> Ibidem.

evocanti queste memorie, di tutti gli abiti che rendono familiare il mondo: è quindi il rischio del nulla, della fine del mondo, dell'annientarsi di qualsiasi margine rispetto al mondo». <sup>1258</sup> Una crisi, questa, che coinvolge lo stesso corpo umano, che non più intersoggettiva corporeità si fa qui “carne sola”. «Il “mio” corpo vissuto nella sua pura affettività cenestesica, nella sua apprensione insipida e senza distanza, al di qua di ogni “oltre” di progettazione valorizzante, si manifesta come “nausea”: *la carne sola*, nella misura in cui si riduce in questa solitudine, è il nauseabondo per eccellenza, il “nulla” che si spalanca, ciò che letteralmente resta sullo stomaco, il cibo indigesto da vomitare, oppure la colpa, la miseria». <sup>1259</sup> Il corpo di Roquentin, nella crisi, è un corpo meramente vegetale e «la “nausea” del signor Roquentin indica appunto questa inversione di segno del trascendimento, il cammino verso la “carne sola” della pura cenestesi». <sup>1260</sup> È estremamente importante, sostiene pertanto de Martino, la “lezione che si ricava” dalla nausea sartriana.

Se il mondo si costituisce, si mantiene, si rinnova per un continuo trascendimento del nulla nell'essere dei valori, se questo trascendimento è ethos primordiale della cultura e della storia, il mutamento di segno di questo ethos si manifesta come spalancarsi del nulla e come degradazione somatica del trascendere nel vomitare: si vomita come cibo indigesto quel mondo che la caduta del trascendimento valorizzante viene demondizzando e annientando, quel mondo che, per tale caduta, non può convertirsi in nutrimento, e perciò non è più “mondo”. <sup>1261</sup>

E non è più mondo, o quantomeno è un mondo “assurdo”, altresì quello dell'imputato Jasef K., protagonista de *Il processo* di Kafka, con le assurde vicende giudiziarie che lo coinvolgono fino alla sua morte passivamente subita senza possibilità di scelta o difesa. Qui il romanziere, scrive de Martino, restituisce «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». <sup>1262</sup> Ora, mentre in Kafka «predomina l'assurdità del “troppo”, dei “segni” e delle “allusioni” di cui l'universo è carico senza che noi possiamo comprenderli e che sono ambigui, cifrati, inquietanti», <sup>1263</sup> diversamente –ma comunque all'insegna di un “assurdo” invertirsi dell'ethos- in Camus predomina l'assurdo del “troppo poco”. Ed infatti *Lo straniero*, «vuole ispirarsi il “sentimento” dell'assurdo: esso è il romanzo del *décalage*, del divorzio, dello spaesamento, della *Unheimlichkeit*: l'assurdità come “troppo poco” (stranezza, estraneità, assurdità, descrittivismo ironico, teatralità, artificialità, fatticità, contingenza, meccanicità, disordine meccanico, insignificanza)». <sup>1264</sup> Ma che cosa è assurdo, in questo mondo? Scrive de Martino che è

---

<sup>1258</sup> Ivi, p. 528.

<sup>1259</sup> Ivi, p. 573.

<sup>1260</sup> Ibidem.

<sup>1261</sup> Ivi, pp. 559-560.

<sup>1262</sup> Ivi, p. 514.

<sup>1263</sup> Ivi, p. 540.

<sup>1264</sup> Ivi, p. 538.

paradossalmente assurdo il rapporto dell'uomo col mondo, ovvero «l'assurdo è la stessa condizione umana, l'essere-nel-mondo»,<sup>1265</sup> che è assurda in quanto segnata irrimediabilmente dal «divorzio fra le aspirazioni dell'uomo verso l'unità e il dualismo insormontabile dello “spirito” e della “natura”, fra lo slancio umano verso l'eterno e il carattere finito della sua esistenza, fra la “cura” che costituisce l'essenza dell'uomo e la vanità dei suoi sforzi». <sup>1266</sup> Proprio per tale assurdità, l'uomo è “straniero” nel suo mondo; uno straniero che però finisce per abituarsi a questa estraneità, alla stessa assurdità mondana, tanto da sentirsi in ultimo perfino «tranquillo nel cuore del disordine». <sup>1267</sup> Chi è, dunque, questo straniero che Camus così ben descrive? Egli, scrive de Martino, è «l'uomo fra gli uomini (nel duplice senso della estraneità degli altri a me e di me agli altri e me rispetto a me)»<sup>1268</sup>; ed è assurdo proprio perché questo «uomo assurdo non si suicida, vuol vivere senza speranza, senza illusione, senza rassegnazione in rivolta. Condannato a morte, senza domani, senza Dio, tutte le esperienze gli sono equivalenti, e tutte meritano di essere vissute nella loro anatomica istantaneità». <sup>1269</sup> Insomma, l'uomo assurdo è l'uomo che non decide nel valore, è l'uomo «“gettato nel mondo”, in stato di rivolta, irresponsabile, innocente, colui a cui tutto è permesso». <sup>1270</sup>

Tra tutta questa letteratura della crisi, un tono vagamente positivo de Martino lo riscontra ne *Alla ricerca del tempo perduto* di Proust, in cui minuziosamente viene espresso «il problematizzarsi di una potenza primordiale, che è alle radici di qualsiasi vita culturale e di qualsiasi esserci nel mondo secondo valori intersoggettivi: la potenza cioè di richiamare sempre di nuovo il passato, a vari livelli di impegno e di consapevolezza». <sup>1271</sup> Si pensi, in proposito, al pezzo di madeleine che Marcel inzuppa nella tazza di tiglio offertagli dalla zia Léonie: da qui emerge l'epifania del mondano. “Esperto letterato, talora poeta”, come lo definisce de Martino, del critico rapporto io-mondo, Proust «ridiscende al livello in cui le cose, le persone, il proprio corpo si fanno tombe anonime, anzi fosse comuni del passato, ma vi ridiscende per sorprendere l'emergenza di quel primordiale rammemorare che dà senso al mondo e che assicura la inaugurale libertà di uno sfondo domestico comunitario dell'operare». <sup>1272</sup> Questo rapporto catabasi-anabasi è ravvisabile altresì nei “risvegli” con cui si apre la *Recherche*, mediante cui Proust con fine analisi “sorprende” le vie verso l'esserci a partire dal rischio del nulla proprio del dormire. «Tali memorie latenti ci sono, ricongiungendoci tacitamente al filo delle ore, all'ordine degli anni e dei mondi, sino all'uomo delle

<sup>1265</sup> Ibidem.

<sup>1266</sup> Ibidem.

<sup>1267</sup> Ivi, p. 540.

<sup>1268</sup> Ivi, p. 539.

<sup>1269</sup> Ibidem.

<sup>1270</sup> Ibidem.

<sup>1271</sup> Ivi, p. 565.

<sup>1272</sup> Ibidem.

caverne, memorie che custodiscono non soltanto la nostra storia familiare ma anche, per generazioni ed evi, le progettazioni comunitarie che hanno reso il mondo patria culturale dell'uomo». <sup>1273</sup> Ma nemmeno Proust, del resto, sfugge a quella immensa schiera di intellettuali apocalittici che de Martino annovera “senza escaton”. Ed infatti «in Proust –ed è questo il limite della sua *Recherche*- questo legame si risolve in un ricordare che disperde, disgrega e asservisce, in quanto parte dal vuoto attuale, da un flettersi dell'ethos del trascendimento della vita nel valore: onde non a torto il Croce ebbe a parlare di “sfogo dei nervi mercé dell'immaginazione”». <sup>1274</sup> Ora, resta da dire questo. Le opere qui ricordate –alcuni esempi rispetto a tutti quelli evocati da de Martino- sono certamente “sfogo dei nervi mercé l'immaginazione”, come Croce scriveva. Discendono alla catabasi, esplorano la crisi, ma poi restano in essa intrappolate senza risalirvi. Ma nonostante queste cadute verso il basso della catabasi, queste sono opere a tutti gli effetti. Ovvero con esse la persona si mantiene nella storia, pur in modi altamente critici e autoreferenziali. Spiega dunque de Martino che non si può infatti parlare di un “puro sentimento” dell'assurdo (Camus), della nausea (Sartre), della noia (Moravia). Questo sentimento «non è in realtà puro: nella sua purezza, cioè colto in ciò che esso significa, occorre cercarlo nelle descrizioni di *Les obsessions et la psychasthénie* del grande Janet, ed in genere nei testi psichiatrici». <sup>1275</sup> Nei romanzi o nelle opere artistiche e intellettuali si tratta ancora di cultura, sebbene in uno sfondo di malessere personale esistenziale. Tuttavia, è una cultura non reintegratrice, e questo in quanto la consapevolezza della crisi non è completa. E non solo è scarsamente escatologica per gli autori stessi che la pensano e la elaborano su carta, ma altresì per tutta la comunità occidentale e non che si imbatte in queste opere, che si rispecchia in esse. Insomma, una produzione del genere, uscendo dalla crisi strettamente privata quale quella psicopatologica, dà testimonianza di una crisi estesa e collettiva, la quale contagia e si contagia in un circolo di malessere comunitario:

La “nausea” di Sartre, l'”assurdo” di Camus, la moraviana “malattia degli oggetti”, il teatro di Beckett non riflettono soltanto questo particolare costume apocalittico della nostra epoca, ma il “successo” di questi prodotti letterari testimonia in quale misura essi trovino rispondenza nella disposizione degli animi, e quindi come sia diffusa la sensibilità cui si richiamano. Ad un altro livello culturale, la letteratura fantascientifica euroamericana, così ricca di oscure profezie sociali e di presagi di degenerazione e di estinzione, dell'uomo e del suo mondo, di regresso nell'informe, rende a sua volta testimonianza come il tema di una apocalittica senza *escaton* abbia acquistato il carattere di un orientamento in certa misura collettivo, giovantesi fra l'altro, per diffondersi, ti tutta la potenza dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa. <sup>1276</sup>

---

<sup>1273</sup> Ivi, pp. 565-566.

<sup>1274</sup> Ivi, p. 603. De Martino fa esplicitamente riferimento al saggio di Croce: *Un caso di storicismo decadentistico*, in *Discorsi di varia filosofia*, II.

<sup>1275</sup> Ivi, p. 544.

<sup>1276</sup> Ivi, p. 691.

Giunti fin qui, resta ancora da chiarire come il crollo dei valori tradizionali non generi deterministicamente il crollo artistico o intellettuale senza anabasi. Ricordiamo che la persona non è mai necessità, ma sempre risponde liberamente alle sue crisi. Vi sono state, anche in un'epoca come quella moderna Occidentale considerata da de Martino, alcuni intellettuali che hanno infatti operato per l'anabasi del valore. Si era detto che per de Martino la non escatologia dell'arte moderna rispetto a quella antica non è riferibile all'artista in sé ma al fatto che, sostenuta da un saldo orizzonte patrio, l'arte antica "non aveva bisogno di scendere molto in basso" per recuperare la crisi umana. L'arte appena vista, invece, "deve raggiungere livelli molto più profondi" perché sono di tanto più profonde "le radici del male". De Martino non manca, però, di segnalare quegli artisti o intellettuali che sono riusciti a risalire comunque dalla "grande perdizione" nonostante la crisi profonda segnalata. Sono quelli che, venendo meno il suolo patrio, hanno rinvenuto in un altro orizzonte il terreno da cui innalzarsi da questo male profondo. Non più quello storico-tradizionale, ma quello specificatamente metastorico. Nel caso di un intellettuale come Dostoevskij, più volte evocato da de Martino, fu appunto l'orizzonte metastorico cristiano a costituire "suolo saldo" per compiere felicemente l'anabasi, dopo la discesa nel "sottosuolo" dell'animo umano. Di fronte alla crisi esistenziale della sua patria, da libero pensatore nichilista qual era, Dostoevskij ritrova nella cristianità quella ovvietà mondana perduta. Scrittore più volte evocato da de Martino, egli sperimenta con la sua estetica e l'apocalissi culturale senza *escaton* e quella escatologica; ovvero sia, in modo scarsamente catartico, egli esplora il profondo della crisi umana fino a raggiungere (pensiamo al principe Myškin ne *L'idiota*) «l'attimo in cui l'umano svanisce»,<sup>1277</sup> ma pure, decidendo di non arrestarsi nel fondo di questa crisi, si adopera per la risalita al piano morale mostrando, ad esempio in *Delitto e castigo* con le vicende di Rodion Raskolnicoff, che –e torniamo alla frase iniziale di questa tesi- «l'uomo è l'unico vivente che perde la vita se [...] non la trascende nel valore».<sup>1278</sup> Ed un'altra escatologia artistica dalla "buona fine" potrebbe essere quella profetica racchiusa nelle sue *Memorie del sottosuolo*, in cui si lo scrittore discende negli abissi di questo umano "sottosuolo", ma per poi annunciare felicemente che fino alla fine l'uomo sempre lotterà per affermarsi come persona rispetto all'oblio della natura e all'insensato della bestia. Qui, in modo radicale, l'artista proclama che, nonostante tutto, l'uomo non è bestia, non sarà mai la formica lévi-straussiana. E questo perché, «le formiche hanno tutt'altro gusto. Esse hanno un solo e meraviglioso edificio dello stesso genere, inalterabile in eterno: il formicaio». Mentre l'uomo, questo "essere dotato di così strane qualità", preferirà perfino maledire, soffrire, "diventare pazzo"

---

<sup>1277</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 74.

<sup>1278</sup> Ivi, p. 15.



cioè perdere perfino la ragione «unicamente per confermare a se stesso che gli uomini sono sempre ancora uomini». <sup>1279</sup>

## CAPITOLO IX

### **LA SALVAZZA DI “PERDERE UN MONDO” COME APOCALISSE CULTURALE CON ESCATON (CRISI DEL DISSIDIO TRA STORIA E METASTORIA NELL’AUTOCOSCIENZA ETICA)**

#### 9.1 LA CRISI COME FONDAMENTO DELLA SCELTA DEFINITIVA

Mentre quella che de Martino definisce “insidiosa apocalittica occidentale” è caratterizzata, come appena mostrato, «dalla perdita di domesticità e di senso del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo, e dal minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un frutto operabile comunitariamente secondo *umana libertà e dignità*», <sup>1280</sup> al contrario l’apocalisse “culturalmente significativa” «si definisce invece non per l’isolarsi dell’*Erlebnis* del finire, ma perché il finire, mutando segno, è un cominciare storicamente significativo, integrato con la società e la storia, mediatore di valori comunicabili». <sup>1281</sup> La distruzione senza compenso lascia il posto, ora, alla costruzione progettante e rinnovante. Non dobbiamo, però, trattare questa esperienza come un semplice ripristino della situazione iniziale pre-crisi, come i Bambara che recuperarono la vecchia tradizione dopo averla “perduta”. O come la Tarantolata che torna alla storia grazie alla catarsi rituale ma che non può dirsi completamente libera nella storia in quanto annualmente “dipende” da quel ballo risolutore. L’apocalisse positiva richiede un avanzamento ulteriore alla persona, richiede cioè che l’ethos si trovi, o ancora meglio: si “salvi”, nella dimensione “eticamente positiva” della ragione, opposta a quella della follia. Come la follia è il male universale dell’ethos, così la ragione è il suo bene universale. Per comprendere questo “salto di qualità” tra la dimensione morale e quella etica dobbiamo immaginare il piano culturale come la fisiologica “salute” della presenza nel mondo, quindi dell’esserci umano nella storia; mentre il piano dell’eticamente positivo come la “salvezza” del valore per entro una scelta che si fa consapevole, quindi “definitiva”. Entrambi i “piani” sono autentici, ma quello etico –non distruggendo ma anzi includendo nel superamento

---

<sup>1279</sup> «E nel caso che gli mancassero i mezzi, escogiterebbe la distruzione e il caos, escogiterebbe svariate sofferenze, e tuttavia terrebbe duro! Lancerebbe una maledizione per il mondo, e poiché non c’è che l’uomo che può maledire (è un suo privilegio che lo distingue in modo essenzialistico dagli altri animali), c’è il caso che con la sola maledizione raggiunga il suo scopo, cioè si convinca che effettivamente è un uomo e non un tasto del pianoforte” se voi direte che anche tutto questo, il caos, le tenebre, la maledizione, si può calcolare secondo la tabella sicché la sola possibilità di un calcolo preventivo fermerebbe tutto e la ragione riprenderebbe i suoi diritti, in questo caso l’uomo diventerà pazzo, apposta per essere privo di ragione e tener duro!», citazione di Dostoevskij in De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 690. Corsivo mio.

<sup>1280</sup> Ivi, p. 479.

<sup>1281</sup> Ivi, p. 635.

quello della tradizione-<sup>1282</sup> coglie quell'autenticità (la "salute" della presenza) nella consapevolezza (nella "salvezza" della presenza, conservata dai rischi della storia). Il Tarantismo, esperienze "salutare", in tal senso non prevede che il rimorso diventi consapevolezza di quella abdicazione morale: non è, infatti, esperienza etica "positiva"; è però esperienza morale, culturale, "salutare" in quanto il rito consente comunque la scelta per la storia. Il fatto che l'esperienza del tarantismo non sia propriamente "etica" non esclude, ben chiaro, che una forma di ricerca di salvezza ci sia anche nel dispositivo rituale destorificante magico-religioso. Già la abbiamo intravista nella schizofrenia del contadino Bernese che si pensava "redentore del mondo", segno del fatto che teleologicamente la persona sempre e comunque anela a salvarsi nel valore. E pure abbiamo spiegato che l'oblio della tradizione è "felice", cioè autentico in quanto, pure nella inconsapevolezza, è esperienza salvifica. «L'uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nella anonimata del *man*, del "si" impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e per la iniziativa personale».<sup>1283</sup> Quel "felice oblio" è domesticità delle cose "sonnacchianti" con i loro nomi, «onde ogni cosa "dorme" con la sua etichetta di potenziale operabilità, e solo così può dormire, altrimenti si sveglierebbe come problema ed io perderei me stesso e il mondo, non potendo più scegliere e valorizzare "qui ed ora" solo questo o solo quello»<sup>1284</sup>. Dunque, l'uomo è quell'animale che si salva perdendosi, che ne sia consapevole o meno. In proposito, l'esigenza di salvezza è ravvisabile in modo chiarissimo pure nella dimensione morale di religione e magia, che non è appunto, come già ampiamente mostrato, rinuncia al valore, altrimenti «ne risulterebbe una insanabile opposizione fra religione e cultura»<sup>1285</sup> e non si spiegherebbe come mai invece «all'ombra del divino si matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico».<sup>1286</sup> Ed infatti la destorificazione religiosa «che dalla coscienza religiosa nella sua immediatezza si configura come salvezza dalla esistenza umana, per il concetto diventa dunque *salvezza dal rischio vitale di non esserci nella esistenza storica*».<sup>1287</sup> Se non vi fosse questo principio di salvezza, di volontà di storia nonostante la protezione mistificante della metastoria, la tradizione magico religiosa comporterebbe la follia; «la magia, al pari della religione, comporta sempre una sia pur elementare reintegrazione dei valori, altrimenti sarebbe crisi esistenziale e malattia».<sup>1288</sup> Così, non è del tutto improprio sostenere che nel mondo magico "la

<sup>1282</sup> «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, magari emendata: essa deve essere oggetto di una riconoscente, preoccupata cura che consiste appunto nella sua continua valorizzazione», Berardini, cit., p. 394.

<sup>1283</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 683.

<sup>1284</sup> Ivi, pp. 644-645.

<sup>1285</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 63.

<sup>1286</sup> Ibidem.

<sup>1287</sup> Ibidem.

<sup>1288</sup> E. de Martino, *Sud e magia...*, cit., p. 200, nota 32.

presenza era la salvezza e il rischio della caduta il peccato”;<sup>1289</sup> ed infatti «attraverso il riscatto dello stregone, tutta la comunità si apre al riscatto, può accedere alla “salvezza”. In questo senso lo stregone si configura come un vero e proprio *Cristo magico*, mediatore per tutta la comunità dell’esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci».<sup>1290</sup> Ovviamente qui il significato di salvezza non ha il medesimo significato delle religioni “soteriche”; va quindi inteso nel senso che «il “perdersi”, che per gli altri può essere definitivo, si trasforma per il mago in un momento del processo che conduce alla “salvezza”».<sup>1291</sup> “Salvare”, del resto, significa “conservare”, dove sia il malato mentale che l’inconsapevole che accede al rito magico punta a suo modo a “conservarsi” nella storia. Questa salvezza è in realtà “salute” della presenza, mai data una volta per tutte e sempre in discussione. La salvezza vera e propria, infatti, si raggiunge solo nella dimensione etica che anch’essa è “dimensione della crisi” della persona ma stavolta da intendersi nel senso etimologico positivo. Ed infatti, se finora abbiamo parlato di “crisi” come sinonimo di malattia o di malessere, «in realtà *crisi* vuol dire *scelta*»,<sup>1292</sup> precisa de Martino; e la scelta, a sua volta, implica la distinzione, la differenza, ovvero il giudizio. L’uomo è teleologicamente portato a giudicare, a discernere, a distinguere ragionevolmente il bene dal male e assumere la responsabilità di tale limite che la scelta comporta. Nessun uomo, in quanto persona, è esonerato dalla responsabilità del giudizio poiché risiede proprio nel “porre limiti” la sua libertà. «Ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare non è lecito».<sup>1293</sup> Il

<sup>1289</sup> Citazione di Cersare Cases, p. XXVIII in E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit.

<sup>1290</sup> Ivi, p. 98.

<sup>1291</sup> Ivi, p. 97. Enzo Paci ne *Il nulla e il problema dell’uomo*, Torino 1950, pp. 123-33 (citato in E. de Martino, *Il mondo magico*, alle pp. 256-257) ben commenta il principio salvifico intrinseco all’azione magica, inquadrando per il primitivo il dramma del riscatto nel rapporto tra peccato (“situazione iniziale”, direbbe de Martino) e salvezza (“situazione finale”), dove il peccato è vichianamente l’idra di Lerna minacciosa da intendersi, fuor di metafora, come la perdita delle categorie proprie dell’uomo nella storicità («la natura allora diventa, proprio come nel mondo magico, diabolica, disintegratrice dell’uomo e della sua civiltà storica che, come notava Vico, perde la sua legge, la sua forma morale e, insieme, la sua forma giuridica»); mentre il rito magico di riscatto è rito di “salvezza morale”, di rinascita dell’ordine dal caos minaccioso, dove ora il mondo è finalmente dominato dalla demiurgia umana che sconfigge la crisi nella redenzione del valore («e mentre la situazione iniziale è angoscia del nulla la situazione finale è riconquista dell’essere e della legge morale»). Così, per Enzo Paci, «Il dramma esistenziale di cui parla il de Martino è il dramma eterno della storia come pensiero e come azione, o, come Vico l’intendeva, il dramma del dualismo tra la ragione e la barbarie, tra lo spirito e la natura, giacché ogni fare è una crisi dove, con la libertà, si affronta il rischio e ogni conoscere è dominio demiurgico del fare e infine trasposizione della pura economicità a forma etica di civiltà nella quale gli individui si “salvano” morendo alla loro mera economicità, o al loro peccato, per rinascere, appunto come il Cristo, sul piano della verità etica. Questo dramma soteriologico, presente come struttura in tutte le religioni umane, e come il de Martino ha ben visto, nello stesso mondo magico, non è altro che la dialettica del trascendentale e, volendosi esprimere in termini crociani, la dialettica delle quattro forme dello spirito delle quali il vario rapporto e il vario entrare in crisi e il ricostituirsi in una nuova sintesi ci danno appunto il variare della storia dove tra le categorie o forme non c’è mai pace –poiché la storia allora finirebbe- ma un variarsi della loro armonia, variare che dà il loro volto alle diverse epoche storiche».

<sup>1292</sup> E. de Martino, “Promesse e minacce dell’etnologia”, cit., p. 106.

<sup>1293</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia...*, cit., p. 12.

motivo per cui non sia lecito, per la persona, non giudicare e non operare è radicata nel fatto che la persona è per sua natura una «libertà che si limita».<sup>1294</sup> Ed il riconoscersi come tale nella consapevolezza comporta l'assunzione del fatto che «la *Geworfenheit* è il male estremo che minaccia, e da cui –al tempo stesso- si riscatta l'*ethos* della presenza».<sup>1295</sup> La persona nella scelta etica deve rifuggire dalla gettatezza, che è “male”, deve rifuggire da quel rischio fatale per cui «il suo *telos* si esaurisce per esaurimento del suo stesso *ethos*, della “volontà di storia”».<sup>1296</sup> In questa dimensione, la persona non può farsi scegliere dalla storia in quanto il non decedere è “male morale”, cioè rinnegamento della libertà che nessuna persona può sopportare. Senza la responsabilità, dunque, nessuna libertà può essere possibile.

La scoperta della profonda serietà della vita, della responsabilità di noi stessi di fronte all'eterno, non è già più angoscia, ma riscatto: la vita è seria quando l'impegno della decisione per il valore è già in atto, quando decidiamo di esserci in qualche modo, costi quel che costi, quando usciamo dal maligno isolamento che lascia senza parola e scegliamo un comportamento comunicante, relazionato, contesto di fedeltà e di iniziativa.<sup>1297</sup>

Si illumina qui il senso della proposizione già evocata per cui, si era detto con de Martino, per l'uomo «l'opzione fondamentale è essere libero o non libero e concerne l'*ethos* del trascendimento».<sup>1298</sup> La persona, insomma, nella dimensione etica coglie come bene la doverosità del suo fondamento perché «la condizione che diventa *telos* è l'*ethos* del trascendimento che prende coscienza di sé».<sup>1299</sup> La persona qui si coglie come dover essere per il valore, come una finitezza chiamata ad universalizzarsi, dove il progetto comunitario dell'utilizzabile, passando per tanti altri valori intersoggettivi quali la poesia e la scienza, deve ultimamente “operare” «per la consapevolezza filosofica e morale».<sup>1300</sup> Giunta alla consapevolezza dell'*ethos* che si fa *telos*, del dover essere valore universale come fine e verità della sua natura, la persona deve scegliere di salvarsi, con la consapevolezza che «per salvarsi [...] *deve* universalizzarsi nella valorizzazione della vita»,<sup>1301</sup> dove questa universalizzazione impone, entro la fedeltà del “felice oblio”, il suo superamento nella ragione universale. Ecco, dunque, che cosa raggiunge la persona, dopo essersi cercata, nel massimo del suo dispiegamento comincia a trovarsi. «La storia è *il cercarsi di questo ethos nella consapevolezza*, porgendo in questa ricerca il suo senso».<sup>1302</sup> Una ricerca che, secondo de Martino, giunge al grado più alto nella riflessione filosofica Occidentale, «in cui l'*ethos* compie

---

<sup>1294</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 162.

<sup>1295</sup> Ivi, p. 104.

<sup>1296</sup> E. de Martino, “Promesse e minacce dell'etnologia”, cit., p. 106.

<sup>1297</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 74.

<sup>1298</sup> Ivi, p. 9.

<sup>1299</sup> Ibidem.

<sup>1300</sup> Ivi, p. 152.

<sup>1301</sup> Ivi, p. 14.

<sup>1302</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 675. Corsivo mio.

il suo sforzo più alto, cioè diventa consapevole di sé e della sua primalità».<sup>1303</sup> Il male dell'uomo è allora infedeltà alla ragione dell'Occidente; la sua salvezza, scongiura definitiva della follia, dell'irrazionalità.<sup>1304</sup> Vedremo, nelle conclusioni del lavoro, come la consapevolezza della primalità dell'ethos e del suo compiersi nella ragione costituisca, in de Martino, il fondamento della riforma della sua antropologia "universale" tesa all'unificazione dell'umano.

Ora, prima di conoscere l'ultimo passaggio del circolo dell'ethos che dopo essersi cercato si trova nella ragione, resta ancora da definire come la scelta etica non si compia nel tempo circolare culturale. Certamente, «la *imitatio naturae* della ripetizione mitico-rituale protesse quell'operare che, in quanto umano e culturale e storico, non poteva essere un ripetere ma un decidere».<sup>1305</sup> Eppure si tratta ancora di un decidere senza responsabilità. La scelta etica non si compie, stiamo dicendo, né entro il circolo culturale, in cui sappiamo che l'uomo si sceglie per il valore ma non è ancora responsabile della scelta (pensiamo alla tarantolata che affronta il suo rimorso storico negli argini di una *pia fraus*); ma né certamente in quello lineare del divenire irripetibile che, con i suoi rischi sempre nuovi, si è già consapevolezza (pensiamo ai "consapevoli" protagonisti della apocalisse senza *escaton* che, in questa consapevolezza, soffrono) ma ogni volta minaccia di invalidare la singola scelta, l'autentico "riscatto". Nella dimensione etica la persona sceglie in un tempo, appunto, "etico", dove il tempo etico è sintesi tra la garanzia al valore propria del tempo circolare e la consapevolezza del valore propria del divenire storico lineare: si può immaginare, dunque, come una spirale che nei suoi cicli progredisce irripetibilmente. Il tempo etico è consapevolezza e garanzia per entro la definitività della scelta, che in quanto "scelta" è storia

---

<sup>1303</sup> Ivi, p. 681.

<sup>1304</sup> De Martino si rifà esplicitamente a Husserl, citando una intera pagina de *La crisi delle scienze europee*, in cui il filosofo tedesco esortava a «portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie 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 [...] sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nella umanità greca non si sia rivelata quella entelechia che è propria della umanità come tale. Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta o se non sia un mero tipo antropologico» Husserl, passo interamente citato in E. de Martino *La fine del mondo*, pp. 401-2. Scrive in proposito Anna Donise: «L'esigenza di difesa contro l'irrazionale, e la necessità di trovare strumenti adeguati all'indagine della "crisi" rimane un punto fondamentale nel percorso di De Martino. Non sorprende dunque che nel laboratorio di *La fine del mondo*, troviamo molte pagine dedicate a Husserl, a Paci lettore dello Husserl della *Crisi delle scienze europee*, ma anche a Heidegger e all'esistenzialismo positivo di Abbagnano (cfr. De Martino, 2005). La crisi messa a tema da Husserl nel 1935 è la crisi complessiva del senso, la crisi che non scuote le scienze con i loro innegabili successi, ma la direzione d'insieme del progetto, il senso stesso dell'umanità europea. La scienza, scrive Husserl, "esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati si sente in balia del destino; i problemi di senso e non senso dell'esistenza umana nel suo complesso" (Husserl, 1954; trad. it., p. 35) [...] Nella prospettiva husserliana la crisi si radica in una difficoltà della ragione che perdendo il senso delle sue origini finisce per fraintendere se stessa, ponendosi come una mera ragione strumentale, intenta solo a misurare e organizzare il reale, piuttosto che comprenderlo», A. Donise, cit., pp. 88-89.

<sup>1305</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 223.

irreversibile e in quanto “definitiva” supera i rischi del divenire storico “salvandosi” una volta per tutte dalle imprevedibilità della storia. Ecco perché il tempo etico è tempo di salvezza, cioè di “conservazione” del valore nella ragione universale. «Tempo ciclico, tempo lineare; ma ai due occorre aggiungere il tempo etico, il tempo della presenza che sotto lo stimolo di problemi presenti ripercorre scegliendo la storia della civiltà occidentale»,<sup>1306</sup> quella che per prima è giunta, mediante la tensione filosofica, a cogliere il primato della ragione (dell’ethos che si ri-trova) nella persona umana. E’ proprio l’Occidente, sostiene de Martino, che per primo è giunto –mediante la speculazione filosofica- a farsi cosciente dell’ethos, dell’umana libertà entro il dover essere valore universale e pubblico. «La civiltà occidentale si pone come l’unica che abbia portato alla coscienza il principio conoscitivo e operativo [...] di un ethos specificamente e universalmente umano che è trascendimento della vita secondo valorizzazioni comunitarie e tendenzialmente intersoggettive».<sup>1307</sup> A questa stessa civiltà e solo ad essa spetta il compito etico di combattere, nella vittoria della scelta definitiva razionale sul caos irrazionale, il rischio permanente della fine del mondo. Rimandiamo per un poco il problema della “scelta definitiva” sul piano della ragione universale e cerchiamo di capire quando emerge, tra divenire e circolo, il tempo etico proprio della umana libertà.

#### 9.2 RIVELAZIONE CRISTIANA COME EVENTO INAUGURALE DEL TEMPO ETICO

È l’evento cristiano, secondo de Martino, quello per cui la pia frode e il divenire si annullano a vicenda inaugurando, per la prima volta nella storia dell’uomo, il tempo etico proprio della scelta “definitiva” consapevole. L’apocalisse escatologica cristiana per de Martino resta particolarmente utile nella economia dello studio sull’uomo, in quanto causa universale del superamento del “dissidio” nella persona tra storia e metastoria, dissidio interno al dispositivo mitico-rituale che garantisce il valore ma al prezzo della sua inconsapevolezza. Qui per la prima volta...

...appare la *pistis*. Ma la *pistis* indica una lacerazione, cioè emerge alla coscienza la duplicità del mondo e del Regno, e la necessità di una fede per credere nel messaggio di Cristo. L’uomo arcaico “credeva” senza che la fede diventasse un problema fondamentale, una potenza continuamente insidiata, un bene supremo esposto a tentazioni estreme. La coscienza del valore religioso della fede non poteva nascere se non quando, col Cristianesimo, scoppiò il dissidio fra storia e metastoria, ed ebbe inizio l’agone che enucleò la coscienza della storicità dell’uomo.<sup>1308</sup>

Il Cristianesimo segnala il limite in assoluto delle religioni precristiane mitico-rituali: la fede cristiana, infatti, nonostante la proposta del Regno, non implica la deresponsabilizzazione del mondo ma, anzi, una sua piena assunzione. Questa “rivoluzione etica” nella persona umana avviene

---

<sup>1306</sup> Ivi, p. 240.

<sup>1307</sup> Ivi, p. 397.

<sup>1308</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., pp. 161-162.

in virtù della riformulazione del tempo dove, come anticipato, il tempo etico per la prima volta supera il limite di quello ciclico -culturale. Solo in virtù della riplasmazione etica del tempo, infatti, è possibile il “mutamento di segno” del *Weltuntergangserlebnis* che universalmente grava sulla persona.<sup>1309</sup> Se i simboli mitico rituali precristiani già assumevano per la persona il rischio dell’eterno ritorno e del tempo ciclico (pur nella irresponsabilità metastorica), il cristianesimo è l’evento inaugurale della consapevolezza della irreversibilità del tempo storico. De Martino ripercorre la storia della concezione umana del tempo, individuandone i dispositivi di reintegrazione rispetto alla universale “crisi radicale” della persona. Come visto ai capitoli precedenti, l’eterno ritorno è il tempo del simbolismo mitico-rituale in cui il divenire storico, nel modello di fondazione e risoluzione è mistificato (è dunque un modello mistico), per cui «la iniziativa, la scelta, la decisione responsabile non possono ancora prodursi accompagnati dalla coscienza di una origine e destinazione integralmente umana dell’operare e si proteggono in un “come se” caratteristico: si opera ripetendo modelli metastorici di comportamento, la proliferazione del divenire è sistematicamente riassorbita nella coscienza egemonica della iterazione rituale di sempre identiche origini mitiche»<sup>1310</sup>. Con la prospettiva giudaica, diversamente, comincia ad emergere la consapevolezza storica dell’agire morale umano, che però si dipana tra origine e termine, fra creazione, patto e attesa, tale che «la storia, che nel precedente modello veniva continuamente riassorbita nelle origini mitiche, qui invece manifesta alla coscienza culturale egemonica la dimensione del futuro nel senso di un percorso finito verso un termine ultimo, mitico anch’esso, di carattere escatologico»<sup>1311</sup>. L’emergenza storica umana si conquista, però, solo nel dispositivo cristiano, con l’evento escatologico al centro della storia umana (fra origine e termine), da cui comincia la fine;<sup>1312</sup> non più, dunque, un *aldiqua* e un *aldilà* ma «la distinzione dei tempi secondo la fede»<sup>1313</sup> con un “prima” e un “dopo” rispetto a un centro temporale; «centro che, in quanto evento decisivo, dà senso al divenire mondano»<sup>1314</sup>. In questo “nuovo orizzonte” la ripetizione non

<sup>1309</sup> De Martino studia il tempo etico che si inaugura col Cristianesimo mediante il contributo delle opere dei teologi protestanti tedeschi Oscar Cullman (luterano) e Rudolf Bultmann (evangelico).

<sup>1310</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 294.

<sup>1311</sup> Ibidem.

<sup>1312</sup> Spiega meglio de Martino: «L’emergenza della storia per entro il simbolo cristiano si compie attraverso questa retrocessione del termine (la parusia) al centro (il Cristo) dell’*aiòn* presente, mantenendo tuttavia il termine come compimento e come seconda parusia: onde dalla prima alla seconda parusia il Regno, che nella concezione giudaica è soltanto una promessa del futuro, si inizia e cresce e si compie già qui ed ora, nella celebrazione liturgica dell’agape, e nella espansione mondana di questa stessa agape di cui si è fatta provvista nel rito eucaristico», ibidem, pp. 310-11.

<sup>1313</sup> Spiega ancora de Martino: «Di contro al tempo ciclico dei greci e di contro ogni metafisica, per cui la salvezza è sempre disponibile nello “al di là”, il tempo del Nuovo Testamento è concepito come sviluppo rigorosamente unilineare della Rivelazione e della Salvezza: e tale sviluppo riceve senso da un evento storico centrale decisivo, la morte e la risurrezione di Cristo, di guisa che tutti i punti della retta del tempo, tutte le sue divisioni particolari, sono valutabili a partire da questo evento storico centrale decisivo, serbandò tuttavia il loro peculiare significato temporale», ivi, p. 299

<sup>1314</sup> Ivi, p. 295.

riguarda più un “mito di fondazione originaria” bensì proprio l’evento centrale: «il tempo naturale e mondano, gli anni astronomici, vengono riassorbiti ciascuno nello stesso anno liturgico, e l’anno liturgico che si ripete ogni anno ripete a sua volta il tempo dell’evento centrale»<sup>1315</sup>. È vero che, come nel classico dispositivo mitico-rituale, la Chiesa conserva il “tempo salutare”<sup>1316</sup> proprio della liturgia; ma esso è altresì “salvifico” perché è tempo che non occulta la storia, pur nella “sequenza di eternità”, ma la mostra in tutta la sua responsabilità. In tal senso de Martino individuerà nel Cristianesimo il superamento del piano religioso di tipo tradizionale:

Mentre le tradizioni religiose non cristiane sono dominate dal simbolismo mitico-rituale del riassorbimento della angosciante proliferazione del divenire nella metastoria esemplare delle origini [...] la tradizione cristiana accetta questa proliferazione ma immettendo nel corso del tempo un evento centrale, il Cristo, che conferisce al divenire un significato escatologico. [...] Nella tradizione cristiana attraverso l’evento centrale del Cristo la storia umana comincia ad apparire nella stessa coscienza mitica e vi appare con un sigillo positivo, cioè come storia della salvezza. Con ciò fu dato l’avvio al tema di una storicità come trascendimento della situazione nei valori culturali intersoggettivi e quindi al tema umanistico di una storicità che per quanto travagliata dal rischio del negativo racchiude in se stessa la possibilità di una decisione valorizzante.<sup>1317</sup>

A partire, dunque, da questa “rottura” giudaico-cristiana col tema mitico dell’eterno ritorno, a cominciare dalla quale si dispiega «la consapevolezza culturale di un divenire pianificato unilineare dell’umanità»,<sup>1318</sup> De Martino si propone di analizzare il rapporto fra la crisi della persona come esperienza della fine «e il riscatto culturale cristiano attraverso un dispositivo di reintegrazione mediato da “una fine che comincia”, da una “attesa della fine”, da una “vigilanza” per la fine, da una testimonianza operativa sia liturgica che morale e civile»<sup>1319</sup>. Per comprendere il rapporto crisi-valore proprio di questa apocalisse con *escaton*, bisogna soffermarsi –come de Martino fa- sul triplice evento centrale dell’escatologia cristiana: 1) la venuta del Cristo, con la predicazione del Regno (prima *parusia*), 2) la sua morte e Resurrezione e 3) la promessa di un definitivo instaurarsi del Regno (seconda *parusia*), dove quest’attesa si compie –ancor oggi nel cristiano, così come per le genti protocristiane- con l’impegno della prosecuzione dell’opera del Cristo, mediante ritualità e operativa testimonianza. Nell’analisi di questa inaugurale vicenda, de Martino mostra come, a differenza dell’apocalisse di tipo psicopatologico o di quella propria della crisi patria, «imminenza e prossimità degli ultimi giorni come esperienza egemonica non è il senso del movimento di formazione del Cristianesimo primitivo. Al contrario, tale senso consiste nel

---

<sup>1315</sup> Ibidem.

<sup>1316</sup> Ivi, p. 235.

<sup>1317</sup> Ivi, pp. 330-331. In proposito, ci sembra interessante un confronto a riguardo con Renè Girard, il quale come de Martino distacca il cristianesimo dalle altre religioni proprio per un motivo inerente lo smascheramento della “*pia fraus*”, che se per lo studioso napoletano concerne il tempo storico per l’antropologo francese va a coinvolgere l’occultamento del capro espiatorio proprio della violenza interna al desiderio mimetico. Ovvero, le religioni precristiane “nascondevano” al loro interno il meccanismo espiatorio della vittima che “non sa” di esserlo, cosa che il cristianesimo rende palese nella figura del Cristo, prima vittima “consapevole” del male del mondo.

<sup>1318</sup> Ivi, p. 327.

<sup>1319</sup> Ivi, p. 309.



progressivo allargarsi dell'orizzonte operativo presente e nel continuo differimento e nella indeterminazione cronologica della prospettiva della fine»,<sup>1320</sup> tanto che –egli scrive– «la storia del Cristianesimo è storia della tematica del Regno nella sua paradossia di una storia che ne è la smentita, di una storia che rischia di distruggersi nella sua attesa e nella sua fruizione attuale, e di un modellamento delle sue immagini e della sua esperienza in guisa da promuovere il continuarsi della storia». <sup>1321</sup> Lungi dall'essere il chiudersi nel vissuto della fine o il terrore di una fine che grava togliendo respiro alla storia, l'apocalisse cristiana è storia di un testimoniare operoso *per* la fine del mondo; è fondazione di un mondo, di una civiltà in cui le virtù cristiane oltrepassano il finire come crisi dell'ethos. In un certo senso, questa apocalisse è “doppiamente riscattante”, perché non solo prepara l'attesa “rivoluzionaria” di un mondo migliore (il Regno) rispetto a quello attuale che comunque resta “male” (come per l'apocalisse marxista per cui il mondo borghese è il “male”) ma compie un riscatto “già” nello stesso vissuto mondano dominato dal male stesso: nonostante Satana sia inesorabilmente “principe di questo mondo”, il Regno già comincia nel “cuore dell'uomo”, cioè nelle sue intenzioni, nei suoi giudizi, della sua volontà. Già nel corso della predicazione di Gesù, «la prossimità del Regno non è mai soffocante, ma si illumina del sermone del monte, e del progetto di vita in comune che esso fonda». <sup>1322</sup> L'annuncio del “secondo” battesimo, quello nello Spirito Santo (dopo quello di Giovanni) fu dunque per i discepoli evento apocalittico: “*Signore, è questo il tempo nel quale ricostruirai il regno di Israele?*”, interrogativo angoscioso a cui Gesù risponde spostando l'attenzione dalla data del compimento (quindi dal pericolo di una crisi dell'ethos) all'opera futura di testimonianza, suggellata dalla discesa dello Spirito Santo inaugurante il senso di una nuova epoca della storia della salvezza. «Il secondo battesimo non è dunque il Regno millenaristico di Israele, secondo un quando databile o una prossimità immediata: ma è l'inizio dell'epoca storica dell'apostolato “in tutta la Giudea, nella Samaria e sino agli estremi confini della terra”, l'inizio dell'epoca storica della Chiesa, corpo del Cristo ricolmo di Spirito Santo». <sup>1323</sup> In seguito alla Pentecoste, così, per gli apostoli la predicazione è insieme compito e compimento, storia e metastoria.

La predicazione *si apre come compito, come prospettiva e quindi come periodo del compimento e della maturazione* della promessa iscrittasi nel tempo mediante la prima parusia, dalla predicazione alla passione morte e risurrezione di Cristo. Ora sta davanti agli apostoli, non già la fine in modo immediato, ma appunto questo periodo che deve essere attraversato prima che la fine sopraggiunga: ed è questo “deve” che caratterizza e dà un senso culturale preciso al Cristianesimo, lo individua come fenomeno storico e gli conferisce la potenza fondatrice di una “civiltà cristiana”. È il discorso di Pietro (*Atti*, 2, 16 sgg.) che illustra questo significato: altrimenti

---

<sup>1320</sup> Ivi, p. 320.

<sup>1321</sup> Ivi, p. 286.

<sup>1322</sup> Ivi, pp. 483-484.

<sup>1323</sup> Ivi, p. 287.

non si sarebbe trattato che di una *crisi* senza *telos* (“*tì teélei touto einai?*”), e che avrebbe potuto sembrare anche ubriachezza.<sup>1324</sup>

La riplasmazione di questa attesa immediata in un orizzonte di operabilità testimoniante, si rafforza, infine, con l’evento dell’Ascensione, dove «mentre Gesù si allontana dagli occhi dei discepoli due uomini in bianche vesti chiedono: “*Uomini di Galilea perché state guardando verso il cielo?*”»,<sup>1325</sup> come a distogliere i discepoli dalla metastoria di eventi soprannaturali verso la testimonianza operativa di una storia che deve essere vissuta nella certezza di una promessa che avrà compimento. Il rapporto tra l’operare nel mondo ma non in vista di questo mondo (che come tale è da trascendere), quindi la garanzia di liberare valori (di “operare decisioni” consapevoli, sostanzialmente) senza subire la crisi dell’ethos che ogni scelta morale comporta essendo irreversibile, risuona in svariati passaggi del Nuovo Testamento, dall’esortazione cristologica del “*abbiate fiducia: io ho vinto il mondo*” (Gv 16, 33) con il conforto di sapere che ogni uomo è “*nel mondo ma non del mondo*” (Gv 17, 14), fino al famoso passo paolino dei Corinzi: “*Questo vi dico, fratelli: breve è il tempo propizio, e quindi d’ora in poi quelli che hanno moglie vivano come se non l’avessero, e quelli che piangono come se non piangessero...*”. «È da osservare come qui, in questo “come se”», precisa de Martino, «il mondo viene ridischiuso, e al tempo stesso oltrepassato: anzi è ridischiuso, permesso, proprio perché vissuto dal cristiano in una prospettiva che lo oltrepassa e in un’epoca in cui questa prospettiva è stata fondata dalla prima parusìa e si compirà con la seconda. L’apostolo dunque raccomanda di non chiudersi nel mondano, in questa o in quella cura terrena, ma di guardar oltre al Regno promesso e già iniziato».<sup>1326</sup> Allo stesso tempo, prosegue a spiegare lo studioso, il mondo benché superato non è distrutto (così come per la natura trascesa ma ricompresa nel valore) ma appunto ricompreso responsabilmente nel suo trascendimento “etico” e non più “solo” culturale; ed infatti, la “raccomandazione” paolina, «significa anche che, proprio in virtù di tale promessa che ora lo attraversa, il mondo non va immediatamente negato sotto tutti i rispetti e in tutte le condizioni».<sup>1327</sup> De Martino, in tal senso, evoca esempi biblici e più in generale cristiani in cui la persona è consapevole della storia e opera “bene” per la storia; il tempo escatologico non è “solo tempo ciclico”. Nel ciclo manca un “evento decisivo definitivo”, mentre «nel tempo escatologico in un determinato punto del corso temporale irrompe qualcuno che dice qualcosa di definitivo».<sup>1328</sup> Con ciò de Martino non sta escludendo che il tempo escatologico sia anche ciclico. E certo «le immagini di cui ci si serve sono tutte sottratte al divenire naturale, giorno e notte, estate ed inverno, ma l’ethos è però diventato altro, è stato operato un taglio, un *tempus* nel senso più

---

<sup>1324</sup> Ivi, pp. 289-290.

<sup>1325</sup> Ivi, p. 288.

<sup>1326</sup> Ivi, p. 322-323.

<sup>1327</sup> Ibidem.

<sup>1328</sup> Ivi, 241-242.

proprio, un taglio che rovescia tutto l'ordine esistente». <sup>1329</sup>: da Zaccaria che conosce il divenire storico fino al suo futuro (così egli «può dire che la luce diventerà sera» <sup>1330</sup>) alla mistica Teresa d'Avila pienamente cosciente del suo continuo morire al valore: “Muoió perché non muoió”. Teresa è cosciente del fatto che la sua fede non sia mancanza di opere, cioè di decisioni consapevoli nella storia: «*Il Signore vuole opere. Vuole per esempio, che non ti curi di perdere quella devozione per consolare un'ammalata a cui vedi di poter esser di sollievo, facendo tua la sofferenza, digiunando tu, se occorre, per dare da mangiare a lei: e ciò non tanto per lei, quanto perché sai che questa è la volontà di Dio*», scriveva la mistica nel capitolo III del Castello interiore. «Questi passi di santa Teresa», commenta dunque de Martino, «pongono il problema dei valori che il simbolo mitico-rituale cristiano ha mediato alla civiltà occidentale», <sup>1331</sup> con la fondamentale funzione culturale –al fine del completo dispiegamento della persona umana, noi aggiungiamo– «di mediare per l'Occidente il senso della storia» <sup>1332</sup>, quell'Occidente che per primo giungerà alla consapevolezza dell'ethos e che per primo dovrà farsi carico, secondo lo studioso, di compiere l'unificazione dell'umano nel vertice della unica ragione umana.

Non si tratta, si badi, della semplice protezione e reintegrazione dell'umano operare compromesso dalla crisi esistenziale, poiché tutte le religioni –anche le più rozze– operano tale protezione e reintegrazione mediante la destorificazione mitico-rituale. Effettivamente il cristianesimo, a differenza delle altre religioni dell'ecumene, fa apparire la coscienza del tempo e della storia nel cuore stesso del suo simbolo mitico-rituale, e attraverso i temi della “storia santa”, del sacrificio dell'Uomo-Dio come evento storico al centro del divenire, e di un processo escatologico che si attua nel tempo, non soltanto dischiude di fatto la storia umana, ma alza il velo sulla storicità della condizione umana e fonda *de jure*, nella prospettiva della fede, il senso dell'opera, la coscienza della tensione fra “situazione” e “valore”. <sup>1333</sup>

Insomma ciò che per de Martino fece sì che l'apocalissi cristiana fosse causa di storia e salvezza, di azione e di senso allo stesso tempo «fu appunto questa paradossale tensione fra *già* e *non ancora*, questo stare permanentemente in tensione vigilante fra l'uno e l'altro, questo sentirsi garantito dal primo e sospinto verso il secondo. [...] È appunto questo la forma cristiana, storicamente definita, dell'ethos che regge il mondo» <sup>1334</sup>, dove l'agape paolina che si dischiude supera perfino i confini di *pistis* ed *elpis* iniziali. I primi cristiani, spiega ancora meglio lo studioso, attendono il Regno, ma non si “chiudono” mai della “garanzia” di un evento extrastorico, oltremondano; se infatti «dalla loro attesa risultò poi la civiltà cristiana, ciò deriva dal fatto che il Cristianesimo oltre che fede e speranza fu amore, anzi –come si legge nel famoso inno della *I ai*

<sup>1329</sup> Ivi, p. 242.

<sup>1330</sup> Ibidem.

<sup>1331</sup> E. de Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, cit., p. 69.

<sup>1332</sup> Ibidem.

<sup>1333</sup> Ibidem.

<sup>1334</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 289.

*Corinzi*- amore più in alto della fede e della speranza». <sup>1335</sup> Fede e speranza nel Regno (tanto cari a Paolo, nella *Lettera agli Ebrei*), in questa attesa, sono i motori dell'ethos che però, mai fini a se stessi, dischiudono al più alto valore dell'agape. L'amore cristiano è decisione definitiva, "comprobante", definitivamente salva dal divenire eppure "storica". «La fede come sostanza delle cose sperate e come decisione comprobante di quelle invisibili: il tema religioso di un orizzonte di origine e di prospettiva per entro il quale la esistenza umana si solleva dalla crisi e si riorienta verso il valore raggiunge qui la consapevolezza di sé anche se nei limiti della fede cristiana». <sup>1336</sup> In questo "già" essere venuto del Cristo e "non ancora" essere tornato, si consuma insomma l'apertura personale ai valori intersoggettivi dell'esistenza storica definitivamente decisa, giorno dopo giorno. Per cui è questo "già" che reclama nella persona –come scrive de Martino- "maturazione e compimento"; un paradossale "già" che è allo stesso tempo un soterico "non ancora" e che come tale «comporta necessariamente l'apostolato sino ai confini della terra, e dispiega il compito della Chiesa nel mondo». <sup>1337</sup> Un compito, questo, che vale anche per i cristiani di oggi.

Tale dinamica riscattante intrinseca all'apocalisse cristiana, così come valse per gli uomini contemporanei del Cristo, vale infatti la persona di oggi che, nella medesima fede, ne prosegue la vicenda escatologica nella storia e verso la garanzia del Regno. «*Tua res agitur*: la storia della salvezza concerne in modo diretto il cristiano, lo coinvolge nella totalità della sua persona, punta il suo indice su ciascun individuo». <sup>1338</sup> Ogni individuo, infatti, può già sperimentare sacramentalmente –nell'Eucaristia- l'avvenuto inizio del Regno, «e se ne anticipa il suo compimento nella Chiesa e nel suo magistero, di guisa che per questo dilatantesi inizio il cristiano si sente chiamato a testimoniare nel mondo con opere civili, giorno per giorno». <sup>1339</sup> Oggi come ieri, «il *Weltuntergangserlebnis* come rischio esistenziale antropologico trova nel simbolo mitico-rituale del Regno il suo orizzonte di reintegrazione, orizzonte che in modo mediato ridischiede l'esserci nel mondo per entro tale coscienza mitico-rituale dell'esserci». <sup>1340</sup> Ciò è reso possibile dalla celebrazione del banchetto eucaristico mediante cui i fedeli partecipano ad un orizzonte al medesimo tempo retrospettivo –con la ripresentazione dell'evento cristologico al centro del piano temporale di salvezza- e insieme prospettico –con l'anticipazione dei tempi estremi della definitiva parusia-. «Ma appunto perché retrospettivo e prospettico l'orizzonte simbolico eucaristico ridischiede le dimensioni del presente (e della presenza nel mondo, dell'esserci), inserendolo nel tempo e togliendolo da quell'isolamento che equivale a perderne la possibilità, e ad esperire *hic et*

---

<sup>1335</sup> Ivi, p. 629.

<sup>1336</sup> Ivi, p. 301.

<sup>1337</sup> Ivi, p. 288.

<sup>1338</sup> Ivi, p. 322.

<sup>1339</sup> Ivi, pp. 483-484.

<sup>1340</sup> Ivi, p. 291.

*nunc* la catastrofe del mondo». <sup>1341</sup> A partire da tale orizzonte dalla “doppia faccia”, il meccanismo per cui il *Weltuntergangserlebnis* della persona viene eluso, secondo de Martino si compie in tre precisi “gradi” o passaggi, che convertendo la reversibilità del tempo mitico nella irreversibilità del divenire storico-culturale aperto al dovere essere (viene meno la *pia fraus*, sostanzialmente) sostituiscono la ripetizione dell’origine divina della storia con la ripetizione del divino incarnato nel centro della storia, «col problema della salvezza individuale nel termine unico annunziato» <sup>1342</sup>: 1) l’orizzonte del Regno con la *pistis* nel Cristo risorto e l’*elpis* del suo ritorno, per cui «il rischioso puntualizzarsi della catastrofe, incompatibile con qualsiasi vita culturale, anzi “sintomo” della catastrofe della stessa possibilità della cultura umana, viene ora mediamente oltrepassato» <sup>1343</sup>; 2) l’orizzonte del rito Eucaristico, dove «il mutamento di segno sta nell’introdurre nel tempo storico un rito periodico calendarizzato, di guisa che all’esserci-nel-mondo viene reso disponibile il tempo intercorrente fra celebrazione e celebrazione: il che significa che di fatto, tale tempo è ridischiuso all’operare mondano» <sup>1344</sup>; 3) infine, l’orizzonte anastrofale dell’*agape*, dischiuso per entro la giustificazione cristiana ma oltre l’esperire liturgico:

Proprio perché la puntualità del *Weltuntergangserlebnis*, del crollare qui ed ora nel mondo, trova il suo riscatto nel tempo ridischiuso del Regno che è già e che non è ancora e del rito che qui ed ora rende partecipi del piano divino di salvezza restituendo al mondano l’operare extraliturgico, è reso possibile il grande compito dell’amore, che sta al di sopra della fede e della speranza, e che val più del dono delle lingue: l’*agape*, il banchetto, si effonde con amore oltre l’esperire liturgico, è amore testimoniato dagli uomini a tutti gli uomini. All’ombra del Regno creduto e sperato secondo il modello del Cristo, è mediato l’amore fra gli uomini, l’amore che in questa prospettiva rovesciata fa crescere il Regno, ne segna l’approssimarsi nel tempo e il dilaniarsi nello spazio. Qui il *Weltuntergangserlebnis* subisce il terzo mutamento di segno, il suo ridischiudere quell’amare che nel *Weltuntergangserlebnis* era assolutamente spento nel momento stesso in cui un atroce egoismo chiudeva l’individuo in sé e lo distruggeva come presenza. <sup>1345</sup>

E con il “grande compito dell’amore”, l’istanza escatologica si fa pienamente risposta etica. <sup>1346</sup> Il compito dell’amore è compito definitivo per eccellenza. Sostiene dunque de Martino

<sup>1341</sup> Ibidem.

<sup>1342</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 156.

<sup>1343</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 291-2.

<sup>1344</sup> Spiega meglio de Martino: «L’eucaristia è celebrazione socializzata, istituzionalizzata, calendarizzata dell’ultima cena, del banchetto eucaristico e di quello dei giorni estremi: cioè di un passato e di un avvenire che il rito presentifica: ogni volta che cade calendarialmente il giorno del Signore la comunità si raccoglie per la celebrazione. Ma già l’istituto di limitare la celebrazione della catastrofe ripasmata a momenti calendariali ricorrenti del tempo (i giorni del Signore) rende disponibile per l’esserci-nel-mondo i periodi intercorrenti fra le successive celebrazioni, li libera di fatto per questo esserci, rendendo così possibile la varia vita culturale che senza dubbio trae alimento dai comportamenti liturgici domenicali, ma che non si riduce in nessun modo ad essi», ivi, p. 292.

<sup>1345</sup> Ivi, pp. 292-293.

<sup>1346</sup> Maccauro sottolinea il rapporto tra istanza etica e cristianesimo in de Martino: «De Martino guarda in modo esclusivo al Cristianesimo paolino, ovvero a quello “istituzionale” di una fede che sia militanza e impegno evangelizzatore. E che sia, soprattutto, conformità alla Parola della legge comunicata attraverso la Rivelazione. Il messaggio cristiano, nel momento in cui annuncia il Regno avvenire, fa del regno mondano il luogo in cui conquistare la salvezza eterna. Da un lato redime i fedeli dall’angoscia della storia, [...] dall’altro li carica di una enorme responsabilità. [...] Vi è un aspetto etico nel Cristianesimo, un vincolo che è un patto di fedeltà. [...] E’ per mezzo di

che per la persona che accede al senso cristiano dell'esistenza «l'*escaton* si affina nel principio etico: “agisci come se la tua decisione fosse l'ultima possibile e quindi non correggibile da una ulteriore decisione: come se si trattasse di una decisione di risonanza cosmica e definitiva; come se tu fossi in punto di morte e dettassi le ultime volontà”. Ma non è questo l'*escaton* protocristiano anche se esso può mediare, e ha mediato di fatto, il senso di una suprema responsabilità umana nell'accadere terreno».<sup>1347</sup>

### 9.3 L'AUTOCOSCIENZA ETICA COME ESERCIZIO DELLA RAGIONE: LA SCELTA DEFINITIVA

Eravamo partiti dalla vitalità umana universale, quella che l'*ethos* informa nell'animale detto “uomo” rendendolo una persona. Ed in qualche modo torniamo alla universalità umana, che de Martino coglie nel suo essere vissuta come “esercizio” o come “riflessione”. Stavolta il discorso sull'universalità concerne la consapevolezza dell'*ethos*, laddove la fedeltà al *telos* dell'*ethos* non necessariamente impone il ritrovarsi dell'*ethos*, che per la persona umana resta un atto di libertà. La tarantolata per mezzo della danza rituale è anch'essa fedele al *telos* dell'*ethos*. Qui si tratta di un atto di “respons-abilità” nei confronti di questa fedeltà; si tratta, cioè, di essere “abili” a rispondere all'*ethos* che reclama fedeltà all'uomo per realizzarlo pienamente come libertà. C'è un salto dalla decisione al valore alla responsabilità della decisione al valore: quest'ultimo piano comporta il “trovarmi” come dovere, il sapere che devo voler scegliere per il valore oltre la natura, il rispondere a questo dovere che mi chiama nella libertà, ecco l'essere responsabile: esercizio continuo e impegnato di abilità al conformarmi al dovere dell'*ethos*, che «per sua natura è doverci essere nel mondo».<sup>1348</sup> Ora, abbiamo visto come «la consapevolezza che questo *ethos* ha di sé può essere variamente oscurata e coperta e lo è certamente nelle religioni del metacosmico e del metastorico»;<sup>1349</sup> e abbiamo visto anche come il cristianesimo sia stato l'evento per cui la consapevolezza della scelta può emergere, grazie al fatto che, emergendo ora come tempo etico e non più ciclico o lineare, la persona deve farsi responsabile dell'irripetibilità del tempo storico ma garantendosi nella scelta al valore storico, in quanto la problematicità dell'atto è «rischio inerente ad ogni decisione».<sup>1350</sup> Ciò non esclude, beninteso, che prima di Cristo l'uomo non potesse compiersi nella decisione definitiva come persona libera. Secondo de Martino, in un certo senso «da un punto di vista *etico* già nel pensiero greco è dato di trovare il primo lievitare di questo grande tema della persona, al centro di tutto». Ed infatti –ricorda de Martino- “*Non è il demone che vi salva*

---

questa caratteristica “etica” che il cristianesimo getta le radici anche del suo sostanziale “primato” rispetto alle altre forme di culto», Maccauro, cit., p. 134.

<sup>1347</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 298.

<sup>1348</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit. p. 33.

<sup>1349</sup> Ivi, p. 167.

<sup>1350</sup> Ivi, p. 4.

–dice Lachesi alle anime del decimo libro della Repubblica platonica- ma sarete voi a scegliere il vostro demone. Non ha padrone la virtù: ciascuno di voi ne avrà più o meno a seconda che la onora o la disprezza. La colpa è di colui che sceglie: Dio è incolpevole»,<sup>1351</sup> dove qui si ritrova l’anticipazione della fedeltà e della infedeltà all’ethos come “onorarlo” o “disprezzarlo” che costituiscono la libertà della persona umana. «Tuttavia», prosegue de Martino, «solo col Cristianesimo ha inizio propriamente quel vasto e complesso moto storico di graduale scoperta della persona che costituisce tuttora il nostro “destino” culturale, e che tuttora assegna alla nostra vita di uomini storicamente determinati un compito definitivo»<sup>1352</sup>. Abbiamo quindi detto che il tempo etico è quello della persona che decide liberamente per un valore definitivo. «Invero nelle parole di Gesù ai Farisei “Il sabato è stato generato dall’uomo e non l’uomo dal sabato: poiché il figlio dell’uomo è signore anche del sabato”, noi ravvisiamo ancora intatto, almeno nelle sue linee generali, il nostro problema. Oggi noi siamo impegnati a riscattarci dal “sabato”, cioè a ricondurre l’essere che ci è sopra, e ci incombe, alla libertà del fare e del plasmare umani».<sup>1353</sup> Ma cosa intende de Martino per “scelta definitiva”?

Non va confusa, anzitutto, la “definitività” con l’assolutizzazione del valore. Il definitivo non è, ad esempio, il naturalismo rispetto alla natura: quella è solo distorsione del valore. «Il definitivo è da intendersi non già in senso di “consulto in sé da sempre” o “concluso da noi una volta per sempre”, ma nel senso attivo di ciò che sempre di nuovo risuona come comando del definire nel senso di un ideale che sempre di nuovo sta davanti a noi, ci guida, di un ethos che non è, e non può mai essere, identico con un fatto».<sup>1354</sup> Un giovane, ad esempio, dopo tante peripezie adolescenziali, incomprensioni sul piano delle relazioni e tante “vie” cominciate e interrotte, infine decide di dedicare la sua vita alla professione legale. La decisione allo studio e alla pratica della Legge, una volta assunta nella sua definitività, deve mantenersi fedele al dover essere che la scelta impone, e questo nonostante lungo il percorso di studio e di praticantato il giovane possa trovare intoppi, momenti di noia o fatica, ripensamenti dati dall’inerzia o dalla difficoltà della vocazione. Il suo impegno viene così valorizzato e conservato nel valore in una medesima “direzione

<sup>1351</sup> E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 156. Scrive Berardini: «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”. 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”. 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” – il “nostro ‘destino’ culturale”, cioè il ‘divenire’ persona, che “solo col Cristianesimo” ha propriamente “inizio”», cit., p. 78.

<sup>1352</sup> E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 157.

<sup>1353</sup> Ibidem.

<sup>1354</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 645.

fondamentale” mediante una fedeltà che va man mano nutrita e ri-decisa. Tale definitività, protetta dagli “entusiasmi del momento” e conservata sul piano della ragione, a un certo punto darà il suo frutto in quanto “scelta durevole”: il giovane diventerà un magistrato e tutta la vita lavorerà al servizio della Legge, pur potendo mettere in discussione i valori interni a questo mestiere (ovvero sempre ri-decidendo nel valore “nuovo” la sua scelta definitiva) laddove, ad esempio, per entro uno “scacco del trascendimento” questo venga ridotto ad assoluto legalismo. Il definitivo, insomma, è inteso da de Martino non nel senso di “assoluto” ma come sano *rigore etico*, scelta durevole in una unica direzione, che difende la decisione presa dalla mia infedeltà mai scontata e dai rischi del divenire storico, e questo «senza che l’opera assolutizzandosi soffochi la inesauribilità del valore per entro il quale si è generata e senza che un particolare valore [...] assolutizzandosi soffochi l’inesauribile dispiegarsi dell’ethos oltre quel valore (cioè spenga gli altri valori)»<sup>1355</sup>. De Martino offre un esempio di questo rigore etico a cui la scelta definitiva rimanda. Ebbene, si pensi alla “scienza rigorosa” di Husserl. Questa «è da intendersi non già nel senso in cui si parla di rigore matematico, ma in quello di rigore morale (del resto nello stesso rigore del discorso matematico si attua una particolare modalità del rigore etico, ed è proprio questo rigore etico che assicura il progresso della matematica ed il suo armonico comporsi relazionato con la vita tutta della cultura)». <sup>1356</sup> E’ proprio dalla fedeltà umana all’ethos che nascono quegli universali propri della vita morale (gli “ideali”) per cui, proseguendo con lo stesso esempio, è universalmente etico che un giudice sia imparziale. Ma anche che un medico sia scrupoloso. Così, al medesimo tempo è fatto etico universale che l’eticità del combattente sia nel coraggio, che «l’eticità del poeta è nella bella poesia, quella dello scienziato nell’esperimento ben condotto, 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». <sup>1357</sup> È all’ethos trascendentale del trascendimento della vita nella cultura riconosciuto in fedeltà che de Martino riconduce l’emergere nell’umanità degli ideali-guida. Ideali come quelli di “imparzialità”, “scrupolosità”, “coraggio”, “giustizia” emergono universalmente come fedeltà della persona all’ethos trascendentale rispetto a delle precise condizioni, quelle ad esempio del giudice o del combattente. «A questo più profondo significato si riferisce il senso comune quando apprezza le “brave” persone che affrontano con serietà ed impegno i loro compiti, tenaci nel loro lavoro, fedeli nel costruirsi una certa vita con uno sforzo metodico e confidente in una sola direzione fondamentale; mentre guarda con diffidenza e sospetto i genialoidi, che tentano tutte e vie senza percorrerne effettivamente nessuna, pieni di grandi progetti

---

<sup>1355</sup> Ibidem.

<sup>1356</sup> Ibidem.

<sup>1357</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 40.



iniziali e di entusiasmi non durevoli per questo o per quello». <sup>1358</sup> La scelta definitiva esprime la dimensione etica della persona e «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». <sup>1359</sup> La coerenza tra la propria esistenza e il valore prescelto è la cosiddetta “vita morale” (che qui intendiamo, si badi bene, come “consapevolezza” del piano culturale-morale, cioè come dimensione etica positiva). Quanto più l'esistenza umana coincide con l'essere dei valori, tanto più la persona si compie nella vita morale consapevole. «La morale è quel valore, con varia consapevolezza teorizzato, variamente documentato nella prassi, dell'ideale identità degli esseri, dell'ideale identità di esistenza e valore, di teoria e prassi». <sup>1360</sup> La persona deve tendere all'ideale della coincidenza tra esistenza ed essere mediante la libera doverosità al valore scelto definitivamente. Come si era detto, l'ethos trascendentale «non è la consapevolezza morale dell'agire poiché è il fondamento di tutte le consapevolezze», <sup>1361</sup> dunque io devo farmi responsabile della mia scelta in quanto l'ethos teleologicamente mi conduce a questo. Di per sé l'esistenza non coincide con l'idea, «manca dell'idea e l'idea vi è come assenza». <sup>1362</sup> E dunque «qual è il principio che trae all'atto l'idea potenzialmente racchiusa nell'esistenza?». <sup>1363</sup> De Martino «scartata quella aristotelica del Primo Motore Immobile», rinviene la soluzione della difficoltà nell'ethos trascendentale, che è appunto quel principio che garantisce il passaggio dell'idea dalla potenza all'atto, «che fonda l'esistenza per il valore attraverso la valorizzazione che fa esistere». <sup>1364</sup> Detto ciò, la dimensione etica non è dunque una questione generica di “bontà” ma uno sforzo di fedeltà, di coerenza. Coerenza agli altri, dunque; perché non posso essere fedele se non nella intersoggettività della mia decisione. De Martino, così, intende «il definitivo come impegno per la intersoggettività del valorizzare la vita». <sup>1365</sup> Nel mantenerci fedeli al valore prescelto mediante il definitivo manteniamo altresì una coerenza con gli altri. La coerenza all'ethos è già coerenza pubblica. Io non posso essere fedele all'ethos se non negli altri, per cui nella mia coerenza alla scelta ritrovo gli altri e negli altri passa la realizzazione della mia esistenza etica personale. «Il trascendimento è sempre multanime decisione per il valore: in quanto multanime sceglie una fedeltà al già deciso da molti, riattualizza questo deciso; in quanto decisione ridecide il già deciso nella singularizzazione del qui e dell'ora, nella novità della propria situazione, e in quel tanto di iniziativa

---

<sup>1358</sup> Ibidem.

<sup>1359</sup> Ibidem.

<sup>1360</sup> Ivi, p. 45.

<sup>1361</sup> Ivi, p. 104

<sup>1362</sup> Ivi, p. 44.

<sup>1363</sup> Ibidem.

<sup>1364</sup> Ibidem.

<sup>1365</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 645.

e di invenzione che comporta». <sup>1366</sup> Così la persona compie se stessa attraverso gli altri, e non potrebbe avvenire altrimenti in quanto l'esserci esiste sempre nel modo del con-esserci, in vista degli altri. Dunque, io nel comprendermi come *ethos* comprendo l'umanità, in quanto «nella comprensione dell'essere propria dell'esserci è implicita la comprensione degli altri». <sup>1367</sup>

### 9.3 L'AUTOCOSCIENZA ETICA COME RIFLESSIONE NELLA RAGIONE: LA FILOSOFIA.

La consapevolezza del dovere, ad un certo punto, impone alla persona di comprendere l'origine della doverosità dei suoi atti, di risalire cioè all'origine della propria libertà. Questa riflessione secondo de Martino può avvenire o per entro un orizzonte religioso-consapevole, come quello cristiano, cioè la libertà è ricondotta ad un creatore trascendente (ricercata, dunque, con i mezzi della teologia), o in senso laico entro l'orizzonte filosofico, cioè ricondotta ad un principio non trascendente ma trascendentale (questa è l'opzione che de Martino abbraccia). «O questo “dover essere” viene inteso umanisticamente come *ethos* condizionante la distinzione, come “doverosa valorizzazione” che, in quanto dovere, sempre realizza l'essere nel valore, oppure si ritiene che questo dover essere trae norma da un essere trascendente». <sup>1368</sup> Ma in entrambi i casi, accade che la persona rivolga l'attenzione, come massimo dispiegamento della sua realizzazione, a comprendere l'origine della sua natura doverosa, della sua inalienabile libertà per la quale può dirsi “persona”. Abbiamo appena visto la “scelta definitiva” nella libertà quale “esercizio concreto” della autocoscienza etica. L'*ethos* si trova definitivamente quando si “riconosce”; la crisi è definitivamente risolta nel trovarsi dell'*ethos* entro l'umana riflessione, dove è questa conoscenza che garantisce la salvezza del valore in modo definitivo. E' lo stesso *ethos* che in quanto “trascendentale” lo impone; e lo impone perché è già condizione all'autocoscienza; ne è insomma «la condizione permanente, la forma di accessibilità all'essere e la inesauribilità della valorizzazione categoriale». <sup>1369</sup> L'uomo, al massimo grado della sua introspezione, della sua apertura interiore verso quell'abisso che egli è, deve rispondere all'antica sentenza del *Nosce te ipsum*; la quale in un certo senso supera l'esercizio del dovere perché ne è il presupposto. Evochiamo l'esempio di prima. Il giovane magistrato sa che è suo dovere impegnarsi nell'esercizio della legge; sa che è “cosa buona”, “cosa saggia” e nel riconoscere in se stesso questa vocazione in qualche modo compie un cammino di conoscenza di sé e di consapevolezza della sua esistenza che in questa nobile prospettiva ha “un senso”; ma a un certo punto, se va ancora più a fondo nell'abisso di se stesso, si potrà trovare –non è detto- a dover rispondere alla domanda più essenziale del suo

---

<sup>1366</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

<sup>1367</sup> Ivi, p. 98.

<sup>1368</sup> Ivi, p. 19.

<sup>1369</sup> Ivi, p. 3.

essere persona: per cosa o per chi devo fare tutto questo? A chi o a cosa rispondo col la fedeltà alla mia professione di magistrato? La crisi presuppone, di nuovo, una distinzione più forte, l'ultima. Ad un certo punto il continuo ed incessante ricercarsi dell'ethos impone teleologicamente alla persona di cogliersi in modo originario. «L'essere dell'esserci si risolve nella ricerca della condizione della pensabilità dell'esserci, del fondamento trascendentale che lo rende possibile. Tale fondamento è il doverci essere per la valorizzazione: cioè l'ethos trascendentale del trascendimento della vita nei valori».<sup>1370</sup> Risalire a questo fondamento trascendentale è, per la persona, massimo compimento della sua realtà, massima verità per la sua natura. L'autocoscienza etica è dunque per de Martino ultimamente rapporto con l'essere.<sup>1371</sup> Chiaramente qui «si parla di rapporto con l'essere come dovere, il che comporta un ethos fondamentale del trascendimento come struttura dell'esistenza».<sup>1372</sup> L'ethos trascendente è struttura dell'esistenza in quanto «mantiene le “presenze” e il mondo».<sup>1373</sup> Senza l'ethos il mondo non si darebbe e la presenza non emergerebbe. L'ethos trascendentale, in quanto fondamento dell'esserci-nel-mondo per il valore intersoggettivo, «costituisce una totalità formale intrascendibile, che la consapevolezza filosofica può raggiungere e riconoscere e analizzare nella sua struttura».<sup>1374</sup> Con la filosofia si raggiunge la massima consapevolezza dell'ethos, oltre alla quale non è possibile condurre il pensiero in quanto già sappiamo dell'impossibilità di «trascendere le condizioni del trascendere». La persona, riguardo l'ethos, può dunque «esercitarlo concretamente e riconoscerlo nell'esercizio delle sue potenze».<sup>1375</sup> In ogni caso, la persona deve cogliere come “verità” il dover essere della sua natura (indipendentemente dal fatto che essa coincida col trascendentale o col trascendente) e da questo presupposto deve giungere a distinguere il bene dal male, dove il massimo bene è il riconoscimento della propria libertà entro la doverosità dell'ethos trascendentale della natura nel valore; mentre il massimo male è il riconoscimento della prigionia vitale (infedeltà, follia, “peccato”) come massima opposizione alla struttura dell'ethos originario. Nel riconoscere tutto questo, la persona smette di dovere per una norma esterna (della tradizione, del *das man*, che pure le garantiscono una vita autentica sebbene non completamente realizzata nella consapevolezza della libertà) e comincia a

---

<sup>1370</sup> Ivi, p. 164.

<sup>1371</sup> Qui la fonte è esplicitamente Nicola Abbagnano, e il suo esistenzialismo positivo. «Un esistenzialismo che non voglia risolversi in una negazione dell'esistenza, non può che far leva sul rapporto con l'essere in cui l'esistenza consiste e definire perciò l'esistenza autentica come rapporto con l'essere. La possibilità trascendentale del rapporto con l'essere consente di uscire dalla indifferenza valutativa alla quale si riducono le determinazioni esistenziali dell'esistenza. Consente inoltre di stabilire queste determinazioni nella loro gerarchia ai fini del costituirsi di una esistenza autentica “cioè della possibilità offerta all'uomo di realizzarsi come unità propria in un mondo ordinato e in una comunità che gli offra garanzia di solidarietà e comprensione”», ivi, p. 4.

<sup>1372</sup> Ivi, p. 9.

<sup>1373</sup> Ivi, p. 3.

<sup>1374</sup> Ivi, p. 161.

<sup>1375</sup> Ivi, p. 28.

volere diventare ciò che già è; la persona nel riconoscere l'ethos che la fonda ultimamente coglie la struttura normativa come interna alla sua propria natura, radice della sua stessa condizione. De Martino analizza con gli strumenti della filosofia la struttura dell'ethos. Lo coglie anzitutto come “struttura circolare” che parte dalla natura, raggiunge la ragione universale e ritorna alla natura, laddove «questo trascendersi è fondato nella libertà»<sup>1376</sup> perché la persona resta libera di limitarsi come «volontà etica di mondo, di significato, di valorizzazione».<sup>1377</sup> Abbiamo avuto già occasione di spiegare nei dettagli questo movimento e il fatto che per de Martino esso coincida con la “persona” che è appunto “movimento”. «La vita spirituale *deve essere un circolo*, consapevolmente accettato e riconosciuto: questo è il regno della libertà: dove però il “deve” non esprime una necessità morale ma vitale, cioè inerente alla vitalità umana della presenza»,<sup>1378</sup> ovvero intrinseco già alla natura umana in quanto natura. Ora, nel riconoscimento di questa totalità formale circolare si raggiunge l'unificazione dell'umano pensata da de Martino poiché ogni uomo è questa struttura intrascendibile ed ogni uomo può giungere con la riflessione alla consapevolezza di essa, cogliendo dunque quell'universale umano che filosoficamente si chiama “ragione”. In ogni uomo l'ethos è «”condizione di”, “telos verso cui”, norma dell'esistere, sua struttura normativa»<sup>1379</sup> della umana natura, per cui ne consegue che: tutti in tutti gli uomini il valore presuppone la natura; per tutti gli uomini resta impresa impossibile giungere alla “pura natura” o al “valore puro”; tutti gli uomini emergono come iniziativa se “perduti” nel mondo intersoggettivo e devono «rendere conto a tale mondo con una scelta di osservanze»,<sup>1380</sup> in tutti gli uomini l'autocoscienza etica della scelta definitiva è atto di libertà; per tutti gli uomini vi è il rischio dello scacco del valore o della follia come infedeltà all'ethos, eccetera. Riconoscere ciò significa riconoscere la ragione che ogni uomo è, l'ultimo grado dell'ethos che si trova «nella tensione più alta dell'autocoscienza dell'esistere».<sup>1381</sup> Se la dimensione culturale della persona è, possiamo dire, la coerenza morale della coscienza, la dimensione etica consiste nell'andare oltre questa coerenza, cogliendo l'ethos come ragione che fonda e legittima la coerenza culturale come tale. Dire che l'ethos che si ritrova nella tensione più alta «coincide con questa più alta ragione»;<sup>1382</sup> nella ragione la persona che «oltre la coerenza della coscienza scopre la coerenza dell'inconscio e [...] oltre la potenza operativa dell'intelletto scopre le altre potenze della vita culturale, ciascuna dotata della coerenza sua propria».<sup>1383</sup> È proprio questa ragione o razionalità che non si può trascendere. La persona non può mai andare oltre, insomma,

<sup>1376</sup> Ivi, p. 33. Qui de Martino fa sue le idee di Paci, esplicitamente citato.

<sup>1377</sup> Ivi, p. 166.

<sup>1378</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 654.

<sup>1379</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit, p. 8.

<sup>1380</sup> Ivi, p. 165.

<sup>1381</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 669.

<sup>1382</sup> Ivi, p. 526.

<sup>1383</sup> Ivi, p. 526.

«questa razionalità articolatrice e legittimatrice di coerenze culturali».<sup>1384</sup> E non può in quanto è la ragione stessa che le consente di comprendere oggettivamente le cose, trascenderla significherebbe superarla in qualcos'altro che sia non ragione e il superamento implicherebbe l'irrazionalità, che sarebbe già follia. Nella dimensione etica si giunge, dunque, a questo limite, oltre quello della natura: l'ethos dispiegato è la ragione, che è a sua volta «la regola interna, e la suprema custode, del trascendere, dei modi di presentificazione e dell'ordine che insieme li compone nelle varie epoche e nelle diverse culture».<sup>1385</sup> La persona umana è allora circolo tra due limiti estremi che non è dato di superare: le due «colonne d'Ercole» della natura e della ragione. Il dover essere ragione o razionalità è, in ultimo, il *telos* supremo dell'autoformazione della persona, la sua massima verità; questa «ragione dispiegantesi nella distinzione delle potenze operative e che promuove, sorveglia, controlla tale dispiegamento, è davvero l'ultima Thule, il tetto del mondo, l'Atlante che lo sorregge».<sup>1386</sup> Giunti alla consapevolezza che il *telos* dell'ethos punta alla massimo compimento come ragione (dove l'ethos, si badi bene, non coincide però con la ragione)<sup>1387</sup>, come persone umane ci è dato di comprendere ultimamente come «ogni nostra valutazione, ogni nostra azione, ogni nostro istituto culturale, ogni nostro simbolo è dentro questa energia primordiale».<sup>1388</sup> Perfino «il misticismo più coerente, il contatto più ostinato verso il metacosmico, la tecnica estatica più rigorosa» possono dirsi «fenomeni storici» o «civili» «dentro questo ethos, che presiede a tutti i trascendimenti e che è perciò stesso intrascendibile».<sup>1389</sup> Così, in quanto persone ci è dato, come missione scaturente da questa ultima «scoperta», il portare al massimo compimento il dovere della ragione, dove, scrive de Martino, «il più alto sforzo possibile che le è consentito è di riconoscere esplicitamente se stessa, e di crescere e purificarsi attraverso questo riconoscimento»,<sup>1390</sup> dove più

---

<sup>1384</sup> Ibidem.

<sup>1385</sup> Ibidem.

<sup>1386</sup> Ibidem.

<sup>1387</sup> De Martino precisa con chiarezza come la ragione sia un momento, l'ultimo, del viaggio dell'ethos verso se stesso. Egli, così, chiarisce il rifiuto della identità tra essere e ragione. Se così fosse, allora il principio della persona sarebbe «logico» e non etico, mentre per de Martino il pensiero non è hegelianamente il fondamento della persona ma «solo» «uno dei valori ideali in cui l'ethos del trascendimento si dispiega, progredendo nella ideale consapevolezza di sé e del suo «doversi» muovere valorizzante», *Scritti filosofici*, cit., p. 28. Solo l'ethos trascendentale consente di sottrarre il divenire al logos «divoratore della storia» e comprende il rischio della follia, quindi la possibilità della libertà umana. In questa mancata identità lo studioso rinviene il significato storico dell'esistenzialismo secondo Paci, cioè quello «di aver riposto, di fronte alla riduzione hegeliana, il problema del finito, della persona, del nulla» [...] Esso nasce «come ribellione al tentativo di ridurre l'esistenza a *logos*», ivi, p. 30. Inoltre, così come «l'ethos del trascendimento non consente l'identità di pensiero ed essere, di razionale e reale, impedisce l'identità di pensiero e azione», ivi p. 39. Se il pensiero coincidesse con l'azione, non vi sarebbe bisogno della conoscenza per la decisione nella storia, ed invece nella persona «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», ivi p. 39. In questa mancata coincidenza è racchiusa la polemica con Gramsci, per il quale la «prassi» era identità di pensiero e azione, per cui «tutto è politico» e la filosofia è filosofia della prassi.

<sup>1388</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 526.

<sup>1389</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 167.

<sup>1390</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 526.

la ragione umana cresce e si purifica tanto più tutti gli uomini si fanno un solo uomo che porta il nome di “persona”.

#### 9.5 GIUDIZIO DI DE MARTINO SULLA CIVILTÀ IN CRISI DEL SUO TEMPO

Abbiamo già accennato al primato culturale occidentale fondato sulla “potenza del mondano operare”, con l’entusiastica “messe di opere” morali, di tipo “economico”, “politico”, “artistico”, “scientifico” e “filosofico”. Per de Martino l’umana conquista «di questo primato civile è certamente impensabile senza la nuova esperienza del divenire storico inaugurata dal cristianesimo».<sup>1391</sup> Dal tempo etico “a spirale” proprio della catarsi cristiana discendono tante altre forme di consapevolezza. Si pensi alla tecnica psicoanalitica, «appunto fondata su questo ristabilire la irreversibilità del tempo in chi è minacciato dal tornare indietro e che è oppresso da un passato irrelato, naturalizzato, che torna destrutturando la presentificazione»;<sup>1392</sup> non va scordato, in proposito, che la dimensione etica demartiniana si pone in senso profondamente antipsicoanalitico, dove se per de Martino la persona si compie nella decisione consapevole, «la regola fondamentale del trattamento psicoanalitico è la disposizione passiva rispetto all’inconscio, lo stato di ricezione, il “lasciar tornare” senza intervenire, senza operare una scelta cosciente».<sup>1393</sup> Ma si pensi anche alla coscienza storiografica, «un’analogia catarsi sul piano della storia collettiva».<sup>1394</sup> Ed infatti, non solo la fede cristiana ha mediato le *res gestae* con il senso della storia, favorendo altresì l’operare laico mondano, ma ha altresì costituito la *historia rerum gestarum*, «e il maturarsi di una coscienza storicistica che investe lo stesso simbolo cristiano nella prospettiva di un umanesimo sempre più coerente e consapevole di sé».<sup>1395</sup> La consapevolezza dello stesso ethos trascendentale continua ad essere ancora il frutto, per l’Occidente, di questa “decisiva” vicenda cristiana di libertà. Fu solo da tale dispositivo, spiega de Martino, che divenne poi possibile la concezione moderna di una storia unilineare ma laica e non metastorica, non più intesa tra un archè e un *escaton*; tanto che, col venir meno della fede nel Cristo, «furono tentate due vie: quella di una unilinearità interamente mondana della storia (il progresso della scienza nell’epoca positivista, il progresso dell’idea nella speculazione idealistica; il rovesciamento di questo progresso nella dialettica marxiana) e quella della frantumazione relativistica, ora biologizzante alla Spengler, ora variamente congiunta ai vari esistenzialismi negativi, ora –sotto coverta di un nuovo scientismo- riplasmantesi nella contemplazione della molteplicità irrelata delle culture umane».<sup>1396</sup> Visioni del mondo come quelle

---

<sup>1391</sup> Ivi. E. de Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, cit., p. 69.

<sup>1392</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 39.

<sup>1393</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 152.

<sup>1394</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 39.

<sup>1395</sup> E. de Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, cit., p. 70.

<sup>1396</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 351.

proprie del materialismo storico di derivazione marxiana (con tutti i valori connessi, in sede di metodologia storiografica, di ideale politico e di conoscenza scientifica)<sup>1397</sup> non possono prescindere, per lo studioso, dal pensiero cristiano. In generale, l'apocalisse cristiana offre i modelli di tutte le altre: l'alienazione iniziale, l'individuazione di un mondo "sbagliato", la speranza in un mondo migliore, l'emergere di un redentore che guida "effettivamente" allo sperato mondo migliore. Circa l'apocalisse marxista, essa può essere considerata "positiva risposta" alle varie forme, artistiche e filosofiche, di apocalisse senza *escaton*.<sup>1398</sup> Tale riscossa etica, orientata ad un consapevole rinnovamento storico-mondano mediante nuovi valori, si fa portatrice di un nuovo umanesimo, quello che rende consapevoli gli uomini del "male" insito nella propria storia, quello della divisione della società in classi; male dunque da combattere per un "nuovo mondo" senza più classi. Mediante l'appoggio di specifiche letture critiche,<sup>1399</sup> de Martino intravede nell'apocalissi marxista i temi della salvezza mundana con la speranza di una nuova civiltà (quella socialista) che giunge dopo una battaglia finale (la lotta di classe, specialmente in forma di sciopero generale)<sup>1400</sup> e per merito di un "popolo eletto" che mediante una "rivoluzione" accelera questo processo di "rendenzione" verso un nuovo mondo "giusto". Si tratta, ovviamente, di un escatologismo sociale che, predisponendo con cura e in modo sistematico il piano etico di questa "ricognizione morale", si dichiara e propone al mondo universale come scientifico, per cui i fini della storia con le sue responsabilità prendono il posto del "radicalmente altro" del mito; una escatologia secolarizzata per entro una "onnicomprensiva filosofia della storia".<sup>1401</sup> In tal senso, de Martino «valuta la apocalisse marxiana come proposta di demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del "finire", e come compito operativo che tematizza il "cominciare" umano in quanto consapevole fondazione del

---

<sup>1397</sup> Ivi, cfr pp. 444-445.

<sup>1398</sup> Scrive Gallini: «L'apocalisse marxiana rappresenta l'altra faccia –consapevole e positivamente orientata- di quella critica alla moderna società di classe, presente in modo inconsapevole e comunque di parte borghese, in tutta la letteratura del disagio. La seconda è negativa, la prima è positiva e mira alla costruzione di una nuova società. [...] L'apocalisse marxiana comporta la grande novità di un orientamento storico e laico. In questo senso si differenzia anche dalle apocalissi culturali di ordine religioso. Essa infatti critica una società storica e propone anche, come fine, un modello storico, nella misura in cui porta alla consapevolezza che il raggiungimento una società senza classi non potrà eliminare la possibilità di insorgenza di nuove contraddizioni», C. Gallini, in E. de Martino, *ivi*, op. cit., p. 415.

<sup>1399</sup> De Martino ricorre al confronto con le tesi di Norman Cohn, Wilhelm Emil Mühlmann e Mircea Eliade.

<sup>1400</sup> «Grande forza umana è lo sciopero, totale demistificazione del giorno del giudizio, misurazione concreta, intima, solenne e collettiva della potenza dell'uomo di trasformare la sua società e di plasmarla secondo giustizia. Lo sciopero non è "violenza": quanto più esso è se stesso, responsabile, disciplinato, esteso a centinaia di migliaia di operai, tanto meno esso ha bisogno di picchiettaggio, di episodi di violenza e di ribellioni alla polizia e tanto più esso si svolge in una calma tremenda, che non raccoglie provocazioni, che è sicura di sé e della propria illimitata potenza, e che è serena per la coscienza di non abusare del potere di cui dispone. Il fine ideale a cui tende lo sciopero è pura irresistibile forza morale e materiale insieme, che suscita ondate di crescente solidarietà, e contro cui la forza-violenza non può nulla. Basta un carro armato per battere decine di migliaia di operai decisi alla violenza materiale, ma non basta tutta la potenza nucleare di cui dispongono gli stati moderni per costringere un solo operaio a capitolare. Lo "sciopero" è l'arma del mondo nuovo, l'arma che gli apre il varco», *ivi*, p. 445.

<sup>1401</sup> Ivi, cfr pp. 417-419.

mondo». <sup>1402</sup> Del resto il comunismo nega di avere i tratti di una “religione comunista” (si presenta in fondo come “socialismo scientifico”, “materialismo dialettico”), «ma nessuna religione è sorta riconoscendo questo nella sostanza, ma affermando di essere la “verità”», <sup>1403</sup> tanto che anche qui si individua un principio di salvezza per il fatto che «il materialismo storico è storia della salvezza in termini di economia nazionale». <sup>1404</sup> Anche solo il fortunato concetto di “alienazione”, cui Marx sovente ricorre, è sostanzialmente mitico-religioso, «narra il distacco dell’uomo dall’essere assoluto e la successiva reintegrazione umana in esso»; <sup>1405</sup> così come lo sciopero ha un diretto rimando – benché demistificato- al giorno del Giudizio. Per cui, il marxismo in de Martino rappresenta un valido esempio di apocalisse culturale con *escaton*, con Marx come nuovo Cristo (non “magico” come lo sciamano ma “scientifico”), col ruolo di “redentore giusto”; e dalla cui drammatica battaglia per l’umanità scaturirà la felicità e la giustizia mondana. Se «nel Cristianesimo questo “mutamento di segno” si rispecchia nella tensione fra annuncio millenaristico e amore, fra Regno di Dio e Chiesa, fra esperienza del mondo che entra nel “finire” e un “finire” che comanda di “iniziare”», <sup>1406</sup> similmente ma senza metastoria qui il ruolo profetico di Marx, la funzione sotteriologica attribuita al proletariato, la condizione di alienazione propria di una vita mondana pre-redenta, la lotta tra il bene del socialismo e il male del capitalismo e la vittoria del primo, la speranza escatologica per una fine assoluta delle tensioni interne alla storia sono tutti elementi che allontanano questa apocalisse dal materialismo in senso stretto, per collocarla nell’ambito di quella universale ricerca di salvezza morale che permea l’intera vicenda umana; anche quella “contemporanea”, pure nel suo lacerarsi in una grave crisi della patria.

Le rapidissime trasformazioni nei generi di vita introdotte dal diffondersi del progresso tecnico, le correnti migratorie dalla campagna alla città, da regioni sottosviluppate a regioni industriali, il salto improvviso da economie più o meno arretrate o addirittura da società tribali a economie e società ormai inserite nel mondo occidentale, hanno condotto alla crisi un gran numero di patrie culturali tradizionali senza che tuttavia la integrazione nella nuova patria culturale avesse avuto il tempo di maturarsi. I rapidi processi di transizione, le lacerazioni e i vuoti che essi comportano, la perdita di modelli culturali in una situazione che non può più utilizzare quelli familiari, inducono crisi vistose e ripropongono nel modo più drammatico i problemi elementari del rapporto col mondo. <sup>1407</sup>

Consapevole del fatto che la perdita di un piano di salvezza stia a fondamento della crisi morale della persona e della civiltà, de Martino guarda ai drammi del “suo” tempo, sostenendo che «il grande problema della nostra età è quello di una salvezza dell’individuo nella società umana, nella socializzazione dell’individuo che non sia massificazione, burocratizzazione,

---

<sup>1402</sup> Ivi, p. 6.

<sup>1403</sup> Ivi, p. 420.

<sup>1404</sup> Ivi, p. 421.

<sup>1405</sup> Ivi, p. 432.

<sup>1406</sup> Ivi, p. 635.

<sup>1407</sup> Ivi, p. 227.



automatizzazione, tecnicismo, statolatria, divinizzazione del capo, ecc.». <sup>1408</sup> Fin dalla giovinezza, lo studioso denunciava che «la nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia. Naturalmente, come accade nelle epoche di crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il *quid maius* che sta per nascere». <sup>1409</sup> Riferendosi a quei vissuti di apocalissi non escatologica, qui mostrata al precedente capitolo, de Martino apertamente denuncia la mancanza di *pistis* ed *elpis* rispetto ad un piano di salvezza che più non si intravede; rispetto ad uno sfondo patrio che pare essersi disfatto in modo inesorabile. Ma compreso tutto questo, da quale piano di salvezza ricominciare da capo? Entro quale orizzonte innalzarsi per dare fecondità al pensiero della fine? Constatando il fatto -innegabile- di come «almeno una parte della cultura della società borghese si trova oggi variamente impegnata in una modalità storica di apocalittica, cioè di perdita e di distruzione del mondo», <sup>1410</sup> per de Martino in particolare «la filosofia del limite, per le contraddizioni radicali del suo assunto, fa avvertire l'esigenza di un *ethos* della valorizzazione: e quest'*ethos* non può riemergere che o come "ritorno al Cristianesimo" o come "umanesimo marxista"». <sup>1411</sup> Lo studioso si interroga, dunque, sulla necessità di una salvezza metastorica, essendo la storia umana in ultimo angosciante perché mai completamente "umanizzabile" «nel senso di una soppressione di tutte le sue contraddizioni, di tutti i suoi elementi negativi»; <sup>1412</sup> o se invece la storia, integralmente umana, «racchiude in se stessa la sua naturale medicina, cioè la coscienza che solo l'*ethos* della valorizzazione, di cui l'uomo porta intera la responsabilità, può salvare non dalla storia ma dall'angoscia» <sup>1413</sup>. Si domanda questo, de Martino, soprattutto tenendo a mente i drammi del suo secolo, laceranti come le stesse domande che a più riprese, nei suoi appunti filosofici si pone:

Hiroshima, duecentomila morti in un istante, per opera di un solo uomo, Heatterly. Sei milioni di ebrei assassinati secondo un piano amministrativo, di cui Eichmann era il ragioniere. Günther Anders dice che eventi simili sono inimmaginabili, e non consentono perciò il pentimento, la riparazione morale. Infatti Eichmann continua i suoi compiti, come allora, anche se adesso per difendersi in un tribunale; e Heatterley ne è uscito con la mente sconvolta. Una volta nella storia fu possibile immaginare il dolore non di duecentomila o sei milioni di persone, ma di tutti gli uomini nel passato, nel presente e nel futuro, e questa immagine si chiamò Cristo: patì per tutti e rigenerò tutti sulla croce, ma come Uomo-Dio, non come solo uomo. Ora c'è da chiedersi se occorre proprio l'immagine del Dio-Uomo per immaginare in modo adeguato la condizione umana e le tentazioni subumane che la travagliano. <sup>1414</sup>

E dunque, si domanda lo studioso: "Sarà sempre troppo tardi per tornare al vecchio Dio"? «È venuta ormai l'ora di demistificare l'amore, riconoscendo che esso si genera dall'uomo ed è

<sup>1408</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 156.

<sup>1409</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia...*, cit., p. 12.

<sup>1410</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., pp. 125-126.

<sup>1411</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 13.

<sup>1412</sup> Ivi, p. 282.

<sup>1413</sup> Ibidem.

<sup>1414</sup> Ivi, pp. 475-476.

all'uomo destinato? E che l'amor di Dio per gli uomini e degli uomini per Dio ha una maschera del tempo in cui l'amore fra gli uomini era amore vergognoso di sé?»<sup>1415</sup> Un incessante, angosciato interrogarsi, questo, che pare emergere come vicenda autobiografica di quel rapporto drammatico con la religione che lo accompagnò tutta la vita,<sup>1416</sup> più che come risposta antropologica. Del resto, de Martino individuando l'ethos trascendentale ha già dato una risposta, nella quale «risplende di nuova verità quella necessità di *perdersi per salvarsi* che sino ad ora ha avuto un significato religioso proprio perché non è tentato a riconoscere all'economico il carattere di valorizzazione inaugurale del mondo».<sup>1417</sup> In fondo «ciò che importa», confida lo studioso, «è la “intersoggettività dei valori”, il mantenere l'apertura a questa intersoggettività, la volontà sempre rinnovantesi di comunicare agli altri il nostro mondo privato e di accogliere sempre di nuovo nel nostro intimo le voci comunicanti degli altri uomini, i messaggi che essi ci inviano»<sup>1418</sup>. Il bene dell'uomo è il bene dell'ethos, «questa pubblicizzazione di sé e questa interiorizzazione degli altri», cioè questo «volere non il privato che si chiude ma il privato che si apre al pubblico»,<sup>1419</sup> ponendo in secondo piano se questo “fare il bene”, lo si faccia per Cristo. «Spirito: molto meglio “ethos del trascendimento”, “volontà di cultura”, “valore della valorizzazione”. Questo ethos integralmente umano è l'Atlante che sostiene il mondo e che condiziona quel decidere intimo, universalizzante e intersoggettivo per cui il singolo si riscatta sempre di nuovo».<sup>1420</sup> Un “umanesimo integrale”, insomma, è ciò che de Martino va inseguendo. Senza però mai giungere a voler rinnegare quell'esigenza di simbolismi protettivo-reintegratori “civili”, tutta intrinseca alla natura umana. «Ma la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale, onde la civiltà moderna è impegnata a ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso alla ambigua politica dei due volti».<sup>1421</sup> Insomma, si domanda ancora lo studioso:

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

---

<sup>1415</sup> Ivi, p. 211.

<sup>1416</sup> Il rapporto tormentato di de Martino con la religione si spiega, in parte, in riferimento all'altrettanto tormentato rapporto dello studioso col suocero, storico delle religioni triestino Vittorio Macchiario, ebreo convertitosi prima al cattolicesimo e poi al protestantesimo (sofferente, alla fine della sua vita, di una forma delirio religioso), studioso di orfismo e paolinismo. Per maggiori dettagli, cfr la recentissima pubblicazione M. Gandini, R. Di Donato, a cura di, *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchiario e Raffaele Pettazzoni*, ETS, Pisa, 2015. Per lo stesso motivo è importante qui ricordare, benchè non troppo nota, l'adesione giovanile di de Martino al versante mistico delle dottrine fasciste. «In un saggio rimasto inedito e incompiuto *Sulla religione civile*, che risale appunto a questi anni (1933-36) pochissimo analizzati dai biografi, de Martino vede nella Rivoluzione fascista la fondazione di una “terza religione romana”, dopo la pagana e la cristiana», P. Angelini, cit, p. 148.

<sup>1417</sup> Ivi, pp. 644-645. Corsivo mio.

<sup>1418</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 210.

<sup>1419</sup> Ivi, p. 210.

<sup>1420</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 20

<sup>1421</sup> . de Martino, *“Mito, scienze religiose e civiltà moderna”*, cit., p. 73.

volti che riflettono biografie personali e chiedono a me, qui ed ora, decisioni in loro nome e non in nome di Cristo?<sup>1422</sup>

Il vero problema dell'umanità di oggi, prosegue dunque de Martino, risiede forse nella paura che possano perdersi «insieme alla protezione religiosa, i valori su cui si fonda il vivere civile, e dall'acuirsi del senso di insicurezza e di precarietà di una storia cui la metastoria mitico-rituale non fa più da orizzonte protettivo».<sup>1423</sup> Nonostante questa consapevolezza, il vuoto morale nel mondo continua però drammaticamente a rimanere.<sup>1424</sup> Vi resta ancora “oggi”, in cui «per una crisi di crescita il nuovo umanesimo non ha ancora trovato il suo giusto equilibrio»<sup>1425</sup> e «gli individui non trovano ancora nella società i modi adatti per partecipare attivamente alla esperienza morale che alimenta la democrazia laica, e per sentirsi protagonisti del suo destino».<sup>1426</sup> Ed è ormai da troppo tempo, osserva malinconicamente lo studioso, «che una cupa invidia del nulla, una sinistra tentazione da crepuscolo degli dèi dilaga nel mondo moderno come una forza che non trova adeguati modelli di risoluzione culturale, e che non si disciplina in un alveo di deflusso e di arginamento socialmente accettabile e moralmente conciliabile con la coscienza dei valori umani faticosamente conquistata nel corso della millenaria storia di Occidente».<sup>1427</sup> Ecco perché, di contro, mai come in quest'epoca –egli sostiene- il sacro è stato «così dottamente difeso come valore fondamentale dell'esistenza umana, e mai come nella nostra epoca si è intensificata la presa di

---

<sup>1422</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 163.

<sup>1423</sup> Ibidem.

<sup>1424</sup> Interessanti, i commenti di G. Maccauro a proposito del vuoto non colmato da de Martino rispetto alla crisi del sacro: «La distruzione e lo svuotamento dell'universo dei simboli religiosi a conclusione di un grandioso processo di ricomprensione storiografica non è salutato, di fatto, con l'entusiasmo di una *liberazione*, ma al contrario come la condanna ad un'esistenza dura ed infelice. [...] De Martino affidò agli appunti per la monografia sulle apocalissi culturali alcune delle sue riflessioni più profonde in merito al passaggio “dalla metastoria alla storia”. Un passaggio dai tratti drammatici [...] perché se la condizione umana è irrisolvibile “bisogno”, angoscia della storia e della morte, resta il problema di individuare a cosa potranno aggrapparsi gli uomini una volta compiuto il disincanto del mondo. [...] Nel passaggio che con la modernità si compie dal simbolismo della croce al laicismo dell'umanesimo integrale, la necessità di mascherare la storia non viene risolta una volta per tutte, ma in un certo senso rimossa, fino al punto che la volontà di comprimerla non basta più e allora essa riemerge nella disperazione dell'uomo contemporaneo. [...] La sostanza della attuale congiuntura storico-culturale, pertanto, è riassunta nella inadeguatezza dell'umanesimo integrale a sostituire il religioso. [...] Aveva certo ragione Clara Gallini, nella sua introduzione alla prima edizione della *Fine del mondo* [...] a sottolineare la irrinunciabile esigenza di “giocare con la crisi” presente in de Martino e specialmente nei suoi appunti postumi. E forse il giudizio andrebbe, oltre che ripreso, anche esteso. Perché a “giocare con la crisi”, almeno se si leggono le pagine demartiniane, è l'Occidente intero, inteso come civiltà e come bimillenario processo di sviluppo di questa civiltà, che attraverso lo storicismo diviene cosciente, in modo esplicito, di una verità intimamente custodita dal pensiero cristiano come un seme in attesa di germogliare. Non è forse il Cristianesimo, come abbiamo illustrato con de Martino, la religione apocalittica per eccellenza? Non è forse il Cristianesimo la religione in cui il tempo giunge a compimento e, attraverso l'incarnazione di Dio nel corpo di Cristo, realizza la verità già sulla terra? L'apocalisse è svelamento e il Cristianesimo svela la verità già nel tempo storico. Lo storicismo, e l'“umanesimo integrale” che ne è la cifra [...] del messaggio cristiano sono il compimento. Ora mi pare sia proprio questo uno dei nodi che de Martino, nell'ultima fase del suo pensiero, avrebbe cercato di recidere», Maccauro, cit., pp. 137, 138, 139.

<sup>1425</sup> E. de Martino, “Furore in Svezia”, cit., p. 174

<sup>1426</sup> Ibidem.

<sup>1427</sup> Ivi, p. 173.

coscienza di una eclissi del sacro, o di una sua agonia o addirittura di una sua morte»,<sup>1428</sup> ma anche il bisogno di “gustare le religioni degli altri” (si pensi alla moda del buddismo “occidentalizzato”) o la “effusione nostalgica” nell’attesa di un ritorno della propria. Così, conclude con una velata rassegnazione de Martino, di fronte a questa lenta e inesorabile agonia del sacro si rende ora necessario “sopravvivere come uomini alla sua morte”, dove l’alternativa tra umano e divino, entrata col Cristianesimo in fase di maturazione, «si pone oggi nei termini di una decisione attuale, alla quale non possiamo sottrarci».<sup>1429</sup> Nell’attesa di decidere, de Martino esorta l’uomo del suo tempo a salvarsi nell’unico doveroso e continuo “ricominciare da capo”, un ricominciare nella libertà consapevole e responsabile, per l’ethos e nonostante tutto. E allora, la terribile domanda, prodotto estremo dell’alienazione, *Il mondo può finire?* smetterà di spaventare l’uomo.

Certo il mondo “può” finire: ma che finisca è affar suo, perché all’uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. L’uomo non può recitare che questa parte, combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire. Il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta.<sup>1430</sup>

La perdita del mondo deve essere trasfigurata, dunque, nella perdita di *un* mondo, nella libera assunzione del finire come “finire etico”: tale è la fecondità della “perdita mondana” per entro la dimensione etica della persona. L’epoca moderna, in modo radicale come mai è accaduto nella storia dell’essere umano, per de Martino è pervasa dal carattere fondamentale di questa drammatica consapevolezza del mondo che *deve* continuare ma che *può* finire, vivendo nell’alternativa «che la vita *deve* avere un senso ma che *può* anche perderlo per tutti e per sempre, e che l’uomo, solo l’uomo, porta intera la responsabilità di questo *deve* e di questo *può*».<sup>1431</sup> Di certo, riflette lo studioso, eventi storici eticamente devastanti per l’umanità quali il disastro nucleare di Hiroshima e gli episodi di genocidio nei campi di concentramento nazista hanno concorso ad acutizzare il senso dell’essere perduti e del bisogno di salvezza che l’uomo moderno patisce come “coscienza culturale del finire” più di quello passato. «Ma già il fatto che abbiamo avuto bisogno dei 200.000 di Hiroshima o dei 6.000.000 di ebrei periti nei campi di sterminio ci indica quanto profonde siano le radici della nostra crisi».<sup>1432</sup> L’uomo, insomma, era già in crisi o meglio viveva già un vissuto di fine del mondo prima ancora di questi scandali storici, se non gli è bastata l’immagine di un solo uomo sofferente, Cristo, «per porre in movimento, in chi guarda quel volto,

---

<sup>1428</sup> E. de Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, cit., p. 76. In proposito de Martino evoca gli esempi dell’“esistenzialismo ateo” di Sartre o dello “psicologismo ambiguo” di Jung.

<sup>1429</sup> Ivi, p. 73.

<sup>1430</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 629.

<sup>1431</sup> E. de Martino, *Il problema della fine del mondo...*, cit., p. 226.

<sup>1432</sup> Ivi, p. 227.

la drammatica tensione del mondo che “può” ma “non deve” finire». <sup>1433</sup> Non è il fatto scandaloso in sé che principia una crisi; semmai lo scandalo storico è l’esito di una crisi non riconosciuta e già consumata. Se pure la fine del mondo umano avvenisse per mano dell’uomo (si pensi a un conflitto termonucleare per cui l’umanità si autodistrugge mediante l’impiego della sua stessa cultura in senso antiumano), anche solo per caso o per equivoco, ciò vorrebbe dire –spiega de Martino- «che il rischio della fine era cominciato molto prima, e affondava le sue radici in una catastrofe molto più segreta, profonda e invisibile»; <sup>1434</sup> significa, insomma, che il mondo era silenziosamente, drammaticamente già finito da molto tempo per la persona, «e che già poteva capitare qualsiasi cosa, per esempio l’avventura di Gregorio Samsa che, una mattina, destandosi da sogni inquieti, si trovò mutato in un insetto mostruoso: e che già poteva capitare qualsiasi cosa non più nel distacco di un racconto, ma proprio nella realtà, diventata essa stessa allucinatoria e distruttiva». <sup>1435</sup> La consapevolezza per la crisi morale del mondo, in cui gramscianamente de Martino intravede una sempre più generalizzata alienazione delle masse contadine oppresse dalla borghesia, o quelle operaie mantenute dal capitalismo sfrenato alla stato della bestia –specialmente osservate nella prassi etnologica- si traduce per lo studioso nel giudizio di un senso di colpa insoluto per essere giunti a tutto questo senza essersi accorti prima che si consumava il precipizio nella catabasi; colpa per il fatto che queste genti non siano ormai in grado di esprimersi come persone teleologicamente realizzate. Facendosi carico della responsabilità morale di questa condizione di miseria umana, de Martino prova un «sentimento complesso» che è quello del farsi carico personalmente di un “peccato” universale; di sentirsi responsabile non solo della propria fedeltà all’ethos ma di quella altrui.

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. [...] Io trovo qui solo la testimonianza della mia colpa, non della colpa. Io non solo libero, perché costoro non solo liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene. <sup>1436</sup>

Essendo l’ethos struttura universale della persona, la responsabilità umana di questo principio è già corresponsabilità e la colpa singola verso di esso è colpa che non esime nessuno. Ogni uomo si ritrova impegnato, dunque, nel “ricominciare da capo”, nel trasfigurare eticamente “anche per gli altri-da-sé” l’esperienza del finire mondano. Il *telos* dell’ethos deve compiersi consapevolmente e fino in fondo in ogni uomo e verso ogni uomo; proprio laddove il *telos* dell’ethos viene meno, è «la morte dell’individuo, il disgregarsi di una società, il tramonto di una

---

<sup>1433</sup> Ibidem.

<sup>1434</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 468.

<sup>1435</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 153.

<sup>1436</sup> E. de Martino, “Note lucane”, *Furore simbolo valore...*, op. cit., p. 132. Scrive Berardini: «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 pertanto 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», cit., p. 392.

civiltà»,<sup>1437</sup> a cui necessariamente deve rispondere una riscattante ricerca di salvezza, da intendersi come vittoria dell'ethos consapevole sulla alienazione della natura: solo così la stessa persona, l'essere che quella tensione ha prodotto, supera la morte per sé e per gli altri, «la vince al pari di Cristo: gli individui possono morire, la società disgregarsi, le civiltà tramontare, e tuttavia se la bandiera abbandonata meritava di essere raccolta, in un modo o nell'altro qualcuno sempre la raccoglierà». <sup>1438</sup> Mai, allora, l'uomo può concedersi di smarrire il senso del dover essere intrinseco alla azione umana valorizzante. L'uomo deve diventare ciò che deve essere: una persona che si dispiega nella ragione. Il mancato dovere di un uomo sempre ricade sull'umanità tutta. Ogni volta che si smarrisce il senso della propria natura, non può che sopraggiungere di nuovo l'ombra infausta di una apocalisse senza *escaton*; e allora, inevitabilmente, l'uomo giungerà a domandarsi, così come quell'umanità alienata alla catena di montaggio: “*La vita ha un senso?*”? «Quando domande di questo tipo si isolano, diventano problema esclusivo, angoscia dominante di un'epoca, significa semplicemente che la vita sta perdendo di senso, che il dover essere di ciascuno e di tutti sta ricadendo su se stesso e sprofonda sul nulla, onde quelle domande riflettono senza soluzione proprio questo cadere e sprofondare». <sup>1439</sup> Il domandare stesso, in questa condizione, è già segno “apocalittico” della catastrofe dell'ethos fondatore di cultura; non segnala che qualcosa “deve succedere” ma che è già successa o che sta accadendo. «In questa condizione non vale più nessuna *archè* e nessun *escaton*, nessuna origine e nessuna prospettiva, nessuna fedeltà e nessuna iniziativa: il presente si rattappisce in quel disperato domandare, che è un grido sull'abisso nel quale si precipita». <sup>1440</sup> Senza orizzonte di una qualche salvezza, l'impotenza morale umana diviene allora “vanità”, “intrigo”, “menzogna”, “illusione”, “noia”, “nausea”, “solitudine”, “incomunicabilità”, scrive lo studioso. «E quando infine il nostro corpo è diventato orizzonte a se stesso, non soltanto il mondo diventa inoperabile, ma il nostro stesso corpo resta senza gesto possibile, e lo stesso domandare sul senso della vita si spegne nella estrema tensione di un silenzio mortale». <sup>1441</sup> Ma l'uomo deve aspirare salvare la sua natura morale impedendo tutto ciò. Egli può salvarsi riconoscendo che deve volere il valore, il senso, il progetto etico della sua esistenza. L'uomo deve sempre “ricominciare da capo”, cominciare di nuovo il mondo, ricominciarlo in un “nuovo mondo”. Egli deve sempre costituire risposta valorizzata alla domanda: “La vita ha un senso?” L'uomo e soltanto l'uomo, che non è bestia, “esposto a questo domandare” costituisce per sua natura il “sempre rinnovato rispondere”, l'impegno doveroso di questo rispondere.

---

<sup>1437</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 65.

<sup>1438</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>1439</sup> Ivi, pp. 161-162.

<sup>1440</sup> Ivi, p. 162.

<sup>1441</sup> Ibidem.

Quando è autunno le foglie ingialliscono, e anche se ne spuntano di nuove sui rami ormai ricordano il rigore dell'inverno sopravveniente: e allora perché l'albero? Senza dubbio quelle atroci domande si pongono, e nessuno può evitarle: ma esse si pongono in modo fisiologico solo perché l'uomo ne è il rispondere ininterrotto, il dovere di questo rispondere.<sup>1442</sup>

Proprio nel farsi consapevole di questo doveroso rispondere, acquista rilievo la "dignità etica" del dovere umano. L'uomo è persona nel suo farsi consapevole che, al di fuori della valorizzazione è la fine del mondo, il nulla come "male": la follia. L'essere proprio dell'uomo si manifesta come volontà di "storia culturale" e come abdicazione ad essa nella follia. «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».<sup>1443</sup> Per combattere il nulla, la fine del mondo, gli uomini devono tendere alla ragione universale che sola salva il valore dai rischi storici; e questo nonostante quei "compartimenti-stagni" (li chiama de Martino) in cui si divide la cultura europea. «Le fedi si moltiplicano, i pubblici si dividono, le ignoranze reciproche si accrescono in numero ed in estensione, l'Europa si copre di una fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici. Non si tratta di quella "*concordia discors*" che è garanzia di progresso: è crisi, divisione, anchilosi, confusione delle lingue».<sup>1444</sup> Certo, l'ethos che si cerca è varietà culturale. Ma questa varietà è da intendersi come relatività rispetto alla struttura dell'ethos, non nella accezione assoluta negativa del relativismo.<sup>1445</sup> Per arginare il pericolo di una "indulgenza relativistica" senza orizzonte di salvezza de Martino auspica un felice "sistema ecumenico" di valori civili universali e tendenti alla ragione, proposta scarsamente sistematizzata che in qualche modo chiude il cerchio di sue lontane utopie giovanili poi abbandonate. La sua prospettiva salvifica risiede tutta nella speranza, un giorno, dell'unificazione dell'umano nella ragione; "comunione" antropologica che

---

<sup>1442</sup> Ivi, p. 163.

<sup>1443</sup> Ivi, p. 171.

<sup>1444</sup> E. de Martino, *Naturalismo e storicismo...*, cit., p. 11.

<sup>1445</sup> Benchè affronteremo meglio nelle "Conclusioni" la critica demartiniana al relativismo etico, qui è importante sottolineare come è proprio l'individuazione di una realtà umana insieme singolare e universale, ovvero quella garantita dall'ethos trascendentale, che consente allo studioso di sottrarre la sua antropologia al relativismo. Sappiamo che con l'ethos trascendentale egli "rinsalda" –scrive Pasquinelli –«un vincolo ideale con lo storicismo crociano, recuperandone l'impronta etica cui affida l'attribuzione di senso all'umano operare». Ora, l'influenza critica di Croce inibisce soprattutto de Martino dallo storicizzare le categorie; se così avesse fatto, ne sarebbe conseguito un esito relativista: «Storicizzare le categorie significa infatti postulare non solo che ogni forma di vita va valutata a partire dai propri criteri interni di giudizio ma anche affermare che non esiste un paradigma unico». Tutto questo l'insegnamento di Croce non lo consentiva «perché l'individuale contiene sempre in sé l'universale, nel senso che individuale e universale non possono essere due momenti separati ma si presuppongono l'un l'altro». Dal riconoscimento delle categorie come eterne, così, de Martino può allontanare il rischio di separare nell'uomo il principio universale e quello individuale e, di conseguenza, tentare di «ristabilire una testa di ponte interculturale, di ritrovare degli universali culturali». Ecco che a partire da ciò, conclude Pasquinelli, «de Martino opera uno spostamento di piano, abbandonando l'epistemologia per approdare all'etica», fino a divenire «un critico irriducibile del relativismo etico», C. Pasquinelli, in C. Gallini, M. Massenzio, cit., pp. 295-296.

egli intende «non come un presupposto ma come un compito, cioè come ideale dell'unificazione. [...] Non dunque un europeocentrismo dogmatico, e neppure un irrelato relativismo culturale [...] ma un europocentrismo critico, elettivamente disposto al reale incremento della coscienza umanistica».<sup>1446</sup> De Martino giudica come dovrà essere il “mondo di domani”, quello in cui l'uomo potrà manifestarsi come ragione dispiegata.<sup>1447</sup> E lo fa cominciando da quello che è il “mondo di oggi”, in cui egli intravede come «non soltanto universali, ma universalizzabili»<sup>1448</sup> i valori della scienza e della tecnica dell'Occidente generati proprio dalla ragione, «da un ethos culturale particolare che è frutto di una lunga storia».<sup>1449</sup> Da questi valori universali, secondo lo studioso, bisogna ricominciare, senza disperdersi in un “al di là” rispetto ai mondi extraoccidentali che sempre di più e con maggior frequenza entrano nel processo culturale di occidentalizzazione. Non va scordato, in proposito, che molta strada c'è da percorrere per giungere a questo “ecumenismo etico”, perché non tutto ciò che propone l'Occidente è eticamente buono, cioè corrisponde al “bene” per l'ethos. Ed infatti, «come vi è una magia nera vi è anche un modo di intendere la scienza come tecnicismo moralmente indifferente, e quindi compatibile per esempio col segreto atomico e con la guerra nucleare».<sup>1450</sup> La preoccupazione ultima di de Martino allora diviene quella di indicare all'umanità un nuovo orizzonte culturale in grado di condurre, nel rispetto fedele dell'ethos trascendentale oltrepasante la vita, all'“l'unificazione dell'umano” tutta la varietà delle “genti disperse” nel mondo; e ciò secondo un programma scientifico-antropologico «non più adeguato al “campanile di Marcellinara”, ma all'intero pianeta terra che ormai gli astronauti contemplano dalle solitudini cosmiche e che sta di fatto diventando, per quanto attraverso contraddizioni e resistenze, la nostra patria culturale fondamentalmente unitaria, con tutta la ricchezza delle sue memorie e delle sue prospettive».<sup>1451</sup> Benché, per la prematura morte dello studioso, mai sviluppato per entro una rigorosa filosofia della scienza, questo sarebbe dovuto essere per de Martino il compito di una “antropologia riformata” che avrebbe preso il nome di “filosofia della presentificazione”, orientata a

<sup>1446</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 392.

<sup>1447</sup> Scrive Berardini: «Il drammatico rischio che pesa sulle spalle dell'Occidente, su questo Atlante della storia, è appunto la rinuncia alla ragione – è scegliere la follia o vedere nella storia umana (e nella ragione stessa) nient'altro che il tentativo di nascondersi tale follia, e così interpretare la storia e la cultura occidentale, questa millenaria edificazione di essere secondo valore, come «il minuto più tracotante e più menzognero della 'storia del mondo'». Il tramonto dell'Occidente è dunque il rischio e la follia che la ragione deve contrastare. Pertanto, alla domanda '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 malattia latente, di una mancanza di fiducia nel proprio esserci, almeno «nella misura in cui è dominata dal terrore della fine», 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.», cit., p. 412.

<sup>1448</sup> E. de Martino, *“Il problema della fine del mondo”...*, cit., p. 231.

<sup>1449</sup> Ibidem.

<sup>1450</sup> Ibidem.

<sup>1451</sup> Ibidem.



cogliere “l’uomo radicale” precedente la varietà culturale, quell’animale umano colto come persona nel suo peculiare sforzo al trascendimento della vita. Solo nella misura in cui questa proposta etico-antropologica si farà “operante e qualificante”, raccogliendo in un unico sistema valoriale consapevole la “originaria dispersione” delle culture, «il mondo che “non deve” finire uscirà vittorioso dalla ricorrente tentazione del mondo che “può” finire, e la fine di “un mondo” non significherà la fine “del mondo”, ma, semplicemente, “il mondo di domani”». <sup>1452</sup> Così, se per caso *un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito*, <sup>1453</sup> ebbene, conclude ora pieno di speranza lo studioso, «che l’ultimo gesto dell’uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerevoli generazioni umane che si sono avvicinate sul nostro pianeta». <sup>1454</sup>

---

<sup>1452</sup> Ibidem.

<sup>1453</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 630.

<sup>1454</sup> Ibidem.

## **CONCLUSIONI**

*Essere radicale, significa considerare le cose in base alla loro radice.  
Ora, per l'uomo, la radice è l'uomo medesimo.*

Ernesto de Martino  
(La fine del mondo)

## *Per un'antropologia della persona*

### *1. LA NOZIONE DI PERSONA UMANA IN DE MARTINO. UNO SGUARDO D'INSIEME*

“Che cos'è l'uomo? A che cosa può servire? Qual è il suo bene e qual è il suo male?” recita l'antico *Siracide*, qui posto al principio di tutto il lavoro. Con de Martino rispondiamo che «l'uomo è distacco dalla immediatezza del vivere», che “serve” per testimoniare la libertà nella ragione universale; che il suo bene è obbedienza all'ethos nel rispetto della sua struttura normativa e il suo male è infedeltà all'ethos nella assolutizzazione del valore (ideologia come deformazione della libertà) o nell'abdicazione morale verso la natura (follia come distruzione della libertà). Comprendiamo in profondità questi assunti di base che costituiscono e mantengono in sintesi la complessità globale della antropologia della persona di de Martino. In questi lunghi nove capitoli non abbiamo fatto altro che seguire il movimento dell'ethos che la persona è, lasciandoci guidare dai “circoli” progredienti del suo teleologico ritrovarsi. L'ethos anzitutto si solleva dalla vita, quindi si cerca nella varietà culturale, e in ultimo nella tensione di questo cercarsi si trova nella verità o si perde naturalizzandosi, comunque ritornando alla natura per poi di nuovo dover ricercarsi e ritrovarsi. In questo processo, che coinvolge l'essere umano dagli istinti del suo corpo al suo massimo dispiegamento nella ragione, la persona (che è appunto questo movimento circolare dell'ethos) incontra l'altro-da-sé e per mezzo degli “altri” ritrova se stessa come autocoscienza, dove la dimensione morale, questo “cercarsi” diveniente è “lotta contro la morte” del valore, che si esprime nella varietà delle determinazioni storiche e nella pubblicità del distacco valoroso che «ogni cultura è chiamata a risolvere intersoggettivamente».<sup>1455</sup> La dimensione etica, questo “tendere” al definitivo ritrovamento, è invece individuazione singola e consapevole della morte morale come “male estremo” della indifferenza naturale, che nell'esito più felice conduce l'uomo, mediante l'esperienza della crisi, a riconoscere in se stesso il principio doveroso della sua libertà, quindi a individuare quella verità che non sta fuori di sé ma già in sé e che lo guida teleologicamente alla ragione universale dove soltanto avviene l'unificazione dell'umano: da tale riconoscimento procede il discernere, propriamente etico, tra il bene e il male della persona. Proprio perché l'ethos non può giungere a trovarsi nella ragione se non passando per il corpo biologico e cercandosi nella varietà culturale intersoggettiva, ne consegue che la persona è corpo, è “gli altri” (altro-da-sé) ed è al medesimo tempo apertura interiore passata per quella “esteriore”, pubblica e coreutica. Questa triplicità della condizione umana, essendo radicata nell'ethos trascendentale sì immutabile (in quanto “struttura”) ma garante di divenire irripetibile (dove la ripetizione è già follia), è la “verità” dell'uomo, la “totalità strutturale limite” intrascendibile, quindi il suo “fatto”

---

<sup>1455</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 175.

più proprio, cioè il suo “bene”. Abbiamo, dunque, analizzato questa condizione umana universale per entro le tre fondamentali dimensioni individuate.

Circa il rapporto tra la persona e la natura (capitoli 1-3), abbiamo detto che l’ethos, primordiale “principio formale che fonda la differenza” si manifesta anzitutto nel corpo umano come corporeità, da cui il trascendimento è insieme “oltre valorizzante” e “margine di presentificazione”, dunque libertà e limite. La norma culturale rappresenta questo insieme di necessità e libertà ed è generata dall’intenzionalità (o trascendimento) per cui l’essere umano è sempre coscienza-di, non coglie le cose-in-sé ma le coglie già nella relazione valoriale. «Il primo dovere del trascendere è l’uscir fuori: il porsi con gli altri, fra gli altri, in una relazione comunicante e in un mondo utilizzabile»,<sup>1456</sup> cioè come socialità e coerenza economica. Questo trascendere costitutivo della persona è fondamentalmente un processo relazionale (o intenzionale): la vitalità umana è relazione, nel senso etimologico (*referre*: riferire) di riferita-a, aperta-a, in rapporto-con, non “chiusa” in se stessa come la bestia, ma continuamente superantesi in altro-da-sé, e questo si radica nella sua biologia corporea. La persona è già “riferita a”, cioè è già “intenzione”, processo intenzionante di nuovo in senso pienamente etimologico (*indendere*: “tendere verso”), è già un “volgersi verso”. E’ già dal corpo che l’uomo, comunque partecipe della ripetizione naturale biologica essendo anche animale, sceglie come ripetersi nella decisione morale, valorizza la perentorietà dei ciechi istinti, e questo a cominciare dall’utile come inaugurale evento di civiltà. Il corpo umano, pertanto, è già morale; in esso, come il sentimento etico del pudore segnala, si manifesta primordialmente la persona. Solo nell’uomo, dunque, il cuore è sede della saggezza e le mani portatrici di promesse d’amore o, ancora, il sonno diviene quella “notte di Valpurga” bisognosa di esorcismo. De Martino a più riprese si preoccupa di distinguere la vitalità umana da quella meramente animale in quanto l’ethos trascendentale le consente di farsi “presente a se stessa” in un mondo storico (presenza, *esserci*, coscienza) a cominciare dal superamento del cieco e ripetitivo slancio vitale della conservazione della specie -istinto della fame e della sessualità- in regola intersoggettiva, comunitaria, pubblica. Questa regola della decisione, già dal corpo vuole la “distinzione” dell’indistinto naturale, la “differenza” nell’indifferente vitale. «L’esserci è sempre in un “far differenza”»,<sup>1457</sup> precisa a più riprese de Martino. Il mio corpo biologico, così, «dev’esser governato secondo comportamenti socializzati, frutto di decisioni storiche e di educazione»<sup>1458</sup>. Ma se il corpo è necessario all’ethos per esprimersi, esso non costituisce mai una necessità morale. L’ethos è principio etico e non logico, intrascendibile e inesauribile “condizione permanente” della storia, altresì rinnegabile. L’inesauribilità infatti è sì necessitata dalla natura quale “condizione

---

<sup>1456</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 31.

<sup>1457</sup> Ivi, p. 100.

<sup>1458</sup> Ivi, p. 5.

inesauribile” del trascendere dell’ethos, ma l’ethos, in quanto principio etico del dovere essere valore, è libero nella attuazione del dovere: libero dunque di non attuarsi. In questa libertà, il dovere comincia a esprimersi dal corpo come scelta intersoggettiva. «Il “mio” corpo è riconoscibile come mio solo per entro questa valorizzazione intersoggettiva del corporeo umano».<sup>1459</sup>

Ne deriva che tutta la cultura è presenza umana che deve esser-*ci* per il valore intersoggettivo. Ogni utilizzazione è decisione “multanime e nostra”, ovvero «è nostra, singularissima, nella misura in cui è multanime, in cui si relaziona agli altri nella storicità di un mondo socioeconomico vivente, nel rendere conto a tale mondo con una scelta di osservanze».<sup>1460</sup> Mi possiedo tanto di più quanto più mi universalizzo, mi faccio pubblica presenza. La cultura è la varietà diveniente della pubblica decisione presentificante; non è ancora o necessariamente “consapevolezza” della decisione: è decisione intersoggettiva differenziante. La cultura è risposta a quell’imperativo etico che sussurra all’uomo in ogni momento: “Non devi essere solo!”, ma “devi” essere sempre “pubblicamente orientato”, impegnato a rendere pubblica l’intimità incomunicabile. L’uomo mediante il trascendimento intersoggettivo fonda, per entro un orizzonte patrio, la decisione pubblica, la regola culturale propria del mondo umano; poi la garantisce nella trascendenza e la conserva e perpetua nella tradizione “affidandola” a nuove generazioni che gli succedono. Ricordiamo brevemente questi tre aspetti. Circa la decisione fondata dal trascendimento, de Martino evoca un fisiologico morire mondano, per cui l’uomo deve attuare un sano “morire” della situazione che “diventa” un mondo: il “muori e diventa” è esercizio “sano” dell’esserci nella storia. «La condizione umana è caratterizzata dalla risoluzione di ciò che diviene nella permanenza di ciò che vale, nella dialetticità del rapporto fra divenire e valore, fra il passare e il far passare secondo una regola».<sup>1461</sup> Proprio perché nella storia umana le decisioni mondane sono continue ed infinite, de Martino evoca una “gerarchizzazione del decidere”, con mondi egemonici (iniziativa) e mondi subalterni (fedeltà alla tradizione), dove la “gerarchia dei gradi dell’ethos del trascendimento” si riferisce alla «maggiore o minore energia con cui esso si afferma».<sup>1462</sup> Così, il «doverci essere è sempre secondo una relazione gerarchica di valorizzazioni particolari in cui si articola il mondo culturale nel suo complesso»:<sup>1463</sup> vi sono trascendimenti emergenti (come il riflettere) ed altri che silenziosamente stanno sullo sfondo (come il camminare mentre si riflette), ma tutti insieme cooperano in equilibrio armonico allo sviluppo organico della persona, tanto che – come già spiegato- ogni uomo è sempre la stessa persona nella varietà dei trascendimenti compiuti,

---

<sup>1459</sup> Ibidem.

<sup>1460</sup> Ivi, p. 165.

<sup>1461</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 661.

<sup>1462</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 109.

<sup>1463</sup> Ivi, p. 103.

in quanto la sua «unità “data” è tale in quanto “risulta” dal decidere».<sup>1464</sup> Ora, se la persona per emergere come iniziativa ha bisogno di innalzarsi da uno sfondo patrio, ne consegue che senza orizzonte comune nessuna persona può iniziare qualcosa di nuovo, «in quanto solo nella misura in cui certi settori del comportamento utilizzante sono affidati ad abitudini, abilità divenute inconsapevoli, convenienze ed etichette, ecc. si rende disponibile una “quantità” e “qualità” di energia per iniziative e innovazioni».<sup>1465</sup> Ecco dunque che per de Martino l’uomo deve “perdersi per salvarsi”, ovvero egli individua come sano e fisiologico il “perdersi” nel mondo ovvio della tradizione, in quel “*das man*” che lo studioso intende riscattare dalla polemica negativa heideggeriana (ma anche sartriana, paciana e husserliana). In questo “autentico” perdere un mondo e perdersi nel mondo, l’ethos si cerca nella varietà culturale umana, nei *mores*, nelle abitudini e nei costumi, ma anche nell’economia, nella politica, nell’arte, nella scienza. «La cultura è ethos ordinante: e il disordine, la indeterminazione, ecc. stanno non come ideale ma come limite interno».<sup>1466</sup> Tante sono le culture quanti differenti sono i modi storici di ricercarsi dell’ethos trascendentale. Ma il trascendimento non è il solo “movimento” culturale: vi è anche la trascendenza che impone all’uomo di garantire ciò che ha fondato col trascendimento; che è protezione della presenza oltre che della cultura (un “doppio” trascendimento, dunque). Il rito, in tal senso, è universale rafforzamento della regola, ne segna il limite, e sempre si manifesta come ripetizione di un mito, di una storia che ha già trascorso “con successo” la condizione naturale *illo tempore* e che può quindi fungere da “appoggio” per garantire ulteriori distacchi dalla vita. Il mito, perciò, sempre rivela una “situazione limite”, mentre il rito garantisce la decisione per entro il tempo circolare mitico che imita la natura, «una *imitatio naturae* per entro la stessa cultura al fine di dischiudere la storia in un regime protetto, fondato sul “come se” della destorificazione».<sup>1467</sup> L’uomo decide per questa imitazione, cioè non subisce il circolo naturale dei tempi cosmici solari e lunari (tanto per evocare il circolo più comune) ma lo riplasma originariamente e variamente come tempo culturale circolare, in cui si procede con le scelte nel divenire storico ma si garantiscono (sostanzialmente si “occultano”) entro il circolo che “ritorna”. Col dispositivo mitico-rituale si attua, così, un ulteriore “distacco”: non solo la cosa-in-sé diviene “segno” ma altresì simbolo, che nasce originario come “linguaggio”: nel mio parlare, posso evocare con il suono qualcosa che effettivamente non c’è. Stando sempre sull’esempio del pane, se questo è trascendimento del grano in pane-cultura (dell’istinto della fame in “panificazione”), il rito eucaristico è trascendimento del pane in divinità: è sforzo “doppio” di trascendimento, ovvero distacco del distacco, o –parafrasando

<sup>1464</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 101.

<sup>1465</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 683.

<sup>1466</sup> Ivi, p. 474.

<sup>1467</sup> Ivi, p. 223.

Massenzio- “ripetizione della ripetizione”.<sup>1468</sup> Il simbolo, in tal senso, «è un ponte lanciato fra origine e termine» mediante cui «il qui e l’ora è sottratto all’inerte passare con ciò che passa» così che «il mero istante presente si costituisce come presenza presentificamente, diventando momento propizio per qualche cosa, richiamo vibrante alla prassi culturale».<sup>1469</sup> Vediamo che come il segno non distrugge la natura che trascende, il simbolo supera ma contiene il segno, costituendosi potente garante della decisione storica rispetto ai rischi del divenire. Dunque, non solo la varietà culturale è “storificazione” ma anche atto di destorificazione che comunque si orienta alla decisione storica, destorificazione che sempre comporta un orizzonte metastorico di “arresto” e “offuscamento” del divenire (la “famosa” *pia fraus*) al fine di garantire una scelta. E non solo, beninteso, questo si manifesta nella religione umana (che pertanto de Martino può riscattare dalla accezione comunemente negativa di “fuga dalla storia”), ma anche in esperienze universali extra-religiose: il gioco e l’arte, abbiamo visto; processi destorificatori orientati all’anabasi del valore, dove nel primo evento il rito emerge rispetto al mito e nel secondo il mito esaurisce il rito. Tutta l’umanità alterna, in modo più o meno evidente, la presentificazione con “riposi nella storia” di tipo metastorico, in quanto «la esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana».<sup>1470</sup> Le scelte culturali efficaci, siano esse storiche o specificatamente metastoriche, tutte si conservano nella tradizione, sistema organico di regole culturali e/o tecniche metastoriche per cui una presenza può costituirsi autentica «memoria retrospettiva dei comportamenti culturalmente efficaci»<sup>1471</sup> e quindi emergere come “volontà prospettica” di un agire adeguato alla situazione. Proprio perché l’uomo, in quanto presenza “non conclusa”, «è un animale bisognoso di sicurezza nell’azione»,<sup>1472</sup> de Martino insiste sulla necessità di perdersi nella tradizione laddove quanto più le persone mancano di appoggio a comportamenti efficaci, tanto più «sono presenze fragili».<sup>1473</sup>

Se già nel piano morale-tradizionale l’esistenza personale è a tutti gli effetti “autentica”, de Martino rileva come il massimo dispiegamento della persona avvenga come suo superamento nella consapevolezza. Essendo, però, il dovere etico una libertà, esso può compiersi come non compiersi; “trovarsi” come perdersi, dove stavolta il “perdersi” non è quel fisiologico aderire alla tradizione ma patologico rifiuto di essa che giunge fino alla abdicazione totale della scelta per la storia. In entrambi i casi, nel “trovarsi” o “non trovarsi” dell’ethos, la persona vive la dimensione etica della crisi, che quindi può essere negativa o positiva. «Per questo fondamento trascendentale, il rischio

<sup>1468</sup> Ci riferiamo al saggio di M. Massenzio: “La ripetizione della ripetizione”, in C. Gallini, M. Massenzio a cura di, cit.

<sup>1469</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, op. cit., p. 301.

<sup>1470</sup> E. de Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, cit., p. 73.

<sup>1471</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 142.

<sup>1472</sup> Ibidem.

<sup>1473</sup> Ibidem.

del nulla è qualche cosa: 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». <sup>1474</sup> La negazione del piano morale prevede due essenziali “tentazioni” di mancata valorizzazione, in quanto si può negare un solo valore in quello che de Martino ha individuato come “scacco del trascendimento” (tutti gli “ismi” come accezioni negative del valore: es. naturalismo e non natura, moralismo e non morale, eccetera); o si può abdicare su tutto il fronte del valorizzabile: è questa la follia, indipendentemente dalla sua specifica fenomenologia patologica, quale «possibilità antropologica permanente che travaglia tutte le culture umane», <sup>1475</sup> cioè «*non accidentale, ma permanente*». <sup>1476</sup> Se la deformazione del trascendimento è “ideologia” che malintenziona un solo valore specifico, ancor più radicalmente la follia, in quanto crisi dell'intenzionalità, catastrofe del trascendimento, non è piano morale, “mondo storico” ma fine della libertà e della scelta culturale, «rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale storicamente determinato, di perdere qualsiasi possibilità dell'operabile secondo valori intersoggettivi comunicabili». <sup>1477</sup> La persona non intenziona il presente perché “impigliata” in un passato non oltrepassato, il quale non si riesce a decidere nemmeno più entro la tradizione, così «la catastrofe di quest'*ethos* si manifesta nella vita individuale e collettiva come “morire”, “giungere al termine”, “finire”». <sup>1478</sup> La presenza malata è per questo “passata”, “inautentica”, incapace cioè di presentificazione; e le sue difese non sono più quelle della garanzia metastorica che entro l'orizzonte simbolico del circolo comunque procedeva nel divenire storico, ma stavolta il tempo circolare si subisce tale e quale come “tempo naturale” perentorio e cieco: ecolalia, ecoprassia, manierismi sono solo esempi della prigionia del circolo vitale qui improprio e apparente. «*La coazione a ripetere che nella natura sta senza dramma* (il cielo stellato), nell'uomo sta come malattia psichica, come disarticolazione e crollo della presenza e del mondo, come istinto di morte». <sup>1479</sup> Nella apocalissi psicopatologica il mondo dunque “finisce”; l'uomo in modo colpevole e “peccaminoso” (in quanto contrario alla sua propria struttura normativa originaria) torna prigioniero della natura e si abbandona alla *gettatezza* nel mondo in luogo di gettare progettualmente e incessantemente il mondo irripetibile e sempre nuovo dinnanzi a sé. In questa fase critica, la presenza “sceglie” (perché in fondo è libera nel suo dovere) per la natura e, naturalizzandosi, abdica al valore, rifiutando l'orizzonte iconico e l'irripetibilità che la storia

<sup>1474</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., 170.

<sup>1475</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 669.

<sup>1476</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 149. Corsivo mio.

<sup>1477</sup> Ibidem.

<sup>1478</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 66.

<sup>1479</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 223.



comporta. Rifiutando cioè, in ultima analisi, l'intersoggettività propria della cultura, «invertendo il movimento dal privato al pubblico in quello opposto di una indefinita privatizzazione che recide ogni legame con la vita in società». <sup>1480</sup> È l'angoscia, quale sentimento etico “compagno” di quello “pudico”, che segnala l'eticità di tale sconfitta, ricordando all'uomo il prezzo della sua libertà. Vi è poi, abbiamo visto, una condizione di mezzo che pur consentendo di operare per il trascendimento, dunque per la cultura, ha smarrito la patria culturale da cui l'iniziativa può valorosamente emergere: è l'esperienza negativa di quel fisiologico “perdersi”. Qui l'uomo diviene consapevole del fatto che deve essere valore e che non può non essere valore; egli sente il peso della responsabilità di decidere entro una storia che si coglie come irripetibile e reclama decisione ad ogni istante; tuttavia, a tale consapevolezza non si accompagna il riscatto nel valore. Persa ogni guarentigia metastorica in quanto l'eterno ritorno culturale appare una “pia frode” ormai inadeguata, una “insidia fondamentale alla libertà” perché occulta la consapevolezza delle scelte, l'uomo in questa dimensione si avverte come “solo” di fronte ai rischi della irripetibilità storica, senza più alcuna garanzia che custodisca la doverosità della sua scelta. È, questa, l'apocalisse culturale senza *escaton*, rispetto alla prima stavolta “storicamente determinata” e che de Martino rinviene tra gli uomini del suo tempo storico entro diverse forme di espressione, filosofiche come artistiche, tra le quali sempre si scorge la “battaglia” contro il normale e l'appaesato, contro un orizzonte patrio ormai disfatto e liquefatto. Qui la lotta tra vita e valore prosegue senza tregua, dove ora sembra vincere la natura e ora la cultura, senza definitiva vittoria. In questa fase manca la definitività, sia essa del valore o della follia. Specialmente l'arte comunica questa ambiguità, laddove espressioni ormai note come la “gettatezza”, la “nausea”, la “noia” o l'“estraneità” ben comunicano il senso di spaesamento esistenziale di questa condizione mondana dominata dalla “responsabilità totale della decisione”, col rischio che il malessere diventi fatalmente “malattia”, follia. Vittoriosa è, infine, l'apocalisse culturale con *escaton*, opzione “positiva” della dimensione etica che conduce l'uomo alla salvezza del valore per entro il tempo etico, il quale sintetizza il circolo metastorico col divenire lineare della storia (una sorta di “spirale” che procede sempre avanti disegnando dei cerchi): l'uomo si fa consapevole di una scelta che deve farsi definitiva, laddove la scelta è la storia e la definitività la sua guarentigia “consapevole”. Evento inaugurale a questo autentico ritrovarsi vittorioso dell'ethos è l'apocalisse cristiana, già ampiamente commentata e dalla quale –come dettoscaturiscono tutte le altre “tecniche” di consapevolezza, quali quelle psicanalitiche o storiografiche; altresì modello, questa escatologia, per apocalissi laiche come quella marxista. Cristo inaugura il tempo etico risolvendo il secolare dissidio tra storia e metastoria, in quanto «in un determinato

---

<sup>1480</sup> Ivi, p. 667.

punto del corso temporale irrompe qualcuno che dice qualcosa di definitivo»,<sup>1481</sup> senza rimandare il Regno in un nebuloso aldilà ma instaurandolo già nel mondo, che si impegna eticamente a manifestarlo con le opere definitive. Con la scelta definitiva l'ethos si trova come ragione e dalla varietà culturale si torna alla verità universale, quella che già il suo corpo conteneva implicitamente, e in cui ogni uomo si ritrova come un solo uomo, nella totalità strutturale intrascendibile che la ragione etica esprime instaurando definitivamente la «realizzazione dell'universalmente umano, il superamento delle pluralità e della finitezza meramente naturali».<sup>1482</sup> Nella scelta definitiva la persona non solo è “sana” e “autentica”, come nella dimensione morale, ma “salva”, perché il valore scelto è protetto eticamente dai rischi della storia; è “deciso” e “consapevole” allo stesso tempo. Abbiamo detto che il “definitivo” non va confuso con l'assolutizzazione del valore, ma inteso «nel senso di un ideale che sempre di nuovo sta davanti a noi, ci guida, di un ethos che non è, e non può mai essere, identico con un fatto».<sup>1483</sup> Nella scelta definitiva si affronta la morte dell'ethos come il suo “male” radicale, e ci si fa consapevoli del fatto che si deve volere il dovere, che «come possibilità di oltrepassare la morte, e di vincerla al pari di Cristo, non c'è che il risultato effettivo dei trascendimenti, l'opera secondo valore».<sup>1484</sup> Il mondo che nella consapevolezza di raggiunge, allora, non solo è autentico –come già lo era quello “semplicemente” tradizionale-<sup>1485</sup> ma, superando la tradizione pur assumendola, è il mondo “della verità”, il mondo “vero” perché quello della ragione universale cui ogni uomo deve tendere oltre la varietà culturale del “cercarsi” etico. «Il “mondo” vivo, vero, pieno non è quello feticizzato in cui “ci si perde”, ma quello che si delibera di perdere e di riconquistare, di mettere in causa e di riprendere nella attualità di una presentificazione senza sosta».<sup>1486</sup> È quel mondo che sempre deve ricominciare da capo, nonostante tutto; «che ostinatamente deve morire e rinascere, e che dopo il sonno dobbiamo continuare a tessere, e che anche nel sonno e nel sogno si continua a tessere, e che ancora meno è sospeso dalla

<sup>1481</sup> Ivi, p. 241-242.

<sup>1482</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., p. 105.

<sup>1483</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 645.

<sup>1484</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 66.

<sup>1485</sup> In tal senso, per de Martino la consapevolezza e la responsabilità non sono “più autentiche” della adesione alla tradizione. Per dirlo in termini “spiccioli”, la vita di un filosofo impegnato non è più autentica di quella della tarantolata del Salento: sono entrambe esistenze autentiche in quanto, a qualche livello, “decidono” per la storia. Berardini rileva in proposito uno stacco di de Martino da 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 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”. Chiaramente, e De Martino avanzò molti rilievi critici al pensiero del filosofo esistenzialista, 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 nel rifuggire il rischio (una opzione, questa, esprimibile solo per l'uomo borghese, il quale si persuade di poter vivere entro un regime di inespugnabile sicurezza, ovvero ne reclama il diritto), quanto nel crollare innanzi al rischio che lo sollecita a una decisione», Berardini, cit., pp. 153-154.

<sup>1486</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit, p. 677.

morte».<sup>1487</sup> Per questo de Martino rifiuta che l'essere-per-la-morte sia "l'essere più proprio, incondizionato e insuperabile" della persona come Heidegger propone. «Per questo ethos sempre al di qua della morte, nella vita culturale l'essere per la fine è occultato perché lo *deve* essere, in quanto l'esserci è essere per il valore in continua lotta di fronte all'essere per la fine».<sup>1488</sup> Nella ragione universale, così, il viaggio "teleologico" dell'ethos si conclude, puntando dritto al "bene" e sempre sfidando il "male"; ma poiché anche il filosofo più accorto della primalità dell'ethos, ad un certo punto della sua giornata di riflessione, dovrà pure "mangiare qualcosa", ecco che l'ethos ritorna alla natura dell'istinto della fame, di nuovo pronto a ricominciare, dritto verso la ragione, il suo viaggio nella libertà.

## 2. ALCUNI PROBLEMI SULL'ONTOLOGIA DELL'ETHOS

Abbiamo dunque visto in che senso per de Martino «l'esistere non sfugge al trascendentale»,<sup>1489</sup> radicandosi in un «senso formale necessario dell'esistativo»,<sup>1490</sup> l'ethos, principio etico inesauribile e onnicomprensivo che fonda l'essere umano come dover essere, dotato di libertà a partire dal trascendimento del limite naturale per cui «la vitalità ha un senso già pienamente umano e culturale»;<sup>1491</sup> questo ethos è atto che fonda la presenza in quanto potenza morale generante la differenza, cioè la varietà culturale diveniente «nelle sue varie modalità reali o possibili»;<sup>1492</sup> ma anche il nulla come arbitraria «possibilità di non far passare la vita nel valore»,<sup>1493</sup> cioè la follia come rischio universale contro cui l'umanità, in quanto libera doverosità morale, è chiamata a combattere. De Martino sottolinea la libertà della umana natura col ricorso ad un linguaggio esplicitamente "etico", ai limiti del "religioso": fedeltà\infedeltà all'ethos, eterno ritorno come tentazione, crollo dell'ethos come colpa, peccato, consapevolezza etica come salvezza che supera la "salute" della presenza. Possiamo dire che in de Martino è contemplata, a partire dall'ethos e fondata sulla libertà del dovere, la verità e la varietà della persona. L'ethos primordiale e trascendentale, «"condizione di", "*telos* verso cui", norma dell'esistere, sua struttura normativa»,<sup>1494</sup> si iscrive nella natura umana a cominciare dal corpo (regola intersoggettiva implicita) ed è teleologicamente destinato a "trovarsi", ovvero a "salvarsi" riconoscendosi nel «*telos* della verità sempre presentificantesi e mai esaurientesi»<sup>1495</sup> cui la ragione conduce. La varietà (o

---

<sup>1487</sup> Ibidem.

<sup>1488</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 110-111.

<sup>1489</sup> Ivi, p. 67.

<sup>1490</sup> Ivi, 82.

<sup>1491</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit. p. 58.

<sup>1492</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., 82.

<sup>1493</sup> Ivi, p. 72.

<sup>1494</sup> Ivi, p. 8.

<sup>1495</sup> Ivi, p. 140.

relatività) costituisce appunto questa «lotta infinita per il *telos*»<sup>1496</sup> data dal continuo movimento dell'*ethos* che, a partire dal corpo, si cerca pubblicamente nel mondo umano (nei modi intersoggettivi dell'«imperativo etico») in opposizione al pericolo sempre imminente di cadere nella nuda natura (il famoso «rischio estremo») ed in tensione verso l'autocoscienza etica (in cui *telos* ed *ethos* si fanno una cosa sola) con i modi culturali del categorizzare continuo, del distinguere, delle valorizzazioni particolari della vita. La dimensione etica, come esito della battaglia tra vita e valore, in diretto rapporto col principio trascendentale, o lo nega («il *telos* si oblia e si aliena, [...] il *telos* non è presentificato e degrada a cosa, a fatto irrelazionato») <sup>1497</sup> o lo compie superando il piano semplicemente morale nella consapevolezza («la condizione che diventa *telos* è l'*ethos* del trascendimento che prende coscienza di sé»).<sup>1498</sup> In qualche modo la dimensione trascendentale-vitale, quale «regola implicita, non consaputa e tuttavia operante»,<sup>1499</sup> e quella etica, per cui l'*ethos* può essere rinnegato nella follia o giungere nella ragione «a consapere la sua primalità fondante e non mai transcendibile: e in questa consapevolezza diventa la regola esplicita della vita che si fa cultura»,<sup>1500</sup> testimoniano della verità della condizione umana, chiarendo pure il tema esistenzialistico del «*Weltverlornheit*, «esserci al mondo» (o «nel» mondo) ed essere perduti in esso». <sup>1501</sup> Diversamente, la dimensione morale testimonia della varietà mondana o relatività fenomenologica della vicenda culturale intersoggettiva di questa verità, dove «la cultura umana è questo *ethos* che si cerca, e che cercandosi tenta varie vie, quante sono le culture umane che hanno visto il giorno nel nostro pianeta». <sup>1502</sup> La persona non coincide con nessuna delle tre dimensioni, si noti bene, ma è movimento da e verso ognuna di esse: la persona in senso ultimo «è questo movimento»,<sup>1503</sup> ma sappiamo che il muoversi etico non si manifesta senza un corpo, quindi «comincia» nell'animalità dell'uomo; del resto, la persona non è nemmeno la corporeità, e non è la coscienza del valore (presenza); non è nemmeno «solo» l'autocoscienza della decisione ma movimento verso l'autocoscienza etica a partire dal corpo. In questo continuo movimento personale si raccolgono i tratti distintivi di quel «fondo universalmente umano» cui abbiamo tentato di dare ordine. Ed ecco perché in de Martino la persona non è «solo» universalità trascendentale né «solo» singolarità storica; «la persona non è né singolarità né validità universale, ma trascendimento nella valorizzazione intersoggettiva»,<sup>1504</sup> cioè proprio «movimento» inesauribile dall'universale al

<sup>1496</sup> Ivi, p. 133.

<sup>1497</sup> Ibidem.

<sup>1498</sup> Ivi, p. 9.

<sup>1499</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 681.

<sup>1500</sup> Ibidem.

<sup>1501</sup> Ivi, p. 281.

<sup>1502</sup> Ivi, p. 682.

<sup>1503</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p., 13.

<sup>1504</sup> Ivi, p. 18.

particolare e viceversa, «in cui il singolo è esposto a un continuo “muori e diventa”». <sup>1505</sup> Da un lato, dunque, la persona in de Martino è questo «principio antropologico fondamentale, come categoria fondatrice del categorizzare, e come continuo centro di focalizzazione, di revisione e di redistribuzione della energia categorizzante», <sup>1506</sup> mentre dall'altro la persona 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». <sup>1507</sup>

Detto ciò, il fatto che in de Martino l'esistere non “sfugga” al trascendentale, che la cultura plasmatrice sia fondata da un principio antropologico trascendentale, non significa che questo rapporto tra il principio etico e l'esistentivo risulti compiutamente affrontato. Ed in effetti, va segnalata una non banale difficoltà logico-morale che permea l'intera opera dello studioso, il quale spesso confonde l'abdicazione della presenza con quella del principio trascendentale. Gennaro Sasso si fa carico di questo problema, rinvenendo acutamente nell'opera di de Martino un vuoto logico-epistemologico, prima ancora che etico. Il problema si esplicita anzitutto intorno a chi sia effettivamente il soggetto della libertà: chi è che abdica senza compenso, l'ethos o la presenza? De Martino, dobbiamo riconoscere, per la maggior parte dei casi afferma essere la singola persona (o la presenza), fondata dall'ethos universale ma non coincidente con esso (semmai ad esso “partecipante”), ad abdicare “senza compenso”, possedendo la piena libertà se aderire o meno alla struttura dell'ethos. Abbiamo già accennato (“Introduzione”) come nel “mondo magico” –riferisce lo studioso- la “persona” «in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi». <sup>1508</sup> Ed in effetti, dal momento che «il principio è il dover essere – un principio trascendentale – la *finitezza del singolo* partecipa della stessa ragione del suo principio». <sup>1509</sup> Ma gli capita di attribuire altresì tale abdicazione allo stesso principio trascendentale. Ad esempio quando immagina –su ispirazione di un passo di Enzo Paci- l'ethos come forza che fa affiorare le isole (singoli trascendimenti) di un arcipelago (presenza). Questo arcipelago, emergendo come mondo storico, “si articola in un'epoca e in uno spazio”. «Ma in ogni momento le singole isole e l'arcipelago tutto possono inabissarsi, poiché a sostenere le une e l'altro è solo quell'ethos, che può abdicare». <sup>1510</sup> Ma come può, ci si potrebbe chiedere, la “volontà di storia” rinnegare se stessa, se appunto è volontà inesauribile e primordiale? Se così fosse ne conseguirebbe che la persona nella storia sia priva di libertà, perché

---

<sup>1505</sup> Ivi, p. 13.

<sup>1506</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 681.

<sup>1507</sup> Ivi, p. 682.

<sup>1508</sup> E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 159.

<sup>1509</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 603.

<sup>1510</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 147. Il passo “ispiratore” è contenuto in Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 206.

l'abdicazione immotivata resterebbe "nelle mani" del suo principio trascendentale. la cosa, certo, si potrebbe conciliare se si intendesse l'abdicazione dell'ethos come morte effettiva (biologica) e quella della presenza come morte psicopatologica (follia). Sasso, rilevando il problema, anzitutto si domanda: come può, la presenza, nello stato di assenza, "risalire la china" e riscattarsi da sé mediante lo strumento "salvifico" culturale da essa stessa generato? Quindi, come può, una assenza tornare presenza, dal nulla formarsi l'essere? Chi o cosa, quale principio causale intrinseco permette alla presenza, nella crisi, di "volere la storia" nuovamente se la presenza nella crisi smette di essere? Già all'epoca del suo *Mondo Magico* de Martino lasciava aperta la questione, non sfuggita al Croce che in una recensione al saggio si domandava, perplesso, come potesse lo sciamano compiere, mediante l'istituto culturale della magia, il riscatto della presenza in crisi dei suoi "pazienti" dal momento che -parafrasando il filosofo- «il mago cosiddetto redentore, o *Cristo magico*, è nello stesso piano del suo redento» ovvero «si dibatte nella stessa vitalità inferma e cieca»<sup>1511</sup> di coloro che riscatta. Scrive, dunque. Sasso:

Per riferire a sé l'evento traumatico, ed essere perciò in grado di contrapporgli la sua consapevole volontà di riscatto, il soggetto dovrebbe essere ricondotto a sé da una forza capace di operare la reintegrazione della sua identità che lo choc traumatico aveva disintegrata e condotta al crollo. Ma, posto che non possa avere origine e provenire dal "sé" che, essendo crollato, non è più, da dove altro potrebbe trarre la sua origine e provenire questa forza, in assenza della quale parlare di reintegrazione del "sé" è in ogni caso impossibile?<sup>1512</sup>

De Martino, secondo Sasso, nelle sue riflessioni trascurò la genesi storica della realtà culturale in quanto tale, mancando di chiarire chi fosse l'autore originario della cultura, chi il protagonista del dramma, quale la ragione e l'azione. «Non riusciva, in altri termini, a dimostrare quel che poneva e constatava come un fatto; e cioè come fosse possibile che al rischio di non esserci e al suo rendersi attuale potesse pur sempre contrapporsi una "presenza" che, invece di essersi perduta e dispersa, lo assumesse, quel rischio, su di sé e lo oltrepassasse in una qualsiasi prospettiva di operosità culturale».<sup>1513</sup> De Martino, cioè, avrebbe mancato di dimostrare in forza di quale intrinseco principio o intrinseca necessità il dramma della presenza in crisi generasse da sé il riscatto volontario della storia. Qui, spiega Sasso, si potrebbe optare per tre ipotesi. La prima è che sia lo stesso "io disintegrato" a operare il riscatto, ma con un io "non essente" il riscatto sarebbe impossibile. «Oppure, il riscatto è operato dall'io, e allora non è vero che a questo era accaduto di perdersi e disperdersi "senza compenso", subendo fino alle estreme conseguenze il rischio di non esserci e, come che ciò fosse possibile, non essendoci in effetti più».<sup>1514</sup> Resta la terza ipotesi. Ovvero che il riscatto sia operato da un *tertium quid*, che, «intervenendo ab extra sul processo

---

<sup>1511</sup> B. Croce, in E. De Martino, *Il mondo magico...*, op. cit., p. 250.

<sup>1512</sup> Sasso G., cit., p. 223.

<sup>1513</sup> Ivi, p. 224.

<sup>1514</sup> Ivi, p. 227.

disintegrativo, lo interrompa e ne impedisca l'esito fatale»,<sup>1515</sup> logica estranea al pensiero di de Martino che non nega mai libertà alla persona. Insomma, «chi [...] o che cosa è il “creatore” della tradizione che, utilizzata in modo opportuno, consente di risalire la china che, di per sé, conduce all'annientamento della presenza? E soprattutto chi, o che cosa, determina l'inversione della tendenza che, perseguita nella sua logica ha per méta il “niente” dell'esserci?»<sup>1516</sup> Ed è pure necessario domandarsi, riflette ancora Sasso, «come sia possibile che in ciò che non è più presente o che, quanto meno, è entrato nel processo che conduce a questo esito infausto, possa tuttavia farsi sentire, ed essere presente, la “voce” che lo chiama al riscatto. È necessario chiedersi come, nel soggetto che sta naufragando, operi una tale volontà di riscatto, e di reintegrazione».<sup>1517</sup>

Secondo Sasso questo vuoto ruota tutto attorno alla troppa ingenuità con cui de Martino, non essendo un “filosofo puro”, risolve il problema tra trascendentalità e storia, cioè tra “essere” e “esserci”, «senza in nessun modo interrogarsi circa la possibilità e la legittimità di questa distinzione»,<sup>1518</sup> con tutte le profonde implicazioni che ne derivano. Di questo vuoto logico, prima che etico, la critica “idealista e marxista” (per riprendere le considerazioni di Sasso) si è scarsamente resa conto, così come pare non essersi reso conto lo stesso de Martino.<sup>1519</sup> «A de Martino, in altri termini, e per dirla fino in fondo, con nettezza, non accadeva di problematizzare la morte»,<sup>1520</sup> quale tema essenzialmente metafisico. Insomma, lo studioso napoletano «assumeva che la crisi della presenza potesse avere la sua conclusione nel crollo e nella conseguente sparizione dell'esserci»,<sup>1521</sup> termine di per sé equivoco in quanto –parafrasando Sasso– allude “a un pensiero che il pensiero non può pensare”. Bisogna attentamente considerare, infatti, che «parlare del “non essere”, assumerlo come se fosse in se stesso assumibile (e pensabile) è, in effetti, impossibile»<sup>1522</sup> ma de Martino ne parla come di cosa ovvia, asserendo che la follia è il nulla, la catastrofe della persona e, paradossalmente, confondendo la crisi della presenza (storica) con il venire meno del principio dell'ethos (trascendentale), dove a non esser chiarita –rileva stavolta Sergio Fabio Berardini– resta l'origine della storia, quindi il “risveglio” ad essa, dove appare essere l'ethos «una

---

<sup>1515</sup> Ibidem.

<sup>1516</sup> Ibidem.

<sup>1517</sup> Ivi, p. 229.

<sup>1518</sup> Ivi, p. 234.

<sup>1519</sup> Scrive in proposito Sasso: «Di queste incertezze, che sono evidenti, De Martino non riuscì tuttavia ad accorgersi mai. [...] Nemmeno, per altro, mostrarono di accorgersene i suoi lettori, critici o no che fossero. [...] La questione del nulla, e le altre che vi si connettono, non appartengono in senso stretto alla tradizione né dell'idealismo né del marxismo. E idealisti e marxisti furono, per lo più, innanzi e dopo la sua morte, i lettori, critici o no che fossero, di de Martino», ivi, p. 234.

<sup>1520</sup> Ivi, p. 232.

<sup>1521</sup> Ivi, p. 234.

<sup>1522</sup> Ivi, p. 233.

sorta di *deus ex machina* posto prima della storia». <sup>1523</sup> Anche Clara Zanardi avanza qualche osservazione critica sul concetto di *ethos* trascendentale, la cui non definita ontologia si radica per la studiosa proprio in quella asistematicità dell'opera demartiniana che noi abbiamo tentato di fronteggiare con un ordine "convenzionale". Se da un lato de Martino, insistendo sulla nozione di *esserci* come presenza-nel-mondo «sembra voler escludere a priori l'esistenza di qualsiasi tipo di necessità metafisica al di sopra della storia umana», <sup>1524</sup> dall'altro «l'*ethos* del trascendimento viene descritto come uno slancio etico, una sorta di coraggio primigenio che muove l'umano e gli consente di trascendere la dimensione meramente biologica, quindi qualcosa che non può essere interamente colto attraverso la razionalità né dedotto logicamente». <sup>1525</sup> Eppure questa trascendentalità «non sembra sufficiente a preservarlo definitivamente dal negativo, rimanendo esso esposto in ogni momento al rischio supremo del proprio annichilimento». <sup>1526</sup> Del resto, l'esclusione da parte di de Martino dei concetti di "essere," "trascendenza", "infinito", quali «pilastri della filosofia teoretica tradizionale», <sup>1527</sup> fu necessario e fortunato espediente con cui lo studioso poté originalmente affrontare la concretezza culturale e variamente storica della persona umana, con uno spostamento di attenzione scientifico-filosofica dall'ontologia alla storia mediante cui «la trascendenza perde la sua assolutezza irraggiungibile e si incarna in un trascendimento che opera nel mondo». <sup>1528</sup> Tuttavia l'interesse fenomenologico della persona umana non giustifica, in ogni caso, il fatto che «l'*ethos* del trascendimento sembra talvolta girare esso stesso a vuoto, rimandando

---

<sup>1523</sup> In proposito, e mediante un confronto con Kierkegaard, scrive Berardini: «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 psicicamente nell'unione immediata colla sua naturalità. Lo spirito nell'uomo è come sognante; 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" ed è altresì un peccato (una colpa che genera angoscia, 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, unificare? 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 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*?» Berardini, cit., p. 214.

<sup>1524</sup> C. Zanardi, cit., p. 55.

<sup>1525</sup> Ivi, p. 54.

<sup>1526</sup> Ivi, p. 62.

<sup>1527</sup> Ivi, p. 55

<sup>1528</sup> Ibidem.



la presenza di finito in finito senza soluzione di continuità, in un modo convulsivo privo sia di origine che di direzione». <sup>1529</sup>

3. LA COAPPARTENENZA TRASCENDENTALE DI VITA E VALORE NELLA PERSONA. SINGOLARE  
ANALOGIA TRA ERNESTO DE MARTINO E ROBERT SPAEMANN

Benchè non di rado la critica su de Martino abbia posto l'accento sulla necessità naturale della condizione culturale umana, <sup>1530</sup> è arduo ma non ci sembra incoerente –preso atto della antropologia della persona di de Martino- affermare come l'assunto di base della antropologia della persona di de Martino si radichi in quel principio per cui il valore presuppone la vita. Senza il “mero vivere” la presenza non può emergere. L'ethos primordiale può liberamente trascendere solo e soltanto «innalzandosi sul mero vivere». <sup>1531</sup> Vi è un intrinseco, intimo senso del limite nella persona, dunque. La natura, infatti, resta inalienabile condizione della cultura perché l'ethos non è necessitato moralmente ma naturalmente sì. La regola culturale rimanda armoniosamente (e non in senso meramente “oppositivo”) a questo “limite” naturale; la regola supera ma non distrugge la natura, in quanto la presuppone. La libertà umana, abbiamo visto, è per de Martino “problema dei suoi limiti”. Non nel senso che la natura “è un problema” alla libertà, anzi ne è condizione; ma nel senso che l'uomo non può non limitarsi distintamente per entro la indistinzione vitale. La persona è libertà in quanto è regola della sua libertà, ovvero perché decide, sceglie, distingue categoricamente nel valore oltrepassando la ripetizione vitale, quel “cielo stellato” che le sta sopra. Si è già detto e spiegato in che senso per de Martino la vitalità o natura umana presenti già una “educazione ulteriore” e pertanto sia altra cosa da quella animale. Ribadiamo, ancora, che questo «“trovarsi” nella vita è possibile per entro un porsi secondo valore nella vita stessa», <sup>1532</sup> ovvero non esiste umanità al di fuori della coappartenenza vita-valore. «L'uomo è sempre *dentro* l'esigenza del trascendere, e nei modi distinti di questo trascendere». <sup>1533</sup> E non si può ipotizzare un'umanità fuori di questa intima struttura in quanto l'umana biologia «ha già in sé, per potersi esplicare, il principio della sintesi autonoma utilitaria»; <sup>1534</sup> per cui «il “vitale” si trascende nell'uomo già come regola,

---

<sup>1529</sup> Ivi, p. 56.

<sup>1530</sup> Pensiamo, ad esempio, alla posizione di Roberto Evangelista sulla nozione di natura umana in de Martino: «Per de Martino [...] la prima cosa da fare è smettere di pensare che esista una naturalità dell'umano. Se c'è natura non c'è cultura, e se c'è cultura si scopre che il concetto di natura è una astrazione culturalmente mediata», R. Evangelista, “Le civiltà mortali, ovvero l'unità della storia umana. Un de Martino Vichiano?”, in *Bollettino del centro di studi vichiani*, fondato da P. Piovani, diretto da G. Cacciato, G. Giarrizzo, F. Tessitore, anno XLIV, 2014, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2014, p. 148. Si consideri, ancora, la posizione di Placido Cherchi che, estremizzando in senso culturale l'ethos del trascendimento, pare attribuire all'antropologia di de Martino una sorta di “pura cultura”. Affermando come «per de Martino tutto sia cultura e come al di fuori della cultura non esista nulla», lo studioso orienta questa convinzione fino ai limiti per cui «la cultura fonda la natura», P. Cherchi “La nozione di cultura e la ‘realtà dei poteri magici’”, in C. Gallini, M. Massensio a cura di, cit., pp. 264-266.

<sup>1531</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 66.

<sup>1532</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 638.

<sup>1533</sup> Ivi, p. 670.

<sup>1534</sup> Ivi, p. 655.

come apertura all'universale, come scelta e istituzione di questa regola»<sup>1535</sup> dove questa regola, anzitutto sociale ed economica, mai «coincide con l'immediatezza del rapporto meramente animale bisogno-soddisfazione». <sup>1536</sup> Sempre allora nella specie umana, universalmente, la vita tende al valore e il valore non può farsi indipendente dalla vita. De Martino non definisce quando la vita animale si faccia personale e quando smetta di essere una persona, in quanto «una "vita" umana è sempre ricompresa in una "regola sociale ed economica della vita" ed è su questa "base" che si dispiegano le altre forme di universalizzazione». <sup>1537</sup> Una vita umana è "sempre ricompresa" nella cultura: pensiamo all'infante che effettivamente non trascende (non ha "ancora" una vita morale) e che pur non comprendendo è "ricompreso" nella regola sociale e nella coerenza economica per i gesti della madre. Da questa struttura limite intrascendibile ne consegue, dunque, una non indifferente piattaforma di implicazioni etiche tutte derivanti da questa antropologia della persona e mai –a quanto ci risulta- considerate in letteratura.

Anzitutto il fatto che, indipendentemente dalla «possibilità del completo dispiegamento delle potenze operative che fanno uomo l'uomo», <sup>1538</sup> cioè indipendentemente dalla consapevolezza, dalla ragione, dall'intenzionalità, l'umanità è personale, e questo perché la sua vita in un modo o nell'altro è ricompresa nella relazione culturale, dove, abbiamo già segnalato, perfino «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». <sup>1539</sup> Da qui, ancora, ne consegue come il trascendimento della vita nel valore, implicando la socialità del "vitale abbisognare", implica di per sé «un momento cooperativo irriducibile alla astratta signoria di ciò che piace e di ciò che giova». <sup>1540</sup> Cioè dai limiti della natura e della intersoggettività si può oggettivamente ricavare il bene e il male dell'uomo, che ultimamente è la fedeltà o l'infedeltà alla sua verità o, ancora, la possibilità o la negazione della sua libertà. Una implicita obbedienza all'ethos, che costituisce insieme l'oltre e il margine della valorizzazione, sta in ogni uomo come fondamento paradossale (perché è "limite" e "oltre" al medesimo tempo) della sua libertà, come piena realizzazione della sua natura, e richiede alla ragione universale di divenire esplicita fedeltà, fondando in questo modo –ma lo vedremo più avanti- una scienza dell'ethos, una antropologia della persona come scienza autonoma antropo-filosofica protesa a conoscere l'uomo nella sua intima "varietà e verità" per condurlo a divenire ciò che deve essere. Fermiamoci ancora sull'intima coappartenenza di vita e valore.

---

<sup>1535</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., pp. 105-106.

<sup>1536</sup> Ivi, p. 106.

<sup>1537</sup> Ibidem.

<sup>1538</sup> Ivi, p. 59.

<sup>1539</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 659.

<sup>1540</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria*, cit., pp. 101-102.

Nell'ethos, fondamento trascendentale della persona umana «l'*élan vital* e l'*élan moral* formano in questo senso un'unità»,<sup>1541</sup> il che equivale a dire che nella persona umana «la vita è sempre trascesa, l'ethos è sempre trascendimento»<sup>1542</sup> della vita, e per questo “vita pura” e “valore assoluto” sono inesprimibili nell'umanità. Ma l'ethos del trascendimento «nella sua trascendentalità (cioè come condizione e regola supreme [...] dell'andar oltre le valorizzazioni)»<sup>1543</sup>, non è un'unità fondamentale che annulla la vitalità o l'idea. «Il fondamento della distinzione non può essere cercato in un'unità che le annulla, sia essa l'idea o la vitalità, ma in un valore fondamentale la cui intima struttura sia proprio l'uscir fuori dall'identità dell'idea o della vita, e che all'uno o all'altro *caput mortum* sostituisca l'idea che si incarna e la vita che si realizza nella loro concreta unità».<sup>1544</sup> Si illumina con maggior luce, così, quella fondamentale nozione demartiniana (qui contenuta al capitolo I) di *vita per il valore, valore nella vita*. La vita tende teleologicamente al valore universale e il valore si radica necessariamente nella vita. Questa radice originaria in cui si coappartengono vita e valore esprime la realtà (il fatto, la verità) per cui nell'uomo il biologico è già morale, ideale e il valore è già naturale, concreto; che nella corporeità già vi è intimamente inscritto quel “*telos* verso cui” che è l'ethos quale «norma dell'esistere, sua struttura normativa»,<sup>1545</sup> tale che la norma culturale presuppone necessariamente la vita per potersi dire “libertà”. «Nell'umano esperire la vita è per e nella valorizzazione, e la valorizzazione è per e nel suo concreto esercizio valorizzante».<sup>1546</sup> Ne consegue che se io astraggo dalla vita l'idea, *se ci basiamo sull'identificazione tra il mondo e la sua rappresentazione*, questa diviene ideologia (moralismo, culturalismo, ecc.); mentre se io nego alla natura il valore scado nel naturalismo. Entrambi sono già infedeltà all'ethos, alla mia verità teleologica che, in quanto radicata nell'ethos e nel suo movimento storico-esistenziale verso il “trovarsi”, «costituisce una totalità formale intrascendibile, che la consapevolezza filosofica può raggiungere e riconoscere e analizzare nella sua struttura»<sup>1547</sup> (come poi vedremo) e la follia può negare nel più radicale dei “peccati”. Ma che mai la filosofia può oltrepassare per un “principio più alto” o la follia può disarticolare in “elementi separati” raggiungendo la vita animale. E questo in quanto “vita trascesa”, “atto del trascendere” e “valore che orienta il trascendimento” stanno in relazionale unità; che significa, in altre parole, che «la materia e lo spirito, l'oggetto e il soggetto, la cosa in sé e il fenomeno»<sup>1548</sup> nella persona si co-appartengono «in una dinamica relazionalità e

<sup>1541</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 161.

<sup>1542</sup> Ivi, p. 30.

<sup>1543</sup> Ivi, p. 40.

<sup>1544</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>1545</sup> Ivi, p. 8.

<sup>1546</sup> Ivi, p. 30.

<sup>1547</sup> Ivi, 161.

<sup>1548</sup> Ibidem.

unità». <sup>1549</sup> Questa coappartenenza trinitaria di vita-trascendimento-valore, unica e relazionale, giustifica altresì il fatto che, riformando nella prospettiva dell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore la scienza antropologica, «l'analisi di quest'ethos è analisi di una totalità strutturale limite» <sup>1550</sup> in cui non è dato disgiungere le parti del tutto, le quali si colgono proprio e solo in virtù della relazione e dell'unità. Così, anche per quanto concerne il crollo dell'ethos e i modi, più o meno gradualmente o gravi, di questo crollare, bisogna tenere presente come venendo meno il trascendimento nel valore non resta la vita, così come senza vita non emerge alcun valore. «Il carattere di totalità strutturale limite che appartiene al trascendimento della vita nel valore comporta una dialettica per cui il rischio della catastrofe non può essere qui che radicale, e la catastrofe, al limite, totale». <sup>1551</sup> E quindi il crollo dell'ethos va a coinvolgere, al medesimo tempo, «non soltanto la potenza di valorizzazione in quanto tale ma la stessa vita nel suo ordine somatico, poiché l'ordine somatico come l'ordine della valorizzazione si costituiscono per entro il trascendimento che li relaziona, e nel crollo del trascendere si “decostituiscono” annientandosi». <sup>1552</sup> Ecco che, nel bene e nel male, nel positivo così come nel negativo etico, l'ethos fonda l'indifferenza psicofisica, l'istinto vitale che si risolve in quello morale e viceversa, e distrugge definitivamente l'assunto cartesiano che separa il cogito dalla materia.

Per comprendere ancor più in profondità questo “nucleo puro” di verità immutabile che sostiene l'intera antropologia della persona demartiniana consentendo il riconoscimento della varietà storico-culturale umana per entro il concetto di “vita per il valore, valore nella vita”, si immagini una sorta di *physis* aristotelica informata dall'ethos-*entelechia* (ἐντελέχεια) quale principio connaturato di movimento che conduce l'uomo ad essere ciò che deve essere. Anche per de Martino l'uomo ha in sé il principio intrascendibile e il *telos* del suo dover essere, pertanto l'uomo non “essendo” ma “avendo” la sua natura è “signore del limite” rispetto a tutti i viventi, conciliando nella sua condizione peculiarmente personale la “signoria” della libertà e il “limite” della necessità. In questo concetto si radica l'intrinseca norma culturale umana, tanto il limite dell'uomo quanto la sua libertà, costituendosi per lui la natura «limite [attuale] del culturalmente operabile e segno della inesauribilità del trascendere» <sup>1553</sup>: l'uomo è limitato dalla ripetizione della natura che intimamente gli appartiene in quanto corpo, natura che senza sosta lo seduce verso l'eterno ritorno a sé, agli istinti “indistinti”; ma allo stesso tempo l'uomo è libero di ripetersi quando e come vuole, in una instancabile creatività originaria, dove la regola –lungi dall'essere

---

<sup>1549</sup> Ibidem.

<sup>1550</sup> Ibidem.

<sup>1551</sup> Ibidem.

<sup>1552</sup> Ibidem.

<sup>1553</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 672.

impedimento all'arbitrio umano- rappresenta la sintesi perfetta di natura e cultura. La natura è misura e condizione della libertà umana, insomma. L'uomo non può rinnegare la vita perché se così facesse rinnegherebbe la condizione della sua libertà e ciò equivarrebbe a “distruggersi”, ovvero a non compiersi come persona ma ad “arrestarsi” allo stato animale chiuso e compiuto deterministicamente nel suo circolo vitale (mai coincidendo con esso, del resto), cosa che non costituisce il suo *telos*. All'uomo non resta che trasfigurare i suoi istinti nella scelta storica, che regolarli nella libertà. Ne consegue come vi sia un bene e un male nell'uomo già fissati nella sua vitalità propria, nel suo *telos*. L'uomo non può rinnegare i suoi istinti in quanto “anche” natura animale, ma allo stesso tempo l'uomo è chiamato in quanto persona a deciderli, senza però mai poterli definitivamente trascendere divenendo un “angelo”. La natura in de Martino non è mero naturalismo, né la cultura è incondizionato culturalismo. La nozione di *physis* ci sembra il concetto che più si avvicina alla condizione umana che de Martino individua, nozione profondamente lontana dal senso naturalistico moderno, e già contenente la conciliazione di quella solo apparente dualità di corpo e psiche che attraversa l'uomo come compenetrazione di natura e cultura, materia e forma, vita e coscienza, necessità e libertà, verità e varietà, trascendentale e storia; insomma per lo studioso non vi è nella persona “esclusività” di natura o cultura, bensì «la drammatica unità di vita e valore (vita per il valore, valore nella vita)».<sup>1554</sup> La vita umana non è per se stessa ma tende già teleologicamente al valore, mentre il valore umano non è onnipotente e illimitato nella libertà assoluta ma è necessariamente radicato “nella” vita. Ed infatti, precisa de Martino, la norma culturale intersoggettiva «non è mai un esperire la libertà come pura possibilità, ma come scelta di una fedeltà»<sup>1555</sup> e, di contro, la “nuda esistenza”, cioè priva di valori culturali, nell'uomo «è infedeltà radicale alla vera condizione umana. [...] Infatti l'esistenza non può essere nuda, e non può perché non deve, e non deve perché essa deve essere ethos del trascendimento intersoggettivo».<sup>1556</sup> La *physis* aristotelica, appunto

Già fin dall'inizio è una natura umana, ossia un modo felicemente antropomorfo di comprendere l'universo che ci circonda. La natura come la conosciamo è già cultura, ma è una cultura che si comprende come legata e limitata, pur nel trascendimento, alla vita e all'ambiente entro cui ci costituiamo. Analogamente è per la vita in quanto vita umana. Essa non è mai soltanto vita biologica, ma sempre anche vita cosciente.<sup>1557</sup>

Ora, questo implicito “richiamo” al filosofo di Stagira, qui si rinviene a tutti gli effetti come principio “etico” in quanto de Martino coglie come “bene” –cosa non esplicitata ma ricavabile dalla sua antropologia- la natura umana che giunge, adulta, a piena consapevolezza di sé, cioè «la

<sup>1554</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 140.

<sup>1555</sup> Ivi, p. 154.

<sup>1556</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 529. Corsivo mio.

<sup>1557</sup> Ugo Perone, “Premessa”, in R. Spaemann, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2012, p. 9.

condizione che diventa *telos*», pure cara al padre della fenomenologia –a cui de Martino sotto molteplici aspetti fu debitore- per cui *Menschensein* è *Teleologischsein*. In qualche modo, in de Martino il fine salvifico dell’uomo è la consapevolezza della sua verità, quindi il suo bene in quanto il suo pieno compimento. Ogni uomo aspira a questa salvezza, ad ogni livello umano (come visto nella follia del contadino bernese o nell’operato magico dell’ sciamano). Verità del *telos* e bene, dunque, coincidono nella natura umana; e per verità qui intendiamo il doppio senso etimologico di “fatto”, “accadimento” (dal sanscrito: *vrta*) ma anche di volontà di questo fatto, cioè di “decidere consapevolmente” per esso (*varami*, “scegliere” sempre dal sanscrito). Così, il “bene” umano non è estrinseco alla persona, cioè regola esterna a cui bisogna obbedire, quale ad esempio l’etica universalistica kantiana propone; il bene è *nella* natura umana. Non “tu devi” volere il valore ma “io devo” volere il valore. L’ethos è nell’esistenza di ogni singolo uomo, logica questa «che impediva a De Martino di accogliere la proposta di Paci di tenere separata l’esistenza dallo spirito e l’idea marxiana della materia come fondamento e principio precategoriale, e che lo induceva ad affermare la vitalità come un positivo».<sup>1558</sup> Logica, pure, che come sappiamo impediva a de Martino, di riconoscere questo “io devo” teleologico negli animali, come lo storicismo assoluto di Croce proponeva. Ed altresì logica che impediva allo studioso «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».<sup>1559</sup> La natura umana che vuole il valore per de Martino è fatto, l’autocoscienza è decisione in fedeltà a questo fatto, scelta consapevole in rispetto di questo “fatto” originario che principia dal corpo, in “libera obbedienza” a questa verità trascendentale. L’uomo calpesta la sua natura quando distorce il trascendimento, in quanto rifiuta il decidere, nega la sua libertà; l’uomo realizza la sua natura quando aderisce alla regola, ovvero è fedele alla verità dell’ethos che è intima verità della natura umana. Rispettare l’imperativo etico, appoggiarsi alla patria al fine di essere singolarmente capace alla decisione, realizzare la gerarchizzazione del decidere, pubblicizzare la propria solitudine, universalizzare il valore nella scelta definitiva: tutto questo è “bene” già intrinseco; di contro, rimandare le scelte definitive in quelle provvisorie, chiudersi nell’egocentrismo sfrenato, schernire le ovvietà o idolatrare l’istinto sregolato sottoponendo ad esso le scelte culturali: tutto questo è “male” già intrinseco, perché è falso compimento della umana vitalità. Il *telos* non è solo “scopo” di un ente, cioè il suo bene, ma, allo stesso tempo, il suo limite; limite che quanto più rischia di essere valicato tanto più sviluppa il rischio di precipitare nella prigionia psichiatrica. Ciò che viene fuori dallo studio dell’uomo come vita *per* il valore e valore *nella* vita, è un uomo che quanto più trascende la natura tanto più emerge

---

<sup>1558</sup> S.F. Berardini, cit., p. 262.

<sup>1559</sup> Ivi, p. 263.

come persona, dove l'infante e il folle sono i gradi moralmente più bassi di questo sviluppo, l'immatùrità e la malattia della persona. Ma –vedremo a breve- sono “già” o “ancora” persone.

Il fatto che la coappartenenza di vita e valore abbia posto, con de Martino, il «superamento della dicotomia tra i bisogni biologici legati alla sopravvivenza e la nascita dell'eticità»,<sup>1560</sup> ci consente di ritrovare in modo singolare e, in un certo senso paradossale (in quanto si tratta di due studiosi dell'uomo di opposte “visioni della vita”, l'una laico-storicista e l'altra cattolico-religiosa) il fondamento dell'antropologia filosofica di de Martino nella concezione ontologico-finalistica della persona proposta dal filosofo cattolico contemporaneo Robert Spaemann, il quale “ricomincia” dalla natura trascesa nel valore.<sup>1561</sup> Ciò che accomuna in modo “robusto”, benché insolito, i due studiosi è la visione teleologica della persona umana fondata sul principio del trascendimento, dove i “fini” sono tanto naturali quanto culturali, in opposizione a qualsiasi visione nichilista dell'esistenza. Come specifica Berardini, per de Martino il nichilismo è vero e proprio “atto di infedeltà alla vera condizione umana”, “rinuncia al fondamento”.<sup>1562</sup> Anche in Spaemann si intravede per l'umanità la coappartenenza di vita e valore, con particolare sensibilità problema della follia nella prospettiva dell'essere “ancora” persona. Spaemann qui ci “occorre” per meglio illuminare in che senso per de Martino –aspetto poco sviluppato, per via della morte precoce-, “élan moral” ed “élan vital” sono nell'ethos un'unica realtà. In particolare Spaemann, anticartesianamente e antikantianamente, circa la condizione umana riprende esplicitamente il concetto aristotelico di *physis*, quale “vita di un essere vivente conformemente alla sua specie”.<sup>1563</sup> In virtù di ciò, l'essere umano, rispetto a tutti gli esseri viventi, è persona in quanto occupa una posizione particolare, non costituisce cioè una specie naturale: non “è” natura bensì “ha” la natura; insomma non si identifica semplicemente con la propria natura ma entra in relazione con essa, è autorelazione. Ciò distanzia nettamente l'uomo da qualsiasi altro vivente. In virtù del trascendimento della natura l'uomo non solo “dice” ma parla di sé in terza persona (si pensi ai bambini piccoli). «Parlando di se stesso in terza persona, l'uomo esce dalla posizione centrale che ogni essere vivente naturale assume in

---

<sup>1560</sup> A. Signorelli, cit., p. 73.

<sup>1561</sup> Robert Spaemann (Berlino, 1927) ha insegnato filosofia presso le università di Stoccarda, Heidelberg, Monaco e Friburgo. I suoi interessi vertono sui temi dell'ontologia sociale e della realizzazione morale della persona umana, a partire dalle implicazioni etiche dei suoi fini.

<sup>1562</sup> Cfr Berardini, cit., p. 379. Specifica lo studioso: «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'. 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”; e che fa altresì essere l'essere», cit., p. 249.

<sup>1563</sup> «Principio di una qualche realtà e anche causa del moto e della quiete di questa stessa realtà in cui si trova in senso originario, per sé e non accidentalmente», nozione citata da Spaemann in *Cos'è il naturale*, cit., p. 28. Cfr anche Aristotele, *Physica*, II, 1, 192b, 20-23.

rapporto al proprio ambiente, e si vede con gli occhi degli altri, come un evento nel mondo».<sup>1564</sup> Di contro, l'animale è costitutivamente egocentrico, incapace di uscire dalla sua posizione biologico-centrica, necessitato dalla «impossibilità di prendere in considerazione gli altri come qualcosa che è anzitutto se stesso».<sup>1565</sup> Se, come ben sintetizza il filosofo tedesco, *il gatto non si vede con gli occhi del topo*, è perché la sua vitalità non riesce a farsi “presente a se stessa”, cosa che Martino sostiene in polemica con lo storicismo assoluto crociano. Ed infatti «l'ordine naturale della prossimità e della lontananza appartiene alla natura dell'uomo. L'uomo può emanciparsi dalla propria natura, se vuole, ma anche quando se ne emancipa egli non diventa Dio. Diviene solo un essere alienato da se stesso. La *conditio humana* non è né puramente biologica né puramente spirituale. L'ordine naturale non viene messo fuori gioco ma trasformato in un *ordo amoris* razionale».<sup>1566</sup> Ritroviamo, in questo assunto derivante dalla *physis* aristotelica, la coappartenenza di vita e valore così come la intende de Martino: la persona non è né pura cultura né pura natura, ma «è *distacco* dalla immediatezza del vivere, questo *distacco* è trascendimento valorizzante e questo trascendere non è a sua volta trascendibile verso la mera naturalità del vivere (l'astratta natura senza l'umano) o verso lo Spirito ormai tutto realizzato (l'astratto essere sottratto al compito di andare oltre)».<sup>1567</sup> Ne consegue che è proprio nella natura e dalla natura che l'uomo ritrova la condizione del suo essere libero e della sua conservazione, laddove infatti «la libertà al di fuori o al di là dei limiti della natura non è libertà ma distruzione».<sup>1568</sup> Questa “verità teleologica” per cui la natura umana “tende al valore” o al mondo culturale in lotta con la follia, lungi dall'essere specificità culturale di una “determinata umanità”, è ciò che rende persona l'uomo e che antirelativisticamente spiega come mai «i punti in comune tra le idee morali in diverse epoche e culture sono molto più numerosi di quanto generalmente vediamo».<sup>1569</sup> Ad esempio, spiega Spaemann, notiamo come «in tutte le culture vi sono doveri dei genitori verso i figli e dei figli verso i genitori; ovunque la gratitudine viene considerata “buona”; ovunque l'avarò è disprezzato ed il magnanimo è stimato; quasi ovunque l'imparzialità è considerata la virtù del giudice ed il coraggio la virtù del combattente»<sup>1570</sup>. Abbiamo visto come lo stesso de Martino, al di là delle specificità culturali, ritrovi allo stesso modo gli “ideali” della vita morale, i quali originano dall'“ascolto” fedele all'ethos: ad esempio l'eticità del poeta nella bella poesia o quella del legislatore nelle leggi giuste. Ma pensiamo pure al fatto che, come già ampiamente commentato, per de Martino la regola sessuale «appartiene a qualsiasi forma

<sup>1564</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale...*, cit., pp. 16-17.

<sup>1565</sup> Ivi, p. 24.

<sup>1566</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>1567</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 183.

<sup>1568</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 19.

<sup>1569</sup> R. Spaemann, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 23.

<sup>1570</sup> Ivi, p. 24.



di umana civiltà, in tutti i tempi e in tutti i luoghi»,<sup>1571</sup> fatto da cui emerge come ideale morale che l'eticità della sessualità, garante di valori altissimi come “fraternità” e “devozione”, sta nella sua riplasmazione culturale. Insomma, tanto per stare su questi tre esempi, ideali come quelli di “bellezza”, “giustizia” o “devozione” per de Martino stanno in diretto rapporto con la struttura limite dell'ethos e pertanto sono “cosa buona”. Può forse apparire anomalo il ritrovare in de Martino, notoriamente conosciuto per il suo “storicismo”, il fondamento trascendentale della cultura umana radicato nella natura; e si oppone a questa originale prospettiva culturale tutta quella critica etnologica che gli rimprovera di aver trascurato il rapporto tra dominatori e dominati proprio dell'impostazione egemonica del meccanismo cultura (prospettiva con cui di norma l'etnologia italiana spiega il ritornare in più culture dei medesimi atti morali).<sup>1572</sup> Eppure questa impostazione del discorso etico, noi riteniamo, non coincide affatto con una “disattenzione” o un “vuoto” di de Martino rispetto al problema del “consenso egemonico” proprio di una pratica culturale, ma rivela invece una ben ragionata opzione scientifica, una precisa scelta di campo insomma che, seppure trascuratissima dalla critica, ne è il suo punto di forza, da cui cioè tutto il resto si convalida e prende forma. Esperienze etiche quali devozione filiale e autorevolezza genitoriale –tanto per restare sul solito esempio della sessualità trascesa- emergono dalla regola sessuale propria di ogni cultura non come “egemonia” (sarebbe riduttivo) ma, secondo de Martino, in virtù dell'ethos trascendentale, e stanno lì a segnalare il fatto che l'uomo sia “già” persona. Ne consegue il fatto che l'uomo non solo in quanto persona ha il dovere di superare la natura ma, come scrive Spaemann, «ha anche la missione di portare a compimento quest'ultima».<sup>1573</sup> E per compiere la natura umana in ottica demartiniana bisogna essere fedeli all'ethos. Solo da questo assunto di base, scrive appunto de Martino, «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

---

<sup>1571</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 621.

<sup>1572</sup> Scrive in proposito Signorelli: «Se è vero che l'oggetto dell'indagine antropologico-culturale [...] è la ricerca sul “significato umano degli accadimenti”, è legittimo chiedersi: significato per chi? Poiché le società umane non sono simili fra loro, né omogenee al proprio interno, il significato degli accadimenti non è universale. [...] Credo che la difficoltà in cui de Martino si imbatte sia sempre la stessa: il non aver affrontato in termini espliciti e sviluppato fino in fondo a livello teorico, non tanto il tema della diversità culturale, quanto quello dell'uso della cultura come strumento di dominio, come macchina per produrre consenso», Signorelli, cit., pp. 112-113. E in un altro passaggio l'antropologia scrive: «Nell'opera di de Martino manca un approfondimento del rapporto fra subalternità culturale e collocazione nei rapporti di produzione, così come manca l'analisi del rapporto tra condizione subalterna e tecniche di produzione del consenso. [...] Confesso di aver avvertito spesso come un vuoto la mancanza di un metodo approfondito di de Martino su questi temi», cit. p. 60. Il problema si pone qualora si voglia assumere una scelta di campo di de Martino alla stregua di un “vuoto” metodico e gnoseologico. Del resto, del Martino non poteva essere all'oscuro di certe dinamiche sociali circa il processo subalternità\egemonia, anche solo per il fatto di aver militato nel partito comunista. Se de Martino avesse voluto, avrebbe potuto riempire queste presunte “lacune” con le conoscenze derivanti dalla sua prassi politica ed etnologica. Quella di de Martino, noi riteniamo, resta una attiva scelta di campo e non, come Signorelli intende, una passiva “mancanza di approfondimento”.

<sup>1573</sup> R. Spaemann, *Essere persone*, cit., p. 53.

prescelto». <sup>1574</sup> È all'ethos trascendentale del trascendimento della vita nella cultura che gli universali etici devono essere ricondotti, e non banalmente ai rapporti di egemonia-subalternità. «A questo più profondo significato si riferisce il senso comune quando apprezza le “brave” persone che affrontano con serietà ed impegno i loro compiti, tenaci nel loro lavoro, fedeli nel costruirsi una certa vita con uno sforzo metodico e confidente in una sola direzione fondamentale», <sup>1575</sup> si era appunto detto al capitolo 9. Sia de Martino che Spaemann non stanno scrivendo, in tal senso, che la regola sessuale –manteniamo lo stesso esempio- è buona o non lo è facendo leva su un assunto esterno di “sacralità della vita” o di “qualità” della vita; quello resta, al limite, una loro personale visione della vita. Essi filosoficamente lo sostengono, invece, perché intrinsecamente questa è la verità della natura umana, della *psysis* o -demartinianamente- del *telos* dell'ethos. Non si può parlare di persona umana secondo de Martino se occultiamo la coappartenenza di vita e valore, della *physis* oltrepassata su cui anche tutta la filosofia della persona spaemanniana insiste. «Dobbiamo tenere presente questa struttura paradossale quando parliamo di una natura dell'uomo» <sup>1576</sup>.

Conviene, ancora, spendere qualche altra parola su come de Martino intende gli istinti vitali, e ciò per evitare che si possa erroneamente intendere il trascendimento della natura istintivo-animale come soppressione, nella persona, degli istinti naturali, quindi dei piaceri che da essi ne derivano. In tal senso, Spaemann qui lo teniamo ancora come strumento euristico che, in tale prospettiva, può far “dire” a de Martino ciò che lo studioso non ha esplicitato. Abbiamo già visto, al capitolo 3, come de Martino intenda gli istinti. Sappiamo che per lo studioso il corpo di una persona è già “corporeità”, cioè vita trascesa nel valore. Per questa realtà originaria, che con altre parole anche Spaemann sostiene («il corpo umano è lo stesso uomo»), <sup>1577</sup> sappiamo che non può esistere una cultura che escluda *in toto* anche solo una parte della natura e allo stesso tempo che «non esiste “uomo allo stato di natura” in senso stretto»; <sup>1578</sup> ed infatti, «cultura significa originariamente coltivazione della terra, cultura significa natura umanizzata, non annullata», <sup>1579</sup> tale che «la distinzione tra “uomo civile” e “uomo allo stato di natura” è una distinzione equivoca. Nessuna popolazione umana, nei luoghi selvaggi, vive nei luoghi selvaggi semplicemente, ognuna possiede tecniche venatorie, armi, il fuoco e utensili». <sup>1580</sup> E questo, abbiamo visto, de Martino polemizzando con la concezione naturalistica della psicoanalisi, che erroneamente intende la cultura come “maschera” che sopprime gli istinti naturali. Ma la storia, per de Martino, non si “aggiunge” alla

<sup>1574</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 40.

<sup>1575</sup> Ibidem.

<sup>1576</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale...*, cit., p. 28.

<sup>1577</sup> Ivi, p. 66.

<sup>1578</sup> Ivi, p. 75.

<sup>1579</sup> Ivi, p. 64.

<sup>1580</sup> Ivi, p. 76.

cultura: l'uomo è insieme coappartenenza di natura e storia. La condizione umana non è affatto «“situazione in sé” a cui si aggiungerebbe poi dall'esterno la valorizzazione». <sup>1581</sup> Dunque il trascendimento del corpo nella corporeità non sta a significare annullamento degli istinti biologico-naturali, bensì riplasmazione di essi in vista del fatto che la persona non può limitarsi alla ripetizione naturale. La persona riplasma originalmente la ripetizione naturale in quanto, spiega Spaemann, l'uomo è l'unico animale che conosce la naturale funzione dell'istinto; «le bestie non conoscono la funzione naturale, e proprio per questo la realizzano di regola». <sup>1582</sup> L'animale “uomo” e l'animale “bestia” sono soggetti entrambi agli istinti ma soltanto l'uomo “riflette” su di essi, poiché «il senso dell'istinto si rivela solo là dove l'istinto stesso perde la sua immediata forza determinante ed è compreso come qualcosa di traducibile in un linguaggio». <sup>1583</sup> Mentre infatti negli animali il bisogno non sopravvive all'appagamento (ad esempio, senza appetito essi non predano), «noi, invece, pensiamo la fame come un segnale naturale, come funzione della nostra sopravvivenza. Certo, mangiamo per mettere a tacere la fame, ma ci preoccupiamo se di tanto in tanto siamo senza appetito». <sup>1584</sup> Ecco appunto perché secondo de Martino è una minaccia tanto il non mangiare quanto il mangiare soli, «ché il pane come cibo che nutre si può perdere anche quando si spegne la sua valorizzazione di cibo da mangiarsi in comune». <sup>1585</sup> Solo per la persona, spiega ancora Spaemann, «mangiare e bere si trasformano nel pranzo familiare, con gli amici, nel banchetto di nozze. Il fine naturale dell'assunzione di cibo diventa quasi invisibile in queste trasformazioni culturali e in queste nuove funzioni del mangiare e bere». <sup>1586</sup> De Martino ricordiamo come evocò l'esempio del banchetto eucaristico in cui l'alimentarsi quasi scompare, «per l'esclusivo vantaggio di un nutrimento di altro genere che distingue l'uomo dall'animale». <sup>1587</sup> Spesso però si è erroneamente inteso il trascendimento della natura istintivo-animale come soppressione degli istinti naturali, quindi dei piaceri che da essi ne derivano. Quando de Martino tratta la questione delle nozze rituali non sta affatto accennando alla soppressione dell'istinto sessuale, ma sempre tenta di speculare sulla natura umana come “vita per il valore e valore nella vita”, cioè di mostrare –come in termini diversi e indipendenti mostra anche Spaemann- che la persona non “è” ma “ha” la sua natura e che “avere” la natura implica il riflettere su di essa; il che non significa affatto che «siamo semplicemente qualcosa di altro rispetto ad essa, non significa che

---

<sup>1581</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 103.

<sup>1582</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale...*, cit., p. 64.

<sup>1583</sup> Ivi, p. 63.

<sup>1584</sup> Ibidem.

<sup>1585</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 616.

<sup>1586</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale...*, cit., p. 64.

<sup>1587</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 617.

la natura sia qualcosa di indifferente». <sup>1588</sup> Significa invece che la natura umana, a partire dal corpo, non consente all'uomo di dividersi in due, tra animalità e razionalità. Già il corpo vissuto ci sta dicendo che «l'uomo non è né un animale né un angelo. Neppure è contemporaneamente entrambe le cose. La sua natura biologica è già una natura umana e la sua ragione è biologicamente condizionata. Essa sa di questo condizionamento e cerca di liberarsene». <sup>1589</sup> Il motivo per cui può “stridere” il concetto di regola con quella di persona libera risiede, come Spaemann aiuta a comprendere, in una interna contraddizione che tutt'oggi domina il concetto di istinto regolato culturalmente: l'ideologia per cui il piacere si fa coincidere con il bene oggettivo; dove la separazione dei due principi fu già anticamente presa in carico da Platone (*Respublica*). Spaemann spiega ciò con un esempio: il mangiare per l'uomo può essere nello stesso tempo fonte di piacere e di realizzazione di una funzione naturale, quindi un bene.

Se noi ci immaginiamo che l'umanità potrebbe appagare il proprio atavico bisogno di un allegro e festoso mangiare e bere attraverso il masticare e ingoiare sostanze deliziose ma indigeribili, e assicurarsi il proprio nutrimento attraverso una piccola iniezione giornaliera, è ovvio cosa ciò significherebbe: mangiare e bere cesserebbero di esistere, perché nessuna di queste due azioni sarebbe più degna di questo nome. Un elemento centrale della cultura umana andrebbe perduto <sup>1590</sup>.

Per l'uomo, dunque, l'istinto non va semplicemente soddisfatto ma moralmente, quindi intersoggettivamente, superato. Ricordiamo l'importanza che de Martino attribuisce al fatto che il trascendimento della fame in cultura per la persona deve rientrare in «un ordine che non appartiene a me solo e che plasma il mio soddisfarmi quando ho fame». <sup>1591</sup> Ciò non esclude, sappiamo, il fatto che il mangiare “culturale” sia fondato da quello “naturale”, come la lingua culturale, ribadiamo, è fondata sul parlare. Spaemann intravede nella natura umana delle ragioni *prima facie*, ovvero proposte dotate di autorità (prima o poi, nei modi che vorrò e con chi vorrò, *dovrò* mangiare; *dovrò* dormire, ecc.); <sup>1592</sup> ma tali proposte, pure autorevoli, sempre necessitano di una riplasmazione culturale, la quale non può che esserci se non nella mediatezza, e pertanto «l'umanizzazione dell'istinto naturale non consiste nella sua denaturalizzazione, bensì nella sua cosciente integrazione in un contesto di vita umana e sociale». <sup>1593</sup> Cosa che anche de Martino sostiene nell'esortare l'uomo

---

<sup>1588</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale...*, p. 95.

<sup>1589</sup> Ivi, p. 87.

<sup>1590</sup> Ivi, p. 64.

<sup>1591</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 37-38.

<sup>1592</sup> Cfr R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 70. Scrive ancora Spaemann: «La situazione dell'uomo imprime una caratterizzazione al suo agire. [...] Se ho fame mangerò, qualora non vi sia alcun motivo cogente a fare il contrario. Non sarebbe giusto dire che vi è la fame, che è un fatto –come del resto altri– ma che io sono libero, e dunque posso scegliere se placare o no questa fame, dal momento che un fatto vale come un altro e se uno ritiene che la fame non vada saziata semplicemente sceglie un'opzione diversa da quella di chi pensa che debba esserlo».

<sup>1593</sup> Ivi, p. 65.

a «sentirsi impegnato con gli altri, anche nelle condotte del proprio corpo, anche nella più elementare dialettica del piacere e del dolore “individuali”». <sup>1594</sup>

Ma la coappartenenza di vita e valore non dà solo ragione alla “verità” inscritta nel corpo umano; essa altresì dà ragione dell’importanza scientifica che de Martino estende alla varietà dei fenomeni culturali. L’importanza che ha la cultura nello studio della persona è indiscutibile: l’husserliano ritorno al “mondo della vita”, cioè alla natura senza cultura, per de Martino è impossibile, e quindi il solo modo per conoscere la natura è quello di affrontarla filosoficamente come cultura. Detto altrimenti, –e per riprendere una bellissima espressione dell’autore- *l’uomo non sta mai “nudo” nel gran mare dell’essere*; <sup>1595</sup> o come scrive Spaemann, «solo nella ragione la natura si manifesta come natura», <sup>1596</sup> quella stessa ragione che necessita della vita per innalzarsi. Nessuna opposizione, dunque, tra natura e cultura. Troppo spesso la riflessione sulla natura umana ha considerato solo i limiti della natura e la assolutizzazione della cultura. Ed in effetti, fin dall’antichità il concetto di natura è sempre stato polisemico. <sup>1597</sup> Se da un lato «la natura designa sempre una condizione non posta dal *nòmos*, dalla *téchne*, dalla libertà» <sup>1598</sup> -e questa è la concezione isolata e assunta dalla antropologia naturalista da cui de Martino si distanzia-, essa designa «allo stesso tempo sempre un qualcosa presupposto dal contesto della vita umana come condizione della sua possibilità». <sup>1599</sup> Tale è il nodo problematico che de Martino tenta di mettere in luce, specialmente considerando la natura come condizione inesauribile della libertà culturale. Da qui, “lo smascheramento” che Spaemann propone - rispetto ad una natura intesa come opposta alla cultura- «consiste proprio nel mostrare l’origine *naturale* del *nòmos* opposto alla natura». <sup>1600</sup> Il filosofo tedesco spiega l’origine naturale-trascendentale della regola culturale con l’esempio del linguaggio: esistono tante lingue culturali *perché* tutti gli uomini parlano, cioè in quanto persone trascendono la natura nel valore. De Martino dice la stessa cosa: esistono tante cucine *perché* gli uomini mangiano, per cui «se è vero che tutti gli uomini hanno fame, il togliersela col pane casareccio è frutto di una scelta», <sup>1601</sup> si era detto. Il parlare, come il mangiare, è anzitutto fatto (verità) naturale, ovvero se le lingue cambiano il parlare resta, dove il linguaggio ci è dato originariamente in quanto «noi diveniamo ciò che siamo esclusivamente attraverso il linguaggio» <sup>1602</sup> o il mangiare. Ma se vogliamo cogliere il linguaggio “senza” lingua culturale, o il

---

<sup>1594</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

<sup>1595</sup> Ivi, p. 78.

<sup>1596</sup> R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, op. cit., p. 63.

<sup>1597</sup> Per una storia del concetto di natura cfr pp. 33-55 in R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, op. cit.

<sup>1598</sup> Ivi, p. 33.

<sup>1599</sup> Ibidem.

<sup>1600</sup> Ivi, p. 34.

<sup>1601</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 37-38.

<sup>1602</sup> R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, op. cit., p. 97.

mangiare “senza” pane (inteso il pane come cibo culturale), la cosa resta vana e insensata, quando non superba. La natura nell’uomo è già cultura intersoggettiva, è già regola pubblica. Valga da esempio pratico l’esperimento con dei bambini dell’imperatore Federico II di Svevia che, per sapere se esistesse o meno un linguaggio naturale (che egli identificava con l’ebraico), quando governava in Sicilia «rinchiuse gli orfanelli e impedì alle donne che dovevano dar da mangiare a questi bambini di parlare con loro. Voleva vedere se essi per natura avrebbero parlato ebraico. Essi però non parlarono ebraico ma morirono».<sup>1603</sup> Questo peccato *contra naturam*<sup>1604</sup> –così lo definisce Spaemann- si assuma per qui a valore di caso limite dell’erronea opposizione di natura e cultura. «Allora non si deve dire che la natura dell’uomo appartiene alla storia ma che, al contrario, anche la storia appartiene alla natura, e resta nell’ambito della natura».<sup>1605</sup> De Martino sta dicendo la medesima cosa nel far conseguire il mondo dei valori dall’ethos del trascendimento della vita nella regola pubblica, quindi nel sostenere in modo universale che «ogni cultura è chiamata a risolvere intersoggettivamente il problema del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento di forme di coerenza culturale che stiano come regole di tale distacco e di tale protezione».<sup>1606</sup> Si ritrova in Spaemann quella stessa polemica che de Martino, come visto, conduceva contro la psicoanalisi che, opponendo natura e cultura, vuole l’uomo originario come non culturale e solo per via della società destinato alla costrizione delle regole morali. Insomma la tesi freudiana, scrive anche Spaemann, «è che la condizione di socialità si contrapponga radicalmente alla natura pulsionale dell’uomo e che, pertanto, essa si basi su una repressione delle “tendenze anarchiche” dell’essere umano».<sup>1607</sup> Ed infatti il dualismo natura\cultura proprio del freudismo (e delle teorie che ad esso si rifanno) secondo Spaemann origina dal mancato riconoscimento di un principio teleologico nella natura umana, per cui l’uomo è già naturalmente culturale, già «l’intersoggettività è costitutiva per la persona»,<sup>1608</sup> tanto che essa diviene ciò che è *solo* tra gli uomini; l’uomo è già per natura un *essere parlante*, dove «il linguaggio è la prova della condizione teleologica dell’uomo».<sup>1609</sup> Così, come drammaticamente mostrò Federico II, «dove viene meno la dimensione simbolica, non può sussistere neppure l’uomo».<sup>1610</sup> Non a caso «la filosofia di Freud era antiteleologica»;<sup>1611</sup> non calcolava le conseguenze della sua proposta anticulturale. Ma l’assenza di cultura è già l’assenza di umanità; insomma «la condizione della

<sup>1603</sup> Ibidem.

<sup>1604</sup> R. Spaemann, op. cit., *Essere persone...*, op. cit., p. 50.

<sup>1605</sup> Ibidem.

<sup>1606</sup> Ernesto de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 175.

<sup>1607</sup> R. Spaemann, *Essere persone...*, op. cit., p. 49.

<sup>1608</sup> R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, op. cit., p. 96.

<sup>1609</sup> R. Spaemann, *Essere persone...*, cit., p. 49.

<sup>1610</sup> Ivi, p. 48.

<sup>1611</sup> R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, cit., p. 20.

socialità è connessa all'autotrascendimento, come tendenza peculiare dell'essere umano». <sup>1612</sup> Solo col medio della relazione, col tramite della società, *l'uomo diviene ciò che per natura è*. <sup>1613</sup> Gli scritti roussoniani secondo il filosofo tedesco concorsero a far credere ideologicamente –cioè senza corrispondere al fatto reale- che «ciò che caratterizza la condizione naturale è, detto in breve, la totale autosufficienza dell'individuo». <sup>1614</sup> Così nell'*Èmile*, che ben illustra la celebre contrapposizione di *homme* e *citoyen*, si può leggere: *L'uomo naturale è tutto per sé*. Che a sua volta significa: «L'uscita dallo stato di natura separa l'uomo dall'unico modo di esistere che gli dà una solida posizione nell'universo»; <sup>1615</sup> un'uscita che per queste teorie resta ambigua, dipanantesi tra Dio (che richiama l'uomo dal naturale al soprannaturale) e la civiltà (che richiama l'uomo dal naturale al culturale). Alla base c'è l'ideale sostenuto «soprattutto dall'ultimo Rousseau, quello delle *Fantasticherie di un passeggiatore solitario*. In questa sua opera egli si presenta come modello dell'*Homme naturel*, che conduce una “vita autentica” e mette per iscritto solo ciò che gli viene in mente, ritenendosi libero dai condizionamenti sociali e anche da qualsiasi obbligo nei riguardi della verità». <sup>1616</sup> La vita autentica per de Martino è tutt'altro: è perdersi nel *das man* della tradizione al fine di “salvarsi”; è aderire alla trascendentale “volontà di margine” che viaggia circolarmente dalla natura alla cultura ritornando alla natura e ancora risalendo alla cultura, viaggiando da sé agli altri, laddove «nella presentificazione mondanizzante l'ethos e il logos si ricongiungono» poiché l'ethos «è il dover essere della valorizzazione intersoggettiva, cioè il dover essere delle distinte potenze del logos». <sup>1617</sup> E la storia ha qui, in questa «condotta originaria», sostiene de Martino, il suo fondamento: «L'esserci-nel mondo ha il suo fondamento nel *dover* sempre di nuovo *oltrepassare* le situazioni, decidendole secondo valori intersoggettivi. [...] E proprio questa volontà di margine che vale stabilisce la distanza tra situazione e valore, quella distanza sempre percorsa e ripercorsa». <sup>1618</sup>

#### 4. PERCHE I MALATI MENTALI SONO “ANCORA” PERSONE.

Con la trattazione appena esposta sulla coappartenenza vita-valore, abbiamo in parte risposto al problema che questo paragrafo contiene. Conviene, in ogni caso, chiarire ulteriormente l'argomento per la delicatezza del problema. Sappiamo che in de Martino quanto più l'uomo trascende la natura e lotta con la regola per trarsi dall'indistinto vitale tanto più matura e si compie come persona nel circolo dell'ethos in movimento. Egli manca di definire, sappiamo, dove inizi e

<sup>1612</sup> R. Spaemann, *Essere persone...*, op. cit., p. 49.

<sup>1613</sup> Ivi, p. 48.

<sup>1614</sup> Ivi, p. 43.

<sup>1615</sup> Ibidem.

<sup>1616</sup> Ivi, pp. 123-4.

<sup>1617</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 103.

<sup>1618</sup> Ivi, p. 102.

dove finisca la persona, limitandosi a sostenere che l'ethos trascendentale è fondamento di essa, la follia ne è “catastrofe” (del resto si tratta –come ha evidenziato Berardini- del “vissuto” di fine del mondo e non di fine in sé) mentre, di contro, la ragione ne è il compimento massimo. De Martino non allude mai al fatto che la persona sia tale solo nella fase dell'autocoscienza etica o che non sia ancora o non più tale nella fase di egemonia del vitale, ad esempio nel neonato o nel malato mentale, restando il pensiero “solo” «uno dei valori ideali in cui l'ethos del trascendimento si dispiega, progredendo nella ideale consapevolezza di sé e del suo “doversi” muovere valorizzante».<sup>1619</sup> Semmai lo studioso lascia intendere come il massimo sviluppo personale si realizzi una volta consaputa la primalità dell'ethos; e come, di contro, la massima catastrofe della sua manifestazione coincida con la scarica meccanica di energia psichica. Ed infatti, de Martino non scrive perentoriamente che l'uomo “è” persona nel momento in cui si produce il valore nuovo, l'iniziativa creatrice personale; ma semmai che qui «si esiste, *ci si sente persona*».<sup>1620</sup> Se, come la stessa parola suggerisce, l'“esistenza” non è propriamente l'essere ma, subordinata alla condizione ontologica (pure nel senso “doveroso” che de Martino considera) sua manifestazione, ovvero diveniente trasi-fuori, *ex-sistere*, allora si consideri il fatto che nell'affermare che «nella valorizzazione e per essa la persona “esiste”»,<sup>1621</sup> de Martino concentri la sua attenzione epistemologica sul divenire e fluire fenomenologico della persona, sul “doversi muovere valorizzante” senza toccare il problema della sua essenza ontologica, se non nel senso trascendentale del dover essere teleologico per il valore. E' la decisione “della persona in movimento” che interessa la riflessione dello studioso napoletano, e per quanto «ciò che mi fa essere come persona è proprio questo decidere per l'essere che vale»,<sup>1622</sup> non sarà mai l'“essere” ad occupare i suoi interessi ma sempre l'esistere personale, con lo slancio massimo e la massima crisi che nell'esistenza storica si manifesta e si coglie.

Detto ciò, sappiamo che per de Martino la persona è caratterizzata dal trascendimento doveroso della natura in cultura e quindi, essendo il dovere libero, «ogni cultura è minacciata costantemente sia nel suo complesso come in ciascuno degli individui che ne partecipano e in ogni momento dell'arco biografico di ciascun individuo, dal rischio di invertire questa dinamica, rendendosi incapace del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento delle forme di coerenza culturale e, in ultima analisi, di una esperta intersoggettività del suo procedere nel tempo».<sup>1623</sup> La cultura umana è la lotta tra il compito del dover trascendere e

---

<sup>1619</sup> Ivi, p. 28.

<sup>1620</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 142.

<sup>1621</sup> E. De Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 17.

<sup>1622</sup> E. de Martino, *Storia e Metastoria...*, cit., p. 101

<sup>1623</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 175.



questa minaccia, mentre «quando la minaccia si isola, rompe il suo nesso dialettico col compito, e presenta il segno della negazione della cultura, si ha il “disordine” psichico».<sup>1624</sup> Il folle si autoesclude dalla cultura, quindi dalla storia, come già detto sottolineando la polemica dello studioso con la *daseinsanalyse* di ispirazione heideggeriana abbracciata da filosofi-psichiatri quali Storch e Binswanger che fondano le loro osservazioni sul principio ontologico di un essere “non doveroso”, per cui vi sarebbe coerenza mondana anche nella abdicazione del dovere valorizzante. Ma il demente, il folle, i neonati e i dormienti –volendo estendere il problema oltre la follia– sarebbero invece coinvolti a “pieno titolo” nel drammatico processo di demondanizzazione, di incoerenza mondana, sostiene de Martino, per cui «il processo di demondanizzazione che si instaura nel “disordine” psichico come tale ha una coerenza soltanto nel senso che i sintomi sono organicamente comprensibili una volta ammessa l’incoerenza fondamentale di non esserci-nel-mondo, cioè una volta assunta la mondanità come punto di riferimento costante».<sup>1625</sup> A questo punto viene da chiedersi: l’uomo che manca di trascendere “effettivamente”, di intenzionare il reale come coscienza-di, è “ancora” o “già” persona, mancando di giungere effettivamente al piano del valore?

Ora, dall’ethos come “totalità strutturale limite” per cui vita e valore si coappartengono, proviamo a comprendere se per de Martino “tutti gli uomini sono persone”, quindi se lo siano specialmente i malati mentali. Ripartiamo dal problema del “nulla”. E ricordiamo, in proposito, come il nulla in de Martino sia “qualcosa”, ovvero –come ben rileva Berardini– “disvalore”, “fallimento etico” della persona nei confronti della sua natura doverosa. L’ethos, come già visto, è indipendente dalla consapevolezza (cioè «essendo ethos non può essere guidato in modo consapevole dall’individuo»),<sup>1626</sup> dal momento che, scrive de Martino, «come principio trascendentale e come ideale regolativo questo ethos opera anche se non riconosciuto, anche se accompagnato da una consapevolezza contraddittoria, limitata».<sup>1627</sup> Sappiamo poi che in de Martino la coscienza non è propriamente consapevolezza; aver coscienza-di, ad esempio coscienza di dover mangiare, non è consapevolezza di come sia “più giusto”, cioè responsabile, alimentarmi. Abbiamo già segnalato la fase etica come superante, e comprendente, quella morale. Il fatto che la tarantolata si faccia presenza nella storia, scelga cioè effettivamente per la storia, mediante la guarentigia del rito salentino, non significa che ella sia consapevole del suo rimorso morale. Qui il problema è ancora più sottile, e la domanda andrebbe allora così riformulata: l’ethos è indipendente anche dalla coscienza di qualcosa, dall’intenzionamento? Dobbiamo concludere di sì. E questo perché de

---

<sup>1624</sup> Ibidem.

<sup>1625</sup> Ivi, p. 170.

<sup>1626</sup> C. Zanardi, op. cit., p. 54.

<sup>1627</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 431.

Martino non concepisce una natura umana senza ethos; la vitalità umana, a qualsiasi livello, è già eticamente orientata, a differenza di quella animale. Un bambino in fase neonatale, che pertanto non trascende, o un dormiente o un comatoso sono persone in quanto «il “vitale” si trascende nell’uomo già come regola»,<sup>1628</sup> per cui, in quanto “specie umana”, «una “vita” umana è sempre ricompresa in una regola».<sup>1629</sup> De Martino non indica in che momento ed entro quali condizioni l’animale sia persona; scrive invece che, conviene ribadirlo ancora una volta, la “materia umana” «ha già in sé, per potersi esplicitare, il principio della sintesi autonoma utilitaria»,<sup>1630</sup> dunque la natura nell’uomo «ha un senso già pienamente umano e culturale».<sup>1631</sup> Se ogni uomo è informato dall’ethos per “natura”, allora anche i dormienti e i folli e i dementi o, ancora, i comatosi (che non solo non sono consapevoli, ma nemmeno coscienti, cioè “presenti” mediante la realizzazione di valori mondani), sono ethos, quindi a qualche livello già persone, e ciò indipendentemente dal ritrovarsi o meno dell’ethos che resta una possibilità. Ma perché se c’è l’ethos c’è la persona? Perché de Martino non distingue l’ethos dal suo movimento circolare; in termini temporali si può dire che il primo (l’ethos) fonda la seconda (la persona), ma non nel senso che ontologicamente la persona sia un’altra cosa rispetto all’ethos, ma tutt’al più nel senso che la consapevolezza e la ragione hanno una loro gradualità temporale, certamente maggiore nell’anziano “cosciente” rispetto al bambino “incosciente”. In tal senso, ricordiamolo, per de Martino il “primato” spetta all’umanità matura, come egli scriveva polemizzando con la psicoanalisi. Ma questo non significa che i bambini non siano persone, anzi: coi loro spontanei ritualismi e le loro ingenuità imitazioni, più spiccati rispetto al comportamento adulto, testimoniano il loro essere persone in quel bisogno tipico infantile della regola, già radicato nel principio trascendentale che appartiene loro da sempre. Non è dato sapere, allora, quanto subentri la persona rispetto all’ethos, ma soltanto che senza l’ethos (cioè fuori dalla vitalità umana) non c’è persona mentre è logico pensare che senza presenza, coscienza, valore, intenzionalità l’uomo sia ancora persona perché l’ethos, col suo movimento, appartiene intimamente all’umanità. Se rileggiamo così la polemica di de Martino verso il principio kantiano della unità trascendentale universalmente data, notiamo che sebbene lo studioso napoletano evochi la “dissoluzione della persona” rispetto alla follia, egli non si sposti mai dal concetto di “rischio”, senza mai riferirsi ad una dissoluzione effettiva; se appunto «quando tale minaccia si profila è la stessa persona che rischia di dissolversi, scomparendo come presenza»,<sup>1632</sup> la persona, allora, non si dissolve come ethos, semmai, scompare come “presenza”, come intenzionalità fungente, come

<sup>1628</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., pp. 105-106.

<sup>1629</sup> ibidem.

<sup>1630</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 655.

<sup>1631</sup> E. de Martino, *Il mondo magico...*, cit. p. 58.

<sup>1632</sup> Ivi, p. 159.

specifico “momento morale”; onde la persona, «al limite, perde il doverci essere nel mondo e lo stesso mondo in quanto continuo risultare dello sforzo di valorizzazione».<sup>1633</sup> Se l’ethos appartiene già “per natura” e in modo trascendentale e non storico all’umanità, se è già, parafrasando lo studioso «testimonianza primordiale di *humanitas*»,<sup>1634</sup> allora l’umanità è già personale, già partecipa dell’ethos, di questa volontà, benché venga meno o sia problematica la presenza storicamente manifesta. Se dunque la presenza può crollare o dissolversi –si pensi al sonno umano in cui la coscienza di assopisce, e con essa la memoria-, di contro l’ethos, in quanto trascendentale non può finire: ciò che finisce non può mai essere l’ethos (sarebbe illogico, irrazionale) ma semmai la stessa presenza, l’umana dimensione morale (che per questo va distinta dalla autocoscienza etica): di notte nessun dormiente, del resto, produce valori, ma non per questo il dormiente “biologicamente sano” manca di risvegliarsi ogni mattina; il principio per cui il dormiente torna alla presenza mondana è radicato nell’ethos e di conseguenza qui deve trarsi quello per cui dalla crisi maniacale grave o dalla possessione, ad esempio, il folle o l’assistito dello sciamano possono tornare alla storia dei valori. L’ethos è la causa e il fine del fatto che la persona può farsi o ri-farsi “presenza”; quel *tertium quid* cui accennava Sasso, insomma. La crisi non è mai dell’ethos –benché de Martino manchi di chiarire il soggetto ultimo dell’abdicazione- ma sempre crisi della presenza, quale infedeltà dell’esserci all’ethos che però sempre resta nel “fondo” umano, così da garantire il fatto che ogni uomo sia trascendentalmente persona, “movimento” in tensione al valore, infinita possibilità di riscatto storico. Così inteso, sparisce la contraddizione interna alla polemica demartiniana con l’antropoanalisi, cioè il fatto che nella follia grave non si producano valori (del resto dire che la follia sia un valore non è meno problematico di dire che essa sia l’“anticultura”)<sup>1635</sup> e questo perché il non emergere come valore non esclude il “folle” dalla comune umanità personale (non riducendosi questa ai soli valori storici), aspetto che ha problematicamente richiamato l’attenzione della critica.<sup>1636</sup> La polemica di de Martino con l’antropoanalisi desta sospetto e

<sup>1633</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., 134

<sup>1634</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 669.

<sup>1635</sup> Ed infatti, “accettare” che la follia sia un valore coincide, in qualche modo, con il sostenere che l’uomo possa realizzarsi ugualmente nella sua umanità personale senza aspirare alla libertà dell’autocoscienza etica. Ciò negherebbe, nella prospettiva demartiniana, la dignità della persona umana quale ente destinato a compiersi per natura nella consapevolezza dell’ethos. Inoltre, accettare la follia come valore significherebbe, ancora, postulare una “malattia in sé” e una “salute in sé”, che in de Martino costituiscono una “doppia menzogna”, «con la conseguenza di fingersi una sanità astratta e di lasciare da parte una altrettanto astratta malattia, che interesserebbe unicamente i pazzi e i loro medici specializzati, gli psichiatri». L’approccio di de Martino, negando valore alla follia, va a studiare il morboso per rischiare il processo del farsi sano proprio della cultura umana, quindi della persona che ne è causa. Ovviamente qui non si tratta di voler “spiegare il sano con il malato”; tentativo, questo, che per de Martino è già follia. «Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio dell’ammalarsi: in questa prospettiva acquista un valore euristico notevole la utilizzazione dei vissuti psicopatologici, che mettono a nudo il momento del rischio con evidenza particolare», E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 111.

<sup>1636</sup> Scrive in proposito Donise: «Non si può non concludere, richiamando alcune questioni rimaste aperte. Resta il dubbio, infatti, che lo psicopatico, con la sua “crisi senza riscatto”, sia escluso dalla “comune umanità”, il che

controversia qualora la si intenda come attributo di “inferiorità umana” verso i malati mentali; ma de Martino invece con essa afferma con forza e rigore l’esatto contrario: che la follia non è un valore, non è vita autentica, perché se così fosse all’uomo sarebbe concesso di rinunciare alla propria libertà; che l’uomo non coincide con i suoi valori, perché se così fosse gli “impotenti” al valore coinciderebbero con gli animali. Ma le formiche –parafrasando Dostoevskij – “hanno tutt’altro gusto”. Il fatto che l’umanità sia personale, essendo dipendente dall’ethos, non è allora mera “potenzialità” (così come sono potenzialità per de Martino le varie “potenze della vita culturale, ciascuna dotata della coerenza sua propria”,<sup>1637</sup> quali intelletto, memoria o coscienza), in quanto fatto, realtà: è “verità” dell’uomo il fatto che non possa mai essere né natura pura, né cultura pura. Resta invece “potenzialità” l’emergere doverosamente come presenza, fino al vertice dell’autocoscienza etica. La presenza è «potenza oggettivante dell’immediatezza del vivere»,<sup>1638</sup> esserci e non dover esserci; l’esistenza, scrive de Martino, è dunque «la mondità come mera possibilità di mondanizzazione, come semplice poter essere». <sup>1639</sup> Ma questa “mera possibilità”, questa «potenza di valorizzazione»<sup>1640</sup> sappiamo che per de Martino «non assicura, non fonda, il passaggio ai mondi culturali concreti, che non si appellano a un *potere* ma ad un *dovere*». <sup>1641</sup> Ricordiamo, in proposito, l’unico richiamo di de Martino al filosofo di Stagira; unico ma fondamentale: «qual è il principio che trae all’atto l’idea potenzialmente racchiusa nell’esistenza?»<sup>1642</sup> Ebbene già sappiamo che De Martino, «scartata quella aristotelica del Primo Motore Immobile», rinviene la soluzione nell’ethos trascendentale, che è appunto quel principio che garantisce il passaggio dell’idea dalla potenza all’atto, «che fonda l’esistenza per il valore attraverso la valorizzazione che fa esistere». <sup>1643</sup> Ed infatti de Martino scrive che la presenza va intesa come «intenzionalità in atto»<sup>1644</sup> che come tale è garantita all’atto da qualcos’altro che la “muove”, e dunque è originariamente potenza. Se la persona è il soggetto di questo dovere etico in movimento, è questa “ragione delle potenze operative” essa non è una potenza, una volontà di potenza: il suo dovere è già cominciato nell’ethos permanente, in quella «condotta originaria che sta alla radice di tutte le particolari valorizzazioni; è un dover essere primordiale che sempre di nuovo si apre alla valorizzazione dell’essere, e che sempre di nuovo cerca l’essere». <sup>1645</sup> E sempre di nuovo si cerca,

---

rischierebbe di portare De Martino su posizioni pericolose come quelle di Max Scheler che aveva escluso dal concetto di “persona” gli psicopatici (Scheler, 1916; trad. it., p. 583 sgg.)», A. Donise, cit., pp. 89-90.

<sup>1637</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 526

<sup>1638</sup> Ivi, p. 664.

<sup>1639</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit. p., 104

<sup>1640</sup> Ivi, p. 161

<sup>1641</sup> Ivi, p. 105.

<sup>1642</sup> Ivi, p. 44.

<sup>1643</sup> Ibidem.

<sup>1644</sup> Ivi, pp. 94.

<sup>1645</sup> Ivi, pp. 154-155.

anche dopo il “sonno ristoratore” o dopo la crisi maniacale o dopo una possessione catartica. Così, nel sonno continua il mondo (non attuale ma in potenza) a “dormire in me”: restano cioè in potenza «gli spazi cosmici, il nostro pianeta, gli astri del cielo notturno e la luce solare del cielo diurno, le piante, gli animali, gli uomini e tutto questo nel tempo, che abbraccia la storia del mio esserci e quella di tutti gli altri esseri umani»;<sup>1646</sup> si tratta dunque di «un dormire tuttavia che è un potenziale svegliarsi».<sup>1647</sup> Insomma «l’annientarsi dell’essere»,<sup>1648</sup> che de Martino rinviene nella follia o in altre esperienze demondanzanti, non corrisponde all’annientarsi del dovere originario intrascendibile e inesauribile. L’essere non è il trascendentale, ma la conseguenza di esso. È l’ethos «che mantiene le “presenze” e il mondo; trascendentale nel senso che è la condizione permanente»,<sup>1649</sup> tale che la persona è peculiarità permanente dell’umano. Ne consegue che io non posso scegliere di essere o non essere persona, per essere qualcos’altro: un animale o una pianta o una cosa; semmai posso compiere o rinnegare quello che già sono, realizzarmi o meno come persona. La mia vitalità, parafrasando de Martino, “presenta già questa educazione ulteriore”. Io posso solo scegliere come realizzarmi da persona e se realizzarmi, se riconoscermi tale o disconoscermi.

Da questo punto di vista, e per quanto possa sorprendere un accostamento così insolito, il fatto concepito da de Martino per cui la follia non è un valore, può essere spiegato di nuovo con le riflessioni in merito di Spaemann, che ricorre ad un ragionamento ancora più netto: la persona stessa non è un valore, in quanto ciò che corrisponde a un valore è reificabile, ha un “prezzo”. Piuttosto la persona ha “dignità”, dove la dignità è «a differenza del valore, ciò che non ha prezzo».<sup>1650</sup> De l resto, de Martino stesso (cfr capitolo I) distingueva i valori dalla presenza come «come centro storico di oggettivazione, come apertura verso la realtà “valorizzata” dell’essere».<sup>1651</sup> Se la persona non è valore, non ha prezzo, non è nemmeno qualità, ma appunto è *tout court* la stessa condizione dell’uomo, la quale deve essere sottratta –secondo Spaemann- ad ogni tentativo di psicologizzazione e di identificazione di essa con la coscienza e la memoria. Si è persona prima della coscienza di ciò, così come io divento cosciente di avere fame «come di uno stato nel quale mi trovavo già prima di divenirne cosciente».<sup>1652</sup> La coscienza è un grado dell’essere persona, una sorta «di apertura nella quale può irrompere qualcosa di oggettivo»;<sup>1653</sup> così come la persona umana non è memoria in quanto «qualcuno può essere destinatario di gratitudine o di rimprovero per atti

---

<sup>1646</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p., 645.

<sup>1647</sup> Ibidem.

<sup>1648</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 30.

<sup>1649</sup> Ivi, p. 3.

<sup>1650</sup> R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, cit., p. 81.

<sup>1651</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 99.

<sup>1652</sup> R. Spaemann, *Cos’è il naturale...*, cit., p. 30

<sup>1653</sup> Ivi, p. 31.

che egli stesso ha dimenticato».<sup>1654</sup> E la persona non è, dunque, intenzionalità ma si riduce spesso ad essa –come conseguenza catastrofica del dualismo cartesiano- quanto più ci si distanzia dalla nozione di “vita per il valore, valore nella vita” su cui de Martino insiste. Così, «l’essere cosciente è un modo potenziato dell’essere vivente. Se non pensiamo la cosa in questi termini, oscilliamo costantemente entro una dialettica di naturalismo e spiritualismo».<sup>1655</sup> Se, come rileva de Martino, vi è un’intima interconnessione tra vita e valore, necessità e libertà, già dal principio l’animalità dell’uomo «non è *pura* animalità, ma il mezzo per la realizzazione della persona»,<sup>1656</sup> dove proprio questo implicitamente rivela de Martino, distinguendo la vitalità animale da quella umana; l’uomo non è “prima” animale e “poi” uomo ma “già” uomo, cioè già relazione intersoggettiva verso il valore, rottura col piano meramente naturale. E proprio perché in de Martino «l’*élan vital* e l’*élan moral* formano in questo senso un’unità»,<sup>1657</sup> la crisi della presenza non corrisponde –come sappiamo- alla natura in sé. Così, se l’uomo si realizza come persona compendosi come coscienza, memoria, intelletto e fino all’autocoscienza filosofica (dove tutte restano “potenze”), bisogna invece concludere come, data l’unità tra “movimento” vitale ed etico, «non esistono persone potenziali. Le persone possiedono capacità, potenze. Tuttavia non si può sviluppare qualcosa per diventare persona».<sup>1658</sup> L’uomo non può sviluppare l’ethos: l’uomo è già informato dall’ethos. Mentre, pure con tutti gli sforzi possibili, nessun animale o nessuna pianta potranno mai possedere, come Croce sosteneva e de Martino disconosceva, lo Spirito della storia. L’uomo è già dovere di trascendere, cioè possibilità di farsi volontà di cultura così come quella di abdicare (pur se de Martino non individua il piano di questa abdicazione). La libertà è peculiare alla natura della persona e l’ethos doveroso lo manifesta, fino alla “coscienza della libertà” (autocoscienza etica) in quanto «io ho la libertà di fare qualcosa solo se per me è possibile non farla».<sup>1659</sup> L’uomo dunque è persona già solo per il fatto di appartenere biologicamente al genere umano. Certo, sempre vi è il rischio che gli individui di una specie nascano o diventino “malati”. Ma la malattia non è una “nuova” specie. E’ impensabile che la follia generi una nuova specie: per de Martino essa non genera nemmeno valori di quella stessa specie, sarebbe illogico che generasse una specie a sé. Insomma pur di fronte alla estrema follia, «percepriamo che il malato di mente non è tornato nel regno animale».<sup>1660</sup> E questo de Martino non soltanto lo mostra direttamente nei casi culturali di crisi potenzialmente psichiatrica trascesa nel valore (es. tarantismo, possessione rituale, ecc.) ma lo rivela indirettamente col definire

---

<sup>1654</sup> Ivi, p. 90.

<sup>1655</sup> R. Spaemann, *Essere persone...*, cit., p. 65.

<sup>1656</sup> R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 234.

<sup>1657</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 161.

<sup>1658</sup> R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 239.

<sup>1659</sup> Ibidem.

<sup>1660</sup> Ivi, p. 237.

la crisi del trascendimento assoluta quale momento “eticamente negativo”, che «insomma non è il *nihil absolutum*, ma è disvalore, fallimento etico e tradimento dell’essere che suscitano un senso di ‘peccato’»,<sup>1661</sup> quel senso che solo all’uomo è dato di provare. L’esperienza del peccato, del male insita universalmente nella malattia mentale, è impossibile all’animale privo di volontà quindi di “possibilità di peccare”, dunque è ciò che indica all’uomo che è persona e non bestia. La follia è l’argine umano (solo l’uomo diventa pazzo) che ultimamente impedisce all’uomo, per entro il “male” della follia, di farsi animale. Ricordiamo, in proposito, come l’angoscia per de Martino sia sentimento etico: della colpa, della coscienza di “tentare” tutto ciò che ancora si può fare per non diventare natura, del peccato doloroso di non trascendere. Del resto, per quanto possa essere malata, inautentica, apparente, non compiutamente “valore realizzato”, come ben suggerisce Sasso «a provare angoscia è necessariamente una presenza; e l’angoscia è lo spasimo che l’incombere della morte fa avvertire all’io che, certo, non potrebbe avvertirlo se non fosse innanzitutto presente a se stesso e al suo non disintegrato esserci».<sup>1662</sup> Noi riteniamo che de Martino non abbia mai contemplato di escludere dall’umanità i malati mentali, né che la sua antropologia della persona si presti ad una tale declinazione scientifica. Nonostante di fronte al malato mentale venga necessariamente meno l’imperativo etico del “non devi essere solo” («non possiamo mai entrare in una comunicazione personale fondata sulla reciprocità»),<sup>1663</sup> sfugge all’umana misurazione quanto effettivamente questi malati siano incapaci «di manifestazioni di personalità, dunque manifestazioni di intenzionalità».<sup>1664</sup> Lungi dal farsi stessa cosa con la natura (se così fosse non patirebbero, non sarebbe “malattia” la follia) noi li percepiamo appunto “malati”, così come «percepiamo una sedia difettosa non come qualcosa differente da una sedia, ma appunto come una sedia difettosa».<sup>1665</sup> E come non si può negare che alla sedia senza una gamba manchi effettivamente qualcosa, così non si può negare come nella follia manchi la libertà: l’umanità “non folle” è chiamata a soccorrere la libertà di quella “folle”, così come un falegname responsabile non può lasciare una sedia con tre gambe. L’esistenza dei “pazzi”, così, «costituisce la prova più dura dell’umanità».<sup>1666</sup> E se i “pazzi”, dunque, ricevono di norma aiuti “sul piano vitale”, nella loro incoscienza restituiscono ai “sani” molto di più: «Essi suscitano il meglio nell’uomo, suscitano la ragione specifica del rispetto verso di essi»:<sup>1667</sup> l’essere effettivamente persone.

---

<sup>1661</sup> S. F. Berardini, cit., p. 270.

<sup>1662</sup> G. Sasso, cit., p. 220.

<sup>1663</sup> R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 237.

<sup>1664</sup> Ibidem.

<sup>1665</sup> Ibidem.

<sup>1666</sup> Ibidem.

<sup>1667</sup> Ivi, p. 238.

5 IL CIRCOLO DELL'ETHOS COME STRUTTURA DI UNA ANTROPOLOGIA DELLA PERSONA.  
QUESTIONI DI METODO

L'autocoscienza è per de Martino esperienza "etica" perché, esperendo la "verità" dell'ethos, l'uomo può consapere del "bene" e del "male" relativi alla realizzazione della propria condizione umana. E non solo l'autocoscienza è occasione di conoscenza di sé ma –essendo universale la struttura dell'ethos- altresì dell'altro-da-sé; in fondo «solo nella chiarezza autobiografica riusciamo a comprendere l'altro».<sup>1668</sup> Spaemann allo stesso modo rileva come «l'autorelazione che caratterizza le persone è il fondamento della loro capacità di verità».<sup>1669</sup> Lungi dall'essere affidata a propri sentimenti soggettivi o a leggi etiche esterne a sé, la "riuscita obiettiva della propria vita" per il filosofo tedesco si radica nel principio di responsabilità (che noi facciamo corrispondere alla dimensione etica della persona in de Martino), dove «la responsabilità della propria vita presuppone il fatto che le persone possiedano la loro vita»,<sup>1670</sup> e questo proprio perché - de Martino rileva- la fine del mondo «può incombere su intere società, e anche sulla intera umanità. Ma il bandolo della matassa è sempre l'uomo che lo possiede».<sup>1671</sup> Possedere la propria vita, implica il conoscerla, poiché non vi può essere responsabilità senza conoscenza. E così, quella "terra di nessuno" tra essere ed esistenza, tra temporale ed eterno che «nasce da una flessione dell'ethos del trascendimento»,<sup>1672</sup> ebbene questa «è l'unica terra in cui l'uomo è sovrano».<sup>1673</sup> L'uomo che comprende ciò è responsabilmente "chiamato" a guidare gli altri uomini sulla vita dell'ethos che si *deve* trovare nella ragione, laddove –sostiene Spaemann- «ai criteri di questa "vita retta" si può pervenire con l'osservazione della natura umana».<sup>1674</sup> Per de Martino, dunque, la "totalità strutturale limite" dell'ethos, in quanto struttura è in grado di giustificare una antropologia della persona che renda giustizia e della verità (biologica e trascendentale) e della varietà (storico-culturale) della persona. Tale scienza, in fondo, sarebbe generata, per specifici interessi e metodi, dallo stesso movimento dell'ethos che: genera il corpo come corporeità in conseguenza del suo innalzarsi dalla vita al valore; genera le varie culture e tradizioni come determinazioni storiche del suo cercarsi; genera, ancora, gli ideali morali della ragione come suo ritrovarsi nell'universale, ma anche le ideologie come suo ritrovamento deformato e apparente; genera, infine, gli stati morbosi come suo radicale perdersi. Movimento, quello dell'ethos, che genera altresì anche gli strumenti scientifici per "ritrovarsi", essenzialmente quello storico-antropologico e quello etico-filosofico. Come scriveva Sasso, qui accennato nell'introduzione, de Martino dalla storia risaliva alla filosofia,

<sup>1668</sup> Cfr ivi p. 247.

<sup>1669</sup> Spaemann, *Cos'è il naturale...*, cit., p. 87.

<sup>1670</sup> R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 159.

<sup>1671</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 677.

<sup>1672</sup> Ibidem.

<sup>1673</sup> Ibidem.

<sup>1674</sup> R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 160.



dalla osservazione pratica alla riflessione teorica, «e nel circolo formato dall'una e dall'altra aveva trovata la sua vera dimora».<sup>1675</sup> In fondo, quel circolo tra storia e filosofia in cui si iscrive l'originale vocazione all'umano di de Martino che né riduce l'uomo a "folklore particolare" da classificare e confrontare, né a generica "specie Homo", è piena assunzione di responsabilità e fedeltà nei confronti dell'ethos, tale da promuovere una antropologia della persona come scienza autonoma, "adatta" e sensibile ai suoi movimenti, al suo cercarsi, al suo perdersi, al suo trovarsi. Ora, per tali presupposti, l'antropologia della persona di de Martino non può coincidere, come dalla morte di de Martino in poi si è di norma sostenuto, con la scienza etnologica, antropologico-culturale o storico-religiosa, che semmai costituiscono un "solo" momento di questa scienza più complessa e organica. L'antropologia di de Martino, semmai, è un caso particolare di quel tentativo novecentesco tedesco di ispirazione husserliana di costituire la antropologia filosofica come scienza autonoma centrata sullo studio dell'uomo in quanto "persona", distinto cioè da tutti gli altri esseri viventi e occupante un peculiare "posto nel mondo" rispetto a piante e animali. Detto, ciò, non è certamente questo il luogo per operare un confronto tra l'antropologia singolare di de Martino e quella di antropologi-filosofi tedeschi come Max Scheler, Helmut Plessner e Arnold Gehlen, ma anche –sempre influenzati dalla fenomenologia- Viktor von Weizsäcker o Edith Stein,<sup>1676</sup> alcuni dei quali pure compaiono nell'opera di dello studioso napoletano.<sup>1677</sup> Un confronto del genere richiede, pertanto, un lavoro a parte. Resta però importante segnalare come non sia casuale la necessità, da parte di de Martino, di pensare ad una antropologia "integrale" come scienza autonoma. Tutti questi studiosi "atipici" e costituenti con la loro originale metodologia dei "casi isolati", posano infatti lo sguardo sul medesimo uomo in uno stesso tempo storico, cioè l'uomo "colpito" nella propria libertà, quella libertà che fu costante preoccupazione di de Martino restituire all'umano. L'uomo cui guardavano questi studiosi è l'uomo indebolito, dunque, dalla triplice umiliazione autoinflittasi con l'astronomia copernicana che rimuove la terra dal centro dell'universo, con l'evoluzionismo darwiniano che gli sottrae una posizione di predominio tra i viventi, con la psicoanalisi che lo

---

<sup>1675</sup> G. Sasso, cit., p. IX.

<sup>1676</sup> Per un confronto con le opere "fondatrici" di questo genere di antropologia, cfr M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2007; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006; A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano, 2010.

<sup>1677</sup> Scheler è citato (mi riferisco alle edizioni citate in precedenza) ne *Il mondo magico* (p. 72 e nota), *Scritti Filosofici* (p. 97), *Storia e metastoria* (p. 47), *La fine del mondo* (sezioni: 296, 312.1, 312.5); von Weizsäcker è citato ne *La fine del Mondo* (sezione 24). Arnold Gehlen non è citato direttamente ma abbiamo trovato nella biblioteca personale di de Martino (conservata presso la mediateca del S. Cecilia in Roma) il saggio in lingua originale: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), oggi tradotto in *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, prefazione di R. Màdera, trad. it. di E. Tetamo, Milano, Il Saggiatore, 1994. Circa invece le opere di Scheler visionate da de Martino, vi sono: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 [Le forme del sapere e la società] oggi tradotto in *Sociologia del Sapere*, Abete, Roma, 1966; e la traduzione francese di *Wesen und Formen der Sympathie* [Essenza e forme della simpatia], (*Nature et forme de la sympathie*, Paris 1928), che De Martino ne *Il mondo magico* cita a proposito della "fusione affettiva eteropatica" propria della presenza in crisi.

scoraggia dalla possibilità di governare in libertà la propria coscienza per via di determinazioni inconse.<sup>1678</sup> Un uomo, questo, che pure vive il dramma di un tempo segnato dagli orrori delle guerre mondiali, col crollo delle certezze della società tradizionale e dei valori patri e religiosi, verso una sempre più urgente e non rimandabile ricerca di senso e di salvezza della propria condizione finita. Ancora, è un uomo epistemologicamente “frammentato”. Tra fine ‘800 e inizio ‘900 le scienze empiriche, sia quelle esatte come clinica, fisica e biologia, che quelle umanistiche come sociologia, psicologia ed etnologia, si contendevano l’uomo determinandolo per micro-parti da analizzare e conoscere nella precisione caleidoscopica del metodo induttivo e comparativo. Così, il dilagare di queste indagini isolate e ultra-specialistiche normalizzava il sipario calante sull’unità del problema uomo, decretando l’allontanamento reciproco e decisivo tra scienza e filosofia, momento di descrizione dell’uomo e momento di riflessione su di esso, attenzione alla varietà e tensione alla verità. Del resto, le “verità esatte” delle scienze particolari –che andavano a sostituirsi alle apparentemente più eteree “verità filosofiche”- fornivano una minuziosa conoscenza dell’animale umano finora mai raggiunta; si pensi ai risultati della patogenesi batterica in medicina in grado di fronteggiare il contagio tubercolare allora devastante. Allo stesso tempo, soltanto il metodo filosofico avrebbe potuto sinteticamente riunire i “pezzi e bocconi” –parafrasando de Martino- del problema umano.

Certo anche il biologo, il fisiologo, il sociologo, il medico, l’antropologo culturale, lo storico si interrogano sull’uomo. Ma nessuno di loro avanza la pretesa di dare una risposta completa, una soluzione esaustiva del problema. Invece il filosofo, proprio perché è filosofo, ossia ricercatore delle ragioni più profonde, delle “cause ultime”, si propone di trovare una risposta completa, esaustiva, in grado di chiarire pienamente che cosa sia l’uomo considerato integralmente; che cosa egli sia effettivamente, al di là e al di sopra delle apparenze; che cosa sia in se stesso, al di fuori delle differenze causate dall’ambiente, dalla età, dalla educazione e dal sesso<sup>1679</sup>.

Come scrive Paolo Augusto Masullo, nei primi decenni del Novecento «si consumano alcune tra le più significative trasformazioni di pensiero della filosofia moderna e, segnatamente, della concessione filosofica dell’etica contemporanea»,<sup>1680</sup> dove grande impulso diede la filosofia di Edmund Husserl, con la sua nuova e in certo senso rivoluzionaria proposta “fenomenologica” in grado di denunciare quella crisi della civiltà in cui fisica e psicologia deformavano la realtà umana reificando la persona e sostanzializzando la psiche; proposta, quindi, decisa a «penetrare l’oggettività del soggetto medesimo che fenomenologizza, cioè l’autotrasformazione all’opera». <sup>1681</sup> E questo fu proprio l’obiettivo centrale di una antropologia autonoma come quella cui pensava, ad esempio, Scheler, «cioè di un’antropologia inevitabilmente riferita alla centralità della *persona* e

---

<sup>1678</sup> Cfr p. 10 in M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell’umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano, 2001.

<sup>1679</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>1680</sup> P.A. Masullo, *cit.*, p. 8.

<sup>1681</sup> Ibidem.

alla potenza umanizzatrice dell'*eticità*»;<sup>1682</sup> urgenza scientifica che, *mutatis mutandis*, essenzialmente ritroviamo, in modi indipendenti, nella nuova filosofia della presentificazione di de Martino che –sempre dietro ispirazione husserliana- intende, fondamentalmente, scoprire l’“uomo radicale”, cioè «sorprendere l’*ethos* del trascendimento nell’atto in cui trascende la vita per la valorizzazione intersoggettiva»,<sup>1683</sup> rilevare insomma i “frutti” culturali di questo *ethos* che, senza mai trovarsi una volta per tutte, incessantemente cerca il “senso” del suo viaggio nella varietà storica. La fenomenologia husserliana, appunto, «svincolandosi dal dominio gnoseologico, tende a farsi ricerca non più intorno all’*essere* delle cose, ma piuttosto intorno al loro *senso*, che come tale non è solo il significato ma pure la loro carica affettiva, il loro *valore*. In questo mutato punto di vista, il preminente interesse gnoseologico cede alla centralità dell’*etica* e al protagonismo teorico dell’io si sostituisce quello della *persona*».<sup>1684</sup> Vivacemente influenzata dalle correnti del “nuovo umanesimo”: esistenzialismo, fenomenologia e neoidealismo, l’antropologia filosofica “moderna” si preoccupava, così, di conferire all’uomo un posto centrale e prioritario rispetto a tutti gli altri problemi filosofici, *sintetizzando in unità* i risultati delle scienze, oltre qualsiasi riduzionismo psicologista o biologista. Come spiega Vallori Rasini, «il profilo è certamente quello di un’epoca di crisi –sia storica sia culturale- ma “crisi” non è generalmente semplice sinonimo di “paralisi”; al contrario, in un periodo di crisi si danno impulsi e reazioni molteplici, sintomi di un cambiamento in corso che può anche condurre a una sana ripresa e persino configurarsi come la fucina delle migliori potenzialità dell’uomo».<sup>1685</sup> Ricordiamo, in proposito, la pagina autobiografica di de Martino, qui posta nell’Introduzione: “Nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento della civiltà [...] sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme”. In questo contesto si iscrive appunto la vocazione “atipica” di de Martino, preoccupato, mediante la riflessione sul fenomeno culturale, anzitutto di definire il posto dell’uomo nel mondo in distinzione tra il resto dei viventi (e tanti riferimenti alla differenza tra uomo e bestia, tra vitalità umana e animale, si intravedono nella sua opera). Così, proprio nella peculiarità umana di una vitalità che “si possiede” si può intravedere quello stesso interesse inaugurale comune agli esponenti della antropologia filosofica tedesca che, dietro un confronto serrato tra uomo e animale, evocano per l’uomo in quanto persona una “posizione eccentrica” per via della caratteristica non coincidenza della condizione umana con il piano naturale.<sup>1686</sup> Tale è l’assunto di base dell’antropologia di De Martino: «La condizione

---

<sup>1682</sup> Ivi, p. 10.

<sup>1683</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., 681.

<sup>1684</sup> P.A. Masullo, ivi, pp. 7-8.

<sup>1685</sup> V. Rasini, *L’essere umano. Percorsi dell’antropologia filosofica contemporanea*, 2008, Carocci, Roma, p. 13.

<sup>1686</sup> Nel 1927 Max Scheler col manifesto nella nuova Antropologia Filosofica, *La posizione dell’Uomo nel Cosmo*, si preoccupava di “fissare” la peculiarità della natura umana proprio nell’autotrascendimento umano della natura nella cultura implicante l’autocoscienza, quindi l’autodati, quindi la capacità dell’uomo di oggettivare se stesso: egli non

umana è sempre nell'oltrepassamento della vita nel valore»,<sup>1687</sup> il che impone di conoscere e la vita (con le sue "pigre" ma perentorie ripetizioni) e il valore (con le sue norme garanti di libertà), e questo al fine di rilevarne l'originaria coappartenenza, la tensione e il radicamento di uno nell'altro o verso l'altro. Il problema di questa intrinseca duplicità umana di vita e valore si traduce in quello di pensare una scienza in grado di conciliare il principio personale con la totalità animale biologica; di comprendere –cosa che Scheler appunto farà- «come, cioè, si possa fondare una teoria dell'uomo dal punto di vista della sua unitarietà»;<sup>1688</sup> considerando soprattutto come questa unitarietà, essendo diveniente, non è mai data una volta per tutte.

L'antropologia filosofica nasce, quindi, come esigenza di cogliere e pensare l'essere umano nella sua interezza, integrando i risultati delle indagini scientifiche sull'uomo per giungere a dare di lui un'immagine sintetica. Essa è in grado di tratteggiarla in quanto occupa una "posizione peculiare, intermedia tra la teoria e l'empiria" e quindi il suo compito può essere definito come "interpretazione filosofica dei risultati scientifici".<sup>1689</sup>

Solo un'impostazione filosofica come quella fenomenologica poteva consentire di cogliere questo divenire che la persona è mediante una nuova "episteme antropologica" che al medesimo

---

solo è ma *ha*. Così, secondo Scheler non la pianta, né l'animale ma l'uomo soltanto «è in grado di compiere lo slancio oltre se stesso come essere vitale, e dal punto di vista di questo nuovo centro, che trascende il mondo meramente spazio-temporale, risulta poi capace di oggettivare, attraverso la propria conoscenza, tutto, compreso se stesso» (ivi, p. 121). Per tale motivo Scheler descrive l'uomo come *l'eterno protestante nei confronti di ogni realtà meramente effettuale*, come *l'asceta della vita* che "rompe" con la necessità biologica, dove il divenire uomo è *l'estremo processo* –come lui lo definisce- di sublimazione della natura (Cfr ivi p. 144). Ma pensiamo anche al plessneriano concetto di *posizionalità eccentrica* propria dell'uomo, opposta a quella bestiale "centrica", quindi centrata nel *qui ed ora* dell'esistenza naturale istintuale, per cui «l'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro» (H. Plessner, cit., p. 312). Alla bestia è nascosto il suo essere bestia, poiché non è in relazione col suo centro biologico posizionale: è un corpo ma non *ha* un corpo, questo è il limite della sua organizzazione vitale. L'uomo, invece, «non soltanto vive ed esperisce, ma esperisce il suo vivere» (ivi, p. 316); e allora l'uomo non è solo un corpo ma ha altresì un corpo biologico da cui può prendere distanza, da cui è capace a distaccarsi e a riferirlo a se stesso come "proprio". E quindi se la vita animale è centrica, «la vita dell'uomo, che non può spezzare la centratura e insieme ne è proiettato al di là, è eccentrica. L'eccentricità è la forma, caratteristica per l'uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante» (ivi, pp. 315-316). Così, la *posizionalità* della forma eccentrica dell'uomo è causa di cultura, ovvero della "seconda natura" dell'uomo. Gehlen ben sottolinea, nella sua antropologia filosofica, questo aspetto. L'essere uomo è questo incessante "compito" di dover trascendere la vita, questo continuo decidere di posizionarsi "fuori dal centro", per cui «egli non è "definito", è cioè ancora compito a sé medesimo; è, come si può dire, l'essere che prende posizione» (Gehlen, cit., p. 69). Gehlen approfondisce la funzione essenzialmente "esonerante" della cultura umana. L'uomo è l'animale più carente quanto a quelle specializzazioni biologiche della natura animale compiuta. «Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto a acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole. In condizioni naturali, originarie, trovandosi, lui, terricolo, in mezzo a animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra» (ivi, pp. 70-71.) Ma l'uomo, in questa "sprovvedutezza biologica unica", è in grado di esistere grazie alla cultura che lo "esonera" dalle urgenze vitali: «Si tratta di una produttiva prestazione esonerante, che consente all'uomo di spezzare il cerchio dell'immediatezza, nel quale l'animale resta invece prigioniero con le sue dirette suggestioni sensorie e reazioni subitane» (ivi, p. 84)

<sup>1687</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 183.

<sup>1688</sup> P.A. Masullo, cit., p. 98.

<sup>1689</sup> M.T. Pansera, cit., pp. 11-12. Fra virgolette, Pansera riporta due citazioni di J. Habermas (tratte da: "Antropologia", in Aa. Vv., *Filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1966, p. 20).

tempo fosse «trascendentale, *a-priorica*, ma non astrattamente formale cioè logico-deduttiva dell'umanità dell'uomo», in grado quindi di mantenere insieme “teoria e prassi”, “scienza e vita”. «La fenomenologia della persona è dunque il cuore dell'antropologia critica. Si tratta qui di un sapere che rivela le condizioni *a-priori* per cui si può pensare il proprio dell'uomo, non un *essere*, ma un *divenire*: in tali condizioni consiste la persona».<sup>1690</sup> Sotto questo aspetto, l'antropologia demartiniana è un valido esempio di fenomenologia della persona, in grado infatti di investigare sul divenire culturale umano a partire dall'ethos trascendentale permanente, allontanando il pericolo di un riduzionismo naturalista e culturalista (pericolo che già lo studioso scongiurava, come mostrato nell'introduzione, dai suoi scritti giovanili). De Martino in questo modo accoglie entrambe le necessità proprie della antropologia filosofica come scienza autonoma, cioè assume la complessa realtà umana nella sua interezza, di fronte all'enorme sviluppo delle scienze nel XX secolo che porta alla conoscenza di molteplici aspetti dell'uomo (biologico, psicologico, sociale, culturale ecc.) con l'approfondimento di singole sezioni dell'unica totalità individuale; quindi contrasta la crisi della filosofia sistematica relegata, dal carattere totalizzante delle scienze, al ruolo di logica e metodologia della conoscenza scientifica. Esigenze, queste, che si possono altresì ridurre a due quesiti di fondo: l'interrogarsi *indiretto* sulla umana vitalità, cioè su cosa distingua il piano umano da quello animale, per giungere a definire “il posto dell'uomo nel mondo” in quanto “persona”; quindi, eredità dell'esistenzialismo, l'interrogarsi *diretto* sul *telos* dell'ethos, sul senso della vita umana, mediante la sintesi filosofica.<sup>1691</sup> Individuando con sistematicità alcuni “temi costitutivi” di questa “antropologia riformata” in cui vi si ritrova l'attenzione all'ethos, alla tecnica, alla biologia, alla corporeità, alla scienza, all'arte, alla morale, ai simboli, alla crisi ed altri ancora,<sup>1692</sup> de Martino ne distingue i fini principali:

Sorprendere l'ethos del trascendimento nell'atto in cui trascende la vita per la valorizzazione intersoggettiva, indicare le intenzioni categoriali di tali valorizzazioni e i modi concreti, storicamente condizionati, in cui si attua lo slancio intenzionante, segnalare i rischi cui è esposto l'ethos del trascendimento, sia per quanto si riferisce al suo stesso principio che per quanto si riferisce alle singole valorizzazioni: tutto ciò è il compito di una [...] antropologia riformata, in cui l'ethos compie il suo sforzo più alto, cioè diventa consapevole di sé e della sua primalità.<sup>1693</sup>

<sup>1690</sup> P.A. Masullo, cit., pp. 40-41.

<sup>1691</sup> Cfr M.T. Pansera, cit., pp. 12-13.

<sup>1692</sup> E cioè, scrive de Martino: «I temi costitutivi di una filosofia della presentificazione valorizzante sono: A) L'affermazione di un ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva. B) Il carattere inaugurale del progetto comunitario dell'utilizzabile, per entro il quale prendono rilievo: 1- la molteplicità dei singoli; 2- la relazionalità sociale dei singoli; 3- l'ordine dei corpi materiali esterni; 4- l'ordine degli strumenti di controllo materiale e mentale (tecnica e scienza della natura); 5- la corporeità dei singoli; 6- i regimi di produzione e di distribuzione dei beni economici. C) Gli altri progetti comunitari oltre la utilizzazione (arte, filosofia, ethos consapevole di sé o vita morale). D) La crisi dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile. E) L'ordine simbolico (mitico-rituale o civile) atto a riprendere la crisi e a mutarla di segno ridischiudendo la valorizzazione», E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 678.

<sup>1693</sup> Ivi, p. 680.

È l'atto normativo propriamente umano di "andar oltre" la natura la "radice ultima" da cui de Martino riparte per la proposta di una "filosofia della presentificazione"; strutturata sull'ethos, questa deve essere caratterizzata «da una analisi della valorizzazione intersoggettiva come costitutiva della umanità, e da un apprezzamento storico-culturale dei dominanti livelli di valorizzazione e dei corrispondenti rischi di regressione, di flessione, di caduta».<sup>1694</sup> Con l'attenzione "doppia" all'universale e al particolare lo studioso può fundamentalmente scansare due pericoli scientifici molto frequenti: quello di studiare la persona umana in modo "astratto", come specie Homo, senza attenzione alla varia manifestazione culturale, laddove egli si accorge di come «l'inclinazione metafisica ha indotto le forme tradizionali di vita culturale a parlare di "uomo", di "natura umana", di "umanità" in astratto»;<sup>1695</sup> e quella di concentrarsi solo su "problemi culturali specifici" per cui l'universale condizione umana viene elusa a favore di una relatività culturale ridotta a relativismo noncurante dell'ethos trascendentale inesauribile e permanente; un «relativismo culturale senza prospettive, il cui ideale pare essere talora un alquanto frivolo *défilé* di modelli di cultura, sospinti sulla passerella della scienza antropologica da un presentatore estetizzante, dinanzi ad un pubblico disponibile per tutti gli acquisti».<sup>1696</sup> Ed infatti, egli sostiene, oggi la scienza resta dominata da domande specifiche sull'uomo (circa il sesso, l'età, il grado di sanità, i condizionamenti sociali) dalle quali, inevitabilmente, «si è profilata una minaccia relativistica che impone di ristabilire l'universalmente umano che opera nella varietà delle situazioni esistenziali».<sup>1697</sup> Pertanto, «è certamente vero che l'uomo teorizzato dalle forme tradizionali di vita culturale era per esempio soltanto il maschio, l'adulto, l'europeo, il colonizzatore, il sano, il rappresentante di strati sociali egemoni: ma la polemica contro queste limitazioni del vecchio umanesimo non deve significare la perdita di quel senso fondamentale che sempre di nuovo ristabilisce una comune misura dell'umano».<sup>1698</sup> La natura, con i suoi limiti e le sue infinite possibilità di essere trascesa nella libertà del dovere, costituisce la cerniera originaria dell'universale e del particolare umano, che va immediatamente a riflettersi sulla proposta di una scienza teorico-speculativa e insieme pratico-descrittiva; in grado di dire sia "cos'è" l'uomo ma altresì come "deve essere" per realizzarsi compiutamente come tale, ovvero quale sia il suo "bene" e quale il suo "male". Solo a partire da un'analisi così posta, allora, può manifestarsi "l'istanza positiva" del relativismo culturale quale "relatività" dell'ethos che si cerca superando la natura, e come tale deve essere colto «non in base ad un modello astratto della "natura umana" ricavato dalla

---

<sup>1694</sup> Ivi, p. 16.

<sup>1695</sup> Ivi, p. 265.

<sup>1696</sup> Ivi, p. 688.

<sup>1697</sup> Ibidem.

<sup>1698</sup> Ibidem.

civiltà occidentale contemporanea e fatto valere dogmaticamente per tutte le possibili culture».<sup>1699</sup> La strutturale coappartenenza di vita e valore consente, in proposito, di non dover ricorrere, per preservare l'universale umano, al concetto di struttura inconscia, cioè indipendente da realtà empiriche. Il pericolo, rileva de Martino, del concetto di "struttura" proprio di alcune proposte antropologiche (si pensi a quella lévi-straussiana) è che «il fanciullo parigino o melanesiano o dell'antica Grecia, il primitivo adulto, il nevrotico e lo psicotico della borghesia viennese e la contadina analfabeta del Mezzogiorno d'Italia, e ancora –da Moreau a Ey- il sogno e la malattia mentale (e ancora il sognare dell'europeo colto contemporaneo e il sognare dell'Aranda australiano, ecc.) sono sottratti dal loro contesto storico-culturale»,<sup>1700</sup> integrati e confusi in un'unica struttura senza referente empirico che smarrisce il senso dei loro vissuti personali, e il rispettivo carattere "dinamico-integratore" o "regressivo-morboso". Tanto che si domanda lo studioso: «Integrazione\regresso: ma rispetto a che? Per misurare l'una e l'altra occorre sia una concezione di ciò che di permanente appartiene all'uomo e alla sua potenza culturale in tutte le sue epoche e in tutti i luoghi, sia una valutazione delle concrete soluzioni culturali che hanno avuto luogo nella storia umana».<sup>1701</sup> Per cogliere l'umano, insomma, non si può separare la ricerca "verticale" della natura umana universale informata dall'ethos da quella "orizzontale" delle singole determinazioni storico-culturali. Già solo per distinguere il "normale" e l'"anormale" degli atti culturali, cioè l'effettiva anabasi del valore dalla catabasi della crisi, occorre analizzare il "senso" del comportamento umano, «e questa analisi non può aver luogo se non in riferimento al "senso" della cultura in universale e al "senso" della civiltà particolare in cui il comportamento in questione è storicamente inserito».<sup>1702</sup> Se dunque «linguaggio, vita politica, vita morale, arte e scienza, filosofia, simbolismo mitico-rituale della vita religiosa, procedono da questo ethos»,<sup>1703</sup> non tutti i prodotti di questi comportamenti intersoggettivi "risalgono" alla ragione universale, sono cioè sempre fedeli a quell'Atlante che li sostiene. Una antropologia della persona è necessariamente chiamata a prendere coscienza sistematicamente e al medesimo tempo «di ciò che appartiene alla struttura universale dell'esistenza e di ciò che invece si riferisce solo a singole formazioni storico-culturali transeunti»,<sup>1704</sup> quindi è intrinsecamente impegnata ad affrontare, rispetto al *telos* dell'ethos, «la determinazione dei distinti modi del suo manifestarsi storico, la individuazione, nell'oltre del trascendere, delle coerenze che presiedono ai singoli modi dell'oltre, dell'oltre e della

---

<sup>1699</sup> Ibidem.

<sup>1700</sup> Ibidem.

<sup>1701</sup> Ibidem.

<sup>1702</sup> Ivi, p. 173.

<sup>1703</sup> Ivi, p. 671.

<sup>1704</sup> Ibidem.

relazionalità dei modi fra di loro».<sup>1705</sup> Un'analisi dell'umano fondata sull'ethos, insomma, impedisce allo studioso di concentrarsi esclusivamente sulla natura riducendo la cultura una "maschera" che dal di fuori si aggiunge all'umano, ma pure argina il rischio di pensare ad un sistema etico che, pensato esterno all'uomo, possa innestarsi "ideologicamente" e innaturalmente nella sua condizione. La natura pura e i valori assoluti, in tale prospettiva, restano privi di una possibile legittimazione.

Ogni analisi si svolge per entro questo vissuto, come chiarificazione dei momenti dell'andar oltre (cioè dei pericoli di non poter andar oltre e della lotta per andar oltre). Ciò significa che, una volta raggiunta la prospettiva di questo ethos primordiale, non è più possibile legittimare il problema della "situazione in sé" a cui si aggiungerebbe poi dall'esterno la valorizzazione, o il problema dei "valori in sé" che dall'esterno si innesterebbero nella situazione. Tutto ciò che l'analisi può ricavare sta sempre "dentro" quest'ethos, come momento di una totalità che non può essere trascesa perché è la regola di tutti i trascendimenti.<sup>1706</sup>

Tutto questo richiede una specifica quanto complessa metodologia, la quale si avvicina di molto a quella della antropologia filosofica "moderna". Anche il metodo, come l'oggetto di studio, presenta una duplicità di fondo; duplicità che si ritrova intatta nell'opera di de Martino. Come ben definisce Emerich Coreth, l'antropologia filosofica di tipo "sistematico", orientata dunque a cogliere scientificamente e filosoficamente la complessità della natura umana, in sostanza «o prende le mosse da un vasto materiale fornito dalla ricerca delle scienze particolari, oppure assume, in modo relativamente indipendente dalle scienze empiriche, un punto di partenza originariamente filosofico, spiegando fenomenologicamente l'autoesperienza dell'uomo e cercando in tal modo di scandagliare a fondo l'essenza».<sup>1707</sup> De Martino in genere prende le mosse dal caso "particolare", con la differenza che il materiale di partenza lo coglie direttamente e concretamente sul campo, dalla sua etnologia. Se ad esempio, sia de Martino che Plessner scrivono intorno al pianto e al meccanismo fisiologico-culturale di questa esperienza umana, tra i due solo de Martino osserva direttamente sul terreno gli uomini piangenti.<sup>1708</sup> Se sia de Martino che Scheler scrivono sui sentimenti di pudore, angoscia, morte e rimorso (o risentimento), ma solo de Martino li andò ad osservare sul campo, espressi "nel vivo" dei drammi umani. In tal senso la sua è a tutti gli effetti una "antropologia" della persona, dove il momento singolare precede e rende possibile quello riflessivo-universale. Per quanto, e non a torto, sotto un certo aspetto la sua concezione dell'uomo sia stata paragonata dalla critica alla filosofia della persona di Luigi Pareyson, su cui lo studioso si è

---

<sup>1705</sup> Ibidem.

<sup>1706</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 103.

<sup>1707</sup> E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 41.

<sup>1708</sup> Ci riferiamo all'opera di H. Plessner: *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (cfr l'edizione Bompiani, Milano 2000); ed evidentemente il confronto è con *Morte e pianto rituale*.



evidentemente confrontato.<sup>1709</sup> Ma de Martino è più propriamente, così come veniva ironicamente appellato, un “etnosofa”; realmente, come Sasso afferma, vive nel circolo tra storia e filosofia. In generale si può parlare di una duplicità metodologica di tipo fenomenologico e trascendentale. I due poli del circolo antropologico, quello particolare-pratico e quello universale-teoretico, secondo l'intrinseca esigenza di questa scienza devono mantenersi, nei limiti del possibile, coesistenti e compresenti, «pur con la possibilità che uno dei due momenti risulti più accentuato e assuma un ruolo predominante rispetto all'altro».<sup>1710</sup> E certamente in de Martino si noterà come la sua “trilogia meridionalistica” accentui il peso pratico-etnologico della ricerca mentre gli appunti filosofici postumi diano maggior rilevanza al momento teorico-speculativo, ma non si potrà mai dire che lo studioso rifiuti l'uno a favore dell'altro. Potremmo quindi definire il punto di partenza dell'osservazione “particolare” come momento “fenomenologico” e quello della osservazione universale come momento “trascendentale” dell'analisi sull'uomo.

È allora certamente innegabile come l'antropologia filosofica contempra ed esiga *un metodo assai complesso*, in cui si possono distinguere due fasi principali: fenomenologica e trascendentale. Nella fase fenomenologica si raccolgono tutti i dati relativi all'essere dell'uomo; nella fase trascendentale si cerca di svelare il significato ultimo dei dati, quel significato profondo che conferisce loro un senso e li rende possibili<sup>1711</sup>.

C'è da soffermarsi, e a buona ragione, sia sul significato di “fase fenomenologica” che su quello di “fase trascendentale”, così da meglio riconoscerle nell'opera omnia dello studioso napoletano che certamente descrive ma soprattutto tende a “porre a giudizio critico” quell'uomo che ancor più de Martino vuole eticamente “salvare”. Come precisa Mondin, «il metodo

---

<sup>1709</sup> È questa una considerazione di Sasso, che segnala, nel suo *Ernesto De Martino fra religione e filosofia* (cit., cfr nota 49 a p. 182), come il “personalismo” di de Martino, mai isolabile dal suo contesto dell'*ethos* del trascendimento in cui si origina, presenti affinità con la filosofia persona contenuta nell'opera *Esistenza e Persona* di Luigi Pareyson, filosofo che de Martino ebbe modo di approfondire e dalle cui opere pare abbia “filtrato” tutte le nozioni che poi gli si rivelarono utili circa la filosofia esistenzialista, specie quella heideggeriana, dove perfino –scrive Roberto Pàstina– «nessuna nota dell'archivio risulta dunque sufficiente per provare l'esistenza di una lettura diretta del testo heideggeriano [*Sein und Zeit*] condotta da de Martino nel corso delle sue ricerche»,<sup>1709</sup> R. Pàstina, “Le note sull'esistenzialismo”, cit., p. 186. L'influenza di Pareyson sullo studioso napoletano resta a tutt'oggi ancora poco esplorata dalla critica nonostante per de Martino l'opera del filosofo piemontese costituì fonte indispensabile per la conoscenza dell'esistenzialismo tedesco. Sasso così sintetizza la nozione di persona in de Martino: «La persona non era spirito, non era corpo, non era la “demonica” unità dell'uno e dell'altro, non era “anima”. Ma era bensì l'esistenza che, impegnata nella lotta per il suo proprio esserci nel mondo, opera il suo proprio trascendimento negli ulteriori valori. Era perciò “esserci” e “dover esserci”», Sasso, cit., p. 182. Quanto a Pareyson «la persona può essere esaurientemente definita quando la si consideri come esistenza, come compito, come opera e come io», dove nello specifico come *esistenza*, «finita è la persona in quanto l'iniziativa è principiata [...] ma la delimitazione del vivere in situazione merita tanto poco il nome di finitezza, che non può concepirsi se non come infinità inesauribile e indefinito sviluppo»; come *compito* «per il suo indefinito sviluppo l'uomo diviene, ma non si riduce alla sua storia, perché l'uomo ha storia, non è storia»; come *opera* la persona «è un valore storico, cioè coincidenza di universalità e singolarità [dove [...] la persona, invalorandosi e valendo, si storicizza cioè si singolarizza]; e, infine, come *io* «il nesso tra la persona e le sue opere è dunque la sostanza storica della persona, la quale tuttavia è fondata su un'essenza metastorica»,<sup>1709</sup> L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova, 2002, pp. 185-188. In effetti, i punti di contatto con la nozione di persona di de Martino sono sorprendenti e meritevoli di ulteriori studi.

<sup>1710</sup> M.T. Pansera, cit., p. 17.

<sup>1711</sup> B. Mondin, cit., p. 15. Corsivo mio.

dell'antropologia filosofica si distingue da quello delle scienze sperimentali già nella fase fenomenologica perché *non abbraccia solo l'osservazione oggettiva, ma anche l'introspezione*».<sup>1712</sup> Specialmente l'antropologia filosofica si distanzia dalle scienze sperimentali per la originalità del suo metodo trascendentale. Ora, quando si evoca il metodo “trascendentale” si è soliti intendere «lo stesso obiettivo che gli assegnava Kant: stabilire le condizioni supreme che rendono possibile una conoscenza (oppure una cosa)»<sup>1713</sup>; ma nella antropologia filosofica moderna il procedimento è ancora diverso, poiché «mentre nell'autore della *Critica della ragion pura* il procedimento è di tipo deduttivo (Kant giustifica certi concetti dimostrando la loro capacità di rendere possibile un certo campo di soggettività), nel nostro caso il metodo trascendentale possiede invece un carattere induttivo: muoviamo dai fenomeni e li studiamo in profondità al fine di scoprirne le radici, le cause ultime».<sup>1714</sup> De Martino, in tal senso, muove più spesso dal fenomeno uomo: dal tarantolato, dal folle, dall'affatturato, eccetera; o da un singolo fatto: l'ecolalia, il sonno, il coito perfino. E sempre ne rinviene la crisi morale che travaglia la persona nel suo dover trascendere. Dunque, se il procedere dell'antropologia “particolare” o scientifica (sociologia, etnologia, psicologia, eccetera) è, *essenzialmente orizzontale*,

ossia va da fenomeno a fenomeno e intende ottenere una classificazione e una regolamentazione generale dei fenomeni, *il procedimento della antropologia filosofica muove in linea verticale*, ossia procede dai fenomeni alle cause e intende scoprire le ragioni ultime dei fenomeni. Pertanto il punto di partenza delle due antropologie è identico, ma è diverso il punto di arrivo<sup>1715</sup>.

Grazie al fatto di occupare una posizione particolare tra la teoria e l'empiria, un'antropologia così posta si propone l'interpretazione filosofica dei risultati delle scienze empiriche particolari (trovandosi così di fronte non a semplici dati empirici ma a teorie scientifiche costituite), dove «la ricomposizione da elementi sparsi e parziali di un'immagine sintetica dell'uomo non è un *atto scientifico*, nel senso della costruzione di una teoria che trae la sua validità dal rapporto con l'esperienza, ma è un *atto filosofico* nel senso dell'interpretazione e dell'attribuzione di significato e valore».<sup>1716</sup> Per de Martino il filosofare è appunto «la presa di coscienza di questo ethos».<sup>1717</sup> E solo un atto filosofico può operare questa “comprensione” in quanto –suggerisce Spaemann– «nella filosofia non vi è propriamente alcuna divisione del lavoro».<sup>1718</sup>

In ultimo, bisogna ancora fare riferimento alla interdisciplinarietà propria della antropologia della persona di de Martino. Ed infatti, un'antropologia così posta non può che porsi al crocevia tra

<sup>1712</sup> Ivi, p. 16. Corsivo mio.

<sup>1713</sup> Ivi, p. 17.

<sup>1714</sup> Ibidem.

<sup>1715</sup> Ivi, pp. 16-7. Corsivo mio.

<sup>1716</sup> Cfr p. 13 in M.T. Pansera, cit.

<sup>1717</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit, p., 151.

<sup>1718</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale...*, cit., p. 128

filosofia (specie il ramo “morale”), scienze della natura (come la biologia) e scienze della cultura (comprendente in generale tutte le “scienze umane”), in quanto, come già ribadito, vita, trascendimento e valore stanno tra loro in una unità relazionale. Se infatti l’oltre del trascendere presuppone necessariamente la conoscenza di cosa dover trascendere, uno studioso della persona è chiamato a formarsi anche in senso biologico, essendo appunto la natura la condizione inalienabile del trascendere, tanto che –scrive Spaemann- ciò che è “vita” «funge in ogni cultura anche come criterio per ciò che è giusto».<sup>1719</sup> La vita trascesa, insomma, per de Martino giustifica una scienza sull’uomo «fondata sul principio pratico della osservazione e dell’esperienza e sul come-se della legalità assoluta della natura».<sup>1720</sup> La necessità di una conoscenza biologica da parte dello studioso dell’uomo si radica nel fatto che la persona sia essenzialmente superamento culturale della ripetizione naturale, dove appunto «il ritorno dell’identico è tendenza della natura»,<sup>1721</sup> ed è pertanto fondamentale venire a conoscenza della «determinazione delle leggi tendenziali di questo tornare»<sup>1722</sup> per poter coglierne il trascendimento nella sua coerenza. Il corpo umano, del resto, è luogo inaugurale della persona, primo e non eludibile testimone della sua realtà. De Martino non manca di interessarsi ai rapporti psicosomatici tra corporeità e simbolo. Abbiamo già trattato degli istinti trascesi in valore, in momenti festosi (la fame), in promesse d’amore (la sessualità), in notti di Valpurga (il sonno) ad esempio. Spesso, poi, i processi emozionali sono alla base di partecipazioni somatiche (es. paralisi isterica o ulcera peptica),<sup>1723</sup> specie laddove «gli stati morbosi somatici implicano stati psichici che entrano come componenti più o meno importanti nella genesi, nel decorso e nell’esito di tali stati»;<sup>1724</sup> così come, al contrario, «che ci siano condizionamenti somatici delle malattie mentali resta fuor dubbio: e altrettanto fuori dubbio è che modificando tali condizionamenti si possa esercitare praticamente una azione terapeutica efficace».<sup>1725</sup> Ed in generale in de Martino «la crisi dell’ethos trascendentale del trascendimento è crisi della vitalità e del soma non meno che della sfera psichica (il che giustifica, nell’ambito della psichiatria, la ricerca dei condizionamenti somatici delle malattie mentali, e dei condizionamenti psichici delle alterazioni funzionali del soma)».<sup>1726</sup> Ma, psichiatria a parte, de Martino rileva altresì «la reale efficacia di rappresentazioni coscienti di essere stato affatturato a morte o di dover morire per infrazione di

<sup>1719</sup> R. Spaemann, *Essere persone...*, cit., p. 48.

<sup>1720</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 183.

<sup>1721</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 153.

<sup>1722</sup> Ibidem.

<sup>1723</sup> Cfr ivi p. 154.

<sup>1724</sup> Ivi, p. 153.

<sup>1725</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 112.

<sup>1726</sup> Ivi, p. 161. Precisa de Martino: «Il dissenso comincia quando si afferma la teoria della *causalità* somatica di tutti i disordini mentali, sia perché i condizionamenti possono essere oltre che somatici anche interpersonali e sociali, sia perché condizione non significa causazione, nel senso meccanico di un fenomeno provocato necessariamente da un altro, e che senza quest’altro non si può assolutamente verificare», ivi, p. 122.

qualche *tabu*. La dissoluzione della personalità sociale [...] ha determinate conseguenze sul piano fisiologico», e quindi il fatto che «la paura (come la bile) si accompagna con una attività intensa del sistema nervoso simpatico» fino a che in certe culture la morte fisica è «l'esito reale della credenza di dover morire». <sup>1727</sup> L'antropologia della persona deve dunque prestare una triplice attenzione scientifica: alla biologia, alla scienza dei fenomeni culturali (e alla psichiatria come limite della scienza antropologica), <sup>1728</sup> ed alla riflessione etico-filosofica, ovvero alla dimensione vitale, a quella culturale (contemplandone anche l'impotenza) e a quella etica, il che comporta la capacità di misurazione, di descrizione e di giudizio sull'umanità; capacità, queste, tutte in diretto rapporto con la triplice dimensione vitale, morale ed etica della persona che il movimento dell'ethos consente di riconoscere. Il momento etico-filosofico ruota attorno al principio fondamentale dell'ethos, slancio teleologico che trasfigura «la natura come limite attuale dell'operabile e come inesauribilità del trascendere». <sup>1729</sup> In questo slancio è racchiusa la verità umana; un doveroso, limitato e per questo paradossalmente libero «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». <sup>1730</sup> L'ethos trascendentale, in quanto «è trascendimento della vita senza che sia mai possibile raggiungere né la vita o la natura in sé indipendentemente da ogni possibile trascendimento umano né la trascendenza dell'idea totalmente

<sup>1727</sup> E. de Martino, *Storia e metastoria...*, cit., p. 154.

<sup>1728</sup> L'aver inquadrato la follia come malattia della persona, cioè come incapacità di realizzare quel necessario distacco dal piano vitale-animale, conduce de Martino al ripensamento della antropologia nella direzione di un necessario confronto con la medicina, specie psichiatrica. E tale interesse finirà per influenzare il suo modo di concepire la stessa scienza antropologica, che inevitabilmente è destinata a farsi in certo senso "medica", impegnata cioè nella distinzione tra follia e cultura, tra presenza malata e presenza sana nella persona. «Tuttavia la comprensione dei vissuti psicopatologici non significa qui minimamente affrontare i problemi diagnostici, eziologici e terapeutici della psichiatria». (*Scritti filosofici*, p. 112) L'antropologo della persona ha anzitutto il compito di cogliere e la fisiologia e la psicopatologia di una pratica culturale, collaborando in senso stretto con il medico, quando questo è chiamato in causa, dove l'uno non può prescindere dall'altro «per la organica connessione che sussiste tra la fine del mondo come rischio e la fine del mondo come riscatto» (*La fine del mondo*, p. 74), e questo al fine di un impegno di giudizio etico-scientifico «che restituisca l'episodio morboso alla singola biografia del malato e la biografia del malato alla concretezza di un certo contesto storico-culturale» (ibidem). Così, in quanto "clinico della cultura" lo studioso della persona deve essere in grado di «individuare la "fisiologia" e la "patologia" del finire: distinguere cioè i due momenti» (*Fine del mondo*, p. 335), tenendo a mente non tanto o non solo il quadro oggettivo della malattia mentale (la prospettiva non è quella classica di medico sano e paziente malato), ma chi sia una persona umana. In questa prospettiva, lo studioso della persona è chiamato «di volta in volta a misurare di quanto l'immediato finire della crisi radicale sia affrontato e oltrepassato nella sua incombenza paralizzante, nella sua attualità indicibile disforica, nella sua privata e incomunicabile fruizione euforica»; a lui spetta, dunque, «il compito di determinare, attraverso tale misurazione, il mediato ricostituirsi –oltre la crisi– di un messaggio relativo alla vita e al mondo che continuano e si trasformano, e spetta altresì il compito di indicare quando questo messaggio è incerto o assente, e quando infine, nel silenzio di ogni effettiva comunicazione, ricalca i modi stessi della crisi», E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., pp. 149-150

<sup>1729</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 679.

<sup>1730</sup> Ivi, p. 682.

realizzata»,<sup>1731</sup> è ciò che giustifica e fonda l'attenzione scientifica verso gli altri due momenti conoscitivi, la cultura e la biologia, in quanto da un lato la coscienza della primalità e inesauribilità dell'ethos «giustifica e fonda la scienza del trascendimento valorizzante della vita, cioè la scienza dei fenomeni culturali»,<sup>1732</sup> e dall'altro, essendo la biologia ciò che la persona deve trascendere, «si giustifica la duplice direzione del sapere verso i condizionamenti biologici e naturali della cultura e verso i trascendimenti culturali della vita e della natura». <sup>1733</sup> Fedelmente alla struttura dell'ethos, dunque, lo studioso della persona deve occuparsi della reciproca influenza di ereditarietà biologica e di tradizione culturale compresenti nella condizione umana. «In questa prospettiva l'ereditarietà è un concetto operativo pratico che accenna al momento del condizionamento naturale mentre la tradizione è un concetto operativo che accenna al condizionamento sociale e culturale e al margine di libertà, di iniziativa, di scelta, di “trascendimento” valorizzante che il tradizionale lascia al singolo». <sup>1734</sup> Ne consegue un fondamentale bisogno di interdisciplinarietà “sintetica” che, a partire dalla triplice piattaforma scientifica di biologia, scienza della cultura e filosofia, è chiamata a orientarsi collaborativamente verso le numerose e specifiche discipline umane, di fronte alle quali l'antropologo-filosofo della persona è chiamato a porre in una visione organico-sintetica i risultati ottenuti su un dato fenomeno o una pratica o un fatto o un'idea inerenti la persona umana. L'interdisciplinarietà era già accolta da de Martino nelle sue specifiche indagini sull'uomo e certamente *La terra del rimorso* dedicata al tarantismo ne è un validissimo esempio, con de Martino che dirige un'equipe formata da un medico psichiatra, un etnomusicologo, una etnologa ed altri operatori ancora, attingendo sinteticamente ed organicamente da questi specifici contributi. Ma pensiamo ancora di più alla sua indagine sulle apocalissi psicopatologiche e culturali in cui egli si ritrova a investigare in “scientifica solitudine” da un lato sul documento psicopatologico e dall'altro su un alto numero di manifestazioni culturali umane: oltre alla manualistica e saggistica medica, neurologica e psichiatrica, troviamo il romanzo, la letteratura antica, la poesia, l'autobiografia diaristica, la filosofia, la storia delle religioni, la teologia e gli scritti veterotestamentari e neotestamentari; ancora, la storia dell'arte, la pittura, la musica e il teatro. Tutto questo, per garantire una quanto più fedele restituzione della fenomenologia della crisi apocalittica nella sua

---

<sup>1731</sup> Ivi, p. 683.

<sup>1732</sup> Ivi, p. 682.

<sup>1733</sup> Ivi, p. 683.

<sup>1734</sup> Ivi, p. 183. Questa prospettiva matura in de Martino in seguito all'analisi della sezione “Sociologia e storia delle psicosi e delle psicopatie” della *Allgemeine Psychopathologie* dello Jaspers, in cui il filosofo tedesco spiega che, mentre la clinica studia l'uomo come “ente naturale” «la psicopatologia deve fare i conti con il fatto che l'uomo, oltre ad essere un ente naturale è anche un ente culturalmente condizionato. Senza dubbio la vita dell'uomo in quanto ente naturale eredita le sue disposizioni corporee e psichiche, ma in quanto vita più propriamente culturale non l'eredita ma la tradizione trasmessa dalla società caratterizza la vita umana. Jaspers tuttavia osserva che la distinzione fra eredità naturale e tradizione culturale non è così netta come talora si suppone». Questo passo di Jaspers è interamente citato in de Martino, ivi, p. 182.

storica complessità, rilevando come l'apocalisse «concerne l'uomo in generale, anzi è inerente alla cultura umana come tale e investe tutti i suoi prodotti storici»;<sup>1735</sup> perché in ogni uomo «la follia costituisce una possibilità permanente contro cui la mente sana è chiamata sempre di nuovo a combattere con la sua reale produttività culturale».<sup>1736</sup> È l'apocalisse che, in particolare, spinge de Martino a sottolineare e reclamare l'importanza interdisciplinare dello studio sulla persona umana e le sue manifestazioni culturali, dove certamente l'ambito psichiatrico risente di una urgenza non rinviabile. Se infatti la cultura è "lotta" contro la follia, ebbene «come potrà lo storico ricostruire la vita culturale prescindendo dal significato che di volta in volta assume questa lotta e come potrà lo psicopatologo comprendere i suoi malati senza una presa di coscienza sistematica della norma culturale e della sua storia?»<sup>1737</sup> Un'antropologia della persona deve cooperare per «la distinzione fra sanità e malattia, la lotta della sanità contro la malattia, la vicenda dell'ammalarsi e del guarire».<sup>1738</sup> Così, «se fino ad oggi lo psichiatra si è occupato della mente "malata" e lo storico della cultura della mente "sana" oggi si avverte la necessità di un terreno comune di ricerca interdisciplinare»<sup>1739</sup> che interrompa quella che lo studioso definisce una "irrelata cesura di competenze, di metodi e di fini".

In opposizione alla "feticizzazione delle partizioni specialistiche del sapere" –come egli scrive- De Martino sostiene come invece «proprio dalle terre di nessuno da esse lasciate senza statuto scientifico possono talora provenire stimoli decisivi per riproporre in modo nuovo i problemi della comprensione dell'uomo da parte dell'uomo»,<sup>1740</sup> laddove «il discorso comprensivo non è mai formato da discorsi che siano ammessi l'uno accanto all'altro in una sorta di indulgenza relativistica». Ed infatti «la comprensione è in un discorso unitario, genetico, che dà incremento a quel che noi siamo oggi, facendo risultare questo "nostro" oggi da quel che allora siamo stati».<sup>1741</sup> Ma se per le scienze della natura, nota lo studioso, il principio scientifico-collaborativo appare già predisposto «per affrontare lo studio di queste "terre di nessuno" rimaste inesplorate perché collocate al limite delle diverse specializzazioni tradizionali»<sup>1742</sup> (la cibernetica, riflette de Martino, nasce dalla collaborazione interdisciplinare tra fisiologi e matematici), diversamente nelle scienze sull'uomo l'interdisciplinarietà di una indagine tarda a prendere piede, per limitarsi a sterili confronti convegnoistici. Disposte al più basso livello di collaborazione interdisciplinare, tali iniziative

---

<sup>1735</sup> Ivi, p. 192.

<sup>1736</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche...*, cit., p. 150.

<sup>1737</sup> Ibidem.

<sup>1738</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 192.

<sup>1739</sup> Ibidem.

<sup>1740</sup> E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., p. 150.

<sup>1741</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 247.

<sup>1742</sup> E. de Martino, "La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali", in *De homine*, 17\18, Centro di Ricerca per le Scienze Morali e Sociali, Istituto di Filosofia della Università di Roma, giugno 1966, p. 227.

testimoniano miseri tentativi «in cui la estrema eterogeneità degli approcci rende praticamente illusoria e meramente nominale la stessa comunanza dell'oggetto, col risultato che ciascun contributo resta corporativamente chiuso in sé e solo materialmente associato agli altri, mentre le eventuali discussioni successive a ciascun contributo oscillano fra un margine ristrettissimo e incerto di conclusione e la vera e propria Babele dei linguaggi».<sup>1743</sup> Il problema, sostiene de Martino, si genera per tre ordini di ragioni: il presupposto della “elaborazione specialistica” con unica e privata paternità e responsabilità, la “radicale diversità di prospettiva, metodo e linguaggio” tra naturalisti e umanisti (dove, ammette lo studioso, «questa difficoltà fa sentire il suo peso in modo particolare»)<sup>1744</sup> ed ultimo la mancanza di una vera e propria metodologia interdisciplinare nel campo delle scienze che hanno per oggetto l'uomo e la sua vita. Ciò che oggi ancora manca, resta la fondazione di una scienza “unificante” dei diversi approcci, quale quella a cui de Martino stava giungendo con la sua filosofia della presentificazione strutturata fedelmente sull'ethos trascendentale, nel cui “consapersi” e «possedersi sempre più chiaro» è racchiuso proprio «il “senso” della vita umana» quel senso universalmente umano che un'antropologia della persona deve aiutare a rendere manifesto. Tale fu il “grandioso” progetto cui de Martino, a qualche anno dalla morte, preparava il terreno. «Qui, a modo di conclusione, vorremmo limitarci a impetrare ai più severamente disposti almeno una certa indulgenza per un progetto che, malgrado tutti i pericoli e le difficoltà cui va incontro, riflette pur sempre la esigenza di promuovere sul terreno scientifico quell'ethos [...] dell'unificazione che mai forse come oggi l'umanità sta così drammaticamente sperando».<sup>1745</sup>

#### 6. L'ANTROPOLOGO DELLA PERSONA COME STUDIOSO “RADICALE”

Ma l'“incarnare” quell'antropologo della persona che de Martino ben immagina, «non si tratta soltanto di far valere una generica esigenza collaborativa interdisciplinare come complementare all'esigenza specialistica». Si tratta di molto di più. Si tratta «di esser partecipi di un ethos unificante che rapporti sempre di nuovo, e in modo deliberato e metodico, le scienze dell'uomo all'umano che noi siamo».<sup>1746</sup> Significa, insomma, esercitare continua e rinnovata fedeltà all'ethos che ogni uomo è in quanto persona. Si tratta, allora, di voler “esperire l'uomo alla radice” rapportando alla struttura dell'ethos la nuova antropologia; e distruggendo quell'infedeltà all'ethos inaugurata dal paradigma galileiano che, sostituendo alla verità l'efficienza e alla persona la natura-

---

<sup>1743</sup> Ivi, p. 228.

<sup>1744</sup> Ivi, p. 227.

<sup>1745</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 695-696.

<sup>1746</sup> Ivi, p. 688.

in-sé, aveva finito per occultare il *telos* dell'umanità. Husserl, ricorda de Martino, aveva ben individuato il problema.

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, *astrae* dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana. Da queste astrazioni risultano le pure cose corporee, le quali però vengono prese per realtà concrete e che nella loro totalità vengono tematizzate in questo modo.<sup>1747</sup>

Preso atto di tutto ciò, «si pone così oggi per noi il compito di acquistare coscienza di tale *astrazione galileiana*, di ricostruire le *qualità culturali delle cose*, di rituffarle nella *prassi umana*». <sup>1748</sup> Lo studioso della persona, per adempiere a tale compito, ha davanti a sé alcuni obiettivi fondamentali: quelli di risolvere il “mondo dei corpi reali” nel trascendimento storico-culturale, di studiare la qualità di questo distacco culturale che principia nell'utile in un senso vicino a quello marxiano, di sorprendere questo oltrepassamento «nella sua dialettica interna che comporta anonimato e presenza, domesticità e domesticazione, tradizione e iniziativa, socialità e singolarità»,<sup>1749</sup> di polemizzare sempre e comunque «contro la valutazione naturalistica della psichicità umana come *oggetto*, come *res*». <sup>1750</sup> Il “ritorno” alla natura umana nel suo costitutivo carattere normativo dell'ethos, in de Martino vuole riprendere, *mutatis mutandis*, quel ritorno husserliano alla *lebenswelt* ma trasfigurato in un nuovo senso, quello che abbiamo definito aristotelicamente *physis* quale natura mai pura, il senso insomma della coappartenenza di vita e valore. L'epochè cui aspira de Martino è allora sì un sospendere filosoficamente le valorizzazioni mondane per «per attingere quel supremo valore del valorizzare che è l'ethos trascendentale del trascendimento della vita secondo distinte valorizzazioni». <sup>1751</sup> Ma non va scordato che, diversamente da Husserl, mai questa sospensione dovrà significare l'immersione nella vita-in-sé o l'esaurimento totale del dover essere valore, in quanto «non posso immergermi nella vita perché solo valorizzandola emergo da essa, e non si dà nessuna valorizzazione che mi inabissi nel circuito vitale». <sup>1752</sup> L'uomo radicale non è allora colui che husserliantemente torna alle cose “prima” del loro intenzionamento ma è la persona che trascende la natura, questa è appunto la sua radice: l'atto del trascendere. De Martino intende comunque questo “ritorno” scientifico-filosofico ispirandosi felicemente all'uomo radicale della *Crisi* husserliana, quella da cui –come sappiamo dal capitolo 9- de Martino attinse per interrogarsi su come, parafrasando Husserl, “portare la ragione latente

---

<sup>1747</sup> De Martino cita l'intero passo di Husserl nei suoi *Scritti Filosofici*, cit., pp. 114-115. Cfr altresì *La crisi husserliana nell'edizione consultata da de Martino: La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, traduzione di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 88.

<sup>1748</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 115.

<sup>1749</sup> Ibidem.

<sup>1750</sup> Ibidem.

<sup>1751</sup> Ivi, p. 151.

<sup>1752</sup> Ibidem.



all'auto-comprensione" in fedeltà a quella "entelechia propria della umanità come tale" che è l'ethos trascendentale; ethos per la prima volta riconosciuto nel suo senso ultimo e "unificante" dalla filosofia occidentale. Da questo assunto de Martino si lascia ispirare per la teorizzazione del suo "etnocentrismo critico", radicato nel fatto che solo e soltanto dall'Occidente bisogna ricominciare, perché «la civiltà occidentale si pone come l'unica che abbia portato alla coscienza il principio conoscitivo e operativo [...] di un ethos specificamente e universalmente umano»;<sup>1753</sup> il che giustifica, da parte dall'Occidente, la tematizzazione scientifica e filosofica di «un confronto sistematico con le altre culture nella prospettiva ideale di una unificazione dell'umano che non sia astratta unità».<sup>1754</sup> E non solo non bisogna prescindere dal sapere occidentale per poter esperire l'uomo radicale, ma non bisogna pretendere che questo "antropologo della persona" possa o debba "spogliarsi" della sua cultura, così come Lévi-Strauss esorta a fare, in quanto «il suo ideale di uomo di scienza è di assumere "il punto di vista di Dio", cioè "di capire gli uomini come se fosse completamente fuori gioco", anzi "come se fosse l'osservatore di un altro pianeta ed avesse una prospettiva completamente oggettiva e completa": di guisa che il cultore di scienze umane dovrà far sua la prospettiva dell'esteta, che esamina gli uomini "come se fossero formiche».<sup>1755</sup> De Martino rifiuta categoricamente la possibilità che uno studioso dell'uomo possa sforzarsi ad una "tabula rasa" dei suoi valori originari per meglio studiare, senza condizionamenti, la realtà che ha di fronte. «La scienza non è degli apolidi»,<sup>1756</sup> egli fermamente sostiene, fino a definire "frigido apolide" un antropologo «infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali».<sup>1757</sup> Così, lo studioso polemizza contro la raccomandazione fatta al ricercatore di "osservare senza preconcetti", "descrivere con esattezza", che prescinde dal fatto insopprimibile di appartenere all'unica cultura, quella occidentale, ad aver posto il problema dello studio dell'uomo mediante "particolari categorie di osservazione" senza cui è impossibile cogliere i fenomeni: natura\cultura, normale\anormale, salute\malattia, io\mondo, bene\male, individuo\società, dannoso\utile, brutto\bello, vero\falso, razionale\irrazionale, ecc., ma anche concetti come "causa", "fine", "tempo", "spazio", "linguaggio", "economia", eccetera. È ovvio che già solo l'impiego di tali categorie "trascina inconsapevolmente con sé", sostiene de Martino, la storia culturale dell'Occidente, che quindi non può astrattamente essere messa da parte. Questa polemica si radica in un'altra polemica, e cioè quella ormai nota per cui resta "cosa assurda" compiere l'epochè husserliana per raggiungere sia la natura pura che la cultura pura, sottrarsi insomma all'ovvietà mondana. Ed infatti sappiamo che

---

<sup>1753</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 397.

<sup>1754</sup> Ibidem.

<sup>1755</sup> Ivi, pp. 688-689.

<sup>1756</sup> E. de Martino, "Promesse e minacce dell'etnologia", cit., p. 90.

<sup>1757</sup> Ivi, p. 103.

«l'epochè sospende i pregiudizi mondani, il lasciarsi vivere secondo le ovvietà del mondo, della tradizione, del costume, ecc., disoccultando la esperienza diretta, in prima persona, delle cose stesse».<sup>1758</sup> Nessuno studioso dell'uomo, per conoscere l'uomo, può "spogliarsi" dei pregiudizi mondani, semmai, spiega de Martino, «il ricercatore in quanto cresciuto ed educato nel seno della civiltà occidentale può soltanto essere disposto a mettere deliberatamente in causa i corporativismi e i feticismi che può aver assorbito da questa educazione»;<sup>1759</sup> operare, insomma, specialmente nel confronto con altre culture, «una verifica delle dimensioni umane *oltre* la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'Occidente».<sup>1760</sup> Lungi dall'esser paradossalmente chiamato a proteggersi dalla consapevolezza della propria cultura di appartenenza, lo studioso dell'uomo deve ripararsi semmai dal rischio opposto, quello della inconsapevolezza «o dalla non metodica consapevolezza che ne ha».<sup>1761</sup> Chiarito ciò, de Martino originariamente "innesta" nell'*epochè* husserliana l'assunto di base della sua antropologia riformata, che vuol sottrarre lo studio dell'uomo da ogni tentativo di psicologismo e naturalismo: «L'epochè intende essere ritrovamento dell'uomo radicale, che esperisce le cose alla radice»;<sup>1762</sup> dove nella prospettiva di de Martino

Questo "esperire alla radice" significa sorprendere l'uomo in atto di "andar oltre", di "trascendere" le situazioni secondo diverse direzioni intenzionali, secondo diverse modalità categoriali della *praxis*: significa quindi convertire il mondo subito, patito, dato, in un mondo ripreso, rigenerato e rigenerabile mediante l'operare umano. Ma soprattutto significa questo. Raggiungere quel verace Regno delle Madri che è l'*ethos* del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, quella *radice ultima* da cui procedono tutte le energie valorizzanti, quello slancio originario che sempre di nuovo è chiamato a combattere contro la tentazione del nulla e che sempre di nuovo comanda di "esserci per il valore".<sup>1763</sup>

Questa "radice ultima" è allora ciò da cui dover ripartire per farsi responsabili rispetto al quesito siracideo: "Che cos'è l'uomo? A che cosa può servire? Qual è il suo bene e qual è il suo male?" Una tale risposta non può che essere assunta da uno studioso "radicale"; laddove, scrive de Martino, «essere radicale significa considerare le cose in base alla loro radice. Ora, per l'uomo, la

---

<sup>1758</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 124. Per Husserl, «Se interroghiamo queste ovvietà, questo "presupposto" del "mondo", se esploriamo il senso di ciò che, nel mondo della vita, sta come ovviamente essente, ritroviamo la soggettività di processi spirituali che costituiscono forme di senso. [...] La considerazione radicale del mondo è una considerazione sistematica della soggettività che si "esteriorizza" nell'esteriorità. Le ovvietà, fondamento sottaciuto del millenario atteggiamento naturalistico, vanno interrogate onde esplicitare la intenzionalità che vive in questo fondamento "e che in esso è sedimentata"» *ivi*, p. 116 (tra virgolette si trovano citazioni di Husserl). Per Husserl, allora, «l'epochè non significa "un completo abbandono" di tutti gli interessi umani: al contrario essi sono tutti mantenuti e conservati, ma di essi "viene esibito il suo correlato oggettivo" mediante la sospensione attiva, deliberata, sistematica, della immediata occlusione in essi. L'epochè ritira nel soggetto tutte le finalità terminanti nel mondo e mediante la sua radicale riflessione raggiunge la soggettività in atto di porre fini, elaborando il mondo. Il fenomenologo tematizza questo vivere verso fini che è proprio della vita mondana», *ivi*, p. 120.

<sup>1759</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p. 689.

<sup>1760</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>1761</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., pp. 96-97.

<sup>1762</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>1763</sup> *Ibidem*.

radice è l'uomo stesso».<sup>1764</sup> Appare certamente un “privilegiato” uno studioso del genere; uno studioso che è persona e giudica la persona al medesimo senso, decretando il suo bene e il suo male, mansione che solo un Dio potrebbe compiere con doveroso distacco ed imparziale giustizia. Vi è un detto, tra gli antropologi culturali, che recita: *una strega non può scrivere un trattato sulla stregoneria*. Come può, infatti, un uomo studiare oggettivamente un uomo? Come può garantire quella necessaria distanza critica che mai potrà sottrarsi ai desideri privati, alle proprie debolezze, ignoranze, speranze, alla propria, misera, soggettività limitata? L'uomo che studia l'uomo è in generale “impresa complessa anche per motivi più profondi”, scrive de Martino. È un privilegio invadente, superbo sotto certi aspetti. È come un medico che giunge al capezzale del malato senza essere stato mai chiamato. «Il medico al capezzale deve in questo caso controllare se lui stesso non patisce della malattia del paziente, e se addirittura quel suo recarsi senza essere chiamato al capezzale, quell'eleggersi il paziente e la malattia, qui non sia in qualche modo indizio sospetto».<sup>1765</sup> Vani saranno i tentativi per potersi sottrarre a quel fastidioso *medice cura te ipsum*, in quanto nella prospettiva paradossale dell'uomo che vuole comprende l'uomo «qui il medico che lotta contro il morbo, lo deve vincere prima di tutto in se stesso, e il malato è anche colui che deve guarire e che accoglie in sé forze guaritrici in atto».<sup>1766</sup> Perché in fondo, se l'uomo studia l'uomo, sempre vi è un'intima esigenza di “riparazione”, quella stessa che de Martino ritrovò nei *Tristi Tropici* levi-straussiani, silente ispiratrice dei suoi studi sul tarantismo e che ancora oggi ritroviamo, intatta, nell'interesse che ha guidato questo lavoro in risposta al quesito siracideo del *cos'è un uomo*; fatica che solo un “cocente rimorso” può sostenere. Così, l'esistenza dell'antropologo si radica nel tentativo di riscatto dell'umanità che “giudica” e al medesimo tempo “vive”; la sua condizione a tutti gli effetti «è simbolo di espiazione».<sup>1767</sup> Tuttavia, con una scienza della persona così posta, cioè radicata nei limiti della cosa-in-sé, ci sembra che il senso del “privilegio” sia costretto a tornare al suo alveo originario, lontano da quella superbia o utopia umanistica a cui, non per suo volere, la parola è ormai legata. L'uomo si arresta, infatti, di fronte all'intrascendibilità dell'ethos e di fronte ai limiti naturali che necessitano l'inesauribilità del suo innalzarsi. Se il *privilegio* impone di obbedire a una “legge privata”, per lo studioso dell'uomo questa legge è imposta paradossalmente dall'oggetto stesso della sua scienza (la persona umana) e radicata teleologicamente in se stesso (in quanto persona): la legge privata è la legge dell'ethos, che chiede all'uomo aristotelicamente di vivere la vita “conformemente alla sua specie”. Lo studioso

<sup>1764</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., 437.

<sup>1765</sup> Ivi, p. 467.

<sup>1766</sup> Ivi, p. 471.

<sup>1767</sup> E. de Martino, *La terra del rimorso*, cit, p. 20. De Martino trae la citazione di Lévi-Strauss dall'edizione del 1960 di *Tristi Tropici* (Il Saggiatore, Milano, p. 377).

dell'uomo, pertanto, presa coscienza della trascendentalità di questa legge, «non deve cedere alla tentazione di ridurre il suo dover essere a un essere il cui comandare sia esaurito e narrabile una volta per tutte. L'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore è *valore assoluto* solo in quanto è la condizione e la regola, l'origine e il termine ideali dei concreti trascendimenti valorizzanti». <sup>1768</sup> Il privilegio dell'uomo che studia l'uomo è allora principio di obbedienza ad un assoluto, richiamo alla fedeltà di questa assolutezza. Obbedienza alla sua verità che è quella del suo oggetto; conformità ai limiti intrascendibili «dell'ethos del trascendimento come *principio antropologico fondamentale*» <sup>1769</sup> che non consente la riduzione della persona e la verità che essa conserva a biologia irrelata o a cultura innaturale, a coatta tradizione o a solitaria scelta singola, in quanto vi è una legge privata, in ogni uomo e indipendentemente dalla sua consapevolezza, che in continuazione testimonia “ai consapevoli” (chiamati a testimoniare radicalmente di questa verità) che «il principio non è né la “materia” né lo “spirito”, poiché l'uno e l'altro si costituiscono *dentro* la tensione del trascendimento»; <sup>1770</sup> e che nemmeno il principio «è l'intersoggettivo, né il singolo, perché il trascendimento comporta sia l'intersoggettività che opera con tutto il peso condizionante di una tradizione sociale, sia il singolo che liberamente si apre all'intersoggettivo rinnovando la tradizione; e soprattutto non è il privilegio indebito e la feticistica assolutizzazione di una particolare valorizzazione categoriale», <sup>1771</sup> così come naturalismo e psicologismo professano. Se Husserl intendeva fondare trascendentalmente la sua scienza sulla “Lebenswelt” originaria e antipredicativa

Ora l'originario, l'antipredicativo, il precategoryale va inteso come ethos trascendentale, cioè come concreta, incarnata esigenza e forza di predicare, di categorizzare, di valorizzare: è il predicare, il categorizzare, il valorizzare sorpresi e vissuto nel momento del loro dispiegarsi della primordiale e intrascendibile forza etica che li genera e rigenera sempre di nuovo; è, in questo senso, fondamento sull'originario della Lebenswelt, cioè del *fungente intenzionare*, del vissuto prorompere delle *direzioni valorizzatrici* del vivente ethos del trascendimento. <sup>1772</sup>

La legge propria di questa nuova scienza impone il fatto, la verità, che già teleologicamente l'ethos al medesimo tempo fonda le singole “direzioni valorizzatrici” della vita, regola le loro “pretese di assolutizzazione” e «assegna loro i limiti dentro cui valgono» <sup>1773</sup> che sono quelli della vita. Essere studioso della persona umana vuol dire allora farsi responsabilmente fedele e obbediente a tutto questo; farsi carico di questi limiti e delle possibilità che dai limiti scaturiscono; obbedire a questa legge che naturalmente è nell'uomo riconducendo devotamente “le scienze dell'uomo all'umano che noi siamo”; farsi carico del fatto che l'Occidente benché possa, “non

---

<sup>1768</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., p. 121.

<sup>1769</sup> E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., 681.

<sup>1770</sup> Ivi, pp. 680-1.

<sup>1771</sup> Ibidem.

<sup>1772</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., 135.

<sup>1773</sup> Ibidem.

debba” «abbandonare la ragione e abbracciare sistemi di scelte estranei al suo *telos*. [...] E non deve perché le scelte culturali non sono arbitrarie, permutabili a piacere, ma formano coerenze e fedeltà che comportano anche rinunzie definitive». <sup>1774</sup> E in nome della verità, in ultimo, lo studioso dell’uomo deve farsi capace di rinunciare definitivamente. De Martino sostituisce l’essere-per-la-morte heideggeriano con una sorta di essere-per-la-verità husserliano, che rimanda al senso dell’esistere, all’essere per il *telos* della verità etica. La sua fenomenologia è “ritorno alla percezione originaria”, dunque alla verità. «Nella mia prospettiva», scrive così de Martino, «la costituzione nel tempo secondo concrete opere valorizzatrici non è dunque essere-per-la-morte, ma doverci essere per il valore intersoggettivo [...] Non più “essere”, ma “dover essere”, *telos*». <sup>1775</sup> In questa faticoso esercizio di obbedienza teleologica, abbiamo trovato quello che, alla fine di tutto, ci è sembrato l’unico luogo per ricomporre i “pezzi e bocconi” di uno studioso “atipico”, radicale non meno di quell’uomo che andava cercando. A questa coraggiosa “radice” si appoggia, non meno esigente di verità, la nostra ricerca dell’umano.

---

<sup>1774</sup> E. de Martino, “Promesse e minacce dell’etnologia...”, cit., p. 107.

<sup>1775</sup> E. de Martino, *Scritti filosofici...*, cit., 143.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **SAGGI E ARTICOLI DI ERNESTO DE MARTINO (si indicano le edizioni consultate)**

- De Martino E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941.
- De Martino E., "Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, pp. 1-25, 1953-1954.
- De Martino E., "Crisi della presenza e reintegrazione religiosa", *Aut Aut*, 31, a. VI, gennaio 1956.
- De Martino E., "Il problema della fine del mondo", *Il mondo di domani*, Abete, Roma, 1964.
- De Martino E., "Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche", in *Nuovi Argomenti*, n° 69-71, marzo 1965.
- De Martino E., "La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali", *De Homine*, n° 17-18, Centro di ricerca per le Scienze Morali e Sociali, Istituto di filosofia della Università di Roma, giugno 1966.
- De Martino E., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di, R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma, 1993.
- De Martino E., *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, M. Massenzio a cura di, ARGO, Lecce, 1995.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
- De Martino E., *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, C. Gallini, a cura di, Einaudi, Torino, 2002.
- De Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Net, Milano, 2002.
- De Martino E., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- De Martino E., *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-1954*, Lombardi Satriani L.M. e Letizia Bindi a cura di, Torino, 2002.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- De Martino E., "Vita di Gennaro Esposito, napoletano. Appunti per una biografia di Ernesto de Martino", *Quaderni dell'Associazione Ernesto de Martino-Salento*, Kurumuny, Calimera (Lecce), settembre 2004.
- De Martino E., *Scritti filosofici*, R. Pastina a cura di, Società Editrice Il Mulino, Napoli, 2005.

### **ALTRE OPERE CONSULTATE:**

AA. VV., *Ernesto de Martino: la crisi della presenza tra psicopatologia ed antropologia*, M. Magnante a cura di, Seminari Interdisciplinari, Università degli Studi di Bologna, Azienda Unità Sanitaria Locale di Ravenna, 1995.

Abbagnano N., *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino, 1939.

Abbagnano N., *Introduzione all'esistenzialismo. Una svolta della filosofia moderna*, Il Saggiatore, Milano, 2001.

Angelini A., *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma, 2009.

Berardini S.F., *Ethos, presenza, storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino*, collana Studi e Ricerche, TEMI, Trento, 2013.

Bultmann R., *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia, 1989.

Camus A., *Lo straniero*, Bompiani, Milano, 2001.

Cases C., "Introduzione", in E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2007.

Cherchi P., *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori, Napoli, 1994.

Cherchi P., *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'"autocritica"*, Aisara, Cagliari, 2010.

E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2007.

Croce B., *Frammenti di etica*, Laterza, Bari, 1922.

Croce B., *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1938.

Croce B., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1941.

Croce B., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949.

Cullman O. , *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna, 2005.

Danti D., *Dalla presenza alla singolarità: uno studio su Ernesto De Martino*, dottorato di ricerca in discipline filosofiche, tutor Alfonso M. Iacono, Pisa, 2007.

d'Avila T., *Castello interiore*, OCD, Roma, 2000.

Donato R. a cura di, *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS Editrice, Pisa, 1990.

Donise A., “Ragione ed etica in Ernesto de Martino”, in *La filosofia di Ernesto de Martino*, Paradigmi, M. Decoro e M. Marraffa a cura di, Anno XXXI, Franco Angeli, Maggio-agosto 2013.

Dostoevskij F., *Memorie dal sottosuolo*, Mondadori, Milano, 2003.

Dostoevskij F., *Delitto e castigo*, Mondadori, Milano, 2012.

Dostoevskij F., *L'idiota*, Mondadori, Milano, 2012.

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma, 1989.

Evangelista R., “Le civiltà mortali, ovvero l'unità della storia umana. Un de Martino Vichiano?”, in *Bollettino del centro di studi vichiani*, fondato da P. Piovani, diretto da G. Cacciatore, G. Giarrizzo, F. Tessitore, anno XLIV, 2014, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2014.

Gallini C., a cura di, *Ernesto de Martino: la ricerca e i suoi percorsi*, Grafo, Brescia, 1986.

Gallini C., Massenzio M., a cura di, *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, 2002. Nel testo sono citati i saggi di: C. Pasquinelli, “Solitudine e inattualità di Ernesto de Martino”, M. Massenzio: “La ripetizione della ripetizione”, P. Cherchi “La nozione di cultura e la realtà dei poteri magici”.

Gallini C., a cura di, *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli, 2005, Nel testo sono citati i saggi di: R. Pàstina, “Il concetto di presenza nel primo de Martino”, R. Pàstina, “Le note sull'esistenzialismo”.

Gandini M., Di Donato R., a cura di, *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchiore e Raffaele Pettazzoni*, ETS, Pisa, 2015.

Gehlen A.M., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990.

Gehlen A.M., *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano, 2010.

Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 2011.

Groethuysen B., *Antropologia filosofica*, Guida, Napoli, 1969.

Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano, 2012.

Heidegger M., *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano, 2013.

Hertz R., *La preminenza della mano destra e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1994.

Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano, 1961.

Jaspers K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.

Jaspers K., *Filosofia. Vol. II. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978.

Jaspers K., *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2012.

Kafka F., *Il processo*, Einaudi, Torino, 2014.

Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2010.



- Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2010.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Kierkegaard S., *Aut-Aut*, Mondadori, Milano, 2002.
- Kierkegaard S., *Il concetto dell'angoscia*, SE, Milano, 2007.
- Lévi-Strauss C., *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- Lévi-Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 2010.
- Maccauro G., *Esistenza e storia. L'umanesimo di Ernesto de Martino*, Tesi di Dottorato XXVI Ciclo, S.S.D. Storia della Filosofia, Istituto Italiano di Scienze Umane, Tutor Domenico Conte, Anno 2013-2014.
- Mann T., *La morte a Venezia*, Einaudi, Torino, 2015.
- Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2000.
- Massenzio M., "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*, M. Massenzio a cura di, ARGO, Lecce, 1995.
- Masullo P.A., *Intersoggettività della persona. Husserl, Scheler, Guardini, Weizsäcker*, Loffredo, Napoli, 1999.
- Merleau-Ponty M., *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.
- Mereleau-Ponty M., *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano, 2010.
- Minicuci M., "Antropologi e Mezzogiorno", in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 47-48, Viella.
- Momigliano A., "Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto de Martino tra persona ed apocalissi", in *Rivista Storica Italiana*, XCIX, 1987.
- Mondin, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, Volumi I e II, ESD, Bologna, 2001.
- Moravia A., *La noia*, Bompiani, Milano, 2001.
- Mustè M., *Croce*, Carocci, Roma, 2009.
- Otto R., *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- Paci E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino, 1950.
- Paci E., *Tempo e relazione*, Taylor, Torino, 1954.
- Paci E., *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze, 1957.
- Paci E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961.

- Pansera M.T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano, 2001.
- Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1943.
- Pareyson L., *Karl Jaspers*, Marietti, Casale M., 1983.
- Pareyson L., *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova, 2002.
- Perone U., "Premessa", in R. Spaemann, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2012.
- Pessina A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 2006.
- Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma, 2005.
- Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Plessner H., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2010.
- Plessner H., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2007.
- Proust M., *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano, 2014.
- Rasini V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma, 2008.
- Sarte J.P., *La nausea*, Einaudi, Torino, 2005.
- Sartre J.P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2014.
- Sasso G., "Gli esordi di Ernesto de Martino. Questioni preliminari", *Annali dell'istituto Italiano per gli Studi Storici*, XVI, 1999, Il Mulino, pp. 671-722.
- Sasso G., *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2001.
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- Scheler M., *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano, 2010.
- Scheler M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.
- Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'Oro Edizioni, Roma, 2015.
- Spaemann R., *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato, 1993.
- Spaemann R., *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Bari, 2007.
- Spaemann R., *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2012.
- Spaemann R., *Essere persone*, La Scuola, Milano, 2013.
- van Gennep A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Weizsäcker V.V., *Filosofia della medicina*, Guerini e Associati, Milano, 1996.

Zanardi C., *Sul filo della presenza. Ernesto de Martino fra filosofia e antropologia*, Unicopli, Milano, 2011.