

Francesco Della Costa

Lüdwig-Maximilians-Universität München / Zentrum für Israel Studien

Sartre, De Martino e la magia

Abstract

*It is renowned how Ernesto De Martino was a careful reader of Jean-Paul Sartre's literary and philosophical work, but I maintain that the two scholars share many other specific affinities. In this article, I outline possible theoretical correspondences between Sartre's theory of emotions and De Martino's idea of magic. Besides their specific focuses and the different goals, *Esquisse d'une théorie des émotions*, one of the earliest essays written by the philosopher, and *Il mondo magico*, the densest work by the anthropologist, trace a common thesis: in front of a dangerous and uncontrollable reality, individuals resort to an alternative reality, which stands out for being a magic world. Through a contextual analysis of both works, I show how they eventually result in a brave, strong, and direct challenge to the concept of the givenness of reality, and its rationalist construction.*

Keywords: *Magic; Emotion; Reality; Jean-Paul Sartre; Ernesto De Martino.*

La presenza e l'assenza

L'intento di questo saggio non è filologico quanto epistemologico e storico. Il suo oggetto specifico è la relazione, che si vuole dimostrare, tra la proposta teorica, rivoluzionaria per l'etnologia italiana e non solo, contenuta ne *Il mondo magico* di De Martino e la psicologia esistenziale del primo Sartre. Più in particolare, il concetto di magia elaborato da

Ernesto De Martino negli anni Quaranta del Novecento¹ verrà riletto alla luce dell'*Esquisse d'une théorie des émotions* pubblicato da Jean-Paul Sartre nel 1938. Il metodo di tale analisi sarà ermeneutico e precisamente si avvarrà di una lettura intertestuale delle due opere in questione, individuando le possibili convergenze teoriche tra le due prospettive.

Le affinità generali e i punti di contatto autobiografici e filosofici tra Sartre e De Martino sono molti, come pure enorme è l'interesse analitico del secondo verso il primo: temi che sono già stati oggetto del mio studio in passato e di altri saggi, pubblicati anche su questa stessa rivista (Della Costa 2015, 2018). D'altra parte, l'analisi specifica che qui si propone intende pure essere un capitolo di un'opera più grande e impegnativa che si dedichi rigorosamente alla rilettura della possibile influenza sartriana sul sistema teorico demartiniano e, in particolare, sul concetto di «presenza».

Fu Daniel Fabre, dal suo osservatorio privilegiato di profondo conoscitore della storia culturale francese oltre che di antropologo attento a mettere a frutto le ispirazioni demartiniane, a porre anni fa la questione, seppure *en passant*. In un articolo pubblicato prima in italiano, negli atti di un convegno su *De Martino e la cultura europea* (1997), poi in francese su «l'Homme» (1999), Fabre ricostruisce come un «incontro mancato» la ricezione francese dell'etnologia demartiniana, discutendo le affinità dell'antropologo napoletano con un'antropologia, quella di Michel Leiris e di Alfred Metraux, che in Francia si era legata strettamente ai temi dell'egemonia culturale sartriana e ne aveva condiviso il lento

¹Circa l'evoluzione teorica del concetto demartiniano di magia nel decennio precedente, si rimanda al prezioso saggio di Pietro Angelini (2005) che ricostruisce proprio quel periodo della biografia intellettuale dell'antropologo.

declino già all'inizio degli anni Sessanta. Le traduzioni di *Sud e magia* nel 1963 e di *La terra del rimorso* nel 1966 furono entrambe pubblicate da Gallimard, l'editore di Sartre, proprio «sotto il doppio patrocinio di Leiris e di Metraux» (Fabre 1997, 142), e l'oblio che esse avrebbero subito sarebbe da attribuire al medesimo legame e all'emergenza strutturalista che soppiantò la precedente avanguardia antropologica. Sul piano filosofico, le simpatie dell'entourage sartriano si spiegavano, per Fabre, con un'affinità tematica, soprattutto rispetto alla questione della possessione, e interpretativa, rispetto al rapporto tra tale fenomeno e la realtà; un rapporto declinato sulla discussione dell'alternativa «autentico/inautentico», ossia «reale/irreale».

E però l'affinità più profonda tra Sartre e De Martino, per come Fabre la presenta o, meglio, la suggerisce, sta tutta nel concetto di «presenza». Da dove prende il concetto di «presenza» Ernesto De Martino? La letteratura più accreditata vuole che la sua matrice negativa², la «crisi della presenza», venga dalla psicologia di Pierre Janet (Talamonti 2005) e che la sua matrice filosofica generale, invece, sia proveniente da Martin Heidegger, filosofo notoriamente molto citato e discusso da De Martino (si veda a riguardo Cherchi 1997). Nella sua opera del 1943, *L'esistenzialismo*, Enzo Paci traduce il termine heideggeriano «*Dasein*» con «esser presente»: Roberto Pàstina (2005, 128) ipotizza che De Martino abbia accolto nel concetto di «presenza» molti temi esistenzialisti, attingendoli non già direttamente dal *Sein und Zeit* di Heidegger, bensì da queste pagine di Paci.

²Cherchi rileva che «della presenza demartiniana non è possibile parlare, in realtà, se non dal punto di vista del suo carattere critico» (Cherchi P. e M. 1987, 61).

Ma sempre nel 1943 esce *L'Être et le Néant*, in cui Sartre introduce il termine e il concetto di «présence» proprio nello sforzo confutatorio *contro* Heidegger. De Martino ha letto il lavoro di Sartre in quello stesso anno? L'incubazione de *Il mondo magico*, come si sa³, è lunga, ma il secondo capitolo del libro, quello che contiene, seppure in negativo, l'impianto teorico della presenza, è l'ultimo ad essere scritto (Satta 2005, 74) ed è legittimo ritenere che sia stato scritto dopo il '43, cosa peraltro implicitamente sostenuta da Pàstina, quando afferma che De Martino è in debito con il libro di Paci uscito quello stesso anno. E se fosse, invece, Sartre il modello?

Qui non si tratta, in verità, di ricercare l'evidenza di una diretta influenza del discorso sartriano su quello demartiniano. Sartre non è mai nominato ne *Il mondo magico* e le ipotesi di una lettura de *L'Être et le Néant* da parte di De Martino immediatamente dopo la sua pubblicazione non è suffragata da alcun documento di quegli anni presente nell'Archivio⁴. È vero che l'assenza di un'evidenza non è l'evidenza di un'assenza ed è anche vero che l'antropologo talvolta oblitera, e perfino volontariamente, le proprie fonti; è però più prudente, e dunque criticamente più efficace, concentrarsi sulla contiguità teorica dei due concetti di presenza, il sartriano e il demartiniano, seguendo il ragionamento di Fabre.

³In una lettera del 20 ottobre 1940, De Martino scrive al suo maestro Alfonso Omodeo: «mi sto occupando ora di magismo» (cit. in Imbruglia 1990: 89).

⁴Si veda <http://archivio.ernestodemartino.it/>

La presenza⁵, per Sartre, è «la caratteristica dell' "essere per sé"», di quell'essere, cioè, «impegnato nel mondo e avente coscienza su di sé» (Fabre 1997, 148). Infatti, a differenza dell'«essere in sé», il cui essere coincide pienamente con l'essere quello che esso è, l'essere della coscienza «rivela necessariamente l'esistenza in sé dell'assenza, della negazione, del nulla»; è questo il «punto di appoggio della distanza riflessiva e dell'azione» (*ibidem*). Lo aveva detto così Sartre, riformulando in chiave husserliana il *Dasein* heideggeriano: «la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui» (Sartre 1943, 29). In quanto essere cosciente e dunque presente a sé, l'essere-per-sé contiene in sé il non-essere, o meglio la possibilità del non-essere e continuamente lo trascende. Insomma, la presenza dell'essere è una relazione che trascende l'essere in quanto dato, che ne supera l'immutabilità *ab eterno* introducendo in esso stesso un certo grado, minimo che sia, di intenzionalità. E qui Sartre non affronta solo Heidegger e la sua *Geworfenheit*, ma anche la stessa coscienza trascendentale di Kant. Ne parlerò ancora più avanti, ma basti adesso questo accenno a definire l'ambizione della proposta ontologica del giovane filosofo parigino.

D'altra parte, per Fabre, la presenza demartiniana non deve «essere confusa con il *Dasein* di Heidegger [...]» ed è lo stesso De Martino a puntualizzare spesso, nelle sue pagine, tale sostanziale differenza. Con la teoria della deiezione dell'esserci nel mondo «si attribuisce a una situazione storica definita il

⁵Nel 1936 Sartre ha pubblicato *La transcendance de l'ego* (1936-1937) in cui si trova già il termine «présence», seppure non definito. L'idea di base di Sartre in questo scritto, ispirato a Husserl e Kant, è che l'io non abita la coscienza, ma il mondo e che quindi la coscienza, intesa come intenzionalità, trascende l'uno e l'altro.

carattere di un momento essenziale della natura umana» (De Martino 1996, 99). L'esserci di De Martino, in effetti, è un dover-esserci «in cui il *ci* si configura storicamente entro contesti storico-culturali determinati» (Gallini 1977, LII); simile a quello che Sartre oppone al *Dasein*, esso si fonda però non sul solipsistico sforzo dell'individuo, ma su quello scrigno di rappresentazioni, pratiche, valori che l'*ethos* custodisce e tramanda. La presenza, così come concepita da De Martino, è dunque un essere-nella-Storia definito culturalmente, e se lo storicismo del napoletano differisce senz'altro dall'ontologia sartriana, io credo che la portata anti-kantiana, oltre che anti-heideggeriana, di questa siano teoricamente compatibili con alcuni passaggi del secondo capitolo de *Il mondo magico*.

Una controprova di tutto ciò si può cercare guardando alla presenza attraverso la sua dimensione negativa, la crisi. Il concetto demartiniano di angoscia, che della crisi è l'affermazione fenomenologica, sembra infatti approssimarsi più a quello sartriano che agli altri due modelli esistenzialisti di Kierkegaard e di Heidegger. Se in questi studiosi l'angoscia era il sentimento dell'essere contro il nulla, per De Martino il nulla non è e non può essere assoluto, ma è «da intendersi in senso relativo come la possibilità che la presenza non sia: è il poter non esserci» (Berardini 2018, 169-170). L'angoscia, dunque, è già una reazione: essa «esprime la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci» (De Martino 1997 [1948], 73)⁶. «L'angoscia», dice Berardini efficacemente, «è la “passione” per il negativo» (2018, 170), intendendo la capacità dell'esserci di assumere coscienza del rischio del non-esserci, di farci i conti e trascenderlo nel valore. Tale accezione dell'angoscia non è distante da quella descritta da Sartre proprio

⁶Tutti i corsivi delle citazioni sono tali nell'originale.

in contrapposizione ai termini heideggeriani. Il filosofo francese adotta, per spiegarsi, la metafora della vertigine e scrive alcune tra le sue pagine più famose: la vertigine percepita sul ciglio della strada rivela non la mia paura di cadere nel burrone sottostante, ma la coscienza che tra le possibilità della mia condotta ci sia, oltre a quella, dettata dalla paura, di fare attenzione, anche quella di correre alla cieca, per esempio, o perfino di saltare nel vuoto. «C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons l'angoisse» (Sartre 1943, 67). L'angoscia, insomma, è la coscienza del niente che l'essere contiene e contemporaneamente è già possibilità di trascenderlo. E questo, in Sartre come in De Martino, dischiude un grado, pur minimo, di intenzionalità, nonché, in effetti, il principio fondamentale di quella che oggi si chiamerebbe *agency*, ma che Sartre chiamava libertà. Le forme che tale intenzionalità ontologica prende sono, però, fenomenologiche per il filosofo, storicamente e culturalmente determinate, invece, per l'antropologo. Sia l'angoscia che la crisi della presenza si manifestano come reazione dell'essere al rischio del non-essere, ma assumono due dimensioni diverse; dimensioni che entrambi gli studiosi, comunque, riportano al paradigma del magico.

Le emozioni e «le monde magique» di Sartre

Il tema dell'angoscia accennato in *L'Être et le Néant* ci rimanda necessariamente alla teoria delle emozioni che un giovane Sartre, tornato non da molto da Berlino e profondamente affascinato dalla fenomenologia di Husserl, pubblica nel 1938. *Esquisse d'une théorie des émotions*, come è noto, è solo un capitolo della grande opera di psicologia che il filosofo francese aveva in progetto di scrivere in quegli anni e

che non portò mai a compimento: un saggio esilissimo, ma poderosamente intraprendente e originale. Insieme a *L'imagination* (1936) e *Transcendance de l'ego* (1936-1937), l'*Esquisse* rappresenta il momento di definizione della metodologia sartriana, in obbligo verso la fenomenologia del maestro tedesco, ma tesa ormai a superarla in un esistenzialismo tanto ambizioso quanto coraggiosamente nuovo e innovatore.

Lo scopo specifico del saggio è quello di rileggere, e chiaramente confutare, gli approcci psicologici classici, per rifondare una psicologia fenomenologica sulla base di un assunto fondamentale: «il est tout aussi impossible d'atteindre l'essence en entassant les accidents que d'aboutir à l'unité en ajoutant indéfiniment des chiffres à la droite de 0,99» (1938 [1995], 12). La psicologia, per la sua matrice positivista, si sforza di collezionare fatti, mentre per Sartre tralascia di cercare l'essenza dei fenomeni, come invece fa la fenomenologia di Husserl. Per capire i fatti psichici, perciò, bisogna mettere tra parentesi la componente accidentale del reale e risalire alla coscienza trascendentale, dunque alla stessa relazione tra il sé e il mondo, a quella che Sartre presenta come un'antropologia generale (Ivi, 21) di ciò che, traducendo il *Dasein* heideggeriano, chiama «réalité-humaine» (Ivi, 13). L'essenza di tale realtà-umana sta nell'assumere il suo essere in un modello di comprensione, e in definitiva di rappresentazione, per cui la caratteristica della fenomenologia è quella di considerare i fatti come significanti e il suo obiettivo quello di interrogare i loro significati. I fenomeni non esistono se non in relazione alla coscienza, sono essenzialmente fenomeni di coscienza. E però la fenomenologia di Sartre non è idealismo, anzi: appoggiandosi su Husserl, il francese prova addirittura a rivoltare la dimensione trascendentale kantiana e l'*Esquisse* rappresenta un risoluto

attacco a quel sistema razionalista. L'interesse sartriano per la coscienza è sempre interesse per la realtà, di cui essa costituisce una via d'accesso privilegiata.

I primi due capitoli del saggio contengono la *pars destruens* della proposta di Sartre, che si rivolge alla teoria classica delle emozioni per come la psicologia e la psicanalisi l'hanno sviluppata e sostenuta. In particolare il filosofo si perita di discutere e respingere l'approccio «periferico» di William James, per il quale l'emozione non è che la reazione psicologica ad uno stato fisiologico, e quello di Pierre Janet per cui l'emozione deve essere pensata essenzialmente come una «conduite», un comportamento. Nell'uno e nell'altro Sartre critica l'idea di disordine legata all'emozione, che la riduce a disfunzione o eclissi dello stato razionale; anche Janet, che pure sembra tacitamente introdurre nei suoi studi il principio della finalità delle emozioni su cui Sartre fonderà la propria teoria, non scioglie quello che vede come un comportamento finalizzato a qualcosa da un essenziale automatismo biologico (Ivi, 43-45). Per trovare l'abbozzo di una «*théorie pure de l'émotion-conduite*», e cioè dello studio della fenomenologia delle emozioni in sé, Sartre si rivolge a due allievi di Wolfgang Köler, uno dei fondatori della *Gestaltpsychologie*. Kurt Lewin, nell'ambito della sua «teoria del campo», considera l'emozione come un atto di evasione che il soggetto pone in essere quando sperimenta l'impossibilità di compiere qualsiasi altro atto di sostituzione; Tamara Dembo, invece, guarda all'emozione come alla strategia messa in campo dal soggetto per attenuare le barriere tra il reale e l'irreale (Ivi, 46-49). Entrambi questi psicologi ispirano la riflessione di Sartre, perché di fatto introducono un aspetto di funzionalità nell'insorgere dell'emozione, ma non lo soddisfano: l'insufficienza di una

simile «teoria pura» sta proprio nella sua purezza. Quello che manca, in sostanza, agli approcci che Sartre ha esaminato, è il ruolo della coscienza, il solo fattore di posizionamento intenzionale (e dunque funzionale) rispetto al mondo (Ivi, 53).

La teoria psicanalitica delle emozioni, infine, si definisce all'interno di tale approccio funzionale e finalistico, per la sua connaturata ricerca del significato soggiacente ai comportamenti. Il vizio precipuo, però, della sua accezione sta nel considerare l'emozione come «la *réalisation symbolique d'un désir refoulé par la censure*», la censura dell'inconscio evidentemente. Il problema, per Sartre, è proprio che tale censura avviene a livello non cosciente e che, dunque, il desiderio censurato non è implicato nella sua realizzazione simbolica: «*le signifié est entièrement coupé du significant*» (Ivi, 61). Sartre non può accettare l'idea di passività di tale concezione: il significato dell'emozione va, invece, cercato nell'emozione stessa, perché la simbolizzazione è un atto della coscienza e dunque non può non esserci un legame di «*compréhension*» tra simbolizzazione e simbolo (Ivi, 65). Per Sartre la contraddizione della psicanalisi sta nel postulare allo stesso tempo un legame di comprensione e un legame di causalità tra i fenomeni che studia; viceversa, «*une théorie de l'émotion qui affirme le caractère signifiant des faits émotifs doit chercher cette signification dans la conscience elle-même*» (Ivi, 66).

Il difetto principale e comune a tutti gli studi psicologici dell'emozione, secondo Sartre, sta nel loro considerare la coscienza dell'emozione come una coscienza riflessiva e secondaria al dato fisiologico, quindi come se la forma specifica dell'emozione fosse quella di «*un état de conscience*» (Ivi, 70). Al contrario, «*la peur n'est pas originellement conscience*

d'avoir peur», cioè «la conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie et [...] ne peut être conscience d'elle-même». Essa è «conscience du monde» (*ibidem*). Chi ha paura, infatti, ha sempre paura di qualcosa, spiega Sartre; l'emozione, insomma, non è mai svincolata dal suo oggetto, anzi ad esso aderisce completamente e continuamente. «L'émotion», e qui è la prima delle molte definizioni sartriane di emozione, «est une certaine manière d'appréhender le monde» (Ivi, 71). E, in quanto tale, per il filosofo si pone al centro di una teoria dell'azione, un'azione irriflessa, come si è accennato, ma non per questo irreali. Per essere più chiari, bisogna specificare che, per Sartre, un'azione irriflessa non è certo un'azione incosciente, nel senso che essa «est consciente d'elle-même non-thétiquement», non per essenza, dunque, ma nel trascendimento di se stessa che coglie il mondo in una particolare qualità (Ivi, 77). L'emozione, Sartre sintetizza così il suo discorso sull'azione come proprietà intrinseca agli stati emozionali, «est une transformation du monde». L'espressione è forte e assai stimolante. L'emozione interviene a trasformare il mondo quando il soggetto si trova esposto ad una situazione difficile, anzi schiacciante, e ineluttabile: «toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir» (Ivi, 79). Soverchiati da una realtà prepotente, non possiamo fare altro che tentare di cambiare quella realtà: «c'est-à-dire de [la] vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie» (*ibidem*). Sartre chiarisce immediatamente e con nettezza: non si tratta di un gioco, ci disponiamo a quest'azione con tutta la forza che abbiamo. Non potendo contrastare il mondo, la coscienza tenta di coglierlo in un modo nuovo; si trasforma, in breve, per trasformare il suo oggetto. Non è, spiega l'autore, una condotta «effective»: l'emozione tenta di conferire

alla realtà un'altra qualità, una diversa esistenza. Su questo punto, che poi coincide con il punto nevralgico del rapporto tra la coscienza e il mondo, Sartre sarà, in realtà, più chiaro alla fine del suo discorso. Ad ogni modo qui è evidente come la trasformazione del mondo attraverso l'emozione consista in un modificato rapporto che il corpo, diretto dalla coscienza, stabilisce con esso. E il rapporto che il soggetto stabilisce con il mondo attraverso l'emozione è di natura eminentemente magica. La paura, per fare un esempio, impone al corpo un'azione irriflessa, come quella di chiudere gli occhi, o di svenire: per Sartre quella è una risposta intenzionale ad un pericolo contro il quale la sola cosa che si può fare è negarlo, è tentare di annientarlo; e, per annientarlo, il solo modo di cui chi ha paura dispone è negare se stesso, tentare di annientare se stesso. Non è una fuga: si tratta, per Sartre, di una risposta magica della coscienza condotta attraverso il corpo e ragioneremo alla fine di questo saggio su come tale concezione della magia sia compatibile con quella di De Martino. Davanti a un evento doloroso, per seguire Sartre ancora in un esempio, la tristezza mira a sopprimere, nella sua apparente passività, l'obbligo ad andare avanti cercando di rimpiazzare la realtà negativa con una realtà indifferenziata: «il s'agit en somme de faire du monde une réalité affectivement neutre, un système en équilibre affectif total, de décharger les objets à forte charge affective, de les amener tous au zéro affectif et, par là même, de les appréhender comme parfaitement équivalents et interchangeables» (Ivi, 87).

Gli esempi, è lo stesso Sartre ad ammetterlo, potrebbero in effetti essere infiniti: tante sono, infatti, le emozioni possibili e tante le condotte che esse determinano. Tutte, però, «reviennent à constituer un monde magique» (Ivi, 93).

L'emozione, infatti, nella sua accezione generale, non può essere ricondotta ad una recita che il soggetto mette in scena; essa è, per così dire, una recita a cui crediamo, a cui il nostro corpo crede fortemente. I fenomeni fisiologici che sempre si correlano ad un'emozione sono, per Sartre, «des phénomènes de croyance» (Ivi, 96). Il corpo, insomma, subisce l'emozione e la sua reazione, il suo stato emozionale, assume esattamente la forma e il significato della condotta che esso aziona in maniera spontanea. In un'altra delle definizioni che il filosofo confeziona, si può riassumere che l'emozione stessa «est un phénomène de croyance» (Ivi, 98), perché la coscienza non si limita a gettare il significato sul mondo, essa vive in maniera immediata il mondo che costituisce. Nel mondo magico delle emozioni, la coscienza si degrada, «nouvelle conscience en face du monde nouveau» (Ivi, 99), è presente, senza distanza, a se stessa: «la conscience qui s'émeut ressemble assez à la conscience qui s'endort» (*ibidem*).

In breve, l'origine dell'emozione sta in una degradazione spontanea che la coscienza vive di fronte al mondo: ciò che essa non può affrontare in un modo, cerca di ridefinirlo in un altro. E i sintomi fisiologici di tale degradazione della coscienza non sono che il segnale che il corpo, cioè la sua concretizzazione materiale, crede e vive veramente nella nuova realtà. L'emozione è, dunque, sempre vera, ma questo non significa che sia «sincera», perché essa contiene comunque un elemento di finalità cosciente. D'altra parte, la coscienza è presa dalla sua «croyance», che non domina: in un certo senso «elle est captive d'elle même» (Ivi, 101), ma contribue a perpetuare il mondo che la fa prigioniera. Il mondo che l'emozione costruisce, in effetti, è «quelque chose qui la déborde infiniment» (Ivi, 103) e da cui essa non può fuggire se non vuole donare a quel mondo

una realtà magica ancora più forte: ci si può liberare di un'emozione solo grazie alla sparizione della situazione emozionante, o attraverso «une réflexion purifiante» (*ibidem*). L'emozione è «intuition de l'absolu», contatto indiretto con il senso più oscuro, minaccioso e fascinante della realtà e quindi ha il doppio fine di svelare e velare allo stesso tempo quel sentimento davanti al quale il soggetto rischia di rimanere sopraffatto. L'orrore può essere un esempio calzante, a questo punto. L'emozione è, in fondo, una sorta di filtro, di velo attraverso cui si può cogliere la realtà senza pericolo e così agire su di essa.

È qui la proprietà eminentemente magica dell'emozione, per Sartre? Sicuramente sì, ma il filosofo ci avverte: anche il mondo stesso può rivelarsi alla coscienza come magico, «il y a une structure existentielle du monde qui est magique» (Ivi, 107). Addirittura, per Sartre, la categoria del «magico» fonda il mondo sociale stesso, perché è la degradazione della coscienza che permette la nostra percezione dell'altro e dunque «les rapports interpsychiques des hommes en société» (Ivi, 108). Il magico si definisce come una sintesi irrazionale di spontaneità e passività, «est une activité inerte, une conscience passivée» (*ibidem*). Con questi ossimori, Sartre ci mostra che nello stabilire la relazione interindividuale, la coscienza può trascendersi solo a patto di subire una passivizzazione, quindi, con espressione efficace, sentenzia: «l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique» (*ibidem*). Tutte le sovrastrutture razionali che una visione determinista può costruire intorno a questa necessità primordiale del mondo, sono relative ed effimere e tali si scoprono non appena quella concezione razionalista si confronta con l'orrore o l'ammirazione, per fare i due esempi che fa Sartre (Ivi, 109-

110). L'emozione coincide con il contatto immediato del sé e del mondo; quando il mondo sbriciola la sua distanza dal sé, quando, dunque, si rivela magico, l'emozione interviene: «*simplement la magie première et la signification de l'émotion viennent du monde, non de nous-même*» (Ivi, 111). Il mondo presente in maniera immediata davanti alla coscienza è un mondo magico e l'emozione è un atto della coscienza che distrugge tutte le strutture razionali che potrebbero ricacciare la magicità del mondo e ricondurlo a proporzioni gestibili fattivamente.

Ci sono due modi opposti in cui la coscienza può essere-nel-mondo. Il mondo può apparire ad essa come un complesso organizzato di utensili (*ustensiles*) sui quali agire per produrre un qualche effetto. Oppure il mondo può apparire alla coscienza come «*une totalité non-ustensile*», modificabile per intero e senza intermediazioni. In quest'ultimo caso, il mondo agisce sulla coscienza «*sans distance*» e la coscienza reagisce attraverso una trasformazione assoluta e massiva del mondo (Ivi, 115). Qui si rende evidente tutto il discorso sartriano: il filosofo mette in discussione l'impianto stesso della teoria kantiana della coscienza trascendentale. Il carattere razionale che la trascendenza della coscienza presenta, non è il solo ipotizzabile: essa può avere anche carattere magico; e soprattutto né l'azione della coscienza è *a priori* rispetto al mondo, come per Kant, né possono definirsi tali la coscienza e il mondo. È nella relazione tra i due che si definisce il loro essere: a una relazione mediata dalle funzioni della ragione corrispondono un mondo e una coscienza razionali, a una relazione immediata e assoluta corrispondono un mondo e una coscienza magici, cioè emozionali. «*Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique. Ou si l'on préfère, il y a émotion*

quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et le monde magique apparaît à sa place» (Ivi, 115-116).

Il dramma storico del mondo magico di De Martino

Se, come si è cercato di delineare all'inizio, la teoria della presenza di Ernesto De Martino è in qualche modo compatibile con la filosofia ontologica di Sartre, la lente della magia mette a fuoco somiglianze ancora più evocative tra i due sistemi di pensiero. E qualsiasi lettore, anche non specialista, di De Martino può essersi già avveduto delle molte corrispondenze tra il *monde magique* di Sartre e il mondo magico dell'antropologo napoletano. Proverò a ragionare su alcune di esse.

Le più macroscopiche di tali corrispondenze sono quelle più direttamente pertinenti alla funzione dell'emozione, che si ritrova assimilabile alla funzione che De Martino attribuisce alla magia nel mondo magico. Nel secondo capitolo della sua opera del '48, l'antropologo comincia ad analizzare «una singolare condizione psichica», di cui l'etnografia classica del primo Novecento dava testimonianza presso diverse popolazioni indigene, che si manifesta come la perdita dell'«unità della propria persona». Non è il caso, adesso, di misurare la sovrapposibilità della coscienza sartriana con questa categoria utilizzata da De Martino, la vaglieremo in fine, riflettendo sulla posizione filosofica di fondo dell'antropologo. Quello che vale la pena sottolineare è che, immediatamente, De Martino impiega qui il termine «presenza», come sostantivo autonomo, e l'aggettivo «presente», attributo della coscienza. In tutti gli stati psichici considerati attraverso l'etnografia, l'antropologo ravvisa un carattere ricorrente: «una presenza che abdica senza compenso». Ma vale la pena, credo, di rileggere il passaggio nell'originale:

Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente (De Martino 1997 [1948], 72).

De Martino parla di un «particolare contenuto emozionale» come di un aspetto del mondo capace di impressionare la coscienza a tal punto che esso si sfalda in quanto «contenuto di una coscienza presente»: come in Sartre, cioè, coscienza e mondo si definiscono reciprocamente e al crollo dell'una corrisponde il crollo dell'altro. Ma la magia non è qui: qui è solo il nesso inestricabile tra coscienza presente a se stessa e mondo che si fa presente attraverso la coscienza. La crisi di questo nesso si manifesta per tramite o in occasione di un contenuto emozionante, di un aspetto del mondo che si impone senza più alcuna distanza, suscitando un sentimento che precorre la ragione. E la magia, come l'emozione per Sartre, consiste nel modo della reazione a tale crisi. Di fronte a un mondo che tende ad annullare la necessaria separazione tra se stesso e la presenza, questa reagisce tentando disperatamente di recuperare proprio quella distanza, in «un processo di obiettivazione» che, non potendo compiersi sul piano effettivo del reale, «si compie a metà», scrive De Martino (Ivi, 78); si compie su di un piano che è meta-reale. L'emozione sartriana, mi sembra, fa la stessa cosa: davanti a un oggetto che assedia la coscienza, essa ristabilisce i

ruoli, modificando il *frame* semantico entro cui il rapporto tra i due si può ristabilire. «Il riscatto può compiersi anche mediante pratiche che esprimono il bisogno di allontanare, separare, decidere l'oggetto che insidia la presenza» (Ivi, 79): è palese nei rituali relativi alla morte cui De Martino accenna ne *Il mondo magico* e che, però, occuperanno così grande parte delle sue future ricerche, fino a *Morte e pianto rituale* (2000 [1958]). Il cordoglio «appare soprattutto espressione angosciata della presenza in rischio» (De Martino 1997 [1948], 80), ma, come la *tristesse* di Sartre, esso mira principalmente a sospendere l'evento luttuoso, a ridurre la sua carica emotiva ad uno stato più neutro possibile. Il cuore del rituale magico, per De Martino, sta nel suo essere una «tecnica per indebolire o attenuare la presenza unitaria» (Ivi, 89), una degradazione, dunque, della presenza di cui è conseguenza l'indebolimento o l'attenuazione del mondo e del suo contenuto minaccioso. È così che, nell'*Esquisse d'une théorie des émotions*, anche Sartre descrive la magicalità dell'emozione. Allo squilibrio che l'incombere della situazione sul sé comporta, la magia risponde mettendo tra parentesi quella realtà angosciante e ripristinando un equilibrio relativo nella nuova realtà relativa che essa ha costituito. Le meravigliose pagine de *Il mondo magico* sullo sciamano raccontano proprio la capacità di questa figura culturale di padroneggiare il rischio del non-esserci e l'angoscia che esso provoca fino al punto di essere capace di rifondare l'esserci suo e della sua comunità (Ivi, 85-98). Come l'emozione, la magia è una specifica forma di azione che non si pone sul piano delle azioni positive, ma si definisce in quanto reazione, come un argine alla deriva del sé nel mondo e del mondo nel sé. «Nella magia il mondo non è ancora deciso, e la presenza è ancora impegnata in quest'opera di decisione del sé e del mondo» (Ivi,

119), chiosa de Martino, sintetizzando il dramma del mondo magico. E parole simili si potrebbero usare per descrivere le posizioni di mondo e coscienza nell'insorgere dell'emozione, secondo Sartre.

La differenza, forse principale, che tra le due proposte teoriche si può cogliere sta nell'essere il dramma del mondo magico demartiniano un «dramma storico» e cioè fortemente legato al contesto in cui esso si osserva. Conosciamo la riprovazione di Croce⁷ per questa definizione del magismo come «età storica» e come De Martino l'avrebbe ritrattata⁸. Quello per cui qui essa ci interessa, però, è che contiene il principio che la magia sia un'esperienza condivisa da tutti coloro che a quell'età storica appartengono. Se l'emozione sartriana, insomma, è, almeno apparentemente, un'esperienza individuale che si esplica, addirittura, attraverso il corpo e che sembra non avere una dimensione sociale (Anders 1950, 560), la magia per De Martino è una risposta culturale di cui le società che si ritrovano a vivere realtà particolarmente difficili e alienanti hanno messo in essere davanti all'angoscia di ciò che altrimenti non riescono a dominare. L'altra, e conseguente, particolarità della magia demartiniana rispetto all'emozione di Sartre, è che, essendo uno strumento culturale, essa non è subita, ma intrapresa deliberatamente e consapevolmente nella plasmazione di forme

⁷Furono addirittura due le recensioni che Benedetto Croce scrisse per *Il mondo magico*, contestando vibratamente l'ardire e la fallacia del giovane studioso che era giunto a «storicizzare» nientemeno che le categorie giudicanti. Si vedano Croce 1948 e Croce 1949.

⁸Si veda, ad esempio, l'Introduzione a *Morte e pianto rituale*, in cui De Martino si premura di introdurre «alcune importanti correzioni e modifiche che sono state apportate alle tesi teoriche del *Mondo magico*» (De Martino 2000 [1958], 7).

culturali definite che prescindono dagli individui, ma che sono a disposizione dell'intera società.

Al di là, comunque, di questa prima e più immediata comparazione tra la riflessione di Sartre sull'emozione e quella di De Martino sulla magia, io credo si possa rintracciare una certa convergenza più profonda tra le loro posizioni filosofiche, capace perfino di ridurre la polarizzazione tra lo psicologico dell'uno e lo storico-culturale dell'altro.

Innanzitutto vanno considerati i punti di riferimento comuni, di cui, sicuramente, il più esposto è l'esistenzialismo di Heidegger. Sia Sartre che De Martino, lo abbiamo già accennato, assumono come obiettivo dialettico proprio il filosofo tedesco e costruiscono parte del loro discorso sviluppando criticamente quello di Heidegger, o almeno, nel caso dell'autore de *Il mondo magico*, ciò che di tale discorso aveva desunto dall'opera divulgativa di Enzo Paci⁹. Quello che è interessante, di certo, è che De Martino assuma, già in questa prima fase della sua riflessione, la «deiezione» heideggeriana come modello contrastivo per definire la sua «presenza» (Ivi, 160-161).

Un ulteriore terreno d'incontro teorico tra Sartre e De Martino, già nei momenti iniziali delle rispettive indagini, si può ritrovare nella fenomenologia di Husserl, cui l'antropologo accede non in maniera diretta, in questa fase, ma filtrata attraverso l'opera del filosofo neokantiano tedesco Ernest Cassirer. Come hanno rivelato molti studiosi attenti agli esordi di De Martino e al suo background filosofico (Imbruglia 1990; Pàstina 2005; Talamonti 2005; Andri 2014), l'antropologo si

⁹Ne *Il mondo magico*, De Martino cita Heidegger solo una volta, e in maniera indiretta, lasciando ad una nota il riferimento bibliografico a *Sein un Zeit* (cfr. De Martino 1997 [1948], 160).

confronta lungamente con Cassirer proprio negli anni della gestazione de *Il mondo magico*. Citando la *Philosophie der symbolischen Formen* (1925), e in particolare lo studio sul mito, De Martino vaglia l'opzione di Cassirer secondo cui il mito e la magia hanno a che fare «con la realtà nella sua concretezza e immediatezza», cioè «con la sua immediata presenza» (De Martino 1997 [1948], 110). Da Cassirer De Martino trae soprattutto la visione della magia come azione dotata di senso, espressione dell'organizzazione logica dell'intelletto nel contesto etnografico, e non esempio di una mentalità prelogica o surrogato di un pensiero razionale inaccessibile. Cassirer, infatti, mostra un approccio antiempiristico e fenomenologico al mito e alla magia, per il quale non è rilevante la loro realtà o la loro irrealtà, ma essenzialmente la loro intenzionalità. Una concezione che troviamo evidente anche nell'idea sartriana dell'emozione-magia come azione irriflessa ma cosciente, e che sicuramente è desunta dalla ridefinizione della coscienza trascendentale da parte di Husserl in quanto vissuto intenzionale.

Queste generali somiglianze di famiglia, ad ogni modo, risultano assai meno stimolanti della ipotesi avanzata da uno studioso di Sartre, Gregory Cormann, nel 2012. Cormann ci spiega quale sia «le sens qu'il faut donner à la *magie* dans la détermination de l'émotion comme conscience magique» (2012, 295), un senso che si iscrive in una tensione antropologica generale della riflessione sartriana e che muove da una teoria antropologica dell'azione articolata da Marcel Mauss e presentata, in particolare, nel suo celebre intervento alla Société de Psychologie del 1934, dal titolo *Les techniques du corps*¹⁰. In quel saggio, l'antropologo spiega la sua specifica accezione del

¹⁰La pubblicazione del saggio relativo sul *Journal de Psychologie normale et pathologique* è del 1936 (Mauss 1950).

termine «*technique*», come «un acte traditionnel efficace» (Mauss 1950, 370), come un atto, cioè, sia tramandato dalla società attraverso l'educazione, sia concretamente capace di produrre un certo risultato. E d'altra parte ciò non si discosta troppo dalla pragmatica definizione maussiana di magia come «art de faire», come «le domaine de la production pure, *ex nihilo*» (Hubert e Mauss 1950, 134). Le tecniche del corpo, per Mauss, sono d'interesse psicologico e sociologico allo stesso tempo, hanno quindi un significato antropologico generale. Esse si manifestano come «techniques sans instruments» (Mauss 1950, 372), come tecniche il cui unico mezzo è il corpo. L'emozione in Sartre, per porre un rapido ma eloquente paragone, è l'azione della coscienza sull'ultima porzione di mondo che le resta manipolabile, cioè il corpo, come si è visto: nel mondo magico delle emozioni, la realtà è una «totalité non-ustensile», modificabile senza intermediari. La teoria delle emozioni sartriana si fonda, dunque, su una teoria della magia come azione diretta sul mondo compatibile con l'elaborazione di Mauss. Ciò che maggiormente, però, distacca la posizione del filosofo da quella dell'antropologo francese riguarda la rispettiva concezione della società. Per Sartre l'emozione è una magia individuale e la società, praticamente assente dal discorso dell'*Esquisse*, non è un'evidenza, né un dato naturale, ma piuttosto una rete di relazioni intersoggettive. Se volessimo immaginare, per puro esercizio speculativo e senza alcuna prova, una influenza di Sartre su De Martino, non resterebbe che sottolineare come questa posizione del filosofo verso il naturalismo antropologico dell'«*École sociologique*» avrebbe potuto fiancheggiare l'antropologo italiano nella sua eroica battaglia che proprio Mauss e i suoi colleghi aveva per nemici intellettuali. Un'alleanza utile, però scomoda e dunque da tacere,

perché avrebbe comunque stabilito un legame con quella tradizione di studi. Ma pur a voler bandire tali ardite congetture, non si può non constatare quanto intrigante sia la vicinanza del ragionamento demartiniano a quello di Sartre. La questione dell'intersoggettività come dimensione del sociale si fa qui centrale e mi accingo a svolgerla nei brevi paragrafi conclusivi.

Il problema della realtà

Sia nell'*Esquisse d'une théorie des émotions* che ne *Il mondo magico* troviamo un evidente ed energico attacco al razionalismo positivista: se Sartre critica duramente il naturalismo degli approcci psicologici classici all'emozione, De Martino fa del «problema» della magia il grimaldello che scardina l'impostazione naturalistica dell'antropologia classica di matrice positivista. Né l'emozione, né la magia sono un sottoprodotto dell'attività razionale umana, disordine del comportamento o manifestazione di una mentalità primitiva. Al contrario, l'emozione per Sartre e la magia per De Martino sono il terreno su cui affrontare e abbattere una costruzione perfettamente razionalista della realtà stessa. La sentenza di De Martino è notissima e non lascia spazio a dubbi: «il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà» (1997 [1948], 10). È la stessa «categoria giudicante», e cioè il concetto di realtà, ad essere messa in discussione da entrambi, il filosofo e l'antropologo. Quest'ultimo si misura con Croce e gli esiti, filosofici e biografici, di tale polemica sono noti¹¹. E però a me sembra che al di là di Croce si intraveda lo

¹¹Tra i moltissimi studi sulla polemica che nacque in ambiente crociano intorno alla sfida demartiniana, e sulla sua portata filosofica, mi limito a suggerire la ricostruzione che ne fa Roberto Gronda in *Civiltà e mondo*

stesso, immenso, bersaglio polemico contro cui Sartre aveva diretto il suo discorso: la coscienza trascendentale di Kant. Nell'uno e nell'altro si percepisce una vibrante «critica al dogmatismo realista», per usare le parole del napoletano (Ivi, 221), che revoca in dubbio quello che era stato il pilastro non solo della filosofia moderna, ma della stessa generale *Weltanschauung* occidentale e borghese che presupponeva e contrapponeva la ragione e il mondo come due entità date ed autonome. Nel giro di alcune densissime pagine del secondo capitolo de *Il mondo magico*, De Martino ci spiega come l'unità trascendentale dell'autocoscienza sia, in effetti, il prodotto storico di un lungo processo di costruzione della categoria di persona avviato con il Cristianesimo e che tuttora ci condiziona (Ivi, 156-157).

Noi siamo dati a noi stessi senza rischio sostanziale, e gli oggetti e gli eventi del mondo si presentano alla coscienza empirica come «dati» sottratti al dramma umano del produrre. [...] La realtà come indipendenza del dato, come farsi presente di un mondo osservabile, come alterità decisa e garantita, è una formazione storica correlativa alla nostra civiltà, correlativa, cioè, alla presenza decisa e garantita che la caratterizza (Ivi, 128).

Su questa datità del reale e della coscienza si fonda un pensiero incapace di esprimere appieno la propria vocazione critica, quella libertà di posizionamento e di giudizio che Sartre e De Martino vogliono recuperare.

magico: Croce e De Martino, voce dell' «Enciclopedia Treccani “Croce e Gentile”», 2016, reperibile online:

http://www.treccani.it/enciclopedia/civilta-e-mondo-magico-croce-e-de-martino_%28Croce-e-Gentile%29/.

Se i fatti psichici sono, per il filosofo parigino, «des réactions de l'homme contre le monde», vuol dire che «ils supposent l'homme et le monde et ne peuvent prendre leur sens véritable que si l'on a d'abord élucidé ces deux notions» (Sartre 1995 [1938], 18). Questa è la sfida: ridefinire alla radice i punti di riferimento attraverso cui giudichiamo ogni cosa e ogni relazione. De Martino è, forse, ancora più analitico e preciso: «gli “elementi” dell'io, i “dati” della ricezione sono tanto poco pensabili nel loro isolamento (e tanto poco la coscienza e i suoi valori possono risultare dalla loro somma) che in realtà in ciascun elemento, in ciascun dato, la totalità della coscienza è presupposta e condizionante» (1997 [1948], 158). Qui si rivela, in sintesi, il «supremo principio» dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. E ancora: «affinché sia possibile il contrapporsi di un “soggetto” a un “mondo”, il distinguersi di una unità soggettiva dell'io da un'unità oggettiva del reale [...] è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme». Ma a questo punto si profila il dramma storico del mondo magico come problema sovvertitore di questo ordine assoluto: «l'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta» (*ibidem*). Nel mondo magico, aveva scritto De Martino descrivendo le sue specifiche proprietà, «l'individuazione non è un fatto, ma un compito storico, e l'esserci è una realtà condenda» (Ivi, 75). La presenza non è garantita e decisa, non è una forma immutabile, ma «è un atto di plasmazione, un farsi» che «include in sé la opposizione e quindi il rischio» (Ivi, 158). Il supremo principio dell'essere contiene il «supremo rischio» del non-essere, e in questo sta la sua storicità.

In altre parole, l'appercezione kantiana come azione della coscienza immutabile e impermeabile ai contenuti fa posto a una relazione diretta tra la coscienza e il mondo che la magia e l'emozione fanno risaltare: coscienza e mondo si influenzano vicendevolmente e l'essere dell'uno dipende dall'essere dell'altra. L'emozione e la magia, nelle impostazioni teoriche rispettivamente proposte da Sartre e De Martino, al mondo «reale» sostituiscono un mondo «altro», che in entrambi si profila come magico: un mondo in cui, cioè, la relazione tra la coscienza e il mondo non è quella che la civiltà occidentale, nella razionalità che la sua storia ha prodotto, dà per scontata. Si tratta di una relazione soggetta al mutamento, che per De Martino, cioè, sussume la portata della Storia che gli individui condividono, mentre per Sartre si dà come relativizzazione connaturata alla dimensione sociale dell'uomo che «régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui» (1995 [1938], 301).

Il compito della presenza nel mondo magico, come pure della coscienza nel *monde magique* delle emozioni, è quello di trascendere non la realtà in quanto oggetto dato, ma il rischio di una fusione irrisolvibile tra se stessa e il mondo, di ristabilire una relazione, cioè, che non è assoluta, ma che continuamente rifonda entrambi i poli dell'*esserci*, fonda il senso stesso dell'uomo e del suo essere storico e sociale.

Bibliografia

1. ANDERS, Günther Stern. *Emotion and Reality*, («Philosophy and Phenomenological Research», 10 (4), 1950, pp. 553-562).
2. ANDRI, Emilia, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato* (Transeuropa, Massa, 2014).

3. ANGELINI, Pietro, *Il concetto demartiniano di magia tra il 1932 e il 1938*, (in Gallini, Clara [a cura di] *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, 2005, pp. 43-56).
4. BERARDINI, Sergio Fabio, *L'autenticità della presenza. De Martino critico di Heidegger*, («Filosofia Italiana», 2, 2018, pp. 167-181).
5. CHERCHI, Placido – CHERCHI, Maria, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana* (Liguori, Napoli 1987).
6. CHERCHI, Placido, *La nozione di cultura e la «realtà dei poteri magici»*, (in Gallini, Clara e Massenzio, Marcello [a cura di], *De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, 1997, pp. 259-268).
7. CORMANN, Gregory, *Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale*, («Bulletin d'analyse phénoménologique», VIII (1), 2012, pp. 286-302).
8. CROCE, Benedetto. *Intorno al magismo come età storica*, («Filosofia e storiografia», 4 (12), 1949, pp. 193-208).
9. CROCE, Benedetto. *Recensione al Mondo magico*, («Quaderni della Critica», 10, 1948, pp. 79-80).
10. DELLA COSTA, Francesco, *L'etnologo e il poeta. Ernesto De Martino e la letteratura dell'apocalisse borghese*, («L'immagine riflessa. Testi, società, culture», XXIV (2), 2015, pp. 149-177).
11. DELLA COSTA, Francesco, *La nausea e la fine del mondo. Figure della condizione schizoide in Jean-Paul Sartre e in Ernesto de Martino*, («Palaver», 7 (2), 2018, pp. 45-84).
12. DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Bollati Boringhieri, Torino 1997; ed. orig. Einaudi, Torino, 1948).
13. DE MARTINO, Ernesto, *L'opera a cui lavoro* (a cura di Gallini, Clara, Argo, Lecce, 1996).

14. DE MARTINO, Ernesto, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (Bollati Boringhieri, Torino, 2000; ed. orig. Einaudi, Torino, 1958).
15. FABRE, Daniel, *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*, (in Gallini, Clara e Massenzio, Marcello [a cura di], *De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, 1997, pp. 139-176).
16. FABRE, Daniel, *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, («L'Homme», 151, 1999, pp. 207-236).
17. GALLINI, Clara, *Introduzione* (in De Martino, Ernesto *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977, pp. IX-XCIII).
18. HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, (in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, pp. 3-141).
19. IMBRUGLIA, Girolamo, *Tra Croce e Cassirer* (in Di Donato, Riccardo [a cura di], *La contraddizione felice. Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa, 1990 pp. 83-101).
20. MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps*, (in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, pp. 365-386).
21. PACI, Enzo. *L'esistenzialismo* (CEDAM, Padova, 1943).
22. PASTINA, Roberto, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, (in Gallini, Clara [a cura di] *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, 2005, pp. 115-129).
23. SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (Hermann, Paris, 1995; ed. orig. 1938).
24. SARTRE, Jean-Paul, *L'Imagination*, (Alcan, Paris, 1936).
25. SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego*, («Les Recherches philosophiques», 6, 1936/1937, pp. 85-123).
26. SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, (Gallimard, Paris, 1943).

27. SATTA, Gino, *Le fonti etnografiche de Il Mondo magico*, (in Gallini, Clara [a cura di] *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, 2005, pp. 57-77).
28. TALAMONTI, Adelina, *La labilità della persona magica*, (in Gallini, Clara [a cura di] *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, 2005, pp. 79-114).

