

Francesco Clemente

Società filosofica italiana - sezione di Taranto

*La via filosofica italiana al concetto di presenza  
in Ernesto de Martino: una teoria del valore  
oltre la negatività dell'esistenza*

*Così fatti pensieri quando fien,  
come fur, palesi al volgo, e  
quell'orror che primo contra  
l'empia natura strinse i mortali in  
social catena...*

(Giacomo Leopardi, *La Ginestra*)

**Abstract**

*The objective of this study is the analysis of the concept of presence through the critical confrontation that de Martino conducted with the philosophy of German and Italian existence. In this way, an attempt is made to identify the reasons for the greatest controversy that de Martino has directed, above all, towards Heidegger's existential analytics formulated in *Being and Time* and to focus attention on the reasons for consonance and introjection of Italian existentialism, which belongs to Nicola Abbagnano, thus outlining the fundamental theoretical references that have contributed to the maturation of this category which, together with that of 'ethos of transcendence', constitutes the backbone of Ernesto de Martino's work on the concept of presence. Finally, once this reconnaissance has been carried out, a panoramic view is taken of the suggestions that the concept of presence would have exercised in the psychiatric and psychological field.*

**Keywords:** *Presence; Italian existentialism; Anguish; Identity; Value.*

*La presenza: gravidanza filosofica di una categoria  
etnoantropologica*

Nel capitolo conclusivo di uno dei suoi ultimissimi saggi, scritto prima di morire, Amalia Signorelli ha riproposto una questione rimarchevole, ovvero le obiezioni che gli studiosi hanno mosso alla metodologia di lavoro sul campo adottata da Ernesto de Martino,<sup>1</sup> dimostrando altresì un encomiabile rigore intellettuale, se si pensa all'entusiastica valutazione che la stessa antropologa ha riservato ai risultati dell'equipe demartiniana.<sup>2</sup> Ebbene, se questo oneroso terreno di discussione<sup>3</sup>, anche a causa

---

<sup>1</sup>«Inizierò prendendo in esame alcune delle critiche che sono state rivolte a de Martino. Frequente è quella che nota l'assenza o comunque la brevità dei soggiorni sul campo. È stata avanzata tempo fa anche da Arnaldo Momigliano, che ipotizzava un «imbarazzo» di De Martino per la sua opera, *Il mondo magico*, tutta costruita sul 'lavoro al tavolino', senza esperienze di campo [...]. La critica alle troppo brevi indagini di terreno di De Martino è stata spesso ripresa, anche di recente. L'ultimo, in ordine di tempo, a sollevarla è stato Francesco Faeta, che ha accomunato De Martino agli altri antropologi italiani, in un'accusa estesa a tutti circa la mancanza di soggiorni prolungati sul campo...» Amalia Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro, Roma, 2015, p. 95.

<sup>2</sup>«Il merito di De Martino fu quello di affrontare la questione scegliendosi collaboratori visuali del calibro ad esempio di Pinna e Gilardi e di stabilire addirittura un sodalizio con un etnomusicologo del valore di Diego Carpitella, lasciando a costoro, come ho potuto constatare sul campo, un notevole margine di autonomia operativa, una volta che avessero condiviso e fatto proprie le ipotesi che guidavano il lavoro delle equipe. I risultati furono eccezionali»: *ivi*, p. 105.

<sup>3</sup>A proposito si può sostenere che la ricerca sul campo in Italia ha oscillato da due orientamenti principali: uno descrittivo-analitico applicato alle «particolarità delle culture e delle popolazioni nazionali», ««patrie locali»», con la messa a fuoco delle culture provinciali e dell'identità nazionale»;

di certe prese di posizione dello stesso de Martino<sup>4</sup> e di alcuni tentativi di giustificazione<sup>5</sup> di alcune sue presunte mancanze, si rivela piuttosto controverso e sensibile a forti contrapposizioni, quello, invece, relativo allo spessore filosofico che innerva l'opera dell'antropologo napoletano appare al riparo da qualsiasi ripensamento.<sup>6</sup> Perciò, ammettere che il concetto di presenza è la cifra inconfondibile dell'opera di de Martino sprona alla finalità, perseguita in queste pagine, di coglierne i momenti salienti nel

l'altro, che, «pur non disponendo di una consolidata e significativa esperienza di dominio coloniale, che ha in altri casi assicurato l'insorgere e lo sviluppo di tradizioni fiorenti di studi etnologici», ha consentito «all'antropologia italiana» di affrontare «terreni extra nazionali ed extra europei». Enzo Vinicio Alliegro, *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, Palaver 6 (2017), n.1, 169-317, p. 276, <http://siba-ese.unisalento.it>, © 2017 Università del Salento.

<sup>4</sup>In riferimento ad un luogo di un inedito, Gino Satta nota che “de Martino rivendica la piena legittimità di una etnologia fatta sulla base di una documentazione indiretta e arriva a capovolgere, in nome del metodo storiografico, l'argomentazione di chi dovesse affermare la necessità della ricerca sul campo” Gino Satta, *Le fonti etnografiche del Mondo magico*, in C. Gallini, a cura di, *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli, 2005, pp.57-77.

<sup>5</sup>Fabio Dei spiega il deficit di una raccolta significativa di dati empirici imputato non solo a de Martino con la pochezza dei mezzi economici necessari per le ricerche sul campo. Cfr., Fabio Dei, *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, in “L'uomo. Società Tradizione Sviluppo”, 1-2, 2012, pp. 97-114

<sup>6</sup>A proposito valgano le considerazioni di Gennaro Sasso che indica de Martino non solo come l'unico che abbia posto in una originale relazione dialettica crocianesimo ed esistenzialismo, ma anche come “l'unico, altresì che, fedele al proposito di non filosofare se non all'interno della ricerca storica concreta, non esitò a sperimentare fino in fondo quel che l'una e

solco di una genealogia teorica, con l'auspicio di inquadrarne meglio la portata complessiva all'interno della dinamica crisi-riscatto. L'urgenza primaria è quella di leggere la presenza nell'orbita delle principali espressioni della filosofia europea che si sono concentrate sul tema dell'esistenza,<sup>7</sup> quindi non solo in relazione alla tradizione tedesca, bensì anche a quella italiana. Un intellettuale onnivoro come de Martino non poteva rimanere indifferente verso un fenomeno culturale<sup>8</sup> che, al di là delle derive manieristiche purtroppo verificatisi, ha posto sotto la lente d'ingrandimento il problema dell'uomo concretamente vivente, al di là dell'insormontabile dicotomia fra idealismo e

---

l'altra, la filosofia e la ricerca storica, gli suggerissero.” Gennaro Sasso, *Ernesto de Martino fra religione filosofia*, Bibliopolis Napoli 2001, p. 378.

<sup>7</sup>Non è mai forse superfluo ricordare una distinzione di una certa rilevanza ermeneutica che pone l'attenzione sull'uso di una categoria non sempre adottata in un'accezione rigorosamente tecnica: “Quando si parla di esistenzialismo è bene distinguere fra l'esistenzialismo come situazione storico-culturale e l'esistenzialismo come filosofia. Pur essendo strettamente connesse, ‘situazione esistenzialistica’ e ‘filosofia esistenziale’ [...] costituiscono due realtà distinte.” G. Fornero, *L'esistenzialismo come atmosfera culturale e filosofia*, in G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 632.

<sup>8</sup>L'esistenzialismo si configura, alla luce degli eventi storici, come il fenomeno culturale che più di tutti ha reso il clima compreso fra le due guerre mondiali. In particolare, la portata del fenomeno la si comprende negli anni quaranta “quando oramai gli eventi epocali, che hanno marcato il nostro secolo avevano raggiunto il loro grado di massima intensità, e anche tragicità, l'esistenzialismo si diffonde come fenomeno culturale europeo: la filosofia dell'esistenza, nata nel nome di Kierkegaard si è oramai spinta ben oltre i luoghi deputati della filosofia, e ora attraversa la letteratura, la psichiatria, le riflessioni sulla relazione, fino a porsi come una specifica forma di vita nei tratti della quotidianità”. P.A. Rovatti, *Esistenzialismo*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia, IV. Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino, 1995, p.88.

materialismo, nei confini di una risposta convinta a qualunque verità dogmatica di stampo positivista che, «già organizzata, aveva finito per cancellare la condizione dell'individuo o per ridurla a un margine insignificante e quindi a un'inconsistenza filosofica»<sup>9</sup>.

Perciò, la ricostruzione di questo duplice confronto è proficuo per due sostanziali ragioni: individuare i precisi motivi demartiniani di critica all'indirizzo delle filosofie di Heidegger e di Jaspers; enfatizzare il dinamico rapporto instaurato con il pensiero di Nicola Abbagnano e di Enzo Paci, nonché la tesaurizzazione che ne sarebbe avrebbe scaturita. A proposito, in questo chiastico quadrilatero teorico, i cui vertici corrispondono ai celebri nomi sovracitati, si demarca un'area dialettica dove matura il concetto di presenza nel suo prodursi nella polarità crisi-riscatto; una doppia coppia di pietre miliari del pensiero europeo, di cui la prima (Heidegger-Jaspers) rappresenta per de Martino una sorta di *pars destruens* della sua elaborazione, ovvero la deriva che essa deve accuratamente evitare; mentre la seconda (Abbagnano-Paci), al contrario, una sorta di *pars construens*, la via da imboccare e possibilmente da ampliare. Sicché, in relazione a quest'ultimo aspetto si propone una sintetica panoramica delle prospettive psichiatriche e psicologiche che sembrano prendere le mosse dal concetto di presenza e con la quale appaiono in consonanza, per accennare poi alle suggestioni che questa categoria ha esercitato e che potrebbe ancora esercitare nell'ambito delle scienze umane. Interrogarsi sulla necessità di azzardare una genealogia di questa categoria implica una delucidazione delle specifiche matrici filosofiche che ne hanno concretamente fecondato la ricerca etnografica, facendo così venire in chiaro il dispositivo di fondo

---

<sup>9</sup>Ivi, p. 87.

delle sue stesse investigazioni sul campo. A proposito, si deve far partire dal 1933 - anno di pubblicazione de *Il concetto di religione* - e che si conclude nel 1948 - anno di pubblicazione de *Il mondo magico*, un arco temporale nel quale avviene un dibattito serrato con figure intellettuali anche molto distanti fra loro, per impostazione ed esiti speculativi: da Rudolf Otto fino ad Ernst Cassirer - di cui spicca la prospettiva filosofica delle forme simboliche -, passando per quel Lucien Levy-Bruhl, autore di *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.<sup>10</sup> L'esito di questo sforzo è decisivo per l'intera opera demartiniana, se ci si limita, ad esempio, alla constatazione che la teoria della crisi della presenza è il cuore de *Il mondo magico*, un nucleo che segna, a partire dal 1940, l'attenzione filosofica di de Martino verso l'universo della persona, concepita al di fuori da un'ottica graniticamente sostanzialistica e monadistica, bensì nel flusso dinamico delle relazioni, in ultima analisi in una dimensione dolorosa ma indispensabile per comprendere lo stare al mondo

---

<sup>10</sup>Con uno sguardo doverosamente rivolto alle matrici originarie di tale categoria concettuale, che sono di tipo prevalentemente teologico e religioso, è tuttavia interessante notare come il processo di elaborazione organica a livello intellettuale di De Martino sia passato attraverso un significativo spostamento di oggetti d'indagine nel corso della sua ricerca: “[...] nell’articolo «La rappresentazione e l’esperienza della persona nel mondo magico», pubblicato su Comunità de Martino enunciava le linee generali del completamento della sua indagine sulla magia. Nel corso del-la quale la concezione demartiniana, e il suo incremento teorico, dall’elaborazione del consistere e del suo incremento teorico, dall’elaborazione del consistere e del manifestarsi del «numinoso», era passata alla riflessione sulla temporalità, aveva esplicitato il problema della “labilità della sintesi spirituale”, e aveva sistematizzato il concetto di “presenza unitaria” come fattore ontologico, scoprendone la precarietà e l’incompiutezza, la sua criticità e i termini della sua necessaria reinterpretazione.” Clara Gallini, *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., p.127.

dell'uomo come una maschera<sup>11</sup> immersa in un dramma simbolico dagli esiti inopinabili, dove tutto si gioca nell'incertezza dell'emendabilità delle vicende umane. A partire dal 1948, dunque, il tema della presenza si rivelerebbe non solo quale categoria con un suo gradiente filosofico maturato in anni di studio meramente teorico, ma anche come una chiave di lettura per riconsiderare «la componente etnopsichiatrica come parte integrante del congegno teorico che consente a de Martino di «continuare a parlare il linguaggio delle grandi metanoie storicistiche del libro del '48 e di rilanciarne senza attenuazioni reali gli ardimenti».<sup>12</sup> L'evoluzione degli approdi de *Il mondo magico* continua poi - notoriamente - con il riconoscimento delle peculiarità del mondo contadino e plebeo del mezzogiorno d'Italia, a cui de Martino dedicò l'investigazione puntigliosa delle differenti dinamiche destoricanti poste in essere, per cui *Morte e Pianto rituale*, *Sud e magia* e *La terra del rimorso*, danno vita alla cosiddetta trilogia meridionalistica, rispettivamente dedicata alla trattazione della magia cerimoniale nel mezzogiorno d'Italia, alle dinamiche del tarantismo salentino, e alle manifestazioni di dolore in Basilicata.<sup>13</sup> Se,

---

<sup>11</sup>Pietro Angelini, *Prefazione* in Ernesto de Martino, *Dal laboratorio del «Mondo magico» carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce, 2007, p. 23.

<sup>12</sup>Placido Cherchi, *Il cerchio e l'ellisse*, Aisara, Cagliari, 2010, pp.10-11.

<sup>13</sup>In questo senso *Furore*, *Simbolo*, *Valore* appare connotarsi come un'opera meta-antropologica e meta-etnografica poiché compendia sul piano dell'elaborazione concettuale quella triplicità di principi che regolano le logiche sottese appunto alle tre fenomenologie menzionate: «La delucidazione del titolo si colloca di già in questa prospettiva: i tre sostantivi che lo compongono formano una sequenza che compendia il pensiero di De Martino relativa alla dinamica crisi-riscatto...in questa connessione il furore evoca il rischio della disintegrazione cui la presenza è costantemente esposta;

allora, il concetto di presenza è così centrale nell'impostazione teorica dell'antropologo napoletano si comprende con una certa immediatezza l'urgenza di dispiegarne la stratificazione con un'analisi il più possibile scrupolosa dei luoghi demartiniani, dai quali emerge con evidenza palmare un denso dibattito con i principali protagonisti europei della filosofia dell'esistenza, illuminandone gli spunti più tangibilmente polemici e quelli, al contrario, più fruttuosi per lo stesso de Martino. A tal fine, è ineludibile che del *mare magnum* delle elucubrazioni sull'esistenza due sono le sponde che si devono prendere in esame: la filosofia tedesca a cavallo fra le due guerre mondiali e quella italiana che fa capo a Nicola Abbagnano.

*La disamina del pensiero tedesco sull'esistenza: il dissenso verso Heidegger e Jaspers*

Per contestualizzare le ragioni della vigorosa polemica condotta da de Martino verso gli esiti della filosofia dell'esistenza di Jaspers ma soprattutto di Heidegger,<sup>14</sup> è necessario ripercorrere i luoghi di quegli *Scritti filosofici* dove si palesa questa significativa divergenza, la cui cornice teorica è costituita dalla visione fondamentale che de Martino ha maturato dell'esistenza stessa. Nell'ottica dell'antropologo

---

il simbolo rinvia alla dimensione del mito e del rito in quanto strumenti predisposti alla rielaborazione culturale del rischio suddetto, che media il ripristino dell'unità della presenza umana. Quest'ultima è da intendere come movimento che trascende la situazione oggettiva nel valore socialmente condiviso." *Introduzione* di Marcello Massenzio a Ernesto de Martino, *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli editore, Milano, 2002, p. 6.

<sup>14</sup>“La via alternativa che *Essere e Tempo* imbocca consiste nel cercare di ripensare l'essere non come fondamento stabile (in tal modo reificandolo), ma in relazione al tempo, nell'orizzonte della temporalità”: Franco Volpi, *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 200.



napoletano la giusta lettura del fenomeno dell'*ex-sistere* passa sempre attraverso il concreto funzionamento dell'*ethos* del trascendimento, il movimento fondamentale che consente lo slancio in direzione di una creazione dei valori, per cui sia la *chiarificazione esistenziale* di Jaspers che *l'analitica esistenziale* di Heidegger - pur nella loro innegabile difformità sul piano della tipicità dell'impostazione adottata (ontico-esistentiva per Jaspers, ontologico-esistenziale per Heidegger<sup>15</sup>) - mancherebbero di questa propensione alla messa in opera concreta del valore, imboccando inevitabilmente esiti allo stesso modo degenerativi:

L'essere di cui parla l'esistenzialismo è fuori dalla valorizzazione e dell'*ethos* che presiede al trascendimento valorizzante: di qui una irriducibile negatività dell'esistenza, che non può mai essere l'essere, salvo complementi teologici ed esiti mistici. Senza dubbio una volta che l'essere sia così concepito, la causa dell'esistenza diventa disperata: ma c'è da chiedersi se questa "disperata" teorizzazione dell'esistenza sia in realtà il riflesso di un'epoca intimamente travagliata dal flettersi dell'*ethos* della valorizzazione.<sup>16</sup>

Nella cornice discorsiva degli *Scritti filosofici* il dissenso maturato da de Martino verso il cosiddetto esistenzialismo

---

<sup>15</sup>A proposito si rinvia al paragrafo 4 di *Essere e Tempo*, dove Heidegger stabilisce che l'indagine sull'esistenza "... mira a dispiegare analiticamente gli elementi costitutivi dell'esistenza", per cui "l'esistenzialità è la connessione di queste strutture" e la loro "analisi ha il carattere di un comprendere non esistentivo, ma esistenziale." Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano, 2001, p. 53.

<sup>16</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pastina, Società editrice Il Mulino, copyright Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 2005, pp.17-18.

tedesco<sup>17</sup> presenta la particolarità di assorbire il giudizio storico di fondo che uno studioso come Lukacs<sup>18</sup> ha espresso su questo tipo di filosofia, reputata il sintomo inequivocabile della crisi della società borghese<sup>19</sup>, nonché dell'alienazione dell'individuo, di un'autocoscienza che tuttavia sprofonda nell'insondabilità della dimensione privata, una forma di solipsismo che taglia fuori quella dimensione creatrice dei valori in termini intersoggettivi, per cui è proprio su questo piano fondamentale che si devono vagliare le critiche che de Martino destina ad Heidegger.<sup>20</sup> In occasione di una spedizione condotta in Basilicata nel 1952 de Martino ha l'occasione di annotare qualcosa di significativo, espresso in relazione alla tragicità di determinate situazioni legate alla nascita fissate in un canto

---

<sup>17</sup>In realtà, sia Jaspers che Heidegger hanno rifiutato l'etichetta di 'esistenzialisti' ribadendo in diverse circostanze che l'oggetto della loro speculazione è da indentificarsi con il senso dell'Essere. Più che altro, il riferimento all'esistenza è da intendersi quel il terreno privilegiato dove questa indagine avverrebbe. Nel caso di Heidegger (si ricordi la polemica con Sartre), poi, proprio la modalità d'indagine starebbe alla base della distinzione - non del tutto accettata - di due periodi della sua filosofia: quella appunto dell'indagine a partire dal Dasein, che segna il periodo di *Essere e Tempo*; quella successiva a partire dall'Essere stesso (la celebre svolta, la 'kehre').

<sup>18</sup>Cfr. Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p.13

<sup>19</sup>La durezza del giudizio di Lukacs è motivata dall'interpretazione in chiave irrazionalistica sia di "Heidegger" che di "Jaspers". Georges Lukacs, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano, 2011, p.12.

<sup>20</sup>Noti sono i problemi di traduzione dei testi heideggeriani, per cui ricordando la celebre traduzione di *Essere e Tempo* di Pietro Chiodi del 1953 e quella più recente di Alfredo Marini, Adriano Fabris invita ad abbandonarne l'approccio puramente letterale e invita a cogliere la sfida di "il rischio filosofico" della sua interpretazione. Adriano Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger, introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma, 2010, p. 35.

popolare lucano, che di fatto getta un ponte fra le questioni assunte dall'antropologo napoletano e le problematiche affrontate dall'autore di *Essere e Tempo*:

Stare a questo mondo come se non ci si stesse, essere scritto nel libro degli spersi: questo pensiero sarebbe, per i nostri esistenzialisti, una buona occasione per ragionare sulla struttura dell'esistenza. Ma i due versi del canto di Sturno, e in generale il tema popolare della nascita sventurata, mi sembrarono solo il documento di una situazione storica definita, il lamento per una condizione che ripugna alla natura umana. Il canto di Sturno mi ha riportato alla memoria la *Geworfenheit*, la deiezione dell'esserci nel mondo teorizzata da Martino Heidegger.<sup>21</sup>

Ora, emerge con una certa evidenza la rilevanza delle implicazioni del pensiero heideggeriano, per cui proprio questo intimo riconoscimento conduce de Martino alla maturazione di posizioni teoriche che sono il frutto di un notevole corpo a corpo con il filosofo tedesco. Si tratta di rilievi critici densi, non solo concettualmente ma anche sul piano dell'esposizione formale, resa impegnativa dall'impronta tipica dell'annotazione ai limiti del rapsodico, osservazioni comunque stimolanti sul piano dell'elucubrazione, perché votate a scandagliare la visione esistenziale di Heidegger, al fine di enuclearne gli interstizi aporetici dove incuneare l'incisività di categorie "altre" rispetto a quelle proposte. In poche righe de Martino addensa la problematica squisitamente teoretica dell'impostazione esistenziale che anima *Essere e Tempo*, ovvero che "l'essere-nel-mondo" è una condizione formale dell'esistere concreto (esistentivo) che è comune tanto alla modalità dell'esistenza

---

<sup>21</sup>Ernesto de Martino, *La crisi della presenza in Basilicata*, Calice editore, Rionero in Vulture, 1996, p. 30.

autentica che a quella inautentica. A proposito, de Martino osserva che questa mancata differenziazione formale tipica dell'impostazione esistenziale di Heidegger «rende difficile il passaggio dall'esistenziale all'esistentivo, dall'inautentico all'autentico, dall'essere-per-la-morte alla storia culturale umana». <sup>22</sup> Questo ostacolo per de Martino si supererebbe con il riconoscimento dell'ethos del trascendimento, di quella fonte creatrice che ha un respiro intersoggettivo e che ha come obiettivo ultimo il dare vita a valori culturali, in altre parole di quella dimensione deputata «a combattere il rischio radicale di non poter compiere il trascendimento e di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, in nessuna possibile valorizzazione intersoggettiva». <sup>23</sup> A questa importante osservazione se ne deve poi aggiungere un'altra, riferita ad un aspetto notoriamente saliente in Heidegger, un'espressione celebre e inconfondibile della sua filosofia, quello del *Man*, ovvero quella dimensione anonima che tuttavia rivela un ruolo rilevante se ricondotta, ad esempio, alla dimensione del corpo e alla sua impiegabilità in termini culturali:

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, poiché 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>24</sup>

---

<sup>22</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 81-82.

<sup>23</sup>Ivi, p. 82

<sup>24</sup>Ivi, p. 89.

Il peso della denuncia della condizione del *Man*, dell'anonimato che esso schiude è uno dei tratti più distintivi dell'analitica esistenziale, perché fra i più carichi di suggestione, è quella di tutti e di nessuno,<sup>25</sup> di quell'ufficialità convenzionale, cui si ricollegano altri celebri motivi heideggeriani, ovvero la chiacchiera<sup>26</sup> (*Gerede*), la curiosità<sup>27</sup> (*Neugier*) - da intendersi come disperato riempimento del vuoto dell'apparenza delle cose -, e infine l'equivoco<sup>28</sup> (*Zweideutigkeit*), quell'inevitabile esito cui conduce appunto l'anonimato (il non 'sapere' neanche di cosa si parla). Ebbene, nell'ottica della educabilità del corpo, de Martino opera un ribaltamento semantico davvero rimarchevole rispetto alle originarie formulazioni di Heidegger, poiché questo patrimonio acquisito di tecniche disciplinanti non rivela i connotati delle secche spersonalizzanti e dissolutive additate in *Essere e Tempo*, bensì una risorsa cui proficuamente attingere in vista di una tangibile conquista della propria dimensione fisica. Un ulteriore motivo interessante di distanza, quindi, fra l'antropologo e il filosofo con cui si termina questa prima serie di considerazioni e ci si avvia, così, ad un'altra perlustrazione argomentativa.

#### *La lettura contrastiva dell'angoscia heideggeriana*

Un'attenzione particolare la si deve riservare alla rimediazione che de Martino compie su un concetto cardine di *Essere e tempo*, ovvero l'angoscia (*Angst*), un nodo problematico la cui portata filosofica è davvero imponente non

<sup>25</sup>“Il *chi* non è questo, né quello, non lo si è noi stessi, né lo sono alcuni e neppure la somma di tutti. Il “*chi*” è il neutro: il “*si*”.” Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 367

<sup>26</sup>Cfr. Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 481-487.

<sup>27</sup>Ivi, pp. 489-495.

<sup>28</sup>Cfr. ivi, pp. 497-501.

solo all'interno del pensiero di Heidegger ma in buona parte del pensiero europeo che in qualche maniera si richiama a Kierkegaard. Se si prende le mosse dalla preponderanza della categoria dell'ethos del trascendimento in de Martino, allora si afferra una lettura dell'angoscia abbastanza differente da quella del filosofo tedesco. Mentre in Heidegger «la situazione affettiva che può tenere aperta la costante e radicale minaccia intorno a se stesso, minaccia nascente dal più profondo e isolato essere dell'esserci è l'angoscia»,<sup>29</sup> delineando una dinamica sostanzialmente individuale; in de Martino l'angoscia «apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto... di smarrire l'oltre che condiziona il mondo in quanto la presentificazione è mondanizzazione valorizzante». <sup>30</sup> In altre parole, Heidegger reputa la morte quale possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, intesa come comprensione della minaccia sempre su di essa incombente, per cui la tonalità emotiva di questa comprensione è appunto l'angoscia, che pone l'esistenza di fronte all'indeterminatezza del nulla,<sup>31</sup> colorandosi così di forti tinte ontologiche. Al contrario, l'angoscia esistenziale in de Martino si presenta scevra da certi immobilismi contemplativi, da certe intonazioni metafisiche illanguidite e quasi rassegnate alla consapevolezza della fugacità della vita, nonché della precarietà dei progetti umani. Piuttosto, essa è carica di un pathos legato alla lotta per scongiurare la dissoluzione dello slancio dell'attività valorizzatrice, assumendo i contorni di una vibrazione allertante, di una metaforica scossa tellurica foriera

<sup>29</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 109.

<sup>30</sup>Ibidem.

<sup>31</sup>Al contrario la paura (*Furcht*) è sempre paura "di" qualcosa, quindi è determinata, riferita a qualcosa di specifico cfr. Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 405-410.

dei crolli a cui si sottoporrebbero gli stessi mondi culturali. Nel complessivo impianto categoriale demartiniano l'angoscia assume una valenza positiva, in un certo senso essa è riabilitata, e sotto questo aspetto infrange un certo stereotipo della filosofia della crisi, nel senso che perde la configurazione di un sentimento metafisico, orientato in senso ontologico ed esistenziale come in Heidegger e si connota, viceversa, come strategia dell'esserci per fronteggiare la sempre incombente possibilità del non esserci nel mondo.<sup>32</sup> La configurazione concettuale della presenza non è dissociabile da quella lotta in difesa della sua conservazione, di una mobilitazione decisiva in vista della sua l'integrità.<sup>33</sup> A questo punto, non appare azzardato realisticamente sostenere la tesi critica in basa alla

---

<sup>32</sup>a) L'angoscia è la reazione della presenza al rischio di perdere la propria potenza sintetica secondo valori laici(dominio tecnico della natura e produzione di beni economici, organizzazione della vita sociale e politica, ethos, arte, logos); b) L'angoscia è la reazione della presenza al rischio di non poter oltrepassare i suoi singoli contenuti psichici decidendoli secondo forme autonome di plasmazione; c) l'angoscia è la reazione della presenza al rischio di non poter dispiegare le proprie distinte potenze operative; d) l'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza, cioè l'alienazione di sé a sé, il suo proprio naturalizzarsi, l'essere costretta a ripetere invece di diventare e di svilupparsi storicamente; e) L'angoscia esprime la resistenza della presenza dinnanzi al rischio di recedere nel mondo subumano, dove l'esserci non ha luogo; f) L'angoscia esprime l'allontanarsi della presenza del mondo e del mondo della presenza (spersonalizzazione); g) l'angoscia traduce in termini di esperienza il frantumarsi della vitalità umana in ciò che ha di specifico, la presenza vitale come unità dialettica di tutte le possibili distinte potenze operative; h) l'angoscia è sempre angoscia della storia.” Ernesto de Martino, *I fondamenti del sacro*, in *Storia e metastoria*, Introduzione e cura di Marcello Massenzio, Argo, Lecce, 1995, pp. 110-111.

<sup>33</sup>Cfr. Ernesto de Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, pp. 24-25.

quale nel pensiero di de Martino agisca una visione dell'angoscia che si potrebbe definire attivistica, uno stato d'animo che non ha nulla a che fare con lo spaesamento rassegnato, ma che pare sovvertirne l'intima natura pur paradossalmente conservandone la legittimità, enfatizzandone dunque la componente positivamente costruttiva, in ultima analisi utile in vista di una lotta per lo stare al mondo. Grazie al contributo proveniente da una puntuale ricostruzione storiografica si può affermare senza alcuna aberrazione che de Martino abbia avvertito l'esigenza di «accostarsi criticamente a Martin Heidegger, di appropriarsi criticamente delle sue categorie interpretative [...] e finalmente, di sovvertire l'impostazione filosofica originaria».<sup>34</sup> Mentre nella visione del filosofo tedesco la deiezione è, nella sua inautenticità, un modo preciso di essere nel mondo, al punto tale che l'esserci è completamente immerso nel mondo e nel suo con-esserci con gli altri, nell'antropologo napoletano essa è il rischio che travolge l'esserci-nel-mondo:

La deiezione, la *geworfenheit*, l'essere-gettati-nel-mondo è il rischio che travaglia l'esserci-nel-mondo, la presenza, è sempre un gettare il mondo davanti a sé attraverso l'opera universalizzante, l'apertura ai valori. L'essere-gettato-nel mondo significa già la presenza che si perde e che, perdendosi, perde il mondo.<sup>35</sup>

A questo punto, si possono avanzare alcune, preliminari, ipotesi interpretative circa questa relazione fra de Martino e la filosofia esistenziale tedesca e in primis, appunto, con

---

<sup>34</sup>Marcello Massenzio, *La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino: il rimosso e l'inedito in Ernesto De Martino* in *Storia e Metastoria*, cit., pp. 22-23.

<sup>35</sup>Ernesto de Martino, *I fondamenti del sacro*, cit., p. 104.



Heidegger, sostenendo che in questo caso non si assiste ad una denigrazione gratuita di queste, bensì ad una critica stringente che funge da punto di partenza per una propositiva costruzione teoretica funzionale alla stessa ricerca etnografica demartiniana. Il *Dasein* heideggeriano in de Martino appare tramutarsi in una salvaguardia della presenza e, alla luce della peculiarità dell'*ethos* del trascendimento, in una prospettiva costruttiva, ovvero una sana e pugnace reattività verso la possibilità del non-esserci, della negatività. Un ribaltamento di prospettiva che poi si consolida e si completa definitivamente con la rivalutazione che l'antropologo napoletano esegue verso l'esistenzialismo italiano. Non suscita meraviglia, dunque, il fatto che le pagine dedicate alla filosofia tedesca dell'esistenza in qualche modo si concludano con gli apprezzamenti motivati verso la fenomenologia husserliana, la sua propensione a riflettere in modo originale sul mondo e sulla relazione che si deve con esso intrattenere.<sup>36</sup>

*L'originale ricezione della filosofia italiana dell'esistenza: le prospettive di Abbagnano e Paci*

Una volta dipanato il giudizio negativo che de Martino ha espresso nei confronti sia della filosofia heideggeriana che di quella jaspersiana, in termini sorprendentemente consonanti con quelli formulati da Nicola Abbagnano,<sup>37</sup> è necessario porre in

---

<sup>36</sup>Cfr. Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., pp. 117-142.

<sup>37</sup>In un saggio del 1948 nel quale l'oggetto d'indagine è il ripensamento della categoria di possibilità quale pietra d'angolo per rivalutare l'iniziativa dell'esistenza, Abbagnano osserva: "Per Heidegger l'esistenza è l'impossibilità di emergere dal nulla ed essere qualcosa; per Jaspers l'esistenza è l'impossibilità di essere l'Essere, di raggiungere e conquistare la trascendenza. L'una e l'altra risposta conducono l'esistenza ad una fondamentale impossibilità; eppure negano la sua problematicità, che la fa

primo piano quello relativo alla filosofia italiana che si è occupata dell'esistenza, soprattutto nel paragone con quella tedesca, da cui emergerebbe il contributo più rilevante da essa fornito al pensiero occidentale. L'evoluzione del dibattito filosofico italiano in direzioni diverse da quella incarnata dall'egemonia idealistica di Croce e Gentile si è di fatto sostanziato di un ritorno convinto alle istanze dell'individuo, alla persona, al singolo, sia in termini di ripensamento del rapporto con il trascendente sia in relazione con la dimensione storica e sociale. Da qui prende le mosse l'opera pionieristica di un intellettuale come Armando Carlini impegnato nel recupero e nell'uso personale di categorie kierkegaardiane e heideggeriane; ma anche la continuazione di questa operazione con Luigi Pareyson, tutto proteso alla sua meditazione non solo sui filosofi tedeschi ma anche su quelli francesi, che seppur cristiani, non esitavano a portare l'attenzione su una certa inquietudine interiore come ad esempio nel caso di Gabriel Marcel. In questo fermento, forse inopinato vista la situazione storico-politica dell'Italia in quel periodo, Abbagnano menziona se stesso ed Enzo Paci quali alfieri di un'ardimentosa emancipazione dalla filosofia dell'esistenza di tedesca, tutta guadagnata sul terreno del ripensamento della possibilità e del valore:

[...] i primi contributi all'analisi esistenziale [...] si ebbero con la pubblicazione dei *Principi di una filosofia dell'essere* di Enzo Paci e della mia struttura dell'esistenza. Paci [...] concentrava la sua attenzione su due problemi, insieme connessi, che erano estranei a tale idealismo: il problema

---

vivere e costituirsi attraverso concrete possibilità.” Nicola Abbagnano, *L'esistenzialismo è una filosofia positiva* in *Esistenzialismo positivo*, Taylor, Torino, 1948, p. 35.

della personalità e quello della natura. Per Paci, infatti, l'esistenzialità dell'uomo significava in primo luogo la sua naturalità: una naturalità tuttavia non paga di se stessa ma che trascende verso il valore e cerca di realizzarlo. La vita spirituale dell'uomo (la moralità, l'arte, la religione) era infatti considerata da Paci come tensione fra essenza e valore [...]. Assieme all'interesse per il mondo naturale, e quindi al riconoscimento della validità della scienza, si presentava, perciò in Paci, il problema del valore, che era rimasto estraneo all'idealismo tedesco. Per mio conto, ne *La struttura dell'esistenza*, pretendevo posizione nei confronti dell'esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers additando una terza possibile via all'analisi esistenziale.<sup>38</sup>

Agli occhi di de Martino la negatività, palesata dalla catastrofe dell'esistere, dispone di un volto ancipite: quello della filosofia di Heidegger, che proclama il distacco dal nulla che non può non essere nulla; quello della filosofia di Jaspers, che si configura come ineluttabile naufragio del trascendimento verso l'essere. L'evoluzione filosoficamente rilevante, l'autentico salto di qualità, la cifra di una nuova prospettiva filosofica, che poi rappresenta la novità riconosciuta dallo stesso de Martino, consiste proprio nell'intenzione di affrancare l'esistenza dalla nullificazione che affetterebbe le suddette impostazioni speculative:

[...] 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

---

<sup>38</sup>Nicola Abbagnano, *L'esistenzialismo in Italia*, in Aa.Vv., *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi*, coedizione Arethusa/Asti-Società Filosofica Romana/Roma, 1958, pp. 155-157.

trascendimento valorizzante, come rapporto sempre di nuovo istituito con l'essere e come emergenza da rinnovare sempre di nuovo istituito con l'essere e come emergenza da rinnovare sempre di nuovo per entro la scelta di distinti valori operativi.<sup>39</sup>

Nella prospettiva personale di Abbagnano prende corpo una filosofia della possibilità che rigetta qualsiasi esito tragico del fenomeno umano, in una visione di fondo che, oltre a far emergere la finitudine umana, la responsabilizza. Un primo elemento meritevole di nota è la considerazione in base alla quale la filosofia di Abbagnano è certamente impostata sul problema del destino umano, sul chiarimento di problematiche centrate sull'individualità soggettiva, dell'assunzione del proprio destino, ma ciò non le impedisce di esprimere una dimensione mondana, nel solco tuttavia dell'analisi dell'esistenza:

[...] per esistenza basta preliminarmente intendere il complesso di situazioni in cui l'uomo viene a trovarsi o in cui si trova solitamente o per lo più [...].Ma l'analisi di una situazione esistenziale può essere istituita e condotta innanzi solo se sin dal principio si ritengono inclusi in essa tutti gli elementi che entrano a comporla; cioè non solo l'uomo singolo, nei suoi specifici modi d'essere e di agire, ma anche gli altri uomini, le cose, etc., in una parola il "mondo" in generale, giacché solo rispetto a questo complesso di fattori gli specifici modi d'essere e di agire del singolo uomo possono essere compresi.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 57.

<sup>40</sup>Nicola Abbagnano, *L'esistenzialismo in Italia*, in Aa. Vv., *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia oggi*, cit., pp. 152-153.

Nonostante Ernesto de Martino, dunque, appaia come un estimatore dichiarato di ciò che la storiografia filosofica ha classificato come esistenzialismo positivo, è comunque doveroso aggiungere che il suo non è un atteggiamento militante, acritico e privo di verve. Ai fini di una ricognizione puntuale che ambisca alla credibilità in sede ermeneutica è necessario chiarire preliminarmente il terreno su cui avviene la connessione che s'intende imbastire fra la teorizzazione demartiniana e l'orientamento esistenzialista. In altre parole, il cardine del discorso è la categoria di 'ethos del trascendimento', dimensione concettuale che, oltre a tenere banco negli scritti espressamente filosofici, ricompare con i toni foschi e inquietanti della decadenza culturale nell'opera postuma *La fine del mondo*. Con l'adozione di questo principio de Martino rende omaggio ai suoi trascorsi storicistici indicando una dimensione orientata sì a trascendere, segnando così uno scarto fra natura e cultura, ma che, essendo alla base di ogni progetto esistenziale, non può essere a sua volta trascesa e scartata. Questo ethos non ha nulla dei tratti ingessati del codice etico da seguire in termini di condotta individuale e collettiva, bensì è una sfera dinamicamente pulsante che permette di andare oltre, di significare, in ultima analisi, il valore che fonda tutti i valori. Nella sua azione trascendente, nel senso di un'azione propulsivamente progettuale, l'ethos demartiniano possiede la prerogativa di un carattere inaugurale della dimensione mondana, dell'utilizzazione degli enti in essa collocati e quindi dell'intersoggettività. Sulla base di questi presupposti, si deve comprendere la considerazione che de Martino ha riservato a Enzo Paci, di cui ha evidenziato il merito di aver distinto due

specie di angoscia,<sup>41</sup> avendo così contribuito ad un ripensamento<sup>42</sup> non secondario di questa tonalità emotiva:

Paci distingue un'angoscia patologica da un'angoscia fisiologica. L'angoscia fisiologica segnala un pericolo e un compito: il pericolo inerente ad ogni distacco e il compito di distaccarsi. L'angoscia patologica è il rinunciare al compito di distaccarsi.<sup>43</sup>

È nota la recensione che Enzo Paci ha dedicato a *Il mondo magico* al momento della sua uscita, un documento che, presentando l'opera come «un'interpretazione 'storicistica' del magismo contro la condanna antistorica del mondo magico»,<sup>44</sup> esprime fervida ricezione per le soluzioni proposte all'interno del dramma stregonesco: l'accertamento della perdita della

---

<sup>41</sup>Il riferimento preciso compiuto da de Martino negli *Scritti filosofici* è ad un'opera di Enzo Paci, nella quale lo sviluppo del tema del tempo e della relazione avviene nei meandri della psicologia, della logica, della cibernetica, del linguaggio e dell'estetica, in un'ottica di superamento degli steccati dei saperi, partendo dal pensiero di Dewey e Whithead: "L'individuo non è una sostanza compiuta in se stessa, ma un compito da assolvere. In quanto l'angoscia nasce dall'adempimento della sua funzione, che lo pone in continuo pericolo, essa è per l'individuo costitutiva e fisiologica...l'angoscia in quanto fisiologica costringe al rapporto, alla socialità, alla relazione." Enzo Paci, *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p.70.

<sup>42</sup>Allo stesso modo è rimarchevole la lettura che Abbagnano compie della morte, che diventa un'eventualità che mobilita in realtà all'iniziativa, poiché l'uomo veramente libero "non perde tempo nel lavorare per le cose essenziali che gli restano da fare, e non trascura in nessun momento quelle sulle quali più grava e incombe la minaccia di morte." Nicola Abbagnano, *L'esistenzialismo è una filosofia positiva*, in *Esistenzialismo positivo*, cit., pp. 41-42.

<sup>43</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 78.

<sup>44</sup>Enzo Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino, p. 123.

presenza e del suo ripristino nel momento del suo riscatto. Un riconoscimento lusinghiero per de Martino, una sorta di risarcimento intellettuale che compensa l'arcigna stroncatura espressa da Benedetto Croce, al punto tale che nella ristampa dell'opera de Martino decise di includerlo in appendice. Nonostante ciò, non si deve pensare ad un rapporto Paci-de Martino inficiato da cerimoniosità di comodo, nel quale il secondo ricambia la cortesia rinunciando alla sua autonomia di pensiero. A dimostrazione di ciò, valgano pertanto alcuni rilievi polemici ma costruttivi che l'antropologo destina al filosofo di origine marchigiana di seguito riportati. Il punto di partenza di questa discussione è la riflessione che de Martino svolge in relazione all'ethos del trascendimento, in particolare del rapporto fra questo ethos e l'esistenza. In parole povere, a giudizio di de Martino Paci assimilerebbe troppo sbrigativamente «la vitalità 'cruda e verde' priva di qualsiasi educazione ulteriore» con «la plasmazione economico-sociale che invece costituisce un valore intersoggettivo, un certo progetto comunitario storicamente determinato di soddisfare i bisogni in modo relazionato»<sup>45</sup>. Al contrario, fra queste due dimensioni sussiste uno iato che rimane incolmabile, poiché la formazione della dimensione economica e sociale è frutto proprio di quella 'cultura' e dell'operatività di quei modelli, che, invece, mancano per definizione alla pura vitalità. Sulla base di questa obiezione fondamentale, de Martino giunge alla conclusione che in Paci rimarrebbe inspiegato il salto qualitativo dalla naturalità alla cultura:

La seconda ragione che rende inaccettabile la teorizzazione del Paci è che ove si conosca l'utile come materia esistenziale delle forme spirituali non si facilita affatto la

---

<sup>45</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 63.

comprensione del passaggio a queste forme, poiché resta oscuro proprio ciò che induce a far passare la materia esistenziale alle forme spirituali. In ultima istanza manca la giustificazione di tale passaggio, cioè la forza che oltrepassa la sfera dei bisogni, così come oltrepassa tutti gli altri valori categoriali, senza mai tuttavia poter oltrepassare sé stessa, essendo la regola di tutti i trascendimenti.<sup>46</sup>

Qualora Paci o chi per lui volesse replicare a questi rilievi asserendo che «l'esistenza racchiude in nuce tutte le altre forme» per cui essa «è - oltre che materia - anche queste forme spirituali», de Martino fa puntualmente notare che il problema sarebbe solo spostato su un altro piano e non risolto, poiché rimarrebbe da spiegare cosa debba svegliare tali forme spirituali «dal loro sonno», facendole passare «dalla potenza all'atto».<sup>47</sup> Ecco perché, in definitiva, la soluzione di Paci rimarrebbe confinata nell'alveo evanescente della retorica. In realtà, la soluzione risiede in quell'«ethos del trascendimento» che «è unicamente l'impulso ad oltrepassare la vitalità naturale nei valori categoriali, e la totalità di questi trascendimenti valorizzanti condiziona la esistenza, in quanto vita individuale che l'ethos fa passare nella universalizzazione economico-sociale, e nelle altre».<sup>48</sup> Ma lasciando per un momento da parte, senza con ciò ridimensionarne la portata, le riserve e le perplessità nei confronti di certe oscurità concettuali, non si può omettere il dato secondo cui è lo stesso de Martino a riconoscere la possibile e auspicabile consonanza teorica fra la sua categoria più marcatamente filosofica, l'ethos del trascendimento,

---

<sup>46</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 63.

<sup>47</sup>Ivi, p. 64.

<sup>48</sup>Ivi, pp. 64-65.



ponderata sia nella sua emergenza che nella sua decadenza, e le tipiche categorie filosofiche di Enzo Paci e Nicola Abbagnano:

L'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore ben si accorda con l'interpretazione del trascendentale kantiano proposta dal Paci, e racchiuso nel concetto di Abbagnano di «struttura dell'esistenza». Così anche il crollo dell'ethos del trascendimento valorizzante su tutto il fronte possibile della valorizzazione (cioè il crollo dello stesso valore trascendentale della valorizzazione, del dover essere dell'essere) si ricongiunge al tema di Abbagnano (e di Paci) di un fondamento dell'esistere che può perdersi, annullarsi, e quindi di un mondo che «può» o «non può» avere il suo fondamento.<sup>49</sup>

Un ulteriore aspetto meritevole di risalto, ai fini di un raffronto con il demartiniano ethos del trascendimento, è il fatto che, partendo dal presupposto che nella filosofia di Abbagnano l'esistenza dell'uomo è una dimensione segnata da una problematicità dai connotati intrinsecamente strutturali, essa si rivela nella sua assoluta libertà, per cui la decisione non è mai una decisione presa una volta per sempre, il rischio quindi non è mai del tutto eliminato e l'indeterminazione non è così mia scongiurata. Addirittura, il rinnovamento della decisione è richiesto proprio dalla essenza stessa della struttura esistenziale. L'atto esistenziale come decisione autentica si produce allorché la considerazione del rischio e la responsabilità che il rischio implica sono parti integranti di esso. La specificità della struttura offre all'uomo la garanzia della possibilità della determinazione della propria esistenza mediante il riconoscimento della propria finitudine che lo apre all'impegno, alla scelta, alla libertà, all'autenticità e alla trascendenza. Sotto

---

<sup>49</sup>Ivi, cit., p. 71.

questo profilo, l'atto costitutivo della decisione determina l'uomo come individualità autentica, che possiede un destino, e con questo atto l'uomo si trascende, in quanto il movimento della struttura costituisce il movimento con il quale l'uomo si assume l'impegno di ancorare la sua individualità finita ad una sfera che la trascende e dalla quale essa stessa ricava il suo significato:

[...] la decisione su me è la decisione sull'essere, che mi deve appartenere, che deve costituire il mio essere autentico. La scelta che faccio è la scelta che costituisce non solo la mia inconfondibile verità finita, ma anche, e con lo stesso atto, una sfera dell'essere che diventa il mio proprio possesso. Il movimento della struttura appare sotto questo aspetto, il movimento con cui io decido di ancorare la mia individualità finita ad una sfera che la trascende e dalla quale essa ricava l'intero suo significato.<sup>50</sup>

Sotto questo profilo l'esistenza è trascendenza, l'atto costitutivo della struttura esistenziale, come processo di oltrepassamento. L'*ex-sistere* si sovrappone così senza residui al trascendere perché nell'esplicazione della trascendenza, intesa come trascendere, il movimento della struttura trova il suo definitivo invero. All'interno del movimento del trascendere l'uomo è in grado di individuare il significato ultimo della sua finitudine, della sua costitutiva insufficienza, della sua ineliminabile direttività, poiché trascendersi significa procedere al di là della mera contingenza ostentata dalla situazione di partenza, per poi ritrovarsi come struttura d'indeterminatezza, ovvero come possibilità. Proprio in virtù di questa tensione essenziale l'uomo non è l'essere che si possiede nella sua pienezza, poiché si mette in discussione la piena padronanza di

<sup>50</sup>Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 29.

sé. Questa perpetua tensione è sì la componente dinamica dell'esistenza, ma proprio la sua dinamicità svela la sua ineliminabile sfuggevolezza, l'impossibilità di guadagnarsi una volta per tutte. La trascendenza dell'essere si rivela come fondamento della comprensione coesistenziale, all'interno del quale esistono possibilità infinite di incontro fra me e l'altro, e come norma costitutiva dell'uomo, in quanto il dover essere, che si esprime nella possibilità della sua individualità finita, lo aggancia all'essere e lo immette nella comunità esistente, esprime l'impegno dell'uomo verso l'essere che deve appartenergli come proprio e verso la comunità con la quale comprendersi nella solidarietà. L'essere-nel-mondo dell'uomo pone l'uomo in un rapporto di coesistenza tra la compresenza degli altri enti e lo spinge verso il superamento della propria solitudine esistenziale facendogli sperimentare, nella trans-soggettività trascendentale, la con-soggettività esistenziale concreta nelle diverse forme dell'amore e della comunione, non senza un fondamentale apporto fornito dalla sensibilità corporea nel rapporto con il mondo. Ai fini del nostro discorso è una tappa obbligata una riflessione comparativa che si ponga sulla delineazione del concetto di ethos del trascendimento quale categoria tipica del pensiero di de Martino. Partendo dal presupposto che *ex-sistere* significa che la situazione si avvia verso un processo di valorizzazione, ovvero di conferimento del valore, si evince come questo slancio trascendente e desituante subisca un continuo rinnovamento della sua stessa azione. Tale ethos non è un valore statico, immobile, ma vive secondo una ritmica energetica, una specie di attività pulsante, una spinta sempre soggetta a rinnovamento per cui è intuibile che lo spegnimento di questa energia coincida con la morte:

L'esistenza è il trascendimento nel valore, trascendimento che genera una nuova situazione e quindi un nuovo trascendimento, secondo una tensione fra rischio di non esserci e riscatto della valorizzazione. La energia del trascendere, innalzandosi sul mero vivere, è l'ethos primordiale della presenza; la catastrofe di quest'ethos si manifesta nella vita individuale e collettiva come «morire», «giungere al termine», «finire»; 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>51</sup>

Secondo de Martino il carattere operativamente immanentistico dell'ethos del trascendimento consiste nel suo ancorare efficacemente e realisticamente l'esistenza concreta alla spinta dinamica dell'immaterialità del trascendentale. In questo senso de Martino esprime alcune riserve circa l'impostazione filosofica di Enzo Paci in relazione all'opportunità di porre la domanda sull'essere piuttosto che sul non-essere:

Solo dando al trascendentale il significato supremo e non mai trascendibile valore della valorizzazione (valore supremo perché è la condizione e la regola di tutti i singoli trascendimenti valorizzanti), l'esistere non sfugge al trascendentale: poiché se l'essere è dover essere, esso non può non essere quel doverci es-sere cui sono chiamate le singole esistenze storiche, e che costituisce le esistenze come tali, facendole emergere dalla vita e costituendole sempre di nuovo nel loro esserci. Quando perciò Paci dice che colui che si pone la domanda sull'essere è il nulla [...] non è ancora l'esistenzialismo positivo: colui che si pone la domanda

---

<sup>51</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 66.

sull'essere è già colui che passa dal nulla all'essere del suo domandarsi, ed è già colui che come filosofo o come poeta, come scienziato o come utilizzatore del mondo deve rispondere con una decisione o con un'opera.<sup>52</sup>

In ultima analisi, se l'esistenza nel pensiero di de Martino coincide con il valore e, in questo senso, è garantita come presenza, secondo un nesso strettissimo fra esistenza, valore e presenza; e se in De Martino il problema dell'ethos del trascendimento non rimane nei confini di un'astratta teorizzazione filosofica bensì dimostra di avere una ricaduta significativa nell'ambito etno-antropologico per cui esso è connesso con il «simbolismo mitico-rituale come ripresa del rischio del crollo totale dell'ethos del trascendimento»,<sup>53</sup> allora emerge con una certa evidenza che de Martino suggerisca una teoria dell'esistenza centrata su una spinta creatrice che si esprime in termini di riscatto e impegno decisionale, che presuppone la «scoperta della profonda serietà della vita» e «della responsabilità di noi stessi di fronte all'eterno».<sup>54</sup> Si profila così, sullo sfondo suggestivo della sceneggiatura magica del simbolismo rituale, un visione coraggiosa della vita, improntata all'istinto combattivo quale strumento di risposta alla negatività incombente sull'esistenza, probabilmente definibile come una sorta di combattentismo magico,<sup>55</sup> ovvero un

---

<sup>52</sup>Ivi, p. 67.

<sup>53</sup>Ivi, p. 72.

<sup>54</sup>Ivi, p. 74.

<sup>55</sup>In una trasmissione radiofonica del 1965 Enzo Paci ebbe occasione di moderare un dibattito che coinvolse Carlo Levi, Diego Carpitella e Giovanni Jervis. L'oggetto della discussione è il tentativo di una valutazione della dimensione intellettuale della figura di De Martino, quindi della sua statura di antropologo e di etnografo. Carlo Levi, a proposito, rimarcò il fatto che l'interesse di De Martino verso il mondo magico del meridione d'Italia si

coraggioso atteggiamento di lotta dell'esistenza, in particolare di quella del mago o dello sciamano, che vive l'incertezza dell'esito nella dinamica soteriologica della magia, nella sospensione indeterminata e indeterminabile dell'esito di questa lotta contro la crisi del negativo che incombe inesorabilmente sull'esistenza. Nel ribadire ciò, de Martino prospetta una sua teoria del mito imperniata sulla reintegrazione dei momenti critici dell'esistenza e coglie l'occasione per rimarcare alcuni manchevoli aspetti della teoria sul mito proposta da Enzo Paci, affetta dall'insufficienza dell'analisi del «carattere della crisi (carattere che richiede una attenta valutazione della psicopatologia) e dei momenti critici dell'esistenza», ignorando quindi «il momento del rapporto che nel vero mito è sempre incluso e che è il momento rituale, liturgico, cerimoniale, presentificazione del mito».<sup>56</sup> Un ultimo nodo problematico, che serve da ulteriore piano di comparazione fra Abbagnano e de Martino, è rappresentato dalla considerazione della possibilità intesa come valore. La garanzia della possibilità, che appartiene alla struttura esistenziale, proprio perché l'esistere è l'atto con cui una possibilità è ricondotta alla forma universale della

---

caricò di un'attenzione particolare a tutte quelle dinamiche estreme, che implicano una lotta con il reale, nonché relative strategie di sopravvivenza all'insegna di un eroismo del quotidiano, che costituiscono la base della sua originale prospettiva storicistica. Per cui riferendosi a De Martino, Levi ebbe modo di osservare che: «Egli (De Martino) parlava, se ben ricordo, di «storicismo eroico», come quella forma di storicismo necessaria, che egli contrapponeva alla forma di storicismo accademico che non comprendeva la larghezza dei problemi e che restava dentro i limiti astratti di problemi già posti.» Ernesto De Martino, *Panorami e spedizioni, le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di Luigi M. Lombardi Satriani e Letizia Bindi, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 116.

<sup>56</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 75.

possibilità, di essere e realizzare pienamente la propria umanità costituisce per Abbagnano, un valore che non solo va riconosciuto, custodito, ma va, anche, continuamente ricercato e realizzato:

[...] il problema del valore è il problema dell'uomo che, lanciato nel molteplice degli avvenimenti, messo di fronte a mille possibilità diverse ed escludentesi, incerto di sé e del suo destino, va in cerca frettolosamente di un saldo filo conduttore che gli consenta di uscire dal pelago e di ritrovare la sua strada e se stesso.<sup>57</sup>

In stretta connessione con l'essere dell'uomo e con la prospettiva della compiutezza della sua umanità, il valore si presenta trascendente, come dover essere, in quanto il valore come dover essere è l'essere nella sua trascendenza, e si configura come un dover essere normativo per l'essere stesso dell'uomo: il dovere è nella fattispecie una meta, un punto di arrivo, in definitiva la giustificazione del trascendere. Proprio per il suo carattere normativo il valore svela il suo rapporto con la costituzione dell'uomo e in quanto tale si offre all'uomo, dimostrandosi come un nucleo essenziale del suo essere, perché esso è ciò che l'uomo è sostanzialmente chiamato ad essere. La possibilità di essere per l'uomo, ciò che egli è chiamato ad essere determina, in questo modo, il valore come una realtà che concerne l'esistenza e lo fa apparire come possibilità trascendentale della radicalità dell'uomo in quanto uomo. Sicché tra essere, possibilità e valore sussiste un'intrinseca relazionalità che, svelando, la radicalità dell'esistenza dell'umano, fonda così ogni possibile tentativo di conferire consistenza all'umanità dell'uomo al di là delle presunte derive nichiliste che hanno caratterizzato le molteplici espressioni novecentesche

<sup>57</sup>Nicola Abbagnano, *Filosofia, religione, scienza*, Tylor, Torino, 1967, p. 39.

dell'esistenzialismo. Questa triadica articolazione esprime la libertà dell'uomo come possibilità e impegno orientati a realizzare la compiutezza dell'esistenza umana nella quale l'uomo trova veramente se stesso:

[...] trascendere verso il valore, lavorando per esso, l'uomo tende ad uscire dalla labilità della sua vita temporale e a riconnettersi a qualcosa di permanente e di eterno. Il valore gli appare come sopratemporale e in temporale. E tale esso è ontologicamente, come dover essere, sostanza e realtà obietti-va di fronte all'insufficienza e mutevole essere dell'uomo.<sup>58</sup>

Anche se la condizione della finitudine, la frammentarietà dell'esperienza della vita nel tempo e nello spazio, per Abbagnano non può essere superata e annientata con l'eterno, data la strutturale problematicità del rapporto che l'uomo intrattiene con la totalità del suo essere la quale, nel caso in cui impattasse con esso, di fatto, scomparirebbe. Nondimeno, poiché la radicalità di questa problematicità non può essere elusa, l'articolazione di esistenza, possibilità e valore, costituendo il modo d'essere dell'uomo nella sua radicale problematicità, s'invera e s'incarna nell'impegno esistenziale, per il quale l'uomo trascende verso il valore, cioè verso il significato autentico della coesistenza, di se stesso e del mondo, nella tensione della realizzazione della propria compiutezza umana di cui deve prenderne continuamente coscienza. In questo quadro complessivo si evince comprensibilmente la componente «positiva» della prospettiva esistenzialistica di Abbagnano. Il tratto tipico di questa forma di esistenzialismo sta nell'affermazione che la vita, pur muovendosi nell'ambito della possibilità, e quindi del dubbio, si chiarisce però agli individui

---

<sup>58</sup>Ibidem.



in forma intrinsecamente «normativa», come dover-essere, consentendo a ognuno di mantenere la propria dignità, la funzione critica, la libertà. La visione esistenziale di Abbagnano dissolve l'intonazione deprimente di certi toni cupamente spaesanti, nichilistici in genere, a vantaggio dell'enfasi posta sulla capacità di apertura della possibilità, che viene riferita all'essere e alla persona. Non è un caso che il suo percorso filosofico sfoci di fatto nella dimensione sociologica ed etica, secondo la quale l'uomo stesso può realizzare i suoi progetti nell'ottica dell'auto-comprensione della sua esistenza problematica e della possibilità come fonte originaria di tutta la sua determinazione e struttura esistenziale, determina concretamente quella fondamentale comprensione dell'esistenza dell'uomo intesa come possibilità e ricerca di senso, all'interno della quale metodologie, conoscenze, sistemi di pensiero sono necessari per la percezione di una possibile risposta al senso dell'uomo che nella libertà si coglie come essere aperto e coesistenziale. Il carattere etico della filosofia di Abbagnano emerge con evidenza estrema nella considerazione dell'uomo che esprime l'accettazione e la scelta di se stesso come problematicità e diventa di essa pienamente cosciente, e in questa decisione fondamentale egli vive la sua trasformazione esistenziale come fondante il suo esistere<sup>59</sup>. In relazione alla tematizzazione dell'essere e della coscienza de Martino fa intravedere la sua distanza, sul piano dell'impostazione argomentativa, dal cosiddetto esistenzialismo negativo di origine tedesca, così definito non certo per una valutazione in termini

---

<sup>59</sup>Il monito di Abbagnano è quello dell'"atto esistenziale autentico" poiché quest'ultimo collima con "una decisione di cui fa parte integrante la considerazione del rischio e della responsabilità che il rischio implica." Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Il sagggiatore, Milano, 1965, p. 26

morali quanto per la qualità dei suoi esiti filosofici, e la conseguente vicinanza con il cosiddetto ‘esistenzialismo positivo’, in un’ottica complessiva nella quale «esistere» significa impegnarsi e prodursi in una dinamica segnata dalla battaglia concretamente attiva contro la possibilità dell’annientamento:

La presenza esiste nella misura in cui decide valorizzando ed entra in crisi nella misura in cui resta prigioniera di una situazione critica [...]. L’esistenza è pertanto presentificazione valorizzante in lotta col rischio di non esserci.<sup>60</sup>

Inoltre, l’aspetto emergente dell’esistenza, che è strettamente legata all’espressione del valore, ha sempre una vocazione comunitaria:

La emergenza della presenza nella situazione, in quanto emergenza secondo valore, è orientata verso l’intersoggettivo cioè verso una decisione che vale per una società e una cultura storicamente condizionate.<sup>61</sup>

Questa vocazione all’intersoggettività merita di essere ulteriormente delucidata e teoricamente approfondita. Nell’ambito di un accostamento fra la *Lebenswelt* fenomenologica di marca husserliana e l’ethos del trascendimento de Martino traccia un quadro conclusivo sulla sua teoria dell’esserci, che consiste nel riconoscimento del costituirsi di una soggettività singola che «sempre di nuovo si trascende nella valorizzazione intersoggettiva»<sup>62</sup>. In tal modo, de Martino incastra le sue riflessioni svolte sulla sua categoria di

---

<sup>60</sup>Ernesto de Martino, *I fondamenti del sacro*, cit., p. 101.

<sup>61</sup>Ivi, p. 101.

<sup>62</sup>Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 152.

ethos del trascendimento sulla ricognizione dei nodi teorici cruciali della fenomenologia husserliana, primo fra tutti la profonda e fondamentale interrogazione sull' «ovvio presupposto della datità del mondo», al fine di «scoprirne ed esplicitarne la intenzionalità che agisce e vive in tale fondamento sottaciuto [...] e che è sedimentata in esso».<sup>63</sup> La filosofia si configura così quale compito fondazionale delle scienze a livello trascendentale e in questo perimetro fondamentale de Martino declina il concetto di *Lebenswelt*, così come egli dimostra di metabolizzarlo, nella sua categoria di ethos del trascendimento.<sup>64</sup> L'interrogativo su cosa sia in ultima analisi l'esistenza singola trova la sua risposta nell'indicazione di una sua destinazione, da intendersi come coinvolgimento collettivo, impegno corale nella conduzione di progetti condivisi e collettivamente partecipati secondo un processo progressivamente universalizzante che dalla chiusura della dimensione privata passa alla socializzazione pubblica, 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>65</sup>

*La "presenza" e le prospettive interdisciplinari di un concetto ancora vivo: uno sguardo allo status questionis da Giovanni Jervis a Nassim Taleb*

Al netto delle indagini condotte fin qui, si tratta di vagliarne le conseguenze in vista di una riconsiderazione complessiva dell'opera di de Martino, in direzione di un suo

---

<sup>63</sup>Ivi, p. 117.

<sup>64</sup>Ivi, pp. 152-153.

<sup>65</sup>Ibidem.

dimensionamento intellettuale che la possa proiettare nei più interessanti momenti della cultura europea, che la letteratura critica ha già messo a fuoco da qualche anno<sup>66</sup> e che tocca ambiti di ricerca di frontiera.<sup>67</sup> Senza incappare in inverosimili operazioni panegiristiche, si può stabilire che l'impegno di de Martino nel concepimento della presenza - nonché alla dinamica crisi-riscatto della stessa - sia la testimonianza dell'originalità di un intellettuale che ha conferito un ampio respiro a problemi solitamente e sommariamente ricondotti alle sole aree geografiche del meridione d'Italia, guidato dall'intuizione che «il “dramma esistenziale della presenza che rischia di non esserci nel mondo”, di chi utilizza gli strumenti della magia, il rito, per ancorarsi a questo mondo, è lo stesso che vivono gli esclusi della storia, gli emarginati, e non è necessario oltrepassare l'oceano per osservarlo»<sup>68</sup>. A sostegno di questa convinzione c'è la constatazione che la tematizzazione etno-antropologica dei rischi cui si espone l'integrità fisico-esistenziale-sociale, scongiurati con il ripristino della produttività culturale, quindi della rigenerazione del tessuto dei rapporti intersoggettivi, si allinei alle più famose e celebrate costruzioni speculative europee impegnate a riflettere

---

<sup>66</sup>«Nel corso dell'ultimo decennio, sempre più il nome di de Martino viene accostato all'etnopsichiatria, settore degli studi sull'ethnos che proprio negli ultimi anni della sua attività prendeva contorni via via più definiti.» Virginia Napoli, *Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino*, in «Archivio antropologico mediterraneo», n. 8, 2016, p. 119.

<sup>67</sup>Cfr., Aa. Vv, *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, «Aut aut», Il saggiatore, Milano, aprile-giugno, 2015.

<sup>68</sup>Eugenio Imbriani, *Persone intere. Su alcuni materiali dell'archivio di Ernesto de Martino. Atti del Convegno Sud e nazione Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia*, Corigliano d'Otranto, 14-15 ottobre 2011 a cura di Eugenio Imbriani, Università del Salento 2013, p. 421.

sull'esistenza, in primis quelle di Sartre e di Heidegger. Dunque, se a ciò si somma il rinnovato interesse nutrito fuori dai confini nazionali per *La fine del mondo*, dove il fulcro è costituito dall'analisi onerosa delle apocalissi, il nodo coriaceo dove convergono anche il tema della presenza e della sua messa in crisi, si può concepire come questa tematica possa costituire una chiave di lettura privilegiata per collocare de Martino legittimamente e definitivamente nel grande dibattito delle idee del XX secolo. Esaurire l'esame di tutti gli sviluppi che il concetto di presenza ha conosciuto nel tempo e nell'ambito delle scienze umane non è un'operazione comprensibilmente attuabile nelle pagine della presenta ricerca, pertanto, su questo argomento ci si limiterà solo ad alcuni, ineludibili, riferimenti. Lo spunto per questa ricognizione lo fornisce proprio lo psichiatra Giovanni Jervis, quando ha fatto notare un certo profetismo demartiniano in relazione alla dimensione, trasversalmente affrontata dalla psicologia generale, dalla psicopatologia, dalla psicologia sociale e dalla psicoanalisi, che «riguarda non solo e non tanto le classiche declinazioni esistenzialiste dell'«esserci», quanto più precisamente l'argomento complesso, e oggi anche più strettamente psicologico, dell'identità e del self».<sup>69</sup> La ricezione di de Martino da parte dello psichiatra fiorentino per sua stessa ammissione è stato un elemento determinante per lo sviluppo delle sue ricerche, contraddistinte dal parere su James oltre che dall'ambivalente giudizio espresso su Freud,<sup>70</sup> in vista di una

---

<sup>69</sup>Giovanni Jervis, *Ricordo di Ernesto de Martino*, in Gallini C., Massenzio, M. (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1998.

<sup>70</sup>Cfr. Giovanni Jervis, *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 12-13.

teoria sull'identità personale,<sup>71</sup> ed è pertanto un elemento ineludibile ai fini del discorso qui condotto:

Per quanto mi concerne fu l'antropologo Ernesto de Martino, con cui collaborai per vari anni, che per primo mi aiutò ad interessarmi al problema; da allora non ho mai smesso di cercarne contenuti e confini.<sup>72</sup>

Una pista interessante, non solo per la suggestione che suscita ma anche per consistenza di fonti, è quella battuta da Berardini e Marraffa che rinvia a quelle indagini psicologiche le cui «teorie e dati» si rivelano «congruenti con una certa ipotesi sulla natura umana: quella che vede il soggetto umano impegnato a costruire se stesso in base a quel “volerci essere” – il bisogno primario di “consistere soggettivamente”, e dunque di esistere solidamente come “io” – intorno a cui ruota tutta la psicologia fenomenologica dell'identità di De Martino»<sup>73</sup>. Questa consonanza si produrrebbe con quelle impostazioni basate sulla nozione di autodescrizione di identità per elucidare il concetto di autocoscienza, fra le quali si annoverano quella dell'identità narrativa proposta dallo psicologo Dan McAdams, nella quale si decreta un nesso inscindibile fra identità e capacità di descrivere questa identità, fra essere se stessi e autocoscienza, una visione

<sup>71</sup>“L'autocostruzione dell'identità, nel corso dell'infanzia e poi anche oltre, modifica le sue procedure e le sue caratteristiche a seconda delle tappe della vita: ma sempre la sua importanza è tale che possiamo considerarla il cardine dello sviluppo di tutta l'esistenza dell'individuo.” Giovanni Jervis, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p. 137.

<sup>72</sup>Giovanni Jervis, *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, cit., p. 9.

<sup>73</sup>Sergio Fabio Berardini, Massimo Marraffa, *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, in “Consecutio rerum, rivista critica della postmodernità”, n. 2, ottobre 2016: 93-111, p. 101.

processuale, di progressiva acquisizione di se stessi, che troverebbe una corrispondenza nella critica che de Martino rivolge alle filosofie che non considerano l'autocoscienza come una conquista, ma come un presupposto già a disposizione e che non merita ulteriori problematizzazioni. Allo stesso modo, in sede critica, ponendo l'accento sugli aspetti inevitabilmente precari e difettivi della presenza, si è fatta esplicita allusione agli studi dello psichiatra Ronald Laing, molto aperto alle posizioni della fenomenologia e all'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre, oltre che molto critico rispetto alla visione della malattia mentale e dei criteri diagnostici propugnati dalla psichiatria tradizionale. In questo caso, balza agli occhi l'insieme delle dinamiche destabilizzanti dell'Io inficiato da 'insicurezza ontologica', una condizione che evoca, appunto, lo smarrimento della presenza demartiniana, poiché lo psichiatra oltre alla mancanza di integrità personale, concentra la sua attenzione su situazioni individuali di derealizzazione, di una percezione di se stessi sempre sull'orlo della precarietà.<sup>74</sup> In questa breve panoramica sulle ipotesi di corrispondenza, corre comunque l'obbligo di compiere alcune precisazioni utili per mantenere sempre distinti i piani di discorsi in questione. Se si parte dall'assunto che il nucleo centrale è la conservazione dell'identità e se si assume al contempo che tale custodia non è una conquista definitiva<sup>75</sup>, poiché costantemente esposta al rischio di dissoluzione, si arguisce con immediatezza che la partita si gioca sulla reintegrazione dell'identità, sul suo plausibile ripristino e che, quindi, fra etnoantropologia e psichiatria, fra de Martino e Jervis, ad esempio, sotto questo

<sup>74</sup>Cfr. Ronald Laing, *L'io diviso*, Einaudi, Torino, 2001.

<sup>75</sup>Il possesso dell'identità, in realtà, «è precario, fluttuante, revisionabile, e in definitiva perpetuamente carente e insoddisfacente per il soggetto». Giovanni Jervis, *Il sintomo in psicoanalisi*, in «Psicobiettivo», 8 (1), 1988, p. 27.

profilo sussista una significativa consonanza;<sup>76</sup> ma ciò non toglie che fra le due prospettive perduri un' altrettanto importante eterogeneità<sup>77</sup> di contesti. Tuttavia, è proprio la messa in atto delle risorse conservative a difesa di un'identità inserita nel mondo, che può indurre a ricondurre la suggestione demartiniana della presenza e dei suoi meccanismi di crisi-riscatto alle dinamiche della resilienza, poiché questa vale tanto per le situazioni di singoli individui che per quelle che

<sup>76</sup>A proposito valgono le considerazioni dello psichiatra per il quale l'integrità mentale la salute mentale è «la costruzione e ricostruzione continua di una vita e di un'unità mentale soddisfacenti, di un'identità personale accettabile e adattivamente funzionante», ovvero è «l'edificazione ininterrotta di un sistema di difese, è la capacità continuamente rinnovata di contenere e gestire l'angoscia e il disordine». Giovanni Jervis, *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*, a cura di M. Marrafa, Torino, Bollati Boringhieri, 2014, p. 114.

<sup>77</sup>Mentre i processi psichici di difesa scandagliati da Jervis sono risposte individuali, le tecniche di reintegrazione della presenza cui allude de Martino sono leggibili e comprensibili sempre in un contesto intersoggettivo, di condivisione sociale. A proposito, fra i numerosi esempi che si possono compiere, valga quello del lutto, nel quale la crisi è disinnescata in una cornice mitico-comunitaria: «Come è stato detto, noi consideriamo il lamento funebre 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. In quanto particolare tecnica che riplasma culturalmente lo strazio naturale e storico (lo strazio per cui tutti "piangono ad un modo"), il lamento funebre è azione rituale circoscritta ad un orizzonte mitico.» Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 55. Allo stesso modo si rinvia a quanto de Martino sostiene nelle note introduttive al tarantismo nel Salento, cfr. Ernesto de Martino, *La terra del rimorso*, il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 17-65 e anche quanto egli nota in relazione alla magia cerimoniale Cfr. Ernesto de Martino, *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 112.



coinvolgono intere comunità. Costrutto che, purtroppo ha subito da circa una dozzina d'anni una banalizzazione semantica fra deriva modaiola e semplicistica evocazione ai limiti di un'abusata *buzzword*, un'espressione fin troppo plastica, la resilienza, al contrario, non solo ha una sua precisa connotazione tecnica, una propria genesi teorica,<sup>78</sup> una sua articolazione interna,<sup>79</sup> con tanto di formulazione di scale psicometriche volte alla sua misurabilità,<sup>80</sup> ma ha conosciuto poi negli ultimissimi anni un'originale e interessante sviluppo nelle ricerche di Taleb, che ha concepito la categoria di antrifragilità. Espressione mutuata dalla metallurgia, la resilienza si configura come la capacità di affrontare con profitto eventi difficili e quindi di riorganizzare positivamente la propria esistenza, riprendendone il corso, proprio per questa sua vocazione risolutrice ha conosciuto un'applicazione davvero ampia che ha travalicato i confini della psicologia, per approdare ad esempio all'economia. Nassim Nicholas Taleb, ad esempio, dedicando i suoi studi alla probabilità e sulla casualità, ha acceso i sull'imprevedibilità della sorte, introducendo l'espressione 'cigno nero', titolo di un

---

<sup>78</sup>Cfr. Boris Cyrulnik, *Il dolore meraviglioso*, Frassinelli, Milano, 2000 e Andrea Canevaro, *Bambini che sopravvivono alla guerra: percorsi didattici e di incontro tra Italia, Uganda, Ruanda e Bosnia*, Trento, Erickson, 2001.

<sup>79</sup>“Si trattava di un costrutto basato su quattro dimensioni. Queste quattro dimensioni si sono evolute negli anni e si sono trasformate nei quattro aspetti cognitivi della resilienza che vengono presentati in questo libro: senso di controllo, tolleranza alla frustrazione, capacità di ristrutturazione cognitiva, attitudine alla speranza”. Pietro Trabucchi, *Resisto dunque sono*, Corbaccio, Milano, 2007, pp. 14-15.

<sup>80</sup>Fra i diversi contributi si segnala l'agile compendio di Andrea Laudadio, Lavinia Mazzocchetti, Francisco Javier Fiz Pérez, *Valutare la resilienza, Teorie, modelli e strumenti*, Carocci editore, Roma, 2011.

fortunatissimo libro,<sup>81</sup> quell'evento imprevisto e/o imprevedibile che intacca un equilibrio e che impone un'attivazione di risorse riparatrici del danno sopravvenuto, ma con esiti che vanno ben oltre la semplice resilienza. L'antifragilità, infatti, nella prospettiva di Taleb non si limita alla compensazione del danno, ma è addirittura la capacità di prosperare e di trarre vantaggio dall'azione scompaginate del caos, una specie di super-resilienza e perciò esemplificabile con il simbolo dell'Idra di Lerna:

L'antifragilità va al di là della resilienza e della robustezza. Ciò che è resiliente agli shock e rimane identico a se stesso, l'antifragile migliora [...]. L'Idra nella mitologia greca, è una creatura simile a un rettile con numerose teste, che vive nel lago di Lerna, nei pressi di Argo. Ogni volta che una testa viene tagliata, ne rispuntano due. L'Idra ama il danno, e quindi rappresenta l'antifragilità.<sup>82</sup>

Ora, se si intende interpretare la teoria dell'esserci di de Martino e la conseguente elaborazione della strategia destoricante nell'ottica delle strategie resilienziali, è opportuno accentuare che una triplicità di categorie come potrebbe essere quella di furore-simbolo-valore è la sintesi dei momenti del trattamento vittorioso della crisi nel codice del meccanismo

<sup>81</sup>«Prima della scoperta dell'Australia gli abitanti del Vecchio Mondo erano convinti che tutti i cigni fossero bianchi: una convinzione inconfutabile, poiché sembrava pienamente confermata dall'evidenza empirica. L'avvistamento del primo cigno nero può essere stato una sorpresa per alcuni ornitologi... ma non è questo il punto. La vicenda evidenziava un grave limite del nostro apprendimento basato sulle osservazioni e sull'esperienza, nonché la fragilità della nostra conoscenza. Una sola osservazione può confutare un'asserzione generale ricavata da millenni di avvistamenti di milioni di cigni bianchi. Basta un solo... uccello nero.» Nassim Taleb, *Il cigno nero*, Il saggiatore, Milano, 2014, p. 11.

<sup>82</sup>Nassim Taleb, *Antifragile*, Il saggiatore, Milano, 2012, pp. 21-52.

simbolico-rituale, culminante alla fine nel valore socialmente condiviso, una strategia risolutiva, certamente non perfettamente aderente ai codici più sobri di certe strategie resilienti della contemporanea psicologia, ma che con quest'ultima condivide la componente reattiva e, in definitiva, salvifica.

*Conclusioni: L'urgenza della presenza nel rischio della fine*

Attraverso le tappe delle scienze umane menzionate in queste pagine è quindi possibile chiarire ulteriormente la naturalezza di certe usanze all'interno dei contesti collettivi indagati da de Martino. Le aggregazioni comunitarie ricostruite dall'etnologo napoletano erano dunque quelle segnate dalla sotierologia magica, dalla salvaguardia delle strategie messe in campo dalla destorificazione, nelle sue molteplici manifestazioni folcloriche, dalle sceneggiature del meccanismo simbolico-rituale della dinamica crisi-riscatto. Pertanto, è lecito interrogarsi sulla capacità di resilienza delle società sorte nell'epoca della tecnica, del titano onnipotente sugli enti, gli uomini e il mondo. In altre parole, si pone un problema di un recupero autentico di una dimensione globalmente attiva in un quadro di consolidata passività. Ecco, quindi, che nella tormentata cornice teorica de *La fine del mondo* si assiste alla ripresa dell'eredità filosofica di Croce combinata con la meditazione serrata con Heidegger e Husserl, una particolare sintesi che consente a de Martino di avvertire tutto l'affascinante stridore dialettico fra presenza e assenza, vita e morte, una polarità dove mette le radici l'idea apocalittica, quella dimensione della fine dove la possibilità di estinguersi è un momento pregno di ineludibili significati esistenziali:

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[...] infine il pensiero della fine del mondo per effetto della guerra nucleare è oggi fecondo nella misura in cui media la presa di coscienza di quella estrema forma di alienazione tecnicistica che è la fine del mondo come gesto della mano, come apocalissi premendo un bottone.<sup>83</sup>

La riflessione che parte dalla deresponsabilizzazione esistenziale attivata dai processi di feticizzazione della tecnica, favoriti dalla sua ipertrofica capacità di generare assistenza, conduce inevitabilmente a denunciare la fragilità della condizione umana lì dove questa tutela provvidenziale, per qualsiasi motivo, viene meno e l'uomo deve in effetti dolorosamente mobilitarsi per la sua stessa sopravvivenza. Uno scenario ritratto anche da una parte della letteratura italiana<sup>84</sup> e straniera<sup>85</sup> che, in toni più o meno metaforici, ha dimostrato una certa sensibilità al problema. Appunto, alla luce di queste ultime

---

<sup>83</sup>Ernesto de Martino, *La fine del mondo*, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Einaudi, Torino, 2019, pp. 208-209.

<sup>84</sup>Lo scrittore friulano Mauro Corona ne *La fine del mondo storto*, ha concepito una sorta di affresco di una silenziosa apocalisse energetico-tecnologica che piega la condizione umana, che rimane indifesa e sguarnita di fronte alla constatazione del capovolgimento di significato delle cose più banali. Prende così forma l'idea di un mondo segnato dall'attivazione delle potenzialità umane, allorquando la presenza, lo stare al modo dell'uomo è seriamente minacciato dagli eventi: “[...] Adesso che devono inventarsi la vita minuto per minuto, non hanno tempo di annoiarsi. È un'esistenza nuova, sconosciuta, a rischio. Per certi versi interessante. I ricchi rimasti scoprono di esser meglio di quello che pensavano. Nella lotta con la morte sono diventati umili, pazienti, operosi, inventivi, fantasiosi. Si riappropriano della dignità perduta, tirano fuori il loro vero carattere, la personalità autentica.” Mauro Corona, *La fine del mondo storto*, Mondadori, Milano, p. 54.

considerazioni e nel volgere, così, ad una conclusione di questa analisi del concetto di presenza, non si può fare a meno di notarne una complessità feconda, frutto della meditazione personale e profonda che de Martino ha avviato con quel pensiero dell'esistenza ad ampio spettro, ma anche e soprattutto con quelle germaniche asperità che di quest' ultimo ha rifiutato. Si può, così, concludere che le criticità dell'analitica esistenziale di Heidegger annotate da de Martino gli sono servite per prospettare un superamento e, in questo senso, l'esistenzialismo italiano, soprattutto quello di Nicola Abbagnano, appare con una certa evidenza un prezioso strumento teorico introiettato con originalità. Alla luce di ciò, si intuisce come la "presenza" demartiniana sia ancora capace di una certa fascinazione intellettuale, proprio perché aperta a inopinati sviluppi, soprattutto se la si identifica con «la capacità di riunire nell'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 l'iniziativa personale, e andando oltre di essa mediante

---

<sup>85</sup>A proposito, si può citare lo scrittore Kim Rando, autore del libro *Dipende da te*, opera concepita inizialmente in forma epistolare indirizzata ai figli ma anche ai suoi studenti, un vero e proprio invito accorato ad abbandonare la pigrizia della società consumistica e tutte le ansie annesse e connesse al non farcela nel mondo di oggi, spronando al contrario alla lotta, all'impegno nella propria esistenza. Dello stesso tenore è certa letteratura contemporanea che ha nutrito interesse per le prove decisive dell'esistenza. È il caso non solo di Antonio Tabucchi, autore de *Il tempo invecchia in fretta*, così intento a denunciare l'atteggiamento sfuggente dell'uomo contemporaneo nei confronti non solo del dolore ma anche della morte, preferendo che l'angoscia inevitabile di queste anche di Walter Siti e di David Grossman, che ad esempio in *Caduto fuori dal tempo* medita profondamente sulla dimensione privata del dolore.

l'azione<sup>86</sup>. Proprio per questa ragione, seguendo un movimento retrospettivo, essa sembra contribuire a rilanciare anche-solo sul piano squisitamente storiografico-temi tipici del pensiero esistenziale mai disancorato dall'appello «ad una chiarificazione razionale dell'uomo che si pone come problema a se stesso»<sup>87</sup>, in un panorama contemporaneo sempre più impegnato a fare i conti con il ruolo e gli effetti delle iniziative umane singole e collettive.

---

<sup>86</sup>Giovanni Pizza, *Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 13, 2013, p. 80

<sup>87</sup>Enzo Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Bompiani Milano, 1988, p. 103.