

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MODENA E REGGIO EMILIA

Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche

Ciclo XXXIV

*Il primitivo, la crisi e la storia.
Una indagine di antropologia filosofica
a partire da Ernesto de Martino*

Candidato: Marco Valisano

Relatore (Tutor): Prof.ssa Vallori Rasini

Coordinatore del Corso di Dottorato: Prof.ssa Marina Bondi

INDICE

• INTRODUZIONE.....	1
• CAPITOLO I – IL PRIMITIVO COME <i>ARCHÈ</i>	
◦ <i>Introduzione</i>	6
◦ <i>1. I contorni del primitivo</i>	6
◦ <i>2. Il saggio critico su Lucien Lévy-Bruhl</i>	11
◦ <i>3. La religione ‘categoria autonoma e non’</i>	16
◦ <i>4. La polemica con Remo Cantoni</i>	20
• CAPITOLO II – LA RIEMERSIONE DELL’ARCAICO E LA STORIA	
◦ <i>Introduzione</i>	28
◦ <i>1. La realtà dei poteri magici</i>	28
◦ <i>2. Il concetto di ‘realtà’ tra logica e prelogica</i>	33
◦ <i>3. La presenza</i>	36
◦ <i>4. La crisi</i>	39
◦ <i>5. La dialettica di crisi e riscatto, ovvero della storia</i>	42
◦ <i>6. Animale critico, animale storico</i>	45
◦ <i>7. La storicizzazione delle categorie</i>	47
• CAPITOLO III – LA SINGOLARIZZAZIONE DELLA VITA BIOLOGICA	
◦ <i>Introduzione</i>	53
◦ <i>1. La crisi, ovvero il rischio antropologico della follia</i>	54
◦ <i>2. La follia come natura</i>	57
◦ <i>3. ‘Follia-natura’ in senso storico, ‘follia-natura’ in senso trascendentale</i>	61
◦ <i>4. Singolarizzazione del pianto</i>	67
◦ <i>5. Il rischio di ‘tacere tutti a un modo’</i>	73
• CAPITOLO IV – INFORMARE UNA CRISI CRONICA	

○	<i>Introduzione</i>	76
○	<i>1. Tarantismo</i>	78
○	<i>2. La riduzione fisiologica</i>	80
○	<i>3. La riduzione psichiatrica e il concetto di nevrosi</i>	83
○	<i>4. Rischio di crisi permanente e possibile inefficacia degli istituti culturali</i>	87
○	<i>5. Diluizione di una crisi primitiva</i>	90
○	<i>6. Indeterminatezza</i>	95
○	<i>7. Brevi conclusioni e rilancio</i>	97
•	CAPITOLO V – ‘SENZA CRISI, NIENTE STORIA’: PER UN CONFRONTO TRA WITTGENSTEIN E DE MARTINO	
○	<i>Introduzione</i>	99
○	<i>1. Logica e ontologia</i>	100
○	<i>2. Sapere ed essere sicuri</i>	102
○	<i>3. Una mitologica immagine del mondo</i>	104
○	<i>4. Il fiume e i suoi argini</i>	108
○	<i>5. Uso filosofico e mutamento storico</i>	111
○	<i>6. Niente crisi, niente storia</i>	113
○	<i>7. Mutamento e persuasione</i>	115
○	<i>8. Eccesso e difetto di semanticità: una oscillazione storicizzante</i>	118
•	CAPITOLO VI – RICAPITOLAZIONE RITUALIZZATA DELL’ONTOGENESI	
○	<i>Introduzione</i>	122
○	<i>1. Prendere la parola</i>	123
○	<i>2. Prese di parola rituali ed enunciati performativi</i>	125
○	<i>3. ‘Io parlo’</i>	127
○	<i>4. Linguaggio egocentrico</i>	130
○	<i>5. La parola religiosa</i>	132
○	<i>6. Considerazioni e convergenze</i>	135

○ 7. <i>Eccesso e difetto, potenza e atto</i>	137
○ 8. <i>Conclusioni</i>	141
• CAPITOLO VII – RITO E RITUALIZZAZIONE, PRESENZA E PRESENTIFICAZIONE	
○ <i>Introduzione</i>	142
○ 1. <i>Considerazioni preliminari</i>	143
○ 2. <i>Ritualizzazione e costrizione</i>	146
○ 3. <i>Pane casereccio e dimensione impersonale</i>	148
○ 4. <i>Ritualizzazione animale</i>	152
○ 5. <i>Contrasto pulsionale e ritualizzazione: oltre la funzione di comunicazione</i>	154
○ 6. <i>La formazione ritualizzata dell'istinto</i>	157
○ 7. <i>Ritualizzazione animale e rito umano</i>	159
○ 8. <i>Esserci è uso</i>	160
• CAPITOLO VIII – USO E ISTITUZIONI	
○ <i>Introduzione</i>	167
○ 1. <i>Giocare liberamente le tendenze</i>	168
○ 2. <i>Il felice oblio delle abitudini</i>	171
○ 3. <i>Eccesso di pulsioni e profluvio di stimoli</i>	174
○ 4. <i>Esonero, abitudine e utilizzo</i>	179
○ 5. <i>Perdersi nelle istituzioni e grammatica dei bisogni</i>	183
○ 6. <i>Dover rispettare le regole del gioco</i>	187
○ 7. <i>Ethos trascendentale ed espulsione della crisi</i>	190
○ 8. <i>L'uso goffo di sé</i>	192
• APPENDICE I.....	197
• APPENDICE II.....	201
• APPENDICE III.....	206
• BIBLIOGRAFIA.....	257

INTRODUZIONE

Ernesto de Martino è stato uno studioso particolarmente eclettico. Antropologo nel senso più ampio del termine, ha svolto di volta in volta il compito dello storico delle religioni, dell'etnografo e del filosofo, forgiando le proprie indagini più squisitamente speculative in un confronto serrato con i fenomeni empirici. Il suo metodo è stato sempre caratterizzato da una marcata insofferenza verso gli steccati disciplinari, e questo per convinta opportunità di ricerca. Già nel suo primo libro, infatti, scriveva della necessità di ristabilire il dialogo e lo scambio tra i vari settori della cultura europea – divisi da una «fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici».¹ Questa decisa presa di posizione teorica si tradurrà in un approccio metodologico e in interessi di ricerca piuttosto eterodossi, difficilmente inquadrabili all'interno di un singolo campo disciplinare. Se questo eclettismo è costato all'autore, in vita, un certo grado di isolamento,² è invece proprio ciò che ha consentito, dopo la sua prematura morte, che il suo lavoro suscitasse l'attenzione di una varietà di specialisti di differenti settori: dalla psichiatria all'etnopsichiatria,³ dalla storia delle religioni all'antropologia,⁴ dalla storia alla filosofia.⁵ Un interesse ad ampio raggio che, se testimonia dell'ampiezza della ricerca di de Martino, è anche sintomo di una difficoltà di ricezione della sua opera nel suo complesso.

Molte risorse sono già state dispensate per ricostruire il profilo biografico e intellettuale di questo sfuggente studioso, e i lavori che sono seguiti da questo impegno ci consentono di avvicinarne la figura con maggiore cognizione di causa.⁶ Si è fatto luce, in particolare, sulla sua formazione giovanile e sui suoi legami con Vittorio Macchioro,⁷ Benedetto Croce e Raffaele Pettazzoni;⁸ si è insistito sul valore delle sue ricerche etnografiche nel Mezzogior-

1 De Martino [1941] 1996, p. 56.

2 Pasquinelli 1997; Jervis [2005] 2014, pp. 5-6.

3 Jervis 1986; Callieri 1997; Ancora, Fischietti 1988.

4 Gasbarro 1985; Sabbatucci 1997; Clemente 1986.

5 Momigliano 1990; Ginzburg 1988; Sasso 2001; Virno 2006; De Caro, Marraffa 2013.

6 Charuty 2009; Angelini 2008.

7 Di Donato 1990.

8 Cases [1973] 1998; Pasquinelli 1981.

no,⁹ cercando di mettere a fuoco i motivi politici che sottostavano a queste spedizioni nel sud Italia.¹⁰ Si è trattato per lo più di lavori di stampo filologico, volti anzitutto a delineare i contorni di questo strano *outsider* della cultura che mai separò il lavoro di ricerca dalla lotta politica e che mai pensò di potersi permettere – tanto nell’un campo quanto nell’altro – il lusso della neutralità.¹¹ Le luci e le ombre del suo lavoro, gli aspetti confusi e controversi, trovano forse una comune matrice in questa doppia ed accesa militanza, fatta di posizionamenti strategici e di valutazioni contingenti.

A dispetto di questo eclettismo dell’autore, ad ogni modo, è possibile rintracciare nella sua opera degli indirizzi di ricerca di lungo periodo, testimoniati dalla costanza con la quale de Martino ha trattato la tematica della presenza e della sua crisi. Si tratta del più noto aspetto dell’indagine demartiniana, ed è senza dubbio il più importante. È infatti a partire da questo punto che risulta possibile rendere conto dei più vari risvolti del percorso intellettuale di de Martino, dalle prime considerazioni sulla crisi del mondo europeo sino ad arrivare alle riflessioni sulla documentazione psicopatologica presenti ne *La fine del mondo*. D’altra parte, gli studi condotti sull’autore hanno in genere optato per due differenti letture: da un lato si è presa la crisi della presenza così come veniva volta per volta delucidata da de Martino, cercando di restituirne il concetto senza indagare la plausibilità di tale proposta teorica; dall’altro, sebbene più raramente, la si è criticata nella sua consistenza speculativa, come logicamente impossibile all’interno della griglia messa a punto da de Martino. Se l’ultima osservazione polemica in questa direzione è stata quella di Gennaro Sasso, la storia di questo dibattito inizia almeno dalle osservazioni che Benedetto Croce ha dedicato, già nel 1949, a *Il mondo magico*.¹² Praticamente in nessun caso,¹³ ad ogni modo, si è *ripreso* il tema demartiniano della crisi per *lavorarlo di nuovo*. Manca ancora, in sostanza, un lavoro che ripartendo da questa centrale tematica demartiniana continui a svolgerla nel senso in cui la stava svolgendo de Martino. Per fare questo sarebbe anzitutto necessario fornire una nuova interpreta-

9 Signorelli 1986.

10 Lombardi Satriani 1997.

11 Silla 2015; de Martino [1950] 1980.

12 Di entrambe le critiche parleremo distesamente in seguito; cfr. cap. I-II.

13 Uniche due eccezioni, come si vedrà in seguito – cfr. cap. VI –, sono quelle di Paolo Virno e Marco Mazzeo; cfr. Virno 2003; Mazzeo 2020. Quest’ultimo ha dedicato anche una recensione alla nuova edizione de *La fine del mondo*, adottando una lettura esplicitamente antropologico-filosofica dell’opera; cfr. Mazzeo 2019.

zione critica della sua opera, darle un taglio innovativo che consenta di uscire dalle difficoltà di lettura che finora hanno impedito una ripresa dei suoi problemi; che hanno impedito, in sostanza, di entrare di nuovo nella fucina teorica di de Martino per continuare a svolgerne i temi.

Ciò che il presente lavoro si prefigge di fare è esattamente questo: fornire una nuova interpretazione dell'opera demartiniana tale da consentire di continuarla e, semmai, di procedere oltre essa. La chiave di lettura che a questo scopo si è scelto è di tipo antropologico-filosofico. Si ritiene, infatti, che tanto le difficoltà teoriche evidenziate da alcuni interpreti quanto i loro giudizi polemici possano venire superati se solo si considera il tema della presenza e della sua crisi come il sintomo di una interrogazione radicale circa la *naturale storicità* dell'animale umano. Se il punto d'onore di ogni antropologia filosofica risiede anzitutto nel delucidare il rapporto tra natura e spirito e nel coglierne il connubio, trattare l'opera di de Martino come una indagine in questa direzione può consentire di sciogliere svariati nodi irrisolti. Coloro che hanno posto attenzione allo storicismo di de Martino, come ad esempio Clara Gallini ed Alberto Mario Cirese,¹⁴ si sono infatti trovati in difficoltà proprio nell'interpretare l'accento che il filosofo napoletano poneva sull'impossibilità di fare *storia* della *natura*; coloro che invece hanno guardato maggiormente alle più generali considerazioni sull'uomo presenti nell'opera demartiniana, si sono tendenzialmente limitati a ricognizioni sulla griglia speculativa dell'autore, senza considerare i fenomeni empirici che con quella griglia de Martino si sforzava di mettere a fuoco – come è successo, ad esempio, a Gennaro Sasso.

La prima parte del lavoro – capitoli I-IV – è perciò ricostruttiva, ma secondo la chiave antropologico-filosofica prescelta. Questo comporterà un'operazione che, non limitandosi a essere una ricognizione filologica, dovrà trattare l'opera di de Martino con un taglio speculativo che possa riuscire a convogliare i punti ciechi dell'indagine demartiniana verso il tema del rapporto tra storia e natura. L'operazione risulterà legittima *se e solo se* da essa si ricaverà effettivamente una cornice interpretativa in grado di svolgere e risolvere quelle che sono state considerate come incoerenze, contraddizioni, passi falsi: l'ambigua considerazione dei concetti di primitivo e di religione, la definizione del magismo come epoca storica ma anche come sostrato sempre presente, la peculiare messa a fuoco della follia in quanto natura, il difficile rapporto tra crisi e storia che de Martino dapprima evidenzia e che però poi sembra

14 Cfr. cap. IV.

negare, la crisi intesa inizialmente come un che di occasionale e poi come un rischio antropologico permanente. La delucidazione di tutti questi punti occuperà per intero la prima metà del lavoro, con l'intenzione di consentire, nella seconda metà, un'operazione più complessa.

Si inizierà, qui, a lavorare *attorno* a de Martino cercando di saggiare, attraverso la sua messa a confronto con altri autori e altri temi, la cornice tracciata nei primi quattro capitoli e quella ricavabile dagli scritti postumi. Nel capitolo V si proporrà un confronto tra de Martino e il Wittgenstein di *Della certezza*, cercando di chiarire il rapporto che è possibile stabilire tra crisi della presenza e storicità dell'animale umano; nel VI ci si avvarrà di un lavoro di Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne*, per precisare alcuni trascurati concetti demartiniani quali 'eccesso' e 'difetto di semanticità'; nel VII si tratterà di porre in relazione le tesi di de Martino sul rito umano inteso come strategia di riscatto della presenza con una certa mole di studi sul fenomeno rituale, tanto nel campo della storia delle religioni che in quello dell'etologia. Vedremo che, a questo punto, il concetto demartiniano di presenza diventerà parte integrante di una teoria dell'uso quotidiano del corpo e del mondo, quale de Martino sviluppa negli ultimi scritti; infine, il capitolo VIII sarà dedicato a ricavare dalle considerazioni demartiniane sul concetto di uso una teoria delle istituzioni, attraverso un confronto con il lavoro di Arnold Gehlen – autore che, come si vedrà, ha probabilmente avuto una influenza, notevole ma finora mai rinvenuta dagli interpreti, sulle ultime riflessioni di de Martino. Evidenziare la particolare attenzione demartiniana verso Gehlen è stato possibile principalmente grazie al rinvenimento, nella parte della biblioteca personale di de Martino presente a Roma presso la bibliomediateca dell'auditorium di santa Cecilia, di una copia di un importante testo gehleniano, ovvero *Urmensch un Spätkultur*, nella sua prima edizione del 1956.

Alla fine dell'elaborato si sono collocate tre diverse appendici. La prima contiene una recensione di Alberto Mario Cirese, mai pubblicata, a *Morte e pianto rituale*, libro demartiniano del 1958. Sebbene il testo sia consultabile online, si è ritenuto utile apporla alla fine del lavoro per facilitarne la consultazione. La seconda appendice contiene alcuni significativi passaggi di *Urmensch und Spätkultur* di Gehlen, i quali risultano sottolineati nella copia personale del testo posseduta da de Martino e che sono stati utilizzati nel capitolo VIII per chiarire l'influenza del filosofo tedesco su alcuni snodi teorici dell'opera demartiniana. Ciascun passo trascritto dal tedesco è affiancato dalla traduzione italiana. In ultimo, la terza appendice contiene l'elenco dei libri presenti nella parte della biblioteca personale di de Martino che è stato possibile rinvenire presso la bibliomediateca dell'auditorium di santa Cecilia a Roma.

Per fornire una prima indicazione di massima circa l'attenzione che il filosofo napoletano ha dedicato ad alcuni volumi, si è ritenuto opportuno riportare la percentuale di sottolineature riscontrate, seppure approssimativamente, rispetto al numero delle pagine.

CAPITOLO I – IL PRIMITIVO COME *ARCHÈ*

Introduzione

Il costituirsi, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, del campo disciplinare dell'antropologia culturale, è stato fortemente segnato dal processo di messa a fuoco del concetto di primitivo. Non che vi fosse difficoltà nell'identificare le popolazioni di cui predicare la primitività: piccole comunità dallo scarso livello tecnologico, circoscritte e però assai diffuse, impregnate di un generico animismo verso le cose della natura, innervate da pratiche magiche e fantasiosi rituali. Ma quale fosse la grana di ciò che le rendeva, tutte assieme, primitive, non era cosa chiara. Messa al bando la loro definizione in quanto *Naturvölker*, si trattava adesso di cogliere la differenza specifica dei primitivi da noi moderni, senza però espellerli dalla storia culturale umana; senza relegarli semplicemente in un 'di fuori' in quanto inafferrabili e stravaganti non-moderni. Chi erano i primitivi? E in senso più generale: cosa significava l'aggettivo primitivo, come usarlo? La posta in palio, com'è chiaro, non riguardava solo la definizione dell'arcaico, ma concerneva lo statuto della nostra modernità.

Includere il primitivo all'interno della storia umana, comprenderne il ruolo, dare uno statuto positivo al concetto. Un'impresa alla quale, con maggiore o minore successo, hanno partecipato in molti, tra cui certamente Ernesto de Martino. L'originalità del suo approccio al problema consta essenzialmente di due punti: da un lato lo studioso vede nel primitivo un *cominciamento ideale*, un inizio non cronologico, e lo legge perciò come *archè*; dall'altro affida a questa *archè* un ruolo centrale nel processo di perdita e riscatto dell'unità della coscienza cui darà, dal 1948, il nome di *crisi della presenza*. Il presente lavoro prenderà avvio dalla delucidazione del primo dei due nodi.

1. I contorni del primitivo

È il 1941 quando esce il primo libro di Ernesto de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. L'obiettivo del volume, come anni più tardi l'autore avrà modo di precisare, era quello di sviluppare lo storicismo crociano mettendolo alla prova dei mondi primitivi.¹ Questi erano infatti stati fino ad allora materia esclusiva delle ricerche etnologiche, e de Martino intendeva renderli oggetto di un più ampio sapere, di una filosofia dello spirito. Per far ciò era anzitutto necessario gettarsi nell'agone predisposto dagli studiosi che erano già venuti prima di lui a tracciare i contorni del problema, ovvero da coloro che de Martino chiama, con una ruvidezza sprezzante, «signori etnologi». Li attacca da subito in maniera estremamente polemica, elencando una serie di errori che gli appaiono addirittura grossolani e che i signori di cui sopra commetterebbero nel condurre le loro ricerche.² Vorrei soffermarmi, qui, su due di questi errori segnalati dall'autore: la confusione tra *inizio cronologico* e *cominciamento ideale* da un lato, la visione della storia come un *di fuori* dall'altro.

Sono qui in gioco due presupposti fondamentali dello storicismo crociano. Il primo recita che le categorie dello spirito non sono soggette alla cronologia; dacché il *sapiens* esiste esse sono ciò che, sempre permanendo, consente il cambiamento.³ Le particolari configurazioni storiche non sono altro che differenti articolazioni di queste categorie fondamentali.⁴ Il secondo riguarda il concetto di storia come, a rigore, sempre contemporanea. Per quanto estra-

1 «In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* fu da parte mia, non senza qualche tratto di giovanile baldanza e di scolastica ingenuità, formulato il programma di “continuare a pensare” (e quindi a svolgere) lo storicismo crociano sottoponendolo alla prova di mondi storici dalla cui diretta esperienza storiografica esso *non* era nato» (de Martino [1958] 2000, p. 7).

2 «[...] la sostituzione del filologismo alla considerazione storiografica, la surrogazione delle reali categorie storiche (arte, filosofia, religione, ethos...) con le pseudocategorie naturalistiche dello spazio del tempo e della causa, la storia universale e generale, la corruzione del cominciamento ideale delle categorie nel cominciamento in tempo, il biologismo culturale, la superstizione del documento e la ingenua credenza delle storia come un passato e come un di fuori, lo psicologismo, la risoluzione del nesso dialettico necessità-libertà nella doppia ipostasi della società e dell'individuo, etc.» (Id., [1941] 1996, p. 58).

3 «Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe» (Croce [1938] 1966, p. 28).

4 «Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali [...]» (*Ibid.*).

nei e/o remoti siano i fatti di cui lo storico si sta occupando, la storia è tale solo in quanto «ri-ferita al bisogno della situazione presente»; se conduco ricerche storiche,

anche il capro espiatorio degli ebrei e i molteplici riti magici dei popoli primitivi sono parte del dramma presente della mia anima in questo momento e, facendo per espresso o per sottinteso la loro storia, fo quella della situazione nella quale mi trovo.⁵

Le categorie dello spirito non hanno cominciamento cronologico, non trovano avvio nella storia perché di questa sono la matrice; la storia non è mai qualcosa come un fuori, un che di estraneo, e anzi si fa storia proprio quando accadimenti anche molto lontani da noi e dal nostro modo di vivere diventano, *per noi*, problema.⁶ I due snodi teorici si sostengono a vicenda: proprio perché le categorie dello spirito non hanno cominciamento nel tempo e sono eterne – eterne quanto è eterno il *sapiens*, ovvero connaturate alla specie in quanto tale –, qualsiasi fenomeno storico deriva da una loro articolazione. Potremmo riassumere così: la storia è sempre contemporanea perché la specie è una sola.

I due punti di cui sopra portano de Martino ad argomentare che il termine ‘primitivo’ non può denotare *sic et simpliciter* un che di cronologicamente anteriore. Il giudizio di primitività di una forma storica non deve derivare dall’accertamento di un prima e di un poi situabili nel tempo, bensì da un’analisi di tipo qualitativo riguardo a quella forma; un’analisi che metta in luce il tipo ‘primitivo’ di articolazione *storica* delle categorie *trascendentali*. In secondo luogo, e proprio perché si tratta di diversa declinazione di un che di eterno, ciò che il mondo primitivo palesa non è un passato che il *sapiens* possa semplicemente lasciarsi alle spalle, qualcosa come un fuori. Dunque: in quanto articolazione determinata delle categorie, il mondo primitivo è storico; le categorie che trovano in esso articolazione sono però eterne, ovvero *le stesse* che trovano diversa declinazione nella nostra modernità. De Martino spiega la

5 *Ibid.*, p. 11.

6 Cfr. anche Croce [1912] 2007. Sul concetto di storia in Benedetto Croce, cfr. Caronna 1982. Si tratta di un punto metodologico che de Martino fa proprio *in toto*, e che non abbandonerà mai. Cfr. ad esempio questa righe tarde, risalenti al 1962: «Il lavoro storiografico nasce sul terreno della storia contemporanea, cioè come chiarificazione conoscitiva di nodi operativi in cui la propria epoca è impigliata» (de Martino [1962] 2002, p. 33).

differenza storica tra arcaico e moderno come una prevalenza di differenti categorie all'interno del circolo dello spirito:⁷

Il mondo primitivo non può essere definito in senso cronologico, come l'umanità che visse "all'alba dei tempi" o che "iniziò la storia umana". In questo senso l'espressione "più primitivo" equivarrebbe all'altra "cronologicamente più antico". Ora il concetto di mondo primitivo deve essere determinato logicamente come prevalenza della fantasia nell'ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell'ambito della praxis. Ciò che viene prima nel tempo potrebbe essere dal punto di vista logico e storiografico meno "primitivo" di ciò che viene dopo.⁸

Il primitivo non è assimilabile a un prima cronologico, né rappresenta un passato che l'umanità possa definitivamente lasciarsi alle spalle. In quanto mondo storico determinato, esso è definito come contesto in cui alcune categorie dello spirito godono di un maggior rilievo rispetto ad altre. Qui tocchiamo tre noccioli teorici fondamentali, che vanno chiariti bene. Anzitutto il doppio senso, sia trascendentale che storico, in cui diviene possibile intendere i concetti di primitivo e di moderno. Da un punto di vista storico essi cadono nel tempo in momenti ben distinti; ma da un punto di vista trascendentale essi sono sempre *contemporanei*, perché eterne sono le loro condizioni di possibilità. Le strutture categoriali che prevalgono nell'uno o nell'altro caso, infatti, non possono mai essere assenti, e nel moderno potremo sempre trovare tracce del primitivo e in quest'ultimo tracce del primo. In secondo luogo, tra i due non c'è semplice distinzione, ma dialettica. Se è certo lecito separarli e isolarli per scopi metodologici, non è invece lecito considerarli non comunicanti. Infine, la dialettica tra primitivo e moderno non è lineare: dal primo la storia può certo trapassare nel secondo, ma è *possibile anche il processo inverso*.

Riassumendo: il primitivo – e dunque anche il moderno – è, storicamente, la prevalenza di alcune categorie trascendentali su altre; i due mondi si succedono in senso storico, ma da

7 Del se e del come questo concetto di prevalenza sia effettivamente coerente con il metodo crociano si è discusso. Mustè 2013 ha argomentato che esso possa trovare appigli nella filosofia di Croce (Mustè 2013, pp. 21-22), mentre Gennaro Sasso ritiene che la mossa demartiniana sia, al suo interno, ingiustificabile (Sasso 2001, p. 131).

8 De Martino [1941] 1996, p. 227.

un punto di vista trascendentale sono sempre contemporanei, perché eterne sono le loro condizioni di possibilità; tra le condizioni di possibilità del primitivo e del moderno non vi è solo distinzione, ma ovviamente anche dialettica, una dialettica che non comporta una successione lineare né dal primo al secondo né dal secondo al primo – direzioni entrambe possibili. La lettura del primitivo e del moderno di de Martino è immediatamente incompatibile con uno dei suoi obiettivi polemici, ovvero la scuola antropologica inglese.⁹ Cercando di cogliere la grana dell’arcaico, questa corrente lo aveva collocato alle basi di una scala temporale, in un prima cronologico: più si retrocedeva nel tempo, più le forme di vita e di pensiero divenivano primitive. Lo scarto cronologico portava con sé una differenza di sviluppo, per cui i primitivi *non erano ancora* moderni. Le comunità arcaiche erano dunque organizzate, comprensibilmente, in maniera meno logica, e la loro interpretazione della realtà non era ancora perfettamente razionale. Errate associazioni di idee – del tipo ‘ciò che si muove è animato’ – ed equivoci rapporti di causa-effetto – riti propiziatori cui si affida in larga misura il successo della caccia – avrebbero, col tempo, lasciato il posto a interpretazioni del reale logicamente più solide, sfociando nel pensiero tecnico-scientifico moderno. Il pensiero umano era, qui, completamente sussumibile nella sua forma logico-razionale, e il primitivo testimoniava solo di un suo scarso sviluppo. Il filosofo napoletano, però, non può accettare l’idea di una sfera spirituale completamente esaurita nella forma logica, la quale diventerebbe unico metro di misura e paragone

9 In particolare, de Martino si riferisce qui a Edward Burnett Tylor e a George James Frazer. Cfr. Tylor. Cfr. Frazer [1894] 1994, Tylor [1871] 2016. Nei confronti di Frazer l’interpretazione di de Martino potrebbe essere considerata ingenerosa, vista la consapevolezza dell’autore inglese circa l’attualità dell’arcaico, il suo essere in certo senso componente interna dell’umano – cfr. Scarpelli 2018; ma, in definitiva, anche Tylor non manca di spunti in cui l’esperienza dei primitivi viene esplicitamente accostata alla nostra, sebbene con quella propria della nostra infanzia. Per esempio: «To the human intellect in its early childlike state may be assigned the origin and first development of myth. It is true that learned critics, taking up the study of mythology at the wrong end, have almost habitually failed to appreciate its childlike ideas, conventionalized in poetry or disguised as chronicle. Yet the more we compare the mythic fancies of different nations, in order to discern the common thoughts which underlie their resemblances, the more ready we shall be to admit that in our childhood we dwelt at the very gates of the realm of myth» (Tylor [1861] 2016, p. 308). Nel complesso, comunque, e nonostante queste sfumature più o meno leggere, la critica demartiniana alla scuola antropologica inglese risulta largamente convincente – cfr. Dei 1987. Sulla *pars destruens* del libro demartiniano del 1941, si veda anche Massenzio 2014, pp. 56-57.

delle configurazioni storiche.¹⁰ Inoltre, secondo il modello degli stadi di sviluppo progressivi della scuola antropologica inglese, può parere che il primitivo sia oramai definitivamente relegato in un allora che fu, e che perciò mai potrà tornare. Ma visto che le sue condizioni di possibilità sono eterne, questa garanzia è impossibile: così come si può procedere da un contesto storico più primitivo verso uno più moderno, deve essere possibile anche il percorso inverso – ed è per questo che il criterio cronologico non risulta efficace nella distinzione tra pensiero arcaico e *logos* razionale.

2. Il saggio critico su Lucien Lévy-Bruhl

La scuola antropologica inglese aveva qualificato l'arcaico come un prima cronologico da un lato, come un insieme di errori logici dall'altro. Altri notarono che questo modo di impostare il problema era non tanto insufficiente quanto completamente fuori fuoco. Si tratta della scuola sociologica francese, specialmente nelle figure di Lucien Lévy-Bruhl, Émile Durkheim e Marcel Mauss. De Martino si occupa, nel 1941, in maniera approfondita del primo, riconoscendogli il merito di aver rimesso in certo modo la questione sui giusti binari: la differenza tra pensiero tecnico-scientifico e pensiero magico-primitivo non si lasciava valutare secondo una stessa unità di misura, e si era in realtà di fronte a due modalità esperienziali e di interpretazione del reale qualitativamente diverse; la magia non poteva essere semplicemente una confusa associazione di idee, una errata applicazione del principio di causalità.¹¹ Se la scuola antropologica inglese avesse avuto ragione, in effetti, sarebbe risultato quantomeno bislacco che per millenni gli uomini avessero reiterato gli stessi errori tecnico-procedurali – una

10 «Quando, verso la seconda metà del secolo XIX, la scuola antropologica intraprese in Inghilterra lo studio sistematico delle società inferiori, parve ai rappresentanti di quella scuola dogma inconcusso che la religione dei primitivi ripettesse essenzialmente le sue origini dal bisogno logico di spiegare i fenomeni psichici e fisici. Questo dogma si accompagnava strettamente con la veduta intellettualistica di una teoreticità completamente risolubile nella forma logica, e di una forma logica identificata alla capacità di astrarre e di generalizzare, di costruire classi e tipi, al modo delle scienze particolari» (de Martino [1941] 1996 p. 63).

11 «[...] la scuola sociologica coglieva nel segno quando si rifiutava di riconoscere nella magia nient'altro che un tessuto di associazioni illusorie, di falsi ragionamenti analogici e di infondate applicazioni del principio di causalità» (*Ibid.*, p. 65). Per una breve panoramica, cfr. Bronzini 1974.

danza della pioggia che non fa piovere, un rito propiziatorio che pare sufficiente a vincere una battaglia che invece, poi, andrà perduta. Inoltre, alle comunità arcaiche non era estraneo l'agire tecnico-strumentale, come risultava evidente dalla loro capacità di costruire manufatti di ogni tipo, strumenti di lavoro, armi assai efficaci. Come ha notato Ludwig Wittgenstein commentando *Il ramo d'oro* di Frazer, i due comportamenti – quello tecnico-strumentale e quello magico – sembrano stare l'uno di fianco all'altro, in un rapporto che non è certo quello dell'esclusione reciproca:

Il medesimo selvaggio che trafigge l'immagine del nemico, apparentemente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie.¹²

Lévy-Bruhl aveva dunque visto bene: la logica che sovrintende al pensiero primitivo, e che nelle popolazioni arcaiche spicca in maniera più evidente che nel mondo moderno, non è la stessa che presiede all'agire tecnico-strumentale. Lo studioso francese ha dato, com'è noto, un nome del tutto peculiare alle forme primitive di pensiero, un nome che avrebbe dovuto segnare il distacco netto tra queste e il pensiero moderno: quella arcaica era una *prelogica*.¹³ Con questo termine Lévy-Bruhl non intendeva, come si potrebbe erroneamente credere, una logica precedente alla nostra, una forma di pensiero e di interpretazione del reale che dovesse ancora trovare sbocco nel pensiero scientifico; la prelogica era una logica di tipo differente, non semplicemente anteriore. Con ciò, era raggiunto un risultato importante: la distinzione tra logica moderna e pensiero primitivo in senso non cronologico. Vediamone in sintesi alcuni aspetti, seguendo il filo del saggio critico che de Martino gli dedica.

La prelogica è una logica di tipo partecipativo, in cui tutto partecipa di tutto in un continuo gioco di analogie, contatti e richiami: l'immagine è anche il raffigurato, la forma è anche il contenuto, la parte è anche il tutto, il materiale è anche l'oggetto. La logica partecipativa pare muoversi in un *continuum* percettivo privo di punti di riferimento stabili, dando vita a una dimensione esperienziale propriamente arcaica in cui a fatica si distinguono, nel mondo, delle unità discrete non comunicanti. Nel mondo primitivo ciò che viene primariamente messo

12 Wittgenstein [1967] 1975, p. 22.

13 Si vedano a questo proposito: Lévy-Bruhl 1922 e Id. [1927] 2007.

a fuoco non è un insieme di oggetti, ma una certa quantità di sostanze.¹⁴ Diviene così possibile che un uomo – la sua sostanza, o meglio: lui in quanto sostanza – sia in due posti contemporaneamente, o che un certo luogo assorba le proprietà degli eventi che vi accadono, o che una cosa sia e allo stesso tempo non sia con precisione *quella cosa*.¹⁵ Gli elementi del mondo sono relazionati gli uni agli altri non secondo i nostri metodi consueti, ma secondo una più generale legge di partecipazione, per la quale gli oggetti discreti del reale non sono semplicemente distinti, ma partecipano l'uno dell'altro – l'immagine partecipa del raffigurato, il luogo partecipa dell'evento e così via. Questa legge regna non solo tra gli oggetti che compongono la realtà, ma persino nel rapporto tra il mondo esterno e la soggettività; perciò l'universo di senso primitivo non conosce una chiara separazione tra individuo e mondo.¹⁶ La realtà, così come la soggettività, sono per il pensiero primitivo un *luogo di partecipazioni*:

[...] ai primitivi fa difetto una rappresentazione di oggetti dai limiti univocamente circoscritti: gli oggetti per essi non sono stati ma piuttosto azioni, disposizioni, luoghi di influenza.¹⁷

L'individuo non è se stesso che a condizione di essere altro da se stesso. Sotto questo nuovo aspetto, lungi dall'essere uno, come noi lo concepiamo, esso è ancora uno e più insieme. Esso costituisce, per così dire, un vero e proprio luogo di partecipazioni.¹⁸

La lettura che de Martino dà degli argomenti di Lévy-Bruhl è, però, critica sin da subito. Sebbene lo studioso francese abbia effettivamente centrato un punto importante nelle sue indagini sul primitivo, riuscendo a distinguere la sua logica specifica da quella tecnico-scientifica, egli pecca in due sensi: da un lato a de Martino pare fuori fuoco il modo in cui la inqua-

14 Su questo punto si veda Mazzeo 2009, pp. 45-51.

15 «[...] presso i Mossi sussiste una solidarietà tra gli individui e i caimani, sì che ferendo o uccidendo un caimano anche l'individuo corrispondente è ferito o muore. Del pari presso gli Eskimo, ciò che è *qui*, sulla terra ferma, un lupo, è *li*, nel mare, una sorta di balena» (de Martino [1941] 1996, p. 71). Su questa possibilità di doppia identità di un ente nel pensiero primitivo, cfr. il classico Smith 1972..

16 Oltre ai testi di Lévy-Bruhl, si guardi su questo punto anche la succinta ed efficace ricognizione che fa Gerardus van der Leeuw; cfr. Leeuw [1937] 1961.

17 De Martino [1941] 1996, p. 77.

18 *Ibid.*, p. 78.

dra – una generale legge di partecipazione –, dall’altro Lévy-Bruhl sembra rompere la necessaria dialettica che deve vigere tra la sfera arcaica e quella moderna. Egli rischia di costruire una umanità, quella primitiva, senza comune misura con la nostra, rendendo incomprensibile come possa avvenire un eventuale passaggio dalla prima alla seconda – così come dalla seconda alla prima.¹⁹ Il filosofo napoletano cerca dunque di prendere il buono dell’analisi di Lévy-Bruhl, ma inserendo la sua lettura del primitivo in una griglia più ampia, provando a trovargli un posto all’interno di una filosofia dello spirito. Ecco dunque che de Martino definisce come una illusione il fatto che la legge di partecipazione sia cosa «diversa dal principio di identità nel suo uso pratico», illusione che «riposa sul presupposto dualistico di una natura fisica come sistema in sé di identità, di esclusioni e di relazioni contrapposto a un intelletto capace di percorrerlo»; legato a questo primo presupposto illusorio ne sta poi un altro, ovvero «che la sistemazione ordinaria della natura da parte dell’uomo culto sia assoluta e obiettiva».²⁰

Se si interpreta la realtà come sistema in sé di identità e differenze – insieme di oggetti discreti tra loro *già di per sé* distinti –, sistema che l’intelletto umano avrebbe solo il compito di vedere e percorrere, la funzione identificante nel suo uso pratico appare come una legge mistica difficilmente comprensibile. In questo modo, Lévy-Bruhl traccia una differenza tra logica e prelogica che rischia di diventare dicotomica: una forma di vita o segue l’una o segue l’altra; e, se l’altra, non l’una. Se la compresenza delle due sfere è un dato di fatto – come

19 «[...] la scuola sociologica francese, prendendo le mosse dalla considerazione in sé giusta e storicamente orientata che il primitivo non è un filosofo selvaggio, e che la religione delle società inferiori non può essere essiccata in una sorta di metafisica ingenua o di scienza grossolana, trascorrevva, per opera di uno dei suoi più cospicui rappresentanti, ad immaginare una umanità senza comune misura con la nostra, capace di rappresentazioni e di esperienze che non è possibile rievocare in noi se non in minima parte e molto imperfettamente, un’umanità che, come tale, non può in alcun modo diventare, per noi, oggetto di storia» (*Ibid.*, p. 67).

20 *Ibid.*, p. 95.

Lévy-Bruhl non manca di ammettere, diversamente da quanto spesso si è detto –,²¹ la loro dialettica e la specifica funzione di ciascuna delle due vengono comunque del tutto perdute.

Il passaggio che de Martino compie è originale: mentre la logica classica trova il materiale cui applicarsi all'interno di una realtà già data, abitata da soggetti e costellata di oggetti, la prelogica ha a che fare con un contesto ancora indistinto, e la sua funzione è appunto quella di dargli forma. Infatti non esistono, per il filosofo napoletano, oggetti dati che il nostro intelletto avrebbe solo il compito di porre in corretta relazione, ma è il nostro intelletto a produrre gli oggetti attraverso l'organizzazione di una rete di relazioni. Quella che Lévy-Bruhl chiama legge di partecipazione è dunque *la prima funzione dell'intelletto*.²² In questo modo, scompare l'idea che i primitivi facciano partecipare unità discrete tra di loro – come il mondo e la soggettività, o il cadavere e lo spirito –, unità che esisterebbero indipendentemente dalla loro messa in forma da parte dell'intelletto e che dunque il primitivo sbaglierebbe a identificare e circoscrivere. Sono gli oggetti, invece, a sorgere attraverso il processo della partecipazione, la quale viene *prima* di essi.²³

21 Si tratta di un fraintendimento di lunga data. Cfr. ad esempio il classico Evans-Pritchard 1965, che scrive: «In order to emphasize the distinctiveness of this mentality [quella dei primitivi], he made out that primitive thought in general differs altogether, in quality and not just in degree, from our own – even though there may be people in our own society who think and feel like primitives, and in every person there may be a substratum of primitive mentality –, and this, his main theme, cannot sustained; and at the end of his life he himself appears to have abandoned it. If it were true, we would scarcely be able to communicate with primitives, even to learn their languages. The single fact that we can do so shows that Lévy-Bruhl was making too strong a contrast between the primitive and the civilized» (pp. 86-87). Anche se è certo vero che lo studioso francese ha rischiato, su questo punto, di rimanere ambiguo, è probabilmente sufficiente guardare alle volte in cui egli stesso stabilisce paragoni tra il primitivo e il moderno per comprendere che, anche per Lévy-Bruhl, le due logiche sono sempre compresenti. Cfr. ad esempio Lévy-Bruhl [1926] 2020, dedicato a un fenomeno assolutamente trasversale come il gioco d'azzardo. Cfr. anche Imbruglia 1990, pp. 87-88.

22 «Tutto accadeva nell'esperienza dei primitivi come se l'intelletto si stesse cercando e costituendo. La labilità delle classi mistiche e i tabù che bloccavano il loro svuotarsi e dissolversi, dimostrava chiaramente come la formazione di ordini e relazioni logiche, cioè la funzione intellettuale dell'unificare e del separare, doveva ancora avvenire. [...] Non era da parlare, dunque, per de Martino, di una pretesa mentalità prelogica, bensì del processo dell'organizzazione logica dell'intelletto nella mentalità primitiva. La *legge di partecipazione* rappresentava l'intelletto nell'atto di cercarsi, di fissarsi e di possedersi» (Pàstina 2005, p. 120).

Il mutamento di prospettiva è di ogni rilievo. La prelogica di Lévy-Bruhl diventa, in de Martino, qualcosa come l'atto inaugurale della vita storica, con la funzione di costruire il mondo e la soggettività destinata ad abitarlo. La logica razionale arriva solo *dopo*. Successione, dunque. Ma anche contemporaneità, abbiamo detto. Siamo infatti davanti a due strutture ideali, a due funzioni – entrambe necessarie – dell'intelletto. In questo quadro, il *logos* razionale non può mai prendere del tutto il posto della prelogica, anche perché il compito di costruzione del mondo storico e del soggetto che lo abita non è qualcosa che possa avere un inizio e una fine ben delimitati. Proprio perché il mondo umano è sempre un mondo storico, il processo della sua messa in forma non può cessare mai definitivamente.

Sembra che il pensiero primitivo sia perciò, in de Martino, una sorta di soglia di articolazione tra una vita umana biologica, ancora non qualificata culturalmente, e una vita storica invece ben determinata – meglio: che vive *come se lo fosse* una volta per tutte. Un cardine, insomma, un'*archè* nel doppio senso del termine: un principio creatore sempre attivo, che è però anche inizio, atto inaugurale. Nel primo senso è trascendentale, nel secondo ha una sua collocazione storica.

3. La religione 'categoria autonoma e non'

23 Lévy-Bruhl, nei suoi ultimi anni, sembra vedere proprio una cosa del genere quando scrive: «[...] per noi la partecipazione fra il *ghost* e il cadavere presuppone che il primitivo si rappresenti separatamente il *ghost* e il cadavere, e senta che le due rappresentazioni non sono indipendenti l'una dall'altra, non esistono separatamente, e cioè che il *ghost* e il cadavere costituiscono assieme una dualità-unità. In poche parole partecipano l'uno dell'altro. Ora questa descrizione, che noi supponiamo esatta perché del morto e del suo cadavere abbiamo delle rappresentazioni assolutamente distaccate, e la loro reciproca partecipazione – che noi non sentiamo ma che, per simpatia, ammettiamo come sentita dai primitivi – ci sembra necessariamente essere posteriore alle rappresentazioni; questa descrizione non riproduce fedelmente quanto in realtà accade nei primitivi. Innanzitutto né il *ghost* né il cadavere sono per loro quel che sono per noi [...]. In secondo luogo – e qui è il punto – la partecipazione non si stabilisce fra un morto e un cadavere più o meno nettamente rappresentati – nel qual caso sarebbe della natura di una relazione o di un rapporto e mediante l'intelletto dovrebbe essere possibile chiarirla –; essa non viene dopo le rappresentazioni, non le presuppone, è anteriore ad esse o per lo meno simultanea. Ciò che è dato per primo è la partecipazione» (Lévy-Bruhl 1952, pp. 36-37).

Come abbiamo visto, la lettura del primitivo di de Martino si situa su di una soglia difficile, quella che distingue e però articola – e articola proprio perché distingue – trascendentale e storico. Ciò che sempre permane da un lato, e ciò che sempre cambia dall'altro. Questo ha comportato delle ambiguità teoriche, perché ciascun aspetto dell'umano può dirsi in entrambi i sensi: in quanto componente interna della nostra natura, esso si dice in senso trascendentale; in quanto fenomeno circoscritto e irripetibile, esso si dice in senso storico. Si tratta, con un esempio, della stessa ambiguità che permea il concetto di linguaggio: in quanto generica facoltà di poter dire, esso è, dacché il *sapiens* esiste, sempre stato; in quanto sistema grammaticale circoscritto o atto di parola contingente, esso è storico. È questa doppia possibilità ad aver esposto de Martino a contraddizioni. Vediamone adesso una nello specifico, sulla quale ha posto attenzione Gennaro Sasso in un suo accurato lavoro pubblicato nel 2001. La tesi che qui vorrei sostenere è la seguente: quella che Sasso considera una rovina logica – l'ambiguità fra trascendentale e storico – potrebbe essere in realtà letta come il punto di avvio del percorso demartiniano successivo al 1941, il suo specifico e più originale contributo.

De Martino – così come gli altri autori cui in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* rivolge la sua critica – affronta la questione del primitivo soprattutto dal punto prospettico della vita religiosa. Non che il problema si esaurisca in essa. Il giudizio di arcaicità ha sempre riguardato le forme di comunità e, in senso ampio, le interpretazioni del reale da parte delle popolazioni considerate arcaiche; il problema, insomma, è sempre stato relativo – e per tutti coloro che se ne sono occupati – all'intera grammatica di vita primitiva.²⁴ Ma ciò che è in gioco nel modo demartiniano di intendere il religioso è esattamente la grana trascendentale dello storico, così come i volti empirici e contingenti del 'da sempre' – e in maniera quantomai esplicita. De Martino infatti asserisce che la religione non patisce cominciamento nel tempo, ma è sempre stata:

24 Che le istanze della vita religiosa, con i suoi particolari fenomeni – ritualità, magia –, potessero fungere da manifestazione particolarmente eloquente di una simile grammatica, è da questo punto di vista poco significativo. Piuttosto, è indicativo lo sforzo che molti autori hanno profuso nel tentativo di compendiare il più ampio problema della forma di vita all'interno della sfera del religioso. Sfera della quale, peraltro, non vi erano definizioni comuni, così come non ci sono oggi – come mostrano le reiterate riflessioni, da parte di vari specialisti della scienza delle religioni, sviluppate attorno al problema di cosa la religione sia. Cfr. ad esempio Brelich 1966, Filoramo 2004, Crawford 2002, Jensen 2014.

[...] restiamo per conto nostro fermi al vero che la religione come categoria (autonoma o non, qui non importa chiarire) non patisce cominciamento nel tempo, ma è sempre stata.²⁵

Idealmente, dunque, la religione è da ricomprendere nel circolo dello spirito in quanto eterna. Ma non è questo il solo modo in cui il filosofo napoletano utilizza il termine. Bisogna infatti chiarire che esso soffre in de Martino di una fondamentale ambiguità: da un lato denota un prodotto storico, questa o quella religione particolare; dall'altro vuole riferirsi a una dimensione arcaica del religioso in quanto sfera primitiva ed esistenziale. Nella prima accezione la religione non è affatto sempre stata, e non è perciò in questo senso che de Martino qui la intende; la seconda accezione ha invece un altro tipo di inconveniente, perché, dopo aver detto la religione esser sempre stata, il filosofo evita di sbilanciarsi sul suo essere categoria autonoma o meno. Sasso ha giustamente notato che delle due l'una: o la religione è un prodotto storico, e dunque non è sempre stata; o è sempre stata, e allora è una categoria autonoma – non avendo alcun senso, all'interno dell'apparato teorico crociano, domandarsi se una categoria sia o meno autonoma.²⁶

Qui de Martino affermava che “la religione come categoria (autonoma o non, qui non importa chiarire) non patisce cominciamento nel tempo, ma è sempre stata”. Dove, rispetto alla premessa crociana, l'incertezza si fa evidente nelle parole racchiuse nella parentesi. Se, come categoria, la religione è “sempre stata”, e non ha perciò inizio nel tempo, come dunque potrebbe essere non autonoma? E come potrebbe non ritenersi risolta la relativa questione se questa risulta in effetti risolta dal riconoscimento che la religione è sempre stata?²⁷

25 De Martino [1941] 1996, p. 119. Del concetto di religione si è occupato sin dal suo primo scritto; cfr. Id. 1993. Sull'influenza avuta su de Martino da Vittorio Macchioro – allora suo suocero, e studioso non crociano – sul tema della religione, cfr. Di Donato, Gandini 2015; Di Donato 1990; Charuty 2009.

26 Recensendo su *La critica*, nel 1928, *Il sacro* di Rudolf Otto, Croce aveva inoltre recisamente negato alla religione lo statuto di categoria. Cfr. Angelini 2005, p. 46.

27 Sasso 2001, p. 12.

Sasso ne conclude che qui de Martino non sia né ortodosso né rigoroso. Non ortodosso, perché in conflitto con l'apparato crociano al quale esplicitamente si richiama; non rigoroso, perché incoerente con i presupposti della filosofia che dice essere la propria.²⁸

Sebbene l'osservazione di Sasso colga senz'altro nel segno, è forse più promettente cercare di leggere attraverso questa palese contraddizione piuttosto che limitarsi a segnalare, a prenderne atto. È infatti possibile, qui, rilevare il punto verso il quale de Martino ci invita a guardare e la direzione nella quale si sforza di procedere: quella che porta a indagare la soglia tra ciò che è storico – transeunte, esperienza circoscritta, fenomeno situabile nella cronologia – e ciò che è trascendentale – 'da sempre', condizione di possibilità dell'esperienza, il dietro della storia. L'incoerenza nella definizione della religione potrebbe derivare proprio dalla difficoltà di messa a fuoco di questo punto, e non da distrazione o doppio gioco. Come abbiamo visto, infatti, questa duplicità di aspetto trova ribadimento in tutta l'analisi demartiniana sul primitivo, e il tentativo di articolazione di questi due aspetti distinti dà i frutti più cospicui nel saggio critico che de Martino dedica a Lévy-Bruhl.

Dinanzi a ciò, probabilmente, conviene seguire l'autore provando a capire i motivi di queste ambiguità e cercandone gli sviluppi nella ricerca successiva al 1941, piuttosto che segnalare il grossolano errore. Religione e primitivo sono soggetti alla stessa duplicità di senso in quanto si possono dire *tanto* in senso storico *quanto* in senso trascendentale, ed è questo che li rende adatti a un'analisi circa il rapporto tra queste due modalità. Di nuovo, esattamente come il termine linguaggio: facoltà sempre stata da un lato; lingua storico-naturale o atto di parola contingente, dall'altro. Ci manterremo dunque, intanto, su questa soglia tra il 'da sempre' e il 'proprio ora' per vedere come de Martino a fatica la articoli negli anni successivi. La posta in palio non è infatti solo la distinzione tra ciò che da sempre permane e ciò che invece è transeunte, ma la comprensione dei modi in cui il trascendentale e lo storico si intrecciano.

28 Questa ambiguità di de Martino nel considerare il concetto di religione, così ben evidenziata da Sasso, mostra una crepa non da poco nell'ortodossia crociana che, da più parti, si è da sempre riconosciuta al libro del 1941 – cfr. ad esempio l'autorevole Galasso 1969, p. 222. E non perché il libro non sia, in effetti, crociano, ma perché non è *semplicemente* Crociano. Per stessa ammissione del suo autore, egli *usa* la filosofia di Croce per sottoporla alla prova di altri mondi. Si tratta, insomma, di saggiarne i limiti.

È qui che si gioca la partita non solo della distinzione tra primitivo e moderno, ma soprattutto quella della loro *dialettica*. Ed è questo il nocciolo, più o meno esplicito, della polemica che nascerà tra de Martino e Remo Cantoni, e della quale ci occuperemo adesso.

4. La polemica con Remo Cantoni

Subito dopo l'uscita di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, e sempre nel 1941, viene pubblicato *I primitivi* di Remo Cantoni. Con il libro di de Martino quello di Cantoni condivide l'obiettivo fondamentale, cioè inserire il primitivo all'interno di una filosofia dello spirito, trovargli un posto nella storia umana.²⁹ La strada a questo scopo intrapresa dal filosofo milanese è, per certi versi, molto simile a quella di de Martino. Nonostante ciò – o forse proprio perciò – tra i due scoppia una polemica piuttosto ruvida. Una polemica che può a tratti apparire molto strana, perché se ne ricava l'impressione che i due stiano a discutere di cose marginali, senza arrivare al nocciolo del loro disaccordo. Mentre Cantoni ribadisce il proprio solido quadro teorico senza esitare – ma anche senza nulla aggiungere all'argomento –, de Martino replica in maniera piuttosto stizzita, dando al contempo l'impressione di non occuparsi davvero del succo della questione. Se il primo non ha molto da dire se non quanto ha già detto, il secondo sembra voler nascondere la polvere delle proprie contraddizioni sotto il tappeto.

Nel suo volume Cantoni sostiene una serie di punti con i quali de Martino non può che concordare: che il primitivo non è né il remoto né l'antico,³⁰ che la scuola antropologica inglese ha mantenuto l'unicità dello spirito ma ha sbagliato a considerare il pensiero primitivo semplicemente un pensiero errato,³¹ che i lineari schemi evolutivi dei positivisti non reggono

29 «Se la filosofia è giustificazione *integrale* dell'esperienza nei suoi vari piani, comprensione delle varie forme in cui si attua il pensiero degli uomini, essa dovrà giustificare e comprendere anche questa strana *zona* del pensiero magico-mistico dei primitivi, dovrà assegnare ad essa un posto nella fenomenologia dello spirito, senza relegarla semplicemente nel mondo del non essere» (Cantoni 1941, p. 9).

30 *Ibid.*, p. 3.

31 *Ibid.*, p. 8.

alla prova della storia.³² Nella fattispecie, vi è un punto d'incontro tra i due filosofi particolarmente importante, che riguarda la legge di partecipazione – che per de Martino, come abbiamo visto, è la funzione identificante dell'intelletto nel suo uso pratico. Per entrambi, essa non interviene nella relazione tra gli oggetti del reale – soggettività compresa – facendoli partecipare l'uno dell'altro, ma si applica a un mondo ancora indistinto. Una cosa che Lévy-Bruhl sosterrà in maniera più esplicita soltanto nei suoi *Carnets*, usciti postumi, ma che i due filosofi già vedono come implicazione necessaria della teoria dello studioso francese:

Bisogna però non intendere in senso deteriore la personalità del primitivo. Essa non si è ancora costituita come una unità consapevole e distinta, così come non si è costituita ancora l'idea di *cosa* o di oggetto. Forse tutte e due queste nozioni astratte, ipostasi di qualche cosa di identico e in sé permanente nel tempo, fissazioni dell'unità sottostante alle mobili e varie immagini della vita, non sono che creazioni del *logos* di quell'attività che il Klages chiama *Geist*. La *cosa* e l'*io* nascono quando lo spirito rompe l'unità vitale in cui sono immerse tutte le forme dell'esistenza e isola quest'ultime dalla continuità dei loro rapporti spazio-temporali.³³

Agli inizi non c'è un mondo che l'intelletto avrebbe solo il compito di percorrere, ma è l'intelletto a porre in essere una qualche realtà data. È precisamente questa la prima opera dello spirito: distinguere attraverso l'analisi e, solo dopo e in via riflessa, riconnettere attraverso la sintesi.³⁴

E i punti di incontro non sembrano finire qui. Per Cantoni, la legge di partecipazione ha statuto categoriale, lo stesso del *logos* razionale. Probabilmente, de Martino non avrebbe granché da replicare: la funzione identificante dell'intelletto nel suo uso pratico, infatti, è sì l'inaugurazione della vita storica, ma in quanto tale inaugurazione è resa possibile dalla funzione stessa ecco che questa diviene un trascendentale; una origine, sì, ma che permane. I *modi* dell'identificazione sono contingenti, ma la *funzione* è necessaria.³⁵ Cantoni sostiene an-

32 *Ibid.*, p. 14.

33 *Ibid.*, p. 240.

34 *Ibid.*, p. 6.

35 Si tratta di una distinzione che, con altro linguaggio e in tempi più recenti, uno studioso del pensiero primitivo ha ribadito così: contenuti del pensiero – contingenti – da un lato, processi cognitivi – propri della specie – dall'altro. Cfr. Hallpike [1979] 1984, p. 46.

che che, in quanto trascendentale non soggetto a mutamento, il partecipazionismo è sempre presente anche nel mondo storico moderno – così come vale viceversa.³⁶ Anche qui, probabilmente, de Martino non avrebbe critiche da opporre.

Cantoni, però, sembra sostenere che logica e prelogica stiano semplicemente l'una di fianco all'altra; sempre entrambe presenti nella vita dello spirito, ma non comunicanti. Ed è qua che iniziano i problemi, perché in questo modo *il primitivo non può essere atto inaugurale della vita storica*. Esso è un trascendentale che trova espressione particolarmente eloquente in alcune forme storiche, e che è però vivo e attivo allo stesso modo in ciascuna forma:

Lo spirito è il principio ideale della realtà e questa si organizza secondo determinate strutture, forme e valori. Il pensiero mitico primitivo è una di queste strutture ideali. Il primitivo non è un animale [...], non si dirige inconsciamente verso l'azione utilitaria rivolta al soddisfacimento di un bisogno unicamente determinato dai suoi stimoli senso-motori; egli organizza la realtà col pensiero, pone in essa dei legami, la *costruisce* in una parola, secondo determinate coordinate spirituali che abbiamo tentato di porre in rilievo.³⁷

Tra le forme di spiritualità non esiste solo quella logica, obiettiva e razionale che noi abbiamo ereditato dalla cultura greca, ma esistono anche altre forme nelle quali l'istanza logica non si presenta così assoluta. La mentalità primitiva è un dato etnologico ma è anche assai di più, è una forma o struttura spirituale perenne che sebbene sia difficile individuare o *isolare* nella sua essenza, noi sentiamo sempre viva nella nostra vita e nella nostra cultura.³⁸

In Cantoni è dunque vivo il problema della distinzione delle sfere primitiva e moderna, quello della loro contemporaneità trascendentale, quello della loro differenza in senso storico. Ma il primitivo non può, qui, denotare un cominciamento, un inizio, un atto inaugurale. Cantoni lo considera un'*archè*, ma solo in uno dei due sensi del termine: un principio sempre presente. Pertanto, niente dice sulla possibilità di una dialettica storica tra arcaico e moderno, nulla del possibile passaggio dall'un contesto all'altro. Sono soltanto due modi, ugualmente validi, di stare al mondo.

36 Cantoni 1941, pp. 124-125, 127, 136.

37 *Ibid.*, pp. 339-340.

38 *Ibid.*, p. 342.

De Martino non manca di intendere l'aspetto trascendentale del problema. Lo stesso Cantoni, nella sua recensione a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, lo attesta, scrivendo che il filosofo napoletano «nota che il concetto di primitivo può essere fissato solo idealmente». ³⁹ Ma il fatto è che il problema di de Martino non è solo questo. Egli, dopo aver chiarito cosa è necessario intendere con il termine primitivo, ha solo iniziato il proprio lavoro, che consterà tutto nella chiarificazione della dialettica tra arcaico e moderno. De Martino, considerando la funzione identificante dell'intelletto nel suo uso pratico una inaugurazione della vita storica, si mette nella condizione di doversi chiedere come avvenga questo inizio e quali siano i suoi possibili sviluppi, senza potersi limitare a constatarne la presenza anche nel contemporaneo. Per questo si ripromette di farne una *storia*:

Rilievo storico avrebbe solo una ricerca volta a determinare la Weltanschauung del magismo e la funzione storica di tale Weltanschauung. E rilievo storico, in siffatta ricerca della funzione storica del magismo, avrebbe anche il tentativo di determinare se e in quale misura il magismo possa essere considerato come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, se e in quale misura il magismo abbia concorso a liberare la potenza laica dell'intelletto, e cioè quel complesso di strumenti intellettivi – spazio, tempo, causalità, quantità – che l'uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica. Tale struttura dell'intelletto ci appare oggi come una istituzione quasi completamente laicizzata, sottratta cioè a quell'alone di sacralità in cui appare immersa nell'ambito delle culture magiche: ma ciò che appare a noi come un dato sempre posseduto nelle stesse condizioni, ha invece la sua storia e tale storia sarebbe opportuno dichiarare. ⁴⁰

Chiarire il ruolo storico del magismo come pedagogia della funzione identificante dell'intelletto nel suo uso pratico, delucidare il processo che ci ha portato, dall'esser maghi, ad essere uomini moderni. ⁴¹ Questo è precisamente ciò che a Cantoni *non* interessa. Quest'ulti-

39 Cantoni [1941] 1996, pp. 308-309.

40 De Martino [1941] 1996, pp. 104-105.

41 «Ora la nostra coscienza di uomini moderni è il risultato di un lungo processo mercé il quale da maghi che eravamo siamo diventati ciò che siamo» (de Martino [1942c] 1996, p. 319). Si tratta di un programma che troverà pieno sbocco ne *Il mondo magico*, ma che de Martino aveva già iniziato a seguire almeno sin dal 1938. In una lettera ad Adolfo Omodeo del 5 novembre di quell'anno, de Martino scrive: «Attualmente [...]

mo, infatti, commentando il volume di de Martino non lamenta l'assenza di una storia, ma di una fenomenologia:

A quali forme della nostra esperienza spirituale si possa avvicinare il mondo primitivo e quale regione esso rappresenti nella geografia dello spirito, il de Martino ci dice solo per cenni e di scorcio. Forse questo sarà l'oggetto di sue ricerche future [...].⁴²

Cantoni critica l'assenza, nel volume di de Martino, di una fenomenologia del primitivo come struttura categoriale. Il punto è di rilievo, tale che dal filosofo napoletano sarebbe legittimo attendersi una risposta all'altezza, una risposta che tenga insieme tanto il primitivo in senso trascendentale quanto il primitivo in senso storico. E invece de Martino risponde piccato che con primitivo si può intendere *solo* un'epoca storica:

Quando si parla di pensiero partecipazionista è d'uopo non perdere mai di vista che si tratta di una espressione che racchiude *una abbreviazione schematica del modo di pensare e di agire che si manifesta in una grande epoca della storia dello spirito, nell'età magica*. Il Cantoni trascorre invece a ravvisare nella mentalità magica «una forma o struttura spirituale perenne», «una delle dimensioni dello spirito», accanto all'arte e al concetto logico, all'ethos, al diritto, all'economia, alla religione...⁴³

sto preparando un saggio sul mana cioè sulla rappresentazione e sull'esperienza dell'energia numinosa presso i primitivi, come pedagogia della funzione identificante» (cit. in De Matteis 1997, p. 35). Nel gennaio del 1939, invece, scrive a Raffaele Pettazzoni: «Ho intrapreso lo studio generico dell'energia numinosa presso i popoli primitivi nell'intento di mostrare come attraverso il ciclo di rappresentazione e di energie che essa implica, si vengono elaborando e consolidando le funzioni dell'intelletto culto [...] il mio lavoro [...] credo di aver provato che la vita religiosa dei primitivi sia, in generale, pedagogia delle potenze dello spirito, e in particolare, che l'energia numinosa nei suoi due aspetti, positivo, del mana, e negativo, del tapu – è la pedagogia della funzione identificante dell'intelletto» (cit. in Ginzburg 1988, p. 402). Sull'ipotesi demartiniana circa il magismo come pedagogia della funzione identificante dell'intelletto, cfr. Pàstina 2005, pp. 118-119.

42 Cantoni [1941] 1996, p. 306.

43 De Martino [1942c] 1996, p. 321. Alcuni interpreti del dibattito tra de Martino e Cantoni hanno inteso la distanza tra i due filosofi a partire da questo solo versante della replica demartiniana. Perciò, ritengono che il solo Cantoni dia statuto anche categoriale al primitivo – opzione che, secondo la ricostruzione qui proposta, risulta insufficiente. Cfr. Remotti 2009, Cappuccio 2007. In effetti, un commentatore più vicino ai fatti e allo

Il primitivo è un'epoca, non una struttura; è un che di storico, niente dice sul trascendentale. È una asserzione davvero troppo secca, se si tiene conto che lo stesso Cantoni, come detto sopra, aveva ravvisato in de Martino l'opinione che il primitivo si potesse fissare solo in senso ideale. Sarebbe stato certo più coerente asserire che il concetto di si poteva fissare *anche* in senso storico; ma non, come invece in queste righe de Martino dice, *solo* in senso storico.⁴⁴ La posizione del filosofo napoletano appare qui, insomma, essenzialmente polemica, assunta probabilmente al solo scopo di salvaguardare il tema della dialettica storica tra primitivo e moderno – che è per de Martino il *vero* tema, il *vero* problema.

Purtroppo, nessuno dei due, durante il dibattito, riesce a chiarire in questi termini il pomo della discordia. Così, mentre de Martino si appunta su questioni del tutto marginali – assenza in Cantoni del tema storico-religioso dell'Essere Supremo,⁴⁵ necessità di parlare di mentalità 'magica' e non 'primitiva',⁴⁶ suo non aver considerato la possibilità che i poteri ma-

stesso tempo vicino tanto a Cantoni quanto a de Martino, ovvero Tullio-Altan, qua non vede un sostanziale punto di contrasto tra i due: «Si deve infatti accettare la tesi di de Martino quando scrive: “In senso ideale, primitiva è la fantasia nella cerchia teoretica e la pura economicità, la pura vitalità economica, nella cerchia pratica.” Pur facendo delle riserve sopra l'identificazione di pura vitalità ed economicità, noi dobbiamo accettare questa tesi secondo la quale la primitività, in senso logico, è una forma eterna dello spirito umano e, come tale, deve essere considerata a fianco delle altre sue distinte forme. Certo è però che vi sono dei popoli e delle epoche nelle quali essa presenta una “esistenza più netta”, tanto da caratterizzare inequivocabilmente quei popoli e quelle epoche come primitive» (Tullio-Altan 1960, p. 61).

44 La posizione di de Martino risulta appena più morbida in una riga di commento a una pagina di Cantoni, presente a pagina 17 della copia personale de *I primitivi* del filosofo napoletano – copia consultabile presso la bibliomediateca dell'auditorium di Santa Cecilia a Roma, cfr. Appendice III. Cantoni scrive che dal suo saggio «si può intravedere che questa sfera del mito non è solo l'alone che avvolge gli inizi di ogni sfera ideale, ma anche l'alone che sempre accompagna e sorregge la vita dello spirito». Come si vede, è qua in gioco la distinzione tra le due sfere, e si afferma piuttosto vagamente che quella primitiva – qui condensata nel concetto di 'mito' – segna sì l'inizio di ogni sfera ideale, ma anche rimane come un alone in grado di sorreggere la vita culturale umana. De Martino, palesemente insoddisfatto di queste incerte sfumature, commenta ironico: «Sottile distinguo!».

45 De Martino [1942b] 1996, p. 312.

46 *Ibid.*

gici potessero essere reali,⁴⁷ suo presunto non distinguere tra soggetto psicopatologico e uomo primitivo –,⁴⁸ Cantoni ha gioco facile nel difendersi, e lo fa principalmente ribadendo quanto ha già avuto modo di dire nel suo libro: il primitivo ha statuto categoriale, sta accanto al *logos* razionale in quanto struttura perenne, ci occorre una fenomenologia del primitivo per scovarne le tracce nello spirito nostro. De Martino non chiarisce la natura del proprio problema, ovvero la questione della dialettica tra arcaico e moderno; Cantoni non la vede, e respingendo efficacemente le critiche demartiniane al mittente ribadisce la necessità di una fenomenologia del primitivo.

Probabilmente, oltre agli effettivi problemi teorici, alla base di questo dibattito c'era del genuino fastidio. È infatti plausibile che de Martino reputasse addirittura irresponsabile l'atteggiamento di Cantoni. Il filosofo napoletano cerca di porre il problema della dialettica tra primitivo e moderno per un motivo preciso: il rischio, da parte della nostra civiltà, di retrocedere verso l'arcaico – così come, più tardi, il rischio per alcuni contesti popolari di non riuscire ad uscirne. In questo panorama, la proposta fenomenologica di Cantoni non poteva apparirgli soddisfacente. Agli occhi di de Martino, egli si atteggiava come se la scoperta di questo sostrato arcaico nell'esperienza moderna potesse divenire non solo un fenomeno acclarato, ma persino un auspicio esistenziale, una forma di vita storica da dover rivivere, un'esperienza *più originaria* tutta da riscoprire. Come se gli esseri umani potessero addirittura abitarla con profitto, questa dimensione arcaica dello spirito; come se, dinanzi alla crisi della civiltà occidentale, fosse lecito rispondere con una mitologia delle origini, con la lode sperticata dell'arcaico, con il ribadimento delle antiche tradizioni.⁴⁹ Come se, insomma, fosse opportuno stare, nostalgicamente, con gli occhi fissi sullo specchietto retrovisore, mentre la vettura procede a tutta velocità e senza alcun controllo verso l'abisso.

Era questo, probabilmente, a spaventare de Martino e a metterlo sulla difensiva. Le righe che dedica a Cantoni ne *La fine del mondo*, il volume sulle apocalissi culturali che uscirà solo postumo nel 1977, sanciscono un giudizio che il filosofo napoletano aveva forse già ma-

47 Id. [1942c], pp. 314-317.

48 *Ibid.*, p. 318.

49 «A spingermi agli studi etnologici non fu la «bramosia di lontane esperienze ataviche», ma, al contrario, la difesa della civiltà moderna e l'esigenza di un più largo umanesimo storicistico come non trascurabile contributo alla catarsi culturale» (de Martino 1953, p. 314).

turato negli anni tra il 1941 e il 1942, durante il dibattito qui ripercorso.⁵⁰ Righe che non erano probabilmente pensate per essere pubblicate, e perciò aspramente eloquenti:

L'amico Remo Cantoni concepisce la filosofia come una sorta di ministero in cui le pratiche relative alle varie fedi umane sono benevolmente accolte con un sorriso premuroso e subito emarginate con l'annotazione «prospettiva particolare». E poiché nel filosofico ministero dell'amico Cantoni per una questione di principio la commissione non si riunisce mai per decidere, le pratiche sono immediatamente archiviate per l'eternità, con una operazione burocratica che nel gergo impiegatizio di questo ministero si chiama «integrazione di tutti i risultati nel sistema della ragione». La gente, l'umile gente che crede, e che in quelle pratiche ha racchiuso un dramma o una speranza, leva altissima protesta per l'andazzo di così straordinario ministero e tumultua chiedendo a gran voce che la commissione si riunisca almeno una volta nell'eternità e sbrighi le pratiche decidendole: cioè, fuor di metafora, chiede e scongiura che il pensiero filosofico di Remo Cantoni desista almeno una volta dal voler piacere a tutti i costi alle belle dame, cui basta – mentre non basta alla umile gente – di essere infinitamente integrate nel sistema della ragione.⁵¹

50 Bisogna certo tenere conto del fatto che nel 1963 era uscita una seconda edizione del libro di Cantoni, in cui l'autore aveva esplicitato in maniera più chiara i suoi sentimenti nostalgici verso il primitivo. Peraltro, siamo certi che de Martino, all'atto di stesura di queste righe polemiche, la conoscesse, vista la presenza della nuova edizione nella sua biblioteca personale – edizione che, recante varie sottolineature da parte di de Martino, gli era stata regalata proprio da Cantoni, come recita la dedica all'interno. Ma pensiamo di avere mostrato che questa postura teorica era già presente, almeno nelle sue linee essenziali, nell'edizione del 1941. Sulla maggior chiarezza che la nuova edizione del libro di Cantoni mostra in questo senso, cfr. Momigliano 1990, p. 20.

51 De Martino [1977] 2002, p. 399.

CAPITOLO II – LA RIEMERSIONE DELL'ARCAICO E LA STORIA

Introduzione

Nel 1941 de Martino mette a fuoco il concetto di primitivo e lo precisa in quanto *archè*: principio a-storico sempre presente, certo, ma anche punto di avvio di una dialettica che si svolge nella storia. Questo gli consente non solo di cogliere la sostanziale contemporaneità dell'arcaico e del moderno intesi in senso trascendentale – due diverse strutture del pensiero e della prassi –, ma anche di porre la questione della loro dialettica. Altri autori si erano posti il problema del passaggio dall'uno all'altro, altri ancora avevano notato la presenza di entrambi gli aspetti in ogni forma di vita storica. La cornice teorica di de Martino tiene vive entrambe le questioni a un tempo: non nega la compresenza delle due dimensioni né ignora che tra esse vi siano passaggi. Ma il transitare di una forma nell'altra – o meglio: la prevalenza storica dell'una rispetto all'altra – non è per lui un che di lineare: se è certo possibile compiere il percorso dal primitivo al moderno, è possibile anche il tragitto inverso.

Con *Il mondo magico*, che vede la luce nel 1948, de Martino inizia a svolgere queste considerazioni, che aveva posto nel 1941 soltanto come presupposti di una ricerca di là da venire. Tale ricerca doveva trovare una collocazione al primitivo nella storia, all'arcaico in quanto avvio, così come doveva delucidare i modi in cui si svolge la dialettica tra questo e il moderno. È adesso che emerge per la prima volta un concetto demartiniano centrale, quello di *crisi della presenza*, il quale è chiamato a dare conto tanto del ruolo storico delle strutture primitive del pensiero e della prassi – il loro essere avvio, pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, atto primo di messa in forma di mondo e Io – quanto della necessaria dialettica tra questa dimensione arcaica e il *logos* razionale. È chiamato a dare conto, in sintesi, dei due sensi del primitivo in quanto *archè*.

1. La realtà dei poteri magici

Le questioni che trovano cittadinanza immediatamente, sin dall'inizio del volume del 1948, sono due: l'una è relativa al problema della realtà o meno dei poteri magici, tenuti per

certi presso molte popolazioni oggetto d'indagine etnografica; l'altro, che immediatamente segue, è cosa debba intendersi per realtà. Il primo dei due punti era stato già al centro di una obiezione che de Martino aveva rivolto a Cantoni. Ne *I primitivi*, infatti, quest'ultimo aveva costruito la propria argomentazione a partire dal presupposto dell'irrealtà oggettiva dei poteri magici, senza però curarsi di verificare tale presupposto.¹ Questo iniziale argomento demartiniiano, come vedremo, è però accessorio, così come lo era nel caso della critica a Cantoni. I dubbi sulla realtà dei poteri magici, infatti, sono utili a de Martino solo in quanto esemplificazione di un *vulnus* nel nostro modo di intendere il concetto di realtà: ciò che ci appare come *dato* è in verità da noi in larga misura *costruito*; il mondo al quale applichiamo la nostra logica e che siamo in grado di, semplicemente, *conoscere*, è indipendente da noi e dalla nostra azione solo in apparenza. E che di apparenza si tratti ce lo mostra a dovere lo studio delle comunità arcaiche.

Occupandosi del mondo magico – espressione che, adesso, sostituisce quella di mondo primitivo –,² delle sue pratiche e delle sue forme di pensiero, il problema che impegna da subito lo studioso è quello della realtà dei poteri magici. Normalmente, però, questa faccenda viene elusa. I poteri magici vengono infatti considerati pregiudizialmente irreali, senza che la loro sussistenza effettiva venga mai messa sotto scrutinio. Si ritiene più proficuo domandarsi come sia possibile che simili pratiche irrazionali possano essersi mantenute in vigore – e come possano mantenersi ancora – nonostante la loro mancanza di efficacia. Ma è proprio questo ovvio presupposto di irrealtà a non convincere de Martino. Egli vi ravvisa infatti una pigrizia mentale, provocata dallo scandalo che i poteri magici costituiscono: essi mettono in discussione il concetto di realtà nato con la scienza moderna, non solo perché esibiscono una certa indifferenza verso le leggi del mondo fisico che noi conosciamo, ma soprattutto perché su dette leggi *agiscono*. La realtà, per noi, rimane esterna all'individuo, risulta da esso indipendente come un suo 'fuori' e un suo 'tutt'attorno'. Nel mondo magico, invece, essa si precisa come realtà culturalmente condizionata, forgiata dall'agire storico delle comunità che di

1 De Martino [1942b], pp. 314-317.

2 «All'inizio degli anni '40, de Martino, nel concludere l'estesa elaborazione della 'pedagogia della funzione identificante', condensava definitivamente nella nozione generale di 'magismo' tutto il complesso delle manifestazioni storiche della religione primitiva, tutte le correlate concezioni, esperienze e rappresentazioni del 'numinoso'» (Pàstina 2005, p. 120).

questa realtà fanno esperienza. Fino a che trattiamo il concetto di realtà solo nel *nostro* senso ci risulta impossibile comprendere il mondo magico. Dobbiamo dunque porre come problema la nostra stessa idea di realtà.³

Non escludere aprioristicamente la realtà dei poteri magici, da un lato; non escludere il concetto di una realtà culturalmente condizionata, dall'altro. Senza operare questo doppio passaggio, in effetti, saremmo costretti a riprendere in mano gli argomenti della scuola antropologica inglese: il mondo è passibile anzitutto di analisi logico-empirica e conoscenza certa, *perciò* il magismo – o: il mondo arcaico, che è lo stesso – non è niente altro che una aberrazione della mente, una serie di errate associazioni di idee, una ingenua credenza che la realtà, per l'appunto, non sia quella cosa esterna a noi e da noi completamente indipendente nella quale viviamo.⁴ La magia sarebbe così nient'altro che un modo ingenuo di controllare la natura brutta, un antenato poco funzionale della nostra più evoluta tecnica; un atteggiamento stupidamente infantile, come nascondersi dagli altri tappandosi gli occhi. Ma ponendo all'inizio della propria trattazione il tema del rifiuto aprioristico della realtà dei poteri magici de Martino

3 «Appena lo studioso si volge al mondo magico, nell'intento di penetrarne il segreto, subito si imbatte in un problema pregiudiziale dal quale dipende in sostanza l'orientamento e il destino della ricerca: il problema dei poteri magici. Ordinariamente tale problema viene eluso con molta disinvoltura, in quanto si assume come ovvio presupposto che le pretese magiche siano tutte irreali e che le pratiche magiche siano tutte destinate all'insuccesso: onde sembra addirittura ozioso sottoporre a verifica il presupposto, e si ritiene assai più proficuo stabilire come la magia possa sorgere e mantenersi ad onta della ovvia irrealtà delle sue pretese e ad onta degli inevitabili insuccessi a cui sono sottoposte le sue pratiche. Eppure proprio in questo presupposto "ovvio", non meritevole di verifica, si cela in realtà un intreccio di gravissimi problemi, tralasciati e occultati da una pigrizia mentale così stranamente tenace da costituire per se stessa un problema. [...] Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi, complicando estremamente ciò che sembra in ultima analisi una modesta questione di fatto, un semplice problema di accertamento. Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà*, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba "applicare" o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare» (de Martino [1948] 1998, pp. 9-10).

4 Cfr. ad esempio questo passo di Frazer: «A mistaken association of similar ideas produces homeopathic or imitative magic: a mistaken association of contiguous ideas produces contagious magic. The principle of association are excellent in themselves, and indeed absolutely essential to the working of the human mind. Legitimately applied they yield science; illegitimately applied they yield magic, the bastard sister of science» (Frazer [1894] 1994, p. 46).

mette in guardia: escludere per principio che si tratti di poteri reali testimonia della povertà della nostra prospettiva, non della ingenuità dei primitivi.

La prima parte del volume è perciò una minuziosa disamina della letteratura antropologica relativa ad accadimenti paranormali, o comunque non spiegabili con le conoscenze della scienza moderna: colpevoli di reati scoperti consultando uno specchio,⁵ chiare visioni di cose avvenute troppo lontano e troppo poco tempo addietro perché le si potesse conoscere attraverso la testimonianza di qualcuno bene informato,⁶ preveggenza dell'andamento della caccia,⁷ e così via. In particolare, notevole spazio è dedicato ad alcuni resoconti della cerimonia del fuoco nelle isole Fiji, la quale prevedeva una breve passeggiata a piedi nudi in una fossa colma di carboni ardenti senza che però i partecipanti riportassero la benché minima lesione.⁸ La documentazione antropologica, scrive de Martino, non consente di scartare a priori l'ipotesi che simili accadimenti siano da considerarsi reali. Se lo scarto aprioristico avviene comunque, il motivo è che il pregiudizio dell'irrealtà dei poteri magici tiene il luogo della prova.⁹ Chi nega il problema della realtà dei poteri magici, insomma, «mostra la stessa acrisia degli spiritisti, per i quali questi fatti inquietanti sarebbero addirittura la 'dimostrazione sperimentale' della immortalità dell'anima e della esistenza dei 'disincarnati'».¹⁰

Se però la documentazione etnologica non è tale da escludere la realtà dei fenomeni paranormali, è doveroso ammettere che non è neanche tale da accertarla. Essa è purtroppo lacunosa, e non consente di tirare conclusioni definitive – ed è lacunosa proprio a causa del presupposto dogmatico per il quale i poteri magici non sono sicuramente reali. Nessun etnologo o missionario di cui de Martino ci riporta la testimonianza, infatti, si spende in una chiara anali-

5 De Martino [1948] 1998, p. 13.

6 *Ibid.*, p. 14.

7 *Ibid.*, p. 15.

8 *Ibid.*, pp. 16-21.

9 «La prima reazione del ricercatore è di trarsi d'impaccio dichiarando che i poteri magici sono a priori impossibili, e che, se mai, è da chiedersi come sia possibile l'illusione della loro realtà sia presso i primitivi sia presso alcuni etnologi europei. Ma quale che sia la motivazione di questo a priori, il fatto è che il documento etnologico non consente la negazione del problema. [...] Anzi proprio la resistenza ad accettare il problema deve diventare a sua volta un problema per il pensiero: almeno nella misura in cui l'indagine vuol essere critica, cioè libera da presupposti dogmatici» (*Ibid.*, p. 21-22).

10 *Ibid.*, p. 22.

si delle occorrenze dei fatti magici, tale da consentirci di farci un'idea precisa di cosa sia da attribuirsi a trucco, cosa a effettiva magia – la quale, infatti, è considerata aprioristicamente falsa.¹¹

Il dubbio perciò riaffiora di continuo, rendendo possibili continue domande scomode: non potrebbero essersi sbagliati, gli etnologi? Aver osservato male? Siamo sicuri che non sia sfuggito loro qualcosa, qualche elemento che se riportato sarebbe stato in grado di chiarire questi straordinari accadimenti? E poi: quale valore possono avere le prove addotte per dimostrare la realtà di alcuni poteri magici, «lontane come sono dal rigore di un esperimento che presenti il fenomeno nel suo isolamento e nella sua ripetibilità, sottratto a tutte le accidentalità che lo accompagnano in concreto»?¹²

Per uscire da questo dubbio vizioso e continuo, che pare non dover mai trovare fine, de Martino propone di appellarsi agli studi della psicologia paranormale. Studi condotti in laboratorio, in condizioni controllate e secondo un criterio di ripetibilità. Alcune attitudini paranormali paiono qui doversi considerare come dimostrate. Valga l'esempio dell'esperimento condotto presso l'Istituto Internazionale di Metapsichica di Parigi, che de Martino ci riporta. L'esperimento riguardava il fenomeno della telecinesi, trattandosi di controllare se un certo *medium* fosse o meno davvero capace di muovere a distanza gli oggetti. Fu utilizzato un dispositivo per la fotografia automatica che nel caso in cui l'oggetto, posto a distanza su di un

11 «Sulla base della documentazione precedente, il pensiero è dunque invitato all'accoglimento del problema, e quindi alla critica e al dubbio. E, per vero, assai numerosi sono i motivi di critica e di dubbio. Anzitutto la documentazione etnologica relativa alla realtà dei poteri magici è del tutto occasionale, priva delle necessarie garanzie, incerta, lacunosa, alcune volte contraddittoria, e tale da non consentire di distinguere, nelle pretese magiche, la parte dovuta alle illusioni e alle allucinazioni, quella dovuta ai possibili trucchi degli stregoni, le semplici coincidenze che generano l'apparenza del miracoloso, le spiegazioni normali dell'apparentemente paranormale, e infine l'eventuale residuo effettivamente paranormale» (*Ibid.*).

12 *Ibid.*, p. 39. E de Martino prosegue subito dopo: «A questo punto ci si rende conto di essersi cacciati in un vicolo cieco. La stessa oziosa petulanza del dubbio ci fa avvertiti che la nostra mente sta per cadere nella pietosa follia del Lombardo, il quale si chiedeva futilmente: "A che età fu creato Adamo? Perché Eva fu tratta dalla costola e non da un'altra parte dell'uomo? Perché fu tratta quando l'uomo dormiva e non quando era sveglio? Perché i primi progenitori del paradiso non si sposarono? Dio non avrebbe potuto assumere veste umana in forma di donna?" [...] La mente passa da ipotesi in ipotesi, dal dubbio alla certezza e quindi di nuovo al dubbio, secondo una oziosa vicenda».

tavolino, si fosse mosso davvero, sarebbe con ciò entrato in un certo campo di raggi infrarossi; l'interruzione del flusso dei raggi da parte di un eventuale oggetto avrebbe innescato il meccanismo fotografico, che immancabilmente lo avrebbe ripreso.¹³ Durante la seduta del 10 novembre 1930 il *medium* avvertì una forza, e la macchina scattò una foto. Qualcosa era, dunque, effettivamente passato attraverso i raggi. Ma l'oggetto che era stato usato per l'esperimento non si era mosso da sopra il tavolo su cui era stato posto, e nella foto non appariva assolutamente nulla. Cosa aveva fatto scattare il meccanismo fotografico? Dopo aver ripetuto varie volte l'esperimento, la conclusione degli sperimentatori fu che da quei raggi era passato qualcosa, ma qualcosa di troppo poco consistente per essere fotografato; qualcosa, probabilmente, come una forza.¹⁴

2. Il concetto di 'realtà' tra logica e prelogica

Secondo la documentazione antropologica che de Martino consulta, la realtà dei poteri magici non può essere né negata né confermata; secondo alcuni esperimenti in laboratorio, condotti con rigore scientifico, alcune capacità che noi consideriamo magiche sembrano dover essere confermate come effettive. L'effetto di straniamento che questa parte del libro suscita è notevole, ma l'analisi relativa alla realtà dei poteri magici cessa qui, senza trovare un seguito neanche nella produzione demartiniana successiva al 1948. Questo tipo di indagine, che de Martino considera comunque un «momento euristico indispensabile»,¹⁵ termina con *Il mondo*

13 *Ibid.*, p. 47.

14 «Constatato il normale funzionamento degli apparecchi, ed esclusa qualsiasi causa ordinaria che avesse provocato la deflagrazione spontanea del magnesio, fu avanzata l'ipotesi che il medium, «nei suoi sforzi, per lo più inefficaci, di sollevare mercé uno sforzo psico-fisico un oggetto, esteriorizzava un modo sostanziale di energia – ciò che egli chiama 'forza' –, troppo sottile per essere fotografabile, e la cui presenza negli infrarossi assorbiva di questi raggi la quantità sufficiente per mettere in gioco l'automatismo strumentale che conduce alla deflagrazione del magnesio». Tale ipotesi fu pienamente confermata nelle sedute successive» (*Ibid.*).

15 *Ibid.*; in una lettera che de Martino invia ad Adolfo Omodeo il 20 gennaio del 1940, il filosofo scrive addirittura che il problema della realtà dei poteri magici gli appare come «il nodo per eccellenza per chi intraprende una storia del magismo» (cit. in Imbruglia 1990, p. 89). Eppure, sebbene il punto teorico abbia una impor-

magico. La domanda ‘i poteri magici sono reali?’ non trova risposta chiara e definitiva. E questo perché non è, in realtà, la domanda più importante.¹⁶

Il problema che de Martino vuole evidenziare si situa altrove, e anzi si può dire che l’indagine circa la realtà dei poteri magici gli risulti funzionale nient’altro che ad arrivare a un altro punto. Ciò che di questi fenomeni interessa l’autore non è tanto il loro essere o meno effettivi, quanto il fatto che il problema dei poteri magici sembra doversi porre, *per noi*, solo nei termini della loro esistenza reale o meno. Questo accade perché non possiamo concepire l’idea di una natura culturalmente condizionata, di una realtà che non è già data indipendentemente da noi e dal nostro agire, ma che è da esso prodotta. Quel qualcosa che per noi sta immutabile e regolare attorno agli uomini – e il cui funzionamento può sospendere solo un miracolo divino – non pare avere, nel mondo magico, simile statuto oggettivo. Ed è questo il limite interno di una ricerca volta a controllare la realtà dei poteri magici: per poterla accertare, è necessario considerare la realtà come *data*, mentre la particolarità delle pratiche magiche sta precisamente nel fatto che esse *producono* una realtà e su di essa *agiscono*.¹⁷

L’analisi del mondo magico ci restituisce un concetto di realtà in quanto prodotto umano, questo è il punto di de Martino. Ed è un punto in evidente continuità con quanto asserito in *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Si ricordi infatti l’interpretazione demartiniana del prelogismo di Lévy-Bruhl: funzione identificante dell’intelletto nel suo uso pratico che si ap-

tanza indiscutibile, detta importanza risiede essenzialmente nella critica del concetto di realtà che l’analisi del magismo consente.

16 Sul concetto di magia in de Martino, cfr. Angelini 2005.

17 «L’applicazione del metodo naturalistico ai fenomeni paranormali, e il tentativo di provarli sul piano in cui si muove la scienza sperimentale della natura, svela [...] a un certo punto il suo limite, e più esattamente una interna contraddizione: per provarli occorre considerarli come se fossero fenomeni dati, mentre il loro carattere è appunto questo, di essere ancora immediatamente inclusi nella sfera della decisione umana e quindi legali o plurilegali in virtù della libera demiurgia di rappresentazioni, di affetti e di intenzioni umane» (*Ibid.*, p. 52). Satta 2005, a questo proposito, commenta (p. 72): «Ma ciò [ovvero cercare di capire se i poteri magici siano reali] equivarrebbe a sottoporre i poteri magici al giudizio della *nostra* categoria di realtà. De Martino sembra avvedersi della contraddittorietà insita in questa operazione solo in parte e solo strada facendo, nel corso del suo continuo tornare sul problema della “struttura metafisica della realtà”, che lo aveva accompagnato già a partire dalle prime riflessioni sul prelogismo di Lévy-Bruhl. Quando, verso la fine del primo capitolo de *Il mondo magico*, de Martino riflette sui limiti intrinseci dell’esperienza metapsichica, l’intero progetto dell’etnometapsichica si rivela nella sua aporeticità e sembra ormai svuotato di senso.»

plica a un mondo ancora privo di oggetti discreti e soggetti unitari – che si applica, insomma, a una realtà da formare. Sembra dunque che qui l'autore voglia confermare la sua ipotesi relativa al magismo, ovvero il suo essere pedagogia di quella fondamentale funzione dell'intelletto, primo atto di messa in forma del reale. Le due logiche stanno qui a confronto, distinte e però correlate: un pensiero arcaico che agisce *sulla* realtà mettendola in forma, un pensiero tecnico-scientifico che può applicarsi solo a una realtà già data e che, pertanto, non può accettare lo scandalo di una realtà culturalmente condizionata. Una analisi del mondo magico non può ignorare questo aspetto decisivo, e deve rassegnarsi a spostare la propria attenzione dalla supposta mancanza di efficacia delle pratiche magiche alla questione del loro *senso*.¹⁸

Abbiamo qui due punti non nuovi, ma meglio precisati. Non nuovi, perché in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* de Martino aveva già inteso la realtà come non preesistente alla sua messa in forma da parte dell'intelletto,¹⁹ così come già aveva avanzato l'ipotesi che il pensiero primitivo si differenziasse dal *logos* razionale proprio per il fatto di applicarsi non a una certa datità già presente, ma a un contesto ancora indistinto privo di soggettività e di oggetti discreti – che, insomma, il magismo potesse essere una pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico. Ma certo adesso è tutto quanto chiarito in maniera più accurata. Non mancano gli esempi etnografici,²⁰ ed è ben evidenziato come sia impossibile sostenere l'applicarsi del pensiero magico a una realtà indipendente da esso.

Di per sé, però, simili precisazioni non rappresentano un passo avanti significativo nel chiarimento della dialettica tra primitivo e moderno. Sì, il magismo è la pedagogia della fun-

18 «La paradossia della *natura culturalmente condizionata* sta ora davanti a noi in tutta la forza del suo scandalo. Ma al tempo stesso sta ora davanti a noi anche la 'nuova via': la natura culturalmente condizionata rinvia alla condizione culturale da cui sorge, rinvia al mondo storico della magia. Se e in che misura i poteri magici sono reali è questione che non può essere decisa indipendentemente dal *senso* della realtà che qui fa da predicato del giudizio. Ma questo *senso* può essere appreso solo per entro la individuazione del dramma storico del mondo magico. Pertanto il pensiero è ora costretto a volgersi a questo dramma, al fine di scoprire il problema che lo alimenta e di risolvere la paradossia che dà scandalo» (*Ibid.*, p. 69); Cfr. anche Leoni 2013.

19 Che il rapporto soggetto-oggetto, nella nostra cultura dato per scontato, sia una relazione frutto di un certo processo storico e non un presupposto indubitabile dell'umano, è convinzione demartiniana che ritroviamo anche in de Martino 1942a. Cfr. inoltre Imbruglia 1990, p. 105.

20 Sulle fonti etnografiche de *Il mondo magico* e sul periodo di ricerca che ha portato alla sua stesura, cfr. de Martino 2007; Satta 2005; Severino 2002.

zione identificante nel suo uso pratico. Ma come funziona simile pedagogia? E come si sviluppa la dialettica tra questo momento e quello in cui una datità oramai ferma e stabile diventa passibile di essere sottoposta al *logos* razionale? De Martino individua una circostanza precisa in cui può questo processo può meglio essere sottoposto ad analisi, circostanza che esibisce la caratteristica di costruzione storica tanto della realtà che del soggetto che la abita, e allo stesso tempo riesce a chiarire il funzionamento della dialettica tra primitivo e moderno. Siamo davanti al sorgere del concetto di crisi della presenza. Vediamo prima, pertanto, cosa l'autore intenda con il termine presenza, per poter poi delucidare di quale crisi si stia qui parlando e cosa questa possa dirci della dialettica che egli vuole mettere a fuoco.

3. La presenza

Nel libro del 1948 fa la sua prima comparsa un termine centrale della ricerca di de Martino, cioè quello di presenza. Si tratta di un concetto che nel corso degli anni prenderà una varietà di sfumature, anche importanti,²¹ ma che qui l'autore precisa attraverso un suo accostamento alla kantiana unità analitica dell'appercezione.²²

21 Cfr. ad esempio de Martino [1958] 2000, pp. 23-25; Id. 2005, p. 94. In particolare, come vedremo, da ultimo il concetto di presenza verrà esplicitamente precisato sul calco del *Dasein* heideggeriano; cfr. Monini 1992. Sul concetto di presenza nel primo de Martino, cfr. Pàstina 2005.

22 De Martino [1948] 1998, pp. 158-159. In una nota interpretazione del termine 'presenza' all'interno de *Il mondo magico*, Placido e Maria Cherchi hanno sostenuto la piena riconducibilità del detto termine dal *Dasein* heideggeriano presente in *Essere e tempo*. Il termine 'presenza' è perfettamente equivalente, nell'uso che de Martino fa dei due termini ne *Il mondo magico*, a 'esserci', ed entrambi rimanderebbero, «nell'ambito di questa equivalenza, al *Dasein* heideggeriano di *Essere e tempo*» (Cherchi; Cherchi 1987, p. 46). Che all'altezza de *Il mondo magico* de Martino avesse letto *Sein und Zeit* è cosa certa, visto che oltre a chiari riferimenti terminologici all'analitica esistenziale si trova nel libro una citazione esplicita. Si tratta però di un passaggio essenzialmente polemico, in cui de Martino interpreta l'esistenzialismo come una manifestazione particolarmente eloquente della *Stimmung* a lui contemporanea, come rivelazione filosofica del sentimento di crisi che vive l'ipostatizzato mondo borghese europeo della prima metà del Novecento (de Martino [1948] 1998, pp. 160-161), secondo una lettura che sarà peraltro presente fin negli scritti usciti postumi. Inoltre, l'unico esplicito accostamento del termine 'presenza' con qualche altro concetto chiave della filosofia europea è quello che de Martino istituisce, almeno nel 1948, con l'unità dell'appercezione kantiana – l'accosta-

L'argomentazione del filosofo di Königsberg è nota: l'unità analitica dell'appercezione è, per Kant, la capacità, da parte del soggetto, di identificarsi con se stesso, il suo esser capace di dire 'io sono io'. Questo giudizio è analitico, nel senso che il concetto del predicato è già contenuto nel concetto dell'oggetto di cui si predica. La capacità di identificarsi con se stessi troverebbe la propria condizione di possibilità nella relativa facoltà di accompagnare con la proposizione 'io penso' ogni mia rappresentazione, e dunque in una primigenia capacità di sintesi tra due elementi eterogenei: 'io' e la 'mia rappresentazione'. L'unità analitica dell'appercezione deriverebbe dunque necessariamente da una unità sintetica, ovvero esprimibile in un giudizio che non predichi qualcosa di già implicito nel concetto dell'oggetto, ma gli aggiunga qualche cosa – l'essere mia di quella rappresentazione. Stenograficamente: l'identificazione del soggetto con se stesso presuppone la capacità di quel soggetto di attribuirsi ogni rappresentazione come propria, e perciò l'unità sintetica dell'appercezione deve stare giocoforza a garanzia della relativa unità analitica.²³ Questa unità sintetica dell'appercezione è il

mento esplicito con il *Dasein* di Heidegger avverrà solo negli ultimi anni. Lo stesso Placido Cherchi, d'altra parte, pochi anni dopo ammorbidirà la propria posizione, sostenendo non tanto un processo di filiazione del termine 'presenza' da *Essere e tempo*, quanto una convergenza teorica che de Martino, durante il suo personale percorso, aveva riscontrato tra il suo 'esserci' e il *Dasein*: «In realtà, in tutto il versante analitico-esistenziale dell'interpretazione demartiniana del magismo, Heidegger non è mai un punto d'origine, ma un luogo di occasionali (anche se importanti) convergenze» (Cherchi 1994, p. 153). Ad ogni modo, gli influssi terminologici e le influenze filosofiche esistenzialiste che i Cherchi hanno rilevato ne *Il mondo magico* non possono certo essere ignorate, soprattutto come sintomo di ciò che per i due autori è un demartianiano «processo di risoluzione dell'io trascendentale nella fenomenologia di un'analitica esistenziale» (Cherchi; Cherchi 1987, p. 46). L'accostamento che de Martino istituisce tra l'*Ich denke* e la sua 'presenza' è, infatti, da subito un accostamento polemico, che prova a segnalare le insufficienze del concetto kantiano – così come si era trattato e si tratterà di un accostamento polemico in altre circostanze (de Martino 1938, pp. 244-245; Id. 1957, pp. 37-38; Id. [1958] 2000, pp. 20-21). Con il tempo, in effetti, de Martino abbandonerà la prospettiva kantiana per adottarne una che non schiacci l'unità del nostro essere-nel-mondo al livello dell'*Ich denke*. Ma per il momento, seguendo l'autore, ci manterremo all'esplicito accostamento con l'unità analitica dell'appercezione, rimandando al prosieguo del lavoro l'analisi del passaggio ai termini heideggeriani.

23 «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini, o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa - almeno per me - non sarebbe nulla. [...] Dunque, è solo perché io posso congiungere in un'unica coscienza un molteplice di rappresentazioni date, che mi è possibile rappresentarmi la stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni: vale a dire che l'unità analitica

fondamento di ogni uso dell'intelletto e sua prima conoscenza pura, ed è «del tutto indipendente da ogni condizione dell'intuizione sensibile».²⁴ Su questa base, Kant istituisce il principio supremo e imprescindibile dell'unità trascendentale dell'appercezione:

L'unità trascendentale dell'appercezione è quell'unità con cui tutto il molteplice dato in un'intuizione viene unificato in un concetto dell'oggetto.²⁵

L'«Io penso» kantiano accompagna ogni rappresentazione in quanto non eludibile presupposto. Ogni particolare contenuto di coscienza, dal più ordinario al più eccezionale, dal più gradevole al più traumatico e spaventoso, condivide con tutti gli altri contenuti di coscienza di essere appunto anch'esso uno di loro, a tutti accomunato dal soggetto percipiente. La coscienza che si ha di essere se stessi fa sì che ogni rappresentazione, anche quella relativa all'«Io penso» stesso in quanto giudizio, venga di necessità a rinsaldare quel concetto di sé che deve logicamente essergli presupposto. È a questa identità del soggetto con se stesso che de Martino fa riferimento per chiarire cosa intende con il termine presenza. Essa è appunto questo «Io penso» che accompagna ogni rappresentazione particolare, unificandole tutte in un'unica sintesi di coscienza ed essendo in ognuna di esse contenuto, come in una sineddoche il tutto è contenuto nella parte.²⁶

«Unità trascendentale dell'appercezione» e «presenza» sono, all'altezza del 1948, due termini sinonimici per de Martino. Ma non del tutto. Mentre infatti per Kant simile unità è,

dell'appercezione è possibile solo se si presuppone un'unità sintetica di essa» (Kant [1787] 2004, B 132-B 133).

24 *Ibid.*, B 137.

25 *Ibid.*, B 140.

26 «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. Ogni contenuto di coscienza è determinabile solo per entro un certo valore logico, o estetico, o pratico ecc. E qui si rivela in tutta la sua portata il «supremo principio» dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Affinché sia possibile il contrapporsi di un «soggetto» a un «mondo», il distinguersi di una unità soggettiva dell'io da un'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme» (de Martino [1948] 1998, p. 158).

per l'appunto, un trascendentale non soggetto a mutamento, ne *Il mondo magico* la presenza viene chiamata in causa solo per metterne in rilievo la possibile crisi. Crisi che, come vedremo a breve, è all'origine della dialettica tra arcaico e moderno, e che può essere letta come una riemersione del primitivo all'interno dell'esperienza umana; un affiorare del trascendentale *nella* storia.

4. La crisi

De Martino chiama dunque presenza ciò che per Kant è l'unità analitica dell'appercezione. Per il filosofo di Königsberg un simile 'Io penso' è un trascendentale non soggetto a mutamento, sicuro presupposto di ogni possibile azione e rappresentazione, mentre per de Martino esso può essere soggetto a crisi rovinose. La presenza può disfarsi, l'unità della coscienza può cessare di essere un presupposto indubitabile. Per delucidare cosa l'autore intenda esattamente è opportuno dare un'occhiata agli esempi etnografici di questa crisi presenti ne *Il mondo magico*, dai quali de Martino deduce il rischio di crollo dell'unità dell'appercezione.

Presso una varietà di popolazioni oggetto di indagine etnografica era stata riscontrata la possibilità di una esperienza individuale assai particolare, nella quale i soggetti sembravano smarrire i confini della propria persona:

In un'area di diffusione che comprende – almeno in base agli accertamenti finora eseguiti – la Siberia artica e subartica, il Nord-America e la Melanesia, è stata osservata una singolare condizione psichica in cui molto spesso cadono gli indigeni, quasi vi fossero naturalmente disposti. Questa condizione, chiamata *latah* dai Malesi, *olon* dai Tungusi, *irkunii* dagli Yukagiri, *amurak* dagli Yakuti, *menkeiti* dai Koriaki, *imu* dagli Ainu è stata osservata e descritta da parecchi autori. Nello stato *latah*, così come è descritto da Sir Hugh Clifford, l'indigeno perde per periodi più o meno lunghi, e in grado variabile, *l'unità della propria persona* e l'autonomia dell'io, e quindi il controllo dei suoi atti. In questa condizione, che subentra in occasione di una emozione, o anche soltanto di qualche cosa che sorprende, il soggetto è esposto a tutte le suggestioni possibili. Una persona *latah*, ove la sua attenzione sia attratta dal movimento oscillatorio dei rami scossi dal vento, imiterà passivamente tale movimento; due *latah*, sorpresi da un rumore improvviso, entrarono in uno stato di automatismo mimetico reciproco, nel quale per circa mezz'ora l'uno

continuò a imitare i gesti dell'altro; se si fa il gesto di svestirsi, il *latah* si sveste; se si fa il gesto di mettere la mano sulla fiamma, il *latah* la mette senz'altro.²⁷

In questi stati psichici il soggetto si perde, rimanendo la coscienza polarizzata in un particolare suo contenuto.

Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse 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 [...].²⁸

Ecco ciò che de Martino chiama «dramma storico del mondo magico».²⁹ Qui, la presenza individuale che noi siamo abituati a considerare come garantita sta ancora come posta in palio, processo *in fieri*. La compiuta sintesi unitaria che la nostra coscienza fa dei dati di esperienza, e dunque la possibilità di approccio scientifico a questi dati, è pensabile solo in un mondo che abbia già costruito una salda presenza; in un mondo, insomma, dove la messa in forma del reale e della soggettività che lo abita sia in qualche modo un che di *già accaduto*.³⁰ Ma questa situazione garantita, questo contesto in cui mondo e Io stanno ben separati cosicché il secondo possa applicare al primo il pensiero tecnico-strumentale senza equivoci di sorta, è da individuare come fase successiva. Prima di essa arriva quella magica, la messa in forma di mondo e Io:

Ora tutto questo complesso mondo storico di esperienze e di figurazioni morali [le nostre] *presuppone* la singolarizzazione individuale, l'apprendersi come un dato *unitario*, ed esprime il costituirsi, per entro la coscienza, del problema del significato e del valore di questo dato. Ma nel

27 *Ibid.*, p. 70.

28 *Ibid.*, p. 72.

29 *Ibid.*, p. 70.

30 Cfr. Petrucciani 2013, pp. 130-131.

mondo magico ciò che qui è un presupposto sta ancora come *problema*. [...] Nel mondo magico l'individuazione non è un fatto, ma un compito storico, e l'esserci è una realtà condensa.³¹

Le presenze che abitano il mondo magico sono fragili, la loro individuazione non ancora ben portata a termine, e per questo possono cadere in rovinose crisi come quelle relative alla condizione *latah* di cui sopra.³² Momenti in cui i limiti dell'Io si disfanno e il mondo sfuma, e che possono essere provocati da traumi anche piuttosto modesti, come la percezione di un che di troppo nuovo o di troppo inconsueto, o per stanchezza, o ancora per solitudine.³³

La crisi della presenza provoca lo sfaldamento dei confini tra il mondo e la soggettività, così come tra gli oggetti del reale. Niente più esiste in maniera indipendente, il mondo defluisce nell'Io e viceversa, il soggetto che si perde torna a fare esperienza di una assenza pressoché completa di punti di riferimento. Balza agli occhi la similarità tra la condizione della presenza che entra in crisi e quella che precede la messa in forma del reale da parte dell'intelletto: un mondo indistinto, privo di oggetti discreti, privo di una soggettività in grado di abitarlo. Era su questo *continuum* percettivo che agiva il prelogismo, ovvero la funzione identificante dell'intelletto, di cui adesso il magismo è pedagogia; è su questo basilare sfondo vitale, in cui sono presenti solo mondi storici *possibili*, che il partecipazionismo trova i propri punti di applicazione. Ed è perciò proprio questo sostrato arcaico, puramente biologico e non ancora

31 De Martino [1948] 1998, p. 75.

32 Sulla labilità della presenza nel mondo magico, cfr. Talamonti 2005, la quale mostra come de Martino metta a fuoco questa labilità anche attraverso gli studi di Pierre Janet: «[...] Ad un primo esame dei documenti, appare chiaro che lo studio critico dei dati e delle teorie della psicopatologia serve essenzialmente a de Martino per descrivere il peculiare stato psichico dei soggetti coinvolti nella manifestazione dei poteri magici» (p. 82).

33 «In generale il dramma magico, cioè la lotta dell'esserci attentato e minacciato, e il relativo riscatto, insorge in determinati momenti critici dell'esistenza, quando la presenza è chiamata a uno sforzo più alto del consueto. Basta talora una semplice rottura dell'ordine abituale per impegnare la presenza nell'agone che caratterizza la magia. Di qui la "neofobia magica", la "magicità del dissueto", il bisogno di compenso per ogni violazione della tradizione. Una capra che mangi i suoi escrementi, un bove che batta il suolo con la coda, la prima apparizione dei bianchi o della sottana dei missionari, il suono della campana della cappella missionaria, una pianta che dà frutti fuori stagione, un frutto che non è alla sommità del gambo ma nel mezzo, un duplice frutto sullo stesso gambo, un'alterazione della configurazione del paesaggio ecc. sono accadimenti "rischiosi", e che esigono una riparazione riequilibratrice» (*Ibid.*, p. 82).

storicamente qualificato, a fare capolino nei momenti di crisi della presenza. La crisi si configura, in questo modo, come una pericolosa riemersione del trascendentale nel bel mezzo della storia. Una sua, potremmo dire, *rivelazione*. Probabilmente, è perché aveva rilevato un simile intreccio di trascendentale e storico che Enzo Paci ha potuto scrivere commentando *Il mondo magico*:

[...] in che senso il trascendentale kantiano può contenere nel suo seno la storicità? In che senso quindi il tempo è costitutivo della struttura del trascendentale? Credo siano questi alcuni problemi che potrebbero fecondare le interessanti prospettive metodologiche del de Martino.³⁴

5. *La dialettica di crisi e riscatto, ovvero della storia*

A una presenza fragile si accompagna un maggiore rischio di crisi, l'unità della coscienza si fa a tratti incerta. D'altra parte, il mondo magico è un mondo storico funzionante, con istituti culturali efficaci, uno stadio nel quale le comunità umane possono pur sostare senza danno. Questo è possibile perché la presenza non crolla, qui, senza nessun compenso. Il riscatto dell'unità della coscienza che rischia di sfaldarsi è operato, di fatto, dalle pratiche magiche. Questo è il loro senso, questo il loro ruolo storico.³⁵ Simili pratiche, pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, ristabiliscono sempre di nuovo il mondo e la soggettività che è destinata ad abitarlo.³⁶ Senza questo momento è impensabile, per de Martino, poter

34 Paci [1950] 1998, p. 262.

35 «Il tenace pregiudizio secondo il quale la fattura è una *idea superstiziosa* nasce anzitutto dal fatto che prestiamo alla persona malata l'esserci garantito della nostra civiltà e commisuriamo poi tale forma dell'esserci, che è solo nostra, alla credenza nella fattura, che si manifesta nel mondo magico. [...] La esatta comprensione del fenomeno si ha solo quando sia intesa la sua *funzione storica* per entro il quadro del dramma esistenziale magico. Quale è dunque questa funzione? Attraverso la fattura e la controfattura il rischio di non esserci e il relativo riscatto riceve una ulteriore umanizzazione e intensificazione» (De Martino [1948] 1998, pp. 108-109).

36 «Il rischio magico della irruzione caotica del mondo nell'io o del deflusso incontrollato dell'io nel mondo implica necessariamente un rischio anche per l'oggettività del mondo: la crisi del limite che separa la presenza da ciò che si fa presente ad essa è infatti la crisi delle due sfere distinte che ne dovrebbero risultare» (*Ibid.*, p.

giungere a un mondo culturale diverso, a un contesto in cui la presenza non sia così soggetta a queste crisi perniciose e in cui possa prevalere efficacemente il *logos* razionale.³⁷ Le pratiche magiche cui l'individuo si appella, se anche non raggiungono il fine da loro dichiarato – una danza della pioggia non fa piovere davvero – ne raggiungono però immancabilmente un altro: riscattano la presenza. La pratica magica «arresta nel fatto la dissoluzione, ha un'efficacia so-terica reale».³⁸

L'infragilimento della presenza, scrive de Martino, «è strettamente legato all'indebolimento e all'attenuazione del mondo nel quale l'esserci è necessariamente immerso».³⁹ Le pratiche magiche combattono il darsi del mondo in quanto alterità, e gli danno una forma familiare, domestica. Si tratta di tecniche che sono «semplicemente un mezzo per *entrare in rapporto col rischio della propria angosciosa labilità*, per ordinare e plasmare il caos psichico insorgente»,⁴⁰ e nel far ciò non solo restituiscono uno spessore alla presenza, ma contemporaneamente creano un mondo in cui questa presenza può adesso vivere. Creano, insomma, una *realtà*. Questo movimento creatore di 'Io' e 'mondo' oscilla tra la familiarità dei dati di coscienza già compresi nella sintesi e quei contenuti ancora non padroneggiati che rimangono ad essa esterni, fino a che, giostrandosi tra questo dentro e questo fuori, la presenza non ne signoreggia il limite.

C'è poi, in questo testo del 1948, una notazione cui de Martino pare accennare quasi di sfuggita, ma che ha un enorme significato. Questa dialettica continua tra crisi della presenza e suo riscatto, la cui dinamica interna verrà da de Martino ancora meglio delineata nei lavori successivi, viene qui posta *alla base del processo storico*. Lo scrive senza mezzi termini, in un passaggio critico nei confronti del tema kantiano dell'unità trascendentale dell'appercezione:

118).

37 «Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso» (*Ibid.*, p. 74).

38 *Ibid.*, p. 85.

39 *Ibid.*, p. 88.

40 *Ibid.*, p. 90.

Kant assumeva come *dato* storico e uniforme l'unità analitica dell'appercezione, cioè il pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell'unità sintetica dell'appercezione. Ma come non esistono – se non per l'astrazione – elementi e dati della coscienza, così non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una *storia*.⁴¹

Il *sapiens* è un essere storico. Le lingue cambiano, le strutture produttive si succedono l'una dopo l'altra, si sviluppano nuove tecniche, i costumi vengono stravolti da rivoluzioni o destabilizzati da lenti ma inesorabili smottamenti del terreno. Ciò che consente simili rivolgimenti, dice qui de Martino, è la pena della presenza insidiata, drammaticamente esposta al rischio di crollo. La nostra coscienza individuale non sussiste solo in virtù dei contenuti che padroneggia senza drammi e che ha già da sempre addomesticato. Nel suo stesso costituirsi sembra giocare piuttosto un ruolo importante quella dialettica tra un fuori e un dentro, tra un *Heimlich* e un *Unheimlich*,⁴² che la mina in quanto tale ma che al contempo le consente il movimento. I contenuti di coscienza, facendosi valere fuori della sintesi e come dati in senso assoluto, si collocano al di fuori della sfera del familiare, del rassicurante, come minacciose sporgenze che manifestano un qualche oltre. Il punto decisivo è che questo continuo oscillare del soggetto tra la disgregazione e la sintesi è non solo qualcosa che ha luogo *nella* storia, ma risulta a conti fatti la matrice *della* storia. Considerare il provvisorio prodotto di questa altaleina – ovvero un certo 'Io' storicamente collocato, un soggetto unitario distinto dal mondo oggettivo e sempre presente a se stesso, o una certa comunità con usi e costumi definiti – come un necessario *presupposto* della storia umana anziché come un suo *prodotto*, porta a una sclerosi, ovvero alla «ipostasi metafisica di una formazione storica».⁴³

41 *Ibid.* Cfr. anche Ferretti 2018.

42 Cfr. Battini 1990, p. 73.

43 De Martino [1948] 1998, p. 160. Cfr. anche p. 205: «Considerare come paradigmatico il rapporto presenza-mondo quale si manifesta nella nostra civiltà equivale ad assumere come una struttura metafisica della realtà ciò che è soltanto un risultato storico determinato».

6. *Animale critico, animale storico*

Dopo questa larga ricognizione dei primi due libri di de Martino è il momento di tirare le fila. Il problema del filosofo, nel 1941, era quello di trovare un posto all'arcaico all'interno della storia umana, di ricomprenderlo in una filosofia dello spirito. Il pensiero primitivo era stato perciò identificato con una funzione dell'intelletto, quella identificante. In questo senso esso era un trascendentale, poteva essere fissato solo in senso ideale. Potremmo dire, con altro linguaggio ma senza tradire il senso delle conclusioni demartiniane: in quanto struttura cognitiva, il pensiero primitivo è connaturato alla specie in quanto tale, e non è dunque soggetto a mutamento storico – così come non è soggetta a mutamento storico la nostra vista bifocale.⁴⁴ D'altra parte, il mondo primitivo era stato interpretato da de Martino anche in senso storico, come contesto circoscritto che può trovare il suo posto all'interno del decorso cronologico. In questi termini, il filosofo ne rendeva conto come di una prevalenza di taluni aspetti su altri per entro il circolo dello spirito. Il mondo primitivo era, insomma, un mondo *storico* in cui trovava espressione particolarmente nitida un che di *trascendentale*. Secondo la sintesi che ne abbiamo fatto in queste poche righe, possiamo dunque dire così: la funzione identificante nel suo uso pratico, in quanto struttura dell'intelletto, assume un maggiore rilievo nei contesti arcaici, imponendo visibilmente la propria presenza a fianco – e talvolta a discapito – del *logos* razionale.

La funzione identificante è una funzione primigenia – primitiva, per l'appunto. Mentre il pensiero tecnico-strumentale può applicarsi solo a una realtà già data, popolata di oggetti discreti e di individui individuati, il pensiero arcaico ha la caratteristica di applicarsi a un contesto ancora completamente indeterminato, indistinto, e di iniziare perciò la sua messa in forma. Le due forme di pensiero, in un certo senso, si succedono dunque l'una all'altra. Ma in un altro senso esse sono sempre contemporanee. Simile contemporaneità è anzitutto un brutto dato di fatto: primitivo e *logos* razionale sono riscontrabili in ogni tipo di comunità umana, dalla

44 Vale forse la pena di precisare: la vista bifocale, così come la facoltà di linguaggio o la postura bipede, sono caratteristiche proprie di una specie animale, il *sapiens*. In quanto tali, sono certamente soggette a mutamento filogenetico. Ma, questo il punto, non a mutamento *storico*: mentre lingue e sistemi di produzione cambiano incessantemente, la specie rimane tale.

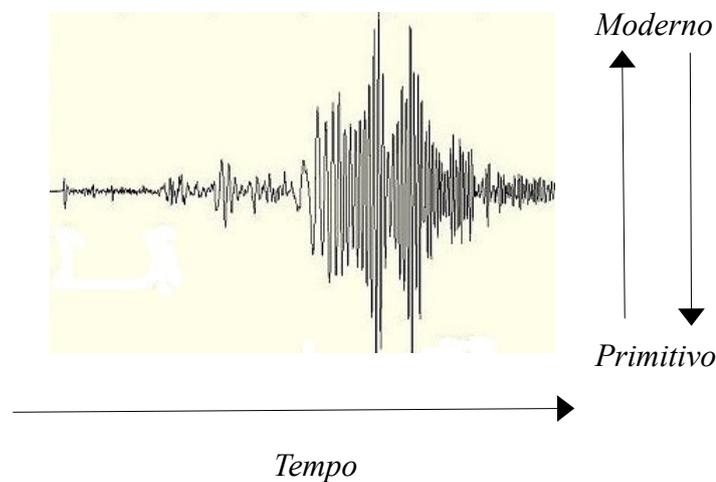
più arcaica fino alla più moderna. Nei mondi arcaici si costruiscono raffinati strumenti di caccia, e anche il più navigato uomo di scienza continua a baciare la foto dell'amata fondendo in uno l'immagine e il raffigurato. In secondo luogo, detta simultaneità è attestata dalla permanente possibilità che l'una prevalga sull'altra, in un gioco continuo. Ciò non significa certo che la forma primitiva del pensiero non venga *prima* – e prima, secondo de Martino, *deve* venire, perché il *logos* razionale si applica solo a una realtà già costruita –, ma che essa non è qualcosa che, una volta operata una prima messa in forma del reale, possa scomparire. Il pensiero primitivo, ricordiamolo, è un *archè* nel doppio senso del termine: una origine che è sì un inizio, ma anche un principio sempre presente. È questa la ragione per la quale il criterio cronologico non può dirci niente sulla primitività di una forma storica: ciò che viene prima non è giocoforza più arcaico, perché la dialettica tra queste due forme di pensiero non è lineare, ed è sempre possibile percorrere la distanza che le separa in ognuna delle due direzioni.

Nel 1948, con *Il mondo magico*, de Martino da un lato precisa meglio i presupposti della propria ricerca già enucleati in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, dall'altro procede chiarendo come si articola la dialettica tra pensiero primitivo e *logos* razionale. Nella fattispecie, chiarisce la circostanza del regresso dal moderno verso il primitivo, inserendo la questione in una cornice innovativa: quella della crisi della presenza. La presenza, termine che de Martino chiarisce attraverso un suo accostamento alla kantiana unità analitica dell'appercezione, può disfarsi in determinati momenti critici dell'esistenza. Durante una di queste crisi, i limiti del mondo e dell'io entrano in un pericoloso travaglio. I confini tra gli oggetti, così come i confini della stessa soggettività, si fanno incerti, regredendo verso quello stadio da cui l'applicazione della funzione identificante dell'intelletto aveva precedentemente fatto uscire l'individuo. Risulta perciò necessario ricostituire mondo e io attingendo nuovamente a quella funzione, la quale adesso viene completamente identificata con il magismo. De Martino ancora non precisa come le pratiche magiche possano essere all'altezza di un simile compito, ma constata che sono proprio quelle pratiche a risolvere la crisi, ad avere una reale efficacia soteriologica. Qui l'autore vede il senso della magia, il suo ruolo storico: riscattare la presenza a rischio.

Delineata la dialettica di crisi e riscatto della presenza – la quale compendia in maniera più precisa quella tra pensiero primitivo e *logos* razionale –, de Martino le attribuisce un ruolo fondamentale. Nel 1948, infatti, questa altalena tra perdita dell'unità della coscienza e suo ritrovamento è la matrice del processo storico. *Per una presenza salda e non più in pericolo di*

crisi, questo il punto centrale, non vi sarebbe storia. Considerare l'unità dell'appercezione in quanto elemento stabile e privo di crepe porterebbe alla ipostatizzazione di un mondo storico. La crisi è la fonte primigenia di ogni cambiamento di usi, costumi, strutture produttive, lingue – tanto nel caso di rapidi rivoluzionamenti quanto nel caso di processi lenti e di lungo periodo.

Potremmo riassumere tutto quanto detto finora con l'immagine di un sismografo: mentre il rullo del tempo scorre, le oscillazioni registrano più o meno eclatanti smottamenti critici del terreno, in un continuo passaggio dal moderno al primitivo – crisi della presenza – e dal primitivo al moderno – magismo/funzione identificante dell'intelletto. Questa è, all'altezza del 1948, la visione demartiniana del tempo storico:



7. La storicizzazione delle categorie

Il mondo magico suscitò, sia nell'immediato che negli anni successivi, un ampio dibattito, che coinvolse una varietà di studiosi afferenti a differenti discipline.⁴⁵ Da subito, aspre critiche vennero da colui che era forse il filosofo che de Martino sentiva più vicino, senz'altro un suo maestro. Benedetto Croce dedicò infatti al testo due recensioni, la prima breve e tutto

45 Oltre a Enzo Paci e Benedetto Croce, delle cui critiche ci occuperemo a breve, il dibattito coinvolse altre personalità di rilievo come Adolfo Omodeo, Renato Solmi, Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade.

sommato benevola,⁴⁶ la seconda – frutto invece di una rinnovata meditazione – assai dura.⁴⁷ L'accusa principale che veniva mossa da Croce a de Martino era di aver storicizzato le categorie, le quali invece non trovano collocazione nel tempo e non cambiano perciò mai, essendo bensì la radice stessa di ogni possibile cambiamento. Vediamo brevemente questa critica, di cui si è molto discusso.⁴⁸

Croce si concentra anzitutto su di un punto: l'universo di senso degli uomini che hanno vissuto e che vivono nel mondo magico non può essere davvero, nella sua essenza, diverso dal nostro. Questa impossibilità trova la sua ragione nel bruto dato di fatto che le categorie dello spirito sono le stesse in ogni epoca, e sono per l'appunto esse a dover guidare l'analisi storiografica senza che perciò sia lecito storicizzarle.⁴⁹ Le categorie sono ciò che permane, e fonte stessa di ogni possibile cambiamento storico:

[...] né le categorie della coscienza, il linguaggio, l'arte, il pensiero, la vita pratica, la vita morale, né l'unità sintetica, che tutte le comprende, sono formazioni storiche, prodotti di epoche dello spirito, ma tutte sono lo spirito stesso che crea la storia, la quale nei nostri libri dividiamo in epoche, non già secondo la genesi storica delle categorie – che sarebbe una *contradictio in adiecto* –, ma secondo il rilievo che di volta in volta nelle nostre costruzioni storiografiche ci conviene dare a uno o altro ordine di fatti.⁵⁰

46 Croce [1948] 1998.

47 Croce [1949] 1998.

48 Oltre ai già citati Sasso 2001 e Mustè 2013, si veda a questo proposito anche Battini 1987.

49 «[...] io manifestai la mia riserva circa l'affermazione dell'autore che le categorie speculative, che ora reggono l'interpretazione storica, siano correlative all'età della 'civiltà europeo-occidentale', ma non si applichino alle 'età primitive'. Perché – opponevo – così si verrebbe a negare implicitamente la perpetuità delle categorie con lo storicizzarle, laddove storicizzare, ossia pensare e narrare la storia, non si può se non in virtù di quella sorta di aristotelico 'motore immoto', che sono le categorie; e notavo che, altrimenti, si cadrebbe in uno scambio o svista delle categorie coi fatti storici che esse generano e cangiano e svolgono informandoli di sé e rendendoli mercé di sé intelligibili, e che il de Martino stesso, solo per la loro perpetuità e costanza, solo perché ragiona come noi, è stato in grado di accingersi a intendere e schiarire il fatto del magismo» (Croce [1948] 1998, p. 242).

50 *Ibid.*, p. 248.

Se etichettiamo una certa epoca come magica o illuminata, ciò non è perché in quel periodo sia nata o si sia modificata una certa categoria dello spirito,⁵¹ ma per semplice convenienza storiografica, visto che per gli interessi della nostra ricerca a quel punto del progresso temporale vediamo una prevalenza di taluni aspetti dell'umano su altri. Perciò non esistono né possono esistere due realtà, una del mondo magico e una del mondo nostro, ma esiste sempre e solo un'unica e vera realtà.⁵² Una realtà a molte facce, se si vuole, ma pur sempre una. De Martino commette l'errore di cogliere un aspetto dell'umano e di relegarlo però, poi, all'interno di un'epoca circoscritta, mentre esso permea di sé *qualsivoglia* epoca storica.⁵³

Le critiche avanzate da Croce colpiscono, perché sembrano quasi ricalcare i rilievi che de Martino aveva rivolto a Lucien Lévy-Bruhl. Anche lo studioso francese aveva diviso in maniera troppo netta il prelogismo dal *logos* razionale rischiando di costruire una umanità senza comune misura con la nostra, come se la specie non fosse una sola, come se le categorie dello spirito non fossero – per l'appunto – per tutti le stesse. De Martino aveva colto perciò la differenza storica tra il primitivo e il moderno in una prevalenza di talune caratteristiche su altre. Ma ecco: una *prevalenza*. Nel 1949 Croce sente il bisogno di ribadire, tra gli altri, proprio questi punti, già avanzati con forza dal de Martino del 1941. Certo, quest'ultimo rischiava di ricalcare l'errore di Lévy-Bruhl, ma con una differenza sostanziale: ciò che per lo studioso francese era una dimensione dello spirito, per de Martino diventa adesso un'epoca storica. Croce coglie nel segno e indica un punto importante: non si può qualificare il magismo come un'epoca *storica* nella quale le categorie dello spirito – *trascendenti* – sorgerebbero.

51 «L'età del magismo non poteva dunque creare l'unità dello spirito, perché, come tutte le altre età che piace ritagliare nell'unico e compatto corso della storia, essa fu l'azione di quell'unità e delle sue categorie» (*Ibid.*, p. 249).

52 «[...] non gli vien fatto [a de Martino] di distinguere, giustificandola, la distinzione delle due realtà, che pecca contro il concetto filosofico della realtà, coincidente affatto con quello dello *storicamente pensato*, cioè del trapasso che si compie dalla estetica intuizione al logico giudizio, che è sempre storico e pertanto esistenziale e qualificativo dell'esistenza» (*Ibid.*, p. 244).

53 «[...] il de Martino erra nel ridurre a contrasto di due età e di due culture una dualità che si trova in tutti i secoli e si acuisce talvolta in dualismo, sebbene ai giorni nostri, dopo il secolare lavoro della scienza logica fattosi più stringente negli ultimi due secoli, la dualità dovrebbe restare e il dualismo tenersi composto: la quale cosa non accadrà, perché esso risorgerà sempre episodicamente presso gl'inesperti e i ritardatari» (*Ibid.*, p. 246).

Lo schema complessivo della dinamica storica che si può trarre da *Il mondo magico*, e che abbiamo riassunto schematicamente nel paragrafo precedente, *non consente però di trattare il magismo alla stregua di un passato storico*. Il primitivo deve, a conti fatti, risultare come uno sfondo sempre presente. Altrimenti, con le parole stesse di de Martino, *non vi sarebbe storia*. Per altro verso, il primitivo in quanto *archè* impone di scovare anche la sua qualità di inizio, di avvio, di cominciamento, come un qualcosa che ha *anche* una propria collocazione *nel tempo*. Il mondo magico pare prestarsi bene a rappresentare un simile cominciamento. Si tratta infatti di un mondo in cui hanno un rilievo davvero inusitato quelle pratiche il cui senso è, per l'appunto, di dar forma a quello che per Kant era un trascendentale: l'unità dell'appercezione.⁵⁴ De Martino si pone il problema corretto: quando nasce una simile coscienza unitaria, così chiaramente distinta dal mondo fuori di lei? Come e quando prende forma? A quali rivolgimenti critici è soggetta? Ma la soluzione di affidare questo passaggio latamente antropologico a un'epoca storica, ha ragione Croce, non può che fallire. E non può che fallire anche secondo gli stessi presupposti demartiniani. Se la crisi è condizione di possibilità della storia, è *impossibile* che esista un'epoca in cui la presenza stia come garantita – ovvero, nello specifico, la nostra.

Il punto utile dell'errore di de Martino sta però in una rinnovata lettura del suo problema, non in una semplice segnalazione del passo falso. La questione della nascita, presa di forma e mantenimento critico della presenza, infatti, prende tutto un altro significato se la si inquadra non più in senso genericamente storico – cercando una certa epoca in cui avrebbe luogo il passaggio dalla vita spaesata e priva di punti di riferimento del *sapiens* a un pensiero magico che metta in forma la realtà, per poi poter operare attraverso il *logos* razionale –, ma in senso *ontogenetico*. Vi è infatti un periodo, un'epoca, in cui l'essere umano si trova nelle condizioni di dover formare davvero il proprio mondo, in cui l'onere che deve sobbarcarsi è appunto quello di attingere massicciamente alla funzione identificante dell'intelletto nel suo uso

54 Scrive Pizza, riferendosi alle pagine dedicate al nesso tra crisi e storia ne *Il mondo magico*: «L'origine della storicizzazione delle categorie crociane risiedeva in quel passo di critica al kantismo» (Pizza 2019, p. 93). Critica del kantismo e storicizzazione delle categorie vengono messi in stretta correlazione anche da Galasso 2014, p. 5: «Per dirla in termini in qualche modo kantiani, come per Kant è impossibile trascendere il fondamento trascendentale del pensiero umano, così per Croce è impossibile storicizzare i fondamenti logici della storicizzazione operata dal pensiero umano».

pratico. Questo periodo, come vedremo meglio nel capitolo VI, è l'infanzia.⁵⁵ De Martino non userà mai queste parole, è bene dirlo. Ciò non toglie che, quando inizierà a trattare la crisi della presenza come un rischio antropologico permanente e le lascerà pervadere anche il nostro mondo moderno, questa chiave di lettura possa mostrarsi pertinente.

Ma rimaniamo per il momento a un altro punto della critica di Croce. Dopo aver ammonito de Martino circa la storicizzazione delle categorie, il maestro passa a sottolineare un altro aspetto delle conclusioni demartiniane. Gli stati spirituali descritti da de Martino come stati di crisi, e che il filosofo pone addirittura alla base del processo storico – senza crisi, si ricordi, niente storia –, Croce dice siano già stati oggetto di analisi da parte di Hegel. Si tratta di stati in cui non vi è distinzione tra soggettivo e oggettivo, per comprendere i quali sarebbe un errore «muovere dal presupposto di personalità indipendenti tra loro e indipendenti verso il contenuto [di coscienza], come verso un mondo oggettivo, e dal presupposto che il frazionamento spaziale e materiale in genere sia assoluto».⁵⁶ Solo che Hegel, dice Croce, non si sarebbe mai sognato di affidare a questi stati dello spirito il compito storicizzante che de Martino vuole assegnargli. Per il filosofo tedesco, infatti, essi sono *malattia*:

Ma nel difendere la realtà di cotesti stati spirituali, nei quali l'individuo sta senza mediazione in relazione col contenuto concreto di se stesso e dà la sua coscienza riflessiva di se stesso e della connessione intellettuale del mondo, come uno stato da ciò distinto, lo Hegel non li tiene creatori di cosa alcuna e non dubita di qualificarli 'malattie'.⁵⁷

55 Le analogie tra processo di costituzione dell'io in de Martino e sviluppo dell'individuo sono state notate da Battini 1990: «Un tentativo spaventoso ha condotto l'umanità a raggiungere il sé identico, pratico, virile dell'uomo: qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia: lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi» (p. 71).

56 *Ibid.*, p. 252.

57 *Ibid.* Croce si rifà, qui, al § 406 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Come scrive Donise 2014, p. 32: «Croce mostrò alcune delle conseguenze dell'impianto demartiniano: interpretare il magismo come origine e genesi storica delle categorie (una tesi per Croce di per sé contraddittoria) significa non riconoscere che gli stati spirituali nei quali «l'individuo sta senza mediazione in relazione al contenuto concreto» sono, per dirla con Hegel, «malattie» che mai dovrebbero essere «innalzate a periodi storici dell'umanità». Su questo punto, cfr. anche Gronda 2016.

Questi stati non devono essere creatori di cosa alcuna, dice Croce. Essi sono solo la massima esemplificazione della malattia.

Nel prosieguo del suo lavoro de Martino sembrerà accogliere tutti i rilievi del maestro. Non potendosi dire che la differenza tra il nostro mondo e quello magico equivalga a quella tra due epoche, il concetto di crisi della presenza diventerà caratteristico del *sapiens* in quanto tale e non di un certo periodo storico. È ciò che ci consentirà di continuare a seguire de Martino sulla sua strada, salvo cercare di mutare il segno della crisi: vedremo il problema diventare ontogenetico. Al contempo, la crisi parrà cessare d'essere la matrice stessa del processo storico per venire qualificata solo in termini di stallo della vita, di malattia e di follia. In questo senso, in quanto inciampo della storia e non suo motore trascendentale, il primitivo che riemerge nelle situazioni di crisi sembrerà perdere il suo statuto di *archè*. Ma, come vedremo subito nel prossimo capitolo, le cose non stanno *esattamente* così.

Introduzione

La polemica che *Il mondo magico* aveva suscitato trova una risposta da parte di de Martino specialmente con la pubblicazione di un articolo prima, di un libro poi: *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, uscito per «Aut aut» nel 1956; *Morte e pianto rituale*, pubblicato da Einaudi nel 1958. L'autore abbandona l'idea che il magismo sia un'epoca storica circoscritta e ben definita, un periodo collocato *nel* tempo che avrebbe visto la nascita *del* tempo. La crisi della presenza, anziché riguardare adesso soltanto un certo contesto storico, pervade ogni epoca; la possibilità di rovina dell'unità dell'appercezione diviene rischio connotato alla specie in quanto tale. Se si pone mente all'equazione che de Martino aveva sancito nel 1948 – 'presenza critica' = 'presenza storica' – questo straripare della possibilità di crollo non può che essere uno sviluppo positivo: ogni presenza, non solo quella primitiva, è non garantita, mobile, esposta, fragile – insomma: storica. La nascita dell'unità dell'«Io penso» non è qualcosa che abbia avuto luogo in un certo momento del decorso cronologico, e va perciò cercata *in interiore homine*. È, questo, un tema fondamentale, che nel presente lavoro verrà ripreso per convertire il problema *storico* del mondo magico in un problema di sviluppo *ontogenetico*.

Non è però questo l'unico punto a subire un cambiamento. Ciò che viene adesso collocato all'interno del *sapiens*, quel sostrato primitivo di cui de Martino si era messo in cerca sin dal 1941, prende altre sfumature sostanziali. La rovina dell'unità dell'appercezione viene ora definita, come da suggerimento crociano, in quanto malattia, follia; da motore del processo storico, essa diventa suo stallo, una radicale impossibilità di storia nella quale l'essere umano deve accuratamente evitare di cadere. Una follia che, però, de Martino definisce in maniera assolutamente peculiare, come una riemersione del vitale all'interno del mondo culturale. La crisi diviene una pericolosa regressione in direzione della brutta natura dell'animale umano. Una simile interpretazione ha delle conseguenze notevoli per l'intero lavoro demartiniano, perché se è vero che definire la crisi – *ovvero* la riemersione del primitivo – come semplice follia porta verso una sua svalutazione in quanto *archè*, è altrettanto vero che precisarla come una manifestazione del crudo vitale fa rientrare dalla porta ciò che si era gettato dalla finestra.

Difficile infatti non considerare la biologia del *sapiens*, la cui manifestazione è oramai il vero volto della crisi, come inizio di qualsivoglia vita storica.

E in effetti de Martino sembra muoversi faticosamente in questa direzione quando si prova a chiarire il rapporto che vige tra questo sostrato naturale e la sua presa di forma all'interno della storia. Specialmente con *Morte e pianto rituale*, le tecniche di riscatto della presenza minacciata diventano modalità culturali con le quali viene conferita una qualche forma storica al corpo biologico, il quale ultimo è intercambiabile nella sua genericità con un qualsiasi altro corpo di *sapiens*. Gli istituti rituali svolgono insomma la funzione di ricostituire sempre di nuovo una forma di vita, e sono dunque tecniche di *singularizzazione* e *individuazione*. Tecniche istituite dalla comunità di riferimento, vigenti ben prima della venuta in essere del singolo corpo individuale. L'individuazione, insomma – processo che negli scritti tardi l'autore chiamerà presentificazione – inizia per de Martino a essere un compito esistenziale che deve giocoforza passare per una rete di istituzioni storiche.

1. La crisi, ovvero il rischio antropologico della follia

È il 1956 quando de Martino pubblica *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, articolo uscito sulla rivista «Aut aut». I temi da cui il testo prende l'abbrivio sono espliciti, dichiarati: si tratta di riprendere il filo di una ricerca che si è fermata al 1948, e di riprenderlo dai nodi critici che erano stati sollevati dai commentatori ai quali l'autore non aveva ancora ufficialmente risposto.¹ Si trattava, fondamentalmente, di dare un seguito possibile al nocciolo teorico messo a fuoco ne *Il mondo magico*, ovvero il rischio, per la presenza, di crollare rovi-

1 «Nel secondo capitolo del *Mondo magico* era contenuto l'abbozzo di una teoria generale della magia come mondo storico definito, e anche qualche cosa di più: il tentativo di ripensare e di mettere alla prova lo storicismo crociano sotto lo stimolo di esperienze storiografiche da cui esso certamente non è nato, cioè la storia della vita magica e religiosa delle cosiddette civiltà primitive. Da allora, com'è naturale che accada, nuovi stimoli e nuovi pensieri hanno avuto corso, e soprattutto nuove e più circoscritte e più individuate esperienze storiografiche, che in parte hanno modificato e in parte integrato quel primo abbozzo: ci sembra pertanto opportuno riprendere il discorso, dal punto in cui allora fu lasciato» (de Martino 1956, p. 17). Privatamente, de Martino aveva scritto una lettera a Benedetto Croce nel tentativo di spiegare il suo tentativo del 1948, ma non sappiamo se sia stata effettivamente mai recapitata al destinatario. Cfr. Id. 2007, pp. 61-62.

nosamente. Per fare questo, diventava necessario ristabilire, alla luce delle critiche che gli erano state mosse, quale fosse la struttura di questa crisi, il suo ruolo storico, nonché quale potesse essere la sua collocazione, il suo posto nella vita dell'uomo.

Come si ricorderà, Croce accusava de Martino da un lato di aver storicizzato le categorie – di aver collocato nel tempo la nascita di ciò che al tempo dà vita –, dall'altro di aver conferito statuto produttivo – niente di meno che la condizione di possibilità della storia – a ciò che, secondo il maestro più appropriatamente, Hegel definiva come semplice malattia. Nel 1956 de Martino sembra accogliere entrambe le osservazioni. Anzitutto primitivi e moderni tornano a condividere la stessa condizione umana, esattamente come in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*: le categorie dello spirito sono per entrambi i mondi storici le stesse, e ciò che cambia è semmai la loro declinazione contingente.

Il filosofo napoletano, però, non rinuncia al concetto di crisi della presenza, e continua a sostenere che esista la possibilità, per gli esseri umani, di perdere l'unità della propria coscienza. Ma con delle variazioni sostanziali. In primo luogo, il dramma che nel 1948 de Martino voleva fosse proprio solo di una certa epoca storica si estende alla specie in quanto tale. La grana della crisi, da storica, si fa *antropologica*.² Nessuno può dirsi al sicuro, nemmeno noi moderni. In secondo luogo, d'altra parte, il primitivo che alberga nei *sapiens* e che fino ad allora era stato in qualche modo pensato come *archè* diventa una semplice manifestazione di follia – coerentemente a quanto Croce aveva polemicamente suggerito:

La civiltà e la storia umane nascono sempre, oggi come in qualsiasi più remoto e arcaico «allora» e così nasceranno in futuro finché avrà senso la parola «uomo», per la potenza di distinzione secondo determinate forme o valori, e la presenza culturale, cioè l'esserci nella storia, resta definita appunto da questa energia distinguente. Tuttavia, per entro la storia umana, il rischio del taglio [dell'unità spirituale delle forme, e dunque la crisi] esiste, come sta a mostrare – non foss'altro – la follia, al limite della quale sta appunto quell'inerzia e quel vuoto – l'inerzia e il vuoto dei valori, la presenza perduta – cui accennava il Croce.³

2 «[...] il rischio della perdita della presenza ricompare aldilà delle confortanti barriere del mondo magico per contaminare con la sua scandalosa presenza tutto il percorso della storia umana» (Pasquinelli 1986, p. 58).

3 De Martino 1956, pp. 18-19.

Non esiste, dice de Martino, un'epoca nella quale sarebbero sorte le categorie, sempre le stesse dacché esiste il *sapiens* – e fino a che avrà senso la parola uomo. Ma ciò non significa che quel che nel 1948 aveva chiamato crisi della presenza sia un impossibile taglio dell'unità spirituale. Semplicemente, la rovina dell'unità della coscienza cessa di rappresentare un momento propulsivo, l'evento storico che darebbe occasione di innesco alla funzione identificante dell'intelletto. La crisi si acconcia a più modesta follia, in conformità col dettato di Hegel e con i rimproveri che erano stati rivolti all'autore dopo la pubblicazione de *Il mondo magico*:⁴

4 La ripresa demartiniana del tema hegeliano della follia e della crisi del sentimento di sé presente nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* è stato interpretato da Placido e Maria Cherchi come una testimonianza della derivazione del concetto di 'crisi della presenza' dall'analisi di Hegel: «Se la presenza sta in rapporto al *Dasein* heideggeriano, la nozione di crisi della presenza ha invece un'indubitabile relazione con il modo in cui, in acuni paragrafi dell'*Enciclopedia*, Hegel determina la dialettica del "sentimento di sé"» (Cherchi; Cherchi 1987, p. 63). Per i Cherchi, in *Morte e pianto rituale* de Martino chiarirebbe finalmente la vera origine del proprio concetto di crisi. Sebbene questo chiarimento arrivi molto tardi rispetto a *Il mondo magico*, i due studiosi danno per certo che sia tale: «Si ha l'impressione apparente, appunto, che quei paragrafi dell'*Enciclopedia* siano una scoperta posteriore al *MM* e non un qualcosa che si colloca nel suo entroterra teorico. Ma basta decifrare con attenzione alcuni elementi per comprendere che tale impressione è il risultato della struttura retorica del testo e che le cose stanno in termini specularmente opposti a ciò che appare» (*Ibid.*). I riferimenti per chiarire il concetto di crisi sono, tanto nel 1948 quanto nel 1958, gli stessi: l'*Ich denke* kantiano assunto polemicamente, la miseria psicologica di Pierre Janet. L'unica aggiunta, in *Morte e pianto rituale*, è il riferimento a Hegel: «Perché non pensare, allora, che anche il punto più alto di tale climax [argomentativo], cioè queste pagine di Hegel, fossero già presenti a de Martino nella formulazione del concetto di crisi della presenza data nel *MM*?» (*Ibid.*). La ragione per cui de Martino usa, nel 1958, le righe di Hegel, potrebbe in realtà essere tutt'altra. Da un lato non paiono stringenti i motivi retorici cui accennano i Cherchi, mentre dall'altro risulta probabilmente più plausibile che il filosofo napoletano attinga all'*Enciclopedia* visto che Croce, nella sua critica a *Il mondo magico*, aveva attinto proprio a quel testo. Potrebbe trattarsi, insomma, di una concessione alla critica del maestro, e non di una origine teorica del concetto di crisi che misteriosamente verrebbe fuori a dieci anni di distanza. Peraltro, i Cherchi non fanno nessun cenno al fatto che qui si è reputato essenziale: è Croce che utilizza Hegel per criticare de Martino nel 1949. La ripresa del tema del sentimento di sé e del suo cadere nella follia in *Morte e pianto rituale* non è dunque, probabilmente, l'ammissione tardiva di una fonte pregressa, quanto il movimento retorico attraverso il quale de Martino imbastisce la ripresa delle critiche che gli sono state mosse. Infine, assai più probabile è che lo studioso abbia dedotto la possibilità di crisi della presenza non tanto da Hegel, quanto dalla lettura di Pierre Janet, il cui volume *L'automatisme psychologique* è non solo presente nella biblioteca di de Martino, ma per-

Un rischio radicale ha dunque luogo, un rischio che non è certo la perdita della mitica unità anteriore alle categorie, ma ben è la perdita della unità dinamica delle categorie, l'estinguersi di quella energia di distinzione secondo valori che costituisce la realtà stessa dell'esserci nella storia umana – come giustamente metteva in rilievo il Paci.⁵

Un generico rischio di follia, a cui ogni epoca ed ogni singolo uomo sono esposti.⁶ L'equazione che adesso de Martino sente di dover sposare sembra suonare assai diversa da quella del 1948. Se allora la crisi era condizione di possibilità della storia, nel 1956 essa si converte in suo semplice stallo, rovina, inceppo. *Se crisi, allora niente storia*; la storia è ciò che può darsi solo al di fuori della crisi. È come se adesso storia e crisi, anziché intrecciarsi e rimandarsi l'una l'altra, potessero essere rappresentate da due linee parallele che mai si toccano. Percorrendo una delle due rette il *sapiens* è salvo; percorrendo l'altra egli è perduto.

2. La follia come natura

Sembra che de Martino abbia dunque rinunciato a considerare il primitivo – la cui riemersione è la crisi – in quanto *archè*. In nessun modo motore propulsivo e principio generatore di storia, esso neanche può figurare quale atto inaugurale della vita dello spirito. Ma le cose, se si guarda bene a come de Martino definisce, dal 1956 in poi, il prorompere della crisi, non stanno esattamente così. L'autore precisa infatti la rovina dell'unità dell'appercezione come una riemersione, all'interno della storia culturale, del mero dato vitale, biologico, del *sapiens*; qualcosa come il manifestarsi del sostrato genericamente animale dell'uomo, il palesarsi di ciò che, vanificando ogni distinzione tra le forme di vita storiche e le identità individuali, le livella sul piano della specie.

sino ricoperto in maniera sostanziale da note e sottolineature – a testimonianza di un interesse piuttosto spiccato; cfr. Appendice III. Sul tema dei nessi tra la crisi demartiniana e la miseria psicologica di Janet, cfr. Tamamonti 2005.

5 *Ibid.*, p. 19.

6 Il tema della crisi come follia viene ripreso in questi esatti termini nel libro del 1958; cfr. Id. [1958] 2000, pp. 15-25.

Il filosofo napoletano, in realtà, batte su questo punto in maniera decisa, e a più riprese, sin da un suo articolo del 1954 uscito per «Studi e materiali di storia delle religioni», ovvero *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. Qui, la rovina dell'*Ich denke* – di cui già si afferma la possibilità genericamente umana –⁷ viene infatti definita come un regredire in direzione della natura – i corsivi sono miei:

Senza un centro unitario che si rende volta a volta presente al divenire storico immettendo in esso determinazioni umane, *la storia della cultura dileguerebbe nella storia della natura*.⁸

[...] [la crisi è] la esperienza di una catastrofe definitiva, la possibilità di ricadere dal piano umano a quello sub-umano della *mera opposizione naturale*, cieca del lume della distinzione, *incapace di andar oltre la mera vitalità organica* o corporea o animale che si dica.⁹

Nel lavoro del 1956 questo aspetto viene ribadito e accostato – in maniera stavolta più esplicita –¹⁰ a ciò che l'autore chiama follia – i corsivi sono miei:

7 «È un errore ritenere che la presenza – come semplice esserci in una storia umana – sia al riparo da qualsiasi rischio: essa invece può formare problema vitale preponderante, nel senso che può correre il rischio di non esserci, di smarrirsi o di dileguare, e può quindi sentirsi impegnata a possedersi, ad appropriarsi di sé, a recuperare la possibilità del completo dispiegamento delle potenze operative che fanno uomo l'uomo, a combattere l'angoscia di perdere sé stessa e il mondo, sé stessa e la cultura umana» (de Martino 1954, p. 16).

8 *Ibid.*, p. 15.

9 *Ibid.*, p. 16.

10 Anche nell'articolo del 1954 ci sono indizi chiari in tal senso, laddove dopo aver enucleato i modi in cui può palesarsi la crisi della presenza de Martino fa cenno alla opportunità di interloquire con la psicopatologia: «Le forme del rischio vitale (o esistenziale) della presenza sono molteplici: p. es. il crollo della distinzione fra io e mondo, il defluire della presenza nel mondo o il sentirsi 'agito', 'posseduto', 'invaso' dal mondo, le esperienze di incompletezza e di estraneità e la perdita del senso del reale, la imitazione speculare dell'accadere e la volontà sbarrata dello stupore catatonico, il frantumarsi della unità esistenziale nella pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l'alternazione ciclica di depressione e mania, la scarica incontrollata di impulsi distruttivi, e via specificando secondo le indicazioni che in via euristica la psicopatologia fornisce» (*Ibid.*, p. 16); cfr. Ancora, Fischietti 1988.

[...] poiché il rapporto che costituisce la presenza è lo stesso rapporto che rende possibile la cultura, il rischio di non esserci in una storia umana si configura come rischio di perdere la cultura e di *recedere senza compenso nella natura*.¹¹

la follia come naturalizzarsi dello spirito è proprio il rischio di non esserci come presenza, di non esserci in una storia umana, cioè appunto di *recedere sul piano della naturalità*, dove la presenza – almeno nel suo senso umano – non ha luogo.¹²

L'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza umana, l'alienazione di sé a sé, *il precipitare dalla cultura nella natura*.¹³

La rovina dell'unità dell'appercezione diviene una perniciosa regressione in direzione della *ingens sylva* della natura, un salto dell'uomo fuori dalla sfera culturale. Il rischio di perdita della presenza equivale, adesso, al rischio di recedere in direzione della specie; di muoversi, insomma, nel senso opposto a quello più ovvio: non più dall'individuo biologico alla forma di vita storica, bensì da quest'ultima in direzione del primo. Una inversione verso quel «naturale equipaggiamento» che ci metterebbe in grado di «vivere migliaia di vite» storiche diverse e che poi, però, non ci consente che di viverne una sola – secondo l'efficace espressione di Clifford Geertz.¹⁴

Si tratta di un punto che de Martino ribadisce, seppure in maniera meno insistente, in *Morte e pianto rituale*, suo testo del 1958 dedicato al lamento funebre lucano. Come vedremo più nel dettaglio – paragrafi 4-5 –, in questo lavoro l'autore precisa la crisi e i suoi momenti in un modo assai peculiare, ma continuando a battere sul punto: siamo davanti a una riemersione del nudo dato vitale. Bastino alcuni passaggi – i corsivi sono miei:

Qui si denuncia una tensione eccentrica che travaglia lo stesso circolo della vita culturale e che minaccia di spezzarlo: qui viene rimessa in causa la stessa possibilità del *distacco dell'esserci dalla*

11 De Martino 1956, pp. 18-19.

12 *Ibid.*, p. 24.

13 *Ibid.*, p. 25.

14 «One of the most significant fact about us may finally be that we all begin with the natural equipment to live a thousand kinds of life but end in the end having lived only one» (Geertz 1973, p. 45).

naturalità del vivere. [...] [La crisi è] una rottura, almeno nella misura in cui non si tratta più di scegliere fra i valori, ma di non poter più scegliere proprio nessun valore, neppure quello che ci strappa dalla *immediatezza del vitale* e ci fa accedere nel regno della cultura.¹⁵

[...] la follia come *naturalizzarsi dello spirito* è proprio il rischio di non esserci come presenza, cioè appunto di *recedere sul piano della naturalità*, dove la presenza non ha luogo.¹⁶

La vita umana, nella sua esistenza storica, è anzitutto distacco dalla naturalità e passaggio al mondo della cultura. La crisi, dunque, è un recedere verso la sfera del biologico in quanto tale, non ancora qualificato storicamente.¹⁷

Siamo di fronte a un tema assai prezioso, a un puntello teorico che de Martino non abbandonerà mai fino a ribadirlo nei suoi ultimi incompiuti lavori, usciti solo postumi. Qualche considerazione ulteriore è, perciò, d'obbligo. Se la crisi consta di una riemersione del mero dato vitale, a-storico, all'interno di una forma di vita storica, l'impressione è che de Martino non abbia per niente accontentato Croce definendola come semplice follia. Infatti, ciò che questa tematizzazione impone nuovamente è la considerazione di ciò che riemerge durante il crollo dell'appercezione in quanto *archè*. Si tratta di un nodo centrale, che dà al lavoro di de Martino un forte taglio antropologico-filosofico. La biologia del *sapiens* è, in effetti, ciò che sempre permane nel corso della storia umana e della vita del singolo: dietro ogni atto di parola sta la facoltà di linguaggio, dietro ogni percezione visiva sta la vista bifocale, dietro ogni afferramento sta la particolare conformazione della nostra mano. Ma la nostra natura non è solo principio sempre presente, bensì anche *inizio della vita storica*, sua condizione di possibilità. Un prima cronologico, perché è inevitabile che una facoltà biologica *preceda* il suo esercizio;

15 De Martino [1958] 2000, p. 20.

16 *Ibid.*, p. 25. Su questo punto, cfr. anche Berardini 2013, il quale commentando proprio il lavoro demartiniano del 1958 scrive: «[...] il vitale [è] sempre trasceso nelle forme spirituali, ove il rischio, entro questo quadro, riguarda l'impossibilità di trascendere e far passare la naturalità del vivere nel valore della cultura» (p. 151).

17 Cfr. Rivera García 2016, pp. 47-48: «El estudio del mundo o de la edad de la magia es una buena ayuda para abordar el problema de la progresiva adquisición de autoconciencia, o para comprender cómo se produce el paulatino tránsito desde el individuo biológico – intercambiable en su abstracción con cualquier individuo – y la situación de fusión o confusión con el mundo hasta la adquisición de existencia autónoma».

ma anche concomitanza temporale, giacché l'uso di una facoltà cade sempre *assieme* al darsi dell'atto.¹⁸ Il primitivo in quanto *archè*, nei due sensi del termine, fa di nuovo capolino, e stavolta sembra prendere un nome ben altrimenti rilevante: *natura umana*.

3. 'Follia-natura' in senso storico, 'follia-natura' in senso trascendentale

Prima di procedere è opportuno puntellare il terreno che fin qui si è circoscritto. Il richiamo di de Martino alla nuda vitalità del *sapiens* come ciò che emerge durante la crisi ha dato vita ad alcune osservazioni, che ci possono essere d'aiuto per capirne la portata e metterlo meglio a fuoco. Al filosofo napoletano è stato obiettato che una crisi così intesa, una follia precisata come riemersione del mero dato vitale, non è che un'astrazione. Noi non vediamo mai l'uomo allo stato di natura, e ogni manifestazione della crisi deve perciò essere sempre sin da principio inserita in un contesto culturale il quale, intanto, la qualifichi come tale. Si prendano due esempi: un aneddoto raccontato da Clara Gallini e una recensione, mai pubblicata ma consultabile online,¹⁹ di Alberto Mario Cirese a *Morte e pianto rituale*.²⁰

Gallini era dell'opinione che *La terra del rimorso*, ultimo libro della trilogia meridionalistica demartiniana dedicato al fenomeno del tarantismo pugliese – cfr. capitolo IV – potesse essere messo in dialogo proficuo con un libro allora recente e che è poi divenuto un classico, ovvero *Histoire de la folie* di Michel Foucault:

L'*Histoire de la folie* mi aveva colpita molto. La forza «definitoria» di chi ha il potere di parola e per suo tramite è capace di riplasmare le pratiche stesse della follia mi sembrava potesse ben adattarsi anche al pensiero demartiniano e ai suoi modi di rileggere i discorsi della chiesa e dei medici rispetto al tarantismo intendendoli come interpretazioni efficaci, dotate cioè di capacità trasformati-ve dell'oggetto stesso di cui definivano la natura.²¹

18 Cfr. Virno 1999.

19 È possibile visionare il documento originale al seguente link: <https://www.yumpu.com/it/document/read/6198093/am-cirese-abbozzo-di-recensione-a-morte-e-pianto-rituale-di-3>.

20 Cfr. Appendice I.

21 Gallini 2013, p. 16.

La posta in palio, come si vede, era per Gallini la qualificazione storica della follia, la sua considerazione in quanto oggetto prodotto dai discorsi degli uomini – in senso, per l'appunto, foucaultiano.²² L'aneddoto prosegue:

[...] timidamente ne parlai con de Martino. Il quale tagliò corto con un'asserzione che mai dimenticherò: «della follia non si può fare storia». Certo, follia per lui è questo: crollo di ogni processo di soggettivazione, caduta dalla «storia» – in quanto comunitario orizzonte di senso – nella non-storia – in quanto perdita di tale orizzonte. [...] [Ma la stessa *Terra del rimorso*] non ci pone però di fronte alla domanda se mai esista, o possa mai esistere, una follia pura, astratta cioè da ogni possibile quadro culturale di una sua eventuale espressione?²³

Può esistere davvero, si domanda la studiosa, una follia in senso astratto, completamente avulsa dai contesti storico-sociali che la definiscono e la stigmatizzano, e di cui non è possibile, *perciò*, fare storia? Cosa sarebbe una follia così intesa? Certamente qualcosa di mai esistito, e che mai potrà esistere.

Le osservazioni di Alberto Mario Cirese su *Morte e pianto rituale* ricalcano in buona parte quelle di Clara Gallini. Leggiamo:

[...] non ci riesce di pensare la “natura” a cui la personalità umana regredirebbe quando non superasse le crisi e rimanesse impigliata in uno dei suoi contenuti senza renderlo oggettivo e dominarlo, se non come una natura “umana” anch'essa, e cioè come un comportamento di grado, di indirizzo, di qualità diverse, che rifiuta, più o meno consapevolmente, un certo modo di essere uomini, e ne trasceglie un altro, disadattato alle richieste sociali del suo tempo. Non si esce dalla umanità per cadere in altro da essa; si esce da certi modi di comportamento consoni alla direzione della tendenza storica, per recedere e rinchiudersi in altri comportamenti dissonanti dalla condizione storica, ma non perciò meramente “vitali”, o naturali.²⁴

22 Cfr. Foucault [1961] 2014. Sul concetto di ‘discorso’ cfr. Id. [1971] 2004.

23 Gallini 2013, p. 17. Su questo aneddoto e sulla possibilità di una ‘storia della follia’ per de Martino, cfr. anche Mellina 2020.

24 Cirese 1958.

Il retrocedere verso l'animalità dell'uomo non porta che ad approdare, di nuovo, a un che di umano; ma non nell'ovvio senso che l'animalità dell'uomo è pur sempre la sua specifica, bensì nel senso che quell'animalità non è attingibile e che sempre, nel rovinoso perdersi della presenza, sentiremo l'attrito del contesto culturale che qualifica questa crisi *come tale*. Approdare pur sempre a un che di umano significa qui, per Cirese, approdare pur sempre a un che di 'storico'. Il pazzo non è un essere che sta perdendo ogni mondo possibile, ma un individuo che pare sceglierne un altro – diverso, certo, ma non per questo meno connotato storicamente.

Gallini critica a de Martino l'utilizzo di un concetto astratto di follia, come se i modi in cui essa viene delineata non dipendessero volta per volta dal contesto storico; Cirese gli re- crimina qualcosa di molto simile, ovvero di considerare possibile, per l'uomo, una regressione direttamente verso la propria animalità, come se questa regressione non fosse già culturalmente definita tale – e non fosse perciò, sin dall'inizio, un che di storico. Una 'follia intesa come natura' è perciò, secondo i due autori, una pura astrazione.

Il secco tagliare corto da parte di de Martino di cui Gallini ci racconta risulta curioso, tanto più che la studiosa ha senza dubbio ragione: anche per il filosofo napoletano è chiaro che l'aggettivo 'folle' può essere rivolto a qualcuno solo all'interno di una cultura determinata, di un certo contesto storico-sociale. In questo senso, pertanto, anche per de Martino si può – e anzi in certo modo si deve – fare una storia di ciò che è definito come follia, anormalità, patologia. Scrive ad esempio, in un appunto pubblicato postumo ne *La fine del mondo*, che è necessario «giudicare integrazione e disintegrazione [psichiche] nell'interno di una cultura, e non in base ad un modello astratto della «natura umana» ricavato dalla civiltà occidentale contemporanea e fatto valere dogmaticamente per tutte le possibili culture» e per tutte le epoche.²⁵ Ma anche senza andare a rovistare tra gli scritti tardi si può avvalorare questo punto riferendosi al testo del 1958 sul lamento funebre, in cui l'autore scrive che «la crisi della pre-

25 De Martino [1977] 2002, p. 16. Il passo è presente anche nella nuova edizione de *La fine del mondo*, libro che si è consultato in formato epub – cfr. Id. 2019, 29%. Si tratta di un volume che non è una semplice una riedizione del vecchio testo, bensì il frutto di una nuova operazione filologica e teorica: nuova disposizione dei passi, inserimento di nuovi – alcuni di essi contenuti fino a quel momento in *Scritti filosofici* –, eliminazione di altri. Visto che alcuni significativi passaggi utilizzati nel presente lavoro non compaiono nella nuova edizione, si è ritenuto più opportuno attingere principalmente a quella vecchia, segnalando volta per volta i casi in cui i passi citati compaiono anche in quella del 2019.

senza non [ha] in sé storia culturale (essa è infatti per definizione la destorificazione della presenza, il non esserci in una storia umana)», ma che «il numero, la qualità e l'intensità dei momenti critici a carattere pubblico è determinabile solo per entro concrete società storiche».²⁶ Un monaco in estasi mistica o uno sciamano siberiano in *trance* non sono pazzi, perché non sono tali nel loro contesto di riferimento – e anzi vi svolgono un ruolo di primo piano; se però oggi vedessimo riprodurre simili comportamenti da un impiegato di banca, magari intento a invocare il dio Mercato a testimone della liceità di una transazione monetaria, probabilmente lo penseremmo folle.

Stessa cosa si può dire circa le osservazioni di Cirese. De Martino, infatti, non ha mai mancato di sottolineare come addirittura lo stesso concetto di natura sia una costruzione culturale, messa a tema proprio a partire da una griglia epistemica storicamente determinata; che il nome tenda più a delineare un limite, una soglia – natura / cultura –, piuttosto che a denotare un oggetto vero e proprio.²⁷ Si legge ad esempio in *Scritti filosofici*:

La mera vitalità «cruda e verde senza educazione ulteriore» accenna ad un rapporto con il mondo animale, all'uomo in quanto animalità, cioè ad astrazione, perché l'uomo, anche quando si nutre e si riproduce, non è mai riducibile ad animalità pura [...].²⁸

O, ancora, basti ricordare il modo insistente con cui de Martino batte sulla natura astratta delle 'cose in sé' ne *La fine del mondo*: se il mondo, gli oggetti intramondani e il proprio corpo esistono, essi lo possono perché hanno il loro posto in un contesto storicamente determinato:

Nel «mondo» non si incontrano mai «le cose in sé», sottratte ad ogni domesticazione e uscite per così dire dalle mani del creatore [...].²⁹

26 Id. [1958] 2000, p. 36.

27 In maniera non troppo dissimile, in effetti, a come lo intende Michel Foucault durante il suo famoso dibattito, a Eindhoven, con Noam Chomsky nel 1971. Cfr. Chomsky, Foucault [1994] 2008. Cfr. de Martino 1965, p. 84.

28 Id., 2005, p. 21.

29 Id., [1977] 2002, p. 576; Id. 2019, 81%. Queste ultime righe, nello specifico, colpiscono per una certa 'aria di famiglia' che condividono con alcune righe foucaultiane contenute in *Nietzsche, la genealogia, la storia*:

Il problema che Gallini e Cirese sollevano sembra perciò, esattamente come in precedenza per Sasso, un fraintendimento dovuto alle ambiguità cui de Martino va incontro quando indugia sulla soglia tra il trascendentale e lo storico. In senso storico, follia e natura – e la follia come natura – sono senz’altro definibili, un che di positivo, di cui si può e semmai si deve fare la storia; in senso trascendentale, invece, sono solo un che di negativo, il rischio a-storico e sempre presente di recedere verso l’assenza di un mondo culturale. È in questa seconda accezione che della follia e della natura – e della follia come natura – non si può fare storia. I due sensi del termine vengono fuori bene in un passo de *La fine del mondo* – i corsivi sono miei:

In che modo è possibile distinguere il normale e l’anormale nei comportamenti umani? Per tale distinzione occorre l’analisi del «senso» del comportamento, e questa analisi non può aver luogo se non in riferimento al «*senso*» della cultura in universale e al «*senso*» della civiltà particolare in cui il comportamento in questione è storicamente inserito.³⁰

«Ora, se il genealogista prende cura d’ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c’è «tutt’altra cosa»: non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee. [...] La storia insegna anche a sorridere delle solennità dell’origine. [...] piace credere che all’inizio le cose erano nella loro perfezione; che uscirono scintillanti dalle mani del creatore, o nella luce senz’ombra del primo mattino» (Foucault [1971] 1977, p. 32).

30 De Martino [1977] 2002, p. 173; Id. 2019, 33%. Queste righe possono essere considerate una risposta anche a un’altra critica al lavoro di de Martino, enunciata da Vittorio Lanternari. Questi, nel leggere il libro postumo sulla fine del mondo, constata una contraddizione tra lo storicismo che il filosofo napoletano ha professato e praticato nel corso degli anni e l’ontologismo che sembra pervadere l’opera incompiuta: «[...] bisogna ammettere che tale prospettiva [quella de *La fine del mondo*] di gran lunga trascende l’istanza storicistica da de Martino tanto strenuamente difesa, e finisce per annullarla [...]» (Lanternari 1978, p. 189); e ancora: «Mi sembra che un’ambiguità costitutiva si celi nel tentativo di conciliare o di unificare lo storicismo concretizzante con l’ontologismo generalizzante e puramente «umano» [...]» (*Ibid.*, p. 191). Il punto, per de Martino, è l’intreccio tra i due piani, e non l’uno *oppure* l’altro in via privilegiata: ciò che sempre rimane vero del *sapiens* da un lato – ed ecco l’accusa di ontologismo –, le particolari declinazioni storiche di questo presupposto a-storico dall’altro – ed ecco lo storicismo cui si riferisce Lanternari.

Nel secondo dei due sensi, com'è chiaro, della follia si può fare storia – una deviazione psichica definita all'interno di un certo ambiente storico; ma nel primo ciò non è possibile, perché non si tratta di scoprire cosa una certa cultura o un'altra hanno considerato come normale e cosa come anormale, ma di sostare sulla soglia che divide la cultura come possibilità di storia e la follia come sua radicale assenza, suo negativo – insomma: come natura.

È dunque la biologia del *sapiens*, la sua generica animalità – in qualunque modo, per il momento, la si voglia definire e comunque la si voglia caratterizzare –, a riemergere nei momenti di crisi della presenza – quali che siano i momenti storici in cui, e i motivi per i quali, questa crisi si scatena. Si tratta dunque, per de Martino, di mettere a fuoco un paradigma di ordine generale per la lettura dei circoscritti contesti storici.³¹ Alcune righe, sempre da *La fine del mondo*, ce lo dicono chiaramente – i corsivi sono miei:

Integrazione e regresso [ovvero riscatto della presenza o sua crisi]: ma rispetto a che? Per misurare l'una e l'altra occorre sia una concezione di *ciò che di permanente appartiene all'uomo* e alla sua potenza culturale *in tutte le epoche e in tutti i luoghi*, sia una *valutazione delle concrete soluzioni culturali che hanno avuto luogo nella storia umana*: occorre cioè una filosofia storica della cultura.³²

31 Fabiana Gambardella ha visto, in questo movimento teorico demartiniano, una carenza di storicismo: «[...] [de Martino] si serve sempre del medesimo schema, che è la dialettica presenza-crisi-riscatto. Lo storicismo integrale di de Martino, nel suo stesso svolgersi sembra andare incontro a un'aporìa e cedere a una sorta di strutturalismo o addirittura di ontologismo per il quale per l'appunto questa triade esistenziale sembra caratterizzare ontologicamente l'*anthropos* di tutti i tempi e di tutti gli spazi, a prescindere dalle molteplici declinazioni culturali e valoriali che esso di volta in volta, storicamente assume» (Gambardella 2012, p. 15). Come si è visto, in effetti, de Martino non è affatto disposto ad ammettere che *tutto*, nella vita dell'uomo, sia storico. Ma mentre per Gambardella saremmo davanti a un 'meno' di storicismo, a un inciampo poco ortodosso, conviene forse leggere in questa opzione di metodo demartiniana una mossa in direzione di una antropologia filosofica: ciò che permane, ovvero il *sapiens* e la sua biologia – e che dunque è a-storico; ciò che cambia, ovvero le grammatiche di vita e le forme di produzione e riproduzione della stessa – elementi, dunque, storici. È l'intreccio tra queste due sfere a interessare de Martino, il cui lavoro è dunque spesso connotato – lo si è visto – da un andirivieni ambiguo: una volta il *focus* sta sullo storico, una volta sta sul trascendentale. Sullo storicismo di de Martino, cfr. anche Pasquinelli 1981; Cirese 1986.

32 De Martino [1977] 2002, p. 16; Id. 2019, 30%.

Appuntarsi solo su uno dei due aspetti – sulla crisi o la follia in senso storico, oppure su questi elementi ma in senso trascendentale – risulterebbe, per de Martino, insufficiente. Natura e cultura non vanno fatte oggetto di due saperi differenti e rese comunicabili, perché ciò che ci può aiutare a capire l'animale che siamo è niente meno che *il loro intreccio*. E un simile intreccio si dà a vedere, per de Martino, in due momenti: laddove la nostra vita biologica prende una forma culturale, da un lato; laddove la nostra vita storica rischia di recedere verso la nostra natura, dall'altro.

4. Singolarizzazione del pianto

Come è stato detto in precedenza, sebbene la grana della crisi demartiniana sia oramai da considerarsi genericamente antropologica – e dunque in un certo senso a-storica –, le sue occorrenze sono, per quantità e qualità, determinabili solo all'interno di un ambiente storico-sociale preciso – così come sono storicamente connotati i modi in cui è possibile rispondere a questo rischio di crollo della presenza. De Martino inizia perciò a studiare i fenomeni di crisi e riscatto guardando a contesti più esattamente delimitati, appuntandosi dapprima sulla Lucania – dove studierà, da antropologo sul campo,³³ il lamento funebre delle prefiche – e poi sul Salento – luogo d'elezione del tarantismo pugliese. Non si tratta più, dunque, di prendere l'avvio da un generico mondo magico o primitivo,³⁴ ma dallo studio di particolari ambienti culturali, travagliati da specifici momenti di crisi e giovantisi di definiti dispositivi di riscatto.

Com'è noto, d'altra parte, l'attenzione di de Martino verso determinate aree del Mezzogiorno non muoveva da interessi esclusivamente speculativi, e anzi dietro alla stessa scelta di *quei* contesti culturali e non di *altri* stavano ragioni schiettamente politiche: la lotta dei braccianti e degli elementi del mondo popolare subalterno del meridione, la miseria diffusa,

33 Sui modi della ricerca sul campo di de Martino antropologo, si vedano Signorelli 1986; Lombardi Satriani 1986; Gallini 1986.

34 Che per una analisi storica all'altezza il concetto di primitivo non potesse essere utilizzato *solo* in senso ideale, è un punto su cui de Martino batte sin da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, ad esempio come argomento polemico contro la scuola antropologica inglese: «[...] fu rifiutato il concetto di un mondo primitivo da considerarsi in blocco, senza sicure prospettive di tempo, senza articolazioni di complessi culturali autonomi definiti [...]» (de Martino [1941] 1996, p. 156).

gli arcaici usi e costumi che parevano incompatibili con qualsiasi processo di inserzione di quel mondo in un moderno stato laico, la ricerca di elementi progressivi nel folklore delle masse proletarie, i temi della religione e del simbolismo civile per il raggiungimento di un più ampio umanesimo.³⁵ Sono, questi, temi fondamentali della biografia demartiniana, che però il presente lavoro, intenzionato a elaborare tesi di antropologia filosofica *a partire* dal lavoro di de Martino, non toccherà. Nelle righe che seguono, perciò, il tentativo sarà quello di far emergere le architravi più squisitamente speculative dei lavori etnografici dell'autore, secondo la linea seguita sin qui.

Morte e pianto rituale è il frutto della prima indagine sul campo di de Martino, il suo primo lavoro propriamente etnografico. È dedicato all'analisi del lamento funebre lucano, e dà l'avvio alla cosiddetta trilogia meridionalistica demartiniana assieme a *Sud e magia* e *La terra del rimorso*. Il caso studio è noto: in occasione di un lutto era in uso, in Lucania, piangere il morto secondo precise modalità rituali. Questo compito era affidato alle donne in genere, ma più precisamente ad alcune di esse – o più specializzate nella tecnica della lamentazione o direttamente coinvolte nel lutto –, che su certe melodie e secondo certi moduli recitativi lamentavano la morte del defunto. I modelli utilizzati dividevano un alto grado di stereotipia – che lasciava anche un considerevole margine di innovazione, purché ci si muovesse sempre all'interno della griglia prestabilita –,³⁶ e raccontavano in genere la vita del morto, le sue fatiche, chi sarebbe rimasto a piangerne l'assenza.³⁷

35 Sull'impegno politico di de Martino si vedano Lombardi Satriani 1997; Silla 2015; Satta 2015; Di Donato 1993; de Martino [1950] 1980; Id. 1949. I temi della 'religione civile' e del 'simbolismo civile' sono presenti già nel de Martino più giovane; cfr. Di Donato 1990; Charuty 2009; cfr. inoltre de Martino 1961. Sul concetto di 'folklore progressivo' e sul ruolo politico dell'etnologia si vedano de Martino 1951; Id. 1953; Id. 1992; Cannarsa 1992; Zinn 2015; Saunders 1993, pp. 886-888; Berrocal 2009. Rimarrà fuori dal presente lavoro anche il centrale concetto demartiniano di etnocentrismo critico; cfr. Saunders 1993.

36 «[...] a Ferrandina ci è stato riferito che una volta mentre la tal dei tali eseguiva la lamentazione per il padre morto, i bambini inconsapevoli della gravità del momento si misero a giocare con i pesi della bilancia. Allora la lamentatrice inserì nel pianto rituale l'ammonimento: «Attenti ai pesi, altrimenti perdiamo i pesi con la bilancia, babbo mio»» (de Martino [1958] 2000, pp. 81-82).

37 «L'ordine di tali moduli potrà mutare nei singoli casi, ma se si chiede di ripetere un lamento di figlia a padre ogni lamentatrice farà ricorso agli stessi moduli, che essa considera ciò che «si dice» o «si deve dire» in una circostanza luttuosa del genere» (*Ibid.*, p. 85).

De Martino si dedica a questo fenomeno in quanto lo considera un caso palese di crisi e riscatto della presenza, la quale rischia di perdersi in occasione di un lutto. Ciò che minaccia l'unità dell'appercezione è un certo contenuto di coscienza – il morto, la sua vita, ciò che egli rappresenta, cosa eravamo noi per lui e che però mai più saremo – che, invece di trascorrere pacificamente nel passato inserendosi tacito nel decorso cronologico, occupa per intero l'*Ich denke* e ci fa, perciò, «passare con ciò che passa».³⁸ Questo perché il 'far passare', ovvero l'inserire i contenuti di coscienza nel decorso cronologico ricomprendendoli all'interno dell'unità dell'appercezione, non è per de Martino qualcosa che semplicemente avviene, bensì un «faticoso processo interiore e ideale»;³⁹ non è cosa che accade in maniera ovvia e scontata, ma necessita di un atto presentificante che ristabilisca sempre di nuovo i limiti del soggetto e il suo *hic et nunc*. È di nuovo la tesi de *Il mondo magico*, che come si vede non è stata niente affatto abbandonata: l'unità *trascendentale* dell'appercezione è un prodotto *storico*.

Per de Martino il lamento funebre delle prefiche lucane è una particolare tecnica del piangere, la quale soccorre, con le sue stereotipie e le sue aperture all'innovazione – anche se sempre all'interno dei moduli stabiliti –, la presenza che sta rischiando di perdersi e di regredire verso la brutta animalità – espressa, qui, come rischio di piangere tutti 'a un modo':

[...] 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 ri-dischiudere i valori che la crisi del cordoglio rischia di compromettere. In quanto particolare tecnica del piangere che riplasma culturalmente lo strazio naturale e astorico (lo strazio per cui tutti «piangono ad un modo»), il lamento funebre è azione rituale circoscritta da un orizzonte mitico.⁴⁰

38 *Ibid.*, p. 21.

39 *Ibid.*, p. 45.

40 *Ibid.*, p. 55. Vittorio Lanternari ha espresso, a questo riguardo, il suo disaccordo. Non ogni rito, secondo l'antropologo, sarebbe considerabile in quanto tecnica, e non rientrerebbero in questa sfera quei rituali che «mettono in gioco direttamente valori condivisi, come quello del polivalente rapporto tra viventi e defunti, tra vita e morte», mentre si vi rientrerebbe la fattucchieria (Lanternari 1986, p. 18). Viene però fatto di osservare che ogni rito mette in gioco valori condivisi, e la distinzione che traccia Lanternari è quantomeno opaca. Un rito che non fosse intriso di valori condivisi non avrebbe nessuna valenza pubblica, e si convertirebbe in semplice ripetizione privata del già fatto, in un senso non dissimile dai disordini ossessivi compulsivi. È un tema che per de Martino è già chiaro nel 1958: «Il rapporto col momento rituale della magia e della religione è soltanto apparente, perché nella magia e nella religione la ritualità dell'agire media, attraverso l'oriz-

Lasciare che il singolo contenuto di coscienza si impadronisca della scena, senza margine di azione, impedisce di farlo passare e paralizza l'unità dell'appercezione. Questa ne viene tiranneggiata e non riesce più a ricondurlo al suo posto, tra i vari contenuti di coscienza tutti apparentati dal fatto di appartenere a quel particolare Io e disposti, ordinatamente, all'interno del decorso biografico individuale. Il rullo del tempo si inceppa, la natura – rappresentata da un generico piangere – rischia di prendere il posto della storia – connotata, invece, da differenziate tecniche del pianto.⁴¹

Ciò che consente il riscatto della presenza insidiata sono appunto queste procedure mitico-rituali, definibili come tecniche del fare legittimate da una narrazione condivisa:⁴² quando muore il padre, *si piange così*:

L'etnografo che osserva la lamentazione in atto non può sottrarsi all'impressione, soprattutto in dati momenti, che si tratti di un pianto senz'anima, inattuale, destorificato, come se non fosse la lamentatrice a piangere, ma un'altra, o quasi un'altra, anonima e sognante che piangesse in lei per un generico e anonimo «*si muore*», secondo gli schemi di un impersonale «*si piange così*».⁴³

zonte mitico, una piena reintegrazione culturale, mentre le stereotipie e i cerimonialismi della presenza malata, sostanzialmente chiusi nella loro vicenda privata, si esauriscono in un vuoto tecnicismo dell'assenza, e perciò non si sollevano dalla crisi di oggettivazione, ma la ribadiscono e la aggravano» (de Martino [1958] 2000, p. 33). Si tratta di un punto su cui sarà necessario tornare più avanti – cap. IV.

41 Sulla centralità, in *Morte e pianto rituale*, del tema del passaggio da natura a cultura, cfr. Falasca Zamponi 2014: «Ritualized, scripted responses exercise control over uncontrollable impulses and emotions and eliminate the risk of losing oneself, ultimately reflecting people's ability to convert nature into culture» (p. 50).

42 Ulrich van Loyen ha sintetizzato questo punto privilegiando uno solo dei nodi del nesso mitico-rituale, ovvero quello pratico, arrivando a sostenere che per de Martino il punto d'onore della religione riguarda la prassi, e solo secondariamente la credenza: «[...] für de Martino Religion nur im Modus des (rituellen) Handelns und erst sekundär als ›Glauben‹ gibt.» (Loyen 2013, p. 119). La separazione dei due ambiti è qui, certamente, troppo netta – anche per de Martino: narrazione condivisa e prassi rituale non procedono mai separatamente. Ma l'osservazione non manca di acutezza, visto che fin negli scritti demartiniani usciti postumi – come vedremo, cfr. capitoli VII-VIII – il punto problematico del *sapiens* sarà primariamente il 'saper che fare', e non tanto il 'cosa pensare'.

43 De Martino [1958] 2000, p. 80.

Si tratta della nota teoria della destorificazione mitico-rituale. Il soggetto in crisi può affidarsi, ai fini del riscatto, a moduli esemplari del dire e del fare, che a lui non toccherebbe che ripetere. Esattamente come durante la messa cristiana il sacrificio di Gesù viene non solo rievocato, ma realmente riprodotto e rivissuto così come effettivamente fu, durante il lamento funebre la prefica ripete i moduli tradizionali, tramandati, mitici perché così da sempre. In questo modo, la donna agisce *come se* la sua non fosse un'azione individuale a tutto tondo, come se niente facesse se non reiterare un *modus operandi* mitico, originario, ovvero già da sempre stato – il pianto è già stato fatto in passato così e così, Gesù è già morto sulla croce per noi tutti. La presenza in crisi, che rischia di fuoriuscire dalla storia e di regredire a natura, trova la propria cura in una finzione che riprende questo rischio radicale: compie azioni che si reputano già compiute, pronuncia parole si reputano già pronunciate e dunque, in sostanza, sta nella storia *come se* non ci stesse veramente – ciò che l'autore chiama una *pia fraus*.⁴⁴ È così che, dice de Martino, il mondo storico si dischiude nuovamente all'individuo: attraverso una sua *sospensione ritualizzata*.⁴⁵ Questo avviene in due modi: da un lato vi è un certo margine di innovazione all'interno della griglia di ogni particolare dispositivo mitico-rituale – dall'omelia personale del prete alla lamentatrice che reagisce repentina ai comportamenti delle persone presenti alla veglia del cadavere; dall'altro questa sospensione cerimoniale del tempo storico consente l'azione profana, la dischiude.

Per capire meglio quest'ultimo punto, si prenda anzitutto un esempio demartiniano relativo a un'antica festa attica della vendemmia, chiamata Askolia – la festa dell'otre. Si trattava di una cerimonia dedicata all'ammostatura dell'uva, operazione per la quale si riteneva di star recando offesa a un certo nume della pianta di vite. Questa offesa andava perciò esorcizzata ritualmente attraverso la finzione di una gara agonistica costellata di simboli relativi al nume, mentre la responsabilità del taglio delle piante veniva affibbiata a un capro espiatorio il

44 «Threatened by the inevitable crisis of presence, human beings escape history by performing actions (rituals) that enable them to access metahistory, or myth, the exemplary dimension where culturally bearable solutions are offered» (Ferrari 2012, p. 48).

45 Sul concetto di destorificazione mitico-rituale in de Martino si vedano Massenzio 1985, 1986; Santi 2006; Martínez Hernández 2018. «[...] in de-historification, the myth relates to the sufferer's condition by narrating an analogous event that has already been resolved on a metahistorical level, thereby narrating her crisis and offering her a model for its resolution; the ritual guides her through a process replete with culturally canonized corporeal moments» (Zinn 2015, p. 11).

quale l'avrebbe brucata. Il rituale, ovviamente, andava svolto in un certo modo – si ammosta l'uva *così*. «Ma intanto», commenta de Martino, «attraverso questo «come se» protettivo, l'operazione dell'ammostare era eseguita».⁴⁶ Qui, l'agire rituale maschera un'azione tecnica, la quale riesce a venire eseguita *attraverso* la cerimonia. In un altro senso, invece, la destorificazione mitico-rituale dischiude il tempo profano perché circoscrive i momenti critici, ne delimita l'ambito, ne rende tollerabile l'emersione. Non sempre i *sapiens* passano, al fine di agire, per una *pia fraus* che sospenda omeopaticamente il tempo storico. I momenti critici dell'esistere, tali da dover essere affrontati attingendo al meccanismo della destorificazione, sono in buona parte scelti dalle comunità, e comunque non sempre – e spesso non tanto – determinati dalla natura del *sapiens* in sé e per sé. Ciò che caratterizza l'umano in quanto tale, infatti, è la generica possibilità della crisi, e non le sue occorrenze specifiche. Scrive infatti de Martino:

Il tratto fondamentale della reintegrazione religiosa è la tecnica della de-storificazione istituzionale. Dalla trama del divenire viene sollevata una serie di momenti critici, a carattere esemplare per il regime esistenziale in questione: momenti che, a vario titolo, rappresentano «passaggi» per eccellenza, durante i quali si è particolarmente impegnati ad esserci, e che appunto per questo possono far insorgere il rischio di alienazione radicale.⁴⁷

È la rete delle istituzioni presenti in un determinato contesto storico a identificare, tra le circostanze della vita, quelle critiche. I modi di produzione e riproduzione della vita – in ogni suo aspetto: tanto materiale che culturale – influenzano radicalmente le circostanze di emersione del rischio, la loro frequenza, la loro intensità. È come se un generico e a-storico pericolo di crisi, in linea di principio sempre presente, venisse preso in carico e gestito – diciamo pure: reso tollerabile – da una serie di istituzioni storiche.⁴⁸ L'esempio del lutto, con la

46 De Martino [1958] 2000, p. 257.

47 Id. 1956, p. 31.

48 Scrive Giovanni Jervis: «Certo, il rito è – fra l'altro – un tentativo di dare senso e orizzonte culturale all'angoscia e al conflitto; ma occorre anche aggiungere – e de Martino ne era consapevole – che angoscia e conflitto non esistono allo stato puro, bensì si manifestano sempre e solo in modi che già risentono di vicissitudini storicamente determinate. Angoscia e conflitto subito si incanalano in tentativi di controllo più o meno imperfettamente ritualizzati: e questo in qualsiasi cultura. Così il disagio umano è fin dall'inizio parte della storia; ma, alienato da essa, cerca nel rito il modo per ritoricizzarsi» (Jervis 1986, p. 66).

sua suggestiva drammaticità – difficile non ritenere il lutto, in senso naturale e a-storico, una circostanza critica –, rischia di nascondere questo punto essenziale, che invece verrà pienamente in chiaro con *La terra del rimorso*.

5. Il rischio di ‘tacere tutti a un modo’

Sembra però, a questo punto, che le tecniche del piangere istituite da una certa comunità storica non consentano affatto di staccarsi da quel ‘piangere tutti a un modo’ che costituisce il rischio supremo per l’uomo. Anzi, si potrebbe dire che proprio queste procedure rituali facciano sì che, almeno all’interno del proprio contesto culturale, le persone piangano quasi letteralmente ‘a un modo’. Ma bisogna tenere a mente che con l’espressione ‘piangere a un modo’ de Martino vuole sempre riferirsi al rischio di recedere verso il piano della naturalità, della specie, e non dunque in direzione di determinati modi culturali del piangere. Pertanto, ‘fare tutti a un modo’ significa, qui, qualcosa di molto simile al wittgensteiniano ‘così facciamo’⁴⁹ e di profondamente diverso, invece, dal *Man* heideggeriano. Inoltre, si deve tenere presente che se i modi del piangere sono in larga misura impersonali – e qui, sì, alla stregua del *Si di Essere e tempo* –, ciò non significa che il pianto di un soggetto non sia proprio il suo, e suo soltanto. Anzi, per de Martino è proprio l’esistenza di certe tecniche impersonali del piangere a consentire il pianto individuale. È la tematica della singolarizzazione del pianto e del dolore: il vario e generico soffrire umano trova una forma individuale solo passando per un certo modo del soffrire; un modo di cui la persona singola non porta *in toto* la responsabilità e

49 «Bruciare in effigie. Baciare l’immagine dell’amato. Questo *naturalmente non* poggia su una credenza [ovvero: storica, propria di un mondo culturale] in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall’immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo poi soddisfatti» (Wittgenstein [1967] 1995, p. 21). O ancora, in *Ricerche filosofiche*: «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così»» (Id. [1953] 1967, p. 113). Lo ‘strato di roccia’ wittgensteiniano è quel modo comune di fare e di intendere proprio degli esseri umani, il quale non si identifica con le modalità culturali del fare e dell’intendere proprie di una certa cultura – di una certa grammatica. Lo ‘strato di roccia’ è anzi il fondamento di qualsivoglia sua declinazione storica, esemplificabile dall’attitudine secondo la quale, se qualcuno ci indica qualcosa con la mano, noi guardiamo nella *direzione* indicata, e non del dito.

che perciò ha funzione rassicurante, protettiva. I moduli stereotipati del fare e del dire leniscono l'angoscia della storicità:⁵⁰

La lamentazione segna il passaggio dalla crisi al discorso protetto, ma la protezione del discorso media il discorso stesso in quanto individuale, e quindi non più impersonale.⁵¹

[...] il sistema di protezioni [...] media la singolarizzazione del dolore, il ritorno alla concretezza della situazione luttuosa, il riadattamento o l'innovazione dei moduli a vari livelli di coerenza formale e di autonomia personale. [...] Attraverso la selva dei moduli e delle stereotipie si fa luce e drammaticamente si configura il ritorno alla situazione particolare, e attraverso la mediazione delle protezioni rituali il «si muore» e il «si piange» si ridischiudono a «questa morte» e a «questo *mio* pianto».⁵²

L'individuo non vive a meno di vivere in un certo modo storicamente definito – non piange se non in un certo modo, non cammina se non in un certo modo, non mangia se non in un certo modo.⁵³ La vita umana non avrebbe forma storica alcuna se non fosse per l'esistenza di tecniche e modi del fare istituiti dalla comunità in cui si trova a condurre la propria esistenza; il livello più propriamente animale, a-storico, del *sapiens* non si dà a vedere se non *dietro* questa sua modulazione transeunte.

Si tratta, anche qui, di un punto fondamentale, che de Martino non abbandonerà mai e che farà sentire il suo enorme peso fin negli scritti usciti postumi. Di nuovo, dunque, è d'obbligo qualche considerazione ulteriore. Si è detto che in determinate circostanze critiche l'individuo rischia di regredire in direzione della sua brutta natura animale; a ristabilire l'esistere culturale e storico del *sapiens* concorrono i dispositivi mitico-rituali, ovvero delle tecniche impersonali del fare legittimate da una narrazione condivisa.⁵⁴ Dei *modi* dell'operare, dun-

50 È un tema demartiniano assai noto. Cfr. Ciaramelli 2002; Rivera García 2016.

51 *Ibid.*, p. 95. Sulla religione come tecnica difensiva del sé, cfr. Berardini, Marraffa 2016.

52 *Ibid.*, pp. 130-131.

53 Nelle parole di Giovanni Jervis: «noi non sappiamo di esistere se non sappiamo di esistere *in un certo modo*» (Jervis 1989, p. 21).

54 «There is a 'worldview' (the myth) and a set of actions (the rite) which are coherent with that representation» (Berardini 2014, p. 336).

que, messi a punto da una certa comunità ed esistenti ben prima della venuta in essere del singolo corpo. Queste tecniche impersonali, in luogo di impedire una vera vita individuale, la consentono. La mia azione singola e irripetibile, mia e di nessun altro – il mio pianto, il mio camminare, il mio canto, il mio scrivere –, non scaturisce direttamente dalle profondità insondabili della mia volontà, ma dall'intreccio tra le mie mere facoltà naturali e le tecniche presenti nel mio contesto, che conferiscono forma al mio poter-fare scandendone ritmi e occasioni.

Stenograficamente: le facoltà organiche del *sapiens* vengono messe al lavoro dall'esistenza di una rete di istituzioni impersonali, e ciò che è più mio, più personale, risulta da questo intreccio tra il mio generico corpo biologico e le modalità del vivere che trovo nel mio ambiente culturale. Un esempio dovrebbe chiarire bene la questione: se la facoltà di linguaggio è propria della specie in quanto tale, l'esistenza di determinate lingue storico-naturali *consente* una presa di parola che può essere, quella sì, veramente e soltanto *mia*. La crisi verrebbe qui esemplificata, in senso demartiniano, da una regressione in direzione della facoltà, dalla perdita di una qualsivoglia grammatica. Senza questa, infatti, la facoltà di linguaggio rimarrebbe condannata all'afasia – e dunque, in certo senso e in via astratta, così come astratto è il concetto stesso di 'natura umana' – *taceremmo 'tutti ad un modo'*.

CAPITOLO IV – INFORMARE UNA CRISI CRONICA

Introduzione

All'altezza del 1958, ribadiamo, de Martino legge la crisi della presenza come un rovinoso processo di regressione in direzione della brutta natura dell'animale umano; un procedere, da parte dell'individuo storico, in direzione della specie. Questo rischio riguarda oramai l'*anthropos* in quanto tale, e non solo i soggetti di altre epoche o di altri contesti culturali. La riemersione all'interno del decorso cronologico di ciò che, invece, non ha storia: ecco la crisi. Questo disdicevole deragliamento dell'unità dell'appercezione è condizionato, nelle sue occorrenze e nei suoi modi, dal contesto culturale in cui si trova a vivere l'individuo, così come sono storicamente condizionate le tecniche di riscatto che è possibile approntare per farvi fronte. Quali che siano le varie e diverse pratiche di fuoriuscita dalla crisi, per de Martino si tratta sempre di tecniche del 'fare' e del 'dire' proprie di una comunità, delle istituzioni storiche precisabili come mitico-rituali.¹ Queste tecniche sono in grado di sospendere il tempo attraverso l'evocazione e la ripetizione di un *exemplum* stabilito *in illo tempore*, consentendo all'individuo di stare nella storia come se non ci stesse e lenendo con ciò l'angoscia che l'inesorabile scorrere della cronologia porta con sé: irripetibilità di ogni attimo, continua innovazione e modificazione, atti individuali mai compiuti prima, decisioni irrevocabili.

In *Morte e pianto rituale* viene analizzato uno specifico momento di crisi, ovvero il lutto. In occasione della morte di una persona cara – o comunque di un membro della comunità – la presenza rischia di venire tiranneggiata da un singolo contenuto di coscienza – il morto, con tutto ciò che sembra portare via con sé –, e non riesce più a ricomprenderlo all'interno dell'unità dell'appercezione quale suo contenuto singolo, tacitamente inseribile nel decorso cronologico. Con *La terra del rimorso*, uscito nel 1961, questo quadro generale non subisce

1 «Con questa locuzione ['simbolismo mitico-rituale'] de Martino intendeva indicare ogni istituzione magico-religiosa che comprendesse: a) un elemento mitico, ideoverbale e quindi astratto; b) un elemento rituale, comportamentale e quindi concreto; c) entrambi gli elementi precedenti inseriti in un concreto contesto storico-culturale che fornisse valore simbolico ovvero rischiusse attraverso la «scelta di valori intersoggettivi» la «concreta operabilità intramondana» (Bernardi 1988, p. 37).

mutazioni. Non si parla, nel libro, della regressione a natura di cui de Martino ha parlato fino al 1958; ma la tesi non viene smentita, bensì semplicemente taciuta. Ciò di cui si parla distesamente, invece, riguarda un tema che già ci è noto, ovvero il ritorno del cattivo passato che, in luogo di venir fatto passare, ci fa passare con lui. I tarantati, infatti, subiscono esattamente questo scacco: morsi dalla taranta – ragno mitico – in un dato momento dell'esistere, non riescono più a farlo passare e, periodicamente, possono trovarsi costretti a riplasmare ritualmente questo rischio.

L'ultimo volume della cosiddetta trilogia meridionalistica, d'altra parte, sviluppa un nodo tematico che, già accennato negli scritti precedenti, trova qui una esplicitazione definitiva per far sentire il proprio peso anche negli scritti usciti postumi. Non solo la crisi riguarda il *sapiens* in quanto tale, ma non è neanche più possibile chiarire senza equivoco le sue circostanze di emersione. Se è senz'altro vero che è possibile rintracciare forme di ritualità che marciano alcuni momenti cruciali culturalmente trasversali – ad esempio i riti funebri, o quelli di nascita –, sono in genere le condizioni materiali e culturali di produzione e riproduzione della vita, ovvero l'intero tessuto economico-istituzionale di una data comunità, a sancire i modi e le occorrenze del rischio di crollo dell'*Ich denke*. I conflitti psichici che possono dar luogo alla rovina dell'appercezione paiono, qui, dover essere letti principalmente attraverso il concetto di nevrosi – così come ce lo consegna, brevemente, Giovanni Jervis nella sua appendice al volume. In sintesi, per essere rilevata una nevrosi necessita di una analisi del contesto culturale all'interno del quale emerge. Il concetto non segnala, infatti, una semplice repressione e sublimazione di istinti naturali a causa delle istituzioni culturali – secondo il quadro del freudiano disagio della civiltà –, bensì denota una incapacità, da parte del soggetto, di armonizzare in sé due o più istanze culturali che avverte come contraddittorie – due o più ruoli sociali, due o più norme di condotta. Siamo di fronte a un fallimento del riscatto, il quale avviene proprio in virtù di ciò che avrebbe dovuto avere carattere salvifico. La rete di istituzioni culturali – con le sue contraddizioni interne, le sue lacune etiche e le sue ipertrofie normative – può riprodurre, a un altro livello, il basilare conflitto pulsionale cui avrebbe dovuto porre rimedio.

Quanto detto si intreccia a un altro mutamento di rilievo che pervade la lettura della crisi nel libro del 1961. Il rischio di crollo non è più chiaramente circoscrivibile a dati momenti dell'esistere. Se in *Morte e pianto rituale* de Martino si occupa di una circostanza intuitivamente critica come il lutto, ne *La terra del rimorso* assistiamo a uno straripare della possi-

bilità di crollo, la quale pervade letteralmente *ogni* momento della vita umana. Tutto avviene come se un rischio di crisi senza data e senza nome venisse, volta per volta, preso in carico e *informato* da una varietà di tecniche di riscatto. Ma a questo punto, come vedremo, più che di tecniche di risoluzione di una crisi occasionale diviene necessario parlare di *tecniche di gestione di una crisi cronica*. La presenza umana, dopo il 1961, non può davvero più figurare come presupposto della storia; semmai lo diventa il processo del farsi presenti, il movimento attraverso il quale viene forgiata e riforgiata l'unità dell'appercezione sullo sfondo di un cronico caos pulsionale. La presenza si trasforma in una piccola isola emersa «from the sea and [...] constantly under the threat of being re-submerged by the surrounding waters» – secondo la bella immagine che Sergio Fabio Berardini prende a prestito da Carl Gustav Jung.² Ciò che sta al fondo del *sapiens* eccede costantemente le forme culturali con le quali gli si dà forma, si fa valere negli interstizi vuoti e contraddittori delle istanze etiche, e le sue pericolose maree tornano ad essere il motore a scoppio del processo storico.

1. Tarantismo

È anzitutto opportuno fornire un breve quadro del caso studio del volume del 1961. Il fenomeno studiato da de Martino e la sua *équipe* è, come detto, il tarantismo salentino.³ Con il termine tarantismo – o tarantolismo – si designava un fenomeno articolato, difficile da inquadrare. I soggetti tarantati mostravano una morbosa condizione psico-fisica che li costringeva alternativamente a una pervicace catatonìa, a mania incontrollata o a depressiva melanconia, condizione che dicevano essere stata provocata dal morso di una tarantola. Il riscatto da questa crisi avveniva attraverso un rituale coreutico-musicale durante il quale il tarantato ballava per ore, a volte per giorni, evocando coi movimenti del corpo il ragno colpevole e cercando sollievo nel ritmo e nei colori che gli venivano sottoposti, nelle melodie e nel frenetico sforzo fisico della danza. Questo almeno fino a che San Paolo, così come aveva consentito o addirittura provocato il morso, non concedeva la grazia e ristabiliva la normale condizione psico-fisica del soggetto.

2 Berardini 2014, p. 333.

3 I materiali della spedizione in Salento sono stati pubblicati; cfr. de Martino 2011.

De Martino si interessa al tarantismo per le stesse ragioni che lo avevano portato ad analizzare il lamento funebre lucano, ovvero mettere alla prova del campo la sua griglia teorica relativa alla crisi della presenza e ai suoi riscatti culturali. Ciò che andava verificato era se il tarantismo salentino fosse o meno inquadrabile secondo questo schema generale, il quale si sarebbe avvalso del caso studio per precisarsi e definirsi ulteriormente. Il dispositivo mitico-rituale della danza, il simbolo del ragno e del ‘primo morso’, il generico rischio di follia arginato e scongiurato attraverso la rete istituzionale del tarantismo: questi gli elementi ai quali de Martino doveva cercare di trovare collocazione nella sua teoria della crisi e del riscatto. Si trattava, d’altra parte, di un tentativo di lettura assai peculiare, non direttamente conciliabile con alcune altre interpretazioni del plurisecolare fenomeno che era qui in questione.

Le letture che ne erano state date in passato – e con le quali de Martino e la sua *équipe* anzitutto si confrontano – erano sostanzialmente due:⁴ c’era chi affidava l’insorgenza delle crisi a un vero e proprio avvelenamento da aracnide e chi invece vedeva nei tarantati la presenza di un disordine di tipo psichico inquadrabile secondo moderni schemi psichiatrici. Una prima importante scelta di metodo era dunque quella di selezionare i soggetti definibili come ‘tarantati’ secondo una griglia interpretativa che, almeno in prima battuta, potesse prescindere da queste due cornici pregiudiziali. L’ipotesi di partenza fu dunque quella di considerare il tarantismo fenomeno di pertinenza *anzitutto* della storia delle religioni. Dovevano pertanto venire presi in esame, quali soggetti di studio, tutti i tarantati che tali si definivano e tali venivano definiti dalle comunità del luogo – senza che cioè agissero nella selezione dei soggetti altri quadri gnoseologici che non fossero interni a quel mondo culturale.⁵ Agire diversamente, privilegiando ad esempio la lettura fisiologica del fenomeno – avvelenamento da aracnide –,

4 Del tarantismo si erano occupati, nel corso dei secoli, una varietà di autori, ed è senz’altro una semplificazione ridurre a due le interpretazioni principali. Nella analisi degli osservatori potevano infatti emergere contemporaneamente più aspetti: in De Raho, ad esempio, nonostante di preferenza il fenomeno venisse letto in termini psichiatrici non mancava un accento posto sull’aspetto culturale del fenomeno. Probabilmente, la disamina che patisce di più di questa riduzione a due opzioni interpretative è quella di Henry Ernst Sigerist, il quale pur partendo dall’ambito medico sottolineava la grana storico-religiosa del tarantismo. Le ragioni per le quali qui si riducono le letture a due principali sono in buona parte di ordine espositivo, visto che il nocciolo di cui ci si occupa *non* è il tarantismo in sé e per sé, bensì il modo in cui de Martino lo legge e l’effetto di questo studio antropologico sul procedere speculativo dell’autore. Cfr. De Raho [1908] 1994; Sigerist [1948] 1996; Di Mitri 2006; Id. 1996; Mina 2000.

avrebbe imposto l'esclusione previa di tutti quei tarantati non effettivamente morsi – così come gli avvelenati sarebbero risultati esclusi in una prospettiva squisitamente psichiatrica.⁶

2. *La riduzione fisiologica*

Il campione dei tarantati, così selezionato, rivelò l'implausibilità della riduzione del tarantismo a fenomeno fisiologico. Anzitutto, l'unico ragno che poteva essere responsabile delle crisi dei tarantati non era, in realtà, la tarantola – *lycosa* –, dal morso potente ma dalle scarse conseguenze. Piuttosto, era il *latrodectus tredecim guttatus* o vedova nera mediterranea, un ragnetto assai più piccolo e apparentemente inoffensivo, a risultare nettamente più pericoloso – il suo morso velenoso provocava consistenti effetti sul sistema nervoso del soggetto, il quale poteva mostrare sintomi anche molto simili a quelli che apparivano in generale nei tarantati. Il simbolo mitico della taranta si presentava, però, latamente indipendente da queste osservazioni naturalistiche.⁷ Se l'immagine del ragno del rimorso era ricalcata sull'aspetto della *lycosa*, i

5 «Il primo problema che l'*équipe* dovette risolvere sul campo fu quello del criterio di campionamento dei tarantati per dare una base alla ricerca. Questo problema era già stato affrontato in sede, durante il seminario preparatorio: ma ora, sul campo, i criteri prospettati a distanza dovevano essere adattati alla situazione reale nella quale ci muovevamo. In considerazione del carattere storico-culturale e storico-religioso della prospettiva ipotetica che si intendeva mettere alla prova dei fatti, convenimmo di considerare «tarantati» tutti coloro i quali, nell'estate del '59, erano coinvolti in una vicenda che li caratterizzava come «tarantati» presso la gente del luogo e partecipavano all'ideologia della cura del morso della taranta mediante la musica, la danza e i colori. Nella delimitazione degli «oggetti» da campionare – «i tarantati» – si prescindeva quindi da qualsiasi pregiudiziale apprezzamento medico della crisi, e da aprioristica svalutazione della «cura» tradizionale, accettando dalla coscienza religiosa popolare il suo proprio criterio di delimitazione, e riservando l'analisi a un momento successivo» (de Martino [1961] 1996, p. 43).

6 Cfr. Lanternari 1995, p. 68.

7 Sulla natura simbolica della taranta si veda l'efficace comparazione di Ioan Myrddin Lewis tra questo animale mitico e il simbolo del pangolino presso i Lele, tribù congolese che fu oggetto di studio di Mary Douglas: «[...] in the case of animals selected to act as symbols, what matters is not actual animal behaviour but rather the characteristics and properties imputed to them by those who employ them as symbols» (Lewis 1991, p. 513). Cfr. anche Douglas 1957.

sintomi del suo morso parevano modellati su quelli che conseguivano dal pericoloso incontro con il *latrodectus*.⁸

Era comunque opportuno accertare chi, tra i tarantati, potesse con certezza dirsi morso da quest'ultimo animale, così da verificare l'eventuale origine fisiologica del disturbo psicofisico. Ma l'*équipe* guidata da de Martino non trovò che un unico soggetto che potesse soddisfare questo requisito, Pietro di Nardò, il quale però era stato morso davvero troppo tempo addietro perché le crisi che adesso lo attanagliavano potessero avere con quella vicenda un nesso fisiologico plausibile. La crisi da avvelenamento da *latrodectus* aveva preso immediatamente, in lui, le sembianze e le forme del dispositivo culturale del tarantismo.⁹ Commenta a questo proposito Giovanni Jervis nel suo testo in appendice al volume – i corsivi sono miei:

[...] è significativo che anche in questo unico caso accertato di latrodectismo la sindrome tossica iniziale si innestò nel quadro culturale del tarantismo, complicandosi con una crisi periodica e con una terapia coreutico-musicale culturalmente condizionate; in altri termini *esauritasi la sindrome tossica come tale restò il tarantismo*.¹⁰

8 «L'autonomia del simbolo mitico della taranta rispetto alla osservazione naturalistica si manifesta anche per quel che concerne il simbolismo del veleno e dei suoi effetti. Dal punto di vista della tossicologia e della medicina moderna, il morso della *lycosa* provoca sull'uomo una reazione locale talora imponente (edema, iperemia, necrosi circoscritta), ma scarsi e lievi effetti generali: al contrario gli effetti locali del morso del *latrodectus* sono modesti ma quelli generali molto gravi. Il simbolo mitico-rituale della taranta si orienta elettivamente verso il ragno che dà più imponenti effetti locali, cioè la *lycosa*: ma, al tempo stesso, modella la crisi – come più sopra si è detto – quale imitazione dello stato tossico più grave, cioè quello provocato dal morso del *latrodectus*» (de Martino [1961] 1996, pp. 61-62).

9 «Pietro, un contadino sui 50 anni, fu punto di notte nel 1955, mentre dormiva accanto alla trebia. Secondo quanto ci riferì il medico dell'ospedale di Nardò che l'ebbe in cura urante il periodo di ricovero, si trattava di un palese caso di latrodectismo [...]. Tuttavia, proprio in questo non dubbio caso di latrodectismo – l'unico del genere, anche a memoria dei medici più anziani dell'ospedale di Nardò –, l'autonomia simbolica del tarantismo si manifestò nel modo più netto. L'episodio iniziale era avvenuto, come si è detto, di notte mentre Pietro dormiva accanto alla trebbia: ma già al momento in cui una puntura dietro l'orecchio lo risvegliò, l'immagine della taranta gli attraversò la mente, e cominciò a mettersi in movimento un determinato sistema tradizionale di significati simbolici. I familiari e i vicini non ebbero dubbio, e la diagnosi si precisò: «È taranta». Dimesso dall'ospedale di Nardò, dove era stato ricoverato, a dispetto di questa diagnosi, egli era ormai diventato un tarantato, stimolato dalla musica, dal ballo e dai colori» (*Ibid.*, p. 99).

10 Jervis [1961] 1996, pp. 311-312.

Nell'unico caso di latrodectismo effettivamente riscontrato, dunque, il quadro culturale all'interno del quale il soggetto aveva inserito la propria crisi era rimasto quello tradizionale. Ciò mostrava un legame possibile tra avvelenamento da vedova nera mediterranea e tarantismo, ma allo stesso tempo esibiva un distacco e una indifferenza del secondo rispetto al primo. 'Tarantato' rimaneva l'etichetta che il malato sentiva propria, così come i suoi comportamenti marcavano una adesione al modello culturale di riferimento. Anche Pietro di Nardò ballava, nonostante fosse stato, alcuni anni addietro, realmente avvelenato.

Altri indizi conducevano verso un ulteriore ridimensionamento della riduzione fisiologica del fenomeno. Ad esempio la questione assolutamente non aggirabile della netta prevalenza femminile tra i tarantati, diversamente da quanto sarebbe stato lecito attendersi. Infatti il *latrodectus* avrebbe dovuto mordere principalmente in occasione del raccolto, compito che nel Salento era affidato essenzialmente agli uomini.¹¹ Vi erano, invece, forti variazioni circa le circostanze del primo morso – prima occasione di crisi del soggetto: «pizzicata alla finestra a mezzogiorno», «pizzicata dopo la morte del padre», «pizzicata mentre era in preghiera». E ancora, due altre occorrenze erano esplicitamente slegate dalla presenza di un ragno: «incantato da una serpe andando verso il mare», «tarantato per aver visto uccidere una serpe».¹² Infine, si era riscontrata un'area di immunità completa dal tarantismo, ovvero quella di Galatina. Il territorio in questione si diceva infatti fosse salvaguardato dal morbo per diretta intercessione di San Paolo, perché proprio lì aveva sede la cappella dei santi Pietro e Paolo dove ogni anno, il 29 di giugno, i tarantati si recavano in una sorta di pellegrinaggio. È chiaro che se si fosse davvero trattato di uno stato morboso provocato dal morso di un ragno difficilmente si sarebbe potuta spiegare questa grazia.¹³ Se ne poteva dedurre, però, che qui il disordine fisiologico,

11 Come sottolinea anche Giovanni Pizza, si tratta di un elemento fondamentale nel quadro delle obiezioni all'interpretazione naturalistica del tarantismo: «[...] [de Martino] sottolinea la “schacciante prevalenza femminile” ancora una volta come uno degli indici della natura simbolica del fenomeno che oppone alle riduzioni naturalistiche di medici e psichiatri» (Pizza 2012, p. 129).

12 De Martino [1961] 1996, p. 54.

13 «Nel corso dell'indagine affiorarono ancora altri due indici a favore della irreducibilità del tarantismo al latrodectismo, e in genere a qualsiasi forma di aracnidismo, il primo dei due indici in questione si riferiva al fatto che il tarantismo mostrava non soltanto una distribuzione di luogo (immunità locali), di tempo (elettività stagionali e calendariali) e di sesso (schacciante prevalenza femminile) incompatibile con tale riduzione,

anche laddove presente, non venisse interpretato come tarantismo né da coloro che subivano la crisi né dalla comunità d'intorno. Ciò segnava un vistoso scollamento tra sintomatologia e diagnostica, ed esibiva al contempo la subalternità di entrambe rispetto all'universo mitico-rituale della taranta e del suo morso.

3. *La riduzione psichiatrica e il concetto di nevrosi*

La riduzione fisiologica del tarantismo, insomma, non spiegava il fenomeno. Su questo punto, l'indagine sul campo non lasciava dubbi di sorta. La sua riduzione a disturbo inquadrabile secondo le categorizzazioni della moderna psichiatria, d'altra parte, doveva attraversare delle difficoltà. Lo psichiatra dell'*équipe* demartiniana, Giovanni Jervis, ne parla in maniera esauriente in una delle appendici del volume. Gli scogli principali per una interpretazione di ordine esclusivamente psichiatrico risiedevano anzitutto nella impossibilità di «risolvere il tarantismo [...] secondo gli schemi nosologici di malattie già note».¹⁴ Non che le più classiche diagnosi della psichiatria dovessero essere considerate inutili al fine della lettura del tarantismo, ma era fin troppo evidente che non risultavano sufficienti al fine della sua completa spiegazione. I sintomi che Jervis aveva riscontrato in Salento nell'estate del 1959 non erano riconducibili direttamente a nessun quadro diagnostico già conosciuto, sebbene fosse possibile riscontrare analogie e parentele. Si prenda il caso di Maria di Nardò. La donna aveva avuto una vita non facile. Rimasta a tredici anni orfana di padre, a diciotto subì una forte delusione amorosa. Fu dopo questa delusione che, «una domenica a mezzogiorno», fu morsa e costretta a ballare. Successivamente, per varie vicende, si trovò obbligata a sposare un uomo che non amava, dovendo con ciò sopportare anche i rimproveri di San Paolo – il santo infatti non voleva si sposasse con altri se non con egli medesimo in mistiche nozze. Erano oramai più di dieci anni che Maria era tarantata, e tutti gli anni, approssimandosi il mese di giugno, si sentiva costretta a ballare, dovendo con ciò sobbarcarsi gravosi debiti per pagare i suonatori. La donna aveva indubbiamente subito dei traumi, e i sintomi che manifestava erano riconducibili a una

ma anche una distribuzione familiare [...]» (*Ibid.*, p. 51).

14 Jervis [1961] 1996, p. 313.

classica nevrosi isterica. Ma, anche in questo caso apparentemente semplice, Jervis invitava alla cautela:

D'altro canto non è inutile ripetere che dietro una «diagnosi» singola di questo genere [nevrosi isterica] rischiano di scomparire molti dati interessanti, e in particolare gli elementi che caratterizzano il tarantismo inteso come fatto culturale dai contenuti simbolici, come «cura» e come «guarigione» mediante la danza e la musica: aspetti questi ultimi che escono dai limiti della problematica psichiatrica situandosi in una diversa prospettiva interpretativa, ma che non possono venire esclusi da un'indagine approfondita del tarantismo come fatto unitario.¹⁵

La tentazione di far valere l'esempio di Maria di Nardò come *exemplum* per il tarantismo in senso generale non doveva essere accolta, pena l'incomprensione del fenomeno. I sintomi dei tarantati non erano, nel complesso, riconducibili a classiche psicopatologie, e che *in un caso* lo fossero era semmai cosa *da spiegare*, e non cosa *che spiegava*.

I tarantati, inoltre, non parevano essere malati che durante le effettive crisi e i relativi rituali coreutico-musicali. La deviazione psichica si mostrava con estrema discontinuità, e in genere concentrava le proprie occorrenze nella stagione estiva, all'approssimarsi del fatidico 29 di giugno.¹⁶ Questa psicopatologia che 'faceva vacanza' per la più parte dell'anno solare non poteva essere spiegata se non integrando lo studio dei casi clinici con una analisi di altro tipo, ovvero culturale:

Il tarantismo è un fenomeno dagli aspetti multiformi, non risolvibili in termini esclusivamente psichiatrici; il suo studio futuro potrà probabilmente venir continuato solo sulla base di una convergenza interdisciplinare.¹⁷

15 *Ibid.*, p. 317.

16 «Si trattava spesso di persone nella quali non si trovavano evidenti squilibri e anormalità di comportamento al di fuori delle crisi del tarantismo ma che nell'ambito di queste ultime presentavano i sintomi più vari, dall'ambivalente insofferenza-attrazione verso la musica e i colori agli stati di *trance* con allucinazioni, dai disturbi nevrastenico-ansioso o vagamente ossessivo fino a stati di agitazione psicomotoria o a comportamenti bizzarri e incongrui, tali a volte da lasciare quasi il dubbio di una dissociazione di tipo processuale» (*Ibid.*, p. 317).

17 *Ibid.*, p. 319.

Questo anche perché era oramai dato per assodato che le categorie della psicologia e della psichiatria erano state messe a punto *anzitutto* a partire da un contesto storico-culturale dato, e potevano benissimo non essere adatte ad altre grammatiche di vita.¹⁸ Sottoponendo ad analisi queste ultime era quindi opportuno studiare l'intreccio tra la psiche individuale e le istanze culturali per noi aliene, e per le quali potevano non avere alcun senso le acquisizioni diagnostiche maturate nel nostro Occidente – era evidente, ad esempio, che il complesso edipico perdeva molti dei suoi contorni in una società matriarcale, o comunque con una differente organizzazione della famiglia.¹⁹ Era dunque, quello di marcare l'influenza del contesto culturale, un obbligo cui lo psichiatra non poteva sottrarsi.

Ma ciò che Jervis guadagnava con la sua analisi non era solo questo invito alla cautela, né la magra consolazione di aver stabilito ciò che il tarantismo *non* era. Se era vero che non si poteva risolvere il fenomeno inserendolo all'interno di quadri psichiatrici già noti, e se era senz'altro vero che non era stato possibile riscontrare una precisa disfunzione o una certa gamma di disfunzioni fisiologiche che stessero all'origine delle crisi, la necessità di integrare l'analisi psichiatrica con una di tipo storico-culturale indicava che, qualunque cosa fosse, la crisi propria del tarantismo mostrava importanti analogie con il concetto di nevrosi. La distinzione tra psicosi e nevrosi, come Jervis avvisa, non è sempre netta, ma mentre con il primo termine si può intendere indicativamente la malattia mentale in senso stretto, identificabile o con una qualche disfunzione fisiologica o con un contrasto psichico provocato da ciò che è il basso continuo di *ogni* società – repressione culturale di pulsioni naturali e loro successiva sublimazione –, con il secondo si denota una patologia la cui emersione dipende essenzialmente dalla considerazione che ne ha *uno specifico contesto storico*, ed è da intendersi come un conflitto psichico generato da due o più istanze culturali in contrasto tra di loro:

18 «L'antropologia della medicina ha ormai dimostrato come i concetti di salute, di malattia, di guarigione, lungi dall'aver un contenuto universale, riflettano da vicino il sistema di valori e di rappresentazioni dei singoli gruppi umani. Analogamente, e di conseguenza, lo stesso concetto di efficacia rivela la propria variabilità culturale» (Lionetti 1988, p. 5).

19 Si tratta di un tema già ben sollevato dai lavori di Margaret Mead e Ruth Fulton Benedict e, in generale, dagli studi della scuola antropologica dei *patterns of culture* – citati nella sua appendice da Jervis. Cfr. ad esempio Mead 1928; Benedict [1934] 1959.

[...] l'insoluto contrasto interiore che causa l'emergere del sintomo nevrotico non apparve più da riportare a conflitti fra natura e società, fra istinto biologico e repressione tribale, ma più semplicemente a conflitti interni fra condizionamenti contraddittori. Si giunge così allo studio dell'oggettiva contraddittorietà di certi condizionamenti sociali.²⁰

Il soggetto non riesce a ricomprendere in sé due o più motivi culturali, non giunge più ad armonizzarli in comportamenti coerenti ed efficaci; ne avverte la forza, ma anche l'insolubile contraddittorietà. La vita che vorrebbe condurre – un certo modello di vita felice, il desiderio verso il quale trova fondamento nella rete di istanze etico-materiali del contesto storico – non è perseguibile per le contraddittorietà presenti tra quelle stesse istanze etico-materiali. Dinanzi a due strade, avvertite entrambe come doverose e però allo stesso tempo anche come contraddittorie, l'individuo si trova a dover sceglierne una, oppure a operare un apparentemente impossibile tentativo di armonizzazione. Si può chiarire bene la questione con un paio di esempi che Jervis riprende da Karen Horney: il precetto dell'amore fraterno proprio dell'etica cristiana che convive – ed entra in contrasto – con l'obbligo a una esacerbata competizione individuale proprio di una società capitalistica avanzata;²¹ o, ancora, la «contraddizione fra il continuo stimolo commerciale al consumo di certi prodotti e la frustrazione alla quale va incontro la maggioranza degli individui per i quali il soddisfacimento ai propri bisogni è strettamente limitato».²² Tentare di armonizzare le istanze, nel primo caso, può portare ad esempio a essere cristiani solo la domenica e le feste comandate – com'è noto, d'altra parte, secondo la vulgata 'a Natale si è tutti più buoni' –, nel secondo caso può condurre a pratiche di indebitamento costanti in grado di mascherare il proprio scarso potere d'acquisto – dinamica propria di una economia gonfiata. Ma le strategie più diverse possono non funzionare. Il desiderio di avere una forma di vita riuscita secondo certi canoni culturali presenti può entrare in conflitto con altri desideri e con le condizioni materiali di esistenza del soggetto, creando forme nevrotiche di difesa che tentino di ristabilire un ordine coerente, un cosmo addomesticato.²³

20 Jervis [1961] 1996, pp. 306-307; cfr. anche Callieri 1997.

21 Jervis [1961] 1996, p. 307.

22 *Ibid.*, p. 317. Sul concetto di nevrosi in Horney, cfr. Horney [1950] 1981.

23 Cfr. Galimberti 1992, pp. 606-607.

Il concetto di nevrosi, così come Jervis ce lo consegna qui, chiama in causa direttamente le responsabilità del contesto materiale e culturale in cui il soggetto si trova a vivere, rendendo necessaria, per l'analisi psichiatrica, proprio quell'attenzione alla sfera sociale che Jervis evoca con il suo richiamo all'interdisciplinarietà. La prospettiva storico-culturale che l'*équipe* aveva convenuto di adottare, in via preliminare, per la lettura del tarantismo, sembra dunque venire confermata nella sua validità.

4. *Rischio di crisi permanente e possibile inefficacia degli istituti culturali*

Crisi che si addensano in prossimità di dati periodi dell'anno, dunque. Ma non in via esclusiva. Molti tarantati soffrivano e venivano chiamati al rituale coreutico-musicale in varie circostanze dell'anno solare, senza che la nevrosi potesse venire precisamente situata, circoscritta, calendarizzata. Differentemente che in *Morte e pianto rituale*, libro nel quale la situazione critica faceva tutt'uno col momento del cordoglio per il defunto, con *La terra del rimorso* pareva risultare impossibile stabilire le circostanze di emersione della crisi. In alcuni casi sembrava di poter comprendere il motivo che aveva condotto al primo morso – il trauma per aver dovuto sposare un uomo che non voleva per Maria di Nardò, l'avvelenamento da *latroductus* per Pietro di Nardò. Ma oltre al fatto che per la maggior parte dei soggetti ciò non era fattibile – né secondo criteri naturalistici né avvalendosi di letture psicologiche –, rimaneva che il riproporsi della crisi poteva aver luogo letteralmente in qualunque momento. Era come se il rischio di crollo dell'unità dell'appercezione rimanesse sempre presente al fondo dei tarantati, sempre disponibile e pronto a farsi valere, pur scegliendo di preferenza alcuni momenti dell'anno – il 29 di giugno anzitutto, ma anche altre feste religiose, o i periodi mestruali come per Maria di Nardò.²⁴

In questo scenario di costante rischio di crisi, il rituale coreutico-musicale spesso non appariva risolutivo. Ciò che avrebbe dovuto rappresentare a tutti gli effetti una 'cura', o meglio ancora *l'unica* cura possibile per i tarantati, non riusciva a fare niente più che ripetere la

24 «Dopo il matrimonio ballò a intervalli regolari diverse volte ogni anno, sempre per uno-tre giorni, di preferenza nella stagione calda, spesso in coincidenza con festività religiose o con i periodi mestruali» (de Martino [1961] 1996, p. 316).

crisi. Una continua presa in carico del soggetto patologico, ma mai una completa guarigione. Jervis commenterà anni dopo, a proposito di questa inefficacia terapeutica, che il rito stesso fosse in qualche maniera responsabile della cronicizzazione della patologia:

Le tarantate del Salento ci apparivano prigioniere così del rito come del loro ruolo al centro di esso: e infatti pareva che non ne uscissero mai definitivamente. Periodicamente il disturbo si ripresentava, e quindi venivano chiamati i suonatori senza che apparentemente le cose migliorassero da un anno all'altro. Così, da parte nostra, era legittimo concluderne che i rischi di cronicizzazione del disturbo – un disturbo intriso di vera e autentica sofferenza – venissero accentuati da quelle stesse provvidenze “terapeutiche” tradizionali che ormai facevano parte integrante del quadro clinico.²⁵

Il rito coreutico-musicale tamponava a stento una crisi che poteva riemergere in qualunque momento. La gestiva, e certo in qualche misura la calendarizzava, ma non la risolveva; anzi, sembrava la rendesse cronica. Anziché aprire di nuovo alla capacità di azione e di storia del soggetto, il tarantismo pareva paralizzare l'individuo mantenendolo nel limbo della continua ripetizione dell'identico, lasciandolo nelle grinfie di un cattivo passato che periodicamente tornava a tormentare la vita.

In questa mancanza di operatività del rito de Martino ravvisa anche qualcosa d'altro, ovvero il segno del disfacimento del dispositivo storico-culturale in questione, il suo disgregamento progressivo in quanto istituto funzionante. Il tarantismo avrebbe insomma mostrato di non essere *più* efficace. Come se una intera immagine del mondo – con le sue pratiche, le sue grammatiche, le sue condizioni materiali di vita – stesse perdendo i propri contorni a poco a poco, come se stessero tramontando i punti sui quali il rito faceva perno e coi quali ingranava. Come se, per rimanere ai due esempi precedenti, essere buoni solo a natale non bastasse più a dirsi cristiani, o come se il felice e continuo indebitamento presentasse infine il suo conto salato. Il territorio salentino e la sua popolazione cambiavano, e l'antico rituale, si potrebbe dire, non stava più al passo.²⁶ Presto, di fronte a un disagio che prima avrebbe portato i soggetti a

25 Jervis 2005, p. 12.

26 Un esempio piuttosto eclatante di inefficacia del dispositivo del tarantismo viene riferito da de Martino a proposito di un ragazzo, Michele di Nardò. Profondamente malinconico, egli provava a trovare una via d'uscita dalla sua condizione attraverso il classico rito coreutico-musicale, ma senza successo: «Il giovane, di nome Michele, vagava qua e là dentro il perimetro cerimoniale senza osservare minimamente il ritmo del-

dirsi tarantati, quegli stessi soggetti si sarebbero detti depressi, o in colpa, o nevrotici, o angosciati,²⁷ e il tarantismo in quanto fenomeno storico-religioso sarebbe scomparso per venire collocato, oramai annichilito, sotto le teche di vetro dei musei di folklore.²⁸

La rete di istituti culturali, che avrebbero la funzione di dare forma a un rischio perenne di crisi – dirsi, di fronte a un disturbo, tarantati, o malati, o depressi, o affatturati sono tutti modi di informare e inquadrare un sintomo – possono dunque non funzionare, e venire perciò sostituiti da dispositivi che invece siano efficaci. La possibilità di cambiare tecnica di riscatto

la tarantella: di tanto in tanto accennava a un passo “lanciato”, completamente fuori tempo, per ritornare subito dopo al suo vagabondaggio senza meta. Qualche volta si chinava a raccogliere i nastri e gli stracci colorati che disseminavano il suolo, li contemplava per qualche istante, e poi li buttava via scuotendo sconsolatamente la testa o stringendosi fra le mani in segno di grande disperazione. Oppure raccoglieva le immagini dei SS. Pietro e Paolo, anch’esse disseminate al suolo, e ne mirava il verde, il rosso, l’azzurro di cui facevano sfoggio: le idoleggiava, le baciava e le faceva baciare dai presenti, ma poi tornava a scuotere la testa sconcolato, gettandole al suolo con stizza. Un mazzetto di fiori di campo attirò la sua attenzione, ne prese uno, lo portò al naso in atto di odorarlo bramosamente, come per tentare di ottenere dall’olfatto quello stimolo che non veniva dall’udito e dalla vista: nuovo insuccesso, stessa mimica sconsolata. Chiese che si mandasse a chiamare un suo amico, perché forse con lui avrebbe ballato: l’amico giunse poco dopo, e i due provarono a ballare insieme, ma il tentativo fallì penosamente. L’orchestrina intanto si prodigava, la tamburellista col moto ad altalena delle braccia si sforzava di eseguire a piena forza l’irrorazione sonora del suo tamburello, il barbiere-violinista protendeva il busto nel tentativo di inviare al renitente i gementi messaggi del suo violino: ma era tutto inutile. A un certo punto, nel bel mezzo dell’offerta musicale, il renitente si fermò implorando: “Basta! Lasciatemi in pace! Cos’è tutta questa gente? Andate via!”, poi, come parlando a se stesso: “Non mi fido. Sono stanco. Io sono un ragazzo forte, ma ora sono stanco”. Si delineava l’insuccesso. I suonatori erano esausti e scoraggiati, il pubblico mostrava segni di preoccupazione, qualcuno della famiglia piangeva sommessamente. Ma l’orchestrina, dopo una pausa, tornò ostinatamente a proporre la sua offerta musicale, finché il renitente, che aveva ripreso il suo disperato vagabondaggio, si decise di punto in bianco a proclamarsi miracolato, ma con tanta mala grazia che si capiva sin troppo chiaramente trattarsi di un modo per farla finita. [...]» (de Martino [1961] 1996, pp. 81-82).

27 Commenta Roberto Beneduce: «[...] non era sfuggito a Ernesto de Martino che la progressiva e inesorabile scomparsa del tarantismo aveva fra i suoi motivi anche il fatto che dirsi esaurite o depresse era, sul piano della rappresentazione sociale, segno inequivocabile di modernità, mentre ostinarsi a cercare nel santo la risposta ai propri tormenti, a dirsi morsa dal ragno, significava attardarsi in un passato culturale che stava sgretolandosi» (Beneduce 2013, p. 209). Cfr. anche Pizza 2013; Beneduce 2007, pp. 218-228.

28 Cosa puntualmente accaduta. Si pensi al Club UNESCO di Galatina, che ogni anno rimette in scena il pellegrinaggio alla cappella dei santi Pietro e Paolo.

di fronte al malessere – potremmo addirittura dire, con Sloterdijk, di cambiare antropotecnica di fronte all'inefficienza di una precedentemente adottata –²⁹ è dunque possibile; la nevrosi verrebbe così vinta con l'assunzione di altre logiche di difesa e desiderio, più coerenti con il contesto e con la forma di vita – si badi: non coerenti in senso assoluto, ma *relativamente* migliori. Lo sgretolarsi di un istituto culturale non lascia il nulla dietro di sé, ma la possibilità di un cambiamento. Un esempio curioso a tal proposito ci viene riportato dallo stesso de Martino. Una donna siciliana, Paola, che adesso però risiedeva a Tuglie da una trentina d'anni, e che aveva abbandonato l'isola dopo che, morti sia il marito che il protettore, iniziò ad essere perseguitata da una biscia:

[...] [a Tuglie] la biscia continuò a perseguitarla, ma ora si erano uniti altri animali nella persecuzione: vi era per esempio un cane invisibile che da un buco del muro la terrorizzava abbaiano. Poi nel corso degli anni Paola venne riadattando le sue esperienze nel quadro del tarantismo pugliese: le parve che la biscia persecutrice movesse la testa a tempo di musica, i colori cominciarono a stimolarla, chiese i suoni e i nastri, ballò nella stagione della taranta: la siciliana si era ormai “convertita” al tarantismo pugliese.³⁰

5. *Diluizione di una crisi primitiva*

Un rischio di crisi che permane, indenne e a-storico, al fondo del *sapiens* in qualsivoglia momento del vivere; una rete di istituti culturali che gestiscono questo rovinoso poter regredire verso il caos, regalando di nuovo al corpo biologico la sua forma storica; una possibile inefficacia dei dispositivi culturali messi a punto a tal fine, inefficacia che si manifesta nella intensità e qualità dei momenti critici fino a poter arrivare a una cronicizzazione della crisi. Ecco le architravi speculative del lavoro demartiniano del 1961, le quali segnano il passaggio agli scritti postumi. Sono questi, infatti, i ponti verso concetti che compaiono solo in epoca assai tarda, e quando ormai l'autore si avvia a morte prematura: la crisi intesa come rischio antropologico permanente, i momenti del vivere visti come – in linea di principio – sempre in-

29 Sloterdijk [2009] (2010).

30 De Martino [1961] 1996, pp. 99-100.

trinsecamente critici, un primordiale caos pulsionale che si struttura secondo l'uso di un progetto comunitario dell'utilizzabile. Tutti temi che andranno ripresi nel dettaglio, ma non prima di aver meglio delineato la cornice fin qui tracciata.

Primo punto, dunque: il rischio che permane. Come abbiamo visto, con *La terra del rimorso* non pare più possibile circoscrivere senza forzature i momenti critici dell'esistenza, e tutto avviene come se una primitiva assenza d'ordine nei contenuti di coscienza – la quale può riemergere provocando il crollo dell'*Ich denke* – si stagliasse come il vero e proprio sfondo a-storico – diciamo pure: *naturale* – della vita del *sapiens*. Secondo punto, la sua gestione. I rituali, che ancora nel 1958 risolvevano una crisi che *si dava* in *dati* momenti, hanno oramai lo scopo di calendarizzare e scandire questa angoscia originaria, la quale in realtà disconosce giorni comandati. Infine, il rito può perdere la propria efficacia soteriologica, non riuscendo più a prendere in carico il disordine. Il soggetto, che non può evitare di relazionarsi con il proprio fondo primitivo e caotico, è costretto a trovare altre strategie di difesa, le quali possono sfociare in disordini nevrotici ossessivo-compulsivi. Si tratta di strategie, è bene ribadirlo, che gestiscono una crisi che oramai è diventata cronica, *e non* di dispositivi di effettivo e definitivo riscatto. Se il riscatto fosse o potesse essere definitivo, e l'uomo perdesse così la propria intrinseca problematicità, è a questo punto lecito asserire che la storia finirebbe – come detto da de Martino ne *Il mondo magico*, e come si deve constatare leggendo *La terra del rimorso*. Siamo davanti a un punto teorico fondamentale, su cui conviene soffermarsi.

Alfonso Maria Di Nola, in un breve articolo che passa la vaglio le possibili analogie e differenze tra rito religioso e cerimoniale nevrotico-ossessivo, ha a tal proposito efficacemente commentato che tanto il primo quanto il secondo

possono porsi come una diluizione nel tempo e nello spazio dei nuclei culturali (e personali, per quanto riguarda l'ambito psichiatrico) della carica angosciosa. In altri termini, la carica ansiosa, invivibile, insopportabile, si presenta, nel vissuto individuale e collettivo, come un nucleo non risolvibile e non assimilabile. Essa si inserisce nel vissuto come energia negativa paralizzante, impediente l'azione fino ai livelli di paralisi motoria. La sequenza rituale opera in forma risolutoria come «spezzettamento» del nucleo angosciante in una serie di momenti temporali-spaziali.³¹

31 Di Nola 1988, p. 33.

Il rituale, così come il cerimoniale nevrotico-ossessivo, diluiscono nel tempo una basilare carica angosciosa, la quale è in linea di principio sempre presente. Da questo punto di vista i due fenomeni paiono avere molti punti in comune. Ma tra rituale e cerimoniale nevrotico-ossessivo, naturalmente, c'è differenza. Mentre il primo rappresenta una prassi condivisa dalla comunità di riferimento, il secondo segna l'isolamento in cui cade il soggetto quando si trova a gestire privatamente la propria carica angosciosa.³² L'individuo può esperire la labilità della propria persona e dei propri contenuti di coscienza – sostrato primitivo proprio di *ogni* individuo della specie – senza trovare nei moduli istituzionali della comunità la strutturazione di cui ha bisogno. Inventava perciò cerimoniali in grado di lenire la sua ansia e il suo bisogno d'ordine, dai più singolari – come sistemare sotto le gambe del letto dei fogli di carata ritagliati prima di dormire – ad altri decisamente più comuni – come non calpestare le righe tra le mattonelle mentre si cammina. Per questa sua sostanziale privatezza, il cerimoniale nevrotico-ossessivo è molto vicino a ciò che De Martino, già in *Morte e pianto rituale*, chiama 'ritualismo', distinguendolo dalla prassi rituale propriamente detta proprio in virtù della pubblicità di quest'ultima:

Il rapporto col momento rituale della magia e della religione è soltanto apparente, perché nella magia e nella religione la ritualità dell'agire media, attraverso l'orizzonte mitico, una piena reintegrazione culturale, mentre le stereotipie e i cerimonialismi della presenza malata, sostanzialmente chiusi nella loro vicenda privata, si esauriscono in un vuoto tecnicismo dell'assenza, e perciò non si sollevano dalla crisi di oggettivazione, ma la ribadiscono e la aggravano.³³

Ad ogni modo, il tentativo esistenziale è, tanto nel rito quanto nel cerimoniale nevrotico, sempre quello di creare una cornice abitabile, un cosmo ordinato che faccia assumere una qualche forma domestica a un primitivo caos e attenui l'angoscia della storicità:

32 Questa differenza fondamentale tra cerimoniale nevrotico-ossessivo e rituale pubblico è stata sottolineata da più parti. Anche coloro che si sono sforzati di vedere nel rito nient'altro che un tipo di nevrosi, hanno dovuto constatarla – a partire almeno da Freud; cfr. Freud [1907] 2001. Per un esempio recente, cfr. Boyer, Liénard 2008.

33 De Martino [1958] 2000, pp. 32-33.

Ogni rito nevrotico o culturale, è il riordinare nel modello generale e precostituito lo scandalo dell'evento storico, collettivo o individuale. In questo senso sussiste una relazione di caos-ordine fra il vissuto personale nevrotico (variabile da nevrotico a nevrotico secondo una irripetibilità del *nur und einmal*, dell'*hic et nunc*) e la scelta cerimoniale di atti e comportamenti etichettati.³⁴

Ciò che Di Nola coglie con nettezza è che la calendarizzazione della crisi – lo spezzettamento, come lo chiama – agisce su di una elementare e primitiva carica angosciosa la quale, invece, non conosce giorni prescritti. Si tratta di una diluizione della criticità che viene scandita secondo momenti prescelti, di modo da lasciare gli altri liberi per l'azione umana.

Sebbene l'autore parli di angoscia primaria, però, sembra che faccia fatica a compiere quel passo che de Martino, con *La terra del rimorso*, si è oramai definitivamente avviato a compiere: staccarsi dal punto prospettico del momento critico nella valutazione della grana della crisi esistenziale. Ricordiamolo: *ogni* momento, in linea di principio, può essere critico. Questo non vuol dire che ad ogni istante il rischio venga effettivamente in primo piano, ma che ad ogni istante *lo possa*. Di Nola invece tende ad affidare l'emersione della carica angosciosa ai soli momenti materialmente critici; o, più precisamente, preferisce considerare il momento critico come la matrice vera e propria della criticità della vita. La crisi effettivamente vissuta, anziché *rivelare* la criticità propria della vita del *sapiens*, le darebbe i natali:

La esposizione e la precarietà esistenziali vanno liberate dal gravame delle discussioni appartenenti alla speculazione filosofica: crollo esistenziale per un gruppo di cacciatori significa la mancata presentazione di un canguro o di una lepre o di un elefante [...]. Con il mancare della preda, crolla lo specifico universo culturale, si disfano le regioni di esistenza del mondo. Il rito ripara questa situazione e fittiziamente ricolloca nell'attesa e nella speranza il gruppo.³⁵

Si tratta di un punto delicato, e occorre intendersi. L'analisi di Di Nola ha il pregio materialistico di non considerare concetti come il negativo, o il nulla, o il caos in astratto, ma di evidenziarne l'emersione contingente: il negativo è ciò che si dà a vedere solo per contraccolpo, ciò che il soggetto mette a tema solo a partire da una certa e precisa mancanza. Ed è in ef-

34 Di Nola 1988, p. 34.

35 *Ibid.*, p. 33.

fetti impossibile negare gravidanza agli scacchi della vita materiale per quanto riguarda il sorgere e il mantenersi dei rituali – così come dei cerimoniali nevrotici: si pensi all'esempio di Horney relativo all'impossibilità di soddisfare i propri desideri di acquisto. Lo stesso de Martino non mancherà mai, fino all'ultimo, di sottolineare le motivazioni *materiali*, le scintille *contingenti* delle effettive crisi *esistenziali*.³⁶ Solo che, se i momenti in cui la vita fa attrito possono sussistere, ciò non deriva spesso e volentieri da una loro interna criticità, ma dal modo in cui risuonano con la nostra naturale problematicità – elemento che, se comprovato, risulta altrettanto materiale dell'eventuale assenza di cibo. E infatti i rituali – così come i privati cerimoniali nevrotico-ossessivi – esistono anche in società che non conoscono che in minima misura problemi di sopravvivenza complessiva, perché l'angoscia di cui si parla non è di questo o quel pericolo determinato, ma riguarda ciò che tutti i pericoli, come che siano intesi, hanno in comune: lo sfondo indeterminato su cui si stagliano, il loro fuoriuscire – perché eccezionali o perché contraddittori – dal *kosmos* ordinato della comunità o della vita psichica individuale.³⁷

36 De Martino era profondamente diffidente verso qualsiasi analisi esistenziale che trattasse l'esistere dell'uomo in astratto. Questa diffidenza emerge in vari punti della sua opera, ma particolarmente interessante è un appunto critico che dedica a Enzo Paci, e che è presente a pagina 110 della copia de *Il nulla e il problema dell'uomo* posseduta da de Martino – consultabile presso la bibliomediateca dell'auditorium di Santa Cecilia a Roma – cfr. Appendice III. Scrive qui Paci: «Per Vico dunque la potenza dell'immaginazione, la fantasia, permettendo all'uomo di raffigurarsi il mondo secondo alcune forme costanti, fa sì che l'uomo non viva più da errante e da barbaro e non si perda più nella gran selva della terra, che è il simbolo sia della natura fisica caotica e disordinata, sia della ferocia e della violenza umana». E de Martino, dopo aver sottolineato il passo, commenta: «È l'agricoltura che fissa gli uomini al suolo, non l'immaginazione o la fantasia».

37 De Martino stesso, è bene dirlo, su questo punto risulta spesso ambiguo. Ad esempio in *Morte e pianto rituale*, dove lega i momenti critici della moderna società capitalistica alle forme di precarietà materiale dell'esistenza – lo sfruttamento, le depressioni economiche (de Martino [1958] 2000, p. 36). Ma al contempo, come si è cercato di mostrare col lavoro condotto sin qui, ha evidentemente sempre più chiaro che la grana della crisi è di natura antropologica, e che la problematicità di cui sta parlando è interna all'umano – basti pensare che prima di parlare delle forme di precarietà dell'esistenza in una società capitalistica, asserisce che la crisi della presenza «non ha in sé storia culturale» (*Ibid.*). Si tratta di un nodo tematico che emergerà in pieno solo negli scritti usciti postumi, e che lo condurrà verso il concetto di crisi come 'rischio antropologico permanente'.

Questo basilare fenomeno di dissonanza ha una sua appariscenza storica, ma si radica nella nostra antropologia; le circostanze di emersione del caos sono culturalmente determinate, ma il disordine evocato e gestito dai rituali – e che secondo la ricostruzione fin qui proposta è rappresentato dal sostrato primitivo del *sapiens* – è ciò che rimane uguale a se stesso, tacito, sullo sfondo; come il nero di una lavagna su cui siano disegnati, volta per volta o contemporaneamente, oggetti distinti, i quali hanno appunto in comune niente più – e niente meno – che la lavagna.³⁸ Se lo sfondo si dà a vedere solo quando i contorni delle figure non quadrano più, così minando la presenza, ciò non significa che esse o la loro assenza siano più originarie dello sfondo indistinto sul quale si stagliano. Con il linguaggio che si è adottato sin qui per l'interpretazione del lavoro demartiniano: la circostanza di emersione della crisi, quella sì, è storica – ossia: contingente, tale che può essere anche altrimenti; la sua condizioni di possibilità, ovvero la primitiva e naturale assenza d'ordine, è invece un trascendentale.

6. Indeterminatezza

Ciò che precede, logicamente e cronologicamente, è l'*assenza* della presenza, e crisi è esperienza della sua contingenza. Per capire meglio questo punto, conviene confrontarsi brevemente con una proposta interpretativa a proposito del concetto di crisi proprio per quel che riguarda *La terra del rimorso*. Sergio Fabio Berardini ha sostenuto che la grana della fondamentale tonalità emotiva angosciosa che emerge nei tarantati – così come in tutti coloro che esperiscono un simile crollo della presenza – possa prendere il nome di *indeterminatezza*, e che i rituali abbiano appunto lo scopo di ristabilire ogni volta il suo opposto, di determinare il questo e il quello, il mondo e gli oggetti, l'io e il non-io:

The crisis pertains to presence's inability to face indeterminacy [...] and defy the related 'emotional bump' [...]. Through magical and religious rituals human beings can build a 'safe area'. This area, which de Martino calls the 'metahistorical plane' (*piano metastorico*), is located over (*meta*) 'history' – that is, over 'reality'.³⁹

38 Cfr. De Carolis 2006, p. 27.

39 Berardini 2014, p. 333.

La presenza rischia di rovinare nella indeterminatezza più radicale dei propri contenuti, e l'unica via di salvezza è la ripetizione del rito il quale, agganciando la prassi a un piano metastorico – ovvero: da sempre stato, deciso *in illo tempore* –, ristabilisce l'ordine del cosmo, addomestica il caos delle forme e fornisce una qualche determinazione discreta al nulla che avanza. Si tratta di una lettura pertinente, che trova molti appigli testuali nel lavoro di de Martino e che Berardini ribadisce anche in altre sedi.⁴⁰ Ciò che caratterizza l'esperienza di una crisi, ciò che la connota nel profondo, è il suo essere qualcosa di indeterminato e, perciò, da determinare.

L'analisi di Berardini, nella sua aderenza al modello demartiniano, ha almeno due pregi. Anzitutto connota la crisi come crisi di determinazione, descrivendola come momento in cui è necessario ri-determinare il *cosa c'è*. Secondo il lessico che de Martino adotta in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, potremmo dire che dinanzi a un mondo ancora da determinare nelle sue unità discrete è la funzione identificante dell'intelletto che gioca il proprio ruolo, mettendo in forma l'Io e il contesto materiale. Si tratta di un punto che de Martino, in effetti, riprenderà quasi in questi esatti termini laddove si spenderà ad analizzare alcuni documenti psicopatologici durante la stesura degli appunti usciti postumi.⁴¹ In secondo luogo, Berardini sembra prendere opportunamente le distanze dal punto prospettico del momento critico, ammettendo l'estendersi incontrollato di questo rischio di crollo ad ogni momento del vivere – qui, invece, de Martino ribadirà il punto *esattamente* in questi termini,⁴² i quali si possono ad ogni modo già dedurre chiaramente dall'analisi de *La terra del rimorso*.

40 «Il problema del nulla, del non-esserci, insomma, è stato affrontato in origine dalla magia, non dalla filosofia. [...] una tecnica capace di ghermire il negativo, il caos, l'informe che angoscia, e di tradurlo in una attuale "forma" definita, riconoscibile e affrontabile – una tecnica che separa il nulla dall'uomo evocando una forma adeguata che sappia definire tale nulla (imprimergli un nome e un'immagine) e così dare determinazione all'indeterminazione» (Id. 2013b, p. 110); Berardini 2015, pp. 17-37; «L'esistenza è dunque un movimento di determinazione dell'indeterminato che, da un lato, fonda la possibilità dell'indeterminatezza – che è poi il fondamento della libertà – e che, dall'altro lato, pur nella finitezza cui ogni singola determinazione si precisa, conferma l'universalità dell'essere che attraverso l'uomo si individua» (Id. 2013a, p. 229).

41 De Martino [1977] 2002, pp. 22-23; Id. 2019, 28%.

42 Cfr. ad esempio Id. 1995, p. 112.

Nella sua interpretazione della crisi nel libro del 1961 Berardini si avvale con profitto degli scritti postumi, e questo non può che essere positivo. Ciò che però Berardini, esattamente come i lavori demartiniani precedenti al 1961, sembra non mettere bene a tema è l'origine antropologica di questo rischio di cadere nell'indeterminato. Il rovinare delle determinazioni della coscienza trova motivo in una problematicità della vita che non viene materialmente connotata, e la sfera del nulla o del negativo rimane un che di astratto. Il problema di una simile lettura è che non si capisce per quale motivo l'essere umano debba cadere nell'indeterminazione, perché lo possa, se questa dimensione priva di contenuti discreti non fosse da collocarsi già da sempre *al suo interno*. L'animale umano, insomma, non se la trova *davanti*, come una pietra di inciampo; essa è il rigurgito dell'esistenza sua più naturale, l'emersione storica di ciò che, invece, storia non ha.

La presenza, in sostanza, non è solo quel qualcosa che ha il rischio di perdersi, ma qualcosa che deve essere di sana pianta formato. È questo il movimento che de Martino compie, oramai in maniera decisa, negli scritti usciti postumi, e che si può dedurre già come definitivo leggendo *La terra del rimorso*: la presenza può disfarsi perché essa non caratterizza il corpo biologico all'atto della sua venuta al mondo, ma viene costruita; l'unità trascendentale dell'appercezione è un prodotto storico, o meglio ancora una conquista ontogenetica. Il rischio di cadere nell'indeterminatezza, dunque, è il precisabile come pericolo della riemersione di ciò che eravamo *prima* che la nostra vita biologica acquisisse la sua forma storica. Una regressione in direzione della nostra natura, un deragliamento in direzione della nostra infanzia più primitiva.

7. Brevi conclusioni e rilancio

Prima di procedere, è opportuno riepilogare brevemente alcuni punti. All'altezza del 1961 è ormai chiaro che il sostrato primitivo di cui de Martino si era messo in cerca sin dal 1941 è ciò che riemerge durante quelle che l'autore chiama crisi della presenza. Il crollo dei contenuti di coscienza è stato poi precisato come un fenomeno di regressione in direzione della brutta animalità del *sapiens*, un movimento capace di disgregare le forme di vita per livellarle sul piano della specie. La crisi diventa così l'emersione storica di ciò che invece non ha storia, una manifestazione del trascendentale nel contingente. Se ancora in *Morte e pianto rituale*

questa rovinosa regressione può essere circoscritta e delimitata solo ad alcuni momenti critici dell'esistere, ciò non è più possibile con *La terra del rimorso*, e il rischio di crisi travaglia le forme di vita per l'intera estensione della loro biografia. La natura del *sapiens*, sempre a lui interna e sempre permanente dietro qualsiasi atto contingente – la facoltà di linguaggio dietro l'atto di parola, la conformazione della mano dietro ogni particolare afferramento –, rischia di erompere come tale scombinando la prassi e i contenuti di coscienza determinati. Agire e pensare tornano perciò a uno stato per così dire larvale, o si muovono in direzione di esso, per poi essere riportati alla loro forma adulta dai dispositivi mitico-rituali. Questo movimento, lungi dall'essere una occasionale quanto disgraziata occorrenza, è niente meno che il motore a scoppio del processo storico: senza l'alternanza di crisi e reintegrazione, niente storia; se l'uomo perdesse la propria interna e naturale problematicità, lo stallo del tempo sarebbe la conseguenza inevitabile.

Ciò che si tratta, adesso, di mettere sotto scrutinio, è il quadro demartiniano così come è stato fino qui interpretato, prima di passare definitivamente all'analisi degli scritti postumi. Per fare questo, e per la prima volta, ci staccheremo in maniera più sostanziale dal lavoro di de Martino, alla ricerca di convergenze teoriche con altri autori che possano confortare quanto detto, o eventualmente problematizzarlo. Come possiamo intendere il rapporto tra crisi e storia? Che significa che il problema storico de *Il mondo magico* è leggibile come problema ontogenetico? E ancora: l'interpretazione demartiniana del rito come tecnica di gestione di una crisi permanente sta davvero in piedi? Queste le domande che guideranno il procedere dei prossimi tre capitoli.

CAPITOLO V – ‘SENZA CRISI, NIENTE STORIA’: PER UN CONFRONTO TRA WITTGENSTEIN E DE MARTINO

Introduzione

La riemersione del sostrato primitivo dell’umano, della sua natura, è oramai il volto empirico della crisi. Lungi dall’essere capitoli definitivamente archiviati della storia dell’uomo, il magico e l’arcaico mostrano la loro persistente presenza sotto la carne del *sapiens*. Ogni atto che compiamo si staglia su di uno sfondo indistinto – diciamo pure: potenziale – dal quale viene costantemente accompagnato, e ciò rende possibile il disfacimento e la disarticolazione della nostra grammatica di vita, di ogni possibile immagine del mondo. Non solo rischio di crollo, d’altra parte: ciò che consente lo svilupparsi del processo storico è esattamente questa dialettica continua tra rovina dell’unità della coscienza e sua ripresa; lo scomporsi di un *Weltbild* è ciò che rende possibile la formazione di un altro mondo.

Le pagine che seguono vogliono proporre una lettura di questa dinamica che de Martino ha messo a fuoco. Se ai capitoli precedenti si è affidato il compito di dissodare il terreno, tagliando secondo una nuova chiave antropologico-filosofica il percorso teorico del filosofo napoletano, adesso è il momento di procedere oltre il nostro autore, prendendo sul serio i suoi *problemi*; cercando insomma, parafrasando una bella espressione di Massimo De Carolis, di non esercitare una critica che si situi *al di sotto* del proprio oggetto.¹ Si tratterà sempre di seguire de Martino nelle sue indagini, ma lavorandoci non *dentro*, bensì *attorno*.

Per cominciare, nel presente capitolo si prenderà in esame la consistenza della tesi demartiniana circa la condizione di possibilità della storia umana, ovvero: senza crisi, niente storia. È utile, come si vedrà, accostare questa proposizione a un testo tardo di Ludwig Wittgenstein, cioè *Della certezza*. Si tratta di un libro molto discusso, il cui peso teorico – tanto in generale quanto per il percorso di Wittgenstein – è impossibile sottovalutare. Qui se ne dirà l’indispensabile, tracciando linee utili all’integrazione di questo testo con la produzione demartiniana. In seconda battuta, nel prossimo capitolo verrà riletto il processo del farsi e disfar-

1 De Carolis 1999, p. 11.

si della presenza come una *ricapitolazione ritualizzata dell'ontogenesi*. Questa seconda strada interpretativa, d'altra parte, non è nuova. È stata già proposta da Paolo Virno in poche e dense pagine all'interno di un testo che, ostinatamente, cerca di cogliere i peculiari modi in cui il trascendentale si manifesta empiricamente; i modi in cui, insomma, la nostra natura invariante sembra prorompere come tale all'interno della storia culturale.

1. Logica e ontologia

In *A Defence of Common Sense* e in *Proof of an External World* George Edward Moore affronta annose questioni epistemologiche.² Nel primo articolo si tratta di mostrare che esistono stati di cose, nel mondo, che il giudizio individuale conosce senza alcuna possibilità di errore; nel secondo di tessere una rete di proposizioni interconnesse riguardanti fatti della realtà esterna e certamente vere, implicando con ciò quella stessa realtà di cui predicano qualcosa. La posta in palio, insomma, è quella di dimostrare logicamente che è possibile conoscere con certezza – senza, cioè, *alcun dubbio* – la realtà di alcuni fatti.

Nel primo dei due scritti Moore elenca una serie di truismi, dai quali poi fa derivare per conseguenza l'esistenza di altre proposizioni indubitabili secondo una argomentazione che, partendo dalle fondamenta della possibilità di conoscere, porti a evidenza la casa che può

2 Cfr. Moore [1925] 2013; Id. [1939] 2013.

esserci costruita sopra – e della cui esistenza, però, dice che hanno dubitato svariati filosofi.³ I truisimi indubitabili del primo tipo sono della specie dei seguenti:

There exists at present a living human body, which is *my* body. This body was born at a certain time in the past, and has existed continuously ever since, though not without undergoing changes; it was, for instance, much smaller when it was born, and for some time afterwards, than it is now. Ever since it was born, it has been either in contact with or not far from the surface of the earth; and, at every moment since it was born, there have also existed many other things, having shape and size in three dimensions [...].⁴

Si tratta di asserzioni la cui verità Moore scrive di conoscere con assoluta certezza, sulle quali risulta impossibile sbagliarsi, e che funzionano da fondamento per proposizioni successive:

[...] what (2) [il secondo tipo] asserts is only (what seems an obvious enough truism) that each of *us* (meaning by ‘us’, very many human beings of the class defined) has frequently *known*, with regard to *himself* or *his* body and the time at which he knew it, everything which, in writing down my list of propositions in (1) [il primo tipo], I was claiming to know about *myself* or *my* body and the time at which I wrote that proposition down, i. e. as *I* knew (when I wrote it down) ‘There exists at present a living human body which is my body’, so each of us has frequently known with regard to

3 «I am going to begin by enunciating, under the heading (I), a whole long list of propositions, which may seem, at first sight, such obvious truisms as not to be worth stating: they are, in fact, a set of propositions, every one of which (in my own opinion) I *know*, with certainty, to be true. I shall, next, under the heading (2), state a single proposition which makes an assertion about a whole set of *classes* of propositions – each class being defined, as the class consisting of all propositions which resemble *one* of the propositions in (I) in a certain respect. (2), therefore, is a proposition which could not be stated, until the list of propositions in (I), or some similar list, had already been given. (2) is itself a proposition which may seem such an obvious truism as not to be worth stating: and it is also a proposition which (in my own opinion) I *know*, with certainty, to be true. But, nevertheless, it is, to the best of my belief, a proposition with regard to which many philosophers have, for different reasons, differed from me; even if they have not directly denied (2) itself, they have held views incompatible with it. My first point, then, may be said to be that (2), together with all its implications, some of which I shall expressly mention, is true» (Moore [1925] 2013, p. 32).

4 *Ibid.*, p. 33.

himself and some other time different but corresponding proposition, which *he* could *then* have properly expressed by, 'There exists *at present* a human body which is *my* body' [...].⁵

Sapere con certezza che esiste un corpo che è il mio, che è nato in un certo momento e che non si è mai allontanato troppo dalla superficie della Terra, *implica* che anche gli altri individui che popolano il mondo abbiano la medesima certezza rispetto alle medesime proposizioni. Moore dice: ciascuno di noi *sa* che le cose stanno così, e se ci siamo trovati ad esprimerle le abbiamo sicuramente espresse in una maniera del tutto corrispondente a come le ha espresse lui. Si innesca un circolo virtuoso tra la *predicazione* di qualcosa che concerne la realtà e l'esistenza di quella stessa realtà di cui si predica. Stessa cosa avviene in *Proof of an External World*, in cui la possibilità di verificare la veridicità di una proposizione come 'ci sono due piante' implica la veridicità della proposizione 'esistono cose nel mondo esterno', nello spazio esterno:

[...] if you have proved that two plants exist, or that a plant and a dog exist, or that a dog and a shadow exist, etc. etc., you will *ipso facto* have proved that there are things to be met with in space: you will not require *also* to give a separate proof that from the proposition that there are plants it *does* follow that there are things to be met with in space.⁶

In questo modo, noi possiamo sapere tutta una serie di cose del mondo secondo un meccanismo infallibile di concordanza tra proposizioni e realtà. La condizione *logica* della indubitabilità diviene elemento di una *ontologia*; ciò che è vero *nel linguaggio*, è perciò stesso vero *nel mondo*.

2. Sapere ed essere sicuri

Nel 1969 vengono pubblicate alcune note di Ludwig Wittgenstein, scritte dal filosofo grossomodo nel corso dell'ultimo anno e mezzo di vita e fino a due giorni prima della morte.

5 *Ibid.*, pp. 34-35.

6 *Id.* [1939] 2013, pp. 136-137.

Il loro contenuto riguarda lo statuto logico della certezza, e l'analisi prende l'abbrivio dalla critica delle tesi di Moore poco sopra brevemente esposte.⁷ Le prime considerazioni vedono Wittgenstein mettere l'accento su due punti: anzitutto, scrive, quando le persone sanno che qualcosa sta così e così non perciò segue che questa effettivamente *stia* così e così. Come vedremo meglio a breve, sapere qualcosa non è infatti niente che dimostri che la si sappia – ad esempio: sapere di avere un corpo o di chiamarsi Ludwig Wittgenstein. In seconda battuta, il filosofo austriaco nota che si potrebbe però giustamente chiedersi «se di questo sia possibile dubitare sensatamente».⁸

Il primo punto è intuitivo. Moore ritiene di *sapere* con certezza la verità di alcune proposizioni. Ma come fa a sapere che lo sa? Per dimostrare di sapere qualcosa bisognerebbe poter portare delle ragioni, ma quali ragioni si possono portare della veridicità della proposizione 'ho un corpo'? Potremmo dire cose come 'mi sento', 'mi percepisco', 'mi vedo', e insomma in definitiva si dovrebbe dire: lo so... perché lo so. Percorrendo questa strada, si scopre rapidamente che sapere qualcosa significa, a conti fatti, sapere di saperlo; e che sapere di sapere qualcosa non può avere altro fondamento che il sapere di sapere di saperlo, innescando con ciò un irrefrenabile regresso all'infinito.⁹ Un punto importante dell'argomentazione di Wittgenstein, perciò, è la preliminare distinzione tra sapere [*wissen*] ed essere sicuro [*sicher sein*]. Moore abusa [*Mißbrauch*] del verbo sapere, lo utilizza in maniera impropria esibendo con ciò uno «stato mentale strano ed estremamente importante».¹⁰ Ciò che Moore vuole dire con 'io

7 Come racconta Ray Monk, gli scritti di Moore furono sottoposti all'attenzione di Wittgenstein da Norman Malcolm nell'estate del 1949 (Monk 1990, pp. 545-556).

8 Wittgenstein [1969] 1999, pp. 3-4, § 2.

9 «Infatti non è vero che dalla dichiarazione [*Äußerung*] dell'altro: «Io so che è così» si può concludere alla proposizione «È così». E neanche dalla dichiarazione, e dal fatto che non è una menzogna. – Ma dalla mia dichiarazione «Io so, ecc.», non posso concludere: «È così»? Certamente, e dalla proposizione «Lui sa che là c'è una mano», segue anche «Là c'è una mano». Ma dalla sua affermazione: «Io so che...» non segue che lo sa» (*Ibid.*, pp. 5-6, 13); «Prima si deve dimostrare che lo sa» (*Ibid.*, p. 6, § 15); ««Se so qualcosa, allora so anche di saperlo, ecc.» equivale a: «Io lo so» vuol dire: «In questo sono infallibile». Ma se io lo sia, deve potersi stabilire oggettivamente» (*Ibid.*, p. 6, §16).

10 *Ibid.*, p. 4, § 6. «Propriamente, il punto di vista di Moore mette capo a questo: Il concetto di “sapere” è analogo ai concetti “credere”, “congetturare”, “dubitare”, “essere convinti”, in questo: che l'enunciato «Io so...» non può essere un errore. E se è così, allora, da una dichiarazione si può concludere alla verità di un'asserzione. E qui si trascura la forma «Io credevo di sapere». – Ma se non si deve ammettere questa forma, allora

so', o con 'io so di sapere', è in realtà esprimibile più correttamente con 'io sono sicuro di sapere'. La certezza, dice Wittgenstein, «è, *per così dire*, un tono in cui si costata lo stato di cose: ma dal tono non si conclude di aver ragione». ¹¹ Tra sapere ed esser sicuro passa una differenza che non è

per nulla di grande importanza, tranne là dove «Io so» dovrebbe voler dire «Non *posso* sbagliarmi». Per esempio, in un'aula giudiziaria in ogni mia testimonianza, invece di «Io so» si potrebbe dire «Sono sicuro». Si potrebbe persino immaginare che l'«Io so» sia vietato. ¹²

Moore sa cose, e per conseguenza dice di esserne sicuro. Ma in questo modo tralascia di dire che il fondamento vero e proprio del suo sapere non è a sua volta un sapere, bensì una *certezza*, un essere sicuro che non si fonda su nessuna conoscenza – piuttosto: su di una cecità al dubbio. ¹³ La relazione va perciò letteralmente invertita: non è che si *sanno*, che si *conoscono* certe cose, e se ne è perciò sicuri; piuttosto, siccome si è sicuri di certe cose e ci siamo convinti di esse, *allora* le si sa:

[...] se dice che lo *sa*, questo, per me, può significare soltanto che quel tizio è stato in grado di convincersene [...]. Il fatto che qui credo alla persona degna di fede proviene da questo: che gli concedo la possibilità di convincersi. ¹⁴

3. Una mitologica immagine del mondo

anche nell'asserzione dovrà essere logicamente impossibile un errore» (*ibid.*, p. 7, § 21); «Il falso uso [*Der falsche Gebrauch*] che Moore fa della proposizione «Io so», consiste in questo: che la considera come una manifestazione che non si può mettere in dubbio più di quanto non si possa mettere in dubbio, per esempio: «Io provo dolori». E siccome da «Io so che è così» segue «È così», così anche di quest'ultima proposizione non si può dubitare» (*Ibid.*, p. 31, § 178).

11 *Ibid.*, p. 8, § 30.

12 *Ibid.*, p. 4, § 8.

13 «Ma non sei forse *sicuro* solo perché chiudi gli occhi davanti al dubbio?» – Sono chiusi» (Id. [1953] 1967, p. 293).

14 *Ibid.*, p. 7, § 23.

Così come venivano interpretate da Moore quelle proposizioni venivano a delineare una rappresentazione mitologica del mondo. Wittgenstein ne aveva scoperto il carattere grammaticale e convenzionale.¹⁵

Fino a qua, sembrerebbe che Wittgenstein abbia fatto seria e convinta professione di scetticismo: non possiamo sapere davvero niente, tutto ciò che facciamo è convincerci della verità di alcune proposizioni. Ma è la seconda delle due notazioni preliminari, riportata all'inizio del precedente paragrafo, che apre un percorso del tutto innovativo. Se Moore utilizza malevolmente il verbo sapere in proposizioni del tipo 'so di avere un corpo', ci si potrebbe però chiedere, dice Wittgenstein, se in questo caso sarebbe possibile dubitare sensatamente.

Cosa significherebbe, infatti, dubitare della verità di asserzioni del tipo 'la Terra esisteva da prima che io nascessi', oppure 'mi chiamo Ludwig Wittgenstein'? «Che aspetto avrebbe, qui, un errore? E ne ho un'idea *chiara?*». ¹⁶ Un errore, in casi come questi, diviene impensabile, e per un motivo semplice: se potessi sbagliarmi su *questo*, non potrei più essere sicuro di *niente*. L'intera impalcatura dei miei criteri di giudizio crollerebbe rovinosamente, e più che in errore risulterei semplicemente pazzo:

Cioè non è vero che passando dal pianeta alla mia mano [cioè: da proposizioni riguardanti un qualche pianeta a proposizioni circa la mia mano] l'errore si limita a diventare sempre più improbabile. Piuttosto, a un certo punto non è neppure più pensabile. Questo ce lo mostra già il fatto che in caso contrario si potrebbe pensare che ci sbagliamo in *ogni* enunciato su oggetti fisici; che tutti i nostri enunciati siano falsi.¹⁷

Se un bel giorno un mio amico fantasticasse di aver vissuto per molto tempo in un certo posto così e così, questo non lo chiamerei un *errore*, ma piuttosto un disturbo mentale, forse passeggero.¹⁸

15 Gargani [1986] 1999, p. 25.

16 Wittgenstein [1969] 1999, p. 6, § 17.

17 *Ibid.*, p. 12, § 54.

18 *Ibid.*, p. 14, § 71.

Non potere *sensatamente* dubitare di certe proposizioni: questa è, propriamente, la posta in palio. Non, quindi, la possibilità di una concordanza tra la proposizione e gli stati di cose di cui essa parla – come invece è per Moore.¹⁹ Se dubitassi dei truismi del filosofo inglese, così come di proposizioni quali ‘ho un corpo’ e ‘il mio corpo non è scomparso per un breve periodo per poi riapparire’, non potrei più sapere di sapere niente; se mi sbagliassi su *questo*, potrei sbagliarmi su *tutto*,²⁰ e il pensiero e la prassi ne risulterebbero paralizzati, l’universo di senso in cui ho vissuto e vivo si incrinerebbe come fosse di cartapesta.

I truismi enunciati da Moore non sono, pertanto, espressione di un conoscere, bensì di un universo di senso, di una immagine del mondo – *Weltbild* – della quale non si può *sensatamente* dubitare e che va perciò presa per buona. Le proposizioni alle quali non può estendersi il dubbio compongono – scrive Wittgenstein – una «specie di mitologia», che normalmente non viene neanche espressa e che rimane, tacita, sullo sfondo. La assumiamo, la *inghiottiamo* nel corso della nostra ontogenesi, deducendola da tutta una serie di altre proposizioni – meglio ancora: dalla partecipazione ai giochi linguistici in cui siamo immersi:

Per esempio, mi raccontano che molti anni fa un tizio ha scalato questa montagna. [...] Un bambino impara che ci sono narratori degni di fede e narratori che degni di fede non sono, molto dopo aver imparato fatti [*Faktum*] che gli vengono raccontati. *Non* impara *affatto* che quella montagna esisteva già molto tempo fa; cioè, la domanda se così sia non gli viene *affatto* in mente. Per così dire, il bambino inghiotte questa conseguenza insieme con *quello che* impara.²¹

19 «La caratteristica della certezza, dell’evidenza che Moore aveva accordato alle proposizioni sull’esistenza di oggetti materiali, di una pluralità di soggetti, sulla realtà del mondo esterno, dipendeva, secondo Wittgenstein, non da una relazione di tipo conoscitivo istituita tra un soggetto conoscente e un fatto, ma dalla funzione paradigmatica di cui tali proposizioni sono investite entro una forma di vita, entro il sistema delle convenzioni che risultano incorporate al mondo delle istituzioni e delle consuetudini di una comunità umana» (Gargani [1973] 1993, pp. 103-104).

20 «Hinges are those platitudes that, being at the very basis of our judging, acting, and living, constitute the standard of certainty itself. As Wittgenstein told Malcolm, they belong to our frame of reference: ‘If I had to give them up, I shouldn’t be able to understand anything’» (Boncompagni 2016, p. 80; la citazione è presa da Malcolm 1958, p. 92). Una cosa curiosa, è che di frasi del tipo ‘ho un corpo’ non posso *immaginare* la negazione: ««Io so di essere un uomo». Per vedere quanto poco chiaro sia il senso di questa proposizione, considera la sua negazione» (Wittgenstein [1969] 1999, p. 4, § 4).

Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite.²²

L'insegnante non ci dice esplicitamente che l'Everest esiste, è sufficiente che ci dica 'la prima persona ad aver scalato due volte la vetta dell'Everest è stata Tezing Norgay' per farci inevitabilmente inghiottire tutto un insieme di tacite proposizioni: che l'Everest esiste, che è una montagna, che ci sono persone che cercano di scalare le montagne, che ci sono persone, e così via. Si tratta di imparare delle regole del gioco giocando al gioco – per esempio, in questo caso, il gioco della 'lezione di storia'. Con un altro esempio: il bambino non impara che la sedia esiste, semplicemente impara a sedersi, a prenderne una se manca a tavola, e così via. L'esistenza della sedia, il suo essere tale, e in definitiva tutto ciò che va a comporre la grammatica di vita delle comunità umane, viene assimilato per contraccolpo attraverso la partecipazione a *Sprachspiele*.²³

21 *Ibid.*, p. 26, § 143. Ribadisce, ad esempio, Boncompagni 2016, p. 67: «Wittgenstein repeatedly observes that in the process of learning, the child begins by belief, and only *after* belief is established can doubt arise. Indeed, the child normally *believes* the adult: this is how teaching and learning work.»

22 Wittgenstein [1969] 1999, p. 19, § 95.

23 Questa attenzione ai giochi linguistici e in generale al fatto che il linguaggio fa parte di una prassi, ha fatto sì che si sia parlato di un Wittgenstein pragmatista (Moyal-Sharrock 2004; Moyal-Scharrock, Brenner 2005). La cosa, però, non va senza problemi. Anche considerando il solo *Della certezza*, ad esempio, troviamo questo passo: «Dunque voglio dire qualcosa che suona come pragmatismo. Qui mi capita tra i piedi una specie di *Weltanschauung*» (Wittgenstein [1969] 1999, p. 67, § 422). Ma la diffidenza di Wittgenstein verso questa corrente è testimoniata anche altrove, ad esempio da un passaggio della *Grammatica filosofica* databile tra il 1930 e il 1931: «Se voglio dare una determinata forma al pezzo di legno, allora il colpo giusto sarà quello che produce questa forma. Però non dico che è giusto il ragionamento che ha conseguenze desiderate (Pragmatismo). Inoltre dico che un certo calcolo è falso anche se le azioni, che sono scaturite dal suo risultato, hanno condotto al fine desiderato» (Id. [1969] 1990, p. 148). Probabilmente, il nocciolo del problema sta nello slittamento dell'attenzione di Wittgenstein dal valore di verità di una proposizione al problema del suo *senso*, in quanto distinto anche dall'*effetto*: «Se io dico che l'ordine 'portami lo zucchero' e 'portami il latte' ha senso, ma non la combinazione 'zucchero a me latte', ciò non vuol dire che pronunciare questa connessione di parole non abbia alcun effetto. E se ha l'effetto che l'altro mi fissa e spalanca la bocca, non perciò io la chiamo 'l'ordine di fissarmi ecc.', anche se io avevo voluto indurre proprio *questo* effetto» (*Ibid.*, p. 189). Non si tratta di considerare il lato pragmatico del linguaggio, ma di far emergere la natura di

L'immagine del mondo, così formata, consente di porre dubbi e questioni, di articolare una qualche prassi e un qualsivoglia discorso – ad esempio: ‘passami la sedia’, ‘c’è una sedia in camera?’. Il *Weltbild* è composto da un sistema di tacite proposizioni, assimilabili ai truismi di Moore, le quali, pur non differendo logicamente in niente dalle proposizioni del linguaggio quotidiano, rappresentano i loro cardini, le rotaie su cui queste ultime possono muoversi. Wittgenstein chiama *grammaticali*, o – più spesso – *logiche*, queste proposizioni-cardine, ed *empiriche* quelle che invece risultano più fluide, dubitabili, passibili di esser vere o false:²⁴

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide [...].²⁵

Questa rigidità dell'immagine del mondo, questa saldezza del sistema di proposizioni grammaticali che compongono tutta una mitologia, è ciò che consente di liberare il dubbio nei casi in cui siano coinvolte le proposizioni empiriche, ed è ciò che consente la prassi:

Vale a dire: le *questioni*, che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre.²⁶

Perché quando voglio alzarmi da una sedia non mi convinco di aver ancora due piedi? Non c'è nessun perché. Semplicemente non lo faccio. – Agisco così.²⁷

4. Il fiume e i suoi argini

prassi sensata dei giochi linguistici, indipendentemente dalla concordanza tra senso ed effetto. Cfr. anche Perissinotto 1991, p. 18; Marconi 1987, pp. 14-15, 110.

24 «Anziché termini di imprese cognitive, gli enunciati del senso comune esprimono le stipulazioni e le assunzioni grammaticali, linguistiche arbitrarie alle quali sono ancorati i dubbi, le perplessità, le inquietudini intellettuali ed anche le loro risposte. *Sono il luogo del dubbio, ma non a loro volta oggetti esposti al dubbio*» (Gargani [1986] 1999, pp. XXVI-XXVII). Sul ruolo di questi cardini o rotaie, cfr. Coliva 2010, pp. 149-207; Hamilton 2014, pp. 86-97.

25 Wittgenstein [1969] 1999, p. 19, § 96.

26 *Ibid.*, p. 54, § 341.

27 *Ibid.*, p. 27, § 148.

Le tacite proposizioni grammaticali, o logiche, stanno silenziosamente a comporre la nostra immagine del mondo, rendendo possibili il dubbio circoscritto – ‘manca una sedia in cucina?’ – e l’azione contingente – afferrare la sedia da portare a tavola senza stare a pensare se si hanno ancora le braccia. I cardini di un universo di senso stanno lì a comporre uno sfondo indubitabile – nessuna prova parla contro di esso –²⁸ sul quale diviene possibile giudicare la verità o la falsità delle altre proposizioni. L’analisi wittgensteiniana del *Weltbild*, per quanto raffinata, pare fin qui consegnarci un cristallo immutabile, una mitologia oramai e per sempre fuori questione. Ma è chiaro che una simile immagine del mondo è un prodotto storico, figlio di precisi e contingenti giochi linguistici, e come tale può disfarsi e mutare. Wittgenstein lo ammette senza patemi: anche se lo sfondo grammaticale pare statico, «il giuoco linguistico cambia col tempo [*Zeit*]»,²⁹ e anche se tutti noi pensiamo sia ragionevole credere che la Terra sia sferica «quello che agli uomini appare ragionevole o irragionevole cambia».³⁰ Fa insomma capolino, nell’analisi di Wittgenstein, il concetto di mutamento storico.

Si tratta di un tipo di cambiamento radicale, che vede modificarsi le forme di dati all’interno delle quali viviamo: le nostre griglie del lecito e dell’illecito, le forme ovvie della nostra prassi, le distinzioni tra noi e il mondo, le relazioni fra gli oggetti. Quello delle proposizioni grammaticali è uno stravolgimento ben diverso da quello che riguarda le semplici proposizioni empiriche: riteniamo che il posacenere sia sul tavolo in cucina, l’ipotesi si dimostra falsa e la proposizione ‘il posacenere è sul tavolo in cucina’ viene senza sforzo negata; ma il passaggio da ‘la Terra esisteva già prima che io nascessi’ alla sua negazione, non è cosa che va senza difficoltà.³¹

La ricerca storica e quella etnologica ci mostrano, d’altra parte, che le immagini del mondo delle comunità umane possono differire anche molto l’una dall’altra, e che sono sottoposte a una pressione sotterranea e però continua che, più o meno lentamente, le stravolge.

28 *Ibid.*, p. 107, § 657; p. 18, § 93.

29 *Ibid.*, p. 42, § 256; cfr. anche *ibid.*, p. 13, § 63.

30 *Ibid.*, p. 52, § 336.

31 «[...] riconoscere che con il tempo la nostra immagine del mondo può cambiare significa riconoscere che la linea che divide ciò che è sottratto al tempo da ciò che vi è esposto [...] è sì una linea mobile e mutevole, ma comunque una linea ben diversa da quella che attraversiamo allorché abbandoniamo un’ipotesi che si è dimostrata falsa.» (Perissinotto 1991, p. 251).

Solo sessant'anni fa, nel Salento, era per lo più ragionevole ritenere, dinanzi a un disagio psico-fisico, di essere stati morsi dalla mitica taranta; per un cristiano, non tutti gli uomini che sono nati hanno avuto due genitori; possiamo immaginare che un re di una qualche lontana popolazione sia stato educato a ritenere che la Terra sia nata con lui;³² la proposizione grammaticale 'nessun uomo è mai stato sulla luna' è divenuta squisitamente empirica. È in atto, nella storia dell'uomo, un continuo movimento che rende fluido il confine tra grammaticale ed empirico, e se è certo vero che in un certo contesto i due ambiti sono distinti, nel complesso del processo storico il primo trapassa continuamente nel secondo e il secondo nel primo.

Wittgenstein utilizza una nota e bella immagine per figurarsi questa dialettica costante. È come se il flusso d'acqua che scorre nel letto di un fiume fosse il pensiero [*Flußbett der Gedanken*] e gli argini del fiume fossero composti da un certo sistema di proposizioni. Alcuni punti di questi argini saranno più friabili, potranno cedere più facilmente – ambito dell'empirico –, mentre vi saranno degli strati più duri e resistenti, che imporranno più agilmente una direzione al flusso del pensiero – ambito del grammaticale:

Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula.³³

Cambiamenti impercettibili, dice Wittgenstein. Ma ai paragrafi 97 e 98, che precedono il 99 appena riportato, il filosofo austriaco è ancora più radicale: non solo gli argini di roccia dura sottostanno a piccoli ma continui mutamenti, ma queste modificazioni possono essere tali da sconvolgere il flusso del fiume. L'ambito del grammaticale può completamente mutarsi in empirico e viceversa, e ogni proposizione del nostro linguaggio può essere utilizzata una volta come *regola di controllo*, un'altra volta come *proposizione da controllare* attraverso l'esperienza:

32 Wittgenstein [1969] 1999, p. 18, § 92. Wittgenstein usava spesso, nelle sue indagini, immaginare possibili esempi di forme di vita: «[...] noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo storia naturale, – perché, per i nostri scopi, una storia naturale potremmo anche inventarla» (Id. [1953] 1967, p. 299). Su questo punto, cfr. Andronico 1998.

33 Wittgenstein [1969] 1999, p. 19, § 99.

La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensiero può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è.³⁴

[...] la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come regola di controllo.³⁵

La mitologia può trasformarsi in corrente e viceversa. Gli smottamenti che travagliano il terreno di una certa datità fanno tutt'uno con le trasformazioni storiche di un *Weltbild* e delle forme di vita che lo abitano. Ma qual è la struttura di un simile processo? *Come*, di fatto, avviene tutto ciò? Vedremo nel prossimo paragrafo che l'analisi di Wittgenstein risulta, a questo proposito, insufficiente. Ai paragrafi successivi, poi, verrà affidato il compito di mostrare come *Della certezza* possa perciò su questo punto essere felicemente integrato dalle considerazioni di de Martino su crisi e storia.

5. *Uso filosofico e mutamento storico*

Come si è precedentemente accennato, le proposizioni che Wittgenstein chiama grammaticali non vengono, di norma, realmente espresse. Si tratta di cose che vanno da sé, e che non danno solitamente adito a dubbi: 'mi chiamo Ludwig Wittgenstein', 'ho ancora le gambe', 'la Terra esisteva prima che io nascessi'. In determinate circostanze, d'altra parte, si può immaginare che sia opportuno proferirle: negli uffici dell'anagrafe, dopo aver ripreso conoscenza in seguito a un incidente d'auto, come insegnamento impartito a un bambino curioso che fa troppe domande. Ma se le dicessi non come parte del gioco linguistico al quale sto giocando, bensì come prova del fatto che so quello che dico, immediatamente i confini di queste proposizioni diverrebbero incerti:

34 *Ibid.*, p. 19, § 97.

35 *Ibid.*, p. 19, § 98.

Perché dunque non dico semplicemente, con Moore: «*So di essere in Inghilterra?*»? *In determinate circostanze*, che posso immaginarmi, il dirlo ha senso. Se però, non in queste circostanze, pronuncio la proposizione come esempio del fatto che posso conoscere con certezza le verità di questa specie, allora la proposizione mi diventa immediatamente sospetta. – A ragione?³⁶

Esplicitare fuori contesto una proposizione grammaticale desta immediatamente sospetti. Il suo proferimento rende palese che si tratta, per l'appunto, di una semplice proposizione, sottoposta ai travagli di *qualsivoglia* proposizione: può essere, ad esempio, negata, oppure proferita in forma di domanda, prendendo fattezze sinistre – ‘mi chiamo Ludwig Wittgenstein?’, ‘ho ancora le gambe?’, ‘la Terra *non* esisteva prima che io nascessi’. Quel che emerge all'atto dell'enunciazione è, qui, proprio la *possibilità* del dubbio, la natura *contingente* dell'asserzione, l'alternativa, presente per ogni proposizione dotata di senso, tra verità e falsità.³⁷ Esplicitare il tacito *Weltbild* porta con sé la possibilità della sua negazione, della sua crisi.

Questo uso improprio delle proposizioni grammaticali è prossimo a quello che Wittgenstein denota come uso filosofico.³⁸ Si tratta di una modalità di impiego delle proposizioni verso la quale il filosofo austriaco mostra una notevole insofferenza. La possibilità dell'abuso del verbo sapere ne è un esempio. Questo uso improprio trasforma un dubbio scientifico in un «dubbio filosofico»,³⁹ è una operazione «inoperosa [*müßig*]» dalla quale non seguirebbe niente perché niente ne verrebbe spiegato e non avrebbe «nessun rapporto con nulla nella mia vita». ⁴⁰ La stizza di Wittgenstein emerge con nettezza:

36 *Ibid.*, p. 67, § 423. Cfr. Perissinotto 1991, p. 239.

37 «Quelle esibite da un Moore trionfante sono, fuori ruolo e isolate dal concatenamento sistemico, proposizioni come le altre. Per sottolineare il valore di proposizioni di base le si revoca dallo sfondo per farne figura del discorso. Così facendo le si indebolisce lasciandole all'equiparazione con le molte altre che svolgono nella nostra vita ruoli ben diversi e più marginali. Per chiudere la finestra allo scettico, Moore spalanca la porta di casa» (Mazzeo 2016, p. 70).

38 Ad esempio, Wittgenstein parla di «applicazione filosofica» delle proposizioni (Wittgenstein [1969] 1999, p. 55, § 347), o ancora di «intenzione filosofica» nell'uso del verbo sapere (*ibid.*, p. 64, § 407; cfr. anche p. 65, § 415).

39 *Ibid.*, p. 42, § 259.

40 *Ibid.*, p. 22, § 117.

Le proposizioni, a cui l'uomo ritorna sempre e continuamente come se fosse stregato, vorrei cancellarle dal linguaggio filosofico.⁴¹

Espellere dalla vita dei *sapiens* l'esplicitazione delle proposizioni grammaticali. Wittgenstein vorrebbe compiere una operazione impossibile, e che la voglia compiere indica qualcosa di grande rilievo. Se il proferimento fuori contesto delle architravi di un *Weltbild* è ciò che porta a revocare in dubbio quella certa immagine del mondo, infatti, espellere dal linguaggio l'uso filosofico delle proposizioni significherebbe *sradicare la storicità dalla nostra natura*.⁴² Pur di garantire al sistema di proposizioni grammaticali di continuare a funzionare come sfondo tacito dell'esperienza, Wittgenstein sembra pronto a congelare ogni possibilità di cambiamento storico.

6. *Niente crisi, niente storia*

Il momento in cui una forma di vita e il suo *Weltbild* mostrano la loro storicità è marcato dall'uso filosofico del linguaggio, e più precisamente dal proferimento esplicito di proposizioni grammaticali. Queste ultime, invece di continuare a vivere come se fossero eterne ed immutabili, esibiscono adesso la loro vera natura di proposizioni empiriche artificialmente congelate nel mito e fittiziamente sottratte al tempo; le regole dei giochi linguistici che giochiamo si palesano come *parte del gioco*, l'esemplarità che dava loro un'aura sacrale si sgretola relegandole a proposizioni tra altre proposizioni possibili.

Chiariamo ulteriormente il punto con un altro esempio wittgensteiniano: del metro campione conservato a Parigi non avrebbe avuto senso né chiedersi se fosse lungo un metro, né asserire che fosse effettivamente lungo un metro. Infatti, era la lunghezza di quel metro campione, la sua esemplarità in quanto metro, che dava l'unità di misura a tutti gli altri metri presenti al mondo. Qualsiasi lunghezza avesse avuto il metro campione, insomma, sarebbe sempre rimasto lungo un metro – e sarebbe perciò stato insensata la proposizione 'il metro

41 *Ibid.*, p. 8, § 31.

42 Sull'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della storia, cfr. Mazzeo 2018; Id. 2021; sull'uso filosofico, cfr. Id. 2016.

campione di Parigi è lungo un metro'. Proferire questo enunciato, esponendolo al dubbio e alla negazione – 'il metro campione di Parigi è lungo un metro?' – avrebbe accostato il metro campione a tutti gli altri metri, rendendolo caso tra i casi. Una domanda di questo tipo non sarebbe stata una vera domanda, ma una mossa rivoluzionaria, l'espressione del bisogno di *cambiare unità di misura*, di cambiare le regole del gioco del misurare con il metro.⁴³

Articolare in questo modo ciò che è considerato contingente – il metro che sto usando adesso – e ciò che invece è ritenuto fisso e necessario – il metro campione – è impresa onerosa, ed è però qualcosa che fa parte della nostra storia naturale – alla stregua del parlare, dell'ordinare, del domandare, dell'esser certi.⁴⁴ Ma questa articolazione non va senza pericolo: il metro niente altro è che un caso tra i casi elevato a paradigma, e sempre può mostrare, in date situazioni, la sua natura dimessa e plebea.

Se Wittgenstein ha delineato con estrema raffinatezza in cosa consista un *Weltbild* e quale sia la condizione di possibilità del suo mutamento, il suo sostanziale disinteresse per la storia dei *sapiens* lo ha portato a trascurare – peggio: a voler espellere dalla vita dell'uomo – le circostanze effettive in cui ciò può verificarsi – proferimento esplicito di proposizioni

43 «Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro: del metro campione di Parigi. – Naturalmente non ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel giuoco del misurare con il metro» (Wittgenstein [1953] 1967, p. 38).

44 Un punto di ambigua interpretazione, in *Della certezza*, vede Wittgenstein associare la sicurezza con cui si sanno certe cose da un lato alla forma di vita – storica –, dall'altro alla nostra dimensione animale: «Ora, io vorrei considerare questa sicurezza, non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e, di sicuro, anche pensato malamente)» (Id. [1969] 1999, p. 57, § 358); «Questo, però, vuol dire che io voglio concepirlo come qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale» (*Ibid.*, § 359). Qui si potrebbe intendere il problema della certezza in due sensi diversi: 1) l'esser sicuri di questo e di quello, in quanto parte della nostra vita storica – essere sicuri, ad esempio, che gli oggetti non scompaiano per poi riapparire dopo un po' di tempo; 2) l'esser sicuri come parte della nostra storia naturale, come gioco a cui dobbiamo senza scampo giocare in quanto i *sapiens* 'fanno così'. Il rischio di queste righe è confondere i due piani: mentre è senz'altro necessario che un animale umano sia sicuro di un certo *Weltbild*, ciò che non è invece necessario è che esista *quel certo Weltbild*. Vedremo più avanti che questa linea sottile è ciò su cui si giocano le possibilità di costruzione e mantenimento di un certo ambiente – *Umwelt* – per gli animali umani. Sui passi wittgensteiniani qui riportati, cfr. Oliva 2015.

grammaticali, dubbio insensato che emerge dalle profondità di una forma di vita. La proposta che si avanza qui è dunque la seguente: se Wittgenstein era principalmente interessato a distinguere l'empirico dal grammaticale, de Martino ha studiato per tutta la vita esattamente ciò che al filosofo austriaco *non* interessava, ovvero i modi critici e niente affatto pacifici in cui i *sapiens* gestiscono il passaggio da un piano all'altro. La crisi che pronunciare esplicitamente 'ho ancora le gambe' porta con sé è insomma leggibile, demartinianamente, come 'crisi della presenza'; e senza una crisi siffatta, ammoniva de Martino nel 1948, *niente storia*. Si cercherà adesso di rendere più chiaro l'accostamento che qui si propone, cercando di mostrare il vantaggio di una simile messa a confronto.

7. *Mutamento e persuasione*

Il concetto di datità – o realtà –, in de Martino denota, sin dal 1948, un prodotto storico. La sussistenza o meno di un certo stato di cose – che sul tavolo ci sia una bottiglia, o che i corpi non scompaiano brevemente per poi riapparire all'improvviso – è questione che riguarda particolari forme di vita, certe grammatiche, certe immagini del mondo. Per questo, ciò che *c'è* nel mondo esterno non è problema filosofico, ma semmai scientifico.⁴⁵ Ciò che importa è il *senso* di una pratica o di un discorso, non il loro valore di verità; non se un rito magico sia corretto o meno, ma di cosa sia espressione quella prassi, e quale immagine del mondo le stia dietro. Qui si tratterà anzitutto di mettere l'uno di fianco all'altro i concetti di *Weltbild* – Wittgenstein – e di datità – de Martino –,⁴⁶ in secondo luogo di accostare le crisi di senso presenti

45 «Che cosa sia il mondo «in sé», il «mondo deserto», il «mondo senza uomini» non è problema filosofico [...]» (*Ibid.*, p. 574). Del tutto consonante a questo passaggio demartiniano, è questo di Wittgenstein tratto da *Notes on Logic*: «La parola “filosofia” deve sempre designare qualcosa sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali. La filosofia non dà immagini della realtà, e non può né confermare né falsificare le indagini scientifiche» (cit. in Perissinotto 1991, pp. 15-16); la distanza peculiare tra scienza e filosofia viene ribadita da Wittgenstein anche altrove, come un *refrain*, ad esempio nel *Tractatus*: «La filosofia non è una delle scienze naturali. (La parola «filosofia» deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)» (Wittgenstein [1922] 1989, p. 56, proposizione 4.111).

46 L'accostamento tra questi due concetti è già stato accennato da Fabio Dei, ma di sfuggita e facendo riferimento non a *Della certezza*, bensì a *Ricerche filosofiche*. L'autore cita Wittgenstein – e, assieme a lui, altri –

in *Della certezza* con la dinamica di crollo e riscatto della presenza. A quel punto, tirando le fila, si riprenderà il monito demartiniano, che Wittgenstein non arriva a formulare: senza crisi, niente storia.

Che le immagini del mondo delle comunità umane possano essere anche molto diverse tra loro è cosa nota alla ricerca antropologica, e nella produzione demartiniana c'è un esempio di incontro/scontro fra due differenti datità particolarmente eloquente. Wilfrid Barbrooke Grubb, missionario in Paraguay alla fine dell'Ottocento, racconta che un giorno un indigeno del posto lo accusò di avergli rubato delle zucche dal giardino:

Sebbene il missionario si affannasse a convincere il suo accusatore della falsità dell'accusa, questi tenne duro: Grubb aveva rubato le zucche, poiché in sogno era stato visto entrare nel giardino e portarle via. Ecco, si dirà, un evento chiaramente «irreale»: l'indigeno è un visionario, e Grubb non ha assolutamente rubato nulla. Eppure le cose, per strano che possa sembrare, non stanno proprio così. [...] Quando si asserisce che il missionario Grubb, *in modo assoluto e sotto tutti i rapporti*, non ha rubato le zucche, si commette, a ben considerare, una sorta di trasfigurazione metafisica: Grubb, la forma storica della sua presenza, il suo senso della realtà storicamente determinato, e, mediamente, l'ordine culturale che lo ha istituito un uomo così e così determinato, con quella presenza e quel mondo che si rende presente, sono sottratti al movimento storico e irrigiditi in criterio assoluto, valido per tutte le epoche storiche e per tutte le civiltà. [...] La proposizione «Grubb non ha rubato le zucche» è valida solo per entro la nostra civiltà.⁴⁷

a proposito del problema della irriducibilità dei *framework* culturali l'uno all'altro: «Questa irriducibilità dei *framework* è facilmente riconoscibile in nozioni come le 'realtà multiple' di A. Schutz, i 'paradigmi' di T. Kuhn, le 'forme di vita' che rappresentano, secondo la celebre formulazione di Wittgenstein, 'ciò che si deve accettare, il dato'» (Dei 1987, p. 194). Un accenno nella stessa direzione si trova in un testo di Placido Cherchi: «[...] non c'è forse, in tutto il panorama speculativo del Novecento, un *eidōs* dialettico-funzionale che, quanto questo nesso heideggeriano, possa presentarsi come riscontro abbastanza adeguato del rapporto cultura-mondo intuito da de Martino nelle pagine dell'opera postuma. Salvo l'eventualità assai probabile del tardo Wittgenstein, sul quale non mi sono però mai interrogato, non c'è forse che [...] Heidegger» (Cherchi 1994, pp. 140-141). In nota, dopo queste righe, Cherchi rimanda proprio allo studio di Dei qui precedentemente citato.

47 De Martino [1948] 1998, pp. 135-137.

De Martino non vuole certo asserire che Grubb abbia rubato le zucche. Anche lui, come il missionario accusato, è *sicuro* che egli non sia colpevole del furto, e questo perché *crede* che ci sia una separazione netta tra le esperienze del sogno e quelle della veglia. Il punto non è però se la proposizione ‘il missionario Grubb ha rubato le zucche’ sia vera oppure falsa, ma quale sia il suo senso e quale sia la struttura storica della datità dell’indigeno, nella sua differenza da quella in cui vive Grubb. Il missionario, dinanzi a una simile accusa, *non può portare nessuna ragione a suo favore*. Può solo cercare di persuadere il proprio interlocutore, di convincerlo. A scontrarsi sono due *Weltbilder*, come nel § 92 e nel § 612 di *Della certezza*:

[...] perché non potrebbe darsi che un re sia stato tirato su nella credenza che il mondo sia cominciato con lui? E se ora Moore e questo re s’incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrargli che la propria credenza è quella giusta?⁴⁸

Ho detto che «combatterei» l’altro – ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la *persuasione*. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gl’indigeni).⁴⁹

Quando due immagini del mondo si scontrano, sembra impossibile dare ragioni, e le due datità si trovano l’una di fronte all’altra come due sfere estranee. Ma, come sappiamo, non siamo davanti a due monoliti granitici, perché soggetti a cambiamento storico.

In *Della certezza* il mutamento di un *Weltbild* passa per due direttrici: una è la possibilità di persuadere – la persuasione, dice Wittgenstein, fa parte essenziale del gioco linguistico; un’altra è il dubbio che segue dall’uso filosofico del linguaggio. Il cercare di convincere è una pratica che agisce su di una immagine del mondo esclusivamente dall’esterno; le parole giungono alle orecchie partendo dalle bocche zelanti di chi fa proselitismo. Ma convincere una persona senza darle nessuna ragione, né pratica né logica, è operazione difficile, che infatti è stata spesso condotta sulla punta della spada.⁵⁰ Per quanto invece riguarda il dubbio filosofico,

48 Wittgenstein [1969] 1999, p. 18, § 92.

49 *Ibid.*, p. 99, § 612.

50 Non a caso la violenza fa a un certo punto capolino in *Della certezza*: «A un tizio, che volesse fare obiezioni alle proposizioni indubbie, si potrebbe dire semplicemente: «Ah, insensato!» Dunque, non rispondergli, ma fargli una ramanzina» (*Ibid.*, p. 80, § 495). Si tratta di violenza esclusivamente verbale, ma è noto che il con-

come abbiamo visto, Wittgenstein vorrebbe sradicarlo dalla vita degli uomini. In tutto il libro, questo potente motore di mutamento delle immagini del mondo e delle regole del gioco non viene *mai* inquadrato secondo il suo aspetto propulsore, ma solo guardato con estrema diffidenza.

Nel passo di de Martino citato poco sopra, invece, la storia fa capolino *dall'interno*. Considerare la proposizione 'il missionario Grubb ha rubato le zucche' solo dal punto di vista della sua verità o falsità, come un 'in sé', anziché valutare il senso che questa proposizione assume nei rispettivi regimi di datità, porta a una «trasfigurazione metafisica», ovvero crea una immagine mitologica sottratta al tempo. Questa operazione trasforma, in sostanza, la proposizione empirica 'il missionario Grubb non ha rubato le zucche' in proposizione grammaticale. Nel fare questo, scrive de Martino, *si ignora il processo storico*, ovvero il movimento in grado di convertire l'empirico in grammaticale e viceversa. Questo movimento, ne *Il mondo magico*, prende un nome chiaro: crisi della presenza.

8. *Eccesso e difetto di semanticità: una oscillazione storicizzante*

Assimilazione della «rinuncia alla filosofia» in Wittgenstein allo zen: primato concesso al fatto puntuale, irrelato, ecc.⁵¹

Come si ricorderà, la situazione di crisi viene delineata da de Martino come una regressione in direzione di una sfera indeterminata, come la riemersione di una caotica vitalità umana. Ne *La fine del mondo*, insieme di appunti preparatori per un libro mai concluso e usciti solo postumi, il filosofo napoletano aggiunge alcune considerazioni di ordine fenomenologico sui modi in cui può darsi una simile crisi. Questa può manifestarsi da un lato come un eccesso di semanticità, dall'altro come un suo difetto. Nell'eccesso, i significati ondeggiano pe-

fine tra questa e quella fisica è per i *sapiens* materia problematica, e che la violenza propriamente umana si compone anzitutto *del loro intreccio*. Cfr. su questo tema Piazza 2019.

51 De Martino [1977] 2002, p. 473.

ricolosamente. Il dispositivo analogico sembra esplodere, e tutto ha letteralmente a che fare con tutto:

Il *troppo* di semanticità manifesta la modalità del vuoto oltre. Il crollo dell'oltre valorizzante lungo tutto il fronte del percepibile converte i singoli percepiti in percezioni destrutturantesi cioè travagliate da un oscuro alone semantico; gli ambiti percepiti vanno oltre in modo irrelato, caoticamente onniallusivi.⁵²

L'individuo guarda il mondo e non lo vede più com'era, tutto ha a che fare con tutto e tutto può essere diverso da com'è. La sedia, anziché figurare come il solito e conosciuto oggetto usato per sedersi, allude senza controllo ad altri ambiti di significato: alla foresta da cui è stato tratto il legno per fabbricarla, al suolo su cui è poggiata, alle notizie del giornale che il soggetto legge da seduto, all'arredamento della casa nel suo insieme, e così via. Si tratta di una impossibilità di fermare il movimento del conferimento di senso, una estrema difficoltà nel circoscrivere gli ambiti del reale come *quella* cosa fatta *così e così* e utile a *quello* scopo. L'immagine del mondo da sempre conosciuta si perde, manifestando la propria assoluta *contingenza*. L'ambito del grammaticale si converte in empirico, e la proposizione 'c'è una sedia' diviene pericolosamente ambigua: 'c'è una sedia?', 'c'è una sedia...', 'c'è una sedia?!', 'non c'è una sedia', e così via.

Il caso del difetto di semanticità è, invece, l'opposto speculare dell'eccesso. Le cose manifestano una povertà di senso, si ripiegano su se stesse. Niente ha più a che fare con nient'altro, la rete di relazioni che tiene insieme gli oggetti del reale rattrappisce:

Il *troppo poco* di semanticità [...] precisa la *Unheimlichkeit* come artificialità, teatralità, rigidità, isolamento insignificante, meccanicità [...].⁵³

Il soggetto vede gli oggetti per quel che sono, ma come niente altro. La sedia – per rimanere allo stesso esempio – assume un significato estremamente ristretto, e non richiama più

52 De Martino [1977] 2002, p. 87; considerazioni sul difetto ed eccesso di semanticità sono contenute anche nella nuova edizione, sebbene non esattamente questo singolo passo; cfr. Id. 2019, 29%-34%.

53 Id. [1977] 2002, p. 87; su questo punto cfr. anche Id. 2019, 17%.

nessun ulteriore ambito di senso: i pasti che si è consumato seduti a tavola, l'amico atteso per mezz'ora guardando l'orologio da quella sedia, il posto in cui la si è comprata, e così via. Si tratta di una impossibilità a de-cristallizzare il senso che si è oramai conferito alla cosa, una difficoltà a relazionare *quella* sedia particolare con il mondo in cui è situata e con gli svariati usi che è possibile farne.⁵⁴ L'immagine del mondo, anche qui, si perde, ma per un motivo opposto a quello concernente l'eccesso di semanticità. Le cose, nel difetto, non manifestano la propria contingenza – il loro poter essere anche qualsiasi altra cosa –, ma la propria *necessità e particolarità*: una sedia è una sedia, e *nient'altro*. La proposizione 'c'è una sedia' viene sottratta dalla considerazione empirica, viene protetta dal dubbio e cristallizzata. Il mondo, apparendo *solo* per com'esso è, cessa di avere senso.

Ciò che importa sottolineare qui, è che tanto l'eccesso quanto il difetto di semanticità portano, secondo de Martino, verso uno *stallo del tempo storico*. L'eccesso di semanticità, in quanto deriva patologica, è il pericolo portato dall'uso filosofico del linguaggio. È possibile che tutto sia tutto, ed è possibile qualsiasi azione; dunque, *niente è possibile fare/cambiare*. Il difetto, invece, scaturisce dall'espulsione dell'uso filosofico del linguaggio. Tutto è solo com'è, non è possibile dargli altri significati; dunque, ugualmente, *niente è possibile fare/cambiare*. Ciò di cui consta il processo storico, infatti, è l'oscillazione tra questo eccesso e questo difetto, la sua cronica gestione attraverso dispositivi culturali adatti – che per de Martino, come si ricorderà, sono i dispositivi rituali.

Volendo espellere l'uso filosofico del linguaggio, Wittgenstein si priva di un polo necessario a questa dialettica, rischiando pericolosamente di parteggiare per il mondo *così com'è*, e così solamente – così come, secondo il monito del vescovo Joseph Butler che a Wittgenstein piaceva citare, 'ogni cosa è quel che è, e non un'altra cosa'. Una simile deriva però non è solo conservatrice, ma anche antropologicamente improponibile. Oltre alle parole citate in esergo al presente paragrafo che de Martino dedica direttamente a Wittgenstein, all'atteggiamento di quest'ultimo sembrano attagliarsi anche alcune righe che il filosofo napoletano indirizza a Mircea Eliade, e che insistono opportunamente sulla radicale storicità dell'animale umano:

54 Sull'importanza, per l'ultimo de Martino, del concetto di 'uso', torneremo dettagliatamente più avanti – cfr. capitoli VII-VIII.

Dice Eliade [...] che l'uomo si oppone alla storia anche quando pretende di non esser altro che storia. Ma è da osservare che si potrebbe anche dire, antiteticamente, che l'uomo è nella storia anche quando pretende di uscirne con comportamento mitico-rituale.⁵⁵

⁵⁵ *Ibid.*, p. 268.

CAPITOLO VI – RICAPITOLAZIONE RITUALIZZATA DELL'ONTOGENESI

Introduzione

Il crollo della presenza si manifesta, ne *La fine del mondo*, come un eccesso o un difetto di semanticità. Il volto empirico della crisi ha da un lato i lineamenti di un ondeggiare del senso, dall'altro di un suo rattrappirsi; può trattarsi di un movimento che rende empirico il grammaticale – *tutto* può essere diverso da com'è –, ma anche di un cristallizzarsi del semplice empirico nel grammaticale – ogni cosa è *solo* ciò che è. Sostando su di uno dei due poli, le forme di vita si disarticolano e pensiero e prassi si paralizzano. La vita umana sta dunque sempre nella critica gestione di queste derive, nell'oscillazione che dall'una porta all'altra. La riemersione del nostro sostrato arcaico si palesa come uno stallo, come una situazione in cui ci ritroviamo da capo a dover conferire senso al mondo e a dover ricostituire la soggettività che lo abita. Il riscatto dalla crisi è queste due cose a un tempo, perché per de Martino mondo e presenza sono come il *recto* e il *verso* di un medesimo foglio.

Nel 1948 il filosofo napoletano aveva relegato il rischio di dover ricostruire da capo l'*Ich denke* al solo mondo magico. C'era stata, in un tempo non molto lontano, un'epoca in cui la presenza umana era più fragile di adesso, e che aveva avuto il faticoso compito di costruirla. Dopo *Il mondo magico*, però, questa interpretazione diviene improponibile. Se già nel libro sul magismo ci sono presupposti teorici che impediscono di rinchiudere la crisi all'interno di un'epoca storica, nelle opere successive non si trovano letteralmente più appigli testuali che possano coadiuvare questa tesi. Il crollo della presenza diviene una regressione, in linea di principio sempre possibile, in direzione della nostra brutta natura; la nostra animalità diviene adesso quell'epoca – in un certo senso già passata, ma in un altro sempre presente – in cui, da nudi corpi, ci siamo fatti uomini.

La proposta interpretativa del presente capitolo è dunque la seguente: il problema del magismo come epoca storica e la precisazione della crisi come regressione in direzione della nostra natura consentono di leggere il crollo della presenza quale una riemersione dell'infanzia. Se dal punto di vista ontogenetico è chiaro che l'infanzia non è che un periodo circoscritto della nostra vita, alcune sue caratteristiche distintive rimangono sempre presenti, come un basso continuo, anche negli individui adulti di *sapiens*. Esattamente come il concetto di primi-

tivo, quello di infanzia può leggersi sia in senso storico che in senso trascendentale: periodo ben definito e incastonato in un certo momento del tempo da un lato, principio sempre presente che accompagna ogni atto e ogni pensiero dall'altro. Una simile lettura della crisi come riemersione della condizione di spaesamento infantile porterà, di seguito, a interpretare il processo di riscatto come una ricapitolazione ritualizzata della nostra ontogenesi.

1. Prendere la parola

Nel 2003 viene pubblicato *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana* di Paolo Virno. Si tratta di uno dei pochi testi filosofici che, affrontando questioni proprie, si trova a imbattersi nel lavoro di de Martino – e, soprattutto, ad usarlo.¹ Preoccupato di mostrare i modi in cui il trascendentale si rivela empiricamente, Virno incrocia l'opera demartiniana almeno su due punti significativi: possibilità di crollo della presenza che si precisa come regressione in direzione della nostra natura da un lato, nuova singolarizzazione e presentificazione dell'individuo attraverso strategie di ritualizzazione dall'altro. Affrontiamo dunque il testo, almeno nelle linee argomentative che portano Virno a occuparsi di de Martino.

L'ipotesi di fondo del libro è che le condizioni di possibilità dell'esperienza, di solito ritenute prive di qualsiasi evidenza fenomenica, possano essere esse stesse oggetto di esperienza, fenomeni del mondo a tutto tondo. Le nostre potenzialità e facoltà genericamente umane, normalmente sfondo tacito di qualsivoglia atto o parola, troverebbero una loro peculiare manifestazione accanto ad atti e parole contingenti.² Con un esempio – il quale, non a caso, è stato già più volte utilizzato nel presente lavoro e che è oggetto fondamentale della ricerca di

1 Unico altro caso da segnalare è Mazzeo 2020b.

2 «[...] è convinzione diffusa che queste condizioni basilari, da cui dipendono i fatti e gli stati di cose che scandiscono la nostra vita, non si presentano mai a loro volta come fatti o stati di cose. [...] Ebbene, il libro si oppone con forza a una simile convinzione. È mia intenzione mostrare che le condizioni di possibilità dell'esperienza sono, esse pure, oggetto di esperienza immediata; che i presupposti trascendentali si appalesano, in quanto tali, in certi triti fenomeni empirici; che i fondamenti ontologici prendono umilmente posto nel mondo delle apparenze. Il libro passa in rassegna le diverse occasioni in cui lo sfondo viene in primo piano, acconciandosi al ruolo di fatto tra i fatti. Se si vuole: le occasioni in cui la natura umana conosce una completa *rivelazione*» (Virno 2003, pp. 10-11).

Virno –: la facoltà di linguaggio, caratteristica specie specifica di *homo sapiens*, generica potenzialità di dire priva normalmente di qualsivoglia attualità – la quale è invece appannaggio dei circoscritti e puntuali proferimenti –, troverebbe, in date circostanze, una sua peculiare appariscenza fenomenica. Così come i singoli atti di parola, anche la facoltà di linguaggio *avrebbe luogo*.

La soglia su cui anche Virno indugia, dunque, è quella che separa il trascendentale – da sempre, facoltà biologica del linguaggio, condizione di possibilità dell’esperienza – dallo storico – proprio ora, atto di parola, esperienza contingente. Che la prima delle due sfere possa avere una sua manifestazione empirica, divenendo semplice fatto tra i fatti, è tesi che Virno cerca di mostrare anzitutto attraverso l’analisi dell’atto di enunciare. Non, dunque, attraverso una disamina del contenuto di questa o quella proposizione particolare, ma del mero evento del prendere la parola e rompere il silenzio. Il riferimento principale è a un saggio di Émile Benveniste, in cui il linguista francese distingue il contenuto dell’enunciato dall’atto dell’enunciazione:

[...] la difficoltà consiste nel cogliere un grande fenomeno, così ovvio da confondersi con la lingua stessa, così necessario da sfuggire alla vista. È l’enunciazione, ossia la messa in funzionamento della lingua attraverso un atto individuale di utilizzazione. [...] il nostro oggetto è l’atto stesso di produrre un enunciato e non il testo dell’enunciato.³

Il fenomenico prendere la parola, l’inserzione del linguaggio nel mondo, o ancora – come più avanti dice Benveniste – il processo di appropriazione dell’apparato formale della lingua da parte del locutore che emette suoni articolati:⁴ questo, *e non* il contenuto semantico degli enunciati proferiti dal parlante, è l’oggetto su cui Virno invita a poggiare lo sguardo:⁵

3 Benveniste [1970] 2009, p. 120.

4 «In quanto realizzazione individuale, l’enunciazione può essere definita, in rapporto alla lingua, come un processo di *appropriazione*. Il locutore si appropria dell’apparato formale della lingua ed enuncia la sua posizione, da un lato attraverso indici specifici, dall’altro con procedimenti accessori» (*Ibid.*, p. 121).

5 L’atto di enunciare viene nel libro precisato ulteriormente attraverso un paragone con il teatro: la presa di parola equivale all’apertura del sipario, imbastisce la scena, senza che si sappia ancora se si assisterà a un dramma o a una commedia (Virno 2003, p. 29).

In ogni enunciato coesistono due aspetti fondamentali, simbiotici e però ben distinti: *a) ciò che si dice*, il contenuto semantico espresso dall'enunciato grazie a certi suoi peculiari caratteri fonetici, lessicali, sintattici; *b) il fatto che si parla*, l'aver preso la parola rompendo il silenzio, l'atto di enunciare in quanto tale, l'esposizione del locutore agli occhi degli altri.⁶

Si tratta di una distinzione cruciale. L'indagine sui modi in cui il trascendentale si accocchia a fenomeno empirico, infatti, dipende da questa preliminare separazione delle due facce dell'enunciato. Se il contenuto del singolo proferimento è a tutti gli effetti un che di contingente, il fatto-che-si-parla ostenta invece il suo profilo senza tempo; se ciò-che-si-dice esibisce il lato propriamente empirico del linguaggio, la presa di parola in sé e per sé ne rappresenta il versante trascendentale, la sua condizione di possibilità. Virno, a questo proposito, è netto:

[...] molte coppie filosofiche, cruciali o almeno magniloquenti, hanno il proprio umile fondamento materiale nelle due facce dell'enunciato: *empirico* ciò-che-si-dice [...], *trascendentale* il fatto-che-si-parla [...]; *ontico* il primo [...], *ontologico* il secondo [...].⁷

2. Prese di parola rituali ed enunciati performativi

La doppia faccia dell'enunciato – generica presa di parola e atto di eloquio contingente – richiama la coppia trascendentale/storico. Se i contenuti dei nostri proferimenti sono sempre soggetti alla contingenza, il mero fatto dell'uso della lingua rappresenta invece un fenomeno sottratto al tempo – sempre stato dacché esiste la nostra specie. Ma per Virno questa distinzione ha solo lo scopo di circoscrivere il campo, perché la posta in gioco non è *solo* la separazione delle due sfere, bensì la comprensione di come il 'da sempre' si manifesti come *hic et nunc* puntuale. La domanda è dunque la seguente: in quali circostanze il fatto-che-si-parla viene sbalzato in primo piano, acquisendo la consistenza di un fenomeno empirico?⁸

6 *Ibid.*, p. 33.

7 *Ibid.*, p. 34.

8 «Si vorrebbe vagliare, qui, questo capovolgimento tra recto e verso, in base al quale il contenuto semantico figura talvolta come un semplice *segnale* della presa di parola e l'enunciato significa in primo luogo che si sta

In genere sfondo inappariscnte e scontato di ogni atto di eloquio, l'evento della presa di parola assume le sembianze di fatto tra i fatti quando il contenuto della comunicazione linguistica altro non è che un *comunicare che si sta comunicando*.⁹ La comunicazione fàtica, nella sua dimessa ubiquità, non è una tecnica di scambio di informazioni, ma una strategia attraverso la quale i locutori si rendono presenti l'uno all'altro, in cui segnalano niente più che la loro presa di parola sacrificando ad essa il contenuto semantico dei loro enunciati. I nostri 'buongiorno', 'pronto', 'come va?', lungi dal trarre rilevanza dalla loro carica descrittiva – ciò-che-si-dice –, indicano nella direzione di ciò che in genere rimane lo sfondo di ogni atto di eloquio: il fatto-che-si-parla.¹⁰

Il nostro formalismo comunicativo non è composto da enunciati descrittivi, ma da *segnali di presenza* i quali, artificialmente sottratti al tempo e alla contingenza, sono stati spesso associati agli atti rituali.¹¹ Scrive Virno:

Mentre ciò-che-si-dice dispiega l'attitudine cognitivo-comunicativa del linguaggio umano, il fatto-che-si-parla ne manifesta il carattere *rituale*.¹²

La comunicazione fàtica, così come la prassi rituale, sottrae al tempo enunciati che sarebbe fuorviante considerare dal punto di vista descrittivo. Esattamente come la formula con

producendo un enunciato. Detto altrimenti: interessano, qui, i concreti proferimenti in cui la relazione *langue-parole* si limita a indicare la *faculté de langage*» (*Ibid.*, p. 36).

9 La possibilità di comunicare, indicata dal formalismo fàtico, è ciò che innanzitutto lega le comunità umane secondo Giorgio Agamben: «Possiamo comunicare con altri solo attraverso ciò che in noi, come negli altri, è rimasto in potenza e ogni comunicazione (come Benjamin aveva intuito per la lingua) è innanzitutto comunicazione non di un comune, ma di una comunicabilità» (Agamben 2014, p. 269).

10 «La funzione fàtica interdice un reale scambio di informazioni, interrompe o differisce la propagazione di messaggi definiti, atrofizza l'uso descrittivo del linguaggio. L'enunciato si riferisce soltanto al fatto che qualcuno lo ha prodotto. Non rispecchia stati di cose *del* mondo, ma configura esso stesso un evento: un evento *sui generis*, però, dato che consiste unicamente nell'inserzione del discorso *nel* mondo. [...] l'assenza di un *dictum* circostanziato e rilevante permette di comunicare quella generica *comunicabilità* su cui fa conto ogni *dictum*» (Virno 2003, p. 37).

11 Si veda, a questo proposito, Bell [1997] 2009. È un argomento su cui torneremo in dettaglio nel prossimo capitolo.

12 Virno 2003, p. 34.

cui il prete chiude la celebrazione domenicale è semplicemente il modo in cui la si chiude – ‘la messa è finita, andate in pace’ –, i nostri ‘arrivederci’ e i nostri ‘ciao’ sono modi in cui ci si congeda. Si tratta, in entrambi i casi, di un dire, che è però essenzialmente un fare.

Gli enunciati la cui funzione non consiste tanto in un dire quanto in un fare sono stati oggetto di un classico della linguistica del Novecento, ovvero *How to do Things with Words* di John L. Austin. Lungi dal descrivere stati di cose, tali enunciati – da Austin chiamati performativi – pongono in essere lo stato di cose di cui parlano. Frasi come ‘scommetto cinquanta euro che l’Inter vincerà lo scudetto’ o ‘chiamerò mio figlio Giovanni’ non hanno un rapporto di concordanza o meno con uno o più fatti del mondo, ma consentono di compiere azioni che non potrebbero essere svolte se non attraverso il linguaggio: quando scommettiamo, l’atto di scommettere viene compiuto *dicendo* ‘scommetto’; quando diamo il nome a un nascituro, l’atto può essere compiuto solo *dicendo* ‘chiamo’ – nel modo appropriato e nelle circostanze appropriate.¹³

L’analogia tra questo tipo di enunciati e taluni proferimenti rituali – ad esempio ‘battezzo questo bambino Matteo’, ‘giuro di dire la verità, solo la verità e nient’altro che la verità’, ma anche il più trito ‘buongiorno’ – segnala, dice Virno, qualcosa di più che il possibile uso rituale del linguaggio: essa mostra, piuttosto, la ritualità insita in ogni presa di parola – così come, per Austin, alla fin fine non esiste nessun enunciato che sia privo di una qualche tonalità performativa.¹⁴

3. ‘Io parlo’

13 «[...] to utter the sentence (in, of course, the appropriate circumstances) is not to describe my doing of what I should be said in so uttering to be doing or to state that I am doing it: it is to do it. None of the utterances cited is either true or false: I assert this as obvious and do not argue it. It needs argument no more than that ‘damn’ is not true or false: it may be that the utterance ‘serves to inform you’ – but that is quite different. To name the ship is to say (in the appropriate circumstances) the words ‘I name, &c.’. When I say, before the registrar or altar, &c., ‘I do’, I am not reporting on a marriage: I am indulging in it» (Austin 1962, p. 6).

14 «Non è in questione soltanto la parola del rito, ma la ritualità insita in qualsiasi (presa di) parola» (Virno 2003, p. 35).

La comunicazione fàtica, che esibisce notevoli analogie formali tanto con la parola rituale che con la sfera degli enunciati performativi, indica in direzione della presa di parola; il contenuto dell'enunciato diviene, qui, superfluo, e balza in primo piano il fatto che lo si proferrisca. Ma gli elementi discorsivi che compongono la comunicazione fàtica sottendono una forma logica che può essere meglio chiarita da un altro enunciato, il quale rende esplicito ciò che nei nostri formalismi comunicativi rimane pur sempre un che di tacito:

[...] è possibile estrapolare il fatto-che-si-parla, ossia un aspetto fondamentale di qualsiasi enunciato, esprimendolo con un enunciato a sé stante? Ovviamente sì. Basta dire: «*Io parlo*».¹⁵

Con 'io parlo' Virno mette a fuoco un performativo di tipo assai peculiare. Di performativo si tratta, perché pone in essere lo stato di cose di cui pure parla, e lo può fare solo con un atto di eloquio. Ma lo stato di cose a cui 'io parlo' dà luogo non è niente altro che l'inaugurazione della condizione di parlante. Mentre nel testo di Austin un enunciato performativo produce uno stato di cose che gli è però sempre esterno – 'ti prendo come mia sposa' dà luogo a una situazione prodotta attraverso il dire –, 'io parlo' non si proietta fuori di se stesso – è «integralmente autoreferenziale».¹⁶ Inoltre, le condizioni di felicità di un simile enunciato – diversamente dai performativi analizzati da Austin – non dipende da condizioni extra-linguistiche. L'enunciato performativo 'ti battezzo', per avere validità, deve essere pronunciato dalla persona appropriata nel posto e nel momento appropriato, mentre 'io parlo' non abbisogna di nessuna condizione preliminare:

«Prendo questa donna per mia legittima sposa» rinvia alla realtà prodotta *col* dire o *nel* dire, non alla realtà *del* dire. «Io parlo» si riferisce invece alla propria enunciazione come all'evento saliente che esso produce per il solo fatto di essere enunciato. Non si limita a compiere un'azione parlando, ma menziona il parlare come l'azione effettivamente compiuta.¹⁷

15 *Ibid.*, p. 38.

16 *Ibid.*, p. 39.

17 *Ibid.* La necessità di condizioni extra-linguistiche per la validità degli enunciati performativi di Austin è stata sottolineata con forza da Pierre Bourdieu. Secondo il sociologo e filosofo francese, trattare la performatività del linguaggio solo da un punto di vista linguistico significa trascurare che, per l'appunto, un enunciato può essere performativo solo se a proferirlo è la persona appropriata, nel momento appropriato, nel posto appro-

Per queste sue due caratteristiche – piena autoreferenzialità e indifferenza a condizioni extra-linguistiche –, Virno chiama ‘assoluto’ questo singolare performativo. Esso è «l’enunciato performativo che mette in luce la performatività dell’enunciare in generale».¹⁸ Non solo: ‘io parlo’ è l’enunciato che esprime con maggiore nitore la condizione di possibilità del dire in generale, ed è perciò rappresentante legittimo della facoltà di linguaggio; il performativo assoluto dice solo ‘dico’, relega nell’ombra ciò-che-si-dice a tutto vantaggio del fatto-che-si-parla.

Si tratta, d’altra parte, di un enunciato assai bizzarro. Come per le proposizioni grammaticali di Wittgenstein, possiamo certo immaginarci determinate situazioni in cui proferirlo non risulti stravagante – ribadirlo a una persona che risponde agli altri sempre per nostro conto, o dirlo alla fine di una lunga terapia logopedica coronata dalla riacquisizione della voce –, ma bisogna ammettere che le sue occorrenze sono assai rare. E però è l’unico enunciato in grado di rendere intelleggibili tutte le situazioni in cui ciò-che-si-dice sembra recedere sullo sfondo, segnalando niente altro che la presenza del locutore.¹⁹ In quali circostanze, dunque, è opportuno, e anzi indispensabile, proferire ‘io parlo’? L’autore si sofferma su due casi, entrambi di enorme rilevanza per collegare le indagini di Virno all’opera di de Martino – che, di-

priato – ovvero: stabilito da un certo apparato di potere: «[...] da un punto di vista strettamente linguistico, chiunque può dire qualunque cosa, e il soldato semplice può ordinare al suo capitano di «pulire le latrine»; ma da un punto di vista sociologico, che è poi il punto di vista di Austin quando egli si interroga sulle condizioni ideali, è evidente che non tutti possono affermare qualcosa o, se lo fanno, è a proprio rischio e pericolo, come nella situazione dell’insulto. [...] Solo un improbabile soldato (o un linguista «puro») può ritenere possibile dare un ordine al suo capitano» (Bourdieu [1982] 1988, pp. 56-57). Bourdieu ha ragione a sottolineare che le condizioni di possibilità di proferimento di un enunciato non sono la stessa cosa delle condizioni di possibilità della sua ricezione, ma è bene sottolineare che impugnare questa arma per cercare di scalfire la performatività del linguaggio risulterebbe vano. Se anche nessun capitano dovesse eseguire l’ordine impartitogli da un soldato semplice di pulire le latrine, l’atto di ‘ordinare’ – infelice perché fuori contesto, irrispettoso della gerarchia – sarà pur sempre *qualcosa*. Magari, per esempio, un atto di ribellione.

18 Virno 2003, p. 39.

19 «A cosa può servirci, dunque, un caso-limite? Perché trattarsi su un’anomalia? Il punto è che il performativo assoluto, e soltanto esso, dà conto in modo perspicuo delle innumerevoli forme discorsive in cui ciò-che-si-dice recede sullo sfondo, lasciando l’intero proscenio al fatto-che-si-parla. Per tenersi all’esempio già trattato: la struttura e la funzione della comunicazione fática risultano pienamente intelleggibili solo alla luce di «Io parlo»» (*Ibid.*, p. 39).

fatti, farà capolino nel testo virniano non molte pagine successive: il linguaggio egocentrico infantile e quella che l'autore chiama parola religiosa.

4. Linguaggio egocentrico

Linguaggio egocentrico infantile e parola religiosa sono per Virno i due fenomeni empirici che, avvalendosi di 'io parlo', indicano in direzione del trascendentale fatto-che-si-parla. Vediamo brevemente come l'autore ce li descrive.

La nozione di linguaggio egocentrico è stata introdotta da Jean Piaget nel 1923,²⁰ per poi venire ripresa e sviluppata da Lev S. Vygotskij.²¹ Si tratta di un fenomeno osservabile negli infanti di età compresa fra i tre e i sei anni i quali, seppure in presenza di altre persone, a ben vedere parlano da soli, perché i bambini proferiscono enunciati che non si curano minimamente vengano ascoltati. Questa particolare situazione ne porta con sé un'altra, ovvero il monologo collettivo: quando un gruppo più o meno nutrito di bambini sta assieme, per esempio in una stanza, capita che si vedano parlare più individui a un tempo, ma ciascuno di questi senza minimamente curarsi di venire ascoltato da qualcuno dei presenti.

Le interpretazioni che Piaget e Vygotskij ci consegnano di questo fenomeno sono, però, diverse. Per il primo il linguaggio egocentrico indica un fenomeno di progressiva socializzazione del pensiero del bambino, che da egocentrico si farebbe sempre più consapevole del punto di vista degli interlocutori. Il movimento a cui pensa Piaget ha dunque luogo *a partire* dalla psiche individuale, per poi proiettarsi fuori di sé; presuppone un sostrato singolare già formato, il quale si mette solo successivamente in comunicazione con gli altri. Per Vygotskij, invece, si tratta dell'esatto contrario: il linguaggio egocentrico manifesterebbe l'appropriazione individuale, da parte del bambino, di una struttura collettiva – un processo di *incarnazione del verbo*; il linguaggio, per Vygotskij, è già dal principio un che di intersoggettivo,²²

20 Cfr. Piaget [1923] 1966.

21 Cfr. Vygotskij [1934] 1990.

22 Se non fosse stato così, ad esempio, mal si sarebbe spiegato perché in situazioni di isolamento il bambino riducesse di ben otto volte l'utilizzo del linguaggio egocentrico. Prima di poter rivolgere la parola a se stessi, in sostanza, è necessario *finger*, in qualche modo, di rivolgerla agli altri. Cfr. Curzio 1998.

e quello egocentrico del bimbo segnalerebbe pertanto, per dirla con Benveniste, l'appropriazione dell'apparato formale della lingua da parte del parlante.²³ Il pensiero del bambino sorge dall'interiorizzazione di un che di esteriore.

Virno concorda, da questo punto di vista, con Vygotskij. Asserisce perciò che, nei casi in cui parla da solo, il bambino niente altro fa se non rappresentare se stesso come locutore; l'infante costituisce, in questo modo, la propria soggettività appropriandosi dell'apparato formale della lingua. Ovvero: il bambino che parla da solo ma in presenza di conspecifici non fa altro che dire 'io parlo':

Che cosa si afferma nel discorso egocentrico? Nient'altro che: «Io parlo». Ma «Io parlo» è, a un tempo, base e culmine dell'autoriflessione.²⁴

Il linguaggio egocentrico infantile, fenomeno che fa sbalzare in primo piano il-fatto-che-si-parla a discapito di ciò-che-si-dice, è il fenomeno che consente la nascita della soggettività del bambino, il suo costituirsi come locutore – come *soggetto grammaticale*. Il ruolo del performativo assoluto, forma logica tanto delle frasi fátiche che del linguaggio egocentrico, risiede dunque essenzialmente nel consentire l'individuazione del bambino a partire da un più basilare sostrato intersoggettivo; egli inizia a singularizzarsi attraverso un atto teatrale di presa

23 «Il linguaggio egocentrico del bambino e le descrizioni di Piaget ci appare come un certo sottoprodotto dell'attività infantile, come la manifestazione del carattere egocentrico del suo pensiero. [...] Così la prima tesi, che ci sembra straordinariamente importante dal punto di vista del corso successivo del nostro ragionamento, è che il linguaggio egocentrico non assolve ad alcuna funzione oggettivamente importante, necessaria nel comportamento del bambino. È un linguaggio per se stesso, per la propria soddisfazione, che potrebbe non esistere, per il cui effetto niente di essenziale cambierebbe nell'attività del bambino. Si può dire che questa sottomissione completa del linguaggio infantile a motivi egocentrici, non comprensibile alle persone vicine, è come un sogno verbale del bambino o in ogni caso un prodotto della sua psiche, più vicino alla logica della fantasia e del sogno che alla logica del pensiero realistico. [...] Funzionalmente inutile, non legato direttamente alla struttura dell'attività del bambino, gradualmente questo accompagnamento risuonerà sempre più sordamente fino a quando non scomparirà del tutto dalla consuetudine del linguaggio infantile.» (Vygotskij [1934] 1990, pp. 47-48).

24 Virno 2003, p. 50.

di parola. Il soliloquio infantile è «un ponte di barche tra l'anonomo pronome «si» (*si dice, si fa, si crede ecc.*) e l'«io» singolare».²⁵

Vygotskij ha poi mostrato che questo modo di utilizzare il linguaggio da parte del bambino si accentua notevolmente nel caso di situazioni critiche, irte di difficoltà. Quando il bambino deve trovare soluzione a un problema complesso, oppure progettare le proprie azioni nel futuro secondo una certa sequenza, il linguaggio egocentrico si manifesta più frequentemente:

Le nostre ricerche hanno dimostrato che il coefficiente di linguaggio egocentrico infantile, misurato solo in questi casi di difficoltà, aumenta rapidamente di quasi due volte in rapporto al coefficiente normale di Piaget e al coefficiente misurato negli stessi bambini in una situazione priva di difficoltà. [...] Il bambino, imbattendosi nelle difficoltà, cercava di comprendere la situazione: «Dov'è la matita, ora mi serve una matita blu; non importa, al posto di quella disegnerò con il rosso e la bagnerò con l'acqua, questo lo farà più scuro e sarà come il blu». Tutto questo è un ragionamento con se stesso.²⁶

La difficoltà della situazione vissuta porta il bambino a parlare da solo. Non diversamente dall'adulto che, prima di uscire di casa, non ricorda più dove ha messo le chiavi e pronuncia un sonoro 'dove le ho messe?', il bambino stabilizza pulsioni e progetta operazioni attraverso un atto di eloquio rivolto a se stesso.

5. *La parola religiosa*

Parlare a sé stessi fingendo di parlare ad altri, ripetere ad alta voce parole e procedure, singularizzarsi attraverso l'appropriazione dell'apparato formale della lingua. Tutte queste caratteristiche del linguaggio egocentrico infantile manifestano uno spiccato disinteresse per il

25 *Ibid.*, p. 51. «Il parlante guadagna la propria singolarità allorché, indebolendosi o annullandosi la preminenza di ciò-che-si-dice, arriva a rappresentare se stesso quale «portatore» puntuale della *dynamis* biologico-linguistica» (*Ibid.*, p. 54).

26 Vygotskij [1934] 1990, pp. 49-50.

contenuto dell'enunciato, facendo rilucere il mero fenomeno della presa di parola; relegano sullo sfondo la lingua storico-naturale, sbalzando in primo piano la facoltà di linguaggio.

Virno riscontra una serie di analogie importanti tra questo fenomeno infantile e quella che l'autore chiama parola religiosa:

[...] il lessico religioso è [...] il luogo di residenza ufficiale del performativo assoluto, ossia dello *speech act* che dichiara di eseguire proprio e soltanto l'azione di parlare. [...] le frasi del culto non si limitano a menzionare la realtà istituita *col* dire o *nel* dire, ma rinviano esplicitamente alla realtà *del* dire.²⁷

Caratteristiche distintive del linguaggio religioso sono, secondo Virno, l'indeterminatezza che grava sul messaggio comunicativo – formule proferite in lingue morte o sconosciute – oppure la sua stereotipia – ripetizione sempre più meccanica di frasi conosciute. Questo comporta un venire in primo piano del fatto-che-si-parla, a discapito dell'effettivo contenuto degli enunciati in oggetto.²⁸ La distinzione tra queste due facce del linguaggio spicca anche nelle pratiche confessionali, le quali marcano come letteralmente salvifico il fatto stesso di parlare, mentre ciò-che-si-dice riguarda semmai le nostre colpe.²⁹ Forte analogia formale con il linguaggio infantile, infine, ha la pratica della preghiera, e in generale il rivolgersi a qualcuno che fingiamo stia ascoltando – analogia che Virno reputa talmente rilevante da chiamare la preghiera linguaggio egocentrico di secondo grado.³⁰

27 Virno 2003, p. 59.

28 «Segni distintivi della parola sacra sono l'indeterminatezza (o la stereotipia) che grava sul messaggio comunicativo e la correlata prominenza conseguita dall'atto di enunciare» (*ibid.*).

29 «Nella confessione, ciò-che-si-dice è, letteralmente, il *peccato* da cui occorre emendarsi; redentivo o *salvifico* è, invece, il fatto-che-si-parla e soltanto esso» (*ibid.*, p. 67).

30 «L'orazione religiosa regola e potenzia i soliloqui vocalizzati dell'adulto, conferendo loro sembianze culturali. Ma poiché questi soliloqui perpetuano molte caratteristiche peculiari del linguaggio egocentrico infantile, si potrebbe anche dire che la preghiera è un *linguaggio egocentrico di secondo grado*» (*ibid.*, p. 69). Sebbene gli esempi dell'autore riguardino tutti l'ambito cristiano, gli studi storico-religiosi hanno mostrato che si tratta di pratiche piuttosto diffuse all'interno delle più varie forme di culto – assieme ad altre come ad esempio il sacrificio, il giuramento, l'ordalia. La ripetizione stereotipata delle formule, poi, riguarda la prassi rituale in generale, mentre la potenza attribuita a lingue misteriose – tra cui, ad esempio nel mondo islamico, la lingua scritta – marca varie istituzioni religiose. Cfr. Pettazoni 1929; Grottanelli 1999; Burkert [1996]

Le situazioni in cui il contenuto dei nostri enunciati diviene pressoché superfluo mentre prendere la parola è ciò che più conta sono, per Virno, il sintomo di una crisi. Se, ad esempio, la preghiera «ripristinata [...] l'individuazione del parlante», la necessità di un simile ripristino risiedono in un incrinarsi dell'individuazione che si era fin lì raggiunta:

La preghiera religiosa è un eccellente documento delle crisi periodiche cui va incontro l'individuazione e, insieme, un modo efficace di fronteggiarle e superarle. Pronunciare ad alta voce parole superflue, che nulla comunicano, segnala l'appannamento della singolarità del parlante, ma, a un tempo, concorre a ristabilirla. In quanto mostra il disfarsi dell'individuazione, la preghiera è una *ontogenesi alla rovescia*, ovvero una marcia all'indietro verso quella realtà preindividuale da cui si emancipò parzialmente durante l'infanzia. In quanto invece assicura un riscatto dalla crisi, riconfermando quindi l'individuazione, essa è una *ontogenesi ritualmente duplicata*.³¹

Chi prega o si confessa riepiloga le tappe che da infante l'hanno fatto uomo. Linguaggio egocentrico è la confessione, monologo collettivo la preghiera dei fedeli riuniti. Ma le pratiche religiose non acquisiscono, in Virno, una fisionomia realmente separata da quelle profane.³² Così come chi prega nient'altro dice se non 'dico', alla stessa maniera fa chiunque pronunci ad alta voce parole superflue. Enunciati che niente comunicano – 'dove ho messo le chiavi?', 'dannazione', 'calmo, stai calmo', 'non devo farlo più' –, e che indicano perciò in direzione della facoltà di linguaggio, testimoniano di uno spaesamento primigenio, di uno strappo interno alla soggettività che pone le condizioni per qualsivoglia crisi e che viene, volta per volta, ricucito da enunciati la cui forma logica è 'io parlo'.

L'a-storico balbettio infantile può dunque prorompere nel bel mezzo della storia scombinando il pensiero e la prassi, e il parlare ritualizzato ricostituisce i lineamenti del soggetto. Ricostituisce, in sintesi, quello che in Kant prendeva le forme di un 'io penso' trascendentale,

2003.

31 *Ibid.*, pp. 69-70.

32 Accogliendo e radicalizzando così, sebbene in maniera inconsapevole, l'invito di molti storici delle religioni a non separare pregiudizialmente l'esperienza cosiddetta religiosa da quella profana – invito su cui periodicamente si insiste, perché non raramente disatteso; cfr. ad esempio Sabbatucci 1978; Id. 1991; Id. 2000; Brelich 1966; Smith 1998; Filoramo 2004.

e che per Virno è invece un 'io parlo', ovvero la conquista ontogenetica di una soggettività grammaticale attraverso l'enunciazione.

6. Considerazioni e convergenze

La preistoria è incuneata in ogni singolo momento storico.³³

Ricapitoliamo. Le condizioni di possibilità dell'esperienza possono, secondo Virno, divenire esse stesse oggetto d'esperienza. Il rapporto fra il trascendentale e l'empirico non è di reciproca esclusione – o l'uno o l'altro – e neppure di semplice successione – le condizioni di possibilità dell'esperienza precedono l'esperienza. Sebbene la facoltà di linguaggio, in quanto caratteristica biologica della specie *homo sapiens*, sia certamente il presupposto di ogni lingua storico-naturale – venendo dunque sempre *prima* di quest'ultima –, ogni atto di parola contingente deve da capo rifare i conti con l'attivazione della facoltà, la quale accompagna ogni presa di parola risultando ad essa anche *contemporanea*.

Il rapporto tra le sfere del primitivo da sempre e del puntuale proprio ora non è un che di lineare proprio per questo. Se la facoltà biologica accompagna ogni atto circoscritto, infatti, ciò significa che qualsiasi azione e qualsiasi enunciazione non possono non rimanere in certo modo sempre circondate da un alone potenziale, il quale può provocare significative crepe nella costituzione del soggetto. Ogni enunciato contingente, ad esempio, *può* essere negato – 'non mi chiamo Ludwig Wittgenstein' –, aprendo ogni immagine del mondo alla dimensione del possibile ma anche incrinandola pericolosamente.³⁴ Diviene necessario, in questi casi, ricapitolare le tappe salienti della nostra ontogenesi, nella fattispecie l'atto primo che ci ha resi locutori: il proferimento di enunciati la cui forma logica è 'io parlo'. Simili enunciati sono caratteristici tanto del linguaggio egocentrico infantile quanto della parola religiosa, ma anche della trita e quotidiana comunicazione fatica. Quelli che abbiamo chiamato segnali di presenza da un lato la indicano, dall'altro la costituiscono sempre di nuovo.

33 Virno 2003, p. 77.

34 Per una lettura della negazione in chiave antropologico-filosofica, cfr. Virno 2013.

Crisi della soggettività come riemersione delle nude facoltà, della mera potenza; nuova singolarizzazione attraverso parole rituali, le quali costituiscono la soglia che vede il trapasso all'atto. È qui che l'analisi di Virno si incrocia in maniera eloquente con l'opera di de Martino, rendendo plausibile una lettura che integri la seconda con la prima. Virno si appunta su di una varietà di tematiche demartiniane: che senza crisi non possa esserci storia,³⁵ che l'unità della coscienza sia un risultato storico – a questo punto, per noi: ontogenetico – e pertanto reversibile,³⁶ che la ricostituzione di tale unità venga ottenuta attraverso la ripetizione di un modello mitico-rituale sottratto artificialmente al tempo – fingendo così che la soglia che ci ha reso uomini sia «stata varcata definitivamente *in illo tempore*», quando in realtà si tratta di un onere continuo.³⁷ Se non si trattasse di un compito senza fine, infatti, mal si spiegherebbe la possibilità di regressione in direzione dell'infanzia:

[...] una crisi siffatta è ipotizzabile se, e solo se, l'antropogenesi resta sempre all'ordine del giorno. Può recedere o fallire un processo ancora in corso, non un risultato consolidato.³⁸

Il rischio antropologico permanente di cui parla de Martino negli ultimi scritti³⁹ sussiste perché il farsi uomini è processo che deve rinnovarsi, mai compiuto fino in fondo, ed è questo continuo farsi e disfarsi che pone le premesse indispensabili per il dispiegarsi del processo storico. Che l'infanzia – si legga anche, a questo punto del lavoro: natura, primitivo, facoltà – rimanga sempre all'ordine del giorno equivale a dire che le condizioni di possibilità dell'esperienza non sono un semplice presupposto che oramai ci siamo lasciati alle spalle per sempre, ma che la nostra origine permane come un principio sempre presente: il pensiero primitivo continua a funzionare nel mondo moderno, la natura minaccia di riemergere all'interno

35 Id. 2003, p. 76.

36 *Ibid.*, p. 75.

37 *Ibid.*, p. 79. L'accostamento tra l'analisi virniana relativa la ricapitolazione dell'antropogenesi e il riscatto mitico-rituale demartiniano è stato già accennato da un articolo di Sergio Fabio Berardini, nel tentativo di mostrare il ruolo difensivo che le tecniche rituali ricoprono per la soggettività. Cfr. Berardini 2017.

38 Virno 2003, p. 81.

39 Un «rischio antropologico permanente», precisa de Martino a più riprese, inteso «come rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile» (de Martino [1977] 2002, pp. 14-15; Id. 2019, 29%).

della storia culturale, le nostre facoltà biologiche accompagnano il darsi degli atti cui danno luogo:

[...] se l'origine non fosse una condizione permanente, non vi sarebbe affatto una storia maculata di imprevisti, soggetta a scarti e variazioni [...].⁴⁰

7. *Eccesso e difetto, potenza e atto*

Di particolare utilità risulta la disamina che Virno propone dell'oscillazione tra difetto ed eccesso di semanticità, legando queste condizioni critiche al funzionamento della facoltà di linguaggio – e, dunque, alla nostra *natura*. Come abbiamo visto, l'eccesso di semanticità impedisce di circoscrivere un significato, o un qualche oggetto percepito, per quel che è. Tutto ha a che fare con tutto, in un continuo gioco di rimandi analogici, e le cose vengono attorniate da un vago alone semantico. Questo versante della crisi è, secondo Virno, il palesarsi nudo della facoltà:

L'eccesso di semanticità equivale [...] alla solitaria prominenza della facoltà di linguaggio: una facoltà di per sé inarticolata, che non arriva più a farsi discorso univoco.⁴¹

L'altro versante della crisi è invece il difetto di semanticità. Come detto nel precedente capitolo, in questo caso il soggetto ha a che fare con dei contenuti che si chiudono su se stessi, perdendo ogni relazione con il resto del reale. La capacità analogica, anziché esplodere, rattrappisce:

Il *difetto di semanticità* fa tutt'uno con la riduzione del discorso umano a una serie delimitata di segnali monocordi. Gli enunciati sembrano sconnessi dalla facoltà di linguaggio, non più soggetti alla variabilità che essa implica.⁴²

40 Virno 2003, p. 82.

41 Virno 2003, p. 83.

42 *Ibid.*

Da un lato potenza senza atti – «un possibile che non trova reale», scrive de Martino –,⁴³ dall'altro atti privi di potenza; esplosione di contingenza in un caso, suo rattrappirsi nell'altro. Questo tipo di lettura viene rafforzato dal fatto che, se si volessero cercare dei rappresentanti linguistici la cui forma logica sia rintracciabile nell'oscillazione tra l'eccesso e il difetto di semanticità, li si potrebbe legittimamente trovare nei deittici.⁴⁴ Lo statuto di parole quali 'questo', 'io' od 'ora', infatti, è tale per cui essi possono riassumere in sé entrambe le facce della crisi demartiniana: 'questo' può denotare *ogni* questo particolare, fungendo da sfondo indeterminato di ogni oggetto singolare e rendendo impossibile la delineazione esatta di *quale* questo – eccesso di semanticità; ma può anche indicare il *solo* questo qui, riferendosi senza però dargli nessun senso ulteriore, nessun nome definito – difetto di semanticità.

Un caso di eccesso riconducibile a questa griglia interpretativa ci viene riferito da de Martino nel corso della disamina di casi psicopatologici che l'autore porta avanti ne *La fine del mondo*. Il soggetto percepisce una sensazione vaga di mutamento di senso, un suo ondeggiare, senza però riuscire a fermare un'immagine che abbia senso – i corsivi, eccetto il primo, sono miei:

Affiorano nel malato innanzitutto sensazioni, vissuti, *Stimmungen*, consapevolezza: «È accaduto *qualche cosa*, dimmi dunque *che cosa*», diceva al marito una malata di Sandberg. E alla domanda di lui, *che cosa* era accaduto, la ammalata congetturava: «Non lo so, ma c'è tuttavia *qualche cosa*».⁴⁵

La malata percepisce *qualcosa*, ma non il *che cosa*. Le risulta impossibile circoscrivere un significato definito, perché ogni significato risulta possibile. Siamo di fronte ad un 'troppo' di semanticità, all'emersione della facoltà di linguaggio nella sua espressione più pura. In questi casi, il sollievo arriva – se arriva – esattamente dalla riacquisizione di un contenuto determinato:

43 De Martino [1977] 2002, p. 632; Id. 2019, 34%.

44 Dei deittici e di questo loro paradossale statuto Virno parla distesamente in altra sede; cfr. Virno 1995, pp. 5-31.

45 De Martino [1977] 2002, p. 20; Id. 2019, 28%.

Questa disposizione delirante senza contenuto determinato è assolutamente insopportabile: i malati soffrono terribilmente, e già l'ottenere una rappresentazione determinata costituisce come un sollievo. [...] nessuno sgomento è maggiore di quello che si scatena davanti a un pericolo indeterminato [...].⁴⁶

L'immagine del mondo del malato esplode in un alone indefinito di contingenza, ogni cosa scivola nell'empirico, la soggettività si perde e contesti fino a quel momento familiari e domestici diventano perturbanti, *Unheimlich*.

Il difetto di semanticità, all'opposto, si manifesta come una espulsione della potenza insita nella facoltà, dalla quale risulta una congerie di *sol*i atti puntuali. Troppi mondi sono possibili, il malato cerca di appuntarsi su uno solo ignorando la contingenza che in realtà lo caratterizza. Le cose diventano solo ciò che sono, il *che cosa* prende completamente il posto del *qualcosa*. Anche qui, de Martino ci fornisce un esempio che è possibile leggere secondo quanto abbiamo detto. Si tratta di un malato di catatonia:

[...] a chi gli chiede l'anno della sua nascita egli risponde con l'anno in cui cominciò la sua psicosi: da allora non è più cresciuto, il tempo ha smesso di scorrere. [...] Non vede utilità né scopo nelle cose [...]. Ogni cambiamento e spostamento delle cose è per lui incomprensibile, superfluo, o, per meglio dire, impossibile. Tutte le cose sono diventate immobili, in uno spazio senza tempo.⁴⁷

Tanto nell'eccesso quanto nel difetto di semanticità risulta impossibile agire. Se nell'eccesso l'esplosione della contingenza fa venire meno qualsiasi cornice definita, impedendo la formazione di un'immagine del mondo che possa consentire il dubbio e la decisione

46 Id. [1977] 2002, p. 25; Id, 2019, 28%. Si veda anche questo caso che, come il precedente citato, de Martino prende da Jaspers: «Un cameriere va incontro ad un malato in un caffè: saltella così rapidamente e non familiarmente presso di lui. Lo sorprende lo strano comportamento di un amico, così che gli è sospetto. Per la strada tutto procedeva altrimenti, ci doveva essere qualcosa. Un passante ha lo sguardo così penetrante, doveva essere un detective. Poi venne un cane, che sembrava ipnotizzato, come un cane di gomma, quando è mosso da un congegno meccanico. Alla stessa guisa apparivano molti uomini in cui si imbatteva: vi era certo qualche cosa in opera contro il malato. Tutti facevano un rumorino ritmico (tic-tac o qualcosa di simile), come se portassero dentro un apparato meccanico» (Id. [1977] 2002, p. 22; Id. 2019, 28%).

47 Id. [1977] 2002, p. 57.

circoscritta, nel difetto è come se il *Weltbild* si sclerotizzasse e irrigidisse, distruggendo ogni possibilità-di-non.

La crisi si manifesta, dunque, in due modi diversi ma solidali: da un parte sta «l'immagine terrificante dell'universo in tensione», un universo in cui tutto ha a che fare con tutto e in cui tiranneggia l'indefinito *qualcosa* a discapito del *che cosa*; dall'altra sta l'immagine «dell'universo sclerotico», in cui niente sta più in relazione con niente e in cui predomina il *che cosa* a tutto svantaggio del *qualcosa*:⁴⁸

Non si tratta di questo o quel vuoto da riempire, e di una redistribuzione di significati da farsi per l'alterazione generata dalla improvvisa smagliatura di un certo tessuto relazionale, ma di un improvviso flettersi della stessa energia relazionale e semantica [...].⁴⁹

Potenza e atto, necessità e contingenza, 'qualcosa' e 'che cosa'. L'agire rituale, sia secondo de Martino che secondo Virno, articola la soglia tra queste due sfere. Il processo di ritualizzazione crea artificialmente atti ed enunciati che si vogliono sottratti alla storia – di cui si nega la contingenza –, modellandoli sulla forma logica effettivamente trascendentale del fatto-che-si-parla e lasciando aperto il resto alla possibilità-di-non. Proferire l'enunciato 'la messa è finita, andate in pace' è il modo in cui *si deve* porre fine alla celebrazione per fedeltà alla procedura culturale in oggetto, non il modo in cui lo si deve fare *per natura*; è un *che cosa* dire che nega il potenziale *qualcosa*.

La formula è sottratta alla contingenza che gli è propria attraverso una finzione, viene de-storificata artificialmente – una *pia fraus*, direbbe de Martino. La cristallizzazione della formula permette di creare uno sfondo necessario, fuori discussione. Come gli enunciati grammaticali di Wittgenstein, simili espressioni stereotipate costituiscono la cornice all'interno della quale divengono possibili dubbi e atti di eloquio contingenti. Esattamente alla stessa maniera, le prefiche lucane di de Martino sanno senza margine di dubbio come *si deve* lamentare la morte di un padre, e se questo fissa il loro lamento in moduli tradizionali consente, per converso, di inserire all'interno del lamento le variazioni individuali di ciascuna lamentatrice. Dire *qualcosa* diviene possibile grazie allo sfondo domestico del *che cosa*.

48 *Ibid.*, p. 59.

49 *Ibid.*, p. 92.

8. Conclusioni

Riassumiamo i punti essenziali emersi sin qui. La crisi della presenza è una regressione, che ha luogo *nella* storia, in direzione delle nostre *a-storiche* facoltà naturali. Le forme di vita, costituite da una certa grammatica, si disarticolano, oscillando tra le varie possibilità di esistenza, tra i vari mondi possibili – pura potenza, ‘qualcosa’, eccesso di semanticità, esplosione di contingenza –, e il ripiegarsi della soggettività e del mondo su se stessi, la chiusura ad ogni cambiamento storico – puro atto, ‘che cosa’, difetto di semanticità, rattrappirsi della contingenza. La vita umana si snoda su questo doppio sfondo critico, sta in bilico su due differenti e però solidali crinali.

La pratica umana in grado di articolare e gestire questo rischio è il rito. L’agire rituale sottrae artificialmente al tempo alcuni atti ed enunciati, di modo che all’essere umano risulti possibile costruire lo sfondo tacito della propria prassi; stabilire il che cosa c’è consente di svolgere azioni caratterizzate da certezza e sicurezza, e contemporaneamente rende possibile il dubbio circoscritto e l’azione contingente. Ripetere atti ed enunciati già da sempre stati lenisce l’angoscia della storicità, aprendoci però ad essa attraverso questa finzione de-storificante. La dialettica tra regressione in direzione della nostra natura potenziale e riscatto attraverso la ritualizzazione dell’agire è precisamente il *fenomeno del processo storico*.

Una natura con cui non finiamo mai di fare i conti, una infanzia che pur essendo passata non lo è mai fino in fondo e in cui possiamo ricadere; una criticità interna al *sapiens* che diviene gestibile solo attraverso una sua modulazione rituale, la quale ri-costruisce mondo e soggettività attraverso una ricapitolazione della nostra ontogenesi. Prima di procedere all’ultimo capitolo del lavoro, in cui si cercherà di far emergere l’utilità della antropologia filosofica di de Martino per una teoria dell’uso e delle istituzioni, è opportuno dire ancora qualcosa su questi due punti fondamentali. Si cercherà pertanto, adesso, di verificarli e saggiarne la plausibilità.

Introduzione

La nostra presenza è soggetta ad un duplice rischio permanente: può deflagrare in una esplosione di contingenza, oppure irrigidirsi scleroticamente nella negazione ossessiva di ogni differente possibilità di vita. Se nel primo caso il ‘qualcosa’ tiranneggia incontrollato impedendo di decidere il ‘che cosa’, nel secondo la possibilità del ‘qualcosa’ defluisce completamente nei determinati ‘questi qui’. L’oscillazione tra questi due rischi di crollo è la vita propriamente umana, e la dialettica tra l’uno e l’altro polo è ciò di cui consta il processo storico.

Quello che ci si propone adesso è di valutare la plausibilità di questa cornice teorica in un’ottica di antropologia filosofica. Anzitutto, si prenderanno in esame le analisi del rito che sono state condotte all’interno degli studi storico-religiosi. Le traversie definitorie del concetto di rituale delineano infatti un percorso che conduce a un passaggio cruciale: l’accostamento analogico dei riti con le cosiddette *ritual-like activities* e l’interpretazione di queste attività in quanto strategie di *ritualizzazione*. Come vedremo, questo snodo segna una convergenza teorica con le analisi del tardo de Martino, il quale amplia l’analisi dei dispositivi di riscatto fino a comprendervi ogni definita abitudine, ogni tecnica del corpo in grado di dar forma alla nostra vita.

In seconda battuta, si tratterà di comprendere il ruolo dell’umana ritualizzazione dell’agire comparandola con analoghe strategie adottate da altri animali. Lo stesso termine ritualizzazione, entrato a far parte degli studi storico-religiosi, viene in realtà dal campo dell’etologia, dov’è utilizzato per indicare taluni comportamenti animali piuttosto singolari, i quali ricordano molto i nostri riti. In genere, negli studi etologici sulla ritualizzazione del comportamento si pone l’accento sulla sua funzione di comunicazione, e però è stato più volte rilevato come le situazioni in cui il comportamento animale si ritualizza siano di forte contrasto pulsionale. Qui si vorrebbe mostrare che è questo secondo punto il più promettente, quello che fornisce una spiegazione migliore del fenomeno.

Le analogie formali tra il rito umano e la ritualizzazione animale, come si vedrà, sono notevoli, ma ci sono anche differenze sostanziali che aprono nuove questioni. Per gli animali non umani la ritualizzazione è una strategia assai circoscritta, relegata a taluni precisi momen-

ti della vita. Per la nostra specie invece non c'è una serie di circostanze – e solo quelle – in cui l'agire si fa rituale, e pare che la ritualità pervada molti nostri ambiti di vita: la comunicazione faticata, lo sport, l'aperitivo prima di cena, i pasti in famiglia, ecc. Inoltre, gli esemplari di *sapiens* non sono caratterizzati da omogenee strategie di ritualizzazione, e nessuno dei nostri riti è valido per la specie nel suo insieme – cosa invece assai comune tra gli altri animali. I nostri rituali, insomma, sono soggetti a mutamento *storico*.

Le somiglianze tra ritualizzazione animale e ritualità umana, d'altra parte, suggeriscono la plausibilità di una asserzione la quale sembra convergere con le indagini demartiniane: per il *sapiens* la ritualizzazione del comportamento si fa necessità pervasiva perché ciò che per gli altri animali è una condizione occasionale – contrasto pulsionale – per noi è una *condizione cronica* – un rischio antropologico permanente. Inoltre, questo rischio di regredire a natura si precisa, nell'ultimo de Martino, come una impossibilità di utilizzo del corpo e del mondo, come un non saper che fare – esattamente come per gli animali non umani in situazioni di contrasto pulsionale. Questo passaggio dovrebbe consentirci di iniziare a fornire all'antropologia filosofica demartiniana quegli appigli naturalistici che le mancano, e che però ne avvalorano le conclusioni.

1. Considerazioni preliminari

Gli studi di antropologia religiosa hanno da sempre avuto a che fare con il concetto di rito. Il suo alone problematico si è sempre nutrito di almeno due punti: da un lato si trattava di capire la funzione dei rituali, il ruolo che queste singolari pratiche ricoprono all'interno della sfera sociale; dall'altro di definirli, di procurare loro un'etichetta non equivoca che fosse in grado di segnalare con pochi margini di errore che cosa si potesse intendere con il termine rito. I rituali, infatti, possono differire anche molto gli uni dagli altri, tanto da legittimare il dubbio radicale se si possa effettivamente parlare, in tutti questi casi, di un'*unica* pratica umana, o se non sia più opportuno astenersi da qualsiasi definizione generale.

Taluni rituali sono collettivi, ovvero si compiono assieme ad altri. In questi casi, la presenza altrui e l'esposizione allo sguardo di altre persone risultano componenti essenziali della pratica, come nel caso della messa cristiana. Altri rituali sono, invece, semplicemente comuni. Si compiono da soli, ma esattamente alla stregua di ciascun membro della comunità

di riferimento – come nel caso della preghiera musulmana per la quale ogni singolo fedele si rivolge, nei medesimi momenti della giornata, in direzione della Mecca. E ancora: alcuni riti invocano la presenza di entità invisibili, come antenati, spiriti, dèi o santi, mentre altri non si distaccano dalla materialità della situazione vissuta. Esempio del primo tipo è senz’altro il ballo del tarantato accompagnato dall’invocazione di San Paolo, mentre rappresentante del secondo può essere considerato il pasto domenicale in famiglia. Vi sono poi altre pratiche rituali che hanno luogo una sola volta nella vita, come il battesimo cristiano o la circoncisione presso gli Nbembu studiati da Victor Turner, mentre altre vengono ripetute secondo una cadenza fissa – i festeggiamenti per l’ultimo giorno dell’anno e il primo del seguente, oppure i più triti compleanni. Infine: taluni rituali sembrano svolgere ruoli di scoperta – della realtà dei fatti come nel caso dell’ordalia, del futuro come nel caso della divinazione; altri, invece, sanciscono dati di fatto e creano stati di cose – come il rituale giuridico de ‘la seduta è aperta’, o il matrimonio.¹

Se queste pratiche sono marcate da differenze importanti, sembrano comunque accomunate da una certa aria di famiglia. La questione, in sede definitiva, è però esattamente quella di capire da dove arrivi questa percezione di somiglianza. Secondo una lettura di lungo corso, ciò che tutti gli esempi precedenti hanno in comune è il loro scostarsi dalla quotidianità da un lato, dall’agire tecnico-strumentale dall’altro – da ciò che Turner chiama routine tecnologica.² Sono *eventi*, marcati da un alto grado di cerimonialità. È, però, proprio a partire da questa soglia instaurata tra un agire usuale – che si vorrebbe strumentale e *profano* – e uno strappato alla sfera del quotidiano – autoreferenziale e *sacro* – che alcuni studiosi hanno mosso le loro critiche al concetto di rito.

Nella fattispecie, non sembra aver perso di efficacia una vecchia critica di Jack Goody, contenuta in un articolo del 1961 e dal titolo quantomai eloquente: *Religion and Ritual: the*

1 Le prospettive degli studiosi sono molteplici, e farne una sintesi esaustiva ci porterebbe fuori dagli obiettivi del presente lavoro. Ci si limiterà pertanto a queste righe, rimandando ad alcuni importanti lavori. Sui riti come pratiche di istituzione cfr. Bourdieu [1980] 2005; sul tema del ‘rito di passaggio’ cfr. Gennepp [1909] 2012; Turner [1967] 1992; Id. [1969] 1991; Id. [1982] 1986. Per alcune letture di ordine più generale sul concetto di ‘rito’, cfr. Gluckman 1975; Grottanelli 1993; Valeri 1981; Brelich [1960] 2008; Id. [1966] 2006; Sabbatucci 1978. Una buona sintesi della storia degli studi è contenuta in Bell [1997] 2009.

2 Turner [1967] 1992, p. 43. Proprio per il fatto di staccarsi dall’agire strumentale, il rito è stato persino considerato una forma di prassi completamente priva di senso; cfr. Staal 1979.

Definitional Problem. L'autore ha condotto indagini etnografiche presso i LoDagaa, una comunità del Ghana, non trovandovi nessuna gamma di azioni visibilmente distinte dalle normali procedure della vita quotidiana e, *dunque*, nessun rito propriamente detto. Si tratta di una critica radicale, perché ne va della rilevanza antropologica dell'agire rituale: siamo di fronte a un fenomeno storico proprio del nostro mondo oppure a una invariante dell'umano? Il testo di Goody vuole suggerire la plausibilità della prima opzione, visto che i LoDagaa non fanno alcuna differenza tra agire quotidiano e agire rituale, tra naturale e soprannaturale, tra sacro e profano.³

Questa critica, d'altra parte, cessa di cogliere nel segno se si sposta il punto di osservazione del fenomeno. Goody fa della divisione tra sacro e profano il grimaldello col quale scardinare la rilevanza antropologica dell'agire rituale, giacché molte popolazioni non fanno tra queste due sfere alcuna differenza. Ma il rito non è in realtà il frutto di questa distinzione, e potremmo addirittura dire che la separazione del sacro dal profano può essere considerata un effetto contingente della ritualità. Se si mette l'accento sul carattere *performativo* dell'agire rituale,⁴ e non sulla pregiudiziale afferenza dell'una o dell'altra pratica umana alla sfera del religioso, del civile, del politico e così via, viene infatti in chiaro che l'impossibilità di porre in discussione – impossibilità che denota la sacralità – una certa gamma di azioni o un certo stato di cose può essere ricondotta a ragioni del tutto profane.

Se i LoDagaa mancano di una sfera del sacro così come *noi* la concepiamo, ciò non significa che anche per loro non sia necessario articolare ritualmente necessità e contingenza. Anche per loro, come per ogni comunità di *sapiens*, vi sono situazioni in cui il fatto-che-si-parla prende quasi del tutto il posto del ciò-che-si-dice; anche per loro esiste una certa divisione tra la sfera del grammaticale e la sfera dell'empirico. Presupporre gli ambiti del sacro e del profano così come noi li concepiamo per poi far afferire all'uno o all'altro un certo tipo di fenomeno – e cercando poi di spiegare questo fenomeno attraverso la sua afferenza all'uno o

3 «Among these people, there is no recognized distinction between the natural and the supernatural and, as Durkheim himself noted, this seems to be the case for most cultures. But neither do the LoDagaa appear to have any concept at all equivalent to the vaguer not unrelated dichotomy between the sacred and the profane which Durkheim regarded as universal» (Goody 1961, p. 151).

4 Tambiah 1979; Id. [1985] 1995. «Although not all rituals are obviously and simply performative, performativeness itself may be made possible by ritual» (Rappaport 1999, p. 118).

all'altro –, questo sì, sarebbe ritagliare l'esperienza umana *in toto* secondo i criteri di una sola cultura particolare – ovvero la nostra. Torna utile, qui, un commento che de Martino dedica a Eliade, e che però possiamo immaginare rivolto anche a Goody:

Ciò che manca all'umanità arcaica non è già la distinzione di fatto tra tecnica economica e rito, ma – ovviamente – una teoria su tali comportamenti che il moderno storico delle religioni possa accettare [...].⁵

2. *Ritualizzazione e costrizione*

È stata Catherine Bell a ipotizzare l'opportunità di un deciso spostamento di *focus* negli studi sul rituale. Nel tentativo di venire a capo delle difficoltà definitorie del concetto di rito, la studiosa ha proposto di spostare l'attenzione dai singoli rituali – tra loro anche molto diversi – e il processo di ritualizzazione del comportamento, definito come una strategia sociale in grado di distinguersi dall'agire tecnico-strumentale e connotato da effetti eminentemente sociali.⁶ Considerare la ritualizzazione quale strategia di azione, per poi cercare di comprendere i motivi che distinguono questo modo di agire da altre pratiche umane; in questo modo, la domanda che diviene opportuno farsi non è tanto 'cos'è il rito?', ma 'quand'è che il nostro agire si ritualizza?' e 'perché?'. Una simile mossa aggira le difficoltà definitorie del concetto semplicemente perché evita di dare già per buono, in via preliminare, le sfere entro cui in genere i riti vengono classificati: religiosi, politici, civili, familiari, e così via. Siamo davanti ad un'unica strategia di ritualizzazione, a *ritual-like activities*.

5 De Martino [1977] 2002, p. 274.

6 «[...] I propose a focus on 'ritualization' as a strategic way of acting and then turn to explore how and why this way of acting differentiates itself from other practices. When analyzed as ritualization, acting ritually emerges as a particular cultural strategy of differentiation linked to particular social effects and rooted in a distinctive interplay of a socialized body and the environment it structures. The confusions that accompany attempts to distinguish clearly between rite and non-rite – those perennial obstacles to neat definitions and classification – are revealed to be highly significant for understanding what ritualization does» (Bell [1997] 2009, pp. 7-8). Cfr. anche Id. [1992] 2009.

È Bell stessa a far esplicito riferimento a situazioni quotidiane, e quindi in nessun senso collocate fuori dalla *routine*. Ad esempio, mangiare un pasto in maniera appropriata. Se nutrirsi è senz'altro necessario alla vita, non può dirsi altrettanto dell'atto di farlo come si deve. Farlo come si-fa risulta essere una strategia sociale, attraverso la quale un individuo accetta l'etichetta vigente assieme allo stato di cose che si porta dietro: gerarchia familiare, successione tra primo e secondo piatto, orario stabilito per i pasti, vestiario adatto, e via enumerando.⁷ Un altro dei fenomeni che la studiosa include tra le *ritual-like activities* l'abbiamo già incontrato nel capitolo precedente: il formalismo comunicativo. Saluti, ringraziamenti, congedi e auguri sono

[...] formal conventions for social interaction, often considered “patterned routines”, miniature rituals, or systems of signs that convey symbolic information. They are frequently described as ritual by virtue of an implicit contrast between their communication of symbolic information and more utilitarian modes of transmitting factual information.⁸

Convenzioni formali, che potrebbero in linea di principio essere anche altrimenti; atti contenenti informazioni simboliche, dice l'autrice. Potremmo dire che l'informazione che in questi casi di formalismo viene trasmessa non riguarda il contenuto dell'enunciato, ma il fatto stesso di proferirlo.

Bell pone poi l'accento su di un punto, che dovremo riprendere criticamente nel prossimo capitolo: il ruolo limitante svolto dall'ordinamento sociale che le *ritual-like activities* sottendono. Imponendoci delle modalità di azione ed enunciazione, le attività ritualizzate del nostro mondo rischiano di costringerci all'interno degli stessi moduli; definendo il *come* qualcosa può essere espresso, i formalismi comunicativi limitano anche il *cosa* può essere espres-

7 «Only under special duress, such as famine, war, or illness, is the mere consumption of food more important than sitting correctly at the table and eating a meal properly! Indeed, there is a long-standing cultural belief that table manners indicate not just the quality of one's upbringing but also one's moral or spiritual disposition as well. [...] the ritual-like qualities of table manners effectively disguise the basic arbitrariness of the cultural conventions of etiquette, and eating a meal properly reinforces the whole sociocultural edifice of the status, symbols, and ideologies» (*ibid.*, p. 143).

8 *Ibid.*, p. 141.

so.⁹ Molte volte, conclude perciò la studiosa, le forme rituali di una società funzionano come sistemi di controllo, giacché esprimono «a whole system of social configurations, a system that can at times control the actors more than they control it».¹⁰ In altri termini, potremmo dire che l'immagine del mondo di cui le pratiche rituali sono espressione risulta a conti fatti costrittiva nei confronti degli individui, visto che definisce le griglie del 'cosa' e del 'come'.

3. *Pane casereccio e dimensione impersonale*

Il fenomeno rituale sembra straripare dagli argini definatori degli studi storico-religiosi. Il suo difficile inquadramento ha portato Catherine Bell a proporre di guardare non tanto ai riti religiosi o politici o civili che siano, ma al più generale e pervasivo processo di ritualizzazione dell'agire, il quale si manifesta – contrariamente a una lettura di antica data – in svariate e trite pratiche quotidiane. In questa parabola del concetto, delineata brevemente nelle pagine precedenti, è possibile leggere una notevole convergenza con il percorso di de Martino.

Con *La terra del rimorso* il filosofo napoletano si rende conto che la crisi di cui ha parlato fino a quel momento non è relegabile in esclusiva ad alcuni momenti definiti del vivere, e che anzi rischia di prorompere, cieca, in qualsiasi circostanza. Re-informare la nostra vita biologica nei momenti di crollo della presenza è compito che de Martino ha affidato alle pratiche rituali, e questa prospettiva non viene abbandonata nemmeno negli scritti postumi. E però, se il riscatto avviene sempre per via ritualizzata, nei suoi ultimi appunti de Martino inizia considerare tutta un'altra gamma di dispositivi – assai meno eclatanti e ben più quotidiani rispetto al rituale del cordoglio o alla danza dei tarantati – i quali non solo soccorrono la presenza insidiata, ma addirittura consentono di comprendere *come una presenza umana possa sorgere* – vista la sua primigenia assenza.

9 «By limiting or curbing *how* something can be expressed, restricted codes of behavior simultaneously influence *what* can be expressed as well» (*ibid.*, p. 139).

10 *Ibid.*

De Martino definisce questi dispositivi come abitudini,¹¹ tecniche del corpo,¹² e in generale come *si-fa-così*: *si piange così*, *ci si cura così*, *si cammina così*, *si mangia così*.¹³ Questi modi impersonali dell'agire compongono una rete di taciti progetti operativi – de Martino dice esplicitamente che si tratta della heideggeriana dimensione del *man* –,¹⁴ i quali formano e mantengono la presenza conservando la cornice nella quale può muoversi il soggetto; una cornice che non viene messa in dubbio, e che funziona come piano su cui gli esseri umani possono poi attivamente muoversi. Si tratta di tecniche – altrove de Martino dice istituzioni –¹⁵ che formano e mantengono la presenza.

Se per Heidegger l'essere perduti nell'anonimo *Si* è il marchio della vita inautentica e perciò non propriamente *mia*,¹⁶ per de Martino la dimensione impersonale del *si-fa-così* è me-

11 De Martino 2005, pp. 101, 137 ; Id. [1977] 2002, pp. 58, 528, 562, 584; Id. 2019, 62%, 79%, 83%.

12 Id. 2005, pp. 89, 90-91, 127, 148; Id. [1977] 2002, pp. 602, 609; Id. 2019, 78%, 81%, 82%, 83%. Il concetto è tratto esplicitamente dall'opera di Marcel Mauss; cfr. Mauss [1939] 1991.

13 De Martino 2005, p. 89; Id. [1977] 2002, p. 644; Id. 2019, 83%.

14 «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»» (Id. 2005, p. 89; Id. 2019, 83%).

15 «Io trovo, prima della riduzione, nel mondano, la natura, la socialità, la cultura, i prodotti cosiddetti spirituali. Allo stesso modo trovo le «istituzioni», sia quelle civili in generale, che quelle, poniamo, linguistiche» (Id. 2005, p. 141; cfr. anche Id. 2019, 27%).

16 La questione è più sfumata di così. Heidegger definisce infatti l'esistenza autentica come un afferramento modificato del *Man*: «Nella deiezione ne va in pieno del poter-essere-nel-mondo, benché nel modo dell'inautenticità. L'esserci può cadere nella deiezione solo *perché*, per esso, ne va dell'essere-nel-mondo comprendente ed emozionale. D'altra parte, l'esistenza *autentica* non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa» (Heidegger [1927] 1990, p. 225). Ciò non di meno, che la dimensione impersonale del *Si* sia caratterizzata, in Heidegger, da una fondamentale inautenticità priva di risvolti produttivi, e che per trovare la propria singolarità la si debba in qualche modo aggirare, è cosa difficilmente questionabile. Commenta de Martino: «Il piano esistenziale heideggeriano si articola nella esistenza banale, e nell'esistenza «che ritorna in se stessa»: ma nel pensare l'esistenza fuori della valorizzazione, Heidegger ha «banalizzato» la valorizzazione economico-sociale e ha svuotato di reale slancio operativo la stessa «esistenza che ritorna a se stessa» (de Martino 2005, p. 34). Cfr. Virno [1986] 2011, p. 23.

diatrice di valori e singolarità, nello stesso modo in cui il ‘si piange’ di *Morte e pianto rituale* risulta mediatore essenziale per appropriarsi di ‘questo mio pianto’. Non solo: la mediazione della dimensione impersonale, la quale ci fornisce un modo di piangere, rappresenta *l’unica possibilità* per l’essere umano di trovare il proprio pianto individuale, il quale non esiste come un in sé che precede le forme storiche in cui si dà, i suoi *modi*. Parafrasando quanto detto nel capitolo precedente: la singolarizzazione deve passare per un processo di appropriazione di una serie di strutture impersonali, così come si diviene in grado di dire qualcosa di *proprio* solo appropriandosi dell’apparato formale della lingua storico-naturale che ci circonda.

I si-fa-così che il corpo apprende non gli rimangono esterni, ma lo individuano e lo plasmano fin nei gusti e nelle percezioni, rendendo possibile la vita umana. Un bell’esempio che de Martino fa è contenuto in *Scritti filosofici*, volume contenente una certa mole di appunti che non hanno trovato posto nell’edizione a stampa de *La fine del mondo* e che però sono strettamente relazionati con il progetto dell’opera sulle apocalissi culturali. Si tratta dell’esempio del mangiar pane. Nutrirsi è atto eminentemente animale, ma l’uomo pare non possa svolgere questa funzione essenziale – tranne in rari casi – se non attingendo a una rete istituzionale del mangiare, e questo almeno in due sensi: da un lato non sarebbe possibile mangiar pane senza la particolare storia che ha portato gli uomini a produrlo – una certa divisione del lavoro, la scoperta della cerealicoltura e così via –, dall’altro la soddisfazione che si prova a togliersi la fame con «del buon pane casereccio, profumato e croccante» deriva da un modellamento culturale, è «frutto di una scelta comunitaria» che «plasma il mio soddisfarmi quando ho fame».¹⁷

Il mio particolare appagamento viene *consentito* dalla individuazione del mio gesto a partire da una rete impersonale; solo appropriandomi del *si* mangia posso, *io*, togliermi la fame.¹⁸ De Martino non considera le forme impersonali e socialmente appropriate dell’agire come inautentiche – contro Heidegger –, né come costrittive – inconsapevolmente, contro Bell –, perché le regole, le istituzioni e i riti che troviamo fuori di noi al momento della nascita non sono *anzitutto* delle costrizioni, ma dei modi di vita in cui l’esistenza umana trova la possibilità di darsi. Scavando dietro a questa rete del si-fa-così, o uscendone, non si trova una

17 De Martino 2005, pp. 37-38.

18 Si tratta di un esempio riportato anche ne *La fine del mondo*, con parole diverse; cfr. Id. [1977] 2002, pp. 615-616.

individualità libera da ogni legaccio, ma la nostra brutta natura indeterminata. Le istituzioni impersonali di una comunità non inibiscono l'agire, e anzi lo *consentono*,¹⁹ non annullano l'individuo, *lo creano*; è il si-fa a porre le condizioni per qualsivoglia io-faccio.

Potremmo dire: per l'ultimo de Martino, se i dispositivi rituali continuano ad avere la funzione di riscattare la presenza insidiata durante i momenti che l'individuo vive come critici, la formazione della presenza umana è compito che diviene appannaggio di una rete istituzionale di si-fa-così. La relazione tra le più trite tecniche del corpo e i rituali, peraltro, è più sfumata di quanto si possa pensare. È stato infatti notato che i due fenomeni – chiamati in genere *routinizzazione* e *ritualizzazione* – rischiano spesso di non venire distinti a sufficienza, con ciò rendendo difficile una analisi del rituale in senso stretto.²⁰ Alcuni studiosi hanno addirittura proposto di collocare i due processi agli antipodi, in quanto opposti. La ragione è che mentre gli atti abitudinari sono sostanzialmente automatici, per compiere dei rituali abbiamo bisogno di porci attenzione.²¹

È giusto notare che compiere un rituale necessita in genere di un certo grado di attenzione, attenzione generalmente assente quando rispondiamo in maniera irriflessa a qualcuno che ci domanda come ci chiamiamo. Questo non marca però un distacco di struttura tra rito e abitudine, e soprattutto non li rende opposti. Ciò che hanno in comune, infatti, è sostanziale e testimonia, se non di una relazione di identità tra i due fenomeni, quantomeno una forte matrice comune: entrambi si fanno 'così e così' e non diversamente per motivi arbitrari, per entrambi è essenziale la pratica della ripetizione, entrambi esprimono e riaffermano una certa immagine del mondo separando accuratamente il grammaticale dall'empirico.

Semmai, nei rituali viene reso più esplicito il rischio dello scacco della procedura – ad esempio: molti rituali creano ordine *evocando* il disordine, così come le prefiche lucane mimavano la disperazione del lutto allo scopo di non cadervi.²² Il rituale *richiama* la crisi cui ri-

19 In questo, de Martino è in pieno accordo con Gilles Deleuze; cfr. Deleuze [1955]; Fadini 2016.

20 Cfr. Tonna, Marchesi, Parmigiani 2019; Eliam 2006; Krárký, Lang, Shaver et al. (2016).

21 Boyer, Liénard 2006a.

22 Nei rituali, una simile evocazione del disordine e del caos è talvolta così esplicita che Alfred Reginald Radcliffe-Brown ha potuto sospettare, contro la più diffusa e accettata teoria che i rituali servano a stabilire ordine, senso di sicurezza e riparo dall'ansia, che in realtà i riti abbiano l'effetto diametralmente opposto – ovvero la *creazione* di un senso di insicurezza e di ansia: «There is a theory [...]. The theory is that in certain circumstances the individual human being is anxious about the outcome of some event or activity because it

sponde, fa sbalzare in primo piano il caos che nega. Nelle pratiche di ogni giorno, invece, questo rischio rimane sottotraccia. È come se nel rito venisse evocata la negazione di frasi quali ‘mi chiamo Ludwig Wittgenstein’ per poi poterla negare, mentre all’impiegato dell’anagrafe che ci chiede il nome, semplicemente, rispondiamo senza dubitare del nostro nome di battesimo.

I passaggi che compie de Martino negli scritti postumi non riguardano però solo la considerazione per tutta una serie di pratiche quotidiane. Il filosofo napoletano inizia anche a modificare il senso del concetto di presenza, nonché ad elaborare una teoria dell’uso avvicinandosi al concetto heideggeriano di utilizzabilità. Entrambi i passaggi sono legati a quanto detto sulla considerazione demartiniana dei *si-fa-così*, ma prima di tornarci sopra è opportuno concludere la ricognizione che abbiamo iniziato sul concetto di rito analizzando il caso della ritualizzazione animale. Questo ci permetterà, in seguito, di proporre una chiave di lettura innovativa di alcuni tardi concetti demartiniani: oltre al già incontrato rischio antropologico permanente, diventeranno più intelleggibili sia quello di presentificazione che l’equazione che il filosofo instaura tra presentificazione e uso. Si tratta di integrare le teorie demartiniane con alcune indagini naturalistiche, in de Martino mancanti, per continuare a svolgerne l’antropologia filosofica.

4. Ritualizzazione animale

Il termine ritualizzazione è stato tratto, e non solo da Bell, dagli studi etologici.²³ In questo campo disciplinare indica la modifica, per via filogenetica, di un modulo istintuale, tale che viene persa la sua funzione originaria a vantaggio di una eminentemente comunicativa. Ad esempio: un certo modulo di combattimento che viene oramai praticato a vuoto, solo

depends to some extent on conditions that he cannot control by any technical means. He therefore observes some rite which, since he believes it will ensure good luck, serves to reassure him. [...] I think that for certain rites it would be easy to maintain with equal plausibility an exactly contrary theory, namely, that if it were not for the existence of the rite and the beliefs associated with it the individual would feel no anxiety, and that the psychological effect of the rite is to create in him a sense of insecurity or danger» (Radcliffe-Brown 1952, pp. 148-149).

23 *Ibid.*, p. 76. Cfr. Baudy 2006.

per segnalare la propria disponibilità alla lotta; oppure, movimenti utili alla costruzione del nido che vengono praticati a scopo di corteggiamento. In tutti questi casi, è possibile notare la presenza di stereotipie, ridondanze, esagerazioni mimiche che hanno il senso di rendere inequivocabile il segnale.²⁴

La ritualizzazione del comportamento rappresenta una strategia enormemente diffusa nel mondo animale,²⁵ e assolve una varietà di funzioni: istituisce gerarchie, gestisce l'aggressività intraspecifica, crea legami tra gli individui. Si prenda l'esempio del cane – in questo molto simile al lupo. Durante un combattimento tra due maschi, colui che si ritiene sconfitto fa il gesto di mostrare il collo al rivale – segnala di aver perso –, esponendosi in questo modo ad un morso potenzialmente mortale – se l'altro maschio mordesse veramente, reciderebbe la giugulare dell'avversario. Ma questi non morde, bensì esegue i classici movimenti dello 'scuotere mortale' a vuoto e a bocca chiusa, vicino al collo del perdente, segnalando così la fine del combattimento.²⁶ La lotta è stata ritualizzata, l'uccisione di uno dei due combattenti scongiurata. Un caso che invece pone in evidenza l'effetto di creazione di un legame è quello del giubilo trionfale dell'oca selvatica. Si tratta di una cerimonia composta di suoni che i due esemplari della specie si mormorano in maniera ravvicinata eseguendo alcuni movimenti specifici e puntandosi il becco l'uno verso l'altro. Ripetuto numerose volte nel corso dell'anno, il giubilo è caratterizzato da una varietà di sfumature pulsionali – di natura sessuale e aggressiva –, e il suo risultato finale equivale all'instaurazione di un legame molto forte tra gli individui coinvolti.²⁷

24 «The concept of ritualization, as used in the study of the signal movements of lower vertebrates, refers primarily to the evolutionary changes which such movements have undergone in adaptation to their function in communication. In this context, the term is thus used in reference only to movements which have such a function, and only when there is evidence that the resultant signal has undergone changes which make it more effective in that role» (Hinde 1966). Cfr. De Carolis 2006; Cullen 1966; Tinbergen [1953] 1990, pp. 126-128; Zahavi 1979. L'espressione 'esagerazione mimica' è di Lorenz [1966] 2005.

25 Cfr. Smuts, Watanabe 1990; Lumsden, Hölldobler 1983; Issa, Edwards 2006; Halina, Rossano, Tomasello 2013; Green, Patek 2018; Fox 1969; Hazlett 1972.

26 Lorenz [1963] 1974, p. 159.

27 *Ibid.*, p. 223. Simili cerimonie, ci tiene a precisare altrove Lorenz, non sono *espressione* di un legame, sono bensì la sua *causa*: «È del tutto erroneo dire che queste cerimonie sono l'espressione di un legame; in realtà esse stesse lo costituiscono» (Lorenz [1966] 2005, p. 133).

Negli studi sulla ritualizzazione animale si pone in genere l'accento su di un punto piuttosto evidente: la sua funzione di comunicazione. Niko Tinbergen e soprattutto – come vedremo – Konrad Lorenz, pur ribadendo questo quadro generale, hanno fatto notare anche qualcosa d'altro: la ritualizzazione sarebbe la strategia principale attraverso la quale un organismo riesce a gestire una situazione di contrasto pulsionale.²⁸ L'esemplare della specie può infatti trovarsi in circostanze in cui alcune sue basilari pulsioni – alla fuga, all'aggressione, all'accoppiamento – agiscono in direzioni opposte, trovandosi perciò a *non saper che fare*. L'architettura dell'organismo può non prevedere una risposta univoca a una situazione critica di contrasto, e ritualizzare il comportamento gli consente di agire in una qualche direzione. Il giubilo trionfale delle oche selvatiche, laddove riguarda due esemplari di sesso opposto, è esemplificativo: la pulsione sessuale porta i due individui ad avvicinarsi molto, innescando con ciò la sfera pulsionale dell'aggressività. Il rituale del giubilo gestisce questa ambivalenza, mette in chiaro la disposizione reciproca dei due e consente l'effettivo accoppiamento. Più che una *funzione* di comunicazione, si potrebbe qui parlare della funzione *della* comunicazione ritualizzata.

Ma se nel precedente esempio, ad ogni modo, il centro del rituale risiede sempre nella comunicazione tra due o più esemplari della specie,²⁹ lo stesso non si può dire per tutta un'altra serie di risposte ritualizzate che vengono messe in essere da un individuo solo, e che possono venire spiegate solo come reazione ad un contrasto pulsionale. Due sono, nella fattispecie, i casi: i fenomeni di re-direzione del comportamento da un lato, l'acquisizione di abitudini ritualizzate dall'altro.

5. *Contrasto pulsionale e ritualizzazione: oltre la funzione di comunicazione*

28 «There is, in each animal, a fair balance between the various drives. Threat and courtship are the inevitable consequences of this balance; by ritualization they have been put to as good a use as was possible under the circumstances» (Tinbergen [1953] 1990, p. 128).

29 Il giubilo trionfale può ad esempio riguardare due maschi e una femmina, legando saldamente la triade; Lorenz [1963] 1974, pp. 236-238.

Si prenda un esempio di re-direzione del comportamento. L'accoppiamento del ciclode, pesce d'acqua dolce, procede per stadi. Anzitutto, l'esemplare maschio che raggiunge la maturità sessuale s'impadronisce di un territorio scacciandone gli altri. Dopodiché, un esemplare femmina che desidera accoppiarsi con lui deve violare il territorio del corteggiato per avvicinarsi, e da principio ne viene scacciata malamente. Ma se riesce ad essere abbastanza costante, entrando nel territorio del maschio a intervalli regolari e secondo una procedura che via via si consolida – stessa quantità di luce presente, arrivo sempre dalla stessa direzione, e così via –, piano piano il maschio riesce ad assuefarsi alla sua presenza. A questo punto, in lui appaiono chiari segnali di eccitazione sessuale, la quale però non sostituisce la vecchia pulsione aggressiva, bensì le si aggiunge. La femmina, per parte sua sempre meno timorosa, sta ormai nel territorio del maschio come fosse a casa propria. La sua livrea non è molto dissimile da quella maschile, e vederla così «a pinne spiegate, in pieno atteggiamento di chi si vuole imporre» provoca nel compagno un forte moto aggressivo. Quest'ultimo fa dunque per attaccarla, le si scaglia contro, e però l'inibizione che l'oggetto che sta per aggredire gli provoca gli impedisce di portare effettivamente a termine la violenza. Il maschio, dovendo comunque sfogare la forte pulsione aggressiva, attacca perciò un altro compagno di specie, «in circostanze naturali regolarmente il vicino di territorio».³⁰

Si tratta di un fenomeno di *re-direzionamento*, in questo caso della pulsione aggressiva. Il comportamento del ciclode maschio viene innescato da un certo oggetto il quale però provoca allo stesso tempo degli stimoli inibitori, e così quel tipo di comportamento viene sfogato su di un *altro* oggetto.³¹ La situazione di contrasto si risolve attraverso un atto che non pare avere nessuna connessione con la situazione, e che trova le proprie ragioni esclusivamente nella necessità di dar sfogo alla carica pulsionale al fine del ristabilimento dell'equilibrio tra le varie spinte interne.

È attraverso questa lente – la necessità di ristabilire un equilibrio pulsionale – che potrebbe venire letto anche il rituale con il quale l'anatra femmina mostra la propria disposizione al combattimento. Quando due coppie maschio-femmina di anatra si incontrano, può capi-

30 *Ibid.*, p. 209.

31 «[...] processo che con Tinbergen chiamiamo moto ri-diretto (*redirected activity*). È definito dal fatto che un certo comportamento, innescato da *un* soggetto, siccome questo provoca contemporaneamente stimoli inibitori, viene sfogato su di un *altro* oggetto» (*ibid.*, pp. 209-210).

tare che la femmina di una delle due venga colta da forti pulsioni aggressive. L'anatra allora si scaglia verso la coppia rivale, per poi ritrarsi e tornare in fretta verso il proprio compagno; da qui, di nuovo, fa per scagliarsi contro gli altri due esemplari, ma ancora torna indietro. Il cerimoniale – che Lorenz chiama del 'dare addosso' – si conclude con l'anatra aggressiva ferma, oramai, presso il compagno. Gli sta di fronte, girando però allo stesso tempo il busto e il collo di modo da riuscire a fissare l'altra coppia.³²

La pulsione aggressiva si mantiene tanto più forte quanto più l'anatra si sente al sicuro, ovvero quanto più è vicina al proprio compagno; procedendo verso la coppia avversaria, la pulsione aggressiva scema ed entra in contrasto con quella alla fuga, dando vita a una particolare oscillazione avanti-indietro. Più che *segnalare* la propria disposizione al combattimento, qui, l'anatra sembra in realtà ricercare il punto archimedeo del proprio equilibrio pulsionale, che riesce a trovare solo alla fine della cerimonia rimanendo vicino al proprio compagno ma guardando minacciosamente gli avversari.

Un altro bell'esempio, che ci riporta sempre Lorenz, è quello relativo all'oca selvatica che aveva allevato e che teneva presso casa sua, Martina. L'animale, che seguiva l'etologo dappertutto, venne piano piano abituato a salire con lui fino alla camera da letto posta al primo piano, anziché venirci portato. Dapprima Martina ebbe paura della situazione inconsueta e si precipitò verso la finestra dell'atrio seguendo la luce che vi entrava – «come sogliono fare gli uccelli impauriti» –³³ sostandovi poi un certo tempo. Calmatasi, salì le scale con Lorenz, e nei giorni successivi il tragitto verso la luce – che sempre compiva – cessò di comprendere un tempo di attesa presso la finestra. L'oca si stava abituando alla procedura. Una sera, Lorenz si dimenticò di far entrare in casa Martina e, contrariamente al solito, le aprì la porta solo a buio fatto. Contro ogni sua abitudine, l'animale precedette Lorenz alla scale senza procedere verso la finestra e salendo addirittura alcuni gradini:

[...] arrivata al quinto scalino improvvisamente si fermò, allungò il collo, segno questo di grande spavento presso le oche, e sollevò le ali pronta alla fuga. Contemporaneamente emise il *grido d'allarme* e mancò poco non si levasse in volo. Poi esitò un attimo, si voltò, discese frettolosa i cinque scalini e, col passo alacre di chi ha da compiere un importantissimo dovere si affrettò lungo la

32 *Ibid.*, pp. 80-81.

33 *Ibid.*, p. 92.

deviazione originaria che conduceva proprio fino alla finestra. Rimontò questa volta la scala nella forma dovuta, tutta spostata a sinistra, e s'arrampicò verso l'alto. Giunta al quinto scalino si fermò di nuovo, si guardò intorno, si scosse e salutò, comportamento, questo, che si può osservare presso le oche selvatiche quando uno spavento provato cede il posto al sollievo. [...] l'abitudine era diventata tale che l'oca non poteva sottrarvisi senza essere afferrata da paura.³⁴

Martina, oramai abituata a compiere il rito di arrivare fino alla finestra per poi tornare indietro, non poteva più deviare dal percorso solito. La procedura si era dimostrata efficace, la strada altre volte fatta era sicura, e l'animale ripeteva il gesto usuale per non staccarsi dalla propria confortevole *routine*. Il rito d'arrivare alla finestra per poi salire era nato in un momento di contrasto pulsionale: mentre Lorenz si avviava alle scale, Martina è stata presa dall'impulso a seguirlo da un lato – grazie al fenomeno di *imprinting* che impone alle oche di seguire in ogni dove la madre –, dalla paura della situazione nuova dall'altro. Se la prima volta il suo andare verso la luce è stata una reazione subitanea, nelle sere seguenti il percorso verso la finestra si era convertito in un agire ritualizzato, senza effettivo nesso con lo scopo di salire le scale. Fare il giro largo anziché prendere direttamente la rampa non era, per Martina, una tecnica di salita; l'animale, così, non saliva le scale meglio, bensì solo così le saliva. Solo dopo aver ristabilito il proprio equilibrio pulsionale attraverso la ritualizzazione del comportamento l'oca aveva imparato a fronteggiare la situazione, a saper che fare e come farlo.

6. La formazione ritualizzata dell'istinto

La ritualizzazione animale può, in definitiva, avere degli effetti comunicativi, ma non sembra essere quella l'origine del comportamento rituale.³⁵ La lettura qui proposta, che verte sulla risoluzione di un contrasto pulsionale, può infatti spiegare sia i casi di ritualizzazione che non comprendono la comunicazione con i conspecifici, sia quelli che invece la compren-

34 *Ibid.*, p. 93.

35 Per una proposta in questa direzione, cfr. Cimatti 2006; sul conflitto fra le pulsioni mette l'accento anche Behrendt 2006; sul rito come strategia di risposta a pericoli e stati di crisi cfr. Bergaus 1998; Schils 1966.

dono – mentre, se si pone l’accento sulla sola funzione comunicativa, casi come quelli appena esposti risultano misteriosi.

D’altra parte, tra il caso del re-direzionamento dell’aggressività del ciclode maschio e quello del rito dell’oca Martina vi è una differenza importante: il primo è un comportamento selezionato filogeneticamente, riscontrabile in ogni individuo della specie; il rituale dell’oca selvatica di Lorenz, invece, è stato acquisito individualmente dall’animale. Ma secondo l’etologo questo non fa una differenza essenziale per quel che riguarda il ruolo della ritualizzazione del comportamento. Il rito di una specie può essere filogeneticamente trasmesso – come il cerimoniale del ‘dare addosso’ delle anatre o il mostrare il collo dei cani –, oppure può essere messo a punto da un organismo singolo, perché, nella radicale ipotesi di Lorenz, è *esattamente il processo di ritualizzazione a consentire il formarsi di nuovi istinti*.³⁶ È quel che l’etologo chiama ritualizzazione filogenetica.³⁷ Secondo Lorenz, la ritualizzazione del comportamento, pur essendo propria dell’ontogenesi di un organismo, è in grado di avere una funzione adattiva tale da cristallizzare nuovi moduli istintuali – dunque di apportare delle modificazioni a livello filogenetico. Se Martina ha sviluppato le proprie abitudini e messo a punto i propri riti, tali che solo lei li compie tra gli esemplari della sua specie, il cerimoniale del giubilo trionfale delle oche selvatiche è invece una pratica già propria dei piccolissimi, i quali probabilmente non apprendono tale comportamento, bensì lo *ereditano*.³⁸ Il complesso intreccio tra ontogenesi e filogenesi – e in generale tra comportamenti appresi e comportamenti innati – trova nella ritualizzazione un importante punto di articolazione.

36 Lorenz [1963] 1974, pp. 84, 90. Su questo punto, cfr. Mazzeo 2006. Sul rapporto tra ‘appreso’ – ad esempio il rito particolare di un organismo animale – e ‘innato’ – un rituale oramai proprio della specie intera –, cfr. Lorenz [1965] 1982.

37 La lettura che si è qui proposto della ritualizzazione animale – gestire uno stallo pulsionale, consentire l’agire, e stando a Lorenz addirittura la formazione di nuovi istinti – è del tutto incompatibile con una interpretazione del fenomeno rituale in quanto *by-product* del processo evolutivo. In sintesi: la ritualizzazione del comportamento sarebbe, secondo questa teoria – detta anche ‘modello standard’ –, una disfunzione derivata dal funzionamento di alcuni dispositivi del sistema mente utili ad altri scopi – ad esempio: quello che ci permette di rilevare eventuali pericoli e di metterci al sicuro (Boyer, Liénard 2006a; Id. 2006b; Id. 2008). Come ha rilevato giustamente Alessandra Chiera, però, lo straordinario successo evolutivo della strategia di ritualizzazione del comportamento dovrebbe suggerire che siamo davanti a tutto meno che a una disfunzione. Cfr. Chiera 2013; Adornetti, Ferretti 2013; Alcorta, Sosis 2006; Powell, Clarke 2012.

38 Lorenz [1963] 1974, p. 223.

7. Ritualizzazione animale e rito umano

Ricapitolando, la ritualizzazione del comportamento è una strategia attraverso la quale un organismo riesce a gestire una situazione di contrasto pulsionale, che se non venisse risolta lo condurrebbe a una paralisi. L'agire, in questi casi, sembra non avere nessun nesso tecnico con la situazione vissuta – non siamo davanti a una questione di *problem solving* –, e trova la sua funzione essenziale nel ristabilimento di un equilibrio tra le spinte interne. Visto che molto spesso le situazioni di contrasto si danno all'interno delle relazioni tra conspecifici – pulsione sessuale, pulsione aggressiva –, le circostanze in cui la ritualizzazione si manifesta maggiormente riguardano la comunicazione e il rapporto tra membri della stessa specie, ma la strategia in sé concerne anche il semplice formarsi delle abitudini individuali nonché i fenomeni di re-direzionamento. Rituali consolidati dalla specie possono trasmettersi filogeneticamente e cristallizzarsi in veri e propri istinti, e anzi secondo Lorenz è proprio la ritualizzazione a poter mettere a punto nuovi moduli innati validi per la specie intera.

Le analogie con il rito umano sono notevoli: anche le nostre pratiche rituali hanno spesso a che fare con la sfera comunicativa,³⁹ contribuiscono a gestire la nostra aggressività intraspecifica ritualizzando conflitti,⁴⁰ stabiliscono ed esprimono sistemi gerarchici,⁴¹ leniscono ansie e paure,⁴² non riguardano modalità tecniche di azione.⁴³ Rimangono da vagliare due punti: la funzione del rituale al fine di ristabilire un equilibrio pulsionale che impedisca la paralisi dell'organismo, da un lato; la sedimentazione filogenetica dei rituali messi a punto dalla specie, dall'altro. Si tratta, come vedremo a breve, di due questioni strettamente legate.

Per il *sapiens*, a differenza che per gli altri animali, *non esistono rituali validi per la specie nel suo insieme*. I nostri riti sono storici, soggetti a mutamento e morte, sempre correla-

39 Leach 1966, p. 403.

40 A questo proposito, è interessante un esempio riportato da de Martino in *Morte e pianto rituale*. Durante la veglia di un cadavere, la moglie vedova e la madre del defunto hanno iniziato un regolamento di conti fatto di botte e risposte modulate sul modulo tradizionale della lamentazione; cfr. de Martino [1958] 2000, p. 145.

41 Turner [1967] 1992.

42 Homans 1941; Erikson 1966; Dattilo 2018; Davis 1981.

43 Turner 2006.

ti di una certa immagine mitologica del mondo.⁴⁴ Inoltre, mentre negli animali non umani la ritualizzazione del comportamento si manifesta in precise e circoscritte circostanze della vita o solo in concomitanza con un preciso e definibile contrasto pulsionale, negli esseri umani è in linea di principio impossibile isolare *solo* talune circostanze in cui il nostro agire si farebbe ritualizzato. È la nostra prassi, come abbiamo visto, ad essere intimamente ritualizzata. Inoltre, considerando che uno degli effetti principali della ritualizzazione animale riguarda la sfera comunicativa, sarebbe opportuno chiedersi per quale motivo l'animale parlante sembri essere il più rituale di tutti quando, anziché *segnalare* agli altri le nostre disposizioni o intenzioni, sarebbe sufficiente *dirle*.

Queste differenze possono venire spiegate solo se si riesce a dimostrare che ciò che per gli animali non umani è una situazione di contrasto occasionale per il *sapiens* è, invece, *cronica* – un rischio antropologico permanente, per l'appunto. Per giustificare appieno questa prospettiva sarà necessario entrare più nel dettaglio – cfr. cap. VIII. Per il momento, in conclusione del presente capitolo, si presenteranno due movimenti demartiniani che ben si sposano col quadro fin qui tracciato: il passaggio dal termine presenza a quello di presentificazione e lo stravolgimento del suo senso in direzione non più di un intellettivo *Ich denke* ma di un pratico e utilizzante *Dasein*.

8. Esserci è uso

E una filosofia dell'utilizzazione?⁴⁵

44 È proprio in base a questo legame del rito umano con la sfera del mito, e dunque del linguaggio, che de Martino scarta dalla sua indagine le analogie tra ritualizzazione animale e rituale umano: «Tutta una serie di errori interpretativi nasce quando si dimentica che, in concreto, il rito è sempre rito di un mito, e il mito è sempre prospettiva di un rito in azione [...]. [Tra gli errori sta lo] scambio del rito [...] con i cosiddetti cerimoniali animali [...]» (de Martino 1995, p. 150). Si tratta di un passo eloquente, che testimonia con particolare chiarezza la mancanza, in de Martino, di una prospettiva naturalistica che possa rendere conto delle analogie tra i due fenomeni.

45 Annotazione di de Martino a p. 103 della sua copia de *Il nulla e il problema dell'uomo* di Enzo Paci. Se si considera che de Martino mostra di aver letto questo libro sicuramente già nel 1958 – quando esce un suo stralcio come appendice alla ristampa de *Il mondo magico* –, e che assai probabilmente già lo aveva presente

Oltre ad estendere la funzione di gestione della crisi a tutta una serie di tecniche del corpo impersonali e svolte in maniera abitudinaria – la cui rete viene esplicitamente accostata al *das Man* heideggeriano –, de Martino compie un altro duplice passaggio teorico: inizia a parlare da un lato di presentificazione anziché di presenza,⁴⁶ dall'altro del ruolo essenziale della utilizzazione.

I due mutamenti sono strettamente legati, e non privi di conseguenze per l'impianto teorico demartiniano. Che un termine centrale come presenza sia non di rado sostituito, negli scritti postumi, con quello di presentificazione, è l'indice preciso di un tentativo: pensare alla presenza umana non come un attributo del soggetto, ma come il processo di cui il soggetto consta – processo che, visto che il rischio della crisi si è fatto antropologico e permanente, non può essere limitato a pochi momenti del vivere, denotando piuttosto un movimento continuo.⁴⁷ Secondo la lettura dell'opera demartiniana data sin qui, potremmo dire che la ricapitolazione della nostra ontogenesi – e con essa la divisione tra le sfere del grammaticale e dell'empirico che abbiamo appreso come tale durante lo sviluppo infantile – è problema sempre all'ordine del giorno, perché ogni istante «della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico».⁴⁸ Non esiste più, come nel 1948, una civiltà che possa godere di una presenza garantita, e questo proprio perché,

all'indomani dell'uscita del volume sul magismo – il libro di Paci contiene infatti una breve ricognizione critica del libro di de Martino –, l'appunto citato sull'utilizzazione potrebbe essere fatto risalire a tempi non sospetti, cioè a un periodo che va dal 1948 al 1958. A un periodo precedente, insomma, alla stesura degli appunti usciti postumi in cui il filosofo affronta di petto il tema.

46 De Martino [1977] 2002, pp. 137, 221, 533, 554, 559, 560, 666; Id. 2005, pp. 3, 5, 14-15, 21, 45, 48, 72, 102, 103, 142, 153, 156, 166; Id. 2019, 17%, 22%, 25%, 27%, 29%-36%, 46%, 62%, 63%, 71%, 78%, 82%-85%, 90%; Id. 1995, pp. 101, 106. L'unica occorrenza del termine presente nelle opere che de Martino ha pubblicato in vita è presente in un articolo del 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*; cfr. Id. 1964, p. 126.

47 È stato Tullio Monini a porre fortemente l'accento su questo passaggio centrale, in un'opera poco conosciuta: «Ad essa [presenza], nella *Fine del mondo*, viene progressivamente sostituendosi il termine “presentificazione” che nella sua evidente filiazione da quello di “presenza” si connota però in senso decisamente più dinamico ed impersonale. Come una processualità continua che attiene agli individui come loro modo d'essere, piuttosto che come loro statico attributo» (Monini 1992, p. 74).

48 De Martino 1995, p. 112; cfr anche Id. [1977] 2002, pp. 138, 219.

sempre con *Il mondo magico*, poterne godere significherebbe la morte della storia. L'animale umano è *intrinsecamente* critico e problematico, e l'onere di informare la propria vita è fatica quotidiana.

Il secondo passaggio teorico degli appunti usciti postumi che si vorrebbe qui porre in rilievo riguarda il ruolo che de Martino affida al concetto di utilizzo, stabilendo addirittura l'equazione 'presentificazione' = 'uso'. Tale equazione non è esplicitamente espressa da de Martino, e figura piuttosto quale *implicazione logica* di una serie di considerazioni che l'autore svolge cercando di delineare la struttura del processo di presentificazione. Si dovrà perciò adesso mostrare brevemente questo percorso, per arrivare a evidenziare la convergenza tra la considerazione della crisi dell'ultimo de Martino e il contrasto pulsionale che porta gli animali non umani a ritualizzare il proprio comportamento.

In *Scritti filosofici* si legge:

[...] l'esserci è sempre in un 'far differenza' che fa essere l'esserci, mentre il non poterla fare equivale allo scomparire della presenza.⁴⁹

Si tratta di un passaggio capitale. Il filosofo lega il processo di presentificazione a quello del 'far differenza', ovvero del discernere, del discriminare, del delineare e separare. Non più, dunque, alla capacità di far convergere i contenuti di coscienza verso quell'unico 'Io' che ne è il proprietario, bensì alla capacità da parte di questo 'Io' di distinguere tra loro i vari contenuti di coscienza come un che di singolo. Più precisamente: questo 'Io', oramai esplicitamente precisato come *Dasein*,⁵⁰ consta del movimento del 'far differenza'. Il processo di

49 Id. 2005, p. 100.

50 De Martino inizia adesso ad accostare in maniera inequivocabile il concetto di 'presentificazione' a quello di *Dasein*: «La presenza, nelle espressioni «perdita della presenza», «presenza che si mantiene», «presenza che si riscatta», «crisi della presenza», «presenza che si dilegua» (o recede verso l'assenza), «presenza inautentica», «presenza malata», etc. va intesa nel senso di *Dasein*, e precisamente come «presentificazione emergente» [...]» (Id. 2005, p. 94). Cfr. anche Id. 1995, p. 101. Sebbene la frequentazione demartiniana di Heidegger risulti evidente sin dal 1948, è solo con gli scritti postumi che questo passaggio avviene in maniera eloquente. La ragione, per un verso, è probabilmente da ricercarsi nella diffidenza di de Martino nei confronti delle varie filosofie esistenzialiste, ma dall'altro c'è forse una questione teorica di fondo ed importante: il tentativo demartiniano di mettere a punto, come vedremo a breve, una filosofia dell'uso. In questo senso, Heideg-

presentificazione è un continuo discernere, separare, mettere a fuoco linee e contorni; la funzione identificante di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* diviene a tutti gli effetti una funzione discriminante.

Ciò che per de Martino deve essere continuamente distinto è anzitutto una gamma di elementi fisici: le cose del mondo tra di loro – la sedia dal tavolo, il sole dalle nuvole –, il proprio corpo dalle altre cose del mondo e dagli altri corpi – capacità di distinguere un non-io. In entrambi i casi, la distinzione è per de Martino possibile solo sulla base di progetti operativi, ovvero a partire da un *saper che fare* e un *sapere che farsene*. Si prenda un esempio che il filosofo napoletano attinge da David Katz. In *La psicologia della forma*, quest'ultimo si chiede per quale motivo non vediamo «come una unità il calamaio insieme col posacenere (col quale si trova otticamente a contatto)». ⁵¹ De Martino ritiene insufficiente la risposta dell'autore, relativa a un generico impulso a costituire gli oggetti in unità, e si richiama a una notazione di Piaget il quale sottolinea come la psicologia della *Gestalt* faccia i conti solo con forme già fissate da un certo contesto storico-sociale – nella fattispecie: il calamaio e il posacenere. ⁵² Per de Martino il problema non è come un individuo possa riconoscere due oggetti, ma quale sia il movimento che consente la loro primigenia messa a fuoco. Ciò che per il filosofo napoletano consente la distinzione tra il calamaio e il posacenere è l'esistenza di precisi progetti operativi che definiscono cosa possiamo fare dell'uno e dell'altro, come li possiamo *usare* – nel calamaio si intinge la penna, sul posacenere appoggiamo provvisoriamente la sigaretta. ⁵³

ger funzionerebbe da sponda e termine di confronto, in quanto nella costituzione essenziale del *Dasein* rientrano 'maneggio', 'cura', 'utilizzo'.

51 Katz [1948] 1979, p. 39.

52 De Martino [1977] 2002, pp. 594-596.

53 *Ibid.*, pp. 594-595. È questo un tema che prorompe, ne *La fine del mondo*, già durante la disamina della documentazione psicopatologica. Negli individui affetti da sindromi di derealizzazione e spersonalizzazione, nei paranoici e nei deliranti si può ravvisare una «perdita radicale della ovvietà dell'utilizzabile» (*ibid.*, p. 81), che fa sì che le cose siano «travagliate da un alone semantico indeterminato, non si manteng[a]no nei loro limiti domestici». Si fanno indici-di, restando però «senza termine quanto al loro 'di'. Le cose smarriscono la loro operabilità consueta», e le righe del giornale non paiono più fatte per essere lette, le sedie allineate non vengono focalizzate né come ostacolo né come mezzo per sedersi (*ibid.*, pp. 90-91; 20-25; Id 2019, 29%).

Il concetto di utilizzo – e de Martino precisa oramai decisamente: l'utilizzabile heideggeriano –⁵⁴ risulta fondamentale anche per la distinzione del proprio corpo dal mondo e dagli oggetti discreti che lo popolano.⁵⁵ Riconoscere come proprio il corpo che si è equivale a «sapersene servire»;⁵⁶ l'uso delle membra, il maneggio degli arti così come dell'apparato fonatorio, è *uso del corpo* secondo schemi motori appresi attingendo alla dimensione del *man*, ai progetti operativi in essa tacitamente contenuti – la forchetta si prende *così*, il lamento funebre si modula *così*. L'uso del corpo e del mondo attraverso progetti operativi impersonali, che troviamo nel contesto di riferimento e che ci permettono di sapere che fare: questo è il motore del processo di presentificazione, e anzi *questo è* la presentificazione. Per cui, scrive, occorre «assegnare all'utilizzazione il momento inaugurale» della vita umana,⁵⁷ sia perché «la percezione non si distingue in nessun modo dalla organizzazione pratica degli esistenti nel mondo»,⁵⁸ sia perché i «corpi sono ciò che se ne può fare».⁵⁹

54 Id. [1977] 2002, p. 531.

55 Può sembrare strano che l'essere umano abbia addirittura l'onere di prendere possesso cosciente del proprio corpo, ma è proprio questa relazione paradossale del *sapiens* con la sua corporeità che sta al centro di ogni possibile antropologia filosofica. L'animale umano è il vivente che *ha*, e non che *è*, il proprio corpo. Su questo punto si tornerà più nel dettaglio nel prossimo capitolo. Per il momento, cfr. Virno 2020; Plessner [1928] 2006; Id. [1973] 2010; Borsari 2007; Rasini 2013.

56 De Martino [1977] 2002, p. 566.

57 *Ibid.*, p. 672.

58 *Ibid.*, p. 569; Id. 2019, 80%.

59 Id. [1977] 2002, p. 533; Id. 2019, 62%. Questo utilizzo, di cui consta il 'far differenza', è l'esserci, la presentificazione. Non nel senso che un esserci esista e che, poi, faccia uso di sé e delle cose, ma nel senso che esso si risolve, *senza scarti*, nel processo di uso. L'uomo si presentifica utilizzando un 'da farsi', la vita umana è quest'uso. De Martino precisa questo punto richiamandosi ad alcune pagine di *Essere e tempo* in cui Heidegger chiarisce in quale misura sia fuorviante la preposizione 'in' dell'in-essere laddove la si intenda alla stregua di una collocazione spaziale, come se l'esserci stesse nel mondo come l'acqua dentro il bicchiere o la chiave dentro la toppa (Id. 2005, p. 95; Heidegger [1927] 1990, pp. 77-81). Questa prospettiva, infatti, *presuppone* come dati i termini 'in-essere' e 'mondo', per porli solo successivamente in una qualche relazione. Ma i due poli non esistono l'uno indipendentemente dall'altro, e più che concentrarsi su di essi conviene spostare l'attenzione sulle determinazioni del rapporto, ovvero il 'ci', l'in, il 'nel', perché né l'esserci precede il mondo in cui sta né il mondo anticipa la formazione dell'esserci. *Il rapporto precede i termini della relazione* (de Martino [1977] 2002, p. 647; cfr. anche Id. 1995, p. 101), e per de Martino questa relazione è di *uso*, svolta secondo un certo progetto operativo impersonale che ci permette di *sapere che fare*.

In genere, questa rete di progetti operativi svolge il proprio ruolo in maniera non problematica, abituando il corpo a tutta una serie di movimenti irriflessi – prendere la forchetta per mangiare la pasta, dire ‘buongiorno’ entrando in un bar di prima mattina, rispondere con il nostro nome a chi ci chiede come ci chiamiamo. Lo sfondo grammaticale della nostra forma di vita – così come i suoi usuali e ripetuti schemi motori e progetti operativi – non si lascia, normalmente, chiamare in causa e porre in dubbio. Ma vi sono circostanze in cui il ‘da farsi’ e il suo ‘come’ cessano di dispiegarsi ovvi e scontati, circostanze che possono disarticolare un funzionamento abitudinario del corpo che, fino a poco prima, appariva fuori discussione.

De Martino esemplifica a più riprese simili momenti di difficoltà attraverso il camminare. Come per ogni tecnica del corpo appresa e ben interiorizzata, in genere semplicemente si cammina senza pensarci. Non si pensa a camminare quando si cammina, e anzi l’azione si svolge in maniera tanto poco problematica che possiamo, camminando, conversare con un amico o ammirare un paesaggio. Vi sono, però, circostanze in cui dobbiamo di nuovo riappropriarci del ‘si cammina così’ per rimodularlo nell’uso individuale; scendere le scale al buio, ad esempio, ci costringe a «fare attenzione a dove mettiamo i piedi». ⁶⁰ È in queste situazioni critiche, in cui il ‘da farsi’ perde quanto aveva di tacito e di non problematico, che soccorrono i dispositivi rituali; quando ciò che era grammaticale – ‘si cammina così’ – scivola pericolosamente nell’empirico – ‘e stavolta?’ –, o quando vorremmo ostinarci a tenere per fermo il primo anche nei casi in cui sporge l’eccezione – non voler vedere le scale e camminare come si fosse in piana –, occorre riappropriarsi da capo del *man* per rimodularlo individualmente – ‘io cammino così’. Quando si cammina, scrive de Martino, «si evoca una tecnica e la si riadatta alla circostanza», ⁶¹ e questo basilare meccanismo si avvale *sempre* di un dispositivo rituale – che si manifesta in maniera più eloquente laddove il passaggio dalla tecnica appresa alla circostanza in oggetto si fa problematico. ⁶²

Si può pertanto concludere, marcando – ribadiamolo – una convergenza importante tra le teorie demartiniane e le considerazioni etologiche che si è svolto in precedenza, che la ritualizzazione del comportamento figura in de Martino come la valvola di sicurezza che soccorre il *sapiens* nei momenti in cui il da farsi si fa più incerto. In genere, la nostra prassi viene

60 Id. 2005, p. 129; Id. 2019, 82%; cfr. anche Id. 2005, pp. 92, 137; Id. [1977] 2002, p. 617.

61 *Ibid.*, p. 127.

62 Id. 1995, p. 174.

informata attingendo alla rete dei si-fa-così, ma ci sono momenti in cui questa gamma di modi impersonali del fare risulta insufficiente. La presentificazione, che è uso del corpo e del mondo, ha allora bisogno di avvalersi del dispositivo rituale al fine di riuscire nuovamente a passare dal ‘si cammina’ a ‘questo mio passo’.

CAPITOLO VIII – USO E ISTITUZIONI

Introduzione

Negli appunti postumi di de Martino sono rinvenibili sostanziali mutamenti rispetto ai lavori precedenti. Ciò che fino a quel momento era stato un intellettuale *Ich denke*, ovvero la presenza, diviene un processo pratico di uso del corpo e del mondo. Il nome che adesso prende questo processo è presentificazione, e si configura come quel movimento continuo di cui *consta* il nostro essere-nel-mondo – continuo, come continuo è il rischio antropologico della crisi. Vista la pervasività del pericolo di crollo, de Martino amplia la propria indagine sui dispositivi di riscatto fino a comprendervi tutta una gamma di dimesse pratiche quotidiane, di usuali tecniche del corpo. La rete impersonale di istituzionali si-fa-così prende adesso in carico la vita biologica del *sapiens* a trecentosessanta gradi, mentre la ritualizzazione del comportamento soccorre l'essere umano nei momenti maggiormente critici, in cui viene revocato in dubbio il nostro *Weltbild* e si perde la griglia del da farsi.

Nel capitolo precedente si è cercato di avvalorare questo quadro generale mostrando la sua convergenza con tutta un'altra serie di indagini. Da un lato, la parabola che ha subito il concetto di rito all'interno degli studi storico-religiosi testimonia dell'opportunità di spostare l'attenzione, *al fine* della comprensione del fenomeno, dal rituale in sé e per sé a tutta una serie di situazioni quotidiane in cui l'agire umano sembra ritualizzarsi – si saluta così, si mangia così, e così via. Dall'altro, le ricerche etologiche sulla ritualizzazione del comportamento animale evidenziano che tale fenomeno tende a manifestarsi in situazioni di contrasto pulsionale, nelle quali l'organismo deve ritrovare un modo di azione. Il rito diventa, così, quella strategia attraverso la quale un individuo risolve una situazione di stallo al fine di agire in una qualche direzione, ritrovando anzitutto il proprio equilibrio interno.

La ritualizzazione ha insomma la funzione di ristabilire le condizioni di possibilità di qualsivoglia comportamento laddove l'organismo si trovi a vivere un contrasto pulsionale. D'altra parte, mentre per gli animali non umani si tratta di una strategia tutto sommato circoscritta, relegata solo ad alcuni momenti del vivere, sembra che per il *sapiens* sia invece un processo che rischia di essere continuo, atto a fronteggiare quella che per de Martino è una condizione di rischio permanente. La natura umana, verso la quale regrediremmo in situazioni

di crisi, rischia di rivelarsi nella sua generica potenzialità – fatto-che-si-parla, assenza di cornice, eccesso di semanticità –, oppure di sporgere minacciosa provocando una reazione difensiva per contraccolpo – rigidità del ciò-che-si-dice, cornice sclerotica, difetto di semanticità. In entrambi i casi, ciò che viene perso è un intero *Weltbild*, il suo senso complessivo, le azioni che in esso si possono compiere.

De Martino accentua, come si vedrà, soprattutto i rischi di questa possibilità di crisi, e affida ai processi di abitudine il compito di salvaguardarcene. L'uso del corpo e del mondo, preso in carico da felici e sane abitudini, sembra doversi svolgere all'interno di un quadro di progetti operativi ben definiti, mentre il tipo di agire che *a partire* da essi diviene possibile – conversare mentre si cammina, pensare a ciò che si scrive e non *allo* scrivere – afferisce allo spazio libero dell'azione individuale, svolta da un singolo oramai costituito che può anche permettersi senza danno di inciampare. Vedremo che questo quadro porterà inesorabilmente de Martino verso una teoria delle istituzioni conservatrice, analoga per molti versi a quella di un noto esponente dell'antropologia filosofica tedesca, ovvero Arnold Gehlen.

Non che de Martino fosse un conservatore, e anzi l'impegno politico di tutta una vita testimonia della sua volontà di *cambiare* le cose. Ciò che conduce la sua opera verso esiti reazionari è, piuttosto, implicazione inevitabile di una teoria dell'uso che da un lato sembra voler escludere dal nostro 'utilizzare' la cornice delle regole storiche secondo le quali maneggiamo il mondo e il corpo, mentre dall'altro cerca di tacitare ogni possibilità di inciampo dall'uso di ben padroneggiate tecniche, possibilità invece chiaramente testimoniate dalla *goffaggine*. Questa dimessa e quotidiana componente della vita del *sapiens* tradisce infatti l'impossibilità di silenziare una volta per tutte la nostra interna criticità – deriva verso la quale, invece, de Martino rischia di procedere. Espellere la nostra problematicità specie specifica comporterebbe infatti la fine della storia; comporterebbe, in sintesi, la patologica fine *del* mondo, e non la salutare fine di *un* mondo.

1. Giocare liberamente le tendenze

Il processo di presentificazione consta dell'utilizzo, da parte del *sapiens*, di una rete impersonale di progetti operativi – de Martino la chiama «progetto comunitario dell'utilizza-

bile».¹ Solo così l'essere umano è in grado di mettere a fuoco un mondo, di prendere possesso del proprio corpo e di sapere cosa farsene di entrambi. Questo perché la situazione che negli animali non umani è per lo più un che di occasionale – il contrasto pulsionale che porta alla ritualizzazione del comportamento – è, per la nostra specie, una condizione continua, e il rischio antropologico permanente è precisamente quello di caderne vittime, di *tornare* a non sapere che fare – come gli infanti che eravamo. De Martino, generalmente, non dice niente circa il *perché* di una simile condanna biologica. Le poche considerazioni che l'autore dedica alla natura umana in senso stretto sono contenute solo in alcune, poche pagine presenti nella vecchia edizione de *La fine del mondo*.

Svolgendo alcune riflessioni sulla distinzione e l'intreccio tra i comportamenti istintivo, appreso e intelligente, de Martino accenna a due punti fondamentali per la comprensione di cosa si possa intendere, a questo punto del suo percorso, per rischio antropologico permanente. Anzitutto, l'autore sembra sostenere che intelligenza e istinto si escludano a vicenda, esattamente come si escludono a vicenda coscienza e abitudine.² In secondo luogo, de Marti-

1 De Martino [1977] 2002, pp. 58, 169, 183, 441, 444, 474, 559, 576; Id. 2005, pp. 42, 72, 89, 130, 148; Id. 2019, 30%, 59%, 69%, 74%, 78%, 83%, 86%, 89%.

2 «Mentre nell'abitudine umana l'intelligenza scompare nella routine, nell'istinto animale l'intelligenza sarebbe scomparsa nell'attitudine generale a creare nuovi adattamenti» (de Martino [1977] 2002, p. 598). De Martino riassume, in queste righe appena citate, una opzione interpretativa non direttamente sua, e che definisce addirittura opposta a quella darwiniana – in quanto include la possibilità dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Ciò che qui preme sottolineare, però, è anzitutto che de Martino poco più avanti accolga esplicitamente l'idea che comportamento cosciente e comportamento abitudinario si escludano alla stregua di comportamento intelligente e comportamento istintivo: «La resistenza di origine fisica o morale, l'ostacolo – fisico e morale – alla soddisfazione, trasforma la tendenza in coscienza di un desiderio. Una affezione nata lentamente e diventata «abituale» non ha mai coscienza di sé» (*ibid.*). In secondo luogo, *questo punto nello specifico non è in sé e per sé anti-darwiniano*. Il processo di adattamento delle specie animali, infatti, non può non passare per fenomeni di disadattamento – risolvere un problema in maniera intelligente è possibile solo quando non è sufficiente una mera reazione istintiva. Questo rapporto reciprocamente escludente tra intelligenza ed istinto è stato notato anche da Konrad Lorenz, autore certo non sospettabile di anti-darwinismo: «[...] l'evidente tendenza dell'evoluzione del comportamento verso una maggiore plasticità e una crescente influenza dell'apprendimento e dell'intuizione (“insight”), deve essere considerata come conseguenza tanto (e forse più) della riduzione e disintegrazione degli schemi fissi innati quanto dello sviluppo superiore di quelle funzioni che, nell'esistenza dell'individuo, riguardano le modificazioni adattative del comportamento» (Lorenz [1965] 1982, p. 15)

no delinea una natura umana peculiare, fatta certamente di istinti – che l'autore chiama 'tendenze innate' – ma che è in larga misura condizionata da quelle che egli definisce 'tendenze acquisite' o 'miste', le quali «plasmano con grande varietà i modi e i limiti della soddisfazione dell'istinto stesso».³ Esattamente come per l'istinto alla nutrizione nell'esempio del pane casereccio riportato nel precedente capitolo, per l'uomo il processo di appagamento di un desiderio – fosse pure il voler mangiare come reazione allo stimolo della fame – non può non passare per una gamma di istituti culturali, che lo portano a togliersi la fame come ce la *si* toglie. Voler mangiare pane casereccio per togliersi la fame è ciò che l'autore intende per tendenza acquisita.

Questa situazione di presa di forma culturale anche di istinti basilari come la nutrizione è imposta da un fenomeno di interferenza tra le nostre tendenze. Nell'essere umano, dice de Martino, «ha luogo in grande misura una interferenza continua fra le tendenze, sia nel senso della loro associazione che del loro conflitto».⁴ Che talune basilari pulsioni possano disturbarsi l'una con l'altra ed entrare in contrasto, come abbiamo visto, non è certo prerogativa del *sapiens* – succede anche a molti animali non umani. Il punto di rilievo è che de Martino intende il conflitto tra le tendenze, nell'uomo, come *continuo*. Inoltre, l'autore aggiunge che la nostra specie ha la possibilità di

di rendere indipendente la tendenza dalla situazione oggettiva, cioè di «giuocare le tendenze», di svolgerle ludicamente verso un oggetto che simula quello reale, o che è interamente immaginazione.⁵

La mancanza di univocità delle nostre tendenze, la quale può portare verso una radicale e apparentemente ben poco adattativa confusione comportamentale, è ciò che in realtà rende possibile giocarle e svolgerle anche indipendentemente dalla stimolazione oggettiva. Possiamo pregustare il piatto di spaghetti che ci aspetta a casa, intrecciare ludicamente pulsione sessuale e pulsione aggressiva, fuggire per finta giocando a guardie e ladri, pensare ai *possibili* usi di uno oggetto. Possiamo, in definitiva, svolgere le nostre basilari tendenze in maniera

3 De Martino [1977] 2002, p. 598.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

libera e scarsamente prevedibile; per noi, per così dire, ogni momento può essere buono per fare qualsiasi cosa, perché le nostre pulsioni si confondono le une con le altre in una continua interferenza. Prendendo alla lettera quest'ultimo termine: il nostro sistema pulsionale non ci rimanda dei chiari *segnali* di azione e reazione, bensì un indefinito *rumore di fondo*.⁶ È a partire da questo caos informativo che il *sapiens* ha l'onere di ritagliare ciò che è significativo da ciò che non lo è, quali sono le azioni da svolgere e quali invece no.

2. *Il felice oblio delle abitudini*

La nostra condizione specie specifica è connotata dunque, per de Martino, da una forte instabilità comportamentale, causata da una continua interferenza tra le pulsioni e che porta con sé l'onere di una loro strutturazione artificiale. La strada maestra che gli animali umani percorrono a tal fine consta della messa a punto di progetti operativi impersonali, di tecniche del corpo abitudinarie in grado di plasmare la nostra nuda vita, di darle una forma. Se il quadro di schemi motori appresi e la distinzione tra grammaticale ed empirico vengono perduti, subentra una condizione di crisi dalla quale si può uscire ritualizzando il proprio comportamento.

Il concetto di abitudine è in de Martino strettamente legato a quello di progetto comunitario dell'utilizzabile; segnala l'incastro tra la rete impersonale dei si-fa-così e il corpo individuale, la possibilità di modulazione singolare del *man* e dunque lo stesso processo di presentificazione. L'uso dei modi d'essere che troviamo fuori di noi è ciò che ci rende possibile esistere in quanto individui, è *il nostro esserci*. Applicare in maniera non problematica tutta una serie di tecniche apprese è la condizione di possibilità della vita umana, ed è la condizione

6 È stato Massimo De Carolis a utilizzare i termini 'segnale' e 'rumore', propri della teoria dell'informazione, per descrivere la condizione umana: per la nostra specie, sostiene il filosofo, non esiste una previa distinzione, biologicamente radicata, tra ciò che è segnale significativo e ciò che è rumore di fondo, e siamo pertanto chiamati *per natura* a crearla *artificialmente*. Tutto, nel mondo umano, *può* essere significativo, e però *niente* lo è per definizione. Se si pone questo quadro accanto a quello che è invece ricavabile dall'analisi del comportamento degli animali non umani, si capisce bene che la condizione umana non può non essere marcata da un sostanziale grado di spaesamento. Cfr. De Carolis 2004.

a partire dalla quale diviene possibile un agire non legato strettamente all'abitudine – diciamo pure: innovativo.

L'agire abitudinario è sedimentato nel corpo come un che di ovvio, frutto della storia che ha portato fino a noi e del mondo che ci circonda;⁷ testimonia del nostro appaesamento in un contesto mondano oramai familiare,⁸ della nostra avvenuta presentificazione; abituarsi «esprime il potere di dilatare il nostro essere al mondo»:⁹

Le abitudini si formano mediante un apprendimento e uno sforzo più o meno intenso e prolungato, poi tendono ad automatizzarsi, lasciando disponibili ulteriori valorizzazioni della vita. [...] Il fatto essenziale dell'abitudine è la riorganizzazione, parallela e solidale, dell'atto e dei segnali cui ubbidisce.¹⁰

Le abitudini si acquisiscono con apprendimento e sforzo, e quando si automatizzano comportano una certa strutturazione, un 'aver già deciso' a quali segnali rispondere e come. De Martino aggiunge che una volta padroneggiata una rete di abitudinarie tecniche del corpo, e con essa una abitudinaria distinzione tra ambito del grammaticale e ambito dell'empirico, è necessario *dimenticarsi* del processo che ci ha portato ad apprendere quella serie di nozioni e di si-fa-così, al fine di essere capaci di svolgere azioni libere di ordine superiore. De Martino chiama questo dimenticarsi *oblio*, e lo connota in un senso esistenzialmente positivo, benefico; lo chiama addirittura felice, un beato «oblio degli atti nei fatti», un «conservarsi degli atti nell'automatismo delle abitudini, nella esteriorità fisica delle cose, nell'anonimia sociale, «si fa così»».¹¹

Il motivo per cui questo oblio nell'abitudine è felice è duplice. Da un lato l'agire in maniera irriflessa testimonia dell'avvenuta domesticazione del mondo e della strutturazione delle proprie tendenze. La tecnica di uso del corpo e del mondo, oramai appresa, si lascia agevolmente impiegare, senza attrito, senza dubbio – attrito e dubbio che sono matrice della crisi. Dall'altro, possedere un piano sicuro per l'azione libera energie che possono venire direziona-

7 De Martino [1977] 2002, p. 528.

8 *Ibid.*, p. 560.

9 *Ibid.*, p. 584.

10 *Ibid.*, p. 600.

11 *Ibid.*, p. 644.

te in altri sensi, rendendo possibile un agire innovativo. Dimenticarsi nel *man* e avere perciò una griglia sicura di abitudinarie tecniche del corpo ci permette, in sostanza, di *dedicarci ad altro*, sebbene sulla base di ciò che già si è appreso.

De Martino fa due esempi particolarmente efficaci per delucidare questo dispositivo. Uno, lo abbiamo già incontrato, è quello del camminare. Attraverso fasi critiche di disadattamento e riadattamento, il bambino inizia a modellare i propri schemi motori; una volta in piedi si assesta a fatica, rischiando di inciampare a ogni passo. Ma se il processo di acquisizione della tecnica è accidentato, una volta che questa risulta introiettata e padroneggiata viene impiegata senza sforzo cosciente – l'uomo adulto non ha infatti nessun bisogno di ricordarsi degli sforzi dell'apprendimento, «cammina e basta» –,¹² e ci consente di conversare con un amico *mentre* si passeggia assieme a lui.¹³ Conversare passeggiando, azione che de Martino intende libera da vincoli, è resa possibile dall'abitudine al bipedismo acquisita dal corpo.

Un secondo esempio riguarda lo scrivere a macchina, e ricalca punto per punto quello appena fatto relativo al camminare:

Mentre scrivo a macchina questi fogli, lo scrivere a macchina si svolge sul piano delle abilità divenute così agevoli da poter essere affidate per l'esecuzione al piano delle attività irriflesse: ma il mio lavoro non è quello del dattilografo ma di chi scrive saggi.¹⁴

L'uso agevole di una tecnica appresa è dunque presentificante in due sensi: ci permette di muoverci senza attrito su di un piano abitudinario e rende possibile, a quel punto, un'azione conscia e dai risultati incerti, passibile di errore, sperimentativa – esattamente come, in Wittgenstien, un qualsivoglia dubbio è possibile *solo* se qualcos'altro è, al dubbio, artificialmente sottratto. Passeggiando con un amico, la percezione della contingenza riguarda il mio conversare con lui, mentre il camminare rimane tacito sullo sfondo; mentre scrivo queste righe, ciò a cui pongo attenzione concerne concetti, parole e concatenazioni di discorso, mentre non penso a cercare i tasti giusti sulla tastiera – semplicemente li premo.

12 Id. 2005, p. 128; Id. 2019, 84%.

13 Id. 2005, p. 129.

14 Id. [1977] 2002, p. 615.

La teoria della presentificazione di de Martino, che si è fatta oramai teoria dell'uso, sostiene una divisione netta tra agire libero e agire obliato, nonché la necessità di aver *già* appreso una tecnica del corpo per ottenere i suoi benefici effetti presentificanti. Solo in questo modo, su di una salda base di taciti si-fa-così, è possibile esistere come presenze; solo a partire da un *già strutturato* sistema di tendenze è plausibile essere uomini. Per questo de Martino scrive che è necessario perdersi nell'anonimia del *man*, dimenticarsi nelle sane abitudini senza revocare in questione il senso delle nostre pratiche. Solo su questa base è possibile procedere in avanti, evitando il disarticolarsi della strutturazione raggiunta:

L'uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nell'anonimia del *man*, del «si» impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e per la iniziativa personale.¹⁵

È su questi punti – interferenza tra le tendenze, possibilità di tenere presente uno stimolo anche in sua assenza, necessità della strutturazione del comportamento attraverso l'abituazione del corpo, necessità di perdersi nei si-fa-così liberando energie per azioni superiori, esclusione reciproca di coscienza e abitudine – che iniziano ad essere rilevanti le analogie tra il lavoro di de Martino e quello di Arnold Gehlen, le quali consentono di ricavare più facilmente una teoria delle istituzioni dall'opera postuma demartiniana e che adesso si tratterà di mostrare. Al fine, sia detto da subito, di imbastire una critica che abbia come bersaglio *entrambi gli autori*.

3. *Eccesso di pulsioni e profluvio di stimoli*

La frequentazione da parte di de Martino dei testi di Gehlen è attestata soltanto da un fugace e tutto sommato marginale riferimento presente in un articolo del 1959, ovvero *Mito*,

15 «L'uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nell'anonimia del *man*, del «si» impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e per la iniziativa personale» (*ibid.*, p. 683).

scienze religiose e civiltà moderna.¹⁶ Il riferimento, d'altra parte, testimonia della sua pronta lettura di un importante testo gehleniano, ovvero *Urmensch und Spätkultur*, uscito nel 1956. Presso la bibliomediateca dell'auditorium di Santa Cecilia di Roma, che contiene una buona parte dei volumi presenti nella biblioteca personale di de Martino, si è rinvenuto precisamente quel testo nella sua prima edizione. Un volume particolarmente tormentato da sottolineature, differentemente dalla maggior parte dei tomi presenti nel fondo demartiniano.

Tra i temi gehleniani cui il filosofo napoletano ha prestato maggiore attenzione durante la lettura di *Urmensch* segnaliamo, qui, solo quelli che riguardano i punti toccati nei due paragrafi precedenti: il particolare spaesamento pulsionale del *sapiens*,¹⁷ la possibilità di rendere l'azione indipendente dalla stimolazione oggettiva,¹⁸ la necessità di una strutturazione della vita umana che passi per l'abituazione del corpo,¹⁹ la funzione di alleggerimento che questa abituazione comporta e che libera energie per azioni ulteriori,²⁰ il reciproco escludersi di istinto e intelligenza nonché di agire abitudinario e agire conscio,²¹ il benefico perdersi nelle – e lasciarsi consumare dalle – istituzioni.²² Si tratta di punti fondamentali non solo per il testo gehleniano del 1956, ma per l'opera di Gehlen nel suo complesso.

Il primo concetto da delucidare è quello di eccesso e di de-differenziazione pulsionale, presente già nel lavoro gehleniano del 1940, ovvero *Der Mensch*. Qui, d'altra parte, la messa a fuoco di questa particolare condizione biologica del *sapiens* viene in buona parte oscurata dall'accento che, ripetutamente, Gehlen pone sulla pretesa carenza istintuale che ci caratterizzerebbe. Se «i veri istinti sono [...] movimenti o, meglio, *figure motorie* assai pregnanti di tipo

16 De Martino vi si riferisce parlando del rinnovato interesse, nell'epoca contemporanea, verso l'arcaico e il magico anche in ambiti non strettamente legati alle scienze religiose. Cfr. Id 1959, p. 6. Non sappiamo, invece, se de Martino avesse letto l'opera in cui Gehlen mette a punto in maniera esaustiva la propria antropologia, ovvero *Der Mensch*, la cui prima edizione è uscita nel 1940 e che è stata soggetta a piccole revisioni fino all'ultima pubblicazione del 1950.

17 Gehlen 1956, pp. 23, 24, 99-100, 151, 153.

18 Si pensi alla distanza dallo stimolo che caratterizza il comportamento sperimentativo; cfr. *ibid.*, pp. 13-14.

19 *Ibid.*, pp. 22, 25, 35.

20 *Ibid.*, pp. 35, 38, 42, 107, 250.

21 *Ibid.*, p. 141.

22 *Ibid.*, pp. 8-9, 32, 41, 99-100, 233-234. I passi citati, tutti sottolineati da de Martino, sono riportati per esteso nell'Appendice II.

specialissimo, che avvengono in base a un automatismo congenito e dipendono da processi *endogeni* di produzione degli stimoli»,²³ dice Gehlen, è giocoforza ammettere che il *sapiens* appare quasi non possederne.²⁴ Che l'essere umano sia sostanzialmente privo di istinti è tesi che, oggi, risulta impossibile da accettare, ma è Gehlen stesso a smorzarla nel corso del proprio lavoro.²⁵ L'autore lascerà infatti progressivamente *a latere* la questione degli istinti,²⁶ e concederà molto più spazio a considerazioni relative alla nostra plasticità e alla nostra carenza

23 Id. [1940] 2010, pp. 61-62. Il concetto di 'istinto' è stato ed è oggetto di un vasto dibattito, almeno sin da quando Daniel S. Lehrman ha avanzato la propria critica alla teoria di Lorenz. Quel che importa segnalare qui, è che il concetto non è stato abbandonato, e che permane la necessità operare una distinzione tra comportamenti istintivi – scatenati da processi endogeni e validi per la specie nel suo insieme – e comportamenti fondamentalmente frutto dell'interazione con l'ambiente circostante. Divisioni come quelle tra genotipo e fenotipo, o tra filogenesi e ontogenesi, non hanno in sostanza perso il proprio valore euristico. Per una breve panoramica, cfr. Tinbergen [1951] 1989; Lehrman 1953; Lorenz [1965] 1982; Beer 2019; Masazaku 1966; Marler 2004. La definizione darwiniana, per quanto rudimentale, già mette sul tappeto quali siano le caratteristiche che portano a definire un comportamento 'istintivo': «An action, which we ourselves require experience to enable us to perform, when performed by an animal, especially by a very young one, without experience, and when performed by many individuals in the same way, without their knowing for what purpose it is performed, is usually said to be instinctive» (Darwin [1876] 2009, p. 205).

24 L'autore parla spesso di carenza e di riduzione degli istinti; cfr. Gehlen [1940] 2010, pp. 119, 264-265, 316, 396, 397, 425 – qui parla anche di de-differenziazione degli istinti –, 452.

25 Gehlen non smetterà, almeno fino a *Morale e ipermorale* – in cui preferisce usare il concetto di residuo istintuale; cfr. Id. [1969] 2001, pp. 52, 106 – di parlare di riduzione e carenza istintuale in vari lavori: cfr. Id. [1961] 1987, pp. 47, 81-82, 93, 132 – qui parla di residui istintuali –, 150-152; Id. [1956] 2016, pp. 36, 155, 159, 240, 281. Ma senz'altro l'accento viene progressivamente spostato in direzione della nostra plasticità costitutiva. Già in alcuni dei passi cui si è rimandato, per esempio, Gehlen specifica cosa debba intendersi per carenza istintuale, chiamando in causa altri concetti: plasticità, mancanza di specializzazione morfologica, de-differenziazione istintuale / pulsionale, eccesso di pulsioni.

26 «Retrospectivamente [Gehlen] ritenne, per esempio, di aver troppo sopravvalutato la carenza istintuale dell'uomo, e qui si riallacciò in particolar modo a Konrad Lorenz, il quale scorge anche nel comportamento umano un'aliquota non irrilevante di meccanismi innati, per esempio, nei "movimenti espressivi"» (Rehberg [1983] 2010, p. 27); «L'insistenza di Gehlen sulla differenza specifica dell'apparato istintuale umano rispetto a quello animale procede parallelamente a una rivalutazione del ruolo complessivo della vita pulsionale nell'essere umano, e sicuramente il cambiamento è dovuto al peso sempre maggiore esercitato dall'etologia sulle sue ricerche antropologiche» (Rasini 2018, pp. 118-119); «[...] debbo ammettere che nel libro *L'uomo*

di specializzazione morfologica, le quali portano con loro una condizione di eccesso e di de-differenziazione pulsionale.

La nostra specie, sostiene Gehlen, ha l'onere di gestire un cronico eccesso di pulsioni de-differenziate. Le nostre spinte interne, lungi dal condurre verso un atteggiamento prevedibile, sono troppe²⁷ e tendenzialmente confuse; interferiscono le une con le altre e possono convertirsi le une nelle altre, così da costituire una base comportamentale spaesata e scarsamente definita. In *Prospettive antropologiche* è possibile rinvenire un passaggio che ben chiarisce questa peculiare vita pulsionale del *sapiens*, passaggio che esprime una posizione – questa sì – che Gehlen non smorzerà mai fino alla fine:

Nell'uomo non c'è alcun «impulso» univoco, delimitabile nel vissuto, ma dobbiamo parlare di una *dedifferenziazione*, di uno sfuocarsi dei contorni: esiste qualcosa come uno «sfaldamento» delle classi di istinti che negli animali sono precisamente circoscritte. Indifferenziazione deve significare in primo luogo che i residui istintuali umani dovrebbero venire pensati come plastici, come suscettibili di fusione e, secondo l'espressione di Freud, come «convertibili», suscettibili cioè in un certo grado di trasformarsi gli uni negli altri.²⁸

Questa singolare caratteristica biologica, che è in Gehlen conseguenza di una notevole mancanza di specializzazione morfologica della specie,²⁹ è strettamente legata a un altro fenomeno. La condizione di nascita dell'infante, così spaesata, lo espone a ciò che l'autore chiama

sono andato troppo oltre nello scartare determinate classi di istinti, mosso com'ero dall'idea di un'eccedenza di pulsioni non specializzate» (Gehlen [1983] 1990, p. 272) Cfr. anche Lorenz [1979] 1982.

27 Melantonio Lo Russo, commentando Gehlen, ha parlato di un «lussureggiare delle pulsioni»; Lo Russo 1996, p. 20.

28 Id. [1961] 1987, p. 152.

29 Quello di specializzazione è un concetto che riguarda il modo in cui la morfologia di un organismo, la sua costituzione biologica, fa per così dire incastro con l'ambiente circostante: più questo incastro è lasco, meno la specie è specializzata (Gould [1996] 1997; Eldredge [1995] 1999). Il *sapiens* è, in effetti, una specie assai poco specializzata, o – come si è detto di recente ma senza cambiare la sostanza – specializzata nel non esserlo (McNamara 1997; Mazzeo 2003). Il fatto che Gehlen non consideri i palesi effetti adattativi della scarsa specializzazione di una specie (cfr. Gould, Vrba 2008), lascia ad ogni modo intatta la validità delle sue considerazioni sulla plasticità comportamentale dell'animale umano.

«profluvio di impressioni non delimitato dall'opportunità biologica»,³⁰ ovvero a una mole enorme di stimoli per i quali l'organismo non possiede criteri univoci e innati di risposta. Questi stimoli, in larga misura istintualmente neutri,³¹ rimangono impregiudicati fino a che non li si sia 'presi in mano',³² saggiati, maneggiati. Lo iato che ci separa dalla stimolazione, e che ci condanna a padroneggiarne il profluvio, è d'altra parte anche la condizione essenziale per ogni nostra presa di distanza da essa e per ogni sua messa in rapporto con l'immaginazione.³³ È così che diviene possibile considerare gli stimoli percettivi come presenti anche in loro assenza, ed è grazie a questa condizione fisiologica che il bimbo può giocare – ovvero 'fare finta di'.

Eccesso pulsionale, de-differenziazione delle spinte e necessità di padroneggiare il profluvio di stimoli rivelano tutta la loro invadenza durante il periodo dell'infanzia, ma sono oneri che si conservano in certa misura per tutta la vita. Gehlen sostiene questo punto appog-

30 Gehlen [1940] 2010, p. 77. Si tratta di una declinazione del concetto di *Weltoffenheit*, di apertura al mondo, già messo a punto già da Max Scheler e utilizzato, nelle indagini sulla natura umana, anche da Helmuth Plessner. Cfr. Scheler [1928] 2006; Plessner [1928] 2006; Id. [1973] 2010; Fischer 2009; Pansera 2001; Rasini 2008; Id. 2011; Fadini 1995.

31 «Il piccolo umano è aperto in alta misura agli stimoli, perché il mondo percettivo dell'uomo non si restringe, come quello animale, a pochi contenuti selezionati e istintualmente rilevanti» (Gehlen [1940] 2010, p. 292. Gehlen deriva questa concezione del mondo percettivo animale dal lavoro del biologo estone Jakob von Uexküll (cfr. Uexküll [1934] 2013; De Carolis 2008, pp. 31-32; Agamben 2002). Sebbene questa visione del mondo degli altri animali sia probabilmente da considerarsi, come mostrano le indagini etologiche riportate nel precedente capitolo, eccessivamente rigida – e fuorviante nel suo ricomprendere in questa griglia *tutti* gli altri animali –, il suo valore euristico per la precisazione delle specificità umane possiede una certa pertinenza. Cfr, ad esempio, Anders [1992] 1993.

32 «Questo orientarsi non può che significare: ridurre quel profluvio a determinati e densi centri, "prenderli in mano" [...]» (Gehlen [1940] 2010, p. 79); «In effetti, il cucciolo d'uomo mostra una duplice caratteristica, non riscontrabile nell'animale: l'apertura agli stimoli e l'incompiutezza dell'apparato motorio. Le due prerogative, cui corrispondono una straordinaria e vitale plasticità di pulsioni e movimenti, gli pongono due compiti essenziali alla sopravvivenza: il dominio della quantità di impressioni che, in conseguenza di quell'apertura, lo sommergono, e lo sviluppo e completamento dell'apparato motorio» (Marino 2008, p. 212).

33 La possibilità di rapportarsi con stimoli in realtà assenti passa, in Gehlen, per il *medium* essenziale del linguaggio, il quale ci consente di avere una relazione con il *concetto* di una cosa; cfr. *ibid.*, pp. 251-252. Sulla distanza dallo stimolo e la capacità di riorganizzare i contenuti percettivi del linguaggio verbale, cfr. Cimatti 2000.

giandosi alla teoria della fetalizzazione di Louis Bolk, secondo la quale l'essere umano conserverebbe anche in età adulta dei tratti morfologici propri della vita in in utero.³⁴ Ma non è necessario essere d'accordo con Bolk per comprovare l'inclinazione a 'rimanere giovane' di *Homo sapiens*, ovvero lo spiccato carattere neotenic della specie. Il concetto di neotenia denota una tendenza – propria anche di altri animali – a mantenere i tratti plastici caratteristici dell'infanzia anche in età avanzata, e spesso è appunto il correlato di una scarsa specializzazione morfologica.³⁵

Ricapitolando: eccesso pulsionale, de-differenziazione delle nostre spinte e necessità di padroneggiare un profluvio di stimoli privi di significato biologico predefinito sono tratti della nostra specie che si manifestano fortemente durante l'infanzia, ma connotano l'organismo umano fin dentro l'età adulta a causa dell'alto grado di neotenia proprio di *Homo sapiens*. Lo spaesamento pulsionale, punto di partenza della nostra ontogenesi,³⁶ permane dunque come un basso continuo nel corso della nostra vita, e l'animale umano può pertanto correre il rischio di ricadervi.

4. Esonero, abitudine e utilizzo

La carenza di specializzazione del *sapiens* comporta, dunque, anzitutto un 'più' di possibilità di vita, un lussureggiare di azioni fattibili e di cose pensabili – in sintesi: una contingenza ipertrofica.³⁷ Ma un animale così aperto al mondo deve poter strutturare in maniera più

34 Cfr. Bolk [1926] 2001; Gehlen [1940] 2010, pp. 144-161.

35 Gould 1977. Cfr. anche Scarpelli 2016. Per una panoramica sul dibattito che investe e ha investito il concetto di neotenia, cfr. Mazzeo 2014; Id. 2020a.

36 «L'eccesso pulsionale è il vero apriori» (Lo Russo 1996, p. 44). L'interpretazione gehleniana di *Homo sapiens* è sembrata a più di un commentatore concedere troppo alla specificità dell'uomo rispetto al mondo animale, tale da forzare la teoria darwiniana dell'evoluzione (Rasini 2016); altri hanno invece concesso a Gehlen almeno l'aver indicato dei problemi reali relativi alla filogenesi della nostra specie (Mazzeo 2003); altri ancora hanno evidenziato che per il filosofo tedesco la questione più importante non riguarda l'origine dell'uomo, bensì la sua essenza (González Jara 1969).

37 Gehlen sintetizza efficacemente così: «Per quanto riguarda il genus humanum [...] non vi è nulla, che non potrebbe darsi» (Gehlen [1956] 2016, p. 58). Sul risvolto in ricchezza di possibilità della carenza di specia-

precisa il proprio comportamento, al fine di «vivere ancora domani, e la settimana prossima, e l'anno che verrà». ³⁸ Deve poter ritagliare una sfera necessaria di azioni e discorsi dal mondo della contingenza illimitata. La vita del *sapiens*, insomma, deve trovare, *per natura*, una strutturazione *artificiale*. ³⁹

È a questo punto che entrano in gioco il processo di abituazione da un lato e la legge dell'esonero – *Entlastung* – dall'altro. Si tratta, anche qui, di temi fondamentali per l'intera produzione gehleniana. ⁴⁰ L'individuo umano, maneggiando il mondo e interfacciandosi coi propri simili, inizia a saggiare il profluvio di stimoli che lo soggioga, lo riduce agendo, 'prendendo in mano' – come dice Gehlen – le cose. Dopo averle maneggiate siamo in grado di *metterle da parte*, di conservarle in una sfera di disponibilità per usi eventuali. Guadagnata questa domestichezza lo stimolo è disbrigato e il profluvio ridotto, e noi siamo in grado di *dedicarci ad altro* sulla base del già appreso.

Un esempio che Gehlen fa di questo dispositivo basilare riguarda, accanto ad altri, proprio il camminare:

Il bambino «impara» a camminare. Di tutte le innumerevoli varianti della locomozione che egli prova con una fantasia motoria che si sviluppa anch'essa in questi tentativi, di tutte le coordinazioni di movimenti controllate e incontrollate, riuscite e fallite, infruttuose e illuminanti, che egli impiega mesi e anni a realizzare, alcune vengono fissate, e proprio queste vengono rese possibili e costruite proprio da tutto ciò che si svolge in precedenza e viene lasciato cadere. [...] questo processo è concluso e compiuto se le prestazioni possono venire ripetute a volontà, se prima le si è allevate e poi

lizzazione hanno posto opportunamente l'accento, tra gli altri, Bruno Accarino e Ubaldo Fadini; cfr. Accarino 1991; Fadini 1988a, p. 75; cfr. anche Gehlen [1940] 2010, p. 438.

38 *Ibid.*, p. 53.

39 «L'eccesso di plasticità delle pulsioni, la varietà dei movimenti che si possono apprendere e l'«apertura al mondo» dei sensi e dell'intelligenza costituiscono *un unico* nesso che a sua volta deve essere dominato, che bisogna stabilizzare e costringere alla durezza» (Id. [1956] 2016, p. 36).

40 Id. [1940] 2010, pp. 104, 105, 191, 192, 221-222, 251, 402, 407, 437, 444-445, 450; Id. [1961] 1987, pp. 42, 52, 72, 73, 87, 93; Id. [1969] 2001, pp. 57, 58, 105-107, 108-109; Id. [1956] 2010, pp. 40, 49, 60, 68, 72, 83, 94, 111, 116, 155, 160, 260, 275. Al tema dell'abitudine Gehlen ha dedicato uno dei suoi primissimi scritti; cfr. Id. [1927] 1978.

le si è lasciate ricadere nella mera possibilità, nella disponibilità: così come si «può» e si «sa» cavalcare o nuotare, anche se non lo si è fatto per anni.⁴¹

Il processo di esonero porta al disbrigo del mondo, al poterlo vedere con un solo colpo d'occhio e, con ciò, poterlo lasciare da parte oramai padroneggiato e familiare.⁴² Un simile percorso trova il proprio inizio non solo nei liberi movimenti di maneggio – mettere in bocca un oggetto, raggiungere un obiettivo gattonando, toccare la gomma della bicicletta per controllare se è gonfia e, da quel momento in poi, saperlo vedere a colpo d'occhio –,⁴³ ma anche nell'agire imitativo che porta il *sapiens* ad apprendere dagli altri il 'come si fa'. Il bipedismo, in questo senso, è un ottimo esempio, così come lo è l'apprendimento di una lingua attraverso l'uso dell'apparato fonatorio.

Aver disbrigato una serie di stimoli significa essere oramai familiari con il loro utilizzo possibile:

Questo parallelogrammo di color bruno “significa” un libro, essendo inseribile, in una comunicazione piuttosto ampia, in una serie di abitudini; quelle dello sfogliare e del leggere. Quel lontano rettangolo annuncia una casa perché, avvicinandomi, esperisco tutte le serie di comportamenti e di conseguenti impressioni che appunto costituiscono una casa: ci si può entrare e via dicendo.⁴⁴

41 Id. [1961] 1987, p. 42.

42 «[...] questo esonero consente di cogliere panoramicamente intere *aree di allusioni*. Soltanto allora è possibile abbracciare con uno sguardo complessivo superfici alquanto estese, e la percezione, che così può ignorare le singole masse, si rende disponibile per prestazioni superiori, appunto panoramiche. Il termine *Übersicht* (visione panoramica) ha un profondo e duplice senso: sia ha *Übersicht* solo attraverso l'*Übersehen* di parecchie possibili percezioni» (Id. [1940] 2010, p. 223); «Disbrigo e disponibilità. Per nominare questi due caratteri Gehlen usa il termine *übersehen*, che è cogliere panoramicamente ma anche non badare» (Lo Russo 1996, p. 20)

43 Quest'ultimo esempio riguarda un esonero assai sofisticato, concernente il trasferimento di indici tattili all'interno della percezione visiva; cfr. Gehlen [1940] 2010, p. 237.

44 Gehlen [1940] 2010, pp. 221-222; cfr. anche pp. 267, 268-269, 307; [1961] 1987, pp. 45-46, 52.

Il *sapiens* è, per l'autore, l'essere che agisce e che utilizza.⁴⁵ La necessità di agire, dice Gehlen chiamando in causa Kant, è tanto più grande di quella di conoscere,⁴⁶ perché è agendo che l'uomo sopravvive ed è agendo che l'uomo comprende. Questo generale agire viene reso possibile da una costituzione biologica che non ci impone di fare niente di preciso, e che però proprio per questo deve venire modulata e strutturata dai processi di esonero e di abitudine. Se il corpo non acquisisse una strutturazione, o se la perdesse, verrebbe sbalzato in primo piano il nostro spaesamento, la nostra brutta e minacciosa natura.⁴⁷ Per questo Gehlen sostiene spesso che un corpo sano e soddisfatto è un corpo abituato, addestrato, educato.⁴⁸

Disbrigliati gli stimoli e padroneggiata una tecnica, è a questo punto possibile liberare energie per altri scopi. Quando siamo impegnati in una operazione meccanica e oramai divenuta abitudinaria, dice Gehlen, sentiamo una pressione da parte delle nostre pulsioni, un'energia in più che ci chiama al suo impiego, a una sua nuova strutturazione.⁴⁹ Nell'ultimo suo scritto, l'autore non esiterà a trovare esattamente in questa possibilità di azione a partire da

45 Per questo l'autore dedica una attenzione particolare agli utensili in quanto elemento complementare dell'*anthropos*. Laddove si conduca uno scavo archeologico, ad esempio, si può stare davvero sicuri di essere in presenza di una antica comunità di *homo sapiens* a patto di riscontrare degli utensili. Questo per due ragioni: da un lato perché «i bisogni umani di ogni genere [...] vengono soddisfatti col lavoro sociale», il quale consiste «nel modificare gli oggetti quali essi si presentano in modo tale che possano soddisfare e incanalare quegli stessi bisogni in tutta la loro varietà» (Id. [1956] 2016, p. 25). Dall'altro perché è necessaria, per pensare e fabbricare un utensile, una elevata capacità di astrazione. Produrre una lama per tagliare una selce significa «concepire il procedimento o lo schema progettuale del “tagliare in generale”» (*ibid.*). La parte di *Urmensch* dedicata agli utensili, stando alle copiose sottolineature, ha suscitato in de Martino un forte interesse. Sul rapporto tra il corpo umano e gli strumenti tecnici che è in grado di creare al fine dell'agevolazione del corpo, cfr. Id. [1957] 1984; «Si diceva che, per Gehlen, la questione della tecnica è una questione antropologica. Meglio si direbbe: quella della tecnica è la questione stessa dell'uomo» (Negri 1984, pp. VIII-IX).

46 Gehlen [1940] 2010, p. 366.

47 L'uomo deve «celare il proprio abisso interiore, se [...] non vuole provare l'esperienza terrificante della propria natura allo stato puro» (Gehlen [1956] 2016, p. 109; il passo è sottolineato da de Martino); cfr. anche pp. 35, 60; cfr. anche Id., pp. 95, 119-120; Id. [1961] 1987, pp. 82-83, 86, 94; Id. [1969] 2001, pp. 87, 180.

48 «Disciplina come educazione e atuoeducazione, subordinazione e guida, attività volta all'esterno e lavoro costituiscono le impalcature che costringono in una forma la vita pulsionale» (*Ibid.*, p. 379); cfr. anche pp. 80, 430, 444-445, 450; Id. [1961] 1987, p. 44; la strutturazione della vita pulsionale pone le «inestimabili basi di un aporetico essersi-già-intesi» (Id. [1956] 2010, p. 60).

un'abitudine consolidata – a partire, come dirà, da una «benefica certezza» e da un «caritatevole non dubitare» – le fondamenta di qualsivoglia *libertà*:

Questo esonero influisce in modo produttivo poiché il caritatevole non dubitare, che scaturisce quando il singolo viene spinto internamente ed esternamente da una struttura che si dà le proprie regole, libera energie spirituali verso l'alto. Queste, quindi, vengono afferrate e liberate nella direzione delle situazioni esistenti affinché vi si sviluppino.⁵⁰

Nasce così la “bienfaisante certitude”, la benefica certezza nei fatti fondamentali, un esonero di importanza vitale perché, a partire da questa infrastruttura di consuetudini interne ed esterne, le energie spirituali possono essere abbandonate verso l'alto, e questo è anche ciò che si intende con la parola “libertà”.⁵¹

Qualsivoglia agire propriamente individuale e libero non può prescindere da una *già operata* strutturazione pulsionale che agisce a livello dell'abitudine inconscia. L'agire conscio si sviluppa a partire da questo sostrato, mentre rimanere in esso ci esonera beatamente dall'impiegare la nostra intelligenza.⁵²

5. *Perdersi nelle istituzioni e grammatica dei bisogni*

La strutturazione della vita pulsionale è, per il *sapiens*, componente imprescindibile della sua sopravvivenza. Simile strutturazione è il risultato dei processi individuali di esonero

49 «[...] [quando] siamo appena superficialmente occupati in cose abitudinarie che si svolgono in modo meccanico e agevole, esperiamo allora l'interna sovrabbondante pressione delle pulsioni» (Gehlen [1940] 2010, p. 407).

50 Id. [1969] 2001, p. 107.

51 *Ibid.*, pp. 108-109. Su questo punto, cfr. anche Id. [1952] 1990; Fadini 1988b..

52 Anche per Gehlen, come per de Martino, comportamento intelligente e comportamento istintivo – così come agire conscio e agire abitudinario – si escludono reciprocamente; cfr. Id. [1940] 2010, pp. 58, 61-62, 63-64, 197. A questo proposito, un passaggio rilevante è contenuto in *Urmensch*, passaggio sottolineato da de Martino: «[...] esiste un rapporto complementare fra istinto e coscienza, tale che il pieno sviluppo di una delle due istanze esclude quello dell'altra [...]» (Id. [1956] 2016, p. 151).

e di abitudine del corpo, i quali però vengono guidati e sostenuti da ciò che Gehlen chiama *istituzioni*. Il concetto gehleniano di istituzione è assai ampio, tale da comprendere al suo interno tanto le reti impersonali dei modi d'essere – si cammina così, si mangia così, si parla così – quanto i sistemi giuridici di uno stato nazionale.⁵³ Questi puntelli, che si collocano da principio all'esterno del corpo, guidano la nostra presa di forma storica e consentono, poi, il suo stabile mantenimento nel tempo. Come «piloni di sostegno»,⁵⁴ le istituzioni tengono a freno l'imprevedibilità comportamentale di *Homo sapiens* e incanalano in una certa direzione la sua vita:

[...] come perviene l'uomo, propriamente, a un comportamento prevedibile, regolare e quindi evocabile, in condizioni date, con relativa sicurezza, come perviene dunque a un comportamento che si potrebbe chiamare quasi-istintivo e quasi-automatico e che, nel suo caso, sta *al posto* di quello istintivo autentico ed è il solo, palesemente, a definire la stabilità della compagine sociale? Porre questa questione equivale a porre il problema delle *istituzioni*.⁵⁵

Dalle istituzioni, «sistemi di divisione di abitudini»,⁵⁶ «dipende [...] ogni forma di stabilità che raggiunge il cuore delle pulsioni, ogni capacità di durata e continuità»;⁵⁷ si tratta di sistemi disciplinanti⁵⁸ che affidano all'uomo la sua forma e, con ciò, il suo ruolo nel contesto societario – ruolo da cui si dovrebbe lasciarsi consumare senza recalcitrare, perché «si può divenire liberi solo entro i limiti del proprio dovere». ⁵⁹ Le istituzioni oggettive guidano e indi-

53 Come sintetizza Karl Otto Apel commentando *Urmensch*: «Con istituzione egli comprende qui, nel senso più ampio, ogni consolidamento e autonomizzazione del nostro scambio attivo con il mondo esterno e con gli altri, atto ad assegnare al nostro comportamento un abito obbligante» (Apel [1973] 2003, p. 93). Per una panoramica sulla teoria delle istituzioni di Gehlen, cfr. Berger, Kellner 1965.

54 Gehlen [1961] 1987, p. 35.

55 Id. [1940] 2010, p. 119.

56 Id. [1956] 2016, p. 37.

57 *Ibid.*, p. 22.

58 Id. [1940] 2010, p. 477.

59 Id. [1956] 2016, p. 44; cfr. anche p. 243; Id. [1940] 121, 215, 466; Id. [1961] 1987, pp. 86, 93, 98, 99, 165-166; Id. [1957] 1984, p. 123; Id. [1969] 2001, pp. 87; «L'uomo non sa ciò che è, per questo non può realizzarsi direttamente ma deve lasciare che le istituzioni lo concilino con se stesso» (*ibid.*, p. 110). Cfr. anche Di Paola 1984.

rizzano i processi di esonero di intere comunità, così da favorire l'omogeneità di coloro che ne fanno parte e, con ciò, anche il loro senso di reciprocità. Non solo, dunque, aiutano la strutturazione del comportamento individuale e la sua stabilità nel tempo, ma lo favoriscono *in una direzione condivisa*:

Sono dunque le *istituzioni* di una società a impostare sulla durata l'agire rivolto all'esterno e il comportamento reciproco. Anche le più alte sintesi spirituali, le "idées directrices", vivono solo fintanto che durano le istituzioni al cui interno esse vengono vissute. Questa stabilizzazione consiste nel fatto che gli uomini optano di volta in volta per contenuti del mondo esterno, della loro stessa natura umana e del pensabile del tutto determinati, univoci, prospettici, e che trattengono questi punti fermi appunto attraverso le proprie istituzioni.⁶⁰

Guidando i processi di esonero e di abituazione, le istituzioni non si limitano a costringere dall'esterno la vita in una qualche forma, ma vengono incorporate dal singolo di modo che non è più possibile distinguere i suoi bisogni più naturali da quelli storicamente divenuti, da quelli propriamente istituiti.⁶¹ Visto lo iato che separa il corpo dallo stimolo, l'orientamento dei bisogni non può che venire preso in carico dall'apparato istituzionale. Gli interessi degli uomini «devono essere dedotti in gran parte dall'autonormatività delle istituzioni nelle quali sono compresi»,⁶² e i loro bisogni si convertono in desiderio dei mezzi attraverso i quali soddisfarli. Questo significa, ad esempio, che piuttosto che voler semplicemente soddisfare il proprio bisogno di nutrizione gli uomini possono desiderare un lavoro ben retribuito,⁶³ ma anche che possono agognare non tanto un generico cibo quanto un buon piatto di spaghetti, o una

60 Id. [1956] 2016, pp. 109-110.

61 «[...] non sussiste alcuna netta delimitazione tra bisogni elementari e interessi condizionati. [...] Essi sono sempre i correlati di *istituzioni* oggettive» (Id. [1940] 2010, p. 94).

62 Id. [1956] 2016, p. 53. Oltre a plasmare i bisogni primari le istituzioni garantiscono una copertura durevole dal bisogno. Si tratta del concetto gehleniano di soddisfacimento di sfondo - *Hintergrundserfüllung*: l'individuo può dedicarsi a cose non strettamente legate alla sua sopravvivenza se questa è virtualmente garantita dalla struttura economico-sociale. Il denaro che ho in tasca, vista una certa organizzazione della produzione e della distribuzione, mi conferisce la sicurezza di poter soddisfare il mio bisogno di cibo, e mi consente di *tenere sullo sfondo* questo soddisfacimento. Posso, adesso, dedicarmi ad altro; cfr. *ibid.*, pp. 29, 49, 64, 67, 72, 78, 89, 111, 116, 177, 194, 216, 243.

63 *Ibid.*, p. 81.

gustosa focaccia ripiena di prosciutto crudo. In questi casi, infatti, il bisogno primario – la nutrizione – si converte nel desiderio dei *mezzi* per soddisfarlo:

Si potrebbe persino dire che il contenuto astratto delle istituzioni di una società, il suo sistema giuridico, sia la grammatica dei suoi bisogni.⁶⁴

Le istituzioni, dando una certa forma alla vita, precisano i bisogni, e i bisogni vengono soddisfatti durevolmente dalle istituzioni. È per questo che il momento del disfacimento di una istituzione viene il più delle volte descritto da Gehlen come un momento catastrofico:⁶⁵ non solo la vita pulsionale, in questo caso, perde la sua preziosa strutturazione,⁶⁶ ma deflagra l'intero sistema di soddisfacimenti e di condizioni materiali di soddisfacimento. Quantomeno, scrive l'autore in un breve passaggio, sarebbe opportuno che le istituzioni si sfaldassero in maniera graduale, non repentinamente,⁶⁷ perché dalle viscere dell'umano è sempre pronta a riemergere la sua spaesata condizione pulsionale, la terribile possibilità di essere e di fare tutto. Le istituzioni invece, tenendo a freno questa brutta naturalità, ci consentono di vivere sicuri, come un qualsiasi altro animale – scrive Gehlen – vive nel suo ristretto ambiente:

Si deve inoltre considerare che le istituzioni rendono possibile una sicurezza nel comportamento e una regolamentazione reciproca, cosa che del resto non viene compiuta dai residui dell'istinto ormai resi insicuri; si vive quindi in strutture stabili, allo stesso modo di come l'animale vive nel suo ambiente. [...] Questa è, si potrebbe dire, la nostra legge di vita: riduzione delle possibilità ma sostegno comune e rinforzo comune; esonero verso una libertà flessibile, ma all'interno di una struttura limitata.⁶⁸

64 *Ibid.*, p. 98, passo sottolineato da de Martino.

65 Id. [1940] 2010, pp. 95, 101, 119-120; Id. [1961] 1987, pp. 86, 101-102; Id. [1969] 2001, pp. 87, 180. Pochi sono i passaggi in cui Gehlen sostiene l'inevitabilità del disfacimento delle istituzioni storiche (Id. [1940] 2010, pp. 94, 309), mentre in una sola pone l'accento addirittura sulle miglierie che questo processo di crollo può apportare (*ibid.*, p. 375).

66 Id. [1961] 1987, pp. 82-83, 94. In queste pagine, il comportamento umano diviene, durante il crollo delle istituzioni, nuovamente istintivo, inaffidabile, e in definitiva non più strutturato.

67 Id. [1961] 1987, p. 35.

68 Id. [1969] 2001, p. 106.

L'uomo di Gehlen è dunque un essere spaesato, che non vivrebbe neanche l'indomani se non fosse per la guida istituzionale esercitata sui processi di esonero e di abituazione. Mentre gli animali non umani possiedono un ambiente definito valido per la specie nel suo insieme, le comunità di *Homo sapiens* sono costrette, ai fini della propria sopravvivenza, a costruirsi da sole la propria *Umwelt*, una nicchia non ecologica ma culturale. Progetti operativi disponibili all'interno della rete istituzionale, uso del corpo e del mondo in maniere definite e rese sicure dall'abitudine, libero agire solo a partire da questa base del 'già deciso' e del 'già appreso', o altrimenti relativa pena di contrappasso: riemersione traumatica del nostro eccesso pulsionale, disarticolazione dei bisogni e delle condizioni materiali per il loro soddisfacimento.

Il quadro gehleniano qui brevemente tracciato risulta, come si vede, assai simile a quello che si è ricavato dall'opera postuma di de Martino. I tratti di quest'ultima che concorrono con l'opera di Gehlen sono molti e significativi, e vista la frequentazione demartiniana di *Urmensch* varrebbe forse la pena di approfondire la conoscenza di questa influenza. Adesso ad ogni modo si tratterà di sviluppare una critica che comprenda questi punti, comuni a entrambi gli autori.

6. Dover rispettare le regole del gioco

Per de Martino, come per Gehlen, il piano del 'già deciso' risulta fondamentale alla vita del *sapiens*. Se è possibile agire è proprio grazie a questo sostrato che rende sicura la prassi, perché solo sulla base di qualcosa che non è esposto a dubbio diviene pensabile dubitare di qualcos'altro: riesco a decidere se afferrare o meno il posacenere perché non dubito di avere le mani, posso scegliere se essere o meno sincero con un amico solo se non penso al camminare mentre ci converso. De Martino parla, qui, di oblio degli sforzi dell'apprendimento; Gehlen, invece, di processi di esonero; oblio ed esonero che sono, per entrambi, guidati dai puntelli esterni dell'istituzione, nella quale è necessario dimenticarsi *per essere liberi*. L'uso, infatti, può diventare libero solo stando il nostro previo obliarci nei si-fa-così, le energie pulsionali possono svilupparsi in altre direzioni solo sulla base di precedenti e consolidati esoneri.

In questo modo, però, i due autori fanno almeno due operazioni indebite *stando la loro stessa antropologia*. In primo luogo, staccano una porzione dell'agire umano dalla rete istituzionale che, secondo entrambi, dovrebbe invece svolgere un ruolo essenziale nel dare una qualche forma alla prassi. L'uso che si sviluppa a partire dal 'già deciso' e dal 'già appreso' è infatti possibile sulla base dei *si-fa-così*, ma in definitiva risulta da essi indipendente. In questo modo, non solo i due trascurano i vincoli che pure l'azione libera possiede – conversare con un amico mentre si cammina deve pur sempre avvalersi di una regolazione grammaticale –, ma rendono impensabile un uso che si rivolga *in direzione dello stesso piano istituzionale*, il quale viene inteso come statico e non discutibile.⁶⁹ In secondo luogo – come vedremo nell'ultimo paragrafo –, trattano il comportamento abitudinario come fosse un *istinto*, non passibile di incertezze attuative; intendono, in sostanza, l'applicazione di una regola come una operazione univoca e non problematica.

Vediamo il primo punto. Se l'azione libera è indipendente dalla rete istituzionale, pur sviluppandosi sulla base di essa, questo significa anzitutto che non è possibile volgersi alle regole già stabilite per modificarle. Si può procedere, ma *solo in avanti*; tornare sui propri passi per ridiscutere la cornice all'interno della quale ci muoviamo, invece, apre a una crisi. Le regole limiterebbero l'agire come puntelli esterni, e non come una rinegoziabile grammatica dei bisogni, come una discutibile *datità*. La cornice all'interno della quale è possibile giocare, in sostanza, *non farebbe parte del gioco*; le energie che i processi di esonero e di abitudine consentono di liberare, secondo questo quadro, non potrebbero rivolgersi verso lo stesso piano grammaticale, giocarlo, metterlo in discussione.⁷⁰ Per entrambi, l'emersione di domande rela-

69 I temi gehleniani fondamentali, qui, sono quelli – fortemente legati – dell'autonomizzazione dell'istituzione da un lato e dell'alienazione dell'uomo in essa dall'altro. In origine prodotto dell'attività umana, l'istituzione si rende autonoma e retroagisce sul proprio creatore. È l'individuo, da questo momento, a divenire una *funzione dell'istituzione*, non il contrario; è l'istituzione a *disporre* dell'essere umano, non viceversa. L'uomo si aliena nelle istituzioni, perché solo così, estraneandosi, egli può vivere. Il piano istituito, in cui si è beneficamente alienati, non deve perciò essere oggetto di scomode domande e fastidiose messe in questione; cfr. Id. [1952] 1990; Accarino 2010. Per una indagine sulla logica dell'agire innovativo e sul giocare lo stesso piano istituito, cfr. Virno 2005.

70 Scrive ad esempio Gehlen, in un passo sottolineato da de Martino: «Sono esse [le regole del gioco] a organizzare la rete di possibilità comportamentali e solo all'interno di questa rete è divertente approfittare liberamente del caso» (Id. [1956] 2016, pp. 53-54).

tive al piano del già dato – le regole del gioco –, testimonia di un pericolo: per de Martino è la crisi della presenza, per Gehlen è la possibilità di riemersione dell'eccesso pulsionale. Come il Wittgenstein di *Della certezza* tenta di espellere il linguaggio filosofico dalla vita del *sapiens*, così i due autori considerano critica qualsiasi domanda sul senso del mondo *dato*, domanda da cui ci salvaguarda la 'cecità al dubbio'.⁷¹

Per evitare che l'uso e il maneggio si volgano in direzione dello stesso piano grammaticale, e dunque per proteggere dal gioco le regole del gioco, Gehlen si appella esplicitamente a dei moniti etici. Le certezze che abbiamo, scrive l'autore, orientano «il nostro comportamento su immagini dell'essere-così o del dover-essere delle cose»,⁷² su «ipotesi di realtà e su regole di doverosità che non vengono messe in questione»;⁷³ l'uomo, spaesato e privo di una nicchia ambientale sua propria, «deve lasciare che le istituzioni» – uniche nicchie per lui possibili – «lo concilino con se stesso»,⁷⁴ e senza troppo discuterle. L'appello etico al dovere, in Gehlen, non ha spessore antropologico – come invece ce l'hanno le categorie di eccesso pulsionale, di attività sperimentativa e di maneggio, di esonero –, ed esprime piuttosto una presa di posizione per le istituzioni vigenti; non ha niente a che fare con la generale necessità, per l'uomo, di strutturare la propria vita pulsionale venendo guidato da una rete istituzionale quale che essa sia – piano antropologico –, ma riguarda la sua personale considerazione dell'opportunità che si conservino *queste* o *quelle* particolari istituzioni – piano storico-politico.⁷⁵

71 «Perché «ci sono» piuttosto che «non esserci»? Perché «io» e non «un altro»? Queste domande, nel modo con cui l'esistenzialismo le pone, nascono già da [...] una crisi della valorizzazione» (de Martino 2005, p. 34); «L'agire divenuto abituale [...] ha piuttosto l'effetto di *sospendere la questione del senso*. Chi solleva la questione del senso, o si è smarrito, o esprime [...] un'esigenza di istituzioni diverse da quelle presenti. La "critica della civiltà" agisce per lo più solo come un'espressione blanda e razionalizzata di un disagio soggettivo. Ma se a essere messe in discussione sono istituzioni del più alto livello, cioè gli ultimi sistemi normativi, si annunziano conflitti molto drammatici» (Gehlen [1956] 2016, p. 79; passo sottolineato da de Martino).

72 Gehlen [1940] 2010, p. 366.

73 *Ibid.*, p. 377; cfr. anche p. 470.

74 Id. [1969] 2001, p. 110.

75 «[...] la sua teoria antropologica si fonda con decisione su un vissuto generazionale: ciò che plasma il motivo è la tensione tra un'antiborghese nostalgia dell'azione e l'interesse borghese alla stabilizzazione» (Rehberg [1983] 2010, p. 14-29).

Il nocciolo è che l'antropo-biologia di Gehlen, non conferendo assolutamente nessun primato categoriale al dovere, non può garantire la sopravvivenza delle istituzioni vigenti su base etica, e anzi è costretta a implicare la *inevitabilità* che nuovi processi di maneggio e di esonero – spinti da una energia pulsionale in eccesso – continuino, senza soluzione di continuità, a modificare le reti istituzionali. Scrive, ad esempio, già ne *L'uomo*:

Il padroneggiamento dell'eccesso pulsionale è ottenuto a forza, e pertanto l'uomo è fatto per la dimensione creativa, vi è anzi costretto.⁷⁶

Per questo Karl-Siegbert Rehberg ha scritto che la teoria delle istituzioni di Gehlen non deriva in maniera diretta dai suoi presupposti antropologici, e che anzi questi possono essere utilizzati per pensare una politica che vada in direzione diametralmente opposta ai desideri dell'autore.⁷⁷

7. *Ethos trascendentale ed espulsione della crisi*

Anche de Martino fa appello al dover essere al fine del mantenimento di un piano sicuro per l'agire, ma le sue considerazioni non hanno il senso di esortazioni etiche e sono, piuttosto, caratterizzate dalla pretesa di avere valore latamente antropologico. Questo perché il suo non è un dovere che riguarda il rispetto di questa o quella particolare istituzione o regola, di questa o quella particolare rete di valori e progetti operativi, ed è invece il dovere di dare una qualche forma alla vita, di inserirsi in un progetto comunitario dell'utilizzabile *quale che*

76 Gehlen [1940] 2010, p. 439.

77 «La rappresentazione dell'essere "uomo", così inventivo e variabile già sul piano motorio, non necessariamente deve – a mio avviso – sfociare in una teoria della stabilizzazione conservatrice, quale Gehlen ha elaborato, in termini per il vero pregnanti e dovendo a tale gravidanza una buona parte del suo effetto» (*ibid.*, p. 42).

esso sia.⁷⁸ Siamo davanti al noto concetto, che de Martino introduce negli scritti postumi, di «ethos trascendentale del trascendimento» o «ethos trascendentale della presentificazione».⁷⁹

Il senso del *Dasein* demartiniano viene, da questo concetto, notevolmente stravolto, cessando di valere come ‘esserci’ e divenendo un ‘doverci essere’.⁸⁰ Il *Dasein-sollen*, in de Martino, non è una semplice esortazione etica, e assurge piuttosto a dimensione primigenia, a *categoria antropologica* – addirittura, scrive l’autore, a *valore precategoriale*.⁸¹ Il dovere umano di esistere in un mondo culturale può non venire adempiuto, ovvero quest’ethos crolla e ha dunque luogo la crisi della presenza;⁸² ma può all’opposto trovare adempimento, e allora sorgono istituzioni, valori, e in sostanza nasce e si sviluppa la storia.

Si tratta probabilmente della mossa più discutibile dell’intera opera demartiniana, persino più dubbia della considerazione del magismo come epoca storica. Si può anzitutto avanzare un importante appunto di metodo: in una indagine antropologica, l’inserimento del dover essere appare inevitabilmente fuori fuoco, trattandosi piuttosto di dover delucidare l’*essere* dell’uomo. I *sapiens* non creano istituzioni, valori, cultura e lingue storico-naturali perché lo devono fare, ma perché semplicemente *vivono così e non altrimenti*. In secondo luogo, trattandosi sì di un dovere, ma di un dovere primordiale e addirittura precategoriale, mal si spiega il motivo per il quale potrebbe non venire adempiuto. In terzo luogo, ponendo pure il caso che questo ethos – come vuole de Martino – possa flettersi o crollare, rimane un mistero tutto da

78 «[...] la sua attenzione [di de Martino] non va alle possibilità negative insite in una modalità dell’esistenza umana, ma all’eventuale deperimento di questa stessa modalità» (Virno 2003, p. 76). Con questo, non che de Martino conferisca pari valore ed efficacia a tutti i regimi istituzionali di esistenza possibili – basti pensare ai reiterati appelli per la costruzione collettiva di un più ampio umanesimo europeo; piuttosto ritiene che, indipendentemente dalla sua efficacia, il dovere primigenio degli uomini sia quello di averne uno.

79 Id. [1977] 2002, pp. 9, 16-17, 18, 95-96, 119-120, 191, 221, 430, 432, 436, 440, 458, 474, 526-527, 529, 639, 649, 672, 675, 676, 683; Id. 2005, pp. 3, 9, 12, 15-27, 33, 34, 41, 60, 63-65, 73, 83, 89, 101, 105, 110, 130-132, 153, 161-163, 167-168; anche nell’edizione del 2019 il concetto è presente in maniera massiccia.

80 La «costituzione fondamentale dell’esserci non è l’essere-nel-mondo ma il doverci-essere-nel-mondo» (de Martino [1977] 2002, p. 669).

81 Cfr. ad esempio Id. 2005, pp. 167-168; Id. 2019, 87%.

82 Id. [1977] 2002, p. 9.

spiegare il modo in cui potrebbe, di colpo, riprendersi e innescare di nuovo l'uso presentificante del mondo e del corpo.⁸³

L'ethos trascendentale del trascendimento figura insomma, negli scritti postumi di de Martino, come un magico *passepertout* in grado di aprire ogni porta e di risolvere ogni problema. Da dove la cultura? È l'ethos in funzione; da dove la crisi? È l'ethos che si flette. Questo concetto non viene mai precisato altrimenti, non viene mai definito se non come una misteriosa forza primordiale. Una notte, insomma, in cui tutte le vacche sono nere. Oltre a quanto detto, è da aggiungere che l'introduzione del concetto di ethos del trascendimento ottiene un discutibile e decisivo risultato: visto che oramai è questa forza etica a tenere le redini del processo storico, *la crisi cessa di avere in esso e per esso un ruolo*. Contrasti pulsionali, incertezze pratiche, perdite di senso: niente di tutto questo ha a che fare con la storia, né con l'uso del corpo e del mondo, bensì solo con la loro negazione radicale.

L'ultimo de Martino abbandona di fatto l'idea che senza crisi non possa darsi storia. L'uso del mondo e del corpo presentifica, ma solo poggiando su acquisiti si-fa-così; la storia procede, ma solo sulla tacita e non problematica base di un ethos funzionante. L'espulsione della crisi dalla vita del *sapiens* sembra condurre l'autore verso un modello di vita umana che assomiglia – come vorrebbe anche Gehlen – a quella animale: sicuri nella nostra nicchia cul-

83 A questo proposito, le critiche di Gennaro Sasso e di Paolo Virno sono nette ed opportune: «Poiché il dramma concerne il soggetto (individuale o collettivo) che, a causa dello «*choc* determinato da un particolare contenuto emozionante», non trova in sé stessa l'energia «sufficiente per mantenersi presente ad esso», sarebbe necessario poter chiarire in che modo, se non ha l'energia bastante a tenerlo fermo dinanzi a sé e non abdicare di fronte alla sua minaccia, il soggetto possa riferirlo a sé stesso e avviare così il suo riscatto» (Sasso 2001, p. 223); «De Martino ritiene che la ripetizione dell'antropogenesi sia ascrivibile a un bizzarro imperativo categorico: l'essere nel mondo, di per sé labile e passibile di catastrofe, è preso in cura da un «*dover esserci*», esso sì prioritario e fondativo. [...] A me pare che de Martino imbocchi, qui, un vicolo cieco. Peggio ancora: quando ricorre all'«ethos del trascendimento» [...] egli si rassegna a vivere al di sotto dei propri mezzi, misconoscendo le premesse assai originali da cui pure è partito. Se si attribuisce a un imperativo categorico il merito di innestare da capo il processo di ominazione, diventa enigmatico il motivo per cui questo processo ha conosciuto in precedenza una crisi o un regresso. L'«ethos del trascendimento» era forse appisolato? Sia pure, ma allora bisognerebbe chiarire perché esso talvolta latita e talvolta no. L'instabilità dell'autoconsapevolezza e dell'essere nel mondo contagia fatalmente lo stesso imperativo categorico» (Virno 2003, p. 85). Sul concetto di ethos del trascendimento, la letteratura su de Martino è colma di considerazioni, ma queste note di Sasso e di Virno sono le uniche veramente critiche. Cfr. ad esempio Calandruccio 2016.

turale, come la zecca di Uexküll nella sua *Umwelt*. Il problema è che, anche desiderando che così sia, questo quadro non può risultare plausibile per l'animale che siamo.

8. *L'uso goffo di sé*

Perché è venuto in mente alla natura di organizzare un essere che si trova esposto a una singolare capacità di errore e alla perturbabilità della coscienza?⁸⁴

Tanto Gehlen quanto de Martino vorrebbero tacitare ogni problematicità della vita umana, il primo appellandosi all'etico dovere di rispettare le istituzioni e il secondo facendo del dovere addirittura una categoria antropologica. Questi tentativi, che avrebbero l'effetto – voluto o no – di cristallizzare il piano grammaticale escludendo dal gioco le regole del gioco, non risultano però plausibili. L'appello geheleniano, nella sua forma per l'appunto di appello, tradisce fin troppo bene quel che tradisce ogni norma: se c'è bisogno di vietare qualcosa – 'non toccate le regole' –, significa che gli uomini *lo fanno*. La soluzione demartiniana, invece, risulta fuori fuoco perché teoricamente molto debole.

Isolare il piano grammaticale dai processi di uso, questa la strategia dei due autori che si è criticato finora. Ma c'è, come dicevamo, anche un secondo risvolto delle loro teorie – e incoerente con esse – che merita, in conclusione del presente lavoro, una attenzione polemica. Entrambi trattano l'uso di una tecnica appresa – e oramai introiettata nelle abitudini del corpo – come non problematico. Una volta acquisita una rete di *si-fa-così*, questa si lascerebbe impiegare senza nessuna difficoltà interna al suo impiego: esattamente come un gatto procede, senza esitazione alcuna, a quattro zampe, il *sapiens* che ha imparato a camminare *deambula bipede*. L'uomo, mancante di una *Umwelt* sua propria, è però capace di costruirne una *tale e quale* a quella degli animali non umani.

Gehlen accenna a questo punto a più riprese. Le difficoltà di uso e maneggio, per l'autore, paiono risiedere nel processo d'acquisizione di abitudini, non nel loro impiego. Se è vero che nell'uomo non si dà «esistenza senza consapevolezza», quest'ultima scompare lad-

84 Gehlen [1940] 2010, p. 49.

dove vengano usate delle abitudini, certo «elaborate con fatica dalle resistenze e dalle difficoltà incontrate», ma non di meno adesso base sicura «di un comportamento *esonerato*, superiore». ⁸⁵ Se nel testo del 1940 definisce questo comportamento abitudinario quasi-istintivo, ⁸⁶ nel 1969 azzarda addirittura – come abbiamo visto – la seguente conclusione: in una rete istituzionale ben calibrata, l'uomo può vivere come l'animale nel suo ambiente. ⁸⁷

Anche de Martino, pur con un percorso e con un linguaggio diverso, vira decisamente verso conclusioni simili. Il filosofo napoletano, infatti, relega l'uso presentificante del mondo e del corpo alle sole tecniche ben padroneggiate. Il felice oblio nei si-fa-così consente da un lato la costituzione del soggetto, dall'altro la possibilità per lui di occuparsi d'altro in maniera libera. Come si vede, de Martino trascura di occuparsi dell'uso che ha luogo *nelle fasi di apprendimento*, ovvero quelle fasi in cui – per attingere nuovamente a un esempio dell'autore – non si trovano già precostituiti gli oggetti da usare – come il calamaio e il posacenere –, ma si dispiega lo stesso processo di messa a fuoco e distinzione degli oggetti. Anzitutto, quindi, si può dire che gli errori e le goffaggini dell'apprendimento non hanno per de Martino niente da dirci sul processo di presentificazione. In secondo luogo, il filosofo napoletano tratta l'uso della rete di abitudini come fosse privo di problemi *interni*, perché le difficoltà che pensa al suo dispiegamento sono solo *esterne*. Ad esempio, tornare con la mente all'atto del camminare mentre lo si sta svolgendo è cosa che avviene, sì, ma solo quando è presente qualche difficoltà esterna, come il buio o qualche accidentalità del terreno – circostanze in cui dobbiamo «fare attenzione a dove mettiamo i piedi». ⁸⁸ Se non ci sono imprevisti nel percorso, l'agire irriflesso si dispiega benefico e senza possibilità di errore.

Iniziamo la critica da Gehlen. L'autore, si è detto, sembra voler trattare il mondo culturale alla stregua di un ambiente animale: permeati di abitudini e con una vita pulsionale ormai strutturata, i *sapiens* sarebbero in grado di selezionare senza incertezze gli stimoli significativi e di rispondervi in maniera appropriata. Ma il mondo degli uomini, Gehlen lo sa molto bene, *non può* essere un ambiente animale. Eccesso e de-differenziazione pulsionale, scarsa specializzazione morfologica e profluvio di stimoli sono, infatti, non solo caratteristiche interne del-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁷ Id. [1969] 2001, p. 106.

⁸⁸ De Martino 2005, p. 29; Id. 2019, 84%.

la specie, ma tratti che connotano la vita di un *sapiens* per tutto il suo arco. Le abitudini acquisite, come le regole del gioco della rete istituzionale, non possono venire salvaguardate dalla nostra costituzione biologica, e l'agire conscio può flettersi all'indietro, tornare sui propri passi, parassitare il 'già appreso' e scompaginare i più saldi *habitus*.

Per de Martino vale un discorso simile, ma più incentrato sul concetto di uso. Si è detto che l'autore compie due mosse diverse: da un lato esclude che la presentificazione possa concernere anche l'uso di tecniche in fase di apprendimento, dall'altro non prende in considerazione nessuna criticità interna all'utilizzo di abitudini consolidate. È stato però Marco Mazzeo a notare che il nostro usare – corpo, mondo, oggetti – tende «*ad annettere quel che sembra prepararlo o seguirlo*».⁸⁹ Il primo significato di una simile intuizione rende difficile ritenere, con de Martino, che l'apprendimento non sia uso – e, dunque, non sia 'presentificazione'. Infatti, che l'uso annetta ciò che lo precede comporta che *apprendere a usare sia già usare*. Per imparare a utilizzare il mio corpo o un certo oggetto devo, effettivamente e a tutto tondo, farne un uso, sebbene incerto e cosciente, perché non è lo stato coscienziale a qualificare o a squalificare come tale il processo di uso: imparare a usare il martello è, a conti fatti, equivalente a usare il martello.⁹⁰

In secondo luogo, si è detto, l'uso annette ciò che pare seguirlo. Questo significa che l'azione che de Martino vorrebbe fondata sul 'già deciso' e libera da vincoli è pur sempre un uso, che deve confrontarsi con incertezze e possibilità di scacco. Anche a conversare con un amico *si impara*: capire quale registro e quali argomenti usare, quali problemi toccare, decidere se essere o meno sincero su di un punto o su più punti del discorso, evitare di distrarsi guardando altrove.⁹¹ Questo non solo significa che anche l'azione fondata sull'abitudine deve pur sempre avere a che fare con delle regole – a partire da quelle della lingua storico-naturale che si sta parlando –, ma che l'utilizzo di queste ultime non può mai essere completamente scevro da incertezza. Gli sforzi dell'apprendimento si riverberano, più o meno sottotraccia, in ogni uso esperto.

Ma c'è ancora di più: lo stato cosciente può tornare a importunare le tecniche del corpo più abitudinarie, perché è il processo di uso a essere *intrinsecamente critico*. È sufficiente

89 Mazzeo 2016, p. 21.

90 *Ibid.*, p. 22.

91 Cfr. Bertollini 2021.

pensare, per rendersene conto, agli imbarazzi di una conversazione formale – sebbene si maneggino a dovere le regole grammaticali della lingua utilizzata –, o alla difficoltà di suonare e cantare una canzone davanti a un pubblico – nonostante si sappia a mente il testo e le dita siano capaci di muoversi in maniera automatica sul manico della chitarra. In questi casi, la criticità interna dell’uso si manifesta a tal punto che l’azione può risultarne fortemente intaccata, o addirittura completamente inibita: ci imbrogliamo sull’uso del congiuntivo, rimaniamo immobili sul palco senza ricordare più l’inizio del pezzo.

La possibilità della goffaggine, invitato di pietra di ogni nostra azione, tradisce una caratteristica ineludibile dell’uso: la sua criticità interna, il suo non essere mai fino in fondo un che di acquisito.⁹² Il *sapiens* è l’animale che, avendo sempre a che fare con le proprie origini e la propria infanzia,⁹³ è costretto a ripercorrere ogni volta, più o meno maldestramente, il percorso che lo ha portato a esser quel che è. Un essere instabile, *storico*, che rende incerte anche le più inveterate abitudini e che è capace di stravolgere anche le più salde proposizioni grammaticali. Una teoria delle istituzioni che si voglia all’altezza deve dunque, su questo punto, prendere congedo tanto da de Martino quanto da Gehlen, ma sulle basi della loro stessa antropologia.

92 Per una proposta che va in questa stessa direzione, cfr. Virno 2015; per una che invece tenti di considerare l’uso nei suoi aspetti di ‘agio’, cfr. invece Agamben 2014.

93 Cfr. Id. [1978] 2001.

APPENDICE I

Si riporta di seguito una recensione di Alberto Mario Cirese a *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Visto che non è mai stata pubblicata, si è ritenuto opportuno trascriverla qui per comodità di consultazione.

ABBOZZO DI RECENSIONE A *MORTE E PIANTO RITUALE* (1958)

Quanto a dichiarazioni esplicite, e anche quanto a intenzionali direttrici di ricerca, l'indagine di E.D.M. [Ernesto de Martino] mira indubbiamente ad affermare i valori della razionalità, dell'ethos, della cultura, in contrapposto ai cedimenti irrazionalistici negli studi storico-religiosi ed alle insorgenze critiche del meramente vitale ed amorfo e naturale nei comportamenti individuali. Il lamento funebre rituale del mondo antico, studiato col sussidio integrativo della documentazione folklorica odierna, viene infatti analizzato ed interpretato come una particolare tecnica culturale, come una istituzione che riscatta dalla crisi: che salva dallo smarrimento delle capacità culturali ed umane di andare oltre l'avvenimento critico, che riscatta la "presenza" (come D.M. ama chiamare il rapporto positivo ed attivo di congruità [o] equilibrio tra coscienza e volontà degli individui, e richieste del mondo storico-sociale entro cui l'individuo si muove) dal rischio di "perdersi", di annullarsi in ciò che è meramente vitale, di alienarsi insomma dal corpo sociale e dagli impegni che quello storicamente reclama ed impone. L'avvenimento luttuoso provoca (o meglio, provocava in altre culture) una crisi che, ove non fosse dominata con tecniche particolari adeguate, condurrebbe all'annientamento delle capacità di vita umanamente indirizzata; la tecnica sarebbe appunto la ritualizzazione dei fatti emotivi puramente vitali, immediati, spontanei, la loro plasmazione in forme controllate che riconfermano la supremazia del voluto e dell'intenzionale (e cioè del culturalmente plasmato secondo le direzioni dell'ethos e del logos, dell'utile e del buono) sull'amorfo, sull'incondito dell'inerzia ebete e stuporosa o della furia incontrollata ed autolesionista. Dominio di ciò che è umano ed umanamente indirizzato in un orizzonte di totale immanenza, sulla ricaduta in ciò che è sub-umano o puramente biologico e naturale: cultura contro natura.

Tuttavia, nella trattazione, la voluta e dichiarata riconferma della intoccabile validità di ciò che è razionalmente umano non ha sempre la serena chiarezza della pagina crociana di cui il lavoro di D.M. vuol essere "un assiduo commentario storico-religioso". C'è qualcosa di inquietante e di turbato che nasce sì, necessariamente, dal fatto che l'oggetto stesso dell'indagine è un momento di crisi, di ri-

schio; dal fatto che l'occhio si appunta ai momenti di delirio e di rottura dell'equilibrio normale; dal fatto che ciò che è patologico e malato non può non turbare anche se si stiamo rilevando i mezzi attraverso cui si giunge a guarigione. Ma l'inquietudine e il turbamento sembrano più vivi e sensibili di quanto richieda la materia trattata; gli è che il rischio della perdita della presenza non appare come momento storicamente relativo e condizionato, ma come fatto eterno ed indifferenziato: rischio radicale” di salto al di fuori di ciò che è umano, che permane in immutata forma in ogni epoca e in ogni individuo. «In generale, per alta e umanizzata che possa essere una determinata civiltà, resta sempre (e non potrebbe essere altrimenti) una sfera di possibilità esistenziali in cui si manifesta ciò che passa senza e contro di noi, cioè una sfera che non può essere fronteggiata da tecniche efficaci di controllo e di umanazione» ecc. (p. 18).

Ora è vero ciò? E' davvero pensabile una perdita dell'umanità, un passaggio ad una non-umanità, un salto “radicale”? In altri termini, esiste davvero per gli uomini il rischio di non essere più uomini nel senso totale e pieno del termine, e non nel senso approssimativo e metaforico in cui l'espressione comunemente si adopera? C'è, è vero, la follia: la perdita del controllo culturale, secondo D.M., che impone la forma dei valori logici e fantastici, economici ed etici alla materia della vitalità elementare. Ma la follia è una non-umanità o una diversa modalità umana? E' animalità, o non è piuttosto variazione e confusione dei valori, necessariamente preesistenti e coesistenti alla loro confusione e al loro rimescolamento? Insomma non ci riesce di pensare la “natura” a cui la personalità umana regredirebbe quando non superasse le crisi e rimanesse impigliata in uno dei suoi contenuti senza renderlo oggettivo e dominarlo, se non come una natura “umana” anch'essa, e cioè come un comportamento di grado, di [?] indirizzo, di qualità diverse, che rifiuta, più o meno consapevolmente, un certo modo di essere uomini, e ne trascoglie un altro, disadattato alle richieste sociali del suo tempo. Non si esce dalla umanità per cadere in altro da essa; si esce da certi modi di comportamento consoni alla direzione della tendenza storica, per recedere e rinchiudersi in altri comportamenti dissonanti dalla condizione storica, ma non perciò meramente “vitali”, o naturali.

E non è “questione di intendersi” sui termini e sul loro valore, come potrebbe apparire: il “vitale” (preeconomico, prelogico, premorale e prefantastico) di cui D.M. parla appare troppo radicalmente distaccato, troppo astrattamente separato dal mondo dei valori: come un pre-mondo che abbia esistenza autonoma. E certo la avrà, questa autonoma esistenza, nell'animale o nella pianta, ma nell'uomo non è mai pensabile fuori del nesso dialettico col mondo dei valori, con le categorie. Esso non ci appare mai in sé, ma sempre condizionato dal trascendimento e dalla oggettivazione; non si manifesta mai come semplice polarità di piacere e di dolore, quali possiamo immaginare in una pianta ed in un animale, ma è costantemente legato ad una plasmazione culturale per cui piacere e dolore, fuori dall'astrazione, sono impregnati di valori umani: e fuori del dolore fisico o non esiste più né piacere né dolore, o esistono insieme, pur se orientati diversamente dalla norma, tutti i valori umani: che terrori

soffrirebbe l'alienato, che angosce e che paure, se avesse davvero perduto il senso degli affetti, se fosse vuoto di gerarchie morali, se fosse privo del legame, pur se gli appaia insopportabile, degli impegni personali, familiari, sociali? Vero è che sente estranei questi impegni, pesanti quelle gerarchie, doloranti e lesi e disperati quegli affetti: ma soffre perché è uomo, non regredisce ad una impensabile condizione preumana.

Sono osservazioni del tutto ovvie e banali, quali avviene di fare a chi di certo è imperito filosofo; e D.M. per il primo potrebbe dire che non ha mai inteso di sostenere altro da che, rifiutando la sua precedente concezione di una unità della personalità umana preesistente alla distinzione delle categorie (sostenuta nel Mondo magico) ha ora limitato l'assunto del Mondo magico al solo *rischio dell'annientamento*: «Tuttavia se è vero che il 'taglio' dell'unità della presenza dalle categorie del fare significa l'annientamento della stessa possibilità di esserci in una storia umana, e se è sommamente contraddittoria la pretesa di voler distendere in una immaginaria storia culturale questo nulla della cultura e della storia, il rischio di tale annientamento esiste, dispiegandosi in tutta la sua potenza nelle civiltà cosiddette primitive, e riducendosi via via ed assumendo modi meno aspri e più mediati con l'innalzarsi della vita culturale» (p.13).

Ma è proprio in espressioni come questa che si annida quel tanto di inquietante e di turbato di cui si diceva. Annientamento? Morte, piuttosto: e con questo termine la visione diventa più limpida e razionale. La "presenza malata", dice D.M., «è – dal punto di vista della storia culturale dell'umanità – una astrazione, poiché la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l'insidia della malattia, cioè contro la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia» (p. 24). La morte no, non è un'astrazione: fa parte integrante della realtà umana, né costituisce più, nel quadro delle convinzioni e degli orientamenti moderni, quel motivo centrale di meditazione o di angoscia che fu in altri tempi. Né più le tensioni dominanti sono vita-morte. Per cui la eventuale perdita *reale* della presenza, quella che D.M. considera il "modo estremo", e cioè «l'assenza totale o la degradazione dell'*ethos* della presenza nella scarica meramente meccanica di energia psichica», questa perdita è né più né meno che la morte, e non ha nulla di più terrificante (e tanto meno di affascinante o di tentante) della morte biologica: non è il passaggio ad una condizione precategoriale, vitale, una retrocessione ad un gradino preumano, ma puramente e semplicemente l'uscita dalla vita, in senso totale, né più né meno che per la morte biologica. E che si tratti di uscita dalla vita (e cioè di perdita di piacere e dolore e anche della cieca e inferma vitalità, oltre che dei valori che umanamente li governano e li fanno essere tali) lo dice il fatto stesso che nessuna indagine del tipo di quella di D.M. è possibile condurre attorno a queste condizioni; se non indagini mediche e fisiologiche, così come dei cadaveri non può farsi che l'autopsia. Ora se questo "annientamento" altro non è che la morte, la eterna immanenza del suo rischio si riduce al fatto generico che c'è sempre rischio di morire, e che una volta o l'altra si dovrà pur morire.

Nulla di nuovo, né alcun pathos di rischio esistenziale: la perdita totale della presenza non è una astrazione, ma una chiara realtà, così come è una dura evenienza, ma pienamente reale e non astratta, la morte altrui e propria. Per questa perdita totale dire che «il rischio di non esserci nella storia umana si configura come un rischio di intenebrarsi nella *ingens sylva* della natura», si traduce più semplicemente nella proposizione che c'è costante pericolo di morte; dire che questo rischio della persona è immanente, eterno nella storia umana, non ha diverso significato dal dire che qualunque sia lo sviluppo sociale e culturale, gli uomini possono e debbono morire: per vecchiaia o per malattia, per trauma fisico o psichico, per mano altrui o per mano propria (evenienza e scelta umana, quest'ultima in cui tutte le categorie sono compresenti, anche se le gerarchie di valori tradizionalmente fissate sono sconosciute, e appare *meglio* ciò che abitualmente si considera come *peggio*: non vittoria di un presunto “vitale” allo stato puro, ma predominio di un valore, la fuga dalla vita, ora inattuale, ma non estraneo al quadro dei valori culturalmente costruiti).

APPENDICE II

Di seguito si riportano alcuni dei passi di *Urmensch und Spätkultur* che risultano sottolineati da de Martino, e che si sono utilizzati nel presente lavoro per mettere in parallelo i suoi scritti postumi con l'opera di Gehlen. Le citazioni dal tedesco sono tratte da Gehlen 1956, quelle dall'italiano da Id. [1956] 2016.

«Alle Stabilität bis in das Herz der Antriebe hinein, jede Dauer und Kontinuität des Höheren im Menschen hängt zuletzt von ihnen ab. Daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, hat umgekehrt die Folge, daß er sich von den historisch gewachsenen Wirklichkeiten konsumieren lassen muß, und das sind wieder die Institutionen: der Staat, die Familie, die wirtschaftlichen, rechtlichen Gewalten usw. Sieht man das klar, dann steht man vor der neuartigen Aufgabe, die Verselbständigung und Autonomie, welche die Institutionen gegenüber dem Einzelnen gewinnen, aus der Natur des Menschen abzuleiten, und zwar auf einem realistischeren Niveau als dem, das Hegel, denselben Sachverhalt meinent, mit dem Begriff des „objectiven Geistes“ betrat. Dieselben und Handeln untereinander hervorgehen lassen, verselbständigen sich ihnen zu einer Macht, die ihre eigenen Gesetze wiederum bis in ihr Herz hinein geltend macht; dann war aber auch die Autonomie des institutions-bedingten Seelenlebens gegenüber dem „subjectiven“ darzustellen, eine Autonomie, die sich nun wiederum mit den Begriffen der Psychologie überhaupt nicht fassen läßt und die ihre eigenen Kategorien hat. [...] Unter diesen Hinsichten ist also das vorliegende Buch eine *Philosophie der Institutionen* – einschließlich der Frage ihrer Ursprünge und Primärformen» (pp. 8-9).

«Das qualitative Sosein des fertigen Gerätes ist das Ergebnis einer mühsamen Bearbeitung. Ein solches Tätigwerden kann, wie im Beispiel, von einem Primärbedürfnis motiviert sein, es kann aber auch frei und in Entlastung von diesem erfolgen, es heißt dann „experimentierendes Verhalten“. Die gegenseitige Auseinandersetzung

«Dalle istituzioni dipende, infine, ogni forma di stabilità che raggiunge il cuore delle pulsioni, ogni capacità di durata e continuità di ciò che di più elevato vi è nell'uomo. Il fatto che l'uomo sia un essere storico comporta, viceversa, che egli debba venir utilizzato dalle realtà che nella storia si sono formate, ossia, nuovamente, dalle istituzioni: lo stato, la famiglia, le autorità economiche e giuridiche ecc. Se si comprende questo, ci si trova di fronte al nuovo compito di dedurre le istituzioni, ormai autonome e rese indipendenti dal singolo, dalla natura dell'uomo, e ciò in termini più realistici di quanto facesse Hegel, riferendosi alla stessa realtà con il concetto di “spirito oggettivo”. Gli stessi ordinamenti che gli uomini generano tra di loro nel loro agire e nel loro pensare, dunque, si rendono autonomi e si trasformano in una potenza che fa valere le sue stesse leggi fin dentro i loro cuori. Si doveva inoltre rappresentare l'autonomia della vita psichica condizionata dalle istituzioni, rispetto alla dimensione del “soggettivo”, un'autonomia che, ancora una volta, non si può cogliere con i concetti della psicologia e che ha le sue proprie categorie. [...] Da questo punto di vista, perciò, il presente libro è una *filosofia delle istituzioni*, che include la questione delle loro origini e forme primarie» (pp. 22-23).

«Il modo in cui si presenta l'arnese finito è il risultato di una faticosa elaborazione. Può dipendere, come nell'esempio precedente, da un bisogno primario, ma può anche essere esonerato da esso e prodursi liberamente. In quest'ultimo caso si parla di “comportamento sperimentativo”. Il confronto reciproco di percezione, azione, rea-

von Wahrnehmung, Handlung, Dingreaktion, Sacherfolg oder Sachmißerfolg umschreibt einen autonomen, aus sich selbst lebenden Bereich menschlichen Handelns – er ist schon im Spiel angelebt. Es gibt also eine „connaissance pratique sans être intéressée“ (M. Pradines), nämlich uninteressiert im Sinne eines Primärbedürfnisses, interessiert jedoch am Resultat» (pp. 13-14).

«Alle Kulturen ruhen, von der Seite der sie tragend lebensnotwendigen Arbeit her gesehen, auf Systemen stereotypisierter und stabilisierter *Gewohnheiten*» (p. 22).

«Die Instinktreduktion wiederum hätte man zu beschreiben als die Kehrseite der Hochentwicklung des Bewußtseins. Sie besteht zunächst in einer Entbindung, Abschaltung sogar der biologischen Bedürfnisse erster Hand von der Motorik, die kaum mehr erblich festgelegte, zweckmäßige (eben instinktive) Verlaufsformen hat, und die eben deswegen menschlich wird, d. h. Unendlich variabel und lernoffen» (p. 23).

«Der Überschuß platischer Antriebe, die unendliche Variabilität erlernbarer Bewegungen und die „Weltoffenheit“ der Sinne wie der Intelligenz bilden mithin *einen* Zusammenhang, der selbst wieder zu bewältigen ist, den es gilt zu stabilisieren, ihm Dauer abzunötigen» (p. 24).

«Anthropologisch ist also das Thema der Bildung von *Gewohnheiten* von großer Bedeutung, schon weil alle Institutionen als Systeme verteilter *Gewohnheiten* gelebt werden. *Gewohnheiten* gibt es auf jeder Höhenlage, natürlich auch im Geistigen und Moralischen, sie sind also nicht „unbewußt“, oder nicht notwendig unbewußt, ihre Pointe ist vielmehr die Entlastung vom Aufwand improvisierter Motivbildung» (p. 25).

«Weiter ist ein Imperativ nur las ausgesagter vorstellbar, er ist selbst eine Handlung und er setzt sich in Handlungen fort, indem er sie auslöst. Endlich ist nur etwas, das dauernd gelten soll, oder unter typischen Umständen, Inhalt eines Imperativs. Daraus folgt, daß der Imperativ die einzige Form ist, eine Handlung zu denken, die von dieser

zation dell’oggetto, successo o insuccesso materiale, circoscrive un ambito autonomo e autosufficiente della prassi umana che si presenta già nel gioco. Esiste dunque una “connaissance pratique sans être intéressée“ (M. Pradines), un’esperienza pratica disinteressata, ovvero non interessata dal punto di vista di un bisogno primario, e tuttavia interessata al risultato» (pp. 26-27).

«Tutte le culture poggiano, per quanto riguarda il lavoro legato alle necessità vitali su cui si reggono, su sistemi di *abitudini* stereotipate e stabilizzate» (p. 34).

«Qui basti notare che per riduzione degli istinti si intende la capacità di disgiungere o svincolare anche i bisogni biologici elementari dalla funzione motoria fisica, che non dispone più di forme stabili e finalizzate ereditarie o innate – appunto istintive – e proprio per questo è “umano”, ossia infinitamente mutevole e aperto agli stimoli» (pp. 35-36).

«L’eccesso di plasticità delle pulsioni, la varietà di movimenti che si possono apprendere e l’“apertura al mondo” dei sensi e dell’intelligenza costituiscono *un unico* nesso che a sua volta deve essere dominato, che bisogna stabilizzare e costringere alla durezza» (p. 36).

«Sul piano antropologico, il tema della formazione delle *abitudini* è molto significativo, anche per il solo fatto che tutte le istituzioni vengono vissute come sistemi di divisione delle *abitudini*. Ci sono *abitudini* in ogni realtà cavernicola, naturalmente anche in campo spirituale e morale, dunque esse non sono “inconscie”, o per lo meno non lo sono necessariamente, piuttosto il punto decisivo è di esonerare da motivazioni improvvisate» (pp. 37-38).

«Inoltre un imperativo è immaginabile solo come imperativo dichiarato: è esso stesso un’azione e prosegue sotto forma di azioni in quanto le mette in moto. In fondo, contenuto di un imperativo può essere solo qualcosa che deve essere valido a lungo, o in circostanze tipiche. Da questo deriva che la forma imperativa è l’unica che l’azione stes-

selbst gefordert wird, wenn sie invariant bleiben will» (p. 32).

«Das jetzt *entlastete* Verhalten gibt Raum für eine Fülle zusätzlicher Motive, die sich in ihm bewegen können, die es in eigener Ebene anreichern und künftig das auf höherer Ebene habitualisierte Verhalten ihrerseits auf dem Rücken tragen» (p. 35).

«Jetzt sind mehrere Kategorien zu beachten. Unter trieb-dynamischem Gesichtspunkt nämlich muß die stationäre Erfüllung der Primärbedürfnisse und die so eintretende Affektentlastung und Trivialisierung derselben, wenn sie ohne eigenes Handlungsrisiko der Erfüllung sicher sein können und daher aus dem Motivationsfeld zurücktreten, Antriebsenergie entbinden» (p. 38).

«Wir sprachen oben davon, daß man die Verhaltensweisen und Interessen der Menschen zum großen Teil aus der Eigengesetzlichkeit der Institutionen ableiten muß, in denen sie verfaßt sind. [...] Die Trennung von Motiv und Zweck geht dann so weit, daß der primäre Zweck (die Bedürfnisbefriedigung erster Hand) selbst zu einem der Mittel wird, deren sich das Handeln bedient, das am Dasein und an der Dauer der Institution sein Motiv findet» (p. 41).

«Dieses geordnete System möglicher Reaktionen von Partnern und Gegnern wird in Form der „Spielregeln“ abgehoben. Sie sind es, die das Netz von Möglichkeiten des Verhaltens organisieren, und innerhalb dieses Netzes wird die freie Ausnützung der Zufälle erst reizvoll. Die Einhaltung der Regeln untersteht beim Fußball, Tennis usw. einer besonderen „Rechtsprechung“ des Schiedsrichters, gegen den es keinen Appell geben darf» (p. 42).

«Die Wesentlich treibenden Kräfte, vom Menschen aus gesehen, kann man auf drei vereinfachen: die Härte, den Eigensinn der Außenwelt, die Versuchung vom Baume der Erkenntnis und die eigene, schreckenerregende Plasti-

sa esige per essere pensata se essa vuole *restare* presso di sé» (p. 44).

«Il comportamento così esonerato concede spazio a una massa di motivazioni aggiuntive, che possono muoversi in esso, che lo arricchiscono sul suo stesso piano e, successivamente, riescono a loro volta a portare il comportamento divenuto abituale su un piano superiore» (p. 46).

«A questo punto occorre prestare attenzione a un gran numero di categorie. Dal punto di vista della dinamica pulsionale, infatti, il soddisfacimento fisso dei bisogni e il conseguente subentrare di un loro esonero dall'affettività e conseguente banalizzazione – dal momento che il loro soddisfacimento è assicurato senza alcun rischio pratico personale e che dunque escono dal campo delle motivazioni – deve sprigionare energia pulsionale» (p. 49).

«Parlavamo prima del fatto che i comportamenti e gli interessi degli uomini devono essere dedotti in gran parte dall'autonormatività delle istituzioni nelle quali sono compresi. [...] La separazione di motivazione e scopo si spinge allora tanto in là che lo scopo primario (il soddisfacimento dei bisogni primari) diviene esso stesso uno dei mezzi di cui si serve l'agire teso a garantire l'esistenza e la durata dell'istituzione» (p. 53).

«Questo sistema ordinato di possibili reazioni di partner e avversari viene svelato sotto forma di “regole del gioco”. Sono esse a organizzare la rete di possibilità comportamentali e solo all'interno di questa rete è divertente approfittare liberamente del caso. Il rispetto delle regole è sottoposto nel calcio, nel tennis eccetera a una specifica “competenza giurisdizionale” dell'arbitro, contro la quale non deve poter esserci appello» (pp. 53-54).

«Le forze realmente trainanti, dal punto di vista umano, possono essere ridotte a tre: la durezza, la caparbieta del mondo esterno, la tentazione dell'albero della conoscenza e la propria terrificante plasticità e indeterminatezza in

zität und Nichtfeststelltheit im Instinktiven, im Bereiche der Antriebe. Aus allen drei Welten kann man immer nur vereinseitigte, ausschnittshafte, perspektivische Aspekte miteinander zur Deckung bringen. Diese Vereinseitigungen werden allseitig erzwungen: von der Zufälligkeit der je verfügbaren, materiellen Umstände, von der begrenzten Dimensionalität der Wahrnehmung, der Sprache, überhaupt des Bewußtseins und von der Notwendigkeit, den Abgrund in sich selbst abzudecken, wenn sich der Mensch nicht in fürchterlicher Natürlichkeit erleben will. [...] Die *Institutionen* einer Gesellschaft sind es also, welche das Handeln nach außen und das Verhalten gegeneinander auf Dauer stelle; auch die höchsten geistigen Synthesen, die „idées directrices“, dauern nur so lange, wie die Institutionen, in denen sie gelebt werden. Diese Stabilisierung besteht darin, daß die Menschen sich je zu ganz bestimmten, vereinseitigten, perspektivischen Inhalten der Außenwelt, ihrer eigenen menschlichen Natur und ihrer Denkmöglichkeiten entscheiden, und daß sie diese Entscheidungen eben durch ihre Institutionen hindurch festhalten» (pp. 99-100).

«[...] hier tritt das ein, was wir über eine „Gesinnung“ im Sinne des mitverpflichteten Komplexes von Affekten, Gefühlen und Ideen sagten: vorgeformt vom Handeln und in ihm durchgehalten. Bedeutsam war uns dabei noch die Entlastung von der Motivbildung gerade in den Kernbereichen, die Entlastungen von Basiskonflikten wie von Improvisationen: das Leitmotiv ist schon entschieden, und es tritt die große Vereinfachung ein» (p. 107).

«Die Analyse des zweckfrei darstellenden Verhaltens muß ohne Zweifel in tiefliegenden Schichten ansetzen und versuchen, die instinktive Komponente mit einzubeziehen. Dabei machen wir nur zwei Voraussetzungen. Die erste ist die eines komplementären Verhältnisses von Instinkt und Bewußtsein derart, daß die Höherentwicklung der einen Instanz die der anderen ausschließt, worauf im allgemeinen zutreffend schon Herder aufmerksam gemacht hatte» (p. 141).

«Es ist nämlich eine gesicherte Erkenntnis, daß dem Men-

campo istintivo e pulsionale. Di tutti e tre questi mondi si possono sempre solo mettere in luce reciprocamente aspetti unilaterali, parziali, prospettici. Queste prospettive parziali si rendono necessarie in ogni senso: per la casualità delle circostanze materiali i volta in volta a disposizione, per i limiti della percezione, del linguaggio, della coscienza in genere, e per la necessità di celare il proprio abisso interiore, se l'uomo non vuole provare l'esperienza terrificante della propria natura allo stato puro. [...] Sono dunque le *istituzioni* di una società a impostare sulla durata l'agire rivolto all'esterno e il comportamento reciproco. Anche le più alte sintesi spirituali, le "idées directrices", vivono solo fintanto che durano le istituzioni al cui interno esse vengono vissute. Questa stabilizzazione consiste nel fatto che gli uomini optano di volta in volta per contenuti del mondo esterno, della loro stessa natura umana e del pensabile del tutto determinati, univoci, prospettici, e che trattengono questi punti fermi appunto attraverso le proprie istituzioni» (pp. 109-110).

«Qui subentra ciò che dicevamo a proposito della "disposizione d'animo" come complesso di affetti, sentimenti e idee complicate reciprocamente: essa è preformata dall'azione e mantenuta in essa. Consideriamo significativo, riguardo a essa, l'esonero dalla formazione dei motivi, anche in ambiti essenziali, l'esonero da conflitti di base e da improvvisazioni: il leitmotiv è già deciso e subentra una grande semplificazione» (pp. 115-116).

«L'analisi del comportamento raffigurativo non finalizzato deve senza dubbio prendere le mosse dagli strati più profondi e tentare di includere la componente istintiva. Poniamo solo due premesse. La prima è che esiste un rapporto complementare fra istinto e coscienza, tale che il pieno sviluppo di una delle due istanze esclude quello dell'altra, questione su cui già Herder aveva richiamato l'attenzione cogliendo in gran parte nel segno» (p. 151).

«È assodato infatti che la riduzione dell'istinto ha com-

schen mit der Instinktreduktion eine ganze Reihe *hemmender* Regulationen verlorengegangen sein müssen, wie sie bei Tieren noch intakt funktionieren» (p. 151).

«Unsere Außenwelt zerfällt nicht, wie die der Tiere, in einen riesigen Hintergrund des Indifferenten, aus dem sich die speziellen instinktauslösenden Signale, die Merkmale des Schlupfwinkels, des Feindes, der Beute usw. mit durchschlagenden Reizwerten abheben. Die menschliche Welt ist dagegen in allen Einzelheiten benannt, bezeichnet und durchgearbeitet, sie enthält keine dauernde Indifferenzzone und so gut wie keine angeboren wirksamen Daten, auf die hin wir erfahrungsfrei „richtig“ handeln» (p. 153).

«Wer so „mit Haut und Haaren“ in seinen Status hineingeht, hat keine andere Wahl, als sich von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen, er findet außerhalb ihrer überhaupt keinen Punkt, wo er hintreten könnte. Diese Würde ist es, die unserer Zeit so weitgehend fehlt, wo die „Subjekte“ in dauernder Revolte gegen das Institutionelle sind» (pp. 233-234).

«Analog liegt im Verhältnis von Ritus und Mythos eine innere Tendenz zur Verschiebung des Gleichgewichts, eine Tendenz des Sichertlastens des Ritus vom vollen Eigenvollzug in das Sagbare hinein, die Neigung zur Transformation der einen Verhaltensform in die andere. Dies ist nur ein Sonderfall eines sehr allgemeinen anthropologischen Gesetzes: des Übergangs von leibnäheren in höhere, freiere, intellektuellere Vollzüge, also der menschlichen Entlastungs-Gesetzlichkeit überhaupt» (p. 250).

portato per l'uomo la perdita di tutta una serie di regole *inibitorie* che, negli animali, funzionano ancora inalterate» (p. 160).

«Il nostro mondo esterno non sfuma, come quello degli animali, in un enorme sfondo indifferente su cui si stagliano specifici segnali – i tratti distintivi del nascondiglio, del nemico, della preda eccetera – in grado di scatenare gli istinti con livelli di stimolazione efficaci. Il mondo umano è invece denominato, definito e rielaborato in ogni dettaglio, non contiene alcuna zona costantemente indifferente e, in pratica, nessun dato innato efficace che ci consenta di agire “correttamente” anche in assenza di esperienza» (p. 162).

«Chi si immedesima “anima e corpo” nel suo status non ha altra scelta che lasciarsi consumare dalle istituzioni vigenti, al di fuori di esse non trova alcun appiglio cui aggrapparsi. Questa è una virtù quasi del tutto assente nella nostra epoca in cui i “soggetti” sono permanentemente in rivolta contro le istituzioni» (p. 243).

«Analogamente nel rapporto fra rito e mito vi è la tendenza interna a uno spostamento dell'equilibrio, una tendenza del rito ad auto esonerarsi dal pieno compimento di sé nel dicibile, la propensione di ogni forma di comportamento a trasformarsi in un'altra. Si tratta semplicemente di un caso particolare di una legge antropologica molto comune: il passaggio da procedimenti più prossimi al corpo a procedimenti più elevati, più liberi, più intellettuali, ossia la legge generalmente umana dell'esonero» (p. 260).

APPENDICE III

Di seguito si riporta l'elenco dei libri presenti nella parte della biblioteca personale di de Martino contenuta presso la bibliomediateca dell'auditorium di santa Cecilia a Roma. La dicitura 'PU' indica che le pagine del volume in questione risultano, in parte o in tutto, ancora unite. Le percentuali invece indicano, approssimativamente, la proporzione di sottolineature riscontrate nel libro rispetto al numero delle pagine.

Autore	Anno	Titolo	Edizione	Note
—	1962	Enciclopedia Garzanti Universale	—	—
—	1953	La leggenda di Santa Chiara di Assisi	Roma: Angelo Signorelli	—
—	1953	Nicolae Balcesco combattant pour la liberté	Bucarest: Institut Roumain pour les Relations Culturelles avec l'Etranger	—

—	1922	Inario cristiano	—	—
—	1955	La sacra Bibbia	Ginevra; Genova: Casa della Bibbia	—
—	1953	Atti della commissione parlamentare di inchiesta sulla miseria in Italia e sui mezzi per combatterla	—	—
—	1966	Déclaration du président du Conseil d'Etat Walter Ulbricht à la session de la Chambre du peuple de la R. D. A. du 16 mars 1966	—	—
Aa. Vv.	1953	Le basi fisiche del pensiero	Torino: Einaudi	—
Aa. Vv.	1954	Apocalisse e insecuritas	Milano: Fratelli Bocca	20%

Aa. Vv.	1908	Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X "Pascendi Dominici gregis"	Roma: Società Nazionale Scientifico-Religiosa	20%
Aa. Vv.	1958	Parapsicologia	Torino: Minerva Medica	—
Aa. Vv.	1952	Nuovi problemi di metapsichica. Atti del secondo congresso nazionale	Roma: S.I.M.	—
Aa. Vv.	1950	Nuovi problemi di metapsichica. Atti del primo congresso nazionale	Roma: S.I.M.	—
Aa. Vv.	1960	Società Italiana di Parapsicologia. Atti del simposio dell'11 novembre 1960	Roma: Atel	—
Aa. Vv.	1953	Pregiera e poesia. Atti del secondo convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana	Firenze: L'Impronta	—

Aa. Vv.	1963	Studi e problemi di parapsicologia. Volume II	Roma: Nuova Tecnica Grafica	—
Aa. Vv.	1961	Studi e problemi di parapsicologia. Volume I	Roma: Nuova Tecnica Grafica	—
Aa. Vv.	1962	Katamnestiche Untersuchungen nach frontaler Leukotomie	Basel, New York: Karger	—
Aa. Vv.	1956	Storia e profetia. Atti del quinto convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana	Firenze: Nocchioli	—
Aa. Vv.	1954	Cultura e rivelazione. Atti del terzo convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana	Firenze: L'Impronta	—
Aa. Vv.	1955	Speranza teologale e speranze umane. Atti del quarto convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana	Firenze: L'Impronta	—

Aa. Vv.	1961	Filosofia della alienazione e analisi esistenziale	Padova: CEDAM	Un articolo soltanto è molto sottolineato: "Da Freud a Binswanger" di Danilo Cargnello
Aa. Vv.	1958	Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations	Casterman	PU
Abbate, Michele	1955	La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana	Torino: Einaudi	—
Aberle, Sophie D; Corner, George W.	1953	Twenty-Five Years of Sex Research. History of the National Research Council Committee for Research in Problems of Sex 1922-1947	Philadelphia; London: Saunders	—
Adriani, Maurizio	1963	Rettorica e religione. Note sulla morfologia della parola sacra	Firenze: Libreria Editrice Fiorentina	—
Altan, Carlo Tullio	1960	Lo spettro religioso del mondo primitivo	Milano: Il Saggiatore	

Altheim, Franz	[1957] 1960	Il dio invitto. Cristianesimo e culti solari	Milano: Feltrinelli	—
Altheim, Franz	1957	Der unbessiegte Gott. Heidentum und Christentum	Hamburg: Rewohlt	—
Alziator, Francesco	1963	La città del sole	La zattera	—
Anastasi, Anne; Foley, Joh P.	1941	A Survey of the Literature on artistic Behavior in the Abnormal: II. Approaches and Interrelationships	New York: Academy of Sciences	—
Angus, S.	1929	The religious Quests of the Greco-Roman World	New York: Charles Scribner's Sons	—
Antoni, Carlo	1940	Dallo storicismo alla sociologia	Firenze: Sansoni	10%

Antoni, Carlo	1955	Commento a Croce	Venezia: Neri Pozza	—
Anzilotti, Antonio	1922	Gioberti	Firenze: Vallecchi	10%
Arieti, Silvano	1956	Interpretation of Schizophrenia	Brunner	Dedica dell'autore: "Al professor Ernesto de Martino con rispettosi ossequi. Silvano Arieti. [...] 23 gennaio 1956"
Augustini, S. Avreli	1848	Confessionum. Libri Tredecim	Lipsiae	—
Axelos, Kostas	1961	Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme a la conqute du monde	Paris: Les Éditions de Minuit	PU
Bachelard, Gaston	1948	La terre et le reveries du repos	Paris: José Corti	PU

Baldelli, Pio	1963	Sociologia del cinema. Pubblico e critica cinematografica	Roma: Editori Riuniti
Ballola-Carli, Renato	1953	L'Azione Cattolica alla conquista dell'Italia	Milano: Edizioni Avanti
Barié, Emanuele G.	—	Il neo-trascendentalismo	—
Barthes, Roland	1964	Essais Critiques	Paris: Éditions du Seuil
Baudouin, C.	1924	Psychologie de la suggestion et de l'autosuggestion	Paris: Delachaux & Niestle
Baur, Ferdinand Christian	1866	Paulus, der Apostel Jesu Christi.	Leipzig: Fues's

Beattie, John	1964	Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology	London: Cohen & West	—
Beck, C. H.	1959	Völkerkunde. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme	München: Verlag	—
Bender, Hans	1936	Zum Problem der Ausersinnlichen Wahrnehmung	Leipzig: Johann Ambrosius Barth	—
Benedikt, Moriz	1894	Hypnotismus und Suggestion. Eine klinisch-psychologische Studie	Leipzig: Wien: Verlag der Buchhandlung M. Breitenstein.	PU
Bergier, Jacques (a cura di)	1961	Quattordici racconti di fantascienza russa	Milano: Feltrinelli	—
Bergson, Henri	1932	Les deux sources de la morale et de la religion	Paris: Librairie Félix Alcan	10%

Bergson, Henri	1949	Introduzione alla metafisica	Bologna: Zanichelli	—
Bergson, Henry	[XXX] 1957	Saggio sui dati immediati della coscienza	Roma: Signorelli	—
Bertholet, Alfred; Lehmann, Edward (herausgegeben)	1925	Lehrbuch der Religionsgeschichte	Tübingen: Paul Siebeck	10%
Bidney, David	[1953] 1960	Theoretical Anthropology	New York: Columbia university Press	—
Binswanger, Ludwig	1960	Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien	Stuttgart: Neske	10%
Binswanger, Ludwig	1953	Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins	Max Niehans: Zürich	—

Birket-Smith, Kaj	1958	Ferne Völker. Umwelt und Kultur bei sechs Naturvölkern	Zürich: Orell Füssli Verlag	—
Bittner-Szewczykowa, Halina	1958	Materiały do bibliografii etnografii polskiej	Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze	PU
Blanc, Alberto Carlo	1942-1943	Introduzione al corso di etnologia	Roma: D.U.S.A. (dispense universitarie S.A.)	—
Blanc, Alberto Carlo	1943	Introduzione al corso di etnologia	Roma: D.U.S.A. (dispense universitarie S.A.)	—
Bleuler, Eugen	1960	Lehrbuch der sychiatrie	Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer	—
Bordet, Louis	1959	Religion et mysticisme	Paris: Presses Universitaires de France	—

Bossard, Robert	1953	Psychologie du reve	Paris: Payot	—
Boutonier, Juliette	1947	L'angoisse	Paris: PUF	10%
Boutroux, Émile	1929	Science et religion dans la philosophie contemporaine	Paris: Ernest Flammarion	—
Bozzano, Ernesto	1927	Per la difesa dello spiritismo	Napoli: Società Editrice Partenopea	—
Brambilla, Francesco (a cura di)	1958	Introduzione alla ricerca sociologica	Firenze: La Nuova Italia	—
Brown, Judson Seise	1961	The Motivation of Behavior	New York, London: McGraw-Hill	—

Bruers, Antonio	1941	La ricerca psichica	Bologna: Zanichelli	—
Bultmann, Rudolf	1962	Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen	Zürich: Rowohlt	—
Burzio, Filippo	1933	Il demiurgo e la crisi occidentale	Milano: Bompiani	—
Butor, Michel	1962	Una lettera di Baudelaire	Milano: Il Saggiatore	—
Campbell, Joseph	1964	The Masks of God: Occidental Mythology	New York: The Viking Press	—
Camus, Albert	1957	L'exil et le royaume	Paris: Gallimard	PU

Camus, Albert	1948	L'état de siège	Paris: Gallimard	_____
Cantoni, Remo	1958	Umano e disumano	Milano: Istituto Editoriale Italiano	_____
Cantoni, Remo	1963	Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia	Milano: Il Saggiatore	Dedica dell'autore: "A Ernesto de Martino con amicizia il suo Remo Cantoni"
Cantoni, Remo	1941	I Primitivi	Milano: Garzanti	25%
Capitini, Aldo	1937	Elementi di un'esperienza religiosa	Bari: Laterza	10%
Carbonara, Cleto	_____	La filosofia dell'esperienza	_____	_____

Carocci, Giampiero	1956	Agostino Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887	Torino: Einaudi	10%
Cassirer, Ernst	1923	Filosofia delle forme simboliche	Firenze: La Nuova Italia	PU
Catemario, Armando	1962	La società malata. Saggio sulla filosofia di Fromm	Napoli: Giannini	—
Chalus, Paul	1963	L'homme et la religion. Recherches sur les Sources Psychologiques des Croyances	Paris: Albin Michel	—
Cione, Edmondo	1931	Revisioni critiche	Napoli: Giovanni Mazzoni	Dedica dell'autore: "a Ernesto de Martino cordialmente Edmondo Cione 4-5-32"
Cione, Edmondo	1964	Leibniz	Napoli: Libreria Scientifica Editrice	—

Cione, Edmondo	1963	Fede e ragione nella storia	Bologna: Cappelli	—
Codignola, Luciano	1961	Il gesto	Torino: Einaudi	—
Cohn, Norman	1962	The Pursuit of the Millennium	London: Mercury Books	—
Corradini, Piero	1958	Un pittore cinese contemporaneo Chi Pai-Shih	Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente	—
Corvaglia, Luigi	1936	Fimbusterre	Milano: Società Anonima Editrice Dante Alighieri	Dedica dell'autore: "Al prof. Ernesto de Martino, [...] di tarantole e "tarantate", omaggio di cap. XVIII-XIX, Corvaglia, Roma, maggio 1960.
Croce, Benedetto	1953	La rivoluzione napoletana del 1799	Bari: Laterza	—

Croce, Benedetto	1927	Materialismo storico ed economia marxistica	Bari: Laterza	10%
Croce, Benedetto (a cura di)	1942	Le poesie di Pompeo Bettini	Bari: Laterza	—
Crookes, William	1932	Ricerche sui fenomeni dello "spiritualismo" e altri scritti	Milano: Libreria Lombarda	—
Cullmann, Oscar	1948	Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung	Zürich: Evangelischer Verlag A. G.	—
Davies, W. D.; Daube, D. (edited by)	1964	The Background of the New Testament and its Eschatology	Cambridge: Cambridge University Press	—
De Felice, Renzo	1960	Note e ricerche sugli "Illuminati" e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)	Roma: Edizioni di Storia e Letteratura	PU

De Vries, Jan	1961	Forschungs-Geschichte der Mythologie	München/Freiburg: Karl Alber	—
Dempf, Alois	[1929] 1933	Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica.	Messina: Giuseppe Principato	—
Disertori, Beppino	1956	Trattato delle nevrosi	Torino: Einaudi	—
Dolci, Danilo	1956	Inchiesta a Palermo	Torino: Einaudi	—
Dolci, Danilo	1962	Conversazioni	Torino: Einaudi	—
Donadoni, Sergio (a cura di)	1959	La religione dell'antico Egitto	Bari: Laterza	—

Du Maurier, Giorgio	1944	Tribby	Roma: Editoriale Romana	Scritta interna: "Fortini Giuseppina 1 Giugno 1944"
Dumas, Georges	1946	Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales	Paris: Presses Universitaires de France	10%
Dumézil, Georges	1955	Jupiter, Mars, Quirinus	Torino: Einaudi	PU
Dumézil, Georges	1947	Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne	Paris: Gallimard	—
Eco, Umberto	1962	Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee	Milano: Bompiani	10%
Eddington, Arthur S.	1935	La natura del mondo fisico	Bari: Laterza	10%

Einstein, Albert	1934	Mein Weltbild	Amsterdam: Querido Verlag	_____
Eliade, Mircea	1954	Le yoga. Immortalité et liberté	Paris: Payot	Dedica dell'autore: A Ernesto de Martino hommage amical de l'auteur. M. Eliade. Congresso di Storia delle Religioni"
Eliade, Mircea	1951	Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase	Paris: Payot	PU, dedica dell'autore a de Martino
Eliade, Mircea	1963	Aspects du mythe	Paris: Gallimard	_____
Eliot, T. S.	[1939] 1954	The Idea of a Christian Society	London: Faber and Faber Limited	_____
Enriques, Paolo	1937	Il problema della vita	Bologna: Zanichelli	PU

Ey, Henri	1950-54	Études psychiatriques. Vol. I-III	Paris: Desclée de Brouwer	10%
Fano, Giorgio	1959	Immagini intorno all'origine e alla essenza del linguaggio	Estratto dalla rivista "Il Ponte"	—
Favino, Francesco	1959	Il pensoso abitare dei mortali in Heidegger	Roma: Tipografia Operaia Romana	—
Fenichel, Otto	1951	Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi	Roma: Astrolabio	10%
Festa, Nicola	1924	Corso teorico-pratico di lingua greca. Volume I	Palermo; Roma: Sandron	—
Fiorentino, Francesco	1939	La filosofia della rinascenza	Milano: Carlo Signorelli	—

Florit, Ermenegildo	1943	Ispirazione e inerenza biblica	Roma: Pontificio Ateneo Lateranense
Frazer, James George	1935	Le Rameau d'Or	Paris: Paul Geuthner
Friedmann, Georges	1955	Dove va il lavoro umano?	Milano: Edizioni di Comunità
Friedmann, Georges; Naville, Pierre	1963	Trattato di sociologia del lavoro. Volumi I-II	Milano: Edizioni di Comunità
Frobenius, Leo	1933	Kultugeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre	Zürich: Phaidon
Furlani, Giuseppe	1936	La religione degli Hittiti	Bologna: Zanichelli

Gabriel-Leroux, J.	1954	Les premiers civilisations de la Méditerranée	Paris: Presses Universitaires de France	_____
Gabrieli, Vittorio (a cura di)	1956	Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli	Torino: Einaudi	PU
Garelli, Paul; Leibovici, Marcel	1959	La naissance du monde selon Akkad	Paris: Editions du Seuil	_____
Gauthier, Aubin	1842	Histoire de sonnambulisme. Tome second-Tome premier	Paris: Félix malteste et C.	_____
Gehlen, Arnold	1956	Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen	Bonn: Athenäum	35%
Gerd, Brand (a cura di)	1960	Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl	Milano: Bompiani	_____

Gheerbrant, Alain	1952	Des hommes qu'on appelle sauvages	Robert Marin	—
Gifford, Edward S.	1958	The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision	New York: MacMillan	—
Gioia, Benedetto	1941	Satans Spiel. Ein Bekenntnisroman	Oltten: Otto Walter	—
Giusti, Giuseppe	1861	Versi editi ed inediti di Giuseppe Giusti	Bastia	—
Goldschmidt, Walter	1960	Exploring the Ways of Mankind	New York: Holt, Rinehart and Winston	—
Grinker, Roy R.; Robbins, Fred P.	1959	Cliniques Psychosomatiques. Recueil de cas	Paris: Presses Universitaires de France	PU

Guillaume, Paul	1952	Manuel de psychologie	Paris: Presses Universitaires de France	15%
Gusdorf, Georges	1948	L'expérience humaine du sacrifice	Paris: Presses Universitaires de France	—
Gusdorf, Georges	1956	Traité de métaphysique	Paris: Librairie Armand Colin	PU, dedica dell'autore: "Pour M. de Martino en souvenir d'une rencontre cette métaphysique pas comme les [Incompréhensible]"
Ha-Lēwī, Yēhūdā	1960	Il re dei Khāzari	Torino: Bollati Boringhieri	—
Harry, Myriam	1914	Le petite fille de Jérusalem	Paris: Arthème Fayard & Co.	Scritta interna: "Pour préparer votre prochain voyage en Palestine. Ed. William. Ramas. déc 1923"
Hauer, J. W.	1923	Die Religionen. Ihr Werden / ihr Sinn / ihre Wahrheit	Berlin; Stuttgart; Leipzig: Kohlhammer	—

Herskovits, Melville J.	1956	Man and his Works. The Science of cultural Anthropology	New York: Alfred Knopf	—
Hesnard, A.	1924	La relativité de la conscience de soi. Introduction a la psychologie clinique	Paris: Librairie Félix Alcan	PU
Hills, Christopher B.	1959	The Power of the Doctrine	Kingston: New Era Press	—
Hills, Christopher B.	1959	The Power of Inner Peace	Kingston: New Era Press	—
Hills, Christopher B.	1959	The Kingdom of Desire	New York: Philosophical Library	Scritta interna: "Hoping to share many thought with you!"
Hooke, S. H. (edited by)	1958	Myth, Ritual and Kinship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel	Oxford: Clarendon Press	—

Hostie, Raymond	1957	C. G. Jung und die Religion	München: Karl Alber Freiburg	25%
Hsu, Francis L. K.	1952	Religion, Science and Human Crises. A Study of China in Transition and its Implications for the West	London: Routledge & Kegan Paul LTD	—
Hughes, Pennethorne	1952	Witchcraft	London: New York; Toronto: Longmans, Green and Co.	—
Husserl, Edmund	1961	La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale	Milano: Il Saggiatore	10%
Imbelloni, José	—	La "Ciencia nueva" y el "Antiguo discurso"	—	—
James, William	1908	L'Expérience Religieuse. Essai de Psychologie descriptive	Paris; Geéve: Alcan, Kündig	10%

Janet, Pierre	1889	L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine	Paris: Félix Alcan	25%
Jaspers, Karl	1954	Die Frage der Entmythologisierung	München: R. Piper & Co.	—
Jaspers, Karl	1931	Die Geistige Situation der Zeit	Berlin: Walter de Gruyter	—
Jensen, Adolf E.	1948	Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur	Stuttgart: August Schröder	Dedica dell'autore a de Martino, marzo 1948
Jensen, Adolf E.	1951	Mythos und Kult bei Naturvölkern	Stuttgart	—
Jensen, Adolf E.	1963	Myth and Cult among Primitive Peoples	Chicago; London: The University of Chicago Press	—

Jores, Arthur	1961	Die Medizin in der Krise unserer Zeit	Bern; Stuttgart: Hans Huber	—
Jung, Carl Gustav	1953	Two Essays on Analytical Psychology	New York: The World Publishing Company	—
Jung, Carl Gustav	1963	Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie	Frankfurt am Main; Hamburg: Fischer Bücherei	—
Kant, Immanuel	1920	Il razionalismo religioso	Bari: Laterza	25%
Katz, David	1950	La psicologia della forma	Torino: Einaudi	—
Kerényi, Karl	1950	Labyrinth-Studien	Zürich: Rhein-Verlag	—

Kerényi, Karl	1952	Die Jungfrau und Mutter der Griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene	Zürich: Rhein-Verlag	—
Kerényi, Karl	1958	Die Heroen der Griechen	Zürich: Rhein-Verlag	—
Kerényi, Karl	1954	Unwillkürliche Kunstreisen. Fahrten im Alten Europa 1952-1953	Zürich: Rhein-Verlag	—
Kerényi, Karl	1950	Pythagoras und Orpheus	Zürich: Rhein-Verlag	—
Kerényi, Karl	1957	Griechische Miniature	Rhein: Zürich	—
Kleinknecht, Hermann (herausgegeben von)	1929	ITANΘEION. Religiöse Texte des Griechentums	Stuttgart: Kohlhammer	—

Konrad, N.; Staroselzief, N.; Mesin, F.; Jukof, E.	1936	Breve storia del Giappone politico-sociale	Bari: Laterza	_____
Kretschmer, Ernst	1927	Über Hysterie	Leipzig: Georg Thieme	_____
Le Bras, Gabriel	1955	Études de sociologie religieuse. Tome Premier	Paris: Presses Universitaires de France	_____
Le Bras, Gabriel	1956	Études de sociologie religieuse. Tome Second	Paris: Presses Universitaires de France	_____
Leibbrand, Werner	1939	Der Göttliche Stab des Askulap	Zalzburg; Leipzig: Otto Müller	_____
Leibovici, Marcel	1962	La lune en Babylonie	Paris: Editions du Seuil	_____

Leoni, Aldo	1952	Sociologia e geografia religiosa di una diocesi. Saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova	Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae	—
Lévi-Strauss, Claude	1962	La pensée sauvage	Paris: Plon	10%
Lhermitte, Jean	1957	Veri e falsi ossessi	Roma: Edizioni Paoline	—
Lieb Fritz	1946	La Russie évolue. Le peuple russe entre le communisme et le christianisme	Paris: Delachaux & Niestle	10%, PU
Liungman, Waldemar	1937	Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche	Helsinki: Academia Scientiarum Fennica	15%
Lombardi, Franco	1933	Concetto di una realtà del mondo e concetto della persona	Napoli	Dedica dell'autore al "dottor de Martino"

Loof, Hans	1955	Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie	Koln: Kolner Universitäts	10%
Lowith, Karl	1949	Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History	Chicago: The University of Chicago Press	—
Löwith, Karl	1963	Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia	Roma: Edizioni di Comunità	10%
Lukács, Georg	1957	La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi	Milano: Feltrinelli	—
Machiavelli, Niccolò	—	Il principe e le deche	Milano: Istituto Editoriale Italiano	—
Martineau, James	1889	A Study of Religion. Its Sources and Contents. Vol. I- II	Oxford: Clarendon Press	—

Marx, Karl	1927	Ouvres Philosophique	Paris: Alfred Costes	—
Mastrelli, Carlo Alberto (a cura di)	1951	L'Edda. Carmi norreni	Firenze: Sansoni	—
Mauss, Marcel	1960	Sociologie et anthropologie	Paris: Presses Universitaires de France	—
Mensching, Gustav	1951	Sociologie religieuse. Le role de la religion dans les relations communitaires des humains	Paris: Payot	—
Merleau-Ponty, Maurice	1960	La structure du comportement	Paris: Presses Universitaires de France	—
Merleau-Ponty, Maurice	1945	Phénoménologie de la perception	Paris: Gallimard	15%

Mill, John Stuart	1953	Saggi sulla religione	Milano: Universale Economica	—
Morgan, Charles	1938	Nel bosco d'amore	Milano: Mondadori	—
Mountford, Charles P.	1953	Mythes et rites des aboriènes d'Australie centrale	Paris: Payot	—
Mourre, Michel	1951	Malgré le Blasphème	Paris: René Julliard	15%
Mühlmann, Wilhelm E. (herausgegeben)	1964	Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen	Berlin: Dietrich Reimer	10%
Muirhead, J. H.; Adams, G. P.; Montague, W. P.	1939	Filosofi americani contemporanei	Milano: Bompiani	—

Murri, Romolo	1907	La vita religiosa nel Cristianesimo	Roma: Società Nazionale di Cultura	10%
Murri, Romolo	1908	La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo	Roma: Società Nazionale di Cultura	15%
Navel, Georges	1945	Travaux	Sainte-Beuve	—
Navel, Georges	1950	Parcours	Paris: Gallimard	—
Nicolini, Fausto	1949	La religiosità di Giambattista Vico	Bari: Laterza	PU
Niebuhr, Reinhold	1949	Faith and History	New York: Charles Scribner's Sons	—

Nowicki, Andrzej	1963	Filozofowie o religii. Tom II	Warszawa
Oldham, Joseph Houldsworth	1916	The World and the Gospel	Edinburgh: Turnbull & Spears
Omodeo, Adolfo	1922	Paolo di Tarso. Apostolo delle genti	Messina: Giuseppe Principato
Omodeo, Adolfo	1929	Tradizioni morali e disciplina storica	Bari: Laterza
Opler, Marvin K.	1956	Culture, Psychiatry and Human Values	Springfield, Illinois: Charles C. Thomas
Pacaut, Marcel	1951	Les Institutions Religieuses	Paris: Presses Universitaires de France

Paci, Enzo	1950	Il nulla e il problema dell'uomo	Torino: Taylor	25%
Paci, Enzo	1957	La filosofia contemporanea	Milano: Garzanti	—
Paracelso	1961	Paragrano. Ovvero le quattro colonne dell'arte medica	Torino: Bollati Boringhieri	—
Pettazzoni, Raffaele	1952	Italia religiosa	Bari: Laterza	—
Pettazzoni, Raffaele	1955	L'onniscenza di Dio	Torino: Einaudi	—
Peuckert, Will-Erich	1951	Geheim Kulte	Heidelberg: Carl Pfeffer	—

Peyrefitte, Roger	1953	La fin des ambassades	Paris: Flammarion	_____
Picciola, Giuseppe; Zamboni, Virginio (a cura di)	1918	Stanze dell'Orlando Furioso	Bologna: Zanichelli	_____
Pioli, Giovanni	1960	La religione di Gesù e la chiesa romana	Manduria; Bari; Perugia: Lacaia	_____
Platon	1956	Oeuvres Complètes. Tome XII	Paris: Les Belles Lettres	_____
Plisnier, Charles	1947	Sposarsi	Milano: Mondadori	Scritta all'interno: "A Pinuccia, per ripeterle ancora una volta che il vincolo della nostra amicizia non potrà essere spezzata neppure quando sarà spezzata la nostra vita Marcella Roma 29.5.48"
Plummer, Alfred	[1915] 1956	A critical and exegetical commentary on the second epistle of St. Paul to the Corinthians	New York: Charles Scribner's Sons	_____

Podestà, Luigi	1933	L'uno	Milano: L'eroica	—
Poerio, Alessandro	1860	Poesie edite ed inedite	—	—
Pradines, Maurice	1956-1958	Traité de psychologie générale. Tome I-II	Paris: Presses Universitaires de France	PU
Pratolini, Vasco	1961	Il quartiere	Milano: Mondadori	—
Prezzolini, Giuseppe	1908	Il cattolicesimo rosso. Studio sul presente movimento di riforma nel Cattolicesimo	Napoli: Riccarda Ricciardi	10%
Pyke, Magnus	1959	Automazione	Milano: Longanesi	—

Ranieri, Antonio (a cura di)	1860	Opere di Giacomo Leopardi	Napoli: Francesco Rossi-Romano	—
Raymond, Marcel	1948	Da Baudlaire al surrealismo	Torino: Einaudi	—
Redfield, Robert	1953	The Primitive World and Its Transformations	Ithaca: New York: Cornell University Press	—
Reik, Theodor	1949	Il rito religioso. Studi psicanalitici	Torino: Einaudi	—
Renan, Ernest	1869	Saint Paul	Paris: Michel Lévy Frères	—
Renan, Ernest	1929	Vita di Gesù	Milano: Athena	—

Dedica dell'autore: "Al prof. de Martino, regalato la sera in cui si prospettava un strepitoso successo, e la [...] scuole di tarantismo nel mondo anglo-sassone! Con tanti auguri per il suo avvenire. Bruce Renton"

Renton, Bruce	1960	Letteratura russa in Italia nel secolo XIX	Estratto dalla rivista "Rassegna Sovietica", n. 5	
Ribard, André	1956	L'età della borghesia. Volume III		Torino: Einaudi
Rigola, Rinaldo	1930	Rinaldo Rigola e il movimento operaio nel biellese		Bari: Laterza
Rivero, Emanuele	1955	La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema		Napoli: Istituto Editoriale del Mezzogiorno
Robbe-Grillet, Alain	1959	Dans le labyrinthe		Paris: Les Editions de Minuit
Robbe-Grillet, Alain	1961	L'année dernière a Marienbad		Paris: Les Éditions de Minuit

Robertson, Archibald; Plummer, Alfred	[1911] 1955	A critical and exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians	_____
Rosenberg, Arturo	1933	Storia del bolscevismo. Da Marx ai nostri giorni	Firenze: Sansoni
Rossi-Doria, Manlio	[1948] 1956	Riforma agraria e azione meridionalista	Bologna: Edizioni Agricole
Rossi, Pietro (a cura di)	1962	Gli illuministi francesi	Torino: Loescher
Rouart, Julien	1954	Psychopathologie de la puberté et de l'adolescence	Paris: Presses Universitaires de France
Rummey, Jay; Maier, Joseph (a cura di)	1955	Sociologia la scienza della società	Bologna: Il Mulino

Salminen, Sally	1943	Mariana	Milano: Mondadori	—
Salvemini, Gaetano	1955	Scritti sulla questione meridionale	Torino: Einaudi	PU
Santonastaso, S.	1932	Georges Sorel	Bari: Laterza	—
Sartre, Jean-Paul	1948	Situations, II	Paris: Gallimard	PU
Sartre, Jean-Paul	1964	Les mots	Paris: Gallimard	—
Sartre, Jean-Paul	1948	Les mains sales	Paris: Gallimard	—

Sartre, Jean-Paul	1949	Situations, III	Paris: Gallimard	—
Sartre, Jean-Paul	1947	Situations, I	Paris: Gallimard	—
Sartre, Jean-Paul	1939	Le mur	Paris: Gallimard	PU
Schaller, Heinrich von	1940	Die europäische Kulturphilosophie	München: Ernst Reinhardt	—
Schiavi, Alessandro	1947	Filippo Turati attraverso le lettere di corrispondenti (1880-1925)	Bari: Laterza	PU
Schilling, Werner	1957	Feuerbach und die Religion	München: Evangelischer Presseverband für Bayern	—

Schoeps, Hans-Joachim	1963	Studien zur unbekanntesten Religions- und Geistesgeschichte	Göttingen: Musterschmidt	—
Scholem, Gershom	1962	Ursprung und Anfänge der Kabala	Berlin: Walter de Gruyter	—
Sedlmayr, Hans	1961	La rivoluzione dell'arte moderna	Milano: Garzanti	—
Seppilli, Anita	1962	Poesia e magia	Torino: Einaudi	—
Shaw, Irwin	1963	I giovani leoni	Milano: Bompiani	Lunga dedica dell'autore a de Martino
Signorelli, Amalia	1957	L'antropologia culturale	Estratto dalla rivista "Centro Sociale", n. 16-17, a. IV	—

Simenon, Georges	1954	Le gran Bob	Paris: Presses de la Cité	—
Sincerus (a cura di)	1946	Il nuovo paganesimo germanico. Dottrina, testi, critica	Roma: Leonardo	10%
Sorel, Georges	1929	Matériaux d'une théorie du prolétariat	Paris: Marcel Rivière	—
Spengler, Oswald	1959	Der Untergang des Abendlandes	München: C. H. Beck	—
Staeplin, Carlos Maria	1954	Apariciones	Madrid: Razon y Fe	—
Stalin, Joseph	1948	Il marxismo e la questione nazionale e coloniale	Torino: Einaudi	—

Steinbeck, John	1947	La santa rossa	Milano: Mondadori	—
Stern, Alfred	1949	Philosophie du rire et des pleurs	Paris: Presses Universitaires de France	PU
Strauss, David Friedrich	1872	Der alle und der neue Glaube	Leipzig: Birgel	—
Sweezy, Paul M.	1962	Il presente come storia. Saggi di ricerca marxista	Torino: Einaudi	—
Sydow, Eckart von	1956	Poesia dei popoli primitivi	Guanda	—
Thompson, Clara	1950	Psychoanalysis: Evolution and Development	New York: Hermitage House	—

Thrupp, Sylvia L.	1962	Millennial Dreams in Action. Essays in comparative Study	Mouton & Co - The Hague
Thurnwald, Richard	1937	L'économie primitive	Paris: Payot
Thurston, Herbert S. J.	1956	Fenomeni fisici del misticismo	Roma: Edizioni Paoline
Tilgher, Adriano	1923	Relativisti contemporanei	Roma: Libreria di Scienze e Lettere
Tilgher, Adriano	1924	Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani	Roma: Libreria di Scienze e Lettere
Tondi, Alghiero	1953	I gesuiti	Firenze: Parenti

Toynbee, Arnold	1958	Christianity among the Religions of the World	London: Oxford University Press	—
Uccello, Antonino	1959	Canti del Val di Noto. Poesia popolare siciliana	Milano: Pesce d'Oro	Dedica dell'autore: "A Ernesto de Martino con simpatia affettuosa suo Antonio Uccello Roma 19 maggio 1959"
Ulbricht, W.	1966	Demande du Conseil d'Etat de la République Démocratique Allemande d'admettre la République Démocratique Allemande à l'Organisation des Nations Unies	Berlin	—
Weizsäcker, Carl	1886	Das apostolische Zeitalter der cristlichen Kirche	Freiburg: Akademische Verlangsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.	10%
Wiener, Norbert	1953	La cibernetica	Milano: Bompiani	—
Wobbermin, Georg	1896	Religiongeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen	Berlin: Ebering	10%

Wolff, Werner	1956	Psychiatry and Religion	New York: MD Publications	—
Yinger, Milton J.	1957	Religion, Society and the Individual	New York: McMillan	—
Zahrnt, Heinz	1960	Es begann mit Jesus von Nazareth. Die Frage nach dem historischen Jesus	Stuttgart: Kreuz	—

BIBLIOGRAFIA

- Testi di Ernesto de Martino -

- De Martino, Ernesto (1938) *Mentalità primitiva e cristianesimo*. In «Religio», 14, pp. 241-249.
 - [1941] (1996) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. A cura di Stefano De Matteis. Lecce: Argo.
 - [1942a] *Lineamenti di etnometapsichica*. In Società Italiana di Metapsichica (a cura di) *Problemi di metapsichica*. Roma, pp. 113-139.
 - [1942b] *Recensione a I primitivi di Remo Cantoni*. In de Martino, Ernesto [1941] (1996) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Lecce: Argo, pp. 311-313.
 - [1942c] *Recensione a I primitivi di Remo Cantoni*. In de Martino, Ernesto [1941] (1996) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Lecce: Argo, pp. 313-322.
 - [1948] (1998) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Introduzione di Cesare Cases. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1949) *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. In «Società», 5, n. 3, pp. 411-435.
 - [1950] (1980) *Note lucane*. In Id. [1962] (1980) *Furore, simbolo, valore*. Milano: Feltrinelli, pp. 119-132.
 - (1951) *Il folklore progressivo*. In «L'Unità», 26 giugno, p. 3.
 - (1953) *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*. In «Società», IX, 3, 1953, pp. 313-342.
 - (1954) *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. In «Studi e materiali di storia delle religioni», vol. XXIV-XXV, pp. 1-25.
 - (1956) *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*. In «Aut aut», 31, pp. 17-38.
 - (1957) *La messe del dolore*. In «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 2, pp. 1-53.
 - [1958] (2000) *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introduzione di Clara Gallini. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1959) *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*. In «Nuovi argomenti», 37, pp. 4-48.
 - [1961] (1996) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
 - (1961) *Introduzione*. In Bausani, Alessandro (a cura di) *La religione nell'U.R.S.S.*. Milano: Feltrinelli, pp. VII-XIX.
 - [1962] (2002) *Furore, simbolo, valore*. Introduzione di Marcello Massenzio. Milano: Feltrinelli.
 - (1964) *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. In «Nuovi argomenti», n. 69-71, pp. 105-141.
 - (1965) *Rapporto sull'aldilà*. In «L'Europeo», XI, 21, 82-86.
 - (1992) *Due inediti su Gramsci. "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il folklore"*. A cura di Stefania Cannarsa. In «La Ricerca Folklorica», 25, pp. 73-79.

- (1993) *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. A cura di Roberto Altamura e Patrizia Ferretti. Roma: Nuove Edizioni Romane.
- (1995) *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. A cura di Marcello Massenzio. Lecce: Argo.
- (2005) *Scritti filosofici*. A cura di Roberto Pàstina. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- (2007) *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi 1940-1943*. A cura di Pietro Angelini. Lecce: Argo.
- (2011) *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*. A cura di Amalia Signorelli e Valerio Panza. Lecce: Argo.
- (2019) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Torino: Einaudi.

- Altri testi citati -

- Accarino, Bruno (1991) *Introduzione. Tra libertà e decisione. Alle origini dell'antropologia filosofica*. In Id. (a cura di) (1991) *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*. Firenze: Ponte alle Grazie, pp. 7-63.
 - (2010) *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Heluth Plesner*. In «Lo Sguardo», n. 3, II, pp. 15-29.
- Adornetti, Ines; Ferretti, Francesco (2013) *By-product, exaptation e nicchie culturali. Un modello adattativo della religione*. In «Sistemi Intelligenti», a. XXV, n. 2, pp. 339-358.
- Agamben, Giorgio [1978] (2001) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
 - (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (2014) *L'uso dei corpi*. Verona: Neri Pozza.
- Alcorta, Candace Storey; Sosis, Richard (2006) *Why Ritual Works: A Rejection of the By-product hypothesis*. In «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp. 613-614.
- Ancora, Alfredo; Fischietti, Alessandro (1988) *Lo stregone e lo psichiatra: dialogo tra colleghi*. In «La Ricerca Folklorica», 17, 27-29.
- Angelini, Pietro (2005) *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. Note di metodo*. Napoli: Liguori, pp. 43-56.
 - (2008) *Ernesto de Martino*. Roma: Carocci.
- Anders, Günther [1992] (1993) *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*. Bari: Palomar.
- Andronico, Marilena (1998) *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*. Napoli: La Città del Sole.
- Apel, Karl Otto [1973] (2003) *La «filosofia delle istituzioni» di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio*. In «Discipline filosofiche», anno XIII, n. 1, pp. 93-114.
- Austin, John L. (1962) *How to do Things with Words*. London: Oxford University Press.

- Battini, Michele (1987) *La critica e l'autocritica di Ernesto de Martino*. In «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie III, vol. 17, n. 4, pp. 1109-1133.
 - (1990) *La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana*. In Di Donato, Riccardo (a cura di) *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS, pp. 69-82.
- Baudy, Dorothea (2006) *Ethology*. In Kreinath, Jens; Snoek, Jan; Stausberg, Michael (edited by) *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill 2006, pp. 345-359.
- Beer, Colin (2019) *Niko Tinbergen and Questions of Instinct*. In «Animal Behaviour», 164, pp. 1-5.
- Behrendt, Ralf-Peter (2006) *Compulsions and Cultral Rituals: The Need for a Drive-Motivational Framework*. In «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp.614-615.
- Bell, Catherine [1992] (2009) *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
 - [1997] (2009) *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Benedict, Ruth Fulton [1934] (1959) *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Beneduce, Roberto (2007) *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*. Roma: Carocci.
 - (2013) *Illusioni e violenza nella diagnosi psichiatrica*. In «Aut aut», 357, pp. 187-211.
- Benveniste, Émile [1970] (2009) *L'apparato formale dell'enunciazione*. In Id. (2009) *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*. A cura di Paolo Fabbri. Milano: Mondadori.
- Berardini, Sergio Fabio (2013a) *Ethos, presenza, storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino*. Prefazione di Marcello Mssenzio. Trento: TEMI.
 - (2013b) *Il simbolo rituale tra presenza e negazione. Alcune osservazioni filosofiche sul Mondo magico di Ernesto de Martino*. In «La Ricerca Folklorica», 67/68, pp. 109-117.
 - (2014) *Indeterminacy and ritual symbol. Philosophical remarks on Ernesto de Martino's The Land of Remorse*. In «International Journal of Philosophy and Theology», vol. 75, n. 4, pp. 332-346.
 - (2015) *Presenza e negazione. Ernesto de Martino tra filosofia, storia e religione*. Pisa: ETS.
 - (2017) *Quando la carne si fa verbo. La religione tra bios e logos*. In Bertollini, Adriano; Finelli, Roberto (a cura di) (2017) *Soglie del linguaggio. Corpi, mondi, società*. Roma: Roma-Tre Press, pp. 133-156.
- Berardini, Sergio Fabio; Marraffa, Massimo (2016) *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*. In «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. 7, n. 3, pp. 365-377.
- Bergaus, Günter (1998) *Ritual and Crisis: Survival Techniques of Humans and Other Animals*. In «Performance Research», 3, 3, pp. 64-73.
- Berger, Peter Ludwig; Kellner, Hansfried (1965) *Arnold Gehlen and the Theory of Institution*. In «Social Research», vol. 32, n. 1, pp. 110-115.
- Bernardi, Giuseppe (1988) *Magia e psicoterapeutica. Sul tema del "rito e cambiamento psicoterapeutico" in E. de Martino e G. Bateson*. In «La Ricerca Folklorica», n. 17, pp. 37-41.
- Berrocal, Emilio Giacomo (2009) *The Post-colonialism of Ernesto de Martino: The Principle of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority*. In «History and Anthropology», vol. 20, n. 2, pp. 123-138.

- Bertollini, Adriano (2021) *Filosofia dell'amicizia. Linguaggio, individuazione, piacere*. Roma: DeriveApprodi.
- Bolk, Louis [1926] (2001) *Il problema dell'ominazione*. A cura di Rossella Bonito Oliva. Roma: DeriveApprodi.
- Boncompagni, Anna (2016) *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James*. London: Palgrave Macmillan.
- Borsari, Andrea (2007) *El Tótem y el Oso Espadachín. Antropología filosófica de la imitación: Helmuth Plessner y Arnold Gehlen*. Córdoba (RA): Universitas.
- Boyer, Pascal; Liénard, Pierre (2006a) *Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior*. In «American Anthropologist», vol. 108, issue 4, pp. 814-827.
 - (2006b) *Why Ritualized behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals*. In «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp. 595-650.
 - (2008) *Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals. Moderating Anxiety and Reorganizing the Flow of Action*. In «Current Direction in Psychological Sciences», vol. 17, n. 4, pp. 291-294.
- Bourdieu, Pierre [1980] (2005) *Il senso pratico*. Roma: Armando.
 - [1982] (1988) *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*. Trad. di Silvana Massari. Napoli: Guida.
- Brelich, Angelo [1960] (2008) *Le iniziazioni*. Ariccia (RM): Editori Riuniti University Press.
 - [1966] (2006) *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Bronzini, Giovanni Battista (1974) *Teorie sulla magia dal Frazer al de Martino. Letture critiche*. Bari: Adriatica Editrice.
- Burkert, Walter [1996] (2003) *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*. Trad. di Franco Salvatorelli. Milano: Adelphi.
- Calandruccio, Paolo (2016) *L'ethos del trascendimento in quanto universale che necessita del particolare*. In «Consecutio Temporum», n. 9, pp. 1-11.
- Callieri, Bruno (1997) *Il rischio psicotico del simbolo*. In Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di) (1997) *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, pp. 225-235.
- Cannarsa, Stefania (1992) *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto de Martino e l'etnografia sovietica*. In «La Ricerca Folklorica», n. 25, pp. 81-87.
- Cantoni, Remo (1941) *I primitivi*. Milano: Garzanti.
 - [1941] *Recensione a Naturalismo e storicismo nell'etnologia di Ernesto de Martino*. In de Martino, Ernesto [1941] (1996) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. A cura di Stefano De Matteis. Lecce: Argo, pp. 305-311.
- Cappuccio, Massimiliano (2007) *Numerazione concreta e origini dell'aritmetica. L'antropologia filosofica di Remo Cantoni tra coscienza primitiva e mondo-della-vita*. In Cappuccio, Massimiliano; Sardi, Alessandro (a cura di) *Remo Cantoni*. Milano: CUEM, pp. 103-134.
- Caronna, Mario (1982) *Il concetto di storia in Benedetto Croce*. In «Enrahonar. Quaderns de Filosofia», 3, pp. 67-73.

- Cases, Cesare [1973] (1998) *Introduzione*. In de Martino, Ernesto [1948] (1998) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. VII-LII.
- Charuty, Giordana (2009) *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*. Trad. it. Adelina Talamonti. Milano: Franco Angeli.
- Cherchi, Placido; Cherchi, Maria (1987) *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Napoli: Liguori.
- Cherchi, Placido (1994) *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*. Napoli: Liguori.
- Chiera, Alessandra (2013) *La mente rituale. Dalla nascita del rito all'origine delle istituzioni umane*. In «RIFL/SFI», pp. 253-265.
- Ciarra, Fabio (2002) «L'asprezza della storicità». *Ernesto de Martino e la critica filosofica*. In «L'Acropoli», III, n. 5, pp. 586-610.
- Cimatti, Felice (2000) *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (2006) *La geometria del sacro. Crisi della presenza, performativo e rituale*. In «Forme di vita», 5, pp. 31-57.
- Cirese, Alberto Mario (1986) *Storicismo e strutturalismo*. In «La Ricerca Folklorica», n. 13, pp. 61-63.
- Clemente, Pietro (1986) *Continuando a pensare de Martino*. In «La Ricerca Folklorica», n. 13, pp. 81-82.
- Coliva, Annalisa (2010) *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*. New York: Palgrave Macmillan.
- Crawford, Robert (2002) *What is Religion?* London; New York: Routledge.
- Croce, Benedetto [1912] (2007) *Teoria e storia della storiografia*. Napoli: Bibliopolis.
 - [1938] (1966) *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.
 - [1948] *Recensione al Mondo magico*. In de Martino, Ernesto [1948] (1998) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 240-241.
 - [1949] *Intorno al magismo come età storica*. In de Martino, Ernesto [1948] (1998) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 242-253.
- Curzio, Olivia (1998) *Riflessioni su "Pensiero e linguaggio" di L. S. Vygotskij (1934)*. In «Riabilitazione e apprendimento», a. 18, n. 2, pp. 127-154.
- Cullen, Michael J. (1966) *Reduction of Ambiguity Through Ritualization*. In «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», vol. 251, n. 772, pp. 363-374.
- Darwin, Charles [1876] (2009) New York: Cambridge University Press.
- Dattilo, Valeria (2018) *Serialità, declino dell'aura e bisogno di solidi habitudini nell'era contemporanea*. In «Filosofi(e)Semiotiche», vol. 5, n. 2, pp. 10-16.
- Davis, Richard (1981) *The Ritualization of Behavior*. In «Mankind», vol. 13, n. 2, pp. 103-112.
- De Caro, Mario; Marraffa, Massimo (2013) *Presentazione*. In «Paradigmi», 31 (2), pp. 7-10.
- De Carolis, Massimo (1999) *Una lettura del «Tractatus» di Wittgenstein*. Napoli: Cronocopio.
 - (2004) *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino: Bollati Boringhieri.

- (2006) *La fabbrica dell'esemplarità. Per uno studio naturalistico del rituale*. In «Forme di vita», 5, pp. 15-30.
- (2008) *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*. Macerata: Quodlibet.
- Dei, Fabio (1987) *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto de Martino fra razionalità e relativismo*. In «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», vol. VIII, pp. 179-208.
- Deleuze, Gilles [1955] (2014) *Istinti e istituzioni*. A cura di Ubaldo Fadini e Katia Rossi. Milano; Udine: Mimesis.
- De Matteis, Stefano (1997) *La tradizione dell'occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*. In de Martino, Ernesto [1941] (1997) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Lecce: Argo, pp. 9-48.
- De Raho, Francesco [1908] (1994) *Il tarantismo nella superstizione e nella scienza*. Roma: Sensibili alle foglie.
- Di Donato, Riccardo (1990) *Preistoria di Ernesto de Martino*. In Id. (a cura di) *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS, pp. 41-68.
 - (a cura di) (1993) *Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino e Pietro Secchia*. Scandicci (FI): La Nuova Italia.
- Di Donato, Riccardo; Gandini, Mario (2015) *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*. Pisa: ETS.
- Di Mitri, Gino L. (1996) *Introduzione*. In Sigerist, Henry Ernst [1948] (1996) *Breve storia del tarantismo*. Nardò (LE): BESA, pp. 7-18.
 - (2006) *Storia biomedica del tarantismo nel XVIII secolo*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Di Nola, Alfonso Maria (1988) *Rito religioso e cerimoniale nevrotico-ossessivo*. In «La Ricerca Folklorica», n. 17, pp. 31-35.
- Di Paola, Furio G. (1984) *La teoria sociale di Arnold Gehlen*. Milano: Franco Angeli.
- Donise, Anna (2014) *Ernesto de Martino fenomenologo dell'alterità*. In Cantillo, Giuseppe; Conte, Domenico; Donise, Anna (a cura di), *Ernesto de Martino tra fondamento e «insecuritas»*. Napoli: Liguori, pp. 29-54.
- Douglas, Mary (1957) *Animals in Lele religious Symbolism*. In «Africa», 27, pp. 46-58.
- Eldredge, Niels [1995] (1999) *Ripensare Darwin. Il dibattito alla Tavola Alta dell'evoluzione*. Torino: Einaudi.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1965) *Lévy-Bruhl*. In Id., *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, pp. 78-99.
- Eilam, David (2006) *Ritualized Behavior in Animals and Humans: Time, Space, and Attention*. In «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp. 616-617.
- Erikson, Erik Homburger (1966) *Ontogeny of Ritualization in Man*. In «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», vol. 251, n. 772, pp. 337-349.
- Fadini, Ubaldo (1988a) *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*. Milano: Franco Angeli.

- (1988b) *Sul protagonismo salvifico delle istituzioni: schema dell'agire ed estraneazione in Arnold Gehlen*. In «Religioni e Società», n. 6, pp. 93-108.
- (1995) *Antropologia filosofica*. In Rossi, Pietro (a cura di) (1995) *La filosofia*. Torino: UTET, pp. 495-523.
- (2016) *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politiche e pratiche sociali*. Verona. Ombre Corte.
- Falasca Zamponi, Simonetta (2014) *Of Tears and Tarantulas: Folk Religiosity, de Martino's Ethnology, and the Italian South*. In «California Italian Studies», 5, 1, pp. 41-64.
- Filoramo, Giovanni (2004) *Che cos'è la religione. Temi e problemi*. Torino: Einaudi.
- Ferrari, Fabrizio M. (2012) *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*. London: Equinox.
- Ferretti, Silvia (2018) *Rischio della presenza in Ernesto de Martino*. In «Studi di estetica», anno XLVI, IV serie, n. 2, pp. 37-55.
- Filoramo, Giovanni (2004) *Che cos'è la religione?* Torino: Einaudi.
- Fischer, Joachim (2009) *Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen*. In «Iris», I, pp. 153-170.
- Fox, M. W. (1969) *The Anatomy of Aggression and Its Ritualization in Canidae: A Developmental and Comparative Study*. In «Behaviour», vol. 35, n. 3-4, pp. 242-258.
- Foucault, Michel [1961] (2014) *Storia della follia nell'età classica*. A cura di Mario Galzigna. Milano: BUR.
 - [1971] (1977) *Microfisica del potere. Interventi politici*. A cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino. Torino: Einaudi.
 - [1971] (2004) *L'ordine del discorso e altri interventi*. Torino: Einaudi.
- Frazer, George James [1894] (1994) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London; New York: Oxford University Press.
- Freud, Sigmund [1907] (2001) *Azioni ossessive e pratiche religiose*. In Id. [1980] (2001) *Opere complete. Volume V*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 341-349.
- Galasso, Giuseppe (1969) *Croce, Gramsci e altri storici*. Milano: Il Saggiatore.
 - (2014) *Ancora su storicismo e de Martino*. In Cantillo, Giuseppe; Conte, Domenico; Donise, Anna (a cura di) *Ernesto de Martino tra fondamento e «insecuritas»*. Napoli: Liguori, pp. 3-14.
- Galimberti, Umberto (1992) *Dizionario di psicologia*. Torino: UTET.
- Gallini, Clara (2013) *Presentazione*. In de Martino, Ernesto [1961] (2013) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, pp. 13-34.
- Gambardella, Fabiana (2012) *La presenza tra apokálipsys ed éschaton. Sul dramma antropologico di Ernesto de Martino*. In «Scienza & Filosofia», n. 8, pp. 12-20.
- Gargani, Aldo [1973] (1993) *Introduzione a Wittgenstein*. Roma; Bari: Laterza.
 - [1986] (1999) *Scienza, filosofia e senso comune*. In Wittgenstein, Ludwig [1969] (1999) *Della certezza. Analisi filosofica del senso comune*. Trad. di Mario Trincherò. Introduzione di Aldo Gargani. Torino: Einaudi.

- Gasbarro, Nicola (1985) *E. de Martino. Microstoria di un 'nostro'*. In «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n. 51, pp. 211-235.
- Gehlen, Arnold [1927] (1978) *Reflexionen über Gewohnheit*. In Id. (1978) *Gesamtausgabe. Philosophische Schriften I (1925-1933)*. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 97-112.
 - [1940] (2010) *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. A cura di Vallori Rasini. Milano; Udine: Mimesis.
 - (1956) *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Bonn: Athenäum.
 - [1956] (2016) *L'uomo delle origini e la tarda cultura*. A cura di Vallori Rasini. Milano; Udine: Mimesis.
 - [1957] (1984) *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*. Prefazione di Antimo Negri. Milano: SugarCo.
 - [1961] (1987) *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*. Trad. di Sergio Cremaschi. Bologna: Il Mulino.
 - [1952] (1990) *Sulla nascita della libertà dalla estraneazione*. In Id. [1983] (1990) *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*. A cura di Eugenio Mazzarella. Napoli: Guida, pp. 425-438.
 - [1969] (2001) *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*. Verona: Ombre Corte.
 - [1983] (1990) *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*. Trad. Di Gennaro Auletta. Napoli: Guida.
- Gennep, Arnold von [1909] (2012) *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Geertz, Clifford (1973) *Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Ginzburg, Carlo (1988) *Momigliano e de Martino*. In «Rivista Storica Italiana», 100, 2, pp. 400-413.
- Gluckman, Max (1975) *Specificity of social-anthropological studies of ritual*. In «Mental Health and Society», 2, 1-2, pp. 1-17.
- González Jara, Anselmo (1969) *El hombre según la teoría antropobiológica de Arnold Gehlen*. In «Anuario Filosófico», 3, 1, pp. 93-165.
- Goody, Jack (1961) *Religion and Ritual. The Definitional Problem*. In «British Journal of Sociology», 12, pp. 141-164.
- Gould, Stephen J. (1977) *Ontogeny and Phylogeny*. New York: Belknap Press.
 - [1996] (1997) *Gli alberi non crescono fino in cielo. Varietà ed eccellenza nella storia della vita*. Milano: Mondadori.
- Gould, Stephen J.; Vrba, Elizabeth (2008) *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Green, P. A.; Patek, S. N. (2018) *Mutual Assessment during Ritualized Fighting in Mantis Shrimp (Stomatopoda)*. In «Proceedings of the Royal Society B.», 285, pp. 1-9.
- Gronda, Roberto (2016) *Civiltà e mondo magico: Croce e de Martino*. In *Enciclopedia Treccani* (https://www.treccani.it/enciclopedia/civilta-e-mondo-magico-croce-e-de-martino_%28Croce-e-Gentile%29/).
- Grottanelli, Cristiano (1993) *Rito*. In *Dizionario delle religioni*. Diretto da Giovanni Filoramo. Torino: Einaudi, pp. 636-639.

- (1999) *Il sacrificio*. Roma; Bari: Laterza.
- Halina, Marta; Rossano, Federico; Tomasello, Michael (2013) *The Ontogenetic Ritualization of Bonobo Gestures*. In «Animal Cognition», 16, pp. 653-666.
- Hallpike, Christopher R. [1979] (1984) *I fondamenti del pensiero primitivo*. A cura di Massimo Squillacciotti. Trad. it. Susanna Tre Re. Roma: Editori Riuniti.
- Hamilton, Andy (2014) *Wittgenstein and On Certainty*. London; New York: Routledge.
- Hazlett, Brian A. (1972) *Ritualization in Marine Crustacea*. In «Behavior of Marine Animals», vol. 1, pp. 97-125.
- Heidegger, Martin [1927] (1990) *Essere e tempo*. Trad. di Pietro Chiodi. Milano: Longanesi.
- Hinde, R. A. (1966) *Ritualization and Social Communication in Rhesus Monkeys*. In «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», vol. 251, n. 772, pp. 285-294.
- Homans, George C. (1941) *Anxiety and Ritual: the Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*. In «American Anthropologist», n. 43, pp. 164-172.
- Horney, Karen [1950] (1981) *Nevrosi e sviluppo della personalità. La lotta per l'auto-realizzazione*. Trad.it. Bruno Oddera. Roma: Astrolabio.
- Imbruglia, Girolamo (1990) *Tra Croce e Cassirer*. In Di Donato, Riccardo (a cura di) *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS, pp. 83-101.
- Issa, Fadi A.; Edwards, Donald H. (2006) *Ritualized Submission and the Reduction of Aggression in an Invertebrate*. In «Current Biology», 16, pp. 2217-2221.
- Jensen, Jeppe S. (2014) *What is Religion?* London; New York: Routledge.
- Jervis, Giovanni [1961] (1996) *Appendice I. considerazioni neuropsichiatriche sul tarantismo di Giovanni Jervis*. In de Martino, Ernesto [1961] (1996) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, pp. 303-319.
 - (1986) *Alcune intuizioni psicologiche*. In «La Ricerca Folklorica», n. 13, pp. 65-67.
 - (1989) *Significati e malintesi del concetto di «sé»*. In Ammaniti, Massimo (a cura di) *La nascita del sé*. Roma; Bari: Laterza, pp. 15-52.
 - (2005) *Contro il relativismo*. Roma; Bari: Laterza.
 - [2005] *Ernesto de Martino e la fine del mondo*. In Id. (2014) *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*. A cura di Massimo Marraffa. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 5-22.
- Kant, Immanuel [1787] (2004) *Critica della ragion pura*. A cura di Costantino Esposito. Milano: Bompiani.
- Katz, David [1948] (1979) *La psicologia della forma*. Trad. di Enzo Arian. Torino: Bollati Boringhieri.
- Krárký, Jan; Lang, Martin; Shaver, John H et al. (2016) *Anxiety and Ritualization: Can Attention discriminate Compulsion from Routine?* In «Communicative & Integrative Biology», vol. 9, n. 3, pp. 1-3.
- Lanternari, Vittorio (1978) *Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo*. In «Studi Storici», a. 19, n. 1, pp. 187-200.
 - (1986) *“Ernesto de Martino?... Meglio un americano”*. *Noterelle sul rito*. In «La Ricerca Folklorica», n. 13, pp. 15-22.

- Lanternari, Vittorio (1995) *Tarantismo: dal medico neopositivista all'antropologo, all'etnopsichiatria di oggi*. In «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», anno X, fascicolo 3, pp. 67-92.
- Leach, Edmund R. (1966) *Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development*. In «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», vol. 251, n. 772, pp. 403-408.
- Leeuw, Gerardus van der [1937] (1961) *L'uomo primitivo e la religione*. Trad. it. Arrigo Vita. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lehrman, Daniel S. (1953) *A Critique of Konrad Lorenz's Theory of Instinctive Behavior*. In «The Quarterly Review of Biology», 28, pp. 337-363.
- Leoni, Federico (2013) *La magia degli altri, e la nostra. Ernesto de Martino e le tecniche della presenza*. In «Paradigmi», a. XXXI, n. 2, pp. 67-78.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1922) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan.
 - [1926] (2020) *Primitive Mentality and Games of Chance*. In «Journal of Ethnographic Theory», 10, 2, pp. 420-424.
 - [1927] (2007) *La mentalità primitiva*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1952) *Quaderni*. Traduzione di Anna Macchioro. Torino: Einaudi.
- Lewis, Ioan Myrddin (1991) *The Spider and the Pangolin*. In «Man», vol. 26, n. 3, pp. 513-525.
- Lionetti, Roberto (1988) *Introduzione. L'efficacia terapeutica: un problema antropologico*. In «La Ricerca Folklorica», n. 17, pp. 3-6.
- Lombardi Satriani, Luigi M. (1986) *Da "Morte e pianto rituale" a "Il ponte di San Giacomo". Tratti di un itinerario*. In «La Ricerca Folklorica», n. 13, pp. 73-76.
 - (1997) *L'autore del rimorso*. In Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di) *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, pp. 355-362.
- Lorenz, Konrad [1963] (1974) *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressione*. Trad. di Elisabetta Bolla. Milano: Il Saggiatore.
 - [1965] (1982) *Evoluzione e modificazione del comportamento*. Trad. di Sandro Stratta e Riccardo Valla. Torino: Bollati Boringhieri.
 - [1966] (2005) *Evoluzione della ritualizzazione nelle sfere biologica e culturale*. In Id. [1975] (2005) *Allo specchio. Autoritratto del padre dell'etologia*. Trad. di Carla Piccoli. Roma: Armando, pp. 127-146.
 - [1979] (1982) *Entrevista de Alain de Benist a Konrad Lorenz*. In Id. [1979] (1982) *La etologia*. Barcelona: Arte Nuevo Thor, pp. 111-142.
- Lo Russo, Michelantonio (1996) *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*. Bari: Palomar.
- Loyen, Ulrich von (2013) *The Southerner Strikes Back. Nietzsche, Rohde und die Anfänge der Süditalienethnographie Ernesto de Martinos*. In «Zeitschrift für Kulturwissenschaften», 1, pp. 109-120.
- Lumsden, Charles J.; Hölldobler, Bert (1983) *Ritualized Combat and Intercolony Communication in Ants*. In «Journal of Theoretical Biology», 100, pp. 81-98.
- Malcolm, Norman (1958) *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Oxford University Press.
- Marconi, Diego (1987) *L'eredità di Wittgenstein*. Roma; Bari: Laterza.

- Marino, Mario (2008) *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*. Bologna: Il Mulino.
- Marler, Peter (2004) *Innateness and the Instinct to Learn*. In «Anais Da Academia Brasileira De Ciencias», 76, 2, pp. 189-200.
- Martínez Hernández, Ángel (2018) *Suspender el mundo. Crisis de la presencia y reciprocidad en un caso etnográfico*. En «Arxiu d'Etnografia de Catalunya», n. 18, pp. 131-157.
- Masakazu, Konishi (1966) *The Attributes of Instinct*. In «Behaviour», vol. 27, n. 3-4, pp. 316-328.
- Massenzio, Marcello (1985) *Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in E. de Martino*. In «Studi e materiali di storia delle religioni», n. 51, pp. 187-210.
 - (1986) *Il problema della destorificazione*. In «La Ricerca Folklorica», n. 13, pp. 23-30.
 - (2014) *Il «doppio sguardo» dell'antropologo. Appunti su una metodologia*. In Cantillo, Giuseppe; Conte, Domenico; Donise, Anna (a cura di), *Ernesto de Martino tra fondamento e «insecuritas»*. Napoli: Liguori, pp. 55-66.
- Mauss, Marcel [1936] *Le tecniche del corpo*. In Id. [1950] (1991) *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, pp. 383-409.
- Mazzeo, Marco (2003) *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*. Roma: Editori Riuniti.
 - (2006) *Homo homini lupus. Rito e cannibalismo*. In «Forme di vita», 5, pp. 58-79.
 - (2009) *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*. Macerata: Quodlibet.
 - (2014) *When less is more. Neoteny and Language*. In «Cahiers Ferdinand De Saussure», 67, pp. 115-130.
 - (2016) *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*. Macerata: Quodlibet.
 - (2018) *Wittgenstein contro Sraffa. Un'antropologia senza storia*. In «Paradigmi», 2, pp. 335-350.
 - (2019) *The End. Il perturbante e la catastrofe* (<https://www.fatamorganaweb.it/la-fine-del-mondo-ernesto-de-martino/>).
 - (2020a) *Capitalismo linguistico e natura umana. Per una storia naturale*. Roma: Deriveapprodi.
 - (2020b) *Ciò che è mio è tuo. Magia e tecnica nell'epoca del contagio*. Roma: DeriveApprodi.
 - (2021) *Logica e tumulti. Wittgenstein filosofo della storia*. Macerata: Quodlibet.
- McNamara (1997) *Shapes of Time. The Evolution of Growth and Development*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Mead, Margaret (1928) *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: William Morrow & Company.
- Mellina, Sergio (2020) «Presenza e riscatto». *La follia è davvero fuori dalla «Storia»? Sui percorsi di Ernesto de Martino ottant'anni dopo*. In «Psychiatry on line Italia» (<http://www.psychiatryonline.it/node/8823>).
- Mina, Gabriele (a cura di) (2000) *Il morso della differenza. Antologia del dibattito sul tarantismo fra il XIV e il XVI secolo*. Nardò (LE): BESA.
- Momigliano, Arnaldo (1990) *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio banfi ed Ernesto de Martino tra persona ed apocalissi*. In Di Donato, Riccardo (a cura di) *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS, pp. 13-36.

- Monini, Tullio (1992) *Una patria accogliente per l'Esserci. Ernesto De Martino e l'analitica esistenziale di Essere e tempo: dal Mondo Magico agli inediti su Heidegger degli anni sessanta*. Annali dell'Università di Ferrara, Nuova Serie, Sezione III, Filosofia, Discussion Paper, n. 22.
- Monk, Ray (1990) *Ludwig Wittgenstein. The Duty of a Genius*. New York: Penguin.
- Moore, Edward George [1925] (2013) *A Defence of Common Sense*. In Id. [1959] (2013) *Philosophical Papers*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 32-59.
 - [1939] (2013) *Proof of an External World*. In Id. [1959] (2013) *Philosophical Papers*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 127-150.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2004) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, Danièle; Brenner, William H. (2005) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mustè, Marcello (2013) *Il problema delle categorie*. In «Paradigmi», anno XXXI, n. 2, pp. 19-33.
- Oliva, Stefano (2015) «Come un che di animale»: *Wittgenstein etologo*. In «Lo Sguardo», n. 18, II, pp. 297-304.
- Negri, Antimo (1984) *A. Gehlen: antropologia elementare e psicologia sociale*. In Gehlen, Arnold [1957] (1984) *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*. Prefazione di Antimo Negri. Milano: SugarCo, pp. III-XXIX.
- Paci, Enzo [1950] *Il nulla e il problema dell'uomo*. In de Martino, Ernesto [1948] (1998) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 254-262.
- Pansera, Maria Teresa (2001) *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*. Milano: Mondadori.
- Pasquinelli, Carla (1981) *Lo 'storicismo eroico' di Ernesto de Martino*. In «La Ricerca Folklorica», n. 3, pp. 77-83.
 - (1986) *Quel nomade di de Martino*. In «La Ricerca Folklorica», 13, pp. 57-59.
 - (1997) *Solitudine e inattualità di Ernesto de Martino*. In Gallini, Clara; Massenzio, Marcello (a cura di) (1997) *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, pp. 283-300.
- Pàstina, Roberto (2005) *Il concetto di presenza nel primo de Martino*. In Gallini, Clara (a cura di) *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli: Liguori, pp. 115-130.
- Perissinotto, Luigi (1991) *Logica e immagine del mondo. Studio su Über GewiÙheit di L. Wittgenstein*. Milano: Guerini.
- Petrucciani, Stefano (2013) *De Martino, Adorno e le avventure del Sé*. In «Paradigmi», a. XXXI, n. 2, pp. 125-138.
- Pettazzoni, Raffaele (1929) *La confessione dei peccati: metodo e risultati*. Milano: Zanichelli.
- Piazza, Francesca (2019) *La parola e la spada. Violenza e linguaggio attraverso l'Iliade*. Bologna: Il Mulino.
- Pizza, Giovanni (2012) *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*. Lanciano: Rivista Abruzzese.

- Pizza, Giovanni (2013) *Medicina, antropologia e storia nella Terra del rimorso di Ernesto de Martino*. In «Medicina & Storia», anno XIII, 3, pp. 127-142.
- (2019) «Diplomazia vitale». *De Martino, Gramsci e le politiche della presenza*. In «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», anno XXXIV, fasc. 2-3, pp. 87-108.
- Plessner, Helmuth [1928] (2006) *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. A cura di Vallori Rasini. Torino: Bollati Boringhieri.
 - [1973] (2010) *Antropologia filosofica*. A cura di Oreste Tolone. Brescia: Morcelliana.
- Powell, Russell; Clarke, Steve (2012) *Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model*. In «British Journal for the Philosophy of Science», 63, pp. 457-486.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1952) *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. Illinois: The Free Press Glencoe.
- Rappaport, Roy (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasini, Vallori (2008) *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*. Roma: Carocci.
 - (2011) «Weltoffenheit»: zeitgenössische philosophische Anthropologie im Zwischenbereich von Geist und Natur. In «Etica & Politica», XIII, 2, 383-395.
 - (2013) *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*. Milano; Udine: Mimesis.
 - (2016) *Gehlen, Darwin e la salamandra*. In «Scienza & Filosofia», n. 16, pp. 23-33.
 - (2018) *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*. Milano; Udine: Mimesis.
- Rehberg, Karl-Siegbert [1983] (2010) *L'«antropologia elementare» di Arnold Gehlen. Note introdotte*. In Gehlen, Arnold [1940] (2010) *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. A cura di Vallori Rasini. Milano; Udine: Mimesis, pp. 11-42.
- Remotti, Francesco (2009) *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Rivera García, Antonio (2016) *La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales*. En «Estudios de Filosofía», n. 54, pp. 45-70.
- Sabbatucci, Dario (1978) *Il mito, il rito e la storia*. Roma: Bulzoni.
 - (1991) *Sommario di storia delle religioni*. Roma: Bagatto.
 - (1997) *Dal 'chi sono' al 'chi siamo' e ritorno*. In Gallini, Clara; Massenzio, Marcello (1997) (a cura di) *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, pp. 131-136.
 - (2000) *La prospettiva storico-religiosa*. Formello: SEAM.
- Santi, Claudia (2006) *La destorificazione del divenire. Dal mito Achilpa delle origini al folklore religioso*. In «Studi e materiali di storia delle religioni», n. XXX, vol. 72, pp. 137-159.
- Sasso, Gennaro (2001) *Ernesto de Martino tra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, Gino (2005) *Le fonti etnografiche del Mondo magico*. In Gallini, Clara (a cura di) *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli: Liguori, pp. 57-77.
 - (2015) «Fra una critica e l'altra». *Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi*. In «Aut aut», 366, pp. 185-196.

- Saunders, George R. (1993) *“Critical Ethnocentrism” and the Ethnology of Ernesto de Martino*. In «American Anthropologist», 95, 4, pp. 875-893.
- Scarpelli, Giacomo (2016) *Gould, Darwin e l’ombra dello Zeitgeist*. In «Scienza & Filosofia», n. 16, pp. 12-22.
 - (2018) *Il razionalista pagano. Frazer e la filosofia del mito*. Milano: Meltemi.
- Scheler, Max [1928] (2006) *La posizione dell’uomo nel cosmo*. A cura di Maria Teresa Pansera. Roma: Armando.
- Schils, Edward (1966) *Ritual and Crisis*. In «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», vol. 251, n. 772, pp. 447-450.
- Sigerist, Henry Ernst [1948] (1996) *Breve storia del tarantismo*. A cura di Gino L. Di Mitri. Nardò (LE): BESA.
- Signorelli, Amalia (1986) *Lo storico etnografo. Ernesto de Martino nella ricerca sul campo*. In «La Ricerca Folklorica», 13, pp. 5-14.
- Silla, Tatiana (2015) *L’antropologia politica di Ernesto de Martino*. In «Aut aut», 366, pp. 61-68.
- Severino, Valerio Salvatore (2002) *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942. Contributo a una contestualizzazione politica de Il mondo magico*. In «La cultura», XL, n. 1, pp. 89-106.
- Smith, Jonathan Zittel (1972) *I am a Parrot (red)*. In «History of Religions», vol. 11, n. 4, pp. 391-413.
 - (1987) *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
 - (1998) *Religion, Religions, Religious*. In Taylor, Mark C. (edited by) (1998) *Critical Terms of Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 269-284.
- Smuts, Barbara B.; Watanabe, John M. (1990) *Social Relationships and Ritualized Greetings in Adult Male Baboons (Papio cynocephalus anubis)*. In «International Journal of Primatology», vol. 11, n. 2, pp. 147-172.
- Sounders, George R. (1993) *“Critical Ethnocentrism” and the Ethnology of Ernesto de Martino*. In «American Anthropologist», 95, 4, pp. 875-893.
- Staal, Frits (1979) *The Meaningless of Ritual*. In «Numen», vol. 26, 1, pp. 2-22.
- Talamonti, Adelina (2005) *La labilità della persona magica*. In Gallini, Clara (a cura di) *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*. Napoli: Liguori, pp. 79-114.
- Tambiah, Stanley J. (1979) *A Performative Approach to Ritual*. In «Proceedings of British Academy», vol. LXV, pp. 113-169.
 - [1985] (1995) *Rituali e cultura*. Bologna: Il Mulino.
- Tinbergen, Niko [1951] (1989) *The Study of Instinct*. Oxford: Clarendon Press.
 - [1953] (1990) *Social Behavior in Animals. With Special Reference to Vertebrates*. London; New York: Chapman and Hall.
- Tonna, Matteo; Marchesi, Carlo; Parmigiani, Stefano (2019) *The biological Origins of Rituals: an interdisciplinary Perspective*. In «Neuroscience and Biobehavioral Reviews», 98, pp. 95-106.
- Tullio-Altan, Carlo (1960) *lo spirito religioso del mondo primitivo*. Milano: Il Saggiatore.

- Turner, Robert (2006) *Ritual: Meaningful or Meaningless?* In «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp. 633-634.
- Turner, Victor [1967] (1992) *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*. Brescia: Morcelliana.
 - [1969] (1991) *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Ithaca; New York: Cornell University Press.
 - [1982] (1986) *Dal rito al teatro*. A cura di Stefano De Matteis. Bologna: Il Mulino.
- Tylor, Edward Burnett [1871] (2016) *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. 2 vol.. Mineola; New York: Dover Publications.
- Uexküll, Jakob von [1934] (2013) *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. A cura di Marco Mazzeo. Macerata: Quodlibet.
- Valeri, Valerio (1981) *Rito*. In *Enciclopedia Einaudi*, vol. XII, pp. 210-243.
- Virno, Paolo [1986] (2011) *Convenzione e materialismo. L'unicità senz'aura*. Roma: DeriveApprodi.
 - (1995) *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*. Roma: Donzelli.
 - (1999) *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (2003) *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (2005) *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (2006) *Promemoria su Ernesto de Martino*. In «Studi Culturali», 3 (1), pp. 147-158.
 - (2013) *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri.
 - (2015) *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*.
 - (2020) *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein, Ludwig [1922] (1989) *Tractatus Logico-Philosophicus*. A cura di Amedeo G. Conte. Torino: Einaudi.
 - [1953] (1967) *Ricerche filosofiche*. A cura di Mario Trinchero. Torino: Einaudi.
 - [1967] (1995) *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi.
 - [1969] (1990) *Grammatica filosofica*. Trad. di Mario Trinchero. Firenze: La Nuova Italia.
 - [1969] (1999) *Della certezza. Analisi filosofica del senso comune*. Trad. di Mario Trinchero. Introduzione di Aldo Gargani. Torino: Einaudi.
- Zahavi, Amotz (1979) *Ritualization and the Evolution of Movement Signals*. In «Behavior», 72, 1-2, pp. 77-80.
- Zinn, Dorothy Louise (2015) *An Introduction to Ernesto de Martino's Relevance for the Study of Folklore*. In «The Journal of American Folklore», vol. 128, n. 507, pp. 3-17.