Aisthesis

OPEN ACCESS

Citation: D'Ammado, A., (2025). Fine del mondo e dramma della presenza: il riscatto estetico della crisi in Ernesto De Martino. *Aisthesis* 20(4): 127-140. doi: 10.7413/2035-8466065

Copyright: © 2025 – The Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

Fine del mondo e dramma della presenza: il riscatto estetico della crisi in Ernesto De Martino

Andrea D'Ammando
Sapienza Università di Roma
andrea.dammando@uniroma1.it

Abstract. In his great unfinished project on the "end of the world" (*La fine del mondo*), Ernesto De Martino reformulates his perspective on the concept of "presence" and the role of cultural institutions. Faced with the crisis of modernity, the salvific and reintegrative function of mythical-ritual and religious practices (explored in his most famous writings, from *Il mondo magico* to *La terra del Rimorso*) is extended to cultural and symbolic activity as a whole. The conquest of a stable "presence" thus refers to the need to establish a "world" as a horizon of making sense: an establishment that passes through the aesthetic dimension as a privileged and exemplary space.

Keywords. De Martino, presence, aesthetics, crisis, culture.

1. *Mondo magico e modernità occidentale: il dramma della presenza*

Il possibile riprodursi della realtà magica anche per l'uomo occidentale colto indica come la presenza decisa e garantita è un bene storico e in quanto tale, in determinate condizioni, revocabile. Tutto, nella vita dello spirito, può essere rimesso in causa, anche quelle conquiste che

sembravano messe al riparo da qualunque rischio, e quindi anche la conquista fondamentale di esserci nel mondo. In una situazione di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di una carestia ecc. l'esserci può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico. (De Martino [1948]: 129)

La citazione da cui ho scelto di partire è abbastanza nota, almeno per chi abbia una certa confidenza con il pensiero di Ernesto De Martino. Si tratta di un passo tratto da *Il mondo magico*, il testo che si incarica di annunciare e giustificare, per la prima volta in modo compiuto, la sua "scoperta" teorica più importante, destinata a essere ripresa e approfondita in tutti gli scritti successivi, e cioè la «scoperta della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo» (De Martino [195]: 7). La peculiarità di questo passo, tuttavia, non sta tanto nel riferimento a una simile scoperta, alla "presenza" come «conquista fondamentale di esserci nel mondo». All'interno de *Il mondo magico*, del resto, di passaggi su questo tema se ne potrebbero individuare (e citare) molti, e ben più significativi. È un passo importante, al contrario, perché in poche righe – affidate a una nota che compare nel capitolo centrale, quello più denso e rilevante, dedicato al "dramma storico del mondo magico" – De Martino sembra mettere in questione uno degli assunti centrali su cui poggia quella stessa scoperta. Il mondo magico, caratterizzato da una dinamica di crisi (della presenza) e riscatto (favorito, appunto, dall'istituto culturale della magia), è infatti un mondo storico e culturale distante e radicalmente differente dal mondo della modernità occidentale: «un'altra epoca, un mondo storico diverso dal nostro», impegnati nello sforzo di fondare «ciò che per noi è un dato o un fatto» – l'individualità e l'esserci nel mondo – e che, in quell'epoca, «stava come compito e maturava come risultato» (De Martino [1948]: 161). Costantemente esposta al pericolo di disgregazione davanti alla pressione di una realtà esterna non ancora pienamente controllata (e controllabile), la presenza di cui parla De Martino è una presenza "arcaica", legata a forme di vita "primitive" o comunque "altre" rispetto a quelle della civiltà occidentale. Da una parte, insomma, «una civiltà come la nostra, in cui la decisione di sé e del mondo non forma più problema culturale dominante e caratterizzante, noi siamo dati a noi stessi senza rischio sostanziale, e gli oggetti e gli eventi del mondo si presentano alla coscienza empirica come "dati" sottratti al dramma dell'umano produrre»; dall'altra, una dimensione storica e sociale "drammatica", in cui «la presenza è ancora impegnata a raccogliersi come unità in cospetto del mondo, a trattenersi e limitarsi, e correlativamente il mondo non è ancora allontanato dalla presenza, gettato davanti ad essa e ricevuto come indipendente» (ivi: 128). Ebbene, il passo citato in apertura indebolisce e, in qualche modo, sovverte questa contrapposizione. La presenza «decisa e garantita», sostiene lì De Martino quasi di sfuggita, è un bene, sì, «storico» – un risultato mediato, frutto di lotte,

compromessi e decisioni –, ma soprattutto «revocabile», almeno «in determinate condizioni», anche «per l'uomo occidentale colto». Come dire: il rischio di disgregazione della presenza (e del mondo stesso) non riguarda solo il dramma storico del mondo magico, ma è un rischio costitutivo e ineliminabile dall'orizzonte umano, che richiede, in quanto tale, uno sforzo culturale da rinnovare costantemente da parte del singolo e della comunità.

La prospettiva aperta da questo passo non toglie nulla alle acquisizioni teoriche fondamentali de *Il mondo magico*. Da un certo punto di vista, anzi, quasi rafforza il carattere innovativo e dirompente di un testo che, nel denunciare «la ipostasi metafisica di una formazione storica», restituisce valore culturale e storico al mondo magico, ponendo le basi per quell'"etnocentrismo critico" volto a ricavare dal confronto con l'alterità (magica ed extraoccidentale) una maggiore e più ampia coscienza delle peculiarità, dei limiti e del ruolo della civiltà occidentale. È in questo senso, d'altronde, che De Martino, nella prefazione alla prima edizione del libro, presenta la sua interpretazione «storicistica» del magismo come «un contributo alla formazione del neoumanismo moderno», e cioè di «un più ampio umanesimo» (ivi: 3-7), capace di superare sia l'etnocentrismo eurocentrico (e la sua controparte, il relativismo culturale) sia il ritorno di ogni forma di irrazionalismo (che la generazione di De Martino aveva visto concretizzarsi drammaticamente nell'Europa dell'epoca).

È suggestiva, d'altra parte, anche la lettura proposta da Cesare Cases, che in quella nota sull'"uomo occidentale colto" individua il segno di una sorta di «*transfert*», una proiezione dell'angoscia provocata dalla crisi dell'Occidente sul mondo magico che influenza la struttura e il tono stesso dell'analisi di De Martino («l'accento di profonda partecipazione, l'intensità esistenziale che permea la descrizione della crisi del riscatto della presenza»). Sulla base di questa proiezione, «la labilità e la precarietà vissute nel presente diventano le costanti essenziali del mondo magico», e, «per converso, la crisi del presente appare come una ripetizione, un ritorno della situazione dell'età magica» (come indicherebbe, appunto, il passo sul possibile ritorno del dramma magico nel mondo moderno e "colto"). *Il mondo magico* costituirebbe così «un "riscatto della presenza" del mondo occidentale», qualcosa di riconducibile al «processo di autocritica» (Cases, in ivi: XXV-XXVI) che si impone all'interno di una civiltà sconvolta dalla catastrofe della Seconda guerra mondiale.

Ora, tutto questo è vero, almeno in linea generale. È vero, cioè, che, nel ricondurre la presenza umana alla sua dimensione storica, *Il mondo magico* getta un'ombra sulla tenuta e la presunta inattaccabilità delle strutture esistenziali e culturali del mondo occidentale. E tuttavia, al tempo stesso, è difficile non riconoscere nelle poche righe di quella nota i tratti essenziali di una prospettiva destinata a trovare spazio e a essere approfondita da De Martino solo negli anni successivi. È nelle ultime opere degli anni Sessanta, in particolare – *Furore, sim-*

bolo, valore e il grande progetto, lasciato incompiuto, sulla *Fine del mondo* – che la distinzione netta tra mondo magico e civiltà occidentale viene messa in questione, ridefinita e, sostanzialmente, superata, quantomeno in relazione al tema della presenza e della sua difesa attraverso determinate "tecniche culturali". Qui, infatti, il rischio di una crisi della presenza e l'esigenza di una reintegrazione simbolica e rituale non riguardano più soltanto una realtà «in decisione» che ancora «cerca di costituirsi» (ivi: 129) come quella magica, ma anche, e in prima istanza, la realtà della modernità occidentale.

Si tratta di un passaggio fondamentale, a cui De Martino giunge intrecciando e saldando, via via in modo sempre più originale e produttivo nel corso degli anni (con la cosiddetta "trilogia meridionalista": *Morte e pianto rituale*, *Sud e magia*, *La terra del rimorso*), ricerca etnologica, comparativismo storico-religioso, impianto teorico-filosofico e studi psicopatologici. Da questo punto di vista, il progetto di un "più ampio umanesimo" prospettato nel *Mondo magico*, passando attraverso le indagini sul rapporto tra razionalità e magia, lamento funebre e tarantismo – che estendono la funzione salvifica dei dispositivi magici agli istituti religiosi e, insieme, approfondiscono il confronto tra la dialettica crisi-reintegrazione e i fenomeni psicopatologici – trova un approdo e una riformulazione proprio nelle ultime opere. Nel suo libro sulle *Favole del reincanto,* Stefania Consigliere ha interpretato questo cambio di prospettiva come l'indice di un mutamento di sguardo sulla "modernità egemone", evidenziandone il carattere politico. Se «per larga parte della sua vita, passata a difendere il mondo magico dal disprezzo dei contemporanei», sostiene infatti Consigliere, De Martino «ha ritenuto che il mondo moderno fosse quello più alto e desiderabile», nei primi anni Sessanta «fissa gli occhi su qualcosa che i francofortesi già avevano visto sulle coste dell'America del nord, e comincia a nutrire dubbi sulla tenuta e sull'implicita superiorità della civiltà che lo circonda». Sono proprio i materiali preparatori per il libro su *La fine del mondo* che «segnano questo limite: la crisi non è più il barcollare di una presenza arcaica e fragile, ma eventualità ineliminabile per tutti, rischio radicale dei singoli e dei collettivi» (Consigliere [2020]: 125-126). Apertamente "militante", perché orientata a ricollocare il pensiero maturo di De Martino al centro del dibattito contemporaneo sul tema del "disincantamento" e del "reincantamento" del mondo, l'interpretazione di Consigliere ha il merito di porre l'accento sulla svolta che ridefinisce i caratteri e la portata stessa dell'"umanesimo etnografico" di De Martino: la possibilità che il mondo finisca – il mondo come ordine culturale intersoggettivo, entro cui la presenza si instaura e trova protezione – «prende forme e nomi diversi a seconda delle circostanze, ma non è mai scomparsa dall'orizzonte neanche alle nostre latitudini» (ivi: 126).

Come il disagio per Freud, insomma, il rischio che la presenza vacilli e il mondo collassi è un rischio *della* civiltà, non *di una* civiltà, che si estende ben oltre i confini del mondo magico, primitivo o subalterno, coinvolgendo

la soggettività in quanto tale, nel suo costituirsi e mantenersi stabile e autonoma. Spogliata di strumenti protettivi, la presenza umana corre costantemente il pericolo di perdersi, e cioè di perdere il legame con l'orizzonte di un mondo domestico, operabile, e "sensato". Di qui, la necessità di elaborare strumenti culturali e sociali in grado di scongiurare questo rischio, favorendo una reintegrazione e uno slancio valorizzante che trascenda la crisi: è il caso dei dispositivi mitico-rituali e religiosi, incaricati di arginare le crisi esistenziali e l'angoscia legata al divenire attraverso una "destorificazione istituzionale" (cfr. Massenzio, in De Martino [2019]: 36-43; De Martino [2025]); ma anche, più in generale, degli apparati simbolici – della cultura come simbolo ed ethos –, capaci di costruire un "mondo" come orizzonte di sensatezza e di mediare culturalmente tra crisi e riscatto, tra "furore" e "valore".

La crisi della modernità occidentale su cui De Martino fissa lo sguardo negli ultimi scritti degli anni Sessanta è, appunto, una crisi della capacità di elaborare tecniche culturali di controllo efficaci, in grado di favorire quell'"ethos del trascendimento della vita in valori intersoggettivi" che costituisce il fine ultimo del suo umanesimo, fondato su un simbolismo laico e civile. Anche gli istituti culturali e simbolici sono soggetti alla precarietà e al logorio. La fine del mondo – del mondo presente, e, in realtà, di ogni mondo – coincide con la crisi di questi istituti, e cioè con un'"apocalissi culturale" che porta al crollo di quell'ethos e alla conseguente perdita di familiarità e operabilità del mondo. In questo senso, la perdita del mondo comporta uno spaesamento esemplificato dai due casi-limite del "campanile di Marcellinara" e delle "apocalissi psicopatologiche": da un lato, l'angoscia e il terrore di un vecchio pastore della provincia calabrese che dal finestrino della macchina vede scomparire progressivamente il campanile del proprio paesino, punto di riferimento del suo mondo familiare e della sua "patria culturale" (De Martino [2019]: 364-365); dall'altro, le crisi psicopatologiche – a cui De Martino dedica ampio spazio e una ricca documentazione nella *Fine del mondo* –, in cui si manifesta nel modo più radicale il crollo di ogni slancio valorizzante e normativo e, perciò, il rischio di una "nuda crisi", priva di un orizzonte di riscatto e sensatezza (ivi: 155-242).

2. *La fine del mondo come crisi della cultura*

Nel 1964, chiamato a partecipare al convegno internazionale "Il mondo di domani" organizzato da Pietro Prini, De Martino espone i temi e le coordinate principali della ricerca sulla fine del mondo e le apocalissi culturali che lo stava impegnando dall'inizio del decennio. E, difatti, al centro del suo intervento, solo apparentemente «impertinente» e «*iettatorio*», non sta tanto il problema del "domani", ma quello preliminare dell'"oggi", e cioè della coscienza culturale

– giunta a piena maturazione nel corso del Novecento – che il rapporto uomo-mondo si articola in due momenti «distinti e congiunti»: il mondo umano, come orizzonte di senso e operabilità, non *deve* finire – nonostante la finitezza dell'esistenza dei singoli individui, e anzi, proprio per questa ragione – e, al tempo stesso, *può* finire, «nel senso che l'umana civiltà può autoannientarsi, perdere il senso dei valori intersoggettivi della vita umana, e impiegare le stesse potenze del dominio tecnico della natura secondo una modalità che è priva di senso per eccellenza». Secondo De Martino, il carattere «fondamentale» dell'epoca contemporanea è proprio «che essa vive come forse non mai è accaduto nella storia nella drammatica consapevolezza di questo *deve* e di questo *può*, nell'alternativa che il mondo *deve* continuare ma che *può* finire, che la vita deve avere un senso ma che può anche perderlo per tutti e per sempre, e che l'uomo, solo l'uomo, porta intera la responsabilità di questo deve e di questo può». Nei riferimenti all'autoannientamento e alla perdita di controllo sulla tecnica c'è il richiamo, evidente – ed esplicito, poco più avanti nel testo –, alla tragedia dei campi di sterminio nazisti e del disastro nucleare. Questi eventi, tuttavia, costituiscono per De Martino la manifestazione concreta di una crisi che ha radici più profonde. La coscienza culturale del rischio di una "fine del mondo", infatti, va ricondotta all'impatto di fenomeni e mutamenti di carattere più generale: «le rapidissime trasformazioni nei generi di vita introdotte dal diffondersi del progresso tecnico, le correnti migratorie dalla campagna alla città, da regioni sottosviluppate a regioni industriali, il salto improvviso da economie più o meno arretrate o addirittura da società tribali a economie e società ormai inserite nel mondo occidentale». Sono questi processi ad aver provocato «le lacerazioni e i vuoti» che hanno condotto alla crisi i modelli culturali che guidavano il rapporto uomo-mondo e «un gran numero di patrie culturali tradizionali senza che tuttavia la integrazione nella nuova patria culturale avesse avuto il tempo di maturarsi» (De Martino [1964], ora in De Martino [2019]: 70-71). Già in *Furore Simbolo Valore*, d'altronde, De Martino aveva interpretato l'esplosione di violenza distruttiva del capodanno di Stoccolma del 1956 – con la strada principale della città messa a ferro e fuoco da bande di giovani in preda a un "furore" irrefrenabile – come «la realtà *psicologica* di cui la bomba a idrogeno costituisce l'equivalente sotto forma di *simbolo* materiale», rintracciando in questa aggressività cieca e senza scopo il segno di un "istinto di morte" freudiano non controllato, «una forza che non trova adeguati modelli di risoluzione culturale, e che non si disciplina in un alveo di deflusso e di arginamento socialmente accettabile e moralmente conciliabile con la coscienza dei valori umani faticosamente conquistata nel corso della millenaria storia d'Occidente» (De Martino [1962]: 190-191). Se le società arcaiche offrivano uno schema e una reintegrazione culturale per questa aggressività – attraverso feste e cerimoniali ufficiali come il capodanno babilonese, i Saturnali romani o i riti di iniziazione, che incanalavano l'impulso di eversione e

distruzione all'interno di una cornice mitica e simbolica – il capodanno di Stoccolma si presenta come un rito svuotato di ogni senso e di ogni funzione sociale, mostrando la crisi dei modelli tradizionali e la debolezza delle forme istituzionali contemporanee. Anche in questo caso, la diagnosi si concentra sull'improvviso rinnovamento delle strutture culturali del mondo occidentale e sulla «crisi di crescenza» di un nuovo umanesimo che, pur «incamminato verso la democrazia laica e verso il riconoscimento di ideali integralmente mondani», non ha ancora trovato il suo equilibrio:

> Si è verificata una crisi delle credenze tradizionali, ma gli individui non trovano ancora nella società i modi adatti per partecipare attivamente all'esperienza morale che alimenta la democrazia laica, e per sentirsi protagonisti del suo destino. A una falsa libertà fondata sulla miseria si è creduto troppo spesso contrapporre una democrazia fondata esclusivamente sul benessere, mentre il problema centrale resta la partecipazione a un certo ordine di valori morali, un piano di controllo e di risoluzione culturale della vita istintiva. (ivi: 192)

Insomma, l'acuirsi della percezione della possibilità di una "fine del mondo" è legato direttamente alle trasformazioni epocali che interessano la società occidentale nei decenni successivi alla fine del conflitto mondiale. È il tema della "crisi della cultura" novecentesca, affrontato in quegli anni da molti intellettuali europei e americani – i francofortesi (con *La dialettica dell'illuminismo*, ovviamente, ma anche, ad esempio, con lo scritto di Adorno sulla *Halbbildung*), nonché, tra gli altri, Günther Anders, T.S. Eliot (*Notes towards the Definition of Culture*), Hannah Arendt (*La crisi della cultura: nella società e nella politica),* Clement Greenberg su kitsch e arte astratta e Dwight Macdonald sul *Midcult* – che si confrontano con i traumi del conflitto mondiale, la rottura con la tradizione, l'accelerazione dei processi tecnologici ed economici e l'emergere di una società (e di una cultura) di massa. "Crisi della cultura", intesa come svolta radicale connessa al processo di modernizzazione della società occidentale, significa dunque, in prima istanza, crisi di una struttura culturale incapace di stabilizzarsi e farsi ethos. Ebbene, l'apocalisse culturale del mondo contemporaneo indagata da De Martino ha a che fare proprio con la crisi dei rapporti istituzionali tra individuo e società e con l'assenza di un ethos culturale intersoggettivo, condiviso e accettato spontaneamente (un "mondo" o una "patria culturale"). Ed è una crisi che trova riscontro nella produzione artistica contemporanea, in cui si manifestano i sintomi dell'"apocalissi senza escaton" che incombe sulla società occidentale.

Le riflessioni e gli appunti della *Fine del mondo* dedicati a questo tema – raccolti in un capitolo organico solo nell'ultima edizione critica del testo ("L'apocalisse dell'Occidente", ivi: 347-412) – segnalano in modo chiaro l'ampliamento della prospettiva di De Martino, che dopo le ricerche sul mondo magico e religioso delle società arcaiche e delle classi subalterne del Mezzogiorno rivolge la propria attenzione ai prodotti della cultura "alta" e "borghese". Lo spazio più

ampio è riservato alla letteratura e quella "malattia degli oggetti" che emerge attraverso le questioni della nausea, della noia, dell'assurdo e dell'incomunicabilità (principalmente in Sartre, Camus, Moravia e Beckett): il mondo "indigesto", "vuoto" e "assurdo" è un mondo segnato dalla «catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile […], che narra con meticolosa e talora ossessiva accuratezza il disfarsi del configurato, l'estraniarsi del domestico, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder di senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile». Tuttavia, i passaggi più significativi riguardano la crisi generale delle arti, che si rivela esemplarmente in un'insofferenza formale e simbolica che investe anche la produzione artistica plastica e figurativa. La crisi delle arti, infatti, è tale proprio perché «la rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne derivava […] diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso, dell'immediatamente vissuto, dell'incomunicabile, del solipsistico» (ivi: 355 e 357-358). La "malattia" delle arti e della cultura occidentali sta tutta in questa «catabasi senza anabasi»: che in epoca di crisi, dice De Martino, le arti – proprio le arti figurative, ad esempio, interessate in quegli anni da una svolta performativa e "oggettuale" – sentano l'esigenza di «un bagno nella vita», è comprensibile; ma, anche se «non si può prescrivere in astratto di quanto occorra perdere il mondo ordinato per ricondurlo all'ordine», ciò che più conta «è che la ripresa avvenga, quale che sia il livello cui si deve scendere per tale riprendere: avvenga, cioè, la ripresa verso la forma, verso i valori, verso l'ordine intersoggettivo, comunicabile, umano» (ivi: 358).

Nella sua analisi, De Martino costeggia pericolosamente un conservatorismo culturale di stampo (non a caso) apocalittico e, sotto certi aspetti, reazionario, incline a ridurre senza resti la rottura della modernità artistica alla semplice espressione dell'assurdo e dello "stravagante", nonché, in alcuni casi – come ricorda anche Daniel Fabre (ivi: 352-353) –, a cedere alla tentazione di una lettura "clinica" e "patologica" di quelle stesse produzioni. Nel caso delle arti figurative, d'altronde, l'unico riferimento esplicito all'interno del testo riguarda Hans Sedlmayr e il suo celebre scritto sulla "perdita del centro". Non è facile indagare e definire questo aspetto del pensiero di De Martino. Tanto più che, oltre al carattere provvisorio e incompleto degli appunti raccolti ne *La fine del mondo*, il clima intorno alle arti in quegli anni è effettivamente un clima da "apocalissi culturale", almeno nel dibattito italiano: basti pensare, in proposito, a Giulio Carlo Argan, che parla di *Crisi dei valori* (1957) e di *Salvezza e caduta dell'arte moderna* (1961); a Cesare Brandi, che in *Segno e immagine* descrive la «traiettoria fatale» di una civiltà «che produce Hartung, Pollock, Fautrier, Burri» (Brandi [1960]: 85-86); o ancora, a Emilio Garroni, che nei suoi primi scritti degli anni Sessanta si occupa del problema di una crisi semantica delle arti (una crisi di istituzionalità e della

capacità simbolica delle arti contemporanee), rivendicando, con esplicito riferimento proprio a De Martino, la funzione "magica" dell'artista come «amministratore e dispensatore di garanzie esistenziali e culturali», a cui spetta il compito non «di raddoppiare il senso del rischio suo e nostro», ma di «"esorcizzarlo"» (Garroni [1964a]: 41; cfr. anche Garroni [1964b]). Come che stiano le cose, ciò che interessa è che in tutti questi autori – secondo prospettive certamente differenti, ma affatto inconciliabili, almeno su questo punto – il problema principale è rappresentato dalla progressiva scomparsa di ogni ambizione formale nelle arti contemporanee, che si riflette nella perdita di efficacia e rilevanza culturale. È così anche per De Martino, che, in un certo senso, trasferisce queste preoccupazioni all'interno della sua visione di un più ampio e nuovo umanesimo fondato su un simbolismo civile:

> L'arte è un modo di recuperare gli eventi minacciati dall'irrigidimento e dal caos, ed è quindi un modo di curare e di guarire il sempre possibile ammalarsi degli oggetti. Ma questo recupero, secondo le varie temperie storiche e secondo le varie congiunture culturali, si compie a vari livelli: se nell'arte vi è sempre un momento di discesa agli inferi, cioè sino al piano in cui l'oggetto è in crisi, non può essere stabilito una volta per sempre di quanti gradini è lecito scendere per compiere poi la anabasi. Ciò che importa è che il piano sia raggiunto e che l'anabasi si compia (sia comunicabile, intersoggettiva, reintegratrice) […]. Ciò che importa è che il momento della discesa non sia scambiato con la liberazione, e che la caccia spietata alla "malattia degli oggetti", non sia esibita come guarigione o idealeggiata proprio in quanto malattia. (De Martino [2019]: 358)

Il "sempre possibile ammalarsi degli oggetti" rimanda, come è evidente, allo spaesamento e alla fine o crisi del mondo (e della presenza), e cioè al duplice rischio di "perdere il mondo" e di "essere perduti nel mondo". È in questa prospettiva e, forse, solo in questa prospettiva, dice De Martino, che «è possibile giudicare la cosiddetta "arte contemporanea", che non è da condannare perché si è allontanata dal naturalismo e ha consumato la catastrofe della figura». Se l'arte figurativa rinascimentale, ad esempio, «non aveva bisogno di scendere molto in basso per recuperare oggetti ed eventi, e per compiere l'anabasi verso la forma», l'arte contemporanea «deve raggiungere livelli molto più profondi per tentare la catarsi». Il problema, appunto, non è la discesa, ma la risalita, che porta – può e deve portare – alla costruzione di un ordine culturale intersoggettivo e condiviso. La "funzione magica" dell'arte è legata alla sua capacità di elaborare segni e simboli dotati di sostanza e necessità culturali, in grado di far fronte al rischio – sempre presente – di una perdita di senso e della presenza nel mondo. L'arte, dunque, è un modo di fondare un mondo e di legittimarne culturalmente la tenuta e la validità. In questo senso, dice De Martino, la cultura «è ethos ordinante: e il disordine, la indeterminazione, ecc. stanno non come ideale ma come limite interno e come ironia di ogni progetto culturale di unificazione del mondo, limite e ironia che garantiscono la storia, cioè la inesauribilità della progettazione ordinatrice» (ivi: 358-359).

3. *Il "mondo" come orizzonte di sensatezza*

Nel percorso che dal *Mondo magico* porta De Martino alla svolta degli ultimi scritti degli anni Sessanta, anche il concetto di "presenza" subisce variazioni di tono e aggiustamenti teorici. Ancora una volta, come nel caso della prospettiva (più o meno reazionaria e apocalittica) sulle arti contemporanee, non è facile individuare con precisione le coordinate di questo sviluppo. Solo che qui la difficoltà non sta tanto nel difetto di riferimenti e materiali a cui fare appello, ma, al contrario, nell'eccesso e nella difficoltà di sbrogliarli e comporli. Fin dagli esordi, infatti, De Martino prende a piene mani da diverse discipline, forzandone confini, concetti e metodologie: l'etnologia, l'antropologia e la storia delle religioni, ovviamente; ma anche, in larga parte, la psichiatria e la psicoanalisi (Freud, naturalmente, ma anche Jung e la sua concezione del simbolo) e, soprattutto, la filosofia, con lo storicismo crociano – da cui muovono i primi scritti – su cui si innestano via via prospettive e suggestioni riconducibili più o meno esplicitamente all'esistenzialismo (italiano ed europeo, da Abbagnano e Paci a Merleau-Ponty, con Heidegger e il *Dasein* sempre sullo sfondo) e al confronto critico con il marxismo (incapace di comprendere, almeno nella sua versione più povera e riduzionista, la natura e la funzione dei fenomeni religiosi).

Nel corso di questo sviluppo, d'altra parte, il concetto di "presenza", insieme al dramma legato al rischio di una sua disgregazione e all'esigenza di un riscatto, è soggetto a una doppia oscillazione. Da un lato, infatti, la presenza ha un carattere individuale e, al tempo stesso, collettivo e sociale; dall'altro, la sua crisi ha che fare con l'angoscia connessa all'irruzione del futuro e di una storicità insostenibile (con i dispositivi mitico-rituali che hanno un compito di destorificazione e "dissimulazione" del divenire), ma anche – soprattutto negli scritti della maturità – con un passato che "non passa" e che blocca la vita psichica (e qui il rito e il simbolo diventano ripetizione che mima la crisi per superare e reintegrare culturalmente il sintomo).

Non mi posso soffermare su questa oscillazione, che pure meriterebbe un'analisi attenta e approfondita. È bene, comunque, prendere le mosse da una qualche definizione del concetto di "presenza" che ne rispetti la ricchezza e la complessità. Consigliere, ad esempio, ne fornisce una molto produttiva e ben calibrata, che rimanda alla «profonda *implicazione*» tra soggetto e mondo e al problema di una sensatezza di fondo legata a quell'implicazione:

> un modo di stare al mondo e di essere umani, elaborato da un collettivo nel corso della sua storia e depositato nei singoli; una certa temporalità, una certa spazialità, una certa consuetudine; la possibilità di rispondere ai problemi con strumenti rodati; la capacità di lavorare i margini dell'esistente a fronte di situazioni inedite. (Consigliere [2020]: 123)

Proseguendo nella sua argomentazione su questa relazione reciproca tra individuo e ambiente, Consigliere fa riferimento al concetto di "individuazione" di Gilbert Simondon e al preindividuale come «fondo comune» e «strato potenziale» da cui emergono sia la presenza che il mondo (secondo un nesso che è insieme biologico, psichico e storico-culturale). Ma si potrebbe citare, in proposito, la nozione di "forma di vita" di Wittgenstein, anch'essa legata a una duplicità di fondo (trascendentale ed empirica, biologica e culturale). Oppure – ed è questa l'alternativa che più mi interessa evidenziare – si può chiamare in causa il "senso comune" della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant.

De Martino, in realtà, non cita mai Wittgenstein o Simondon (all'epoca, d'altronde, molto poco conosciuto e studiato), né, tantomeno, Kant; o, almeno, non il Kant della terza Critica. Nel *Mondo magico*, infatti, Kant viene tirato in ballo in uno dei passaggi più significativi, quando De Martino, con una mossa filosoficamente azzardata – che gli valse la celebre critica di Croce (De Martino [1948]: 240-253) – accosta la presenza all'unità sintetica dell'appercezione, rivendicandone la storicità contro ogni garanzia trascendentale (ivi: 159). Ma si tratta, appunto, del Kant della *Critica della Ragion Pura* (Kant [1781]: § 16 e § 17, 162-166).

Nella *Fine del mondo*, il "progetto comunitario" di un mondo "domestico" e "utilizzabile", plasmato dalla valorizzazione culturale e simbolica (l'"ethos del trascendimento della vita nel valore"), rimanda, come notato giustamente da Giordana Charuty (De Martino [2019]: 475-479), al confronto con Heidegger – filtrato dall'esistenzialismo "positivo" di Abbagnano – e con la filosofia delle forme simboliche di Cassirer. In questa tensione tra simbolico e trascendentale, tuttavia, emergono questioni e formulazioni che richiamano molto da vicino il "senso comune" kantiano quale condizione della capacità creativa umana e della stessa sensatezza dell'esperienza, principio ed effetto di una facoltà del giudizio «originaria e naturale» e insieme «da acquisire e artificiale» (Kant [1790]: § 22, 75) legato a un dover-essere etico (un dovere come *Sollen*, distinto dal *Müssen* teoretico). Proprio il dover-essere del senso, d'altronde (e cioè il dover-essere di un mondo sensato che accoglie e nutre la presenza), riecheggia nell'interpretazione dell'*esserci* heideggeriano sostenuta da De Martino, che evidenzia la necessità di considerare «l'*in-der-Welt-sein* come un *sein-sollen*, dover essere primordiale della presentificazione e quindi dell'esserci in un mondo culturale» (De Martino [1948]: 523). Il principio dell'ethos del trascendimento della vita nel valore è, insomma, un dover-essere trascendentale, «il principio che rende intellegibile il distacco del culturale dal naturale, innanzitutto nel trascendimento inaugurale della produzione della vita materiale, […] e quindi nel trascendimento del progetto comunitario dell'utilizzabile mediante altri trascendimenti culturali (diritto, politica, morale, arte, religione, filosofia, scienza…)». Ed è proprio il mancato riconoscimento di questo principio – per citare un altro passaggio

significativo – a caratterizzare secondo De Martino il materialismo marxista, che per questa ragione si configura come «ethos del trascendimento che ha vergogna di sé», comprensibile solo «come *sollen* mascherato […]: mascherato per ragioni polemiche verso gli idealismi, i teologismi, gli utopismi, i moralismi, i "dover essere" astratti del suo tempo» (ivi: 455-456).

L'insistenza di De Martino su questa dimensione del dover-essere, d'altra parte, si inserisce all'interno di una prospettiva generale che, per quanto frammentaria e non sistematica, rimanda ad alcune delle istanze principali che animano – su un piano, appunto, molto più formato e definito filosoficamente – la riflessione kantiana sul senso comune come principio (estetico) della costruzione e del controllo pratico-conoscitivo di un mondo sensato. La crisi del "domestico", dell'"appaesato", del "significante" e del "mondano" si configura infatti, a tutti gli effetti, come una crisi di sensatezza di un mondo "non operabile", e cioè incapace di accogliere e alimentare una presenza umana votata – per costituzione ed esigenza trascendentale – alla progettazione creativa e valorizzante.

"Presenza" e "mondo" sono legati all'idea di un orizzonte di sensatezza ineliminabile. Da questo punto di vista, il valore euristico delle crisi o "apocalissi" psicopatologiche analizzate da De Martino sta proprio nel mostrare il rovescio di questo senso comune come perdita di un mondo domestico e operabile e, in realtà, di ogni possibile ordine culturale sensato e intersoggettivo. La patologia psichica segna infatti uno spaesamento estremo che coincide con la crisi dello slancio valorizzante e della capacità di essere normativi, e cioè di "fare senso" e dare senso alla realtà.

4. *L'attività culturale e simbolica come esigenza di senso*

Nel grande progetto incompiuto sulla *Fine del mondo* la teoria sugli istituti culturali che De Martino è andato via via costruendo nel corso degli anni intorno ai concetti di "presenza" e "mondo" trova una riformulazione e un parziale compimento (parziale, appunto, data la natura incompleta del testo). Davanti alla crisi della modernità, la funzione salvifica e reintegratrice delle pratiche mitico-rituali e religiose viene estesa all'attività culturale e simbolica nel suo complesso, investita del compito di costruire e preservare un mondo sensato e un ethos (del trascendimento) condiviso. Il problema non è la fine di *un* mondo, che è qualcosa di legato alla storicità della condizione umana, ma la fine *del* mondo come orizzonte di valorizzazione culturale e di "sensatezza". Il passo che segue riguarda principalmente l'esperienza limite del vissuto psicopatologico, ma si presta bene a spiegare la prospettiva generale di De Martino:

> Il mondo degli animali "non può finire", e la sua "fine" è la catastrofe della specie: l'uomo invece "passa" da un mondo all'altro, appunto perché è l'energia morale che sopravvive

> alle catastrofi dei suoi mondi, sempre di nuovo rigenerandone altri. Ma questa energia è sottesa dal rischio della caduta, dal vissuto della "fine del mondo" (non "di un mondo"): tale vissuto, che accenna alla fine dell'esserci, alla depresentificazione, alla demondanizzazione, alla crisi della presenza e ai modi dell'assenza, è *normalmente* coperto nel senso che deve essere sempre ricoperto, tale copertura costituendo la vita culturale. Lo sforzo culturale può soltanto scoprire nella riflessione la necessità di questo momento negativo, eccentrico che dà rilievo al proprio sforzarsi e che è messo a nudo dalla follia. (Ivi: 210)

Come l'esser sano è un farsi sano – non una condizione, ma un lavoro costante e mai del tutto concluso –, così l'esser sensato e operabile del mondo e l'esser stabile della presenza è un fare sensatezza, operabilità e stabilità che si presenta come un compito da assolvere: un compito che è anche un'esigenza – legata alla condizione umana, plastica e instabile – e che passa necessariamente attraverso l'attività culturale e simbolica. Da questo punto di vista, l'oscillazione tra la dimensione individuale e quella sociale (il dramma della presenza singola, che nel *Mondo magico*, ad esempio, viene riscattata da uno sciamano che media con la comunità) viene riassorbita e riportata all'interno di una sfera intersoggettiva (che è, appunto, quella del senso comune kantiano). La conquista della presenza come "esserci nel mondo" è così la conquista di una sensatezza mai garantita e sempre da costruire e rinnovare collettivamente. Ed è proprio in merito a questa conquista che il progetto di un umanesimo civile di De Martino, animato da una forte tensione etica, trova nella dimensione estetica – la dimensione del rito e del simbolo come "costanti antropologiche", ma anche delle pratiche artistiche come "specializzazioni culturali" – uno spazio privilegiato per la fondazione del mondo umano: il mondo "di oggi" e "di domani", sempre a rischio di crollo e disgregazione.

Bibliografia

Brandi, C., 1960: *Segno e immagine*, Aesthetica, Palermo, 2010.

Consigliere, S., 2020: *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione,* Derive-Approdi, Roma.

De Martino, E., 1948: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

De Martino, E., 1958: *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Borignhieri, Torino, 2000.

De Martino, E., 1962: *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano, 2013.

De Martino, E., 1964: *Il problema della fine del mondo*, in Prini, P. (a cura di), *Il mondo di domani*, Abete, Roma, 1964, pp. 225-231, ora in De Martino [2019].

De Martino, E., 2019: *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M, Massenzio, Einaudi, Torino.

De Martino, E., 2025: *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino.

Garroni, E., 1964a: *Il mito negativo e la pittura di Vacchi*, Officina Edizioni, Roma.

Garroni, E., 1964b: *La crisi semantica delle arti*, Officina Edizioni, Roma.
Kant, I., 1781: *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino, 1967.
Kant, I., 1790: *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. di E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Torino, 1999.