

Maririta Guerbo

Note sul problema della temporalità in Ernesto De Martino

Tempo del soggetto, tempo della storia

La questione della temporalità si articola in maniera molteplice all'interno dell'opera di Ernesto De Martino e acquista tutto il suo spessore a partire dall'interrogazione sulle condizioni e sulle modalità attraverso le quali un'esperienza può darsi all'uomo. La complessità del problema risulta dalla molteplicità delle fonti che hanno alimentato il pensiero propriamente filosofico dell'autore: la temporalità è all'origine di posizioni teoriche componibili, per quanto non perfettamente sovrapponibili.

Tali posizioni possono essere raggruppate dall'analisi concettuale in due filoni principali: la temporalità come ritmo di costituzione della soggettività, legata quindi al consolidarsi delle condizioni esistenziali, percettive ed emozionali, ma anche politiche dell'individuo in crisi, e la temporalità intesa come modalità di scorrimento della storia, o meglio delle storie che la compongono come un termine generale, interrotto da rotture che De Martino definirà come metastoriche. Ora, queste due modalità di concepire il tempo rendono conto del divenire di due entità che ancora una volta ci è possibile distinguere, ma non separare: l'individuo e la storia. A questi elementi dobbiamo necessariamente aggiungere un terzo, condizione del contatto tra i due: la collettività d'appartenenza, la quale rappresenta in effetti il *milieu* strutturante all'interno del quale l'individuo è costretto a mantenersi per farsi strada nella storia, o meglio per continuare a fare storia, senza essere disarcionato da quest'ultima. Sono proprio le formazioni culturali caratteristiche di una data collettività a rappresentare, da una parte, la condizione terapeutica della soggettivazione e, dall'altra, la condizione epistemica di quella particolare forma di temporalizzazione multipla che è la formazione di un orizzonte storico.

La dialettica demartiniana intreccia soggettivizzazione e storicizzazione in un solo movimento concettuale, quello stesso che fonda la sua particolare concezione del tempo in quanto costruzione collettiva di un oriz-

zonte¹. Attorno al problema filosofico della temporalizzazione, definita come meccanismo di costituzione di una data temporalità, si articolerà dunque il nostro contributo.

Ci occuperemo in un primo momento di mettere in evidenza il legame che l'autore tesse tra il problema critico e quello fenomenologico della fondazione della temporalità soggettiva, in seguito, ci occuperemo di misurare gli effetti di questa concezione sull'elaborazione in De Martino del tempo della storia: utilizzeremo *Il mondo magico* e *Morte e pianto rituale* per contestualizzare la questione della temporalità soggettiva e la raccolta di testi editata da Marcello Massenzio *Storia e metastoria* per delineare l'immagine della storia che ne risulta. Senza pretendere di giungere ad una trattazione esauriente della questione, ci proponiamo quantomeno di fornire al lettore la contestualizzazione filosofica necessaria per apprezzare quanto un'originale declinazione teorica del problema del trascendentale, attraverso una feroce critica alla kantiana *sintesi di tutte le appercezioni*, permetta a De Martino di articolare in maniera nuova i due meccanismi che presiedono alla costituzione del tempo del soggetto e della storia. È proprio l'articolazione di queste due dinamiche fondative che ci sembra orientare in modo assolutamente decisivo la scelta del tipo d'analisi, prettamente ermeneutica, che De Martino applicherà ai differenti contesti empirici, al fine di descrivere ciò che emerge, ma sempre a partire dal terreno disconnesso sul quale un tale emergere può darsi, ossia dal quale la soggettività può ergersi.

1. Dramma storico e descrizione fenomenologica

Pur appartenendo a fonti etnografiche ben distinte², gli atti che scandiscono *Il dramma storico del mondo magico*, dal titolo del secondo capitolo

¹ Già dalla fine degli anni trenta, De Martino si propone di riformare l'antropologia a partire dalle critiche opposte alla "scuola sociologica francese", termine generale – e alquanto improprio – sotto il quale l'autore confonde le opere di Émile Durkheim et Lucien Lévy-Bruhl, e poi di Marcel Mauss e Henri Hubert. Una prima critica opposta all'etnologia francese è proprio quella di non tener abbastanza conto della dimensione individuale, nella considerazione degli istituti culturali: di assurgere a proprio oggetto di studio l'istituzione e non gli individui che la compongono. Fedele al postulato crociano di una storia della libertà, De Martino non cesserà mai di considerare il formarsi dell'orizzonte collettivo a partire dalle scelte eccezionali compiute dai singoli: questi ultimi si rendono capaci di superare, culturalmente, il rischio angoscioso che sembra in un primo momento impedire il loro agire. Basti pensare alla centralità dello sciamano nel *Mondo magico*. L'attenzione prestata all'individuo è motivata in principio dalla vocazione politica della disciplina che De Martino intende riformare.

² Sulla questione resta fondamentale l'articolo di Gino Satta, "Le fonti etnografiche del *Mondo magico*", in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 57-77. L'articolo viene integrato da allora alle edizioni del *Mondo magico*.

del *Mondo magico*, sembrano comporre un unico grande rituale di umanizzazione del reale che coincide con il costituirsi del mondo culturale magico. Ma che cosa significa per De Martino individuare un dramma storico³?

Nel capitolo centrale del grande capolavoro, la ricca documentazione etnografica è scandita da De Martino secondo una serie di momenti che acquistano un vero e proprio statuto concettuale: l'angoscia, il sentimento lacerante del rischio, la crisi, l'elaborazione e la messa all'opera del dispositivo culturale, la conseguente stabilizzazione del nucleo soggettivo⁴. Tutti termini che non sembrano avere molto a che fare con la concezione moderna del soggetto e che De Martino riferisce, pertanto, a una nuova figura della soggettività: la presenza. La riscrittura in termini filosofici del materiale etnografico si risolve nell'atto fondativo della storia umana: il "riscatto dalla crisi" che coincide, da una parte, con il sussistere e il permanere della presenza e, dall'altra, con lo stabilizzarsi della sua capacità percettiva. Il dramma riportato da De Martino possiede dunque una portata ontologica ed epistemica fondamentale.

È importante sottolineare come gli atti dell'opera etnologica che De Martino mette in scena⁵ si articolino l'uno rispetto all'altro attraverso il

³ La formula rimane decisiva anche nei giudizi retrospettivi che De Martino formula sull'opera: "si maturò così un corso di pensieri e di ricerche che mise capo alla tesi fondamentale de *Il mondo magico*, alla tesi cioè che gli istituti culturali delle civiltà etnologiche restano per noi incomprensibili nella loro genesi e nel loro valore se non vengono riportati al dramma della presenza che rischia di non mantenersi nella storia umana". E. De Martino, "Etnologia e cultura nazionale", in *Società*, IX, n. 3, 1953, p. 315.

⁴ Tali momenti potrebbero essere definiti come gli esistenziali della presenza demartiniana, ovvero le strutture specifiche alla costituzione ontologica del *Dasein*, facendo riferimento a *Sein und Zeit* di Martin Heidegger. Per quanto riguarda la questione dell'identificazione tra presenza demartiniana e *Dasein* heideggeriano, va presa in considerazione l'interpretazione che Placido e Maria Cherchi forniscono della "dislocazione ontica" alla quale De Martino avrebbe sottoposto il *Dasein*. P. Cherchi, M. Cherchi, *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, p. 46. Si tratta però di una focale esclusivamente ermeneutica, se è vero, come lo precisa Roberto Pàstina, che i fondi d'archivio non testimoniano di una lettura sistematica del *corpus* heideggeriano precedente i cantieri che dovevano confluire nell'opera postuma. Decisivo, a questo proposito, è il filtro costituito dall'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, come messo acutamente in evidenza dal filosofo Enzo Paci nei paragrafi de *Il nulla e il problema dell'uomo* consacrati al *Mondo magico*, paragrafi che verranno integrati al volume a stampa a partire dalla seconda edizione del 1958. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magicismo*, op. cit., p. 262. Carlo Ginzburg propone un'ipotesi inedita, vedendo in un passaggio della *Methodik der Völkerkunde* (1938) dell'antropologo nazista Wilhelm Mühlmann il testo mediatore che avrebbe condotto De Martino a leggere *Sein und Zeit*. C. Ginzburg, *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021. Crediamo che non sia questo il luogo adatto per prendere posizione su una questione storiografica di tale complessità, ma che il riferimento agli archivi sia effettivamente la soluzione per tagliare il nodo gordiano.

⁵ In senso prettamente teatrale. Ricordiamo che negli stessi anni l'antropologo Michel Leiris definiva i rituali di possessione con il termine suggestivo di *théâtre vécu*. M. Leiris,

costante riferimento al termine di *orizzonte*. La crisi coincide con il restringimento di questo orizzonte; il riscatto con lo sforzo comunitario compiuto per riallargarne i confini e dominarlo. A tale proposito nella raccolta *Storia e metastoria* troviamo un'affermazione quasi paradigmatica:

Quando breve è l'orizzonte entro il quale l'umano possiede se stesso come umano e come opera aperta alla permanenza, i momenti critici, gli episodi cruciali del "distacco", si moltiplicano in numero, intensificano la loro rischiosità, disseminano l'esistere di tentazioni disgregatrici.⁶

Per comprendere in che modo De Martino ponga le proprie fondamenta teoriche alla questione della temporalità, dovremo dunque cominciare dall'analisi di due stati che marcano lo svolgersi del dramma storico, ovvero di due modificazioni fondamentali dell'orizzonte che lo definiscono: da anonimo e sgretolato, esso guadagna lo statuto di prima frontiera definitoria della sistematizzazione percettiva.

a) Dall'orizzonte anonimo all'aldilà della presenza: la lotta per il reale

La presenza non appare ne *Il mondo magico* come un'entità costituita, bensì come una potenza in cerca di definizione⁷. L'orizzonte designa, in un primo momento, il perimetro di tale processo di definizione, perimetro che ingloba interiorità ed exteriorità in un unico campo percettivo ed emozionale. Il carattere instabile della presenza impedisce una determinazione univoca dell'orizzonte: la descrizione deve limitare un campo adatto a considerare la soggettività e l'ambiente nel quale essa è immersa come consustanziali. Come la presenza è un termine equivoco che varia a seconda dell'esperienza che essa, a seconda dei casi, subisce o fa, allo stesso modo l'orizzonte che la circonda è un termine plurale e un valore precario, intrinsecamente esposto alla labilità, ovvero al rischio della propria dissoluzione. L'analisi deve quindi riuscire a captare le differenti configurazioni che l'orizzonte assume nei vari momenti che definiscono lo svolgimento del dramma magico.

La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, dans M. Leiris, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 2003, 1058-1061. Sulla questione mi permetto di rinviare a M. Guerbo, "Le devant de la scène rituelle. L'ethnologie de la possession et la double conscience", *Filosofia*, quarta serie, LXVI, 2021, pp. 55-71.

⁶ E. De Martino, *Storia e metastoria*, (introduzione e cura di M. Massenzio), Argo, Lecce 1995, p. 114. La seconda parte della raccolta riunisce degli appunti presenti negli archivi scientifici, il criterio della selezione è tematico.

⁷ Su una ricostruzione puntuale della genesi della nozione di presenza rinvio a R. Pàstina, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in C. Gallini (a cura di) *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, op. cit., pp. 115-129.

Quando il sipario si apre, l'orizzonte coincide con il campo indifferenziato all'interno del quale interiorità e esteriorità si confondono. La frontiera tra le due sta cedendo:

Qui il dramma magico si apre con l'angoscioso muggiare del vento. Non si tratta di semplice 'preoccupazione' o di 'paura', ma proprio di un momento critico dell'esserci, che rischia di non mantenere la sua presenza davanti all'oggetto. Più esattamente, non si tratta di un 'oggetto' (che preoccupa o spaura), ma addirittura di un oggetto che rischia di non poter essere 'gettato davanti a sé', e che in certo senso non 'è' ancora: il vento è una realtà che ruba l'anima, in tutta la forza dell'espressione. Per questo rischio di non esserci la presenza si angoscia, e in questa angoscia avverte la 'malignità' del vento. L'oggetto non si presenta secondo un contorno definito, dentro limiti stabili per cui possa essere appreso come oggetto: il suo limite è travagliato da infinite possibilità sconosciute, che accennano a un oltre carico di angosciante mistero [...] 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.⁸

Ciò che questo lungo estratto mostra con chiarezza è la coincidenza della crisi che colpisce la presenza e di quella che danneggia l'oggettualità. Questa equivalenza presenta due conseguenze maggiori. In primo luogo, il rischio di perdere la propria sussistenza incombe su entrambi i termini ed è per entrambi, come De Martino lo sottolinea a più riprese, un rischio reale; secondariamente, la crisi è sempre qualificabile allo stesso tempo come psicologica e percettiva⁹. L'esperienza che determina una tale affermazione è in effetti quella "dell'angoscia esistenziale magica". L'influenza che ha esercitato il concetto heideggeriano di *Angst* sembra essere qui evidente: come in Heidegger infatti, anche in De Martino l'angoscia opera la riduzione fenomenologica e azzerava ciò che Husserl aveva definito come "l'attitudine naturale", ovvero la possibilità di mantenere l'analisi al livello di qualsiasi considerazione semplicemente oggettiva del reale che si oppone ad un soggetto.¹⁰

⁸ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., pp. 103-4 e p. 118.

⁹ La radicalità dello stato emozionale è la chiave per comprendere la radicalità della posizione epistemica dell'*atai*. Analisi della condizione percettiva e analisi di quella emozionale sono chiaramente interdipendenti. Cf. *ivi*, p. 78.

¹⁰ Per la distanza con la posizione heideggeriana ci rifacciamo ancora alla posizione dei Cherchi. Per quanto, come precisato alla nota tre, l'ipotesi di una lettura sistematica di Heidegger da parte di De Martino non sia documentabile (e dunque storiograficamente sostenibile), l'influenza del lessico esistenzialista sul capitolo centrale de *Il mondo magico* è maggiore. Basti pensare alla torsione imposta da De Martino al lessico relativo alla paura riportato da Lévy-Bruhl, trasformato in lessico relativo all'angoscia e al rischio di non esserci. Il termine "rischio" ha nel testo più di duecento occorrenze, quello di "angoscia" compare un'ottantina di volte.

Ora, il secondo momento fondamentale che vogliamo prendere in considerazione è quello che segna una prima risoluzione del dramma e che consiste nell'istituzione magica di rituali che implicano uno o più oggetti-feticcio o *alter ego*: la fondazione di tale istituto culturale rappresenta ne *Il mondo magico* il primo autentico momento di svolta, in quanto il rapporto tra presenza e mondo si configura per la prima volta come una relazione tra due termini separati dove l'uno, per usare una metafora musicale, dà il ritmo all'altro. In altre parole, l'orizzonte del dramma si configura finalmente come orizzonte proprio alla presenza. Queste pratiche sono infatti il prodotto di un processo d'oggettivazione ancora incerto, ma già in atto. Esse determinano pertanto una prima e decisiva stabilizzazione dei contenuti percettivi ed emozionali e, con essa, la sistematizzazione di un mondo che pur irradiandosi da una certa porzione di realtà particolarmente significativa, il feticcio, circonda la presenza come un tutto a lei esteriore¹¹. La presa di distanza dall'oggetto rende riconoscibile lo stato embrionale del processo di soggettivazione. È precisamente questo margine di distanza dall'oggettività che De Martino definisce come l'aldilà della presenza¹².

Tuttavia, l'aldilà della presenza che si apre in seguito alla prima istituzione culturale ha uno statuto ancora perfettamente ambiguo: da un lato, esso indica una dimensione determinata, delimitata come ben sappiamo dall'oggetto che la presenza è riuscita a gettare davanti a sé, dall'altro, designa tutto ciò che sfugge ancora alla presenza, esce dal suo controllo e per questo la minaccia, domandandole di operare in vista di una nuova instaurazione culturale.

La presenza vive ancora uno stato di crisi: l'aldilà che si apre alle frontiere del suo orizzonte le fa prendere coscienza del perdurare del suo stato di labilità¹³. Tale sentimento è provocato dall'indeterminazione della relazione tra la presenza e la porzione di reale che essa non ha ancora sistematizzato. In un certo senso possiamo notare come la presenza entri già in relazione con un campo che fuoriesce dal suo perimetro di

¹¹ Tale prima stabilizzazione è particolarmente rischiosa, perché ancora precaria: il pericolo di polarizzazione della presenza nell'oggetto, con conseguente risucchio nello stato di *koinonia* tra presenza e mondo è in effetti ancora molto alto. E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 79.

¹² Nel loro studio, Placido e Maria Cherchi propongono di mettere in relazione l'aldilà della presenza e il limite dell'orizzonte. Segnaliamo tale interpretazione che ci pare teoreticamente appassionante. P. Cherchi, M. Cherchi, *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, op. cit., p. 99.

¹³ “[E]ntrare in rapporto col maligno (cioè con la propria angosciosa labilità) e acquistare il potere di combatterlo e scacciarlo (il che significa acquistare il potere di padroneggiare la labilità propria e altrui)”. E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 103.

controllo: l'aldilà dell'orizzonte definisce i limiti al di fuori dei quali la presenza non è più al sicuro, ma allo stesso tempo apre alla possibilità di un allargamento dei suoi confini. La misurazione di tale aldilà può pertanto configurarsi, agli occhi dell'etnologo, come una variabile sensibile al progredire del processo di definizione grazie al quale la presenza tenta di affrontare la plasticità assoluta del sensibile, cercando di imporgli delle frontiere e un ritmo di scorrimento stabile:

L'oltre di un certo orizzonte sensibile può manifestarsi anzitutto come semplice invisibile presenza [...] Ma l'oltre può manifestarsi anche come persistenza dell'oggetto oltre la sua attualità sensibile [...] Nel mondo magico le cose possono effettivamente prolungarsi oltre i loro limiti sensibili, nel senso che la realtà sentita può effettivamente violare la durata dell'attualmente sensibile. *Ciò equivale a dire: l'attualmente sensibile non è ancora deciso, ma è tuttora incluso nella decisione umana.*¹⁴

Come anticipato, ci troviamo quindi di fronte ad una lotta senza esclusione di colpi per la stabilizzazione dei contenuti percettivi: gli oggetti ai quali si rapporta una presenza in crisi “si prolungano oltre i loro limiti sensibili”, ciò significa che tali limiti non sono già prefissati, ma che la percezione dell'oggettività è incerta e virtualmente ribelle. L'agone tra reale e soggettività ci pare configurarsi come una lotta per assicurare le frontiere e le modalità “con cui essa [la conoscenza] si riferisce immediatamente agli oggetti”¹⁵, ovvero per le kantiane forme della sensibilità, così come esse sono definite dal filosofo di Königsberg nell'*incipit* dell'*Estetica trascendentale*. Tuttavia, possiamo già notare che, diversamente dal formalismo kantiano, ne *Il mondo magico* il primo contatto con l'oggetto non può contare su delle forme della sensibilità assicurate *a priori*: questo contatto si realizza solo come il prodotto di una vera e propria conquista, dove la posta in gioco è proprio la regolazione dei contenuti percettivi. Secondariamente, il sentimento di labilità che affligge la presenza trova la propria ragion d'essere nella minaccia ben poco kantiana che lo giustifica. Se l'opera di stabilizzazione dei contenuti percettivi dovesse fallire, ne andrebbe dell'unità della soggettività, come esemplificato dai fenomeni *latab* o *olon* che costituiscono le descrizioni etnografiche di apertura del dramma demartiniano¹⁶.

¹⁴ Ivi, pp. 123-5. Il corsivo è il nostro.

¹⁵ Ibid. De Martino cita da Kant: “In qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una conoscenza possa mai riferirsi a oggetti, certo il modo con cui essa si riferisce immediatamente agli oggetti, e cui ogni pensiero, come mezzo, tende, è l'*intuizione*”, I. Kant, *La critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1995, p. 75.

¹⁶ Il soggetto è condannato a ripetere mimeticamente le azioni e i suoni che percepisce intorno a sé. E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 70.

La costituzione di un quadro spazio-temporale di riferimento pone un problema che è allo stesso tempo filosofico, ontologico ed esistenziale, ma anche storico, nella misura in cui, con il sussistere dell'oggetto, la posta in gioco è precisamente il *sub-sistere* del soggetto reale, contingente, e non semplicemente di quello trascendentale pensato in particolare dall'intellettualismo post-kantiano¹⁷. La presenza demartiniana rischia di soccombere e scomparire come tale, di diventare parte integrante del mondo naturale, intrappolata in una *mimesis* inumana di ciò che si ripete sempre uguale a sé stesso. Di conseguenza, la dinamica che sta alla base di tale costituzione non può, secondo De Martino, essere rintracciata semplicemente e astrattamente da una teoria filosofica della conoscenza: tale dinamica si attualizza in effetti solo a partire dalle torsioni del *conatus* stesso della presenza, ovvero di una potenza etica e culturale in sé ancor priva di nome, ma pronta ad individualizzarsi grazie alla fondazione della formazione mitico-rituale.

Due conclusioni maggiori possono dunque essere tratte alla fine di quest'analisi, sicuramente parziale, dell'orizzonte percettivo ne *Il mondo magico*¹⁸. Da un lato, l'apporto fondamentale che l'analisi etnologica rivela alla filosofia consiste nelle conseguenze propriamente ontologiche ed etico-politiche implicate e, allo stesso tempo, dissimulate dalla questione critica che verte sulle condizioni di possibilità dell'esperienza. Dall'altra, De Martino decide di condividere quelle stesse modalità di ricerca che la fenomenologia si era prefissata al fine di captare "l'esperienza pura e per così dire muta che solo ora dev'essere indotta a esprimere il suo senso"¹⁹.

Quest'esperienza senza voce la ritroviamo assumendo la natura di risultato delle categorie d'oggettivazione del trascendentale kantiano: citando e esplicitando questo passo decisivo di Husserl nella *Fenomenologia della percezione*, Maurice Merleau-Ponty sembra allo stesso tempo

¹⁷ Per un'analisi della questione, per noi centrale, della storicizzazione del trascendentale kantiano rinviamo il lettore a R. Solmi, "Ernesto De Martino e il problema delle categorie", in *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 51-61. La lettura entusiasta che l'allora traduttore di Benjamin fa del *Mondo magico* e l'accusa rivolta alla produzione ulteriore dell'etnologo, colpevole di aver reintegrato le posizioni classiche di Croce, è riferimento fondamentale sia per Cesare Cases sia per Carlo Ginzburg. La questione è stata ripresa, sotto una nuova prospettiva, da S. Petrucciani, *De Martino, Adorno e le avventure del sé*, in "Paradigmi, rivista di filosofia politica", n. 2, 2013, pp. 125-137. Attraverso il confronto con Adorno, Petrucciani dispiega con chiarezza come in De Martino la riflessione sulla crisi, esistenziale e storica, si articoli proprio a partire dalla critica a Kant.

¹⁸ Bisognerebbe senz'altro analizzare almeno il punto d'arrivo del dramma, l'istituto rituale dello sciamanesimo, del *Cristo magico* come lo definisce De Martino. E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 98.

¹⁹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1997, p. 69.

tirare il filo delle prime descrizioni che De Martino ci offre della crisi della presenza e del riscatto rituale.

L'unité du sujet et de l'objet n'est pas une unité réelle, mais *une unité présomptive à l'horizon de l'expérience*, il faut retrouver en deçà de l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses.²⁰

Già a partire dagli anni quaranta, De Martino getta le basi per un confronto proficuo dell'etnologia con la tradizione fenomenologica francese che allora certamente non conosceva, e che approfondirà solo a partire dai primi anni sessanta²¹. Ma i presupposti per un dialogo intenso tra etnologia e filosofia possono essere esplicitati a partire dall'operazione di torsione dei documenti etnografici realizzata da De Martino nel primo capolavoro. Inconsapevolmente, De Martino riapriva alla fenomenologia quello stesso terreno di confronto che la *querelle* che opponeva in quegli stessi anni Jean-Paul Sartre e Claude Lévi-Strauss sembrava inesorabilmente precludere. E questo punto Enzo Paci l'aveva ben rilevato, nelle pagine de *Il nulla e il problema dell'uomo* consacrate al *Mondo magico*, ma anche e soprattutto nelle scelte editoriali di *aut aut*, la rivista che fonderà di lì a poco, nel 1951.

b) Le ambiguità del metodo: un'aberrazione fruttuosa

L'analisi demartiniana ci sembra comporre in maniera indissolubile tre registri distinti: quello fenomenologico, quello empirico e quello storico. La teoria antropologica dell'autore giustappone alle osservazioni sul campo una serie di figure esistenziali che devono rendere conto del progressivo consolidamento del controllo sull'esteriorità e sull'interiorità, in altre parole di un'esperienza al di fuori della quale la presenza non rischia solamente la follia²², ma la propria dissoluzione effettiva. A tal proposito, De Martino accusa la filosofia di aver sempre sottomesso, per pigrizia, un'esperienza *già data, già formata*, ad un esserci passibile al massimo

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 2013, p. 264.

²¹ Sulla lettura demartiniana di alcuni passaggi del fenomenologo francese rinvio al bel contributo di Marco Valisano, "Esserci, ovvero far differenza. Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino", in M. Valisano (a cura di), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2017, pp. 175-191.

²² Ovvero l'idea limite delle due più imponenti teorie epistemologiche della modernità, quella cartesiana (cf. M. Foucault, *Storia della follia all'età classica*, Rizzoli, Milano 2011) e quella kantiana – si veda in questo stesso paragrafo il rimando al sé variopinto kantiano. Su di una critica demartiniana alla prima opera di Foucault, si veda l'aneddoto riportato da Clara Gallini nella sua presentazione di Ernesto De Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 10.

dell'accusa d'inautenticità, ma in fondo sempre *garantito* all'interno delle frontiere del proprio dominio percettivo. La distorsione sistematica che è all'origine di una tale rappresentazione statica della relazione agli oggetti e del sussistere del soggetto risiede in un procedimento di ipostatizzazione. Questo procedimento tende a omettere il carattere storicamente determinato di tale relazione e di tale sussistere e li deforma, elevando la configurazione moderna e occidentale del rapporto soggetto-oggetto a termine universale e necessario. La modernità si apre con uno sforzo per pensare assolutamente il tempo, ma in realtà lo arresta perché troppo occupata ad attenersi a quei criteri di universalità e di necessità che si è precedentemente imposta come i soli criteri validi. Il tempo che il criticismo pensa è allora il tempo della scienza e non quello dell'uomo: sono le esigenze di scientificità che impediscono alla filosofia di elaborarsi a partire dall'esperienza storica. Il limite che passa tra il centro delle rappresentazioni e quest'ultime risulta preservato dal fatto che le forme dell'intuizione e le categorie dell'intelletto anticipano sistematicamente il divenire storico. L'efficacia delle categorie dell'intelletto è assicurata esclusivamente dal fatto che esse sono concepite come costantemente pronte all'uso, come *date* a prescindere dall'esperienza, per funzionare dunque su ogni tipo di esperienza.

Per De Martino, al contrario, tale certezza assoluta in un *a priori* a-storico, pur trasformando la regolazione della percezione in un codice rigoroso di leggi universali e necessarie, allo stesso tempo acceca la ragione filosofica, sacrificando alla smania di scientificità la possibilità di sondare il meccanismo di costituzione della soggettività come apparato categoriale, ed in particolar modo la molteplicità di tali apparati. Pertanto, ci sembra importante notare come in De Martino il problema epistemico, nella sua declinazione critica, non venga evacuato, quanto piuttosto problematizzato a partire da un materialismo storico pienamente assunto: l'attenzione non si concentra più sulla descrizione atemporale delle condizioni dell'esperienza percettiva, ma sul loro formarsi e consolidarsi a partire dal riscatto di una presenza incerta, alle prese con un reale che non si lascia percepire così facilmente. Per questo, in De Martino, non esiste cesura tra condizioni dell'esperienza religiosa e condizioni dell'esperienza epistemica: entrambe permettono, alla presenza ed alla collettività alla quale essa appartiene, di avere un'esperienza nel senso più profondo del termine, ovvero di fare mondo e, come vedremo, di fare storia. Esse sono, più fondamentalmente, le condizioni di un'esperienza storica determinata.

Alla fine di un'opera importante che Gennaro Sasso decide di consacrare a inizi anni duemila a De Martino, il filosofo crociano sembra riconoscere proprio a un tale livello "l'indecisione persistente" che gli pare indebolire gli scritti dell'etnologo napoletano. Per riprendere la tesi di Sasso,

tale indecisione consisterebbe nella tendenza demartiniana ad interpretare nel senso di una successione fenomenologica ciò che, filosoficamente, dovrebbe essere piuttosto connesso all'interno di una descrizione simultanea di tipo trascendentale²³. A nostro parere, questa tendenza trova invece la propria giustificazione nella volontà di fare teoria evitando l'astrazione, di mantenere insomma la descrizione etnologica in un equilibrio precario tra concetto e reale. Equilibrio nel quale, almeno secondo Croce, De Martino non sarebbe riuscito a mantenersi. La definizione della presenza come "unità pre-categoriale", dalla quale dipende quindi la costituzione delle categorie storiche, e non più ideali, diventa l'obbiettivo critico privilegiato dal padre dello storicismo italiano e la fonte dell'astratta fallacia alla quale *Il mondo magico* condurrebbe. Ma, così facendo, Croce disinnescava la portata filosofica della ricerca demartiniana, riducendone il valore a una confusione dettata da troppo entusiasmo, lodandone allo stesso tempo lo sforzo etnologico di documentazione ed elaborazione²⁴.

La nostra argomentazione si situa in opposizione a queste due autorevoli critiche²⁵. È proprio in virtù della riscrittura filosofica alla quale De Martino sottopone il materiale etnografico che l'autore può fondare la propria revisione al soggetto kantiano, ed elaborare un'originale declinazione dell'interrogazione critica, senza ridurre le condizioni di possibilità dell'esperienza che ne fanno l'oggetto a delle ipostasi universali e necessarie. La coerenza di un tale trascendentale storicizzato risiede in effetti nell'allargamento della questione epistemologica che porta sulla percezione dell'esteriorità a quella del sussistere in un dato orizzonte temporale, storicamente definito. La necessità della stabilizzazione dei contenuti percettivi risponde ad un pericolo che si determina in differenti modi, a seconda del mondo sociale preso in considerazione; rischio che deve essere dialetticamente superato nella creazione delle formazioni culturali. Parallelamente, quest'ultime trovano nella struttura definita

²³ G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibilopolis, Napoli 2001, p. 305.

²⁴ Dopo la prima reazione a caldo, essenzialmente favorevole, Croce scrive una seconda recensione all'opera di De Martino: *Intorno al magicismo come età storica*, testo pubblicato in appendice alla seconda edizione de *Il mondo magico*. Croce afferma di aver riletto con attenzione *Il mondo magico* e di avere identificato una contraddizione maggiore che rischia di compromettere la solidità dell'edificio filosofico storicista: Croce accusa De Martino di essersi fatto prendere da un certo *fanatismo del cambiamento*, segno dell'influenza esercitata dal materialismo storico. La reazione di De Martino è a sua volta doppia: una reazione a caldo e un successivo *mea culpa*. Per Sasso (Ivi, p. 275), tale ammissione di colpa si ridurrebbe in realtà ad una dichiarazione semplicemente formale. Cf. P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008, pp. 46-50.

²⁵ Una critica acutissima alla posizione di Sasso viene articolata da Marcello Massenzio nella prefazione alla nuova edizione de *Il mondo magico* (Einaudi, Torino 2022): la stesura di questo saggio precede la nuova edizione delle opere di De Martino per l'editore Einaudi.

dalla crisi della presenza un principio di esplicazione e una legittimazione filosofica molto diversa da quella che di lì a poco gli sarà fornita dallo strutturalismo francese.

Per De Martino, l'etnologia costituisce un'integrazione fondamentale al sistema categoriale crociano: senza essere negata, la capacità interpretativa delle categorie si apre ad accogliere tutta la varietà offerta proprio da quei contesti storici determinati che erano stati precedentemente relegati al di fuori della storia²⁶. Assumere la vulnerabilità del nucleo soggettivo permette infatti a De Martino di rendere intelligibile una più grande porzione di esperienza, attraverso la tematizzazione delle condizioni di possibilità della sua stessa stabilizzazione. La considerazione storiografica del divenire proprio al rito e al mito mette dunque il pensatore in contatto con dei fenomeni che "rifiutano di farsi comprimere nello schema quadripartito di Croce"²⁷. Per una presenza che sta crollando, la visione del mondo magico non è ancora apparsa; per una presenza riscattata, il mondo magico è già scomparso²⁸. Tra un mondo storico e un altro, la collettività entra in crisi e ne esce, definendo così, nella storia, una serie di fratture dotate di uno statuto temporale assolutamente anomalo. È precisamente in quel cono d'ombra sotto al quale la soggettività si prepara a essere tale che la rottura storica si dà e che il tempo della soggettivazione è scandito.

2. Storicizzare il trascendentale

Nell'estrema e non eludibile tensione di questi momenti, allorché è in causa l'esserci o il non esserci come presenza, può consumarsi la crisi dell'oggettivazione: invece di far passare ciò che passa, noi rischiamo di passare con ciò che passa, senza margine di autonomia formale. Il presupposto kantiano di un'unità sintetica originaria dell'appercezione comportava che tale unità sintetica fosse al riparo di qualsiasi rischio, e una diversa possibilità costituiva per Kant soltanto un argomento polemico, come si desume dal seguente passo della *Critica della ragion pura*²⁹ [...] in questo passo il *me variopinto* (cioè

²⁶ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 3.

²⁷ Si veda la lettera a Banfi del 1941, riportata da C. Ginzburg, "Momigliano e De Martino", in *Rivista storica italiana*, n. 2, 1988, p. 405.

²⁸ Cf. E. De Martino *Il mondo magico*, op. cit., p. 74.

²⁹ De Martino cita direttamente Kant: "solo per il fatto che posso comprendere in una sola coscienza il molteplice delle rappresentazioni, io le chiamo tutte quante le mie rappresentazioni: in caso contrario, difatti, io avrei tante variopinte e differenti personalità, quante sono le rappresentazioni di cui ho coscienza". I. Kant, *La critica della ragion pura*, op. cit., p. 155. Ci troviamo nel libro primo, *L'analitica dei concetti*, cap. 2, § 16 *Sull'unità originariamente sintetica dell'appercezione*. Il variopinto citato da De Martino traduce il tedesco *vielfarbigenes*.

la presenza che passa con ciò che passa e che si annienta in questo annientarsi della sua potenza di oggettivazione) è assunto non già come rischio reale, ma come conseguenza assurda che deriverebbe dal mancato riconoscimento dell'unità sintetica dell'appercezione: invece la tesi che forma il nerbo del secondo capitolo del *Mondo magico* interpreta come reale rischio esistenziale ciò che nella critica kantiana sta solo come argomento polemico.³⁰

Al mistero di un reale costituito dalla percezione di fenomeni uniformi e coerenti, alla grande scenografia scientifica che si installa dietro alla *Critica della ragion pura*, De Martino oppone il mistero radicale che si cela dietro alle fondazioni mitico-rituali, il mistero del riscatto dalla crisi e della conseguente conquista di una realtà vissuta come garantita³¹.

La filosofia critica non può esplicitare in maniera soddisfacente il processo di oggettivazione, senza prendere in conto, nel suo stesso movimento concettuale, la crisi che può eventualmente precederlo, perturbarlo o addirittura bloccarlo: l'esorcismo operato da Kant, e che consiste nel ridurre a semplice paradosso mentale l'esperienza della destabilizzazione che può affettare il centro soggettivo della sintesi percettiva e della sua stabilità, è insufficiente. Detto questo, la stabilità della realtà percepita non va negata, ma piuttosto reinterpretata come il risultato di un dato, e pertanto contingente, processo culturale di stabilizzazione.

Alla prospettiva aperta dalla concezione di un'astratta unità sintetica della coscienza che come noto non può per Kant non essere supposta, deve sostituirsi una prospettiva ben più radicale aperta questa volta da un termine dinamico, da una potenza etica la cui concettualizzazione non può presupporre alcuna forma fissa di unità.

Non è ne *Il mondo magico* che De Martino ci fornisce le indicazioni necessarie a seguire la traccia storica del percorso concettuale intrapreso, il cui termine d'arrivo è dunque la definizione della dipendenza tra il riscatto della presenza e la stabilizzazione dei contenuti percettivi. Il lettore de *Il mondo magico* dovrà attendere dieci anni e la pubblicazione della prima opera della cosiddetta trilogia meridionale: nella prefazione a *Morte e pianto rituale*, apparso nel 1958, De Martino torna sul testo del 1948 e ne chiarisce da una parte la posta in gioco filosofica e dall'altra la

³⁰ E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, p. 21.

³¹ "I fatti della natura *presuppongono* la presenza decisa e garantita della nostra civiltà; i fatti paranormali invece *presuppongono*, ove siano considerati nella loro concretezza, la presenza insidiata, l'esserci che si cerca, della civiltà magica [...] La nostra scienza è costruita per esplorare fenomeni che appartengono a un mondo *dato*, rispetto al quale la presenza sia *garantita*, e pertanto i suoi metodi non si possono interamente adattare per fenomeni che appartengono a un mondo *che si dà*". E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., pp. 132-133.

vera e propria filiazione storico-filosofica. Il primo capitolo, *Crisi della presenza e crisi del cordoglio*, si apre con una dichiarazione programmatica risoluta. Nell'elaborazione delle tecniche messe in atto in occasione del lutto, si tratterà di identificare la risposta al rischio di una presenza che, di fronte all'irruzione violenta della natura nella storia ossia della morte, può perdersi in un dolore che assume la conformazione dell'angoscia da noi precedentemente descritta. Dopo aver precisato che l'analisi storica ed etnologica assumerà ancora una volta come focale il fenomeno radicale del rischio della crisi della presenza e del suo superamento, De Martino procede all'esposizione dettagliata dei concetti mobilizzati, sia come antagonisti sia come alleati dell'argomentazione, alla definizione del termine di presenza e della dialettica che la vede opporsi al reale: dialettica nella quale essa può sprofondare o avere la meglio. Se Solmi, seguito da Cases, accusa De Martino di aver rinunciato nelle opere successive alla radicalità concettuale di cui *Il mondo magico* dava prova, egli sembra fare l'economia di uno studio approfondito degli sviluppi che De Martino imprimerà alla questione della storicizzazione delle categorie, e questo al di là delle dichiarazioni programmatiche dell'etnologo.

L'esposizione di De Martino prende avvio dalla *Critica della ragion pura*, con la citazione che abbiamo messo in apertura di paragrafo. Come abbiamo già visto, l'etnologo misura tutta l'inadeguatezza di un pensiero che attribuisce al soggetto un'unità che Kant stesso qualifica nella *Critica* come indimostrabile, ma anche come inevitabile³². Tuttavia, è bene sottolinearlo, il centro sintetico di tutte le appercezioni appare a De Martino come un concetto valido: esso designa in effetti un tipo di esperienza fondante per la modernità occidentale. Ciò che bisogna comprendere è che la radicalità di tale esperienza non legittima il filosofo a trasformarne il risultato in un codice universale e necessario, ma deve essere bensì chiarita e, così facendo, limitata nel suo carattere di esperienza storica contingente e situata.

L'altro elemento centrale è l'affermazione del carattere terapeutico della stabilizzazione soggettiva: la ricostruzione di De Martino procede a mettere in valore il confronto tra materiale etnografico e descrizioni patologiche, in particolare l'apporto della psicologia dinamica di Pierre Janet³³. È a questo punto che De Martino accosta teoricamente il concetto

³² "In quanto *mie* rappresentazioni (sebbene io non sia cosciente di esse come tali), esse debbono comunque essere necessariamente conformi all'unica condizione sotto cui *possono* coesistere un una autocoscienza universale, poiché altrimenti non apparterebbero tutte quante a me. Molto può essere dedotto da questa congiunzione originaria". I. Kant, *La critica della ragion pura*, op. cit., p. 157.

³³ Una rassegna completa degli usi della psicologia janettiana, in riferimento alle analisi etnografiche di De Martino, è realizzata da A. Talamonti, "Dissociazione psichica e possessione. Note su De Martino e Janet", in *Antropologia*, n. 1, 2001, pp. 55-79. Per una di-

di presenza a quello di *libido* freudiana: il confronto con la psicanalisi non arricchisce dunque esclusivamente il bacino delle osservazioni empiriche al quale De Martino può attingere, ma fornisce, attraverso il concetto di *libido*, un importante termine medio per comprendere il passaggio operato dal nostro autore dalla presenza all'*ethos* del trascendimento³⁴. Di certo i due termini definiscono delle realtà che non coincidono. Eppure, la stabilità della presenza dipende dall'emergere di un mondo simbolico che si opera a partire da un *ethos* che Freud permette a De Martino di pensare meno come un termine individuale che come un'energia, una potenza concepita sotto forma di potenziale instabile³⁵. Anche il riferimento a Hegel sembra andare in questo senso: alla fine di queste pagine illuminanti di *Morte e pianto rituale*, De Martino accosta alla presenza lo *Selbstgefühl* hegeliano, una forma di auto-sentimento che precede lo stadio del giudizio, della piega riflessiva, nel quale la soggettività è definita dalla traduzione di Croce dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* come un'auto-differenziazione.

Freud e Hegel aiutano De Martino a pensare in maniera inedita il perno della sintesi dell'oggettività. Il correlato di una sintesi che è sempre allo stesso tempo epistemica ed emozionale coincide precisamente con lo sforzo per oltrepassare quell'*io variopinto* che Kant aveva esorcizzato nella *Critica*. Tuttavia, è principalmente attraverso l'allargamento dei materiali empirici fornito dalle indagini etnografiche che tale concezione della soggettività potrà effettivamente mostrare la propria validità e domandare all'indagine critica di pensare, in uno stesso movimento, le condizioni dell'autonomia percettiva e la possibilità del rischio al quale questa autonomia è continuamente esposta. "Il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda"³⁶.

Il rischio sempre presente di un rapporto indeterminato al reale mostra quanto la differenziazione dell'*ethos* culturale non possa essere concepita in modo automatico: la potenza etica non può essere astratta dalla capacità creativa che ha l'umano di inserire gesti e narrazioni all'interno

scussione più speculativa dell'uso delle teorie janettiane, in particolare nella soluzione demartiniana del dibattito che opponeva Heidegger e Cassirer sull'emergere della cultura, rinvio il lettore al ricchissimo contributo di S. Barbera, "«Presenza» e «mondo». Modelli filosofici nell'opera di Ernesto De Martino", in Riccardo Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 103-127.

³⁴ Sulla questione è imprescindibile S. F. Berardini, *Ethos presenza storia: la ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013.

³⁵ "Ciò che Freud definisce come *libido* (e che in pratica considera essenzialmente nella forma di vitalità sessuale) è in realtà la presenza, cioè l'energia sintetica oltrepassante le situazioni secondo distinte potenze del fare". E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, op. cit., p. 22.

³⁶ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 158.

di un orizzonte fisso, la cui stabilità e durabilità permettono di riacchiappare i contenuti che, ribellatisi alla sintesi e non dominati, non fanno più mondo con una presenza che al contrario ne dipende.

Tale interpretazione teorica oppone a Kant la storia: la contingenza invalida così la pretesa all'universalità e alla necessità nella quale la ricerca critica trova il proprio limite, ma anche, secondo De Martino, il modo di confortare la propria pigrizia. Una volta che il soggetto della conoscenza è concepito "come *dato* storico e uniforme"³⁷, il filosofo può permettersi di fare astrazione di questi stessi contenuti: se essi non influenzano in nulla l'articolazione della percezione, come potrebbero interessare in effetti una filosofia che si propone di definire il codice di tale articolazione? Kant si sarebbe limitato dunque a legiferare su un fenomeno contingente, su una formazione storica, elevando così all'universalità l'immagine di una soggettività per la quale la certezza di sé è un presupposto e non il risultato di una lotta che si articola sempre diversamente secondo le epoche ed i luoghi:

La *nostra* presenza decisa e garantita è pertanto assunta (sempre in tale limitazione della nostra consapevolezza storiografica) come il modello di ogni possibile presenza storica: in qualsiasi mondo storico e culturale la presenza *deve* essere ricalcata su questo modello, e in nessuna forma di civiltà la realtà della assenza può essere concepita come un problema, come una realtà condanna, come un istituto *in fieri*. *Si ha così l'ipotesi metafisica di una formazione storica.*³⁸

Tale astrazione non è, per così dire, una scorciatoia teorica, ma rappresenta, agli occhi di De Martino, un caso paradigmatico di come la tendenza all'universalizzazione sia sintomo di una certa cattiva coscienza occidentale che si universalizza quando vuole in un certo senso chiudersi e, così facendo, assicurarsi. Essa si pensa allora come definitiva, a discapito di un'indagine più profonda, diretta a comprendere la stratificazione delle storie che la compongono e ad aprirsi alle storie degli altri.

Per pensare, in filosofia, una pluralità di formazioni storiche e, soprattutto, per rendere intelligibile la faglia che le separa, risulta necessario ammettere un tipo di descrizione dinamica che si proponga di rendere conto *più* dell'apparire e dello stabilizzarsi di quelle determinate condizioni dell'esperienza, destinate proprio in virtù di tale stabilità a marcare una data formazione storica, che dell'universalità di cui tali condizioni sembrano temporaneamente dare prova. De Martino aggiunge in nota una precisazione: la necessità di storicizzare il trascendentale kantiano rientra in un programma filosofico più ampio che si propone di identificare gli elementi costitutivi dell'esperienza, senza tuttavia trattarli come "cosa in sé": a tale

³⁷ Ivi, p. 159.

³⁸ Ivi, p. 160. Il corsivo è il nostro.

programma, aggiunge l'autore, l'etnologia filosoficamente riformata ed in particolare l'esperienza dell'incontro etnografico possono contribuire in maniera decisiva. La cosa in sé non coincide più con l'illusione epistemologica additata dalla *Critica della ragion pura*, ma prende il senso in De Martino di un *a priori* che si dà come un'apertura all'esperienza sempre identica e garantita e, di conseguenza, impermeabile al rischio vissuto nella storia. La ragione non può limitarsi ad assicurare il proprio funzionamento e i limiti di quest'ultimo, essa deve nutrirsi degli incontri che l'archivio storico e l'attività etnografica rendono possibili, rendendo intelligibili precisamente quei fenomeni nei quali la ragione non si riconosce immediatamente. È solo cercando di ri-comprendere il paradosso che tali fenomeni sembrano rappresentare che la ragione potrà procedere al proprio graduale allargamento. Così facendo, la sintesi trascendentale dell'appercezione perde il proprio carattere di unità originaria: essa si trasforma piuttosto in un processo potenzialmente reversibile e che deve pertanto essere costantemente riguadagnato. Il processo di soggettivazione può trovarsi minacciato o ancora perduto, secondo le variabili storiche che interagiscono con esso. Ma, a fronte di questa storicizzazione dell'indagine critica, che ne sarà del tempo? Da forma *a priori*, anche il tempo dovrà essere concepito come un risultato, come una posta in gioco per la quale vale la pena lottare.

3. Far passare: potenza etica e temporalizzazione

La potenza etica che contraddistingue la soggettività e nella quale, com'è stato mostrato nei paragrafi precedenti, la risoluzione della questione epistemologica trova la sua propria ragion d'essere, è definito da De Martino come *ethos* del trascendimento. Tale *ethos* ci rappresenta una sorta di risvolto complementare alla figura della crisi della presenza: esso consiste allora nella capacità a far presa sul divenire caotico del reale e sul sentimento di rischio che quest'ultimo provoca nella presenza, modellandolo secondo forme dotate di una coerenza culturale³⁹. Il divenire si manifesta dunque nella storia sotto forma di una situazione esteriore agli schemi culturali dei quali una determinata collettività si è precedentemente munita: è la novità di una situazione a determinare il sentimento di angoscia e, così facendo, a dare inizio al dramma storico della presenza. De Martino ha una visione assolutamente agonale del rapporto che lega la soggettività al mondo che la circonda, rapporto che definiremo nei termini della temporalizzazione

³⁹ Sulla possibilità di confrontare tale tesi con alcuni elementi della filosofia sartriana, rinvio al bello studio di C. Collamati, ““Être dans l'histoire comme si on n'y était pas”. L'impossibilité d'être homme ou la crise de la présence chez Sartre et De Martino”, *L'Année sartrienne. Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes*, 31 (2017), pp. 13-23.

come costituzione di una data temporalità. La presenza non può in effetti uscire dallo stato belligerante che la oppone a una novità caotica, insopportabile nella misura in cui priva il soggetto, per restare nella metafora guerriera, del suo scudo culturale – etico ed epistemico –, lasciandolo così esposto al rischio della frammentazione. La pericolosità della situazione è legata alla prospettiva del riflusso della molteplicità dell'oggetto nel soggetto e alla conseguente rottura della frontiera che separa e oppone i due termini – rottura che costituisce precisamente l'oggetto del sentimento d'angoscia che attanaglia la presenza e che la apre all'eventualità della propria dissoluzione reale. La presenza è occupata in un duello mortale: l'annientamento della presenza, la morte, coincide con la confusione e la successiva dissoluzione in tale molteplicità, molteplicità il cui vortice si è aperto a partire da una situazione storicamente determinata che potremmo definire a questo punto come traumatica. Lo sforzo collettivo che si oppone a tale vortice si concretizzerà nella costruzione di un nuovo scudo culturale, in altre parole di una formazione culturale pronta a trattare tale contenuto traumatico e a renderlo unitario, coerente.

Tuttavia, ciò che ci interessa dimostrare è la necessità del passaggio alla questione della temporalità. In altre parole, è giunto il momento di esplicitare in che misura il rapporto che De Martino articola tra formazione delle istituzioni culturali e sistematizzazione dell'esperienza percettiva riposi su di una riconfigurazione originale al problema della temporalità.

Come abbiamo visto nella prima parte del nostro contributo, il vortice della molteplicità può richiudersi solo nel momento in cui la presenza prende una certa distanza dal reale: l'orizzonte si allarga e si costituisce un primo aldilà della presenza. Così facendo, il rischio è trasceso, inserito in una prospettiva più ampia all'interno della quale la frammentazione e la dissoluzione sono scongiurate: senza scomparire del tutto, esse cessano di apparire come imminenti. Il dispositivo culturale, ci dice De Martino, “provoca la morte della situazione” e il *suo*, non più quello della presenza, conseguente assorbimento nella griglia di lettura del passato forgiata dalla collettività: la storia.

D'altra parte, ogni trascendimento, ogni e-sistenza rispetto alla situazione, ogni decisione secondo valori, dà luogo ad una nuova situazione, che subito richiama un nuovo trascendimento: e così senza sosta, in un destino culturale inesauribile, che rende oggettivamente la morte un'apparenza, sia quella vinta nel “procurare la morte” della situazione, sia quella che in un modo o nell'altro, e con diversi gradi di permanenza e di rinascita è vinta al termine della vita individuale col bilancio delle opere (cioè dei trascendimenti effettivi, che formano la memoria per i sopravvissuti).⁴⁰

⁴⁰ E. De Martino, *Storia e metastoria*, op. cit., p. 102.

Il dispositivo mitico-rituale, di natura simbolica o politica, può essere considerato come il prodotto della propagazione dell'energia sintetica della soggettività, nella misura in cui essa non si è fatta arrestare dalla situazione traumatica che l'ha sfidata. Concettualmente, il trascendimento si realizza quando l'*ethos* perviene a rispondere alla novità destabilizzante della situazione opponendole un'altro genere di novità, quella ordinata secondo forme di coerenza culturale: il divenire che destabilizzava la presenza si trova così ordinato dalla ripetizione assicurata dal dispositivo culturale. È esclusivamente in virtù di una tale ripetizione che i contenuti interiori ed esteriori potranno essere nuovamente regolati. tale ripetizione costituisce pertanto il perno del trattamento demartiniano del problema della sintesi temporale.

Ora, nel lessico elaborato da De Martino, sia in quello più tecnico degli appunti raccolti in *Storia e metastoria* o negli *Scritti filosofici*, che nella trilogia meridionale, si alternano in permanenza i due verbi *passare* e *far passare*: questi due verbi marcano, da una parte, il momento del rischio e, dall'altra, quello del riscatto. Il rischio vissuto si specifica allora come il pericolo di passare letteralmente con l'oggettualità – e così facendo di *trapassare*, poiché tale passaggio incondizionato coincide con l'annientamento reale dell'umano. Il riscatto consiste invece nell'applicazione di un sistema organico di categorie che ci permette di dettare le nostre regole al divenire dei fenomeni, ossia di farli passare – e in tal modo di *oltrepassare* l'attualità e, protetti da questa distanza temporale che noi stessi imponiamo, di controllarne l'apparizione e di moderarne la portata traumatica.

Per evitare di ricadere nella trappola filosofica dell'universalità, la potenza etica deve essere ricompresa come la capacità di sintetizzare una molteplicità di temporalità e, solo in seguito, come la capacità di rendere una data temporalità valida nella storia: la sintesi si manifesta storicamente all'interno di formazioni collettive mitico-rituali o politiche. Tuttavia De Martino separa in maniera precisa questi due momenti, lo stadio della *costituzione* di una temporalità da quello del suo *emergere* nella storia, facendo corrispondere a essi due attività e, per così dire, due spazi di azione differenti. Per metterne in rilievo la distanza, l'autore forgia una terminologia nuova. Quanto agli spazi d'azione, il nostro autore distingue al di sotto, o accanto, al corso della storia il campo della meta-storia, designando grazie a tale termine la dimensione sulla quale si apre la fuga dalla storia intrapresa da una data comunità⁴¹. Per quanto concerne le

⁴¹ Come sottolinea il filosofo Paolo Virno, la particolarità della teoria della metastoria, elaborata da De Martino in dialogo e in opposizione alle analisi dello storico delle religioni rumeno Mircea Eliade, è che lo spazio metastorico del sacro è sempre, ad un sol tempo, via di fuga dalla storia e via d'accesso nella storia. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 134. Ricordiamo al lettore che alla

attività, De Martino definisce una coppia di termini complementari: la *destorificazione* e la *reintegrazione*:

La destorificazione è l'occultamento protettivo della storicità dell'esistere, del nesso vissuto fra situazione e trascendimento secondo forme di coerenza culturale. La destorificazione mette capo pertanto ad un orizzonte simbolico mitico-rituale, all'essere metastorico trascendente e in sé già 'compiuto', e che, per essere già compiuto, non può essere modificato, ma soltanto 'ripetuto' (per esempio attraverso l'iterazione rituale).⁴²

La destorificazione prende la forma di un processo di occultamento dell'attuale che la presenza mette in atto per evitare di perdere la propria individualità in seguito alla destabilizzazione delle sue categorie di oggettivazione della realtà. Se è vero che la stabilità dell'interno e dell'esterno dipendono interamente l'una dall'altra, l'*ethos* si manifesta, nella sua forma più fragile, più minacciata, come l'apertura di un campo d'azione differente da quello dell'oggettualità. Tuttavia, è solamente a partire da un tale ripiegamento che la soggettività può sintetizzare una temporalità nuova, concretizzarla in delle pratiche e in delle narrazioni collettive e, così facendo, reintegrarla nella storia. La soggettività si dispiega nella propria capacità di *fare storia*, ma l'uomo guadagna tale prerogativa esclusivamente nella misura in cui è sempre minacciato di perderla. Il rischio determina la minaccia dell'uscita dalla storia, ma anche il ripiegamento collettivo e la successiva reintegrazione. La presenza stessa "sta nella storia 'come se' non ci stesse, cioè riassorbendo la proliferazione storica del divenire, e dei momenti critici in cui la storia sporge"⁴³.

La presenza quasi perduta nella propria attualità è immobilizzata dalla crisi: essa non riesce immediatamente ad agire, ovvero ad agire nel tempo, per far passare l'elemento del passato che la minaccia; eppure, essa trova innanzitutto la possibilità di *darsi* del tempo, installandosi così nella virtualità metastorica. In tale virtualità, la presenza entra in contatto con l'elemento destabilizzante e, al posto di rimuoverlo, di farlo passare, lo elabora simbolicamente all'interno della parentesi metastorica: l'uomo dissimula l'impatto di una situazione che si presenta a lui come la fine di ogni situazione, costruendosi in un primo momento un accesso differente, atemporale e astorico, a tale situazione. È per questa ragione che "la destorificazione di un momento critico dell'esistenza è, innanzitutto, il 'mito' di tale momento"⁴⁴. De Martino interpreta dunque il mito come

destorificazione mitico-rituale segue necessariamente la reintegrazione culturale del reale storico, o la caduta psicopatologica.

⁴² E. De Martino, *Storia e metastoria*, op. cit., p. 122.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ De Martino prosegue: "in secondo luogo è possibile di ripetere il mito tutte le volte che

la trasfigurazione atemporale della situazione storica che ha causato la rottura. Per reintegrare tale contenuto atemporale, una comunità determinata lo narra e tramanda tale narrazione: “Il mito è la *parola della crisi*. Come parola arretrata, configura”⁴⁵. Tra il polo mitico e quello rituale si articolerà la sintassi e la coreografia delle credenze e dei dogmi: alla storia come dominio del rischio si oppone allora la metastoria come solo ripiegamento a partire dal quale un riscatto diviene possibile. La dinamica che comincia con la destorificazione e si realizza nel mito si svolge dunque in un fermo-immagine metastorico che è condizione del darsi stesso dell’attualità, senza tuttavia attualizzarsi, e sul quale, di conseguenza, solamente l’analisi ermeneutica può pronunciarsi.

Tra la situazione attuale destabilizzante ed il suo trascendimento secondo forme di coerenza culturale: è in tale spazio esorcizzato dalla storia che la riflessione filosofica e quella etnologica possono arricchirsi l’un l’altra. L’ingiunzione a raggiungere e a discendere la faglia storica che rende la storia possibile si concretizza nella capacità dell’analisi a identificare i processi di destorificazione e, in un secondo momento, a saper ricomporre il processo inverso di reintegrazione, ossia la costruzione del sistema di condizioni dell’esperienza storica che permettono alla presenza di far passare la possibilità della propria disintegrazione e così di prendere coscienza collettivamente del mondo storico che la circonda.

Conclusione

La crisi non si presenta come un segreto custodito nel fondo della storia; parallelamente, l’etnologia religiosa non propone alla filosofia un’inedita *preistoria del trascendentale*, ma cala quest’ultimo nel tempo della storia. La storia è qui intesa da De Martino come *dramma* e *sviluppo*, quasi nel senso del *plot* narrativo dove allo sviluppo corrisponde sempre il superamento di una data difficoltà. Ora, il rito è la pratica che mostra un tale *sviluppo* in atto. Perché? Perché la formazione mitico-rituale *fa agire* la difficoltà da superare e quindi, nello stesso tempo, determina il suo superamento. Il rito *mette in scena collettivamente* la crisi delle fron-

quel determinato momento critico si presenta; è cioè rito. Un sistema organico di destorificazioni mitico-rituali, tale da comprendere i momenti critici ricorrenti di un determinato regime di esistenza, forma una religione, un ordine di credenze religiose”. Ivi, p. 123.

⁴⁵ “Mentre la parola profana arretrata e configura il mondo, il mito dà orizzonte al rischio di perdere la presenza e la stessa possibilità di esserci in un mondo [...] e quindi [il mito] riprende, su un piano di compromesso fra l’ordine mondano del chiamare le cose e il caos dell’alienazione totale, allorché si resta senza margine di fronte ad una situazione critica attuale o di fronte al ritorno in simboli chiusi del passato critico che non fu fatto passare”. Ivi, pp. 144-145.

tiere individuali (io-corpo, io-oggetto, io-altri) e, così facendo, ovvero scegliendo di agire sulla crisi come contenuto, la supera. A tal proposito, abbiamo visto come il rito faccia segno verso un assetto dell'esperienza umana che non rispetta le frontiere erette da Kant tra oggetto e soggetto: i riti valgono in un mondo dove l'oggetto-feticcio diventa soggetto o ancora dove il soggetto-cadavere diventa oggetto. Ma è la scelta che presiede allo svolgimento del rito a prevedere, a monte, un soggetto etico collettivo in grado di operarla: tale soggetto è finalmente in grado di porsi alla stessa altezza del rischio che lo domina e di rappresentarselo.

La concezione demartiniana del rito implica di ripensare una filosofia tragica degli istituti culturali dove il termine di *catarsi* avrà ancora un ruolo da giocare. Tuttavia, si badi bene, la scelta che realizza la *catarsi* non interrompe mai la crisi in maniera definitiva: è e rimane una scelta *storica* prima di avere valore risolutivo e, nella storia, *nessun dato* è davvero *al riparo da qualsiasi rischio*.

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*.⁴⁶

Maririta Guerbo
Paris 1, Roma 3

Bibliografia

- Angelini P., *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008.
- Barbera S., ““Presenza” e “mondo”. Modelli filosofici nell'opera di Ernesto De Martino”, in Di Donato R. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 103-127.
- Berardini S. F., *Ethos presenza storia: la ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013.
- Cherchi P., Cherchi M., *Ernesto De Martino, dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987.
- Collamati C., ““Être dans l'histoire comme si on n'y était pas”. L'impossibilité d'être homme ou la crise de la présence chez Sartre et De Martino”, *L'Année sartrienne. Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes*, 31 (2017), pp. 13-23.
- De Martino E., “Etnologia e cultura nazionale”, in *Società*, IX, n. 3, 1953, pp. 313-342.
- De Martino E., *Storia e metastoria*, (introduzione e cura di Marcello Massenzio) Argo, Lecce 1995.

⁴⁶ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 159.

- De Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magicismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015. Nuova edizione a cura di Marcello Massenzio, Einaudi, Torino 2021.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, (a cura di Marcello Massenzio), Einaudi, Torino 2022.
- Foucault M., *Storia della follia all'età classica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2011.
- Gallini C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2005.
- Ginzburg C., "Momigliano e De Martino", in *Rivista storica italiana*, n. 2, 1988, pp. 400-413.
- Ginzburg C., *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021.
- Husserl E., *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1997.
- Kant I., *La critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1995.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 2013.
- Pàstina R., "Il concetto di presenza nel primo De Martino", in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2005, pp. 115-129.
- Petrucciani S., "De Martino, Adorno e le avventure del sé", in *Paradigmi. Rivista di filosofia politica*, n. 2, 2013, pp. 125-137.
- Sasso G., *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibilopolis, Napoli 2001.
- Solmi R., "Ernesto De Martino e il problema delle categorie", in R. Solmi, *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 51-61.
- Talamonti A., "Dissociazione psichica e possessione. Note su De Martino e Janet", in *Antropologia*, n. 1, 2001, pp. 55-79.
- Valisano M., "Esserci, ovvero far differenza. Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino", in M. Valisano (a cura di), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2017, pp. 175-191.
- Virno P., *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Etnologia della percezione
Note sul problema della temporalità in Ernesto De Martino

The article presents an examination of theoretical proposals on the theme of temporality put forward by the anthropologist Ernesto De Martino. In a progression from the individual to the collective to the historical level, in which mediations still remain problematic, De Martino elaborates an active and plastic conception of temporalisation. Time, understood as an a priori form of sensibility, can be shattered and thus interrupted. Reality itself is subject to changes that make it appear less like a natural term than a cultural term. For its part, the ritual institution fixes the shattered form and allows man to make time pass beyond the traumatic event that interrupted it. My aim is to show the fruitfulness of De Martino's conceptual hybridisation, in a close comparison between ethnographic material and some classical sites of philosophy, such as Kant's transcendental and phenomenology.

KEYWORDS: Time, Ritual, De Martino, Kant, Phenomenology.