

## CONSIDERAZIONI SU ERNESTO DE MARTINO

Il titolo appena letto va subito chiarito. Potrebbe dare l'idea d'una solida competenza antropologica da parte di chi scrive, competenza che, grazie a reiterate e meditate letture, si permette appunto "osservazioni" non meglio specificate sul più noto antropologo italiano del secolo scorso. Il titolo ha quindi in sé qualcosa di trionfo, mentre vorrebbe essere esattamente il contrario: una dichiarazione di umiltà. Non solo non ho affatto "solide competenze" antropologiche, ma la lettura di De Martino è del tutto recente e limitata a pochi testi; di lui avevo letto molti anni fa, da studente, *Il mondo magico* e, del senno di poi, per quanto ricordo mi fosse piaciuto, di quella lettura veloce e senza strumenti mi era rimasto ben poco. È stato Giovanni Pizza, collega e amico all'università di Perugia, dove insegniamo entrambi, con il garbo che lo distingue, a consigliarmi ripetutamente di leggerlo. E sono state le indicazioni di Giovanni, sempre affidabili, e un riferimento a De Martino in un testo di ontologia in lingua inglese (sulla spinosa questione sull'identità diacronica del "sé", M. Di Francesco/M. Marraffa/A. Paternoster 2018) a convincermi a riprendere la lettura, o meglio a leggerlo per la prima

volta. Fra l'altro, mentre scorrevo le pagine de *Il mondo magico* e de *La fine del mondo*, stavo curando la seconda edizione di un mio libro dove prendo posizione riguardo alla filosofia del tempo contemporanea e sul rapporto che per me ha il tempo con l'attività intenzionale, la marca del mentale. E mi è subito sembrato che quanto scriveva De Martino avesse a che fare in modo insolito proprio con il tempo. Mi ha sempre colpito l'indicazione di Nabokov sul fatto che un autore di valore viene compreso non solo con la testa ma anche e soprattutto con quanto si sente nelle "scapole": è il brivido che le percorre a dare il segnale che si sta leggendo davvero qualcosa di *particolare*. Nabokov si riferisce a testi letterari, io il brivido lo provavo invece soprattutto sui passi pubblicati per la prima volta con *La fine del mondo*. Perché? Cosa ho capito e avvertito, o creduto di capire, dell'antropologia filosofica di De Martino?

La premessa appena fatta serve anche a proporre quanto in un articolo non si dovrebbe: mettere le mani avanti. In quanto segue non ho alcuna pretesa esegetica, conosco e ho letto troppo poco di De Martino per avanzarla. Voglio solo esporre ciò che mi ha colpito in un quasi, per me, sconosciuto studioso di antropologia, oltre a precisare alcuni punti senza lo scrupolo di verificarli in altre opere e senza considerare la bibliografia critica, che conosco assai poco; fra l'altro limitandomi alle due opere sopra citate. Può essere che i punti siano estranei alla strada da battere, cosa che mi permetterà di correggere in futuro il percorso, ma può anche essere accennino qualcosa su cui riflettere.

Le "considerazioni" sono distinte in tre paragrafi. Il primo tratta brevemente il rapporto fra "De Martino e i filosofi", vale a dire i pensatori che più lo avrebbero influenzato. Il fatto è che tali influenze mi sembrano, nei testi in questione, del tutto superficiali. I riferimenti a Kant e a Croce riguardano spunti che De Martino utilizza senza approfondire il contesto teorico che dà a questi il loro significato (con Croce occorre poi sottolineare l'ambiente filosofico italiano in cui opera l'antropologo). Spesso è il nome di Heidegger a

indicare il pensatore che più avrebbe condizionato i suoi pensieri, ma anche in tal caso De Martino si ferma a una espressione, si vedrà quale, per poi utilizzarla in una proposta in prima persona del tutto autonoma. Il che è confermato dalle puntuali critiche che ne *La fine del mondo* vengono rivolte a questi e ad altri autori, passati e contemporanei. L'impressione è insomma quella per cui i filosofi citati servono nella misura in cui utilizzano di volta in volta concetti o temi che vengono considerati – come detto fungendo da “spunto” o in contrapposizione – per approfondire, chiarire e ritornare su una certa *idea di fondo*. E questo non perché De Martino legga in modo approssimativo alcuni classici della filosofia; al contrario, perché la sua antropologia filosofica, o meglio l'idea che ne sta alla base, fa storia a sé, e il suo autore sembra rendersene conto. Può insomma ben essere che Kant, Croce, Sartre o Heidegger lo abbiano, in varie e differente misura, ispirato, ma è appunto una ispirazione che ricorre alla analogia, non allo sviluppo di una struttura teorica.

Il secondo paragrafo è dedicato all'idea di fondo, quello che soprattutto in *La fine del mondo* viene indicato come “ethos del trascendimento”. Si tratta di capire cosa ci sta dietro, che natura abbia, quale sia per De Martino il punto di partenza non oggettivabile del nostro riferirsi al divenire oggettivo del mondo. Il terzo paragrafo, anche questo parentetico, si riferisce a pochi e brevi punti in cui *sembra* che il nostro autore compia una sorta di passo indietro, storicizzando e oggettivando proprio l'ethos del trascendimento. Qui si tratta di contrapporre tale (apparente) passo, dovuto forse al clima crociano che l'antropologo respira mentre scrive - una sorta di marginale concessione ai tempi - al nucleo di fondo, ma solo per dar maggior rilievo all'autentico tema a più riprese e in modi diversi indagato: l'idea, come detto autonoma e originale, potenziale occasione di molteplici sviluppi teorici, è quella del rapporto fra attività cognitiva e pratica del soggetto e il divenire, inteso, manco a dirlo, come divenire dell'esistenza. L'idea di come *proprio* l'alternarsi di es-

sere e non essere manifestino una realtà di cui si indaga volta a volta la *presenza*.

### *De Martino e i filosofi*

Due esempi dei due classici sopra nominati, su Croce tornerò alla fine. L'articolo di ontologia prima accennato confronta l'“Io trascendentale” kantiano con il soggetto del nostro antropologo. Qui non interessano le ragioni che spingono, in tale saggio, a contrapporre Kant a De Martino, interessano invece i riferimenti di quest'ultimo al soggetto della *Critica della ragion pura*, assenti ne *La fine del mondo* e scarsi ma presenti nel *Mondo magico*. «Ogni contenuto di coscienza – si legge in un punto in cui è il riferimento a Kant è esplicito – è determinabile solo per entro un certo valore logico, o estetico o pratico ecc. E qui si rivela in tutta la sua portata il “supremo principio” dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Affinché sia possibile il contrapporsi di un “soggetto” a un “mondo”, il distinguersi di una unità soggettiva dell'io dall'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme»<sup>1</sup>. Ebbene, rimanendo al brano citato, volutamente isolato, sembra che De Martino segua indicazioni kantiane: se credo, semplificando, di percepire un gatto, determinate sensazioni vengono unificate in un certo *oggetto*, il gatto appunto, attraverso categorie a priori applicate da un soggetto che, come tale, nasce nella contrapposizione a ciò di cui determina la forma e di cui, determinandola, ha esperienza. Il fatto che l'unificazione avvenga all'interno di certi “valori” fa fra l'altro pensare alla dialettica dei distinti della lettura crociana. Le sensazioni unificate nel gatto appartengono ad un ambito formale distinto da quello in cui mi situerei se percepissi, e unificassi, la “nascita di Venere” di Botticelli, o se giudicassi la moralità di una certa azione. Ora, dato che ci occupiamo in

1 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948, p.187.

Kant – e prescindiamo per ora da Croce – occorrerebbe, nel passo citato, implicitamente supporre e accettare la struttura kantiana delle prestazioni conoscitive. Per Kant ad essere *date* sono le sensazioni, e poiché queste, *qua* sensazioni, non costituiscono e sono proprie di alcun oggetto, occorre supporre concetti indipendenti dall'esperienza, a priori, che applicandosi a tale dato *formano* (producono la forma di) oggetti: questa la prestazione trascendentale. Nella pagina successiva si legge infatti che «non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria ... [e continuo a prescindere per ora dal seguito del brano]»<sup>2</sup>. Kantianamente letta – ma già cominciano i problemi – questa seconda indicazione potrebbe significare che si ha esperienza appunto di un gatto, non di sensazioni isolate, non-riferite a quest'ultimo: l'oggetto d'esperienza è l'animale, non sensazioni pure che non siano “sensazioni di...” qualcosa. Eppure, il lettore scusi l'insistenza, che le sensazioni vengano unificate da concetti a priori, che quindi si costituisca un soggetto d'esperienza contrapposto al mondo che nasce nel momento stesso in cui dà forma a quest'ultimo, per Kant è possibile se e solo se le sensazioni sono il *dato originario* sul quale si esercita l'attività dell'io altrimenti, realisticamente (fuori dall'idealismo trascendentale), il soggetto non unificherebbe nulla, *già* trovandosi di fronte a un mondo che sussiste indipendentemente dall'esperienza che ne ha: Kant è costretto insomma a supporre una doppia oggettività, quella delle sensazioni *date*, e quella costruita del soggetto. Non fosse così, non si ammettesse implicitamente tale doppia oggettività – per ripeterlo, delle sensazioni *date* e dell'oggetto, il gatto, *dato* – o si cadrebbe in una forma di idealismo soggettivo alla Barkeley, dove il soggetto produce l'esistenza stessa del mondo, oppure, come accennato, sarebbe il mondo come tale ad essere dato, sposando una forma di realismo. Kant non accetta la deriva idealista perché l'esistenza non può essere prodotta, ma non accetta l'opzione realista perché ritiene,

---

2 Ivi, cit., p. 188.

come gli empiristi, che ad essere date siano appunto solo sensazioni. Per rifiutare le due possibilità è appunto costretto a supporre la problematica e misteriosa doppia datità. Ebbene, che ne è di Kant, della sua costituzione dell'io, delle categorie trascendentali che danno forma all'esperienza ecc., nel proseguo del passo di De Martino?

«A questo punto – continua l'antropologo – si apre una ulteriore prospettiva della ricerca. L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. Proprio perché qui la forma è un atto di plasmazione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio. Per entro la forma del concetto il rischio è l'errore [...], dell'arte è il brutto, [...] della vita morale è il male ecc. Ma anche 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 a la fonda»<sup>3</sup>. Leggiamo poi il secondo brano prima citato aggiungendo ora la sua conclusione: «non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè di una *storia*»<sup>4</sup>. Ma quale tipo, per quanto stravagante, di kantismo può permettere una crisi della “presenza” e con questa della “persona”? Certamente anche in Kant posso commettere l'errore di scambiare lucciole per lanterne credendo ad esempio di aver sintetizzato certe sensazioni in una determinata sostanza che una successiva esperienza smentisce (anche se a riguardo sorgono in Kant varie difficoltà): avvicinandomi a quello che credo un gatto, mi rendo conto che è un tiggrotto. Ma quello che non può assolutamente accadere è che fallisca la sintesi di sensazioni in *possibili oggetti d'esperienza*, con il conseguente venir meno del soggetto trascendentale. In che modo, poi, il “supremo principio” può essere “perso dalla persona”: è forse que-

<sup>3</sup> *Il mondo magico*, cit., p. 188.

<sup>4</sup> Ivi, p. 189.

sto, l'individuo, ad essere l'autentico soggetto d'esperienza? Ma che fine mai farebbe allora il soggetto trascendentale? In che senso, infine, la prospettiva kantiana si fa storica? Anche nell'ipotesi fantastica e da nessun luogo che nel tempo (forma tra l'altro in Kant dell'intuizione trascendentale, quindi forma soggettiva!) si succedano diversi soggetti trascendentali, potrei al massimo avere la costituzione di mondi differenti e incomunicabili e non, nuovamente, la crisi dell'oggettivazione, la perdita della "presenza". Come è allora strutturato il soggetto di De Martino, per rendere possibile una vera e propria crisi ontologica? Come può un soggetto rimanere trascendentale – il nostro continua pur sempre ad utilizzare l'aggettivo – e trovarsi di fronte al crollo di sé e della sua stessa funzione? Evidentemente De Martino assume dal kantismo termini che in lui assumono tutt'altra natura, muovendosi in un ben diverso "spazio di ragioni". Ne *Il mondo magico* non abbiamo ancora la fase matura dell'antropologo italiano, ma già sono stati raccolti materiali e terminologia che sboccheranno in una idea di fondo, pensata in prima persona, ben lontana dal trascendentale kantiano<sup>5</sup>.

Se un solo riferimento a Kant ha preso un certo spazio, i più numerosi riferimenti ad Heidegger ne prenderanno assai di meno. L'espressione che più ricorre nei riferimenti ad *Essere e tempo* è quella dell'"essere nel mondo", ed è ben probabile che De Martino sia stato fruttuosamente colpito dal fatto che tale nozione implica, come l'opera da cui è tratta, l'impossibilità che un soggetto si trovi in un mondo e sappia di sé e del mondo solo in base a *credenze* riguardanti la realtà, vale a dire a opinioni vere o false. Anche per l'antropologo non ci può essere rapporto con oggetti ed eventi se percezioni (credenze percettive) ed azioni non si sostengono reciprocamente (e su questo torno nel prossimo paragrafo): Heidegger si distanzia dal *mainstream* del pensiero occidentale che fa della "teoria"

---

5 Punti analoghi da commentare il testo ne ha a bizzeffe, ma commentandoli scriverei tutt'altro articolo.

la modalità fondamentale con cui si avverte il mondo, approccio che De Martino fa sicuramente proprio. Ma – sempre nei limiti delle mie letture – non ho trovato il benché minimo riferimento al punto che sta al cuore della speculazione heideggeriana: il tempo. In *Kant e il problema della metafisica* – che com'è noto doveva inizialmente essere la seconda parte di *Essere e tempo* – Heidegger, in un serrato confronto (assai poco aderente ai testi) con Kant, osserva che se il tempo, e la dimensione trascendentale in generale, è una forma del soggetto, non si comprende come si possa avere esperienza di oggetti che immediatamente manifestano la loro indipendenza dall'esperienza. Per Heidegger, in contrapposizione a Kant, le sensazioni non possono essere in sé stesse date se non sono sensazioni *di* oggetti, e il problema è appunto in che modo tale oggettività – che non può essere kantianamente prodotta (la doppia oggettività cui si è accennato) né essere una proprietà delle cose, come “bianco”, “solido” ecc. – si renda nota. La soluzione heideggeriana è quella di fare del tempo – come *trascendentale* ontologico, non epistemico, conoscitivo – tale condizione di possibilità. In breve: per Heidegger è l'immanente trascendersi del tempo, quelle che vengono indicate come “estasi temporali”, ciò che permette a ogni percezione e azione di manifestare una trascendenza rispetto al momento attuale, e quindi di aprire la dimensione oggettiva<sup>6</sup>. Il tempo non è qui il divenire in successione delle esistenze, bensì il reciproco trascendersi di ciascuna dimensione – presente, passata futura – nelle altre. Nel vedere il computer che ho di fronte, questo si manifesta immediatamente come oggetto distinto dalla percezione attuale perché, nel percepirlo *ora*, la percezione attuale è già aperta a percezioni future e a quelle avute in passato<sup>7</sup>:

---

6 Mi permetto di rinviare a Luigi Cimmino, *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020 (2° edizione ampliata e corretta).

7 Per questo, secondo Heidegger, l'autentica realtà è costituita solo da eventi. La caratteristica fondamentale degli eventi, quella che la distingue dai fatti (c'è qualche eccezione, ma ne possiamo prescindere), è quella per cui un even-

il computer non coincide quindi con la percezione presente che ne ho. De Martino, vedremo, per me giustamente, rovescia *questa* prospettiva, tornando al tempo come divenire in successione delle esistenze, ed è in tale successione che per lui si manifesta – si tratta di vedere come – l’oggettività. Il suo punto di partenza è perciò *opposto* a quello heideggeriano.

Accettato quindi, almeno *grosso modo*, che i classici di riferimento di De Martino forniscano più che altro spunti e suggestioni per approfondire in prima persona *altro*, si tratta di vedere come caratterizzare tale “altro”.

### *L’ethos del trascendimento*

I riferimenti a Kant e Heidegger – mi rendo ben conto, sintetici ed enigmatici – vorrebbero comunque fornire un minimo di indicazioni per contrapposizione.

Rimaniamo alla percezione del computer, leggendola secondo quello che credo sia l’origine di ogni riferimento cognitivo e ogni azione pratica per De Martino, riportando poi passi che penso la confermino. Vedo il computer di fronte a me, ma lo vedo necessariamente da una certa prospettiva, ne vedo un *aspetto*, e non potrei riferire

---

to è costituito da fasi temporali: un matrimonio, una battaglia, una lezione ecc. sono tutte entità la cui unità è data dal possedere parti o fasi in successione. Viene naturale pensare che, allorché una di queste fasi esiste, è attualmente presente, quelle passate non esistono più e quelle future non esistono ancora. Ebbene per Heidegger questo è il modo scorretto di intendere l’ente: ogni “ora”, ogni presenza, si esteriorizza appunto (come estasi temporale) nel passato e nel futuro; il suo autentico orizzonte, il suo “essere”, l’essere dell’ente, non è quindi dato dalla presenza di ogni attualità separata da tale orizzonte trascendentale – orizzonte, per ripeterlo, che è della realtà come tale, non del soggetto nel suo comprenderla. De Martino ritorna invece al tempo come divenire delle esistenze: ad esistere è solo il momento volta a volta attuale, senza aperture di trascendentali ontologici. Si tratta appunto di vedere come ciò si concili con il fatto che la presenza si svela solo nel divenire. Questa la sua novità e il suo pensiero “autonomo”.

tale aspetto al tutto del computer se ogni singola e istantanea visione non dovesse il suo significato percettivo ad una intera *serie percettiva* che, solo come serie, mi rende nota la *presenza* dell'oggetto in questione. Ogni aspetto, isolato dagli altri, non sarebbe neppure una prestazione percettiva. Se ogni singolo e immediato atto percettivo non possedesse il significato che ha come momento di un intero processo, le sensazioni non potrebbero essere considerate *sensazioni di* un oggetto distinto da esse. Tutto questo vale per la visione percettiva del computer ma il processo visivo si allarga e fonde con altre serie se il computer lo tocca, e queste serie si uniscono e continuano *in serie* cognitive e agentive se penso alle funzioni del computer e a come azionarlo. Le credenze percettive si uniscono quindi ad azioni che compio nei confronti dell'oggetto. Sembra fra l'altro che non potrei percepire il computer se non potessi muovermi o allontanarmi da esso, accenderlo, spegnerlo, orientarne il video ecc. L'enorme quantità di percezioni attuali o possibili (vere o false) è quindi a sua volta connessa da una serie altrettanto ampia di azioni (realizzabili o meno). Quello che vale in una banale e quotidiana attività, vale per ogni tipo di pratica in cui si impegni un soggetto. Nell'ascoltare un brano musicale sento le note in successione, e nel momento in cui ne sento una non sento più quella che la precede e non ancora quella che la segue, ma la nota singola separata dalla successione in cui si situa è solo un suono, non un momento dello sviluppo di un'armonia. E analogo discorso è da ripetere per un ragionamento, per la lettura di un libro, per una intera tesi da esporre – come vale per le singole parole che scrivo e penso in successione nello stendere il *presente* articolo.

Ciò che colpisce in un quadro del genere è che ogni atto percettivo, come ogni singolo pensiero pensato, *esiste* allorché i precedenti non esistono più e i successivi non esistono ancora e questo anche se e solo se *esclusivamente* all'interno di tale irrefrenabile *divenire* si ha esperienza di entità unitarie e significanti – in De Martino il tempo segna il succedersi delle esistenze non autotrascendimenti estatici come in Heidegger. Da sempre i filosofi si sono chiesti come

in ciò che penso o faccio *ora* sia in qualche modo presente l'oggetto nella sua indefinita esplorabilità: oggetto appunto mai presente *ora* nella sua interezza. Come dire: in ciascun momento la soluzione del *busillis* dovrebbe consentire a) la distinzione fra il mio contenuto intenzionale e l'oggetto cui si rivolge, b) quindi la possibilità di ulteriori percezioni o pensieri rivolti alla medesima cosa. Idea platonica, forma aristotelica, ritenzioni e protensioni temporali husserliane, le estasi heideggeriane, l'attività oggettivante kantiana, le costruzioni fenomeniste (sono io, soggetto, a costruire l'oggetto avendo come base materiale le sensazioni), e l'elenco potrebbe continuare a lungo, cercano di far capire come in ciascun momento in divenire sia *aliquo modo* presente l'intero cui il mero e isolato momento in divenire dell'"ora" si riferisce.

Non mi fermo a considerare perché tali soluzioni accumulino problemi su problemi anziché rendere intellegibile il punto di partenza; basti osservare che quanto si aggiunge alla prospettiva dell'oggetto, e che dovrebbe appunto renderla tale, uno sguardo che si distingue dalla cosa di cui è sguardo, è sempre una sorta di doppio che già ammette l'autentica oggettività e che quindi, paradossalmente, la presuppone. C'è poi una caratteristica specifica di ogni momento di vita – decisiva per il nostro antropologo – che sembra smentire anticipazioni e fantasmatiche presenze dell'ulteriorità della cosa: ogni momento di vita, in una qualsiasi pratica, si manifesta immediatamente come ciò che *risulta* da quelli precedenti e che *passa* in quelli successivi. Come dire che ogni singolo momento rivela direttamente la sua appartenenza alla serie significativa in divenire, e questo senza che ovviamente in ciascun attimo io abbia di fronte alla mente i momenti passati o anticipi quelli successivi (anche la ricognizione mnemonica del resto *prende tempo*). Traiamo una prima conclusione da quanto detto: la cosa di cui volta a volta mi interessa, ad esempio il computer percepito, si mostra come entità *oggettiva* distinta dalla percezione che ne ho perché se ciò che in ogni momento del divenire si rivela è appunto

un *aspetto della cosa*, questa non può che rivelarsi come entità in sé distinta dal processo in cui ne accerto la presenza. Ma ogni momento rivela un aspetto, quindi la realtà oggettiva di cui è aspetto, solo in quanto percezione o pensiero attuali si mostrano come momenti di un'intera serie cui essenzialmente appartengono, il che è confermato anche dal fatto che ciascun contenuto mentale si rivela significativa nel *passare* (nel *trascendersi-in*) un altro.

Non penso affatto di essermi allontanato da De Martino ma, prima di accertare se la breve digressione è confortata da alcuni suoi passi, due indicazioni che il lettore penso riconosca come marca dell'antropologo. A) alla *presenza* di qualcosa corrisponde, nel soggetto che la coglie, il divenire, quindi l'esistere e il non esistere in successione degli atti che affermano, si-accertano-di, tale presenza. Se questi momenti si isolano, se vengono considerati nella loro nuda esistenza a prescindere dagli altri, *crolla* sia la presenza della cosa, sia il soggetto che vive sempre e solo come "essere nel mondo", vale a dire come essere strutturalmente (intenzionalmente) rivolto, di momento in momento, all'esplorazione di un mondo indefinitamente determinabile. Se ad esempio una mia percezione del computer non "passa" *coerentemente* in un'altra, bensì ad essa "segue" *ex abrupto* quella di un gatto, la banale e semplice pratica quotidiana è sostituita dal sospetto e orrore di essere preda di allucinazioni; con "computer" e "gatto" che perdono *entrambi* la loro determinatezza (come avviene al pastore demartiniano!). B) ogni pratica – percettiva, cognitiva, culturale o quotidiana – è *normativa*, può quindi essere corretta o errata, *valere* o *non valere* rispetto al suo oggetto di riferimento. Posso credere sia un computer quella che è solo una tavola di legno, perdere il senso e lo sviluppo di una melodia, aggiungere malamente più numeri, perdere il filo del discorso e leggere in modo superficiale un capolavoro letterario; come posso credere di essere autorizzato a compiere atti *in realtà* del tutto immorali. Ma ciascuno di questi errori, ai loro diversi livelli, è pur sempre interno a un percorso cognitivo e d'azione rivolto *al mondo*. Posso perciò correggermi ed essere corretto, comprendere

in linea di principio che l'oggetto cui mi rivolgo, e che conserva una sua natura, è diverso da come lo credevo; lo *stesso* romanzo (o argomento filosofico, scientifico, estetico) di cui ho capito poco rimane comunque il termine cui mi sono intenzionalmente rivolto: nel settecento il calore si pensava fosse dovuto ad una sostanza semplice, il flogisto, mentre oggi pensiamo sia grosso modo movimento medio molecolare, ma la scienza naturale non avrebbe fatto nessun passo avanti se anche allora non ci si fosse riferiti in qualche modo al "calore". Anziché progresso da far valere, si sarebbe semplicemente cambiato oggetto. Diversa è la situazione in cui – per ragioni esistenziali o biologiche, oppure per il venir meno *simpliciter* del paradigma conoscitivo o morale di un'intera cultura – si assiste al venir meno dell'oggetto intenzionato *come tale*, se a crollare è cioè la presenza stessa del mondo al quale ci si rivolge. Se questa viene meno, se l'intenzione cognitiva o agentiva non trova più l'oggetto intenzionato, con la presenza dell'oggetto, di una pratica specifica o di un intero mondo culturale, viene meno anche la presenza *in divenire* del suo soggetto: come il mondo comincia ad apparire quale succedersi di momenti isolati, brutti e spettrali, così il soggetto si frantuma e disperde nell'esistenza brutta e inintelligibile di ciascun, non più *suo*, momento di vita. A venir meno, assieme al mondo, è quello che De Martino chiama "ethos del trascendimento"<sup>8</sup>.

---

8 In un seminario interdipartimentale cui, fra l'altro, partecipavano sia fisici che filosofi, un noto fisico italiano invitato a intervenire osservava come, gli sviluppi della sua materia, cui lui stesso ha dato un contributo rilevante, gli avessero fatto perdere "il senso della realtà". "Vedete la sedia che ho di fronte", ci diceva, "ebbene, nonostante la veda, la considero una sorta di illusione soggettiva, ciò che ho davvero di fronte è un campo di forze attraversato da gravitoni". Interessante considerare che non era affatto il fisico ad aver perso il senso della realtà, la dichiarazione della perdita era più che altro una sorta di artificio retorico. Al contrario, lui pensava, certamente con intima soddisfazione, di aver accesso all'autentica realtà. Chi sembrava lamentare autenticamente la perdita è stato un amico che, presente alla discussione, finito il seminario ripeteva, colpito e sbigottito, che quindi, se il fisico aveva ragione, il mondo comune che abita-

\*\*\*

«Ciò che non può essere trasceso è proprio questo ethos del trascendimento, questa razionalità articolatrice e legittimatrice di coerenze culturali; e non può esserlo proprio perché è la regola interna, e la suprema custode, del trascendere, dei modi di presentificazione e dell'ordine che insieme li compone nelle varie epoche e nelle varie culture [...], questa forza integralmente umana non può avere fondamento che in se stessa: ogni nostra valutazione, ogni nostra azione, ogni nostro istituto culturale, ogni nostro simbolo è dentro questa energia primordiale umana [...] il "naturalismo" delle scienze è *una* potenza positiva liberata dalla ragione: la crisi comincia quando, sotto la spinta dei successi di questa potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scienziismo positivistico e nel tecnicismo contemporaneo, mortificando qualsiasi *oltre* rispetto all'intelletto (ma non rispetto alla ragione!)»<sup>9</sup>. Considerando che il trascendimento di ogni contenuto attuale in

---

va e a cui deve il suo senso di essere al mondo, cominciava a rivelare la propria sostanza di sogno. Questo per dire come la regina della cultura contemporanea, la scienza naturale, possa contribuire al crollo di una presenza. Vale la pena osservare che, molto probabilmente, sia il fisico che l'amico hanno le loro ragioni. Le ha il mio amico, perché una teoria che non si fondi su asserti osservativi che la verificano non è una teoria scientifica. Se quindi la sedia, assieme al mondo fenomenico osservato, fosse davvero solo un'illusione, campi di forze e gravitoni sarebbero una illusione al quadrato. Può però aver ragione anche il fisico nel senso che, indipendentemente dal soggetto umano e dalle sue capacità percettive che consentono la verifica di base di entità non osservate, la sedia potrebbe essere, in sé, solo un campo di forze. Il fatto che possano "aver ragione" entrambi potrebbe dare quantomeno un "colpetto" alla presenza del nostro mondo (occidentale): occorre far capire senza contraddirsi come debba sussistere sia un livello fenomenico sia un livello meramente fisico e come i due possano entrare in rapporto causale e armonizzarsi in una teoria unitaria. Come già visto nelle precedenti citazioni di De Martino, e come vedremo, i buchi della ragione, la possibilità del crollo, è interna alla cultura come tale, non ad una cultura.

una totalità di senso “leggittimatrice” è da intendersi sia come contenuto cognitivo sia come azione – «*la percezione non si distingue in nessun modo dall’organizzazione pratica degli esistenti nel mondo. Ciascun utilizzabile rinvia ad altri utilizzabili [...] ma questi rinvii non sarebbero mai afferrati da una coscienza puramente contemplativa [...] un martello non rinvierebbe affatto ai chiodi, sarebbe a lato di essi*»<sup>10</sup>, si legge in un commento di Sartre – e che quindi i due modi intenzionali si richiamano e sostengono l’un l’altro, il punto di partenza del nostro riferirci e organizzare praticamente il mondo non è una entità specifica da poter determinare, né è una struttura che in qualche modo dia forma ai dati d’esperienza. Il punto di partenza di qualsiasi sapere e agire è il movimento incessante per cui ogni dato, ogni pensato, di momento in momento, è inserito, trasceso in una organizzazione intelligibile. Come tale la scaturigine del senso non può essere a sua volta oggetto di riflessione. «Attraverso il simbolo – dove la parola indica un contenuto semantico che è tale solo se inserito in una intera “articolazione” – il qui e l’ora è sottratto all’inerte passare con ciò che passa, e alla perdita di ogni orizzonte di operabilità che dischiude il significante futuro». Il “significante futuro” non è perciò in qualche modo anticipato o pre-compreso, è il “qui e ora” che passa in significati (o azioni) successivi e che solo così appare significante. Solo in tale continuo passare – come avviene sempre in un discorso, in una melodia, nella lettura di un testo o nell’esposizione e verifica di un’ipotesi scientifica, in ogni attività umana che come tale “prende sempre tempo” – diventa possibile che il significato si manifesti e si sottragga “all’inerte passare” dell’esistenza in successione dei nostri atti.

La stupefacente – e considerata dall’esterno – inquietante caratteristica della natura umana è così quella per cui esclusivamente nel

---

9 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* [1977], Einaudi, Torino 2019, p. 387.

10 Ivi, p. 503.

divenire dei nostri atti, *ciascuno dei quali inevitabilmente esiste per poi non esistere*, è afferrato il sussistere di una presenza, dalla più banale percezione a un'intera cultura: all'essere e non essere in divenire di ogni atto corrisponde quindi stabilità e sussistere di quanto è compreso o agito. Se un atto di pensiero o una azione non passasse necessariamente in altro, e in tale passare manifestasse il suo significato, se tale atto dovesse la sua consistenza ontologica solo ed esclusivamente alla propria *esistenza momentanea* senza trascendersi in nulla, il venir meno della sua esistenza sarebbe il venir meno del suo significato, come dire che questo verrebbe meno alle sue stesse condizioni di possibilità.

Nel passo sopra citato De Martino offre fra l'altro, in estrema sintesi, il quadro di una possibile autoeliminazione, attraverso un suo stesso prodotto, dell'ethos del trascendimento, riferendosi a una situazione culturale oggi ancor più predominante che nel periodo in cui scrive. «Il "naturalismo" delle scienze è *una* – corsivato – potenza positiva liberata dalla ragione», dove chiaramente ci si sta riferendo alle scienze naturali e all'incremento di razionalità seguito, ai primi del Novecento, alla crisi dei fondamenti. Ma se altri prodotti culturali – estetici, morali, filosofici – vengono a loro volta naturalizzati, ad esempio letti riduzionisticamente come processi di tipo fisico, e soprattutto se la stessa razionalità processuale che procede dall'ethos viene considerata solo secondo il metodo della scienze naturali, con la trama razionale identificata, ad esempio, in successioni causali, il venir meno della ragione si accompagna al venir meno della stessa impresa scientifica: una teoria fisica o biologica che venga considerata coerente e verificata, letta *a sua volta* come successioni causali di stati fisici, per esempio quelli del cervello, trapassa in una successione di entità in cui la natura ontologica di ogni momento passa senza manifestare alcun significato. Un processo causale, una regolarità osservata, è quello che è, né vera né falsa, né giustificata, né ingiustificata. Per noi contemporanei, come per De Martino, lo sforzo della ragione deve anche in tal caso essere quello di permettere a sé stessa e

ai propri vari prodotti di comporsi in un tutto significante, un tutto in cui si fondano razionalmente la verità di una teoria fisica e quella di una concezione filosofica o di una interpretazione estetica. Ogni periodo storico, ogni prodotto dell'ethos del trascendimento, va incontro alla possibilità del suo crollo, a incoerenze e contraddizioni in cui il passare dei significati che abbracciano una presenza si tramuta nel mero passaggio di una esistenza: «dalla perdita del divenire risulta l'irrigidirsi del cosmo (il che trova il suo equivalente espressivo nella rigidità fisiognomica del paziente); e risulta altresì con la perdita del divenire il disordine caotico.»<sup>11</sup>.

Da notare, ancora una volta, il richiamarsi e opporsi di *due sensi del divenire*: al venir meno del divenire *dei* significati, della produzione dell'ethos, segue il divenire di esistenze irrelate. Il divenire di azioni e pensieri è alla costante ricerca del senso e della verità permanente del divenire, il crollo del senso unitario lascia in campo solo il *mero* divenire, privo di senso e di unità.

La fine della presenza minaccia ogni epoca e ogni cultura, inutile citare passi a riguardo poiché questi si ripetono di continuo in tutta l'opera che ho assunto a punto di riferimento. De Martino, colpito evidentemente nel profondo dall'episodio, eleva a modello di tale perdita un pastore che non vede più il campanile che testimonia, *assieme* ad altri luoghi, l'unità e familiarità del suo ambiente<sup>12</sup>. E certamente quale sarebbe la mia reazione se entrando in casa, riconosciuto il solito ingresso, mi imbattessi poi in stanze differenti, anche se solo il salone o la cucina fossero del tutto "altre"? Non so se esistono studi contemporanei che, sulla traccia dell'ethos di De Martino, considerano antropologicamente il modo in cui il nostro mondo attuale si difende dalla perdita della presenza, sia nella vita di tutti i giorni sia nelle caratteristiche dominanti della odierna cultura occidentale. Nel tipo di comunicazione che comincia a dominare la vita

---

<sup>11</sup> *La fine del mondo*, cit., p. 111.

<sup>12</sup> Ivi, p. 73.

che viviamo dovrebbe essere affascinante comprendere quali *magie*, quali eventi mitici che non appartengono alla storia ma che ci permettono di essere nella storia, vengono escogitati per mantenere un minimo di stabilità<sup>13</sup>.

\*\*\*

In un passo che il secondo Wittgenstein (quello delle *Ricerche filosofiche*)<sup>14</sup> avrebbe fatto certamente propria, autore che De Martino non cita, si legge che «la condizione umana è caratterizzata dalla risoluzione di ciò che diviene nella permanenza di ciò che vale, nella dialetticità del rapporto fra divenire e valore, fra il passare e il far passare secondo una regola»<sup>15</sup>. I prodotti dell'ethos del trascendimento possono quindi o meno “valere”. «[...] questa è la medicina della morte, il rinnovantesi impegno a operare secondo valori intersoggettivi, comunicare con gli altri attraverso questi valori e il trascendere in tale guisa senza sosta la mera individualità biologica, rialzandola ad ogni istante verso la permanenza della vita “che vale”»<sup>16</sup>. Nel passo non si afferma che a “valere” sia un insieme di opinioni *di fatto* comuni, ma opinioni comuni in grado di giustificare il proprio valore: valore che, pur potendo essere il frutto di una prestazione indivi-

---

13 Cfr., ad es *La fine del mondo*, cit., p. 136.

14 Per quanto sembri del tutto azzardata la mia impressione è che le conclusioni di fondo cui giunge De Martino, sebbene parta da tematiche differenti, siano *sorprendentemente* simili a quelle del secondo Wittgenstein. In una battuta basti pensare che per il filosofo austriaco, abbandonati i pensieri del *Tractatus*, i significati e le azioni umane sono costituiti da “regole” e che queste non possono essere pensate come forme che un soggetto ha in mente mentre le applica, ma come *estensioni* nel tempo: ogni parola o pensiero deve cioè il suo senso e la sua capacità di riferirsi al mondo, all'ambiente (*Umgebung*) in cui si situa, vale a dire all'insieme di altri pensieri ed azioni con cui fa corpo. Per un approfondimento di tale lettura di Wittgenstein rinvio a Cimmino, cit., cap. IV.

15 *La fine del mondo*, cit., p. 432.

16 Ivi, p.153.

duale, è sempre esito di un'intera cultura. E ancora: «[...] la situazione, il qui e l'ora puntuali dell'esistenza individuale, è un'astrazione, e in un certo senso l'uomo storico non è mai in situazione, ma sempre, e comunque in atto di trascenderla verso il valore. La coscienza si iscrive soltanto nel margine per cui la situazione acquista un significato, si apre ad *una permanenza culturale*, a un'opera che vince il divenire e la morte»<sup>17</sup>. «Valore. Il distacco dalla vitalità naturale come cultura. Il distacco dalla mera naturalità del vivere per aprirsi verso il mondo dei valori costituisce la cultura»<sup>18</sup>. Due ultime citazioni (fra le tante raccolte): «Che cosa è l'individuo? Una finitezza che *deve* universalizzarsi, un nulla che deve esserci per i valori intersoggettivi, per un progetto comunitario dell'utilizzabile, per la poesia, per la scienza, per la consapevolezza filosofica e morale»<sup>19</sup>. «La crisi dell'oggetto significa il venir meno della stessa possibilità di costruire un mondo di oggetti, cioè di ordinare la situazione in un mondo di valori. La situazione che non riesce ad oggettivarsi per la carenza della stessa fondamentale situazione oggettivante si traduce necessariamente sul piano della presenza in crisi in determinate esperienze che, da un punto di vista clinico, sono sintomi della malattia»<sup>20</sup>.

Ma in cosa consiste allora il "valore", anche fermandoci alla raccolta dei passi riportati ora e nella precedente sezione? A cosa si oppone il valore e in quale senso, pur come termine correlativo, *vale* rispetto al suo opposto? La risposta non credo sia affatto enigmatica ed è bene indicata dalla profonda distinzione, sopra considerata, fra il "passare e passare secondo una regola". Qualunque cosa si faccia, in qualunque pratica un soggetto e un'intera cultura siano impegnati, non si può che tendere all'acquisizione di dimensioni *oggettive*, che cioè sussistono *in sé* indipendentemente dal tentativo di coglierle. Una regola, a differenza di una legge di natura, è per sua stessa na-

17 Ivi, p. 252 (corsivo mio).

18 Ivi, p. 430.

19 Ivi, p. 530.

20 Ivi, p. 234.

tura *normativa*, implica la possibilità dell'errore, e tale possibilità implica concettualmente la realtà, indipendente dalla pratica, di quanto viene correttamente affermato: il *valere* rispetto a quanto, rimanendo in ambito soggettivo, non vale. L'affermazione di una regolarità naturale, l'ipotesi di una legge, può essere smentita da un solo caso contrario, mentre Pierino può sbagliare le addizioni a iosa senza mettere in questione le mosse corrette che "avrebbe dovuto fare"<sup>21</sup>. Per questo un contenuto, quale che sia il suo ambito, oggettivamente colto, riscatta la mortalità del soggetto: gli individui passano, ma il passare di una *verità* è un irrocervo logico. E per questo l'"essere in situazione è un'astrazione": se la fatica di cogliere "come stanno le cose" è sempre situazionale e storica, l'oggetto in senso lato cui tende il trascendimento – come la *scienza* antropologica cui tende De Martino – non può essere relativizzabile a un momento storico ed esaurirsi in questo. Non a caso il pensiero greco ha dato a tale tensione verso ciò che è in sé il nome di "episteme", ciò che si impone nel suo essere, che poi altro non è se non il sinonimo di una *presenza* permanente, il fine della "permanenza" culturale. La giustificazione, nelle scienze naturali, di un metodo che colga un'intera rete di leggi per quanto possibile non smentibili; la capacità di cogliere la profondità e l'autonomia estetica di un'opera; la forza di argomenti filosofici che riescano ad imporsi su argomenti contrari; la coerenza di un progetto morale che non contraddica i suoi presupposti antropologici, scaturiscono tutte da un'unica condizione originaria in costante tensione verso "presenze", vale a dire entità o dimensioni oggettive.

Alla domanda di quale sia il criterio che rende volta a volta validi i tentativi, la risposta non può che essere una: la *validità* si mostra all'interno dello stesso processo di ricerca. L'idea che si possano intuire immediatamente verità assolute quali termini di confronto, o l'idea opposta che ogni tentativo sia irrimediabilmente relativo e

---

21 «Il principio trascendentale che fonda la individualità è il trascendimento della vita nel valore, è l'essere come doverci essere per la valorizzazione» (Ivi, p. 530).

soggettivo, due facce di un'unica medaglia, si eliminano da sole mostrando la contraddittorietà di una verità non giustificata (l'intuizione pura) o di una verità, come quella scettica-dogmatica, che vorrebbe essere giustificata anche se elimina lo stesso spazio della giustificazione. A mio avviso, ma penso che De Martino non la pensasse affatto in modo contrario, la stessa pluralità e irriducibilità reciproca degli ambiti che promettono valore (scienza naturale, arte, filosofia, morale ecc.), ripropone tentativi di giustificazione del tutto, vale a dire ripropone la tensione verso un pleroma di significati dove ogni parte è giustificata dall'intero in cui si inserisce. E d'altro canto tale unità avvertita e perseguita non può che essere un ideale regolativo. Nulla può essere definitivamente afferrato e compreso per la stessa natura in costante trascendimento del punto di partenza, segno di una non trascendibile finitezza: «[...] tutte le valorizzazioni particolari della vita – e quindi anche delle scienze naturali – diventano intelligibili *dentro* di esso [dentro l'ethos del trascendimento], [...] da esso non possiamo mai uscire per raggiungere una vita o una natura in sé, indipendente da ogni possibile trascendimento umano»<sup>22</sup>.

La posizione di De Martino è critica di ogni concezione monodimensionale, vale a dire di ogni concezione che, assolutizzando un punto di vista, incoerentemente annulla la stessa possibilità di distinguere quanto vale da quanto non vale. Ciò che vale (*repetita iuvant*) per la radicale naturalizzazione della realtà, vale anche per una concezione di tipo idealistico; quanto entrambi hanno in comune è ciò che in inglese viene a volte indicato come *bootstrapping*, vale a dire la fallacia di generare, a partire da un unico piano, la forma dell'opposizione necessaria ad affermazioni giustificate: la differenza fra oggettivo e soggettivo, illusorio e reale, giustificato, appunto, e non giustificato. E d'altro canto De Martino è, fortunatamente e soprattutto, *antropologo*. Chiaritosi progressivamente la struttura inalienabile e inoggettivabile dell'ethos del trascendimento, il suo interesse princi-

---

22 *La fine del mondo*, cit., p. 541.

pale, la sua principale passione, è quella di vedere *all'opera* tale struttura nelle varie culture e nelle singole psicologie umane<sup>23</sup>. Per citare un caso estremo, si può certo pensare che anche un nazista avesse di fronte una sua “presenza” rispetto alla quale solo alcune mosse, solo alcune affermazioni risultassero fra loro coerenti: cos'altro è il mito della razza se non uno dei tanti tentativi di “essere nella storia senza esserci”? I limiti di una cultura, anche quelli abominevoli appena nominati, rivelano la loro pochezza quanto più la posizione di partenza mostra, nel suo stesso dispiegarsi e approfondirsi, i *buchi* della ragione, l'impossibilità di tenerne assieme le parti, la malafede che traspare dalla rimossa consapevolezza che il tutto non sta fermo. Per questo, le sue indagini su culture e modi di vita che sembrano, all'occidentale colto, ingenui, gli rivelano una capacità e forza intellettuale che ingenuamente non vengono colti e pensati dallo “scienziato” contemporaneo. Decisivo è quanto un atteggiamento di pensiero, storico e nella sua storia individuale, riesca, nei limiti dei progressi e regressi del divenire storico (magari progressi di tipo tecnico scientifico, regressi di tipo etico ed artistico) a produrre un minimo di forza intellettuale capace di mantenere e perseguire stabilità nel continuo sorgere e dileguare dell'esistenza. Anche una minima porzione di verità, se si riesce a coglierla, permette di «trascendere senza sosta la mera individualità biologica, rialzandola ad ogni istante verso la permanenza della vita “che vale”».

### *L'ambiente filosofico italiano*

---

23 Ma applicabile anche a filosofie o teorie psicologiche. L'idea “mitica” freudiana in *Al di là del principio del piacere* che la coscienza umana tenda costantemente all'inorganico, perché solo in questo, nella sua stessa morte, troverebbe la sua identità, o l'idea sartriana de *L'essere e il nulla* dove la coscienza, il “per sé”, è rappresentata come un vuoto d'essere che mira a farsi un “in sé” in cui cancellerebbe la sua intenzionalità, possono essere lette come tentativi mitici – espressione di crisi – di abbandonare il continuo divenire dell'esperienza, di difendersi da questo.

Il punto che sta alla base dell'ethos del trascendimento è in sintesi l'idea – apparentemente paradossale e beffardamente inquietante – che il sapere umano, la tensione verso ciò che davvero sussiste, sia intrinsecamente e inevitabilmente *temporale*. Il divenire ha un doppio volto: venuta meno la successione *in fieri* del nostro operare e indagare viene meno la stabilità della presenza; venuta meno la presenza resta solo una successione di esistenze irrelate ineffabili e prive d'unità. La deflagrazione del mondo e dell'io – forse proprio a questo Goethe mirava – sta proprio in quell'istante che Faust vorrebbe *fermare*.

Ciò posto, nella mia lettura di De Martino, per tornare all'inizio, rimane però anche un ulteriore, a volte indeterminata, impressione. Vaga e del tutto marginale rispetto alla sostanza dell'opera e forse ancor più soggettiva di quelle espresse. Non riesco a eliminare l'impressione che l'ambiente culturale italiano, soprattutto filosofico, che respira De Martino, preme – anche se raramente – su alcuni accenni presenti nella *Fine del mondo*. Le conclusioni cui arriva il nostro antropologo sono troppo distanti dal clima che respira, ed è del tutto naturale, e dal *suo stesso punto di vista* inevitabile, che tenti di dialogare, di dare consistenza intersoggettiva alle sue intuizioni di fondo. Ma l'idealismo crociano, l'atmosfera più diffusa nell'Italia del periodo, è così distante dalla sua antropologia filosofica da rendere il dialogo quantomeno in parte un compromesso. La dialettica crociana dei distinti è una delle forme, e neppure delle più rigorose, di quel *bootstrapping* cui ho appena accennato. In Croce, anzi, la fallacia si duplica: da un lato nel tentativo di far uscire dal cappello di un unico *spirito* la dialettica fra l'intenzionalità rivolta all'oggettività del sapere e la riuscita dello sforzo intenzionale; dall'altro nell'irrigidire in *distinti* le forme di sapere che da sempre il pensiero critico tenta di armonizzare fra loro. Il problema di capire se l'individuo biologico sia o meno riducibile ulteriormente a quello fisico, e soprattutto di come armonizzare in un tutto stabile e razionale la biologia umana, il funzionamen-

to del cervello degli individui, con le loro varie e differenziate capacità psichiche di tipo artistico, morale, filosofico – per fare un solo esempio di un tema che De Martino coglie in pieno (vedi la valutazione positiva e insieme critica del naturalismo prima accennate) – è un problema serio, anzi un crogiuolo di problemi seri, una delle molte sfide che muovono alla ricerca della presenza, sfida che non può essere certamente risolta attraverso pacifiche distinzioni decise a priori e a tavolino dallo spirito del mondo. Il cuore della proposta demartiniana è insomma distante – per forza e radicalità – dall’ambiente filosofico in cui il suo autore vive e in cui deve “intersoggettivamente” operare. De Martino appare un’autentica eccezione della cultura italiana. Non sorprende che, forse distrattamente, qualche concessione a tale ambiente venga fatta. Un solo brano, al lettore esperto il compito di individuarne altri, se ve ne sono. «La “natura” in sé, prima e indipendente da qualsiasi intervento umano, può avere un significato *pratico*, nel senso che *praticamente giova*, nelle operazioni che compie l’uomo per esercitare il suo dominio effettivo sulla natura, comportandosi *come se* vi fosse una natura prima e indipendentemente da qualsiasi intervento. Ma questo fondamentale principio metodologico delle scienze naturali, questa “natura” che non si controlla se non “ubbidendole”, questo “come se” operativo postulante un “in sé” su cui si opera è un’astrazione che si compie “dentro” la storia culturale dell’uomo, e che, nei suoi modi come nei suoi risultati e nelle sue pratiche efficaci, è interamente condizionato dalla storia, cioè è sempre incluso in una pratica attività di distacco dalla immediatezza del vivere, nella concretezza di una società definita»<sup>24</sup>.

Ora, certamente, un passo del genere (e quanto segue) può essere letto in vari modi. Forse una sua intelligente contestualizzazione può renderlo del tutto coerente con quanto detto sinora. Per sé, d’altro canto, sembra far ripiombare il suo autore in posizioni idealiste dove il “pensiero” produce il suo stesso *altro* da superare, dove

---

24 *La fine del mondo*, cit., p. 490.

una “natura” in sé a prescindere dalla cultura umana non esiste e dove la verità e la distinzione fra giustificazione e sua mancanza è dialettizzata alla Croce o, ancor più radicalmente, nell’atto puro “concreto” di Giovanni Gentile che nel porsi pone l’“astratto” da superare. Tutte soluzioni *ad hoc* e strutturalmente incoerenti che si oppongono all’autentico e indefinito compito dell’ethos del trascendimento: quello di conciliare posizioni apparentemente inconciliabili, di capire ad esempio, come si legge nel passo prima citato, che «il “naturalismo” delle scienze è una potenza positiva liberata dalla ragione: [che] la crisi comincia quando, sotto la spinta dei successi di questa potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scientismo positivistico e nel tecnicismo contemporaneo». La conciliazione fra la il naturalismo come “potenza positiva liberata dalla ragione”, fra la razionalità della scienza naturale e le altre attività razionali della cultura umana, è uno dei compiti di una ragione alla continua ricerca di una presenza priva di incoerenze interne, priva di vuoti concettuali, che non può essere certo attuata supponendo, con conseguenze paradossali, che la natura fisica, ad esempio, nasca, assieme al divenire del tempo, con il gioco dialettico dello spirito che la crea per superarla.

Anche isolati, e come detto possono essere altrimenti compresi, i rari passi del genere costituirebbero pur sempre un’eccezione alla proposta d’eccezione di Ernesto De Martino.