

Nuovi doveri, e più alti. Una rilettura del *Mondo magico* di De Martino.

Stefania Consigliere

Cesare Cases definisce *Il mondo magico* «un masso erratico», tanto nella produzione di De Martino quanto nella corrente di pensiero che, seguendo Gramsci, provava a rovesciare l'idealismo crociano, senza riuscire a uscire « dal livello medio di quel pensiero europeo di cui *Il mondo magico* inopinatamente ascendeva le vette¹». Erratico, coraggioso, provocatorio: *Il mondo magico* sorprende, entusiasma e inquieta. Questo testo prende le mosse da uno snodo cruciale della sua vicenda critica, quello che ruota attorno alle obiezioni mosse da Croce e al "ravvedimento" dello stesso De Martino che, nelle «Osservazioni conclusive dell'autore» aggiunte alla seconda edizione del 1958², ritratta l'idea di un mondo magico precedente e indipendente dal mondo storico.

Per il lettore contemporaneo che non sia un cultore della filosofia italiana del primo Novecento, tutta la vicenda critica Croce-De Martino può suonare datata e perfino noiosa. Ma è bene resistere alla tentazione di saltare gli apparati critici e lasciarsi invece catturare entro un dibattito che oggi parrebbe di lana caprina: se le crociane categorie dello spirito siano storiche, come De Martino afferma nel *Mondo magico* (e poi ritratta), o se siano invece, come appunto vuole Croce, l'aristotelico motore immobile di tutta la storia, forme a priori che, lungi dall'emergere storicamente nel corso della vicenda umana, fondano *ab initio* e rendono possibile la storia stessa. Il premio per i coraggiosi che affrontano l'immersione è di pregio: la comprensione più chiara dei termini reali del dibattito attuale. Dissimulati sotto nomi polverosi stanno infatti problemi che sono di lungo e lunghissimo corso; declinati in parole che cambiano a seconda delle epoche, pensati secondo modalità differenti, essi non sono mai stati davvero risolti e forse, entro questo orizzonte storico monoculturale, neppure sono risolvibili – ma sono i medesimi che ancora ci obbligano a pensare. Semplificando drasticamente: De Martino e Croce discutono di universalismo e di relativismo e questo è anche, e ancora, uno dei punti più caldi della nostra riflessione – a maggior ragione oggi, nella misura stessa in cui è avanzata, dai tempi di De Martino, l'uniformazione dell'umanità nel segno del capitale.

Le pagine che seguono possono essere lette secondo due modalità. Il primo e il secondo paragrafo ricostruiscono i nodi e le ragioni della polemica fra De Martino e Croce, e provano a misurare la distanza che, oggi, ci separa dal fondo comune della posizione di entrambi. Gli ultimi due paragrafi riflettono invece, a corpo libero, su cosa può significare, oggi, ripensare il medesimo problema da dentro quella che è, per chi scrive, l'eredità inevitabile di De Martino: quella del pensiero critico; essi possono quindi essere letti autonomamente, saltando i primi due.

Primum movens

Per i giovani intellettuali del periodo fra le due guerre la figura di Benedetto Croce riveste un'importanza del tutto speciale, sia come grande pensatore con cui fare i conti che come animatore e difensore di una zona di libero pensiero in grado di resistere non solo al provincialismo italiano, ma anche al diffondersi della mentalità piccolo borghese che

¹ Cases 1973, p. XLVIII.

² Che contiene anche, prima delle *Osservazioni conclusive*, una rassegna delle reazioni al libro, fra cui i due scritti di Croce.

dapprima desidera e poi invero il fascismo, prosperandovi. Il ruolo della sua figura pubblica durante il ventennio emerge evidente, ad esempio, dalla biografia di Gramsci, che rappresenta peraltro, a sua volta, un nodo cruciale della relazione fra il vecchio filosofo e il giovane etnologo. Gramsci comincia il suo percorso di intellettuale prendendo le distanze, attraverso Croce, dal volgare materialismo italiano d'inizio Novecento e questo è ciò che gli permette, poco più tardi, di tornare a un materialismo tutt'altro che volgare attraverso un progetto di sistematica ritraduzione di Croce stesso³.

Il mondo magico esce nel 1948; De Martino lo ha scritto negli ultimi due anni di guerra. È una declinazione coerente e geniale del progetto gramsciano: parte dall'idealismo di Croce e arriva, attraversando la scandalosa palude del magismo, a un materialismo storico teso, problematico, che contempla il progresso e la modernità occidentali come conquiste preziose, specifiche e potenti al contempo, non immuni da cadute e tuttavia afflitte da una specifica cecità nei confronti dell'altro (altro nello spazio e altro nel tempo), che ne mette a repentaglio la reale comprensione della storia del mondo e, soprattutto, della storia propria.

L'analisi parte da un'esigenza che è, prima ancora che conoscitiva, di ordine etico: che la storia dei senza storia sia salvata dall'oblio, dal disprezzo e dal misconoscimento a cui la relega la presunzione dei moderni, la boria culturale di chi se ne sta seduto sopra le ultime spalle a disposizione e, da lassù, se la ride di quelli che, più in basso, si affannano a tenere su tutti gli altri. Il bersaglio polemico immediato del *Mondo magico* è l'interpretazione occidente-centrica del magismo, sia essa scienziata, etnologica o filosofica: De Martino se la prende con gli scienziati di fine Ottocento, con Hegel, con gli etnologi del primo Novecento; nessuno, dice, è riuscito a uscire dalla particolare inflessione che il nostro modo di stare al mondo imprime alla coscienza, nessuno ha guardato al mondo magico per ciò che esso è davvero: una lotta titanica e non sempre vittoriosa per rendere possibile, salvare dalla dispersione e garantire quella *presenza soggettiva* che noi, oggi, diamo per scontata – talmente scontata da diventare pietra di paragone (e poi di lapidazione) nella valutazione dei mondi culturali altrui.

Lo sguardo di De Martino è invece quello di uno storicismo radicale. Il mondo magico esiste là dove la presenza al mondo, l'esserci come soggetto, è ancora ben lontana dalla stabilità che conosciamo oggi. Il magismo è lo strumento culturale primo che fissa il soggetto come tale, proteggendolo da rischi mortali quali l'anomalia dei cicli, la con-fusione col mondo, lo svuotamento. La lotta terribile delle civiltà magiche, che salva, riafferma e infine garantisce la presenza, è ciò che, *ab origine*, rende possibile anche il dispiegarsi della storia così come la civiltà occidentale la conosce. Il mondo magico non è dunque aberrazione, regressione, patologia: ma fondamento della storia nostra e di tutti, prima mossa veramente storica (meglio: storicizzante) di un'umanità che, sicura di una presenza magicamente garantita, può finalmente attendere ai suoi compiti storici: la poesia, la logica, la filosofia, l'etica, le loro realizzazioni particolari, il loro dispiegamento.

Su questa comprensione storica integrale De Martino innesta quello che, per la mentalità scienziata, è il suo ragionamento più provocatorio. Il mondo magico esiste

³ Per la questione dei rapporti del giovane Gramsci col materialismo e l'idealismo, v. Lo Piparo 1979; vale la pena di riportare almeno una testimonianza di "pensiero materialista" di epoca prefascista, tanto per chiarire il clima culturale dell'epoca. Achille Loria, illustre rappresentante accademico del materialismo in linguistica, era autore di un saggio sul «Perché i bergamaschi triplicano e i veneziani scempiano» (*scil.*, le consonanti doppie). Così Gramsci: «Lo studio del Loria [...] ricercava, coi lumi del più pedestre e volgare materialismo storico, le ragioni per cui nei dialetti di montagna del Veneto si sono conservate le consonanti lunghe del latino (per il Loria le consonanti sono tre), mentre nei dialetti di pianura queste consonanti si sono abbreviate (scempiate, nel gergo degli studiosi). Il Loria stabilisce questa teoria: in montagna si gode la salute, in pianura si è ammalati. Chi è sano *triplica* le consonanti, chi è ammalato le scempia, e a riprova del fenomeno cita il suo caso personale. Quando Loria è ammalato, domanda una *taza* di brodo alla cameriera, quando è sano gliene domanda, invece, una *tazza*.» (cit. in Lo Piparo 1979, p. 79).

fenomenologicamente e, per così dire, ontologicamente – ma non "oggettivamente". Esiste "veramente" per chi lo abita, ma non più per la scienza che lo vorrebbe misurare, e ciò proprio perché le categorie su cui la scienza si fonda sono storicamente posteriori, rese possibili proprio dal superamento e dalla scomparsa di quelle che, agli albori della storia, rendono vero il magismo. Se le categorie sono storiche, argomenta De Martino, allora lo è anche la datità scientifica, il mondo oggettivo, misurabile e ben distinto dal soggetto che le scienze moderne si trovano a descrivere e su cui intervengono tecnicamente. L'errore più grave dell'interpretazione scienziata del magismo sta in ciò, che ciò che per noi è dato è, nel mondo magico, ancora tutto da costruire, di là da venire la datità su cui riposano tranquille le nostre scienze. Una *Weltanschauung* magica ha come correlativo una realtà magica, così come una *Weltanschauung* scientifica ha come correlativo un mondo oggettivo e misurabile. Non sono dunque pazzi né in cattiva fede gli stregoni che parlano con gli spiriti e predicano gli eventi: semplicemente, la realtà del loro mondo magico *non* è la realtà del nostro mondo scientifico, non si basa sugli stessi presupposti, è fatta e fa secondo altri parametri. Non è solo una questione di scienza (come, riduttivamente, sono portati a credere gli scienziati) ma, ben più radicalmente, di categorie del pensiero – e qui si legge, profondo e bello, il debito di De Martino nei confronti del vecchio pensatore e di una filosofia che è stata anche un modo di restare al mondo in tempi cupi. De Martino riflette sulla generale pensabilità del mondo e, essendo passato attraverso la storia degli altri, è in grado di vedere i limiti della visione del maestro: «Ogni sistemazione filosofica che riconosca solo le forme tradizionali (p. es., il sistema crociano delle quattro forme) esprime, in sostanza, il momento metodologico di una esperienza storiografica limitata alla civiltà occidentale, e pertanto trae alimento da un umanesimo circoscritto»⁴. Non solo, quindi, è storica la datità della scienza ma, più radicalmente, lo sono le categorie del pensiero occidentale, i "contenitori" in cui in questo momento essa organizza la sua esperienza; ivi inclusi quelli della scienza e dell'oggettività naturalistica.

Croce commenta il *Mondo magico* in due scritti. Il primo è una breve recensione a caldo, assai positiva, con un'unica riserva: De Martino ha scambiato le categorie per *fatti* storici, tratta ciò che rende possibile la storia come ciò che dalla storia è prodotto; ma, scrive Croce, è solo una critica marginale... Che diventa tuttavia nel secondo scritto, uscito un anno dopo e ben più cospicuo del primo, un disaccordo sostanziale, che muta in parte il giudizio sul valore del libro.

Nelle pagine di Croce c'è una prima inflessione sorprendente, che è utile sottolineare come antidoto alla stolidità scienziata che è ancora appieno la nostra e che si declina in negazione aprioristica, o ancor peggio in irrazionalismo. A differenza degli scienziati citati da De Martino, il filosofo Croce è poco o nulla disturbato dalla *realtà* dei poteri magici. Lo parano dallo scandalo l'idealismo stesso, in quanto filosofia che «definisce il mondo come un correlato della coscienza umana⁵» e il fatto che, nel suo pensiero, la scienza non è che un sistema di mera utilità tecnica che non arriva, né può arrivare, alle verità ultime. La realtà non è quindi quella che viene descritta dalla scienza, ma quella, ben più complessa, che l'arte intuisce e che la filosofia descrive. La veridizione, la potenza di dire il vero, sta solo qui: il poeta l'avvicina per metafore, il filosofo la dispiega razionalmente; la scienza, così come l'economia, è invece questione di vita pratica, è un *come* e non un *perché*. Per questo, con Hegel, Croce accetta senza remore che «in mezzo alle superstizioni dei popoli e alle aberrazioni delle menti deboli si trovino, presso popoli meno progrediti nella libertà spirituale, e che perciò vivono in maggiore unità con la natura, anche alcuni rapporti reali o previsioni che si fondano sopr'essi, e sembrano meravigliosi, di stati e di avvenimenti che vi si

⁴ De Martino 1958, p. 164.

⁵ Anders 1980, p. 25.

collegano⁶»; ma, appunto, si tratta di aberrazioni di menti deboli, dell'«ottusità della vita senziente» ancora percettibile presso alcune popolazioni⁷.

Il nocciolo della critica di Croce a De Martino riguarda, all'apparenza, qualcosa di estremamente sottile: se le categorie dello spirito (quattro, come noto, secondo Croce: estetica, logica, economia, etica) siano fondate storicamente dal magismo che, portando a unità lo spirito tramite la certezza della presenza, ne permette l'articolazione e il dispiegamento; ovvero se esse siano, sempre e in ogni dove, la possibilità stessa della storia, il dispositivo alla base di ogni divenire storico umano e quindi anche, al fondo del tempo, del magismo. Croce sostiene questa seconda posizione: le categorie sono un aristotelico *primum movens*, soggiacciono alla storia, non ne sono il prodotto ma il motore; e, a partire da qui, rimprovera a De Martino di ritagliare il magismo dal corso storico facendone, per eccesso di storicizzazione, qualcosa di separato dalla storia, un informe prima delle forme; secondo Croce, al contrario, nel magismo già si ritrovano in bozzolo tutte le determinazioni dell'unità dello spirito: «né le categorie della coscienza, il linguaggio, l'arte, il pensiero, la vita pratica, la vita morale, né l'unità sintetica, che tutte le comprende, sono formazioni storiche, prodotti di epoche dello spirito, ma tutte sono lo spirito stesso che crea la storia, la quale nei nostri libri dividiamo in epoche (...)»⁸. È chiaro che al vecchio filosofo non aggrada affatto l'idea di aver prodotto un sistema filosofico storico-specifico e dall'«umanesimo circoscritto»; ma l'obiezione che muove è cruciale. Così la riprende Enzo Paci: «il de Martino mi vorrà concedere che i casi sono due: o egli fa rientrare il "mondo magico" nella struttura della mente umana (...), in modo che il mondo magico è un mondo non superato e morto ma sempre possibile, e allora non si vede perché le categorie che ci servono come metodo per il mondo moderno non debbano essere più valide per il mondo magico; oppure egli toglie il mondo magico dal nostro mondo storico, e allora non si capisce perché ne parliamo e perché il de Martino pensa di contribuire con il suo lavoro, come effettivamente fa, "alla comprensione di quel mondo di cui Vico disperava che si potesse mai fermare l'immagine"⁹».

Il dibattito sul *Mondo magico* ruota dunque attorno un tema dirimente: esiste o no qualcosa, che sia comune a tutti gli umani? Ci sono categorie che possano essere applicate a tutte le epoche e a tutte le culture? De Martino ha in spregio lo scientismo volgare, l'etnocentrismo cieco che suppone il mondo essere *oggettivamente e per tutti* così come esso è stato costruito *culturalmente e da alcuni*; ma non è più tenero con il relativismo e l'irrazionalismo «che ridiventano ignari della complessità dei problemi e della perentorietà dei compiti che stanno in rapporto col filone storicistico del pensiero occidentale¹⁰». Il filone storicista è qui già, almeno in approssimazione, quello del marxismo, e i compiti perentori sono quelli dettati da un progresso definitivo in grado di comprendere, infine, l'umanità intera. E tuttavia questa prima posizione demartiniana scivola infine verso quello stesso relativismo che a ogni costo voleva evitare. Così Mircea Eliade («non senza una punta caricaturale¹¹»): «è incomprendibile che in una società primitiva tutti i defunti debbano sopravvivere, mentre nel nostro mondo moderno tutti i defunti debbono essere annientati, e ciò per il semplice fatto che le storie di questi due tipi di civiltà sono diverse¹²».

⁶ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit. in Croce 1949, p. 251.

⁷ Si sente in Croce tutta la tranquilla sicumera dell'occidentale egemone ed è chiaro perché de Martino lo rimproveri di «umanesimo circoscritto» – ma che differenza fra questo riconoscere l'altro, pur dall'alto del cielo filosofico, e l'ottusità dei missionari della scienza che si chiedono stupiti come i selvaggi possano ancora *credere* agli spiriti!

⁸ Croce 1949, p. 248.

⁹ Paci 1950, p. 259.

¹⁰ De Martino 1958, p. 274.

¹¹ De Martino 1958, p. 273.

¹² Eliade 1948, p. 271.

La discussione riguarda dunque, esplicitamente, l'impostazione epistemologica, la conoscenza che possiamo (o, viceversa, non possiamo) avere dell'"altro"; ma al di sotto di questa sta, implicita e fondativa, la questione etica. Se il mondo magico è fuori dalla storia, se è esterno a tutti i modi in cui noi possiamo comprendere il mondo, allora davvero non metterebbe conto parlarne – nondimeno, De Martino non solo ne parla, ma anche identifica una "categoria", quella della presenza, in grado di connettere i due mondi (quello magico e il nostro, col secondo innestato sopra le conquiste raggiunte dalle lotte del primo), e di sgonfiare ogni boria riconoscendo a ciascuna cultura una medesima tensione. Ma questa, obietta Paci, che cos'è se non un'ipotesi forte sulla *struttura* dell'esistenza umana? L'obiezione che Croce avanza a mezza strada fra il contenutistico e lo strutturale (il *primum movens* è declinato nei quattro distinti, e questi necessariamente starebbero alla base di qualsiasi modo umano di stare al mondo) diventa con Paci esistenzialista: al di qua delle categorie, c'è una struttura fondamentale dello stare al mondo degli esseri umani che è legata al divenire; ci sono una situazione iniziale e una situazione finale: fra questi due punti tutti gli esseri umani, in tutte le culture e continuamente, giocano una partita sempre aperta e rischiosa, il cui significato viene articolato in contenuti diversi a seconda delle civiltà e dei periodi, ma il cui senso di *esposizione al rischio, scelta, conquista dell'essere* è sempre identico.

De Martino affronta le critiche da par suo, ripensando le «viziature d'impostazione che innegabilmente turbano la tessitura del libro» e respingendo infine «la postulazione di un mondo magico come età storica impegnata a fondare la presenza nel mondo prima e indipendentemente dal dispiegarsi delle singole categorie del fare, o forme di coerenza culturale o valori che si dicano¹³». Ma, afferma ancora, vi è nel *Mondo magico* «un nucleo valido, e cioè la tesi della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo¹⁴». Su questa nuova base, peraltro, De Martino poteva anche fare a meno delle categorie crociane: è infatti la *presenza*, e non la declinazione delle categorie, a unificare i diversi modi di stare al mondo. In questo modo, comunque, è ribadita e rinforzata la cifra fondativa dell'opera, sulla quale appunto la critica coeva si era accordata: il motore del *Mondo magico* è tanto etico quanto conoscitivo. Nel 1958 De Martino accoglie le critiche epistemologiche di Croce e Paci perché a quel punto può farlo senza indebolire di una virgola la tensione etica. Fra il 1949 e il 1953 erano stati editi i *Quaderni del carcere* di Gramsci; le successive opere di De Martino (e in particolare la trilogia "meridionalistica", pubblicata fra il 1959 e il 1963), si basano su uno storicismo capace di dare un'ossatura solida e una pista all'inquietudine esistenzialista ben indicata da Paci. Come nel *Mondo magico*, anche in queste opere successive il magismo è «ordine di tecniche (...) destinate a proteggere la presenza dal rischio di perdere le categorie con le quali si innalza sulla cieca vitalità e sulla *ingens sylva* della natura¹⁵», tanto più presente e necessario fra coloro che, per ragioni storiche, sono deprivati della possibilità di abitare in modo stabile e sicuro le categorie e il mondo. Il magismo è allora contemporaneamente effetto di oppressione e miseria culturale (quella in cui si trovano, fra le altre, le masse contadine del meridione italiano, tenute per secoli in stato di sudditanza) e sintomo di resistenza sotterranea alla dominazione (in particolare, nel caso del meridione, a quella del cattolicesimo). Nella debolezza storica del servaggio e della marginalità culturale, le plebi meridionali resistono ai momenti critici dell'esistenza con una mitologia, ovvero con un «sistema organico di riscatti culturali da tutta l'angosciante storicità della vita¹⁶», esattamente come, di fronte all'angoscia, le popolazioni "primitive" riattualizzano magicamente, qui e ora, il gesto fondante che l'antenato ha compiuto *in illo tempore*. Tutte affrontano il limite con gli strumenti culturali che hanno a disposizione, elaborati nei secoli della sopravvivenza: se per alcune il limite è ancora meramente fisico, naturalistico (la *ingens*

¹³ De Martino 1958, p. 273.

¹⁴ De Martino 1958, p. 273.

¹⁵ De Martino 1958, p. 273.

¹⁶ De Martino 1952, p. 238.

sylva, appunto), per altre è invece integralmente storico, è la presenza di una cultura egemone che schiaccia, impedisce e costringe ai margini.

La storia dei subalterni si può fare solo tenendo insieme i due aspetti: quello dell'oppressione che isola e lascia nella miseria e nella necessità di salvaguardare, come si può, una presenza fragile; e quello di una resistenza – disorganizzata e inconsapevole, e quindi stolido, ma pur sempre reale – che le comunità oppongono al dominio, in contrappeso all'altrui egemonia. Il mondo magico rientra così nella storia, non sta più ai suoi albori ma ai suoi margini: la magia è l'insieme di tecniche atte a riaffermare la presenza in un contesto di estrema fragilità storica ed esistenziale, strumento dei poveri, mezzo di chi non ha niente.

Affinità e divergenze fra il compagno De Martino e noi

Riassumiamo. La dignità umana (e la realtà) del mondo magico, afferma De Martino nell'opera eponima, non è comprensibile nei termini mentali dell'occidente moderno e può essere afferrata solo storicamente come zona dove si decide della presenza che oggi diamo per garantita. Se nulla ne possiamo capire, obiettano Croce e Paci, allora tanto vale non parlarne – oppure, se parlarne vogliamo, occorre che qualcosa in comune pur vi sia. È in comune, risponde più tardi De Martino con Gramsci, una storia di lotte che ha reso egemone una cultura e una classe, subalterne le altre; categorie fondanti sono quelle di Croce, se intese in senso generalissimo, ma lo sono soprattutto la lotta di classe come «principio dialettico che non può essere "storicizzato"¹⁷» e la presenza nel mondo come fatto storico, conquista preziosa e non dato scontato. In questa dialettica si trova, per De Martino, la questione meridionale come ferita aperta del "perentorio compito storico" dell'Occidente. Allo stesso modo, negli stessi anni, i medesimi problemi attraversano, a livello globale, i paesi ex-colonie dell'occidente: le civiltà della presenza non garantita resistono come possono alla straripante egemonia della civiltà della presenza garantita, ponendo ai vincitori il problema di capire.

De Martino muove il lettore: impossibile leggerlo senza consentire alla sua esigenza etica, senza solidarizzare col suo intento. C'è una storia anche dove Storia non c'è, e l'essere nel mondo, che è problema fondamentale per ciascuno e per tutti, è questione tanto più urgente e dolorosa quanto meno quest'esserci è storicamente saldo e garantito. Le civiltà del mondo magico non sono aberrazioni, testimonianze di un'idiozia di lungo corso che solo l'occidente avrebbe superato: ma il momento (un periodo storico nel *Mondo magico*, una "zona culturale" nella trilogia meridionalistica) in cui, attraverso lotte terribili, si continua a decidere di quella presenza che è potuta sembrare stabilita in via definitiva solo alla civiltà occidentale moderna di cui noi, oggi, ancora godiamo gli ultimi frutti.

Avvelenati. Non tutti, intendiamoci. E certamente meno avvelenati quelli che stanno sulla nostra tavola rispetto a quelli che arrivano, sotto forma di bombe, medicinali avariati, scorie radioattive, colpi di stato e modernizzazione coatta su altre tavole in giro per il mondo. Il problema che De Martino sentiva come una ferita da sanare in vista di un progresso innescato sì dall'Occidente, ma che doveva infine essere per tutti, si presenta oggi in forme storicamente diverse, entro un clima in cui – come appunto il suo magistero insegna – alcuni istituti culturali non sono più disponibili. A cinquant'anni di distanza dal suo testo non è solo legittimo, ma addirittura inevitabile dubitare con tutta la propria intelligenza e con tutto il proprio sentire delle magnifiche sorti dell'occidente, dell'invincibilità della sua tecnica, della potenza della sua visione, della desiderabilità del suo *modus vivendi*. Non abbiamo più a disposizione una fiducia incrollabile, per quanto critica, nella supremazia storica occidentale, nel senso universalmente salvifico della nostra traiettoria culturale: ancor più inaccettabili, quindi, le ferite inferte ad altri, dettate da una volontà di dominio che non ha neanche più il senso di una lunga marcia verso qualcosa di migliore per tutti.

¹⁷ Paci 1950, p. 262.

Qui sta il punto cieco di De Martino, Croce e Gramsci, rappresentanti maturi e perfino titanici del positivismo: potevano sopportare il contatto con l'altrove, con la miseria della storia e dell'umanità, perché il loro tempo – che era quello dell'egemonia occidentale – li aveva dotati di un modo di guardare al mondo così potente da non temere rovesciamenti e che riparava efficacemente il soggetto dal rischio del venir meno della presenza. La fiducia nel destino culturale proprio e della propria società permetteva loro di tenere aperta senza ipocrisie la questione etica, di enunciarla, di posizionarsi rispetto alle ferite storiche, ai vinti e ai vincitori. Così De Martino poteva far valere

il riconoscimento che al centro dell'impulso confrontante, unificante e pianificante siamo «noi» in quanto occidentali, cioè in quanto depositari dell'unica cultura umana che, a capo di un lungo corso storico, ha prodotto la scienza del confronto di sé con le altre culture: la etnologia (e) il riconoscimento che nel confronto non si tratta di liquidare l'occidente, ma di metterlo in causa, di assumere coscienza dei limiti del suo umanesimo fin'oggi corporativo, e di restituirgli la potenza egemonica compromessa¹⁸.

Questa strutturazione, tuttavia, non era indistruttibile come pareva: la garanzia della presenza, che ai loro tempi l'occidente assicurava e incarnava, si è fatta in seguito ben più traballante e precaria, gli istituti mentali in cui loro navigavano tranquilli sono per noi fondali sabbiosi e ancora non ce ne sono altri a disposizione. A voler dare a quel modo di stare nel mondo un limite temporale, la seconda guerra mondiale è forse il punto di non ritorno. Alcuni avevano intravisto questo movimento dissolutivo già ai tempi delle prime opere di De Martino: Arendt, Adorno, Anders. D'altra parte, dall'America molte delle linee di tendenza della civiltà occidentale apparivano più chiaramente, con un'evidenza ancora insospettabile nell'Europa di allora, dove la violenza devastatrice del periodo nazifascista aveva lasciato letteralmente senza parole e con una propensione alla rimozione o alla rilettura mitologica¹⁹.

Dopo il magismo titanico del *Mondo magico*, dopo lo storicismo gramsciano della trilogia meridionalistica, l'ultimo De Martino intuisce ciò che la parte più avanzata del pensiero europeo denunciava già da qualche anno: la ricaduta nel rischio, il venir meno dell'orizzonte destinale che – fosse progresso infinito o rivoluzione – giustificava l'occidente e gli occidentali, ne irrobustiva la presenza, toglieva la paura. Se fino a poco prima il compito storico dell'occidente era costruito, e proprio da uomini come De Martino, in termini di universalismo nobile, da un certo punto in poi di quella nobiltà resta solo una spocchia arrogante, il gioco del più forte, mentre la nostra stessa presenza di occidentali ha bisogno di essere ripensata a partire da una situazione che è, come per tutti gli altri umani del mondo, *fragile*.

La fine del mondo segna il termine, anche biografico, dell'inquieto percorso demartiniano. Il tema della crisi ritorna prepotente in vesti, per così dire, ontologiche: non solo orizzonte di una presenza antica e fragilissima ma evento sempre possibile, rischio a cui tutti gli individui e tutte le culture restano esposti, che prende forme e nomi diversi a seconda delle circostanze, ma che non è mai davvero scomparso dallo sfondo. De Martino dedica un'ampia parte del testo all'analisi delle diverse forme di psicosi che colpiscono gli occidentali, lette come modi specifici in cui la presenza può venir meno nella contemporaneità. Ai nostri giorni la questione è chiarissima, e proprio nei termini dell'analisi demartiniana: la diffusione del disagio psichico, così come le trasformazioni subite dalle configurazioni psicopatologiche, ne sono testimonianze evidenti; e così pure la diffusione di ritualismi di massa, la richiesta continua di cura, l'andamento liturgico del discorso sociale e la trasformazione della scienza da sistema teorico forte e fortemente protettivo a sistema di

¹⁸ De Martino 1977, p. 353.

¹⁹ Nancy 2001.

cattura che ingenera asservimento e perfino, contro tutte le sue premesse, superstizione. C'è affinità di scopo fra i dispositivi tradizionali del mondo magico e quelli contemporanei della post-modernità: in entrambi i casi, si tratta di ricentrare una presenza che, per ragioni storiche differenti, è sul punto di venir meno. Viene meno quella di chi vive di caccia e raccolta *come* quella del depresso metropolitano: non *allo stesso modo*, ma *tanto quanto*.

Questo affiorare minaccioso e generale, nel cuore stesso dell'occidente, di qualcosa che ancora a De Martino era potuto sembrare il rischio specifico di una fase storica arcaica è per noi, oggi, un passaggio cruciale da osservare e comprendere, pena il restare impotenti in balia degli eventi e dei ricorsi della storia. La lettura che si dà di questi fatti è sempre rischiosa; la naturalizzazione della fragilità umana, le geremiadi sulla storia che si ripete (e sempre in tragedia), il relativismo da salotto accademico, l'arroccamento culturale: questi i pericoli, alcuni dei quali esiziali. De Martino li superava facendo leva su una visione della storia e del suo senso che non può più essere la nostra; come continuare a consentire con le sue istanze etiche, quando questi fondamenti ci sono preclusi?

Al di là della posizione soggettiva che, storicamente, la sua cultura gli permetteva, oltre a contenuti che sono spesso di una precisione folgorante, c'è un ulteriore livello a cui l'opera demartiniana continua ad agire e a indicare un percorso ancora possibile. Torniamo a notare questo: nell'arco della sua vita intellettuale De Martino si muove continuamente; cambia i modelli teorici, modifica i parametri epistemologici, ripensa le categorie. Fra il *Mondo magico* e *La fine del mondo* ci sono Croce, Gramsci, l'etnografia meridionalistica, la psicologia; c'è la riflessione sulla storia di classe e sui "nuovi doveri" dell'umanità tutta; cambiano i soggetti studiati, i modi e il punto di osservazione. In questa rotta mobile, l'istanza etica non è mai tradita: in tutto il suo tragitto intellettuale, De Martino tiene fede non già a un contenuto specifico ma a un movimento di pensiero, a un'istanza critica che sopravvive e soggiace immutata alle diverse "messe in forma" epistemologiche e contenutistiche.

Ha ragione Paci: c'è in De Martino un'ipotesi forte sulla struttura dell'esistenza umana; ma prima che contenutistica in senso stretto (per intenderci, nel senso in cui sono contenutistiche le categorie di Croce), questa ipotesi è di ordine etico. C'è sì un *primum movens*, esiste qualcosa che gli esseri umani condividono universalmente e che permette il fondamento di tutta la loro storia: non l'economico, non lo scientifico o il filosofico, e infine neppure la lotta di classe: l'essere-nel-mondo degli umani si fonda sulla necessità della presenza e sull'esigenza di trascendimento. *Necessità*, tragedia del venir meno della presenza, da cui il problema di fissarla, rafforzarla, recuperarla, solidificarla; ed *esigenza*, appunto: ovvero movimento, istanza, *conatus*. Poter stare nel mondo, quindi, innanzi tutto; ma poi anche starci meglio, di più, con più presenza, con meno dolore. La riflessione di De Martino indaga incessantemente la dialettica fra la costruzione e la fissazione culturali della presenza e l'impulso a trascendere ogni «particolare forma di coerenza culturale», a slegare ogni nodo fatto in direzione di qualcosa che ancora non si dà, ma s'intravede. La sua ricerca suona così attuale non tanto perché affronta questioni specifiche che oggi sono percepite come urgenti, ma perché si muove in una zona del ragionamento filosofico e politico che, mutati i tempi e le categorie, resta cruciale: quella del pensiero critico occidentale.

La formulazione non è innocente. Occorre intendersi, e intendersi bene, su cosa sia l'occidente e cosa il pensiero critico. Nessuna delle due definizioni è possibile in astratto, al di fuori di un posizionamento che è di ordine immediatamente *politico*: questa è l'intuizione di De Martino, questo fa la forza del suo pensiero. Qui, pertanto, occorre continuare a pensare.

Noi, chi?

Cominciamo dal primo nodo, quello della definizione di noi stessi in quanto occidentali. C'è una visione generosa dell'incontro fra culture che raccomanda agli occidentali, come prima cosa, di conoscersi in quanto tali, ciò che comporta un paziente lavoro di scavo per

recuperare le nostre categorie più profonde, i presupposti fondanti del nostro modo di stare al mondo. Su quali categorie di lunghissima durata basiamo il nostro pensare, il nostro sentire e il nostro agire? Quali tic mentali scattano in noi e quali conseguenze determinano? È un lavoro di ordine filosofico, quello richiesto, ma di una filosofia particolare, che non può fare a meno nel suo procedere del confronto con altre culture; ed è anche la mossa tipica, e più forte, dell'antropologia ben fatta: dopo aver guardato agli altri, tornare a guardare a sé, mettere i mondi in tensione reciproca. Non c'è modo infatti di osservare direttamente i nostri fondamenti culturali, non è possibile di essi nessuna agnizione progressiva: sono l'acqua in cui, come pesci, nuotiamo. Ma capita anche, ai pesci, di trovarsi improvvisamente altrove: sull'impiantito di un peschereccio, ad esempio, o ammollo in acque diverse. Questo spaesamento, che può essere tanto mortale quanto salvifico, è ciò che permette, per allusioni e per vie laterali, di afferrare la presenza e la consistenza dell'acqua in cui si è nuotato fino a un attimo prima. È un esercizio salutare, ancorché non privo di rischi, in grado di risvegliare dal sonno dogmatico dell'appartenenza culturale e dalla naturalizzazione²⁰. Lo sguardo straniato su ciò che è più familiare agisce come "rivelatore denaturalizzante": il modo in cui siamo e in cui guardiamo al mondo non ha niente di ovvio, di necessario o di naturale; è il prodotto di una storia, deriva da scelte e da specifiche convenienze.

Questo primo riconoscimento permette di uscire dall'ottusità moralistica degli *idiotes* (etimologicamente, di chi parla una sola lingua); di non percepirsi più come forma-base dell'umano ma come individui facenti parte di *una* delle formelle culturali presenti sul pianeta; di vedere nelle altre esperienze modi diversi, spesso affascinanti, di stare al mondo. Qui arriva, e qui si ferma, il *mainstream* post-moderno, con la sua sbandierata diffidenza verso le "grandi narrazioni" e la sua inclinazione per le identità multiple, i viaggi transoceanici e l'estetizzazione dell'esperienza. Sentire il fascino dell'altro, lasciarsene avvolgere, percorrere terre straniere: dalle considerazioni di Sapir e Whorf su come le lingue strutturino irriducibili paesaggi mentali all'esotico a buon mercato delle agenzie di viaggi il passo è lungo ma non così difficile²¹. Per utile che sia, questo approccio non basta. Fermarsi a cosa vuol dire essere occidentali significa ipostatizzare alcune categorie e trasformare l'interrogazione in un modo per non fare mai i conti con le proprie posizioni reali – trucco raffinato ma pur sempre escapisti. Un passo ulteriore è necessario e consiste nel posizionarsi *dentro* l'occidente.

"Noi" occidentali – ma noi chi? La cultura che abitiamo, il tipo di tensioni che la agitano e che ci muovono, sono tutt'altro che univoci o monolitici. L'Occidente è un insieme vasto, complesso e spesso contraddittorio, che presenta al suo interno alcune costanti, ma che è anche attraversato da rotture sostanziali, opzioni irriducibili, visioni del mondo profondamente differenti. Per tagliar corto, potremmo cavarcela dicendo che Occidente è l'asse storico-culturale ebraico-greco-cristiano-capitalista. Ma, anche così, quale ebraismo? quale Grecia? quale cristianesimo? e perfino: quale capitalismo? All'interno di queste linee si sono mosse e si muovono istanze radicalmente differenti. È vero che il concetto di finalità e quello di trascendenza tingono di sé tutta la filosofia occidentale e sono invece secondarie nel pensiero orientale: ma in merito a ciò Lucrezio, Spinoza e Marx dicono cose ben diverse da quelle che sostengono Aristotele, Cartesio o Hegel. È vero che il cristianesimo fa parte delle radici dell'occidente: ma quello della chiesa di Roma non è quello dei Vangeli, né quello dei catari, né quello dei valdesi. Più che essere, nel loro insieme, un modo ontologico del pensiero, le grandi costanti della filosofia occidentale delimitano campi concettuali entro cui

²⁰ Il confronto più praticato è, per ovvie ragioni materiali legate alla disponibilità di testi, quello fra oriente e occidente (Jullien 1989, 1996; Pasqualotto 2003). Meno praticato invece quello con l'Africa, che pure è forse – con buona pace degli orientalisti – un *altrove* ancora più radicale, rispetto all'Europa, delle civiltà dell'Asia.

²¹ Nondimeno, sia detto per inciso, lo snobismo moraleggiante di chi discetta di "non luoghi" neanche intuisce le ragioni per cui ogni anno milioni di persone partono alla ricerca – depistata e incanalata finché si vuole dalle meccaniche del mercato – di altri posti e altri modi.

tensioni e dissidi possono essere profondi, irriducibili. Fa una bella differenza – proprio a livello di vita quotidiana, oltre che di elaborazione teorica – trovarsi su posizioni liberali o su posizioni no-global; aspirare a una carriera nell'industria del divertimento o a un posto da maestro di sostegno; sentirsi a proprio agio nella city o attraversarla tappandosi gli occhi. Non si tratta di astrarre, ma di tornare a sentire: come ci sto nello spazio, nel tempo e nei modi di vita che mi sono toccati in sorte? Cosa mi travaglia? Quali dolori sento, quali piaceri mi bastano, cosa mi muove? Le risposte formano figure diverse e queste definiscono forme di vita differenti.

A ciò si può obiettare, sensatamente, che le ultime evoluzioni economiche e sociali hanno appiattito molta della differenza fra soggetti sopra uno stile di vita analogo per tutti, una sorta di coatto divenire-piccolo-borghese della società nella sua interezza. È vero: ma proprio per questo, per via di questa tendenza del tardo capitalismo a rendere *tutto* equivalente (compresi gli umani), bisogna prender partito, sapere quello che si vuole e dove si è, agire di conseguenza. Per un occidentale, questo significa innanzi tutto *posizionarsi* entro la propria tradizione, scegliere una parte: mossa tanto più urgente e problematica in quanto le condizioni attuali di vita tendono appunto a elidere le differenze e a incastrare ciascuno, come individuo atomizzato e irrelato, entro una medesima iper-macchina uniformante che "tutto tiene" e, per questo, sembra non poter essere mai rimessa in discussione.

Questo secondo posizionamento entro la tradizione occidentale permette intanto di relativizzare la differenza fra occidente e "resto del mondo": all'interno di ciascun campo culturale esistono opzioni che possono essere tanto divergenti quanto due diverse culture astrattamente assunte; e poi di avvicinarsi alla questione di tutte più sostanziale, quella che scorre nell'intera opera di De Martino.

γνωθι σεαυτόν, conosci te stesso, era scritto sul tempio di Apollo a Delfi: conoscersi dunque come occidentali, depositari di una tradizione umana specifica; poi sapere, dentro questa tradizione, qual è la propria posizione rispetto al campo vasto della storia ebraico-greco-cristiano-capitalista. L'invito dell'oracolo, tuttavia, era fatto a un *seauton*, a un "sé": non in quanto greco, ateniese o tebano, ma in quanto soggetto. Ora, è evidente che nel mio essere soggetto sono compresi la terra che abito, la lingua che parlo, i modi che mi sono stati insegnati, la storia, il gruppo, la classe, la casta, il sesso, il genere e tutte le affiliazioni. La domanda si pone allora così: l'insieme di queste determinazioni è ineludibile e ricomprende l'intero dell'individuo, oppure nel soggetto permane qualcosa di irriducibile, una tensione verso il superamento di qualsiasi situazione data? In termini demartiniani: esiste o no, negli esseri umani, un'esigenza di trascendimento?

La risposta che si dà a questa domanda ha ben poco di accademico: è innanzi tutto qualcosa che si sente, dipende dal modo in cui si è scelto di stare al mondo. Non c'è quindi una risposta giusta e una sbagliata, la posta in gioco non è di ordine epistemologico: la questione è etica o, per dir meglio, politica. Per alcuni – e segnatamente per De Martino – questa eccedenza c'è e si pone il problema di farne qualcosa (spiegarla, ad esempio, o non farsene travolgere, non lasciarla rifluire, canalizzarla in azione e modo di vita); per altri l'eccedenza non c'è e non esiste in merito alcuna questione che debba essere risolta. Qui si gioca il posizionamento politico, al di là (o meglio: al di qua) della posizione dei seggi nei parlamenti: alcuni accettano tranquilli lo stato di cose del mondo, vi navigano sereni, vi trovano già scritte le regole da seguire e la giustizia da applicare; per altri si tratta invece di tenere aperta e praticare una possibilità altra, una ricerca che deriva da un'inquietudine nei confronti di qualsiasi irrigidimento, di ogni trasmutare del potere (ciò che è in grado di dare gambe e forza alla presenza umana, singolare e collettiva, nel mondo) in dominio (potere calcificato che fissa le forme della presenza rendendole alienabili e sfruttabili, o le distrugge)²².

²² Quest'inquietudine è ubiquamente presente in tutta la riflessione occidentale: nella filosofia, nella letteratura, nella riflessione politica, nell'arte. Occorre però una cautela: non si tratta affatto, in questa ricerca, di mettere in

Pare chiaro, arrivati a questo punto, che l'idea stessa che esista negli umani un'eccedenza, un'esigenza di trascendimento, potrebbe benissimo essere il prodotto di una storia specifica in cui la questione della scelta e della libertà individuale è stata posta fin da subito come fondante; per altre culture, per chi abita il mondo in altro modo, quest'idea potrebbe essere del tutto priva di senso²³. Subito scattano due trappole temibili, già viste sopra in controluce.

Da un lato, la trasformazione di un'esigenza fragile nell'ideale granitico della libertà e della verità porta subito nella direzione del «fardello dell'uomo bianco», verso l'ideologia colonialista dell'unica civiltà libera abbastanza da prendere su di sé il gravoso compito di liberare tutte le altre; universale abbastanza da poter essere misura di ogni universalità; vera abbastanza da poter esportare cargo interi di verità. È il superomismo correlato a una delle più profonde convinzioni dell'Occidente, quella secondo cui esiste nel mondo, naturalmente oggettivamente e per tutti, una sola verità che si tratta solo di scoprire, e che le diverse culture declinano in miti, pii desideri, cosmogonie, fiabe d'ogni genere che al contempo la velano e vi alludono²⁴. Questo significa supporre che l'universale sia già disponibile, immediatamente raggiungibile a patto di uscire dalle proprie vesti particolari e presentarsi nudi al cospetto della verità – come se fosse possibile porre domande al di fuori di un punto specifico di osservazione, come se esistessero questioni disincarnate²⁵ o individui facenti parte di un'umanità non storica, non costruita, non specifica. Parla in noi, in questo modo, la nostalgia del paradiso perduto, dell'unità immediata di ciascun individuo con la specie e con la natura. Per ripararcene – ma il riparo è peggiore del temporale che si scatena al suo esterno –, ci costruiamo l'illusione di essere noi, già ora, quell'umanità liberata, generale, naturale, nuda, *trascesa*: l'oggettività della scienza, la naturalità del mercato, l'universalità del pensiero. Nudi alla méta della verità universale: come la nuda vita dei lager verso l'ineccepibile verità della morte²⁶. Ma, come già si diceva sopra, basta essere appena un po' sensibili alle inflessioni della storia perché questo crinale si faccia impraticabile: il dubbio è infatti che il nostro modello di libertà e verità sia piuttosto un *pharmakon*, un rimedio-veleno, che non una panacea.

sacchi separati autori amici, "di sinistra", e autori nemici, "di destra"; ma **di** capire punto per punto, contraddizione dopo contraddizione, come ciascun autore articola questa tensione fra la costitutiva eccedenza dell'animale umano e la dialettica del potere/dominio che s'incarna nelle istituzioni (siano esse il linguaggio, la scuola, lo Stato, le norme della buona educazione o le regole della cucina).

²³ Illuminanti, a questo proposito, le analisi interpretative dell'«essere ebrei» elaborate al Centre George Devereux e, in particolare, da Catherine Grandsard (lezione del 21-22 luglio 2008 al Master in Etnomedicina e Etnopsichiatria dell'Università degli Studi di Genova). Come la maggior parte dei gruppi umani, anche per gli ebrei la questione di essere o non essere ebreo non si pone affatto e non ha nulla a che fare con la fede. Si tratta di un'appartenenza di lignaggio, che come tale non si può scegliere. Chi nasce da madre ebrea è ebreo, così come – per un paragone laico – chi nasce da madre italiana è italiano. Ma l'appartenenza di lignaggio è più profonda di quella sancita dalla nazionalità: scegliere di non essere ebreo potrebbe equivalere, a livello logico, alla scelta di chi, madrelingua italiano, decidesse di non essere più un italiano-parlante. In questo, diceva ancora Grandsard, la popolazione stramba, eccentrica rispetto alle pratiche e alle convinzioni dell'umanità corrente, è quella cristiana, che si pone continuamente il problema della fede, della scelta, di un'adesione che, per essere valida, dev'essere continuamente rinnovata. È possibile dunque che, nella pista occidentale in ciò che chiamiamo libertà (e poi anche: scelta, individuo, diritto), un momento topico sia appunto il cristianesimo – e non solo per il messaggio esplicito e dirompente dei Vangeli e del cristianesimo delle origini, ma anche l'apertura al mondo narrata negli Atti degli Apostoli.

²⁴ Singleton 2004, 2007.

²⁵ In apparenza lo sono quelle della scienza; ma si vedano, a questo proposito, gli articoli di Isabelle Stengers e di Bruno Latour in questo stesso numero della rivista.

²⁶ Agamben 1995.

Dall'altro lato, il fatto stesso di dare un confine storico e culturale a quest'esigenza per noi imprescindibile sembra squalificarla, ridurla a domandina scolastica, a illusione di un manipolo di romantici fuori tempo massimo. Essa diventa allora un'idea balzana fra le tante e l'atteggiamento corretto da tenere nei suoi confronti sarà quello di chi, fra le mille favole dell'umanità, sa viaggiare liberamente, godendo di tutte e senza lasciarsi troppo irretire da nessuna. Nessun universalismo pachidermico e *demodé*, solo il gioco di infinite posizioni che non si toccano: e che nessuno metta in discussione la piacevolezza di questo mondo di bolle di sapone. È il postmodernismo, appunto, che tuttavia si può permettere questo atteggiamento angelico solo in virtù dei successi, sul mercato estero, della scienza, dei cannoni e del neoliberalismo della più generale *koiné* culturale a cui appartiene.

La questione demartiniana fa segno a tutt'altro. L'*esigenza* di trascendimento indica che un superamento delle attuali condizioni di esistenza è immaginabile, che a tratti se ne vedono le linee e che ciò che s'intravede agisce come una chiamata, una passione; ma, altresì, dice anche che siamo ben lontani dallo stato massimamente desiderabile di un'umanità libera e che semmai siamo infognati, *come tutti*, in una preistoria che non smette di terminare; e che in questa palude qualcosa dobbiamo pur fare.

Se oggi la *necessità* della presenza esce fuori come dato generale dell'antropologia²⁷ (e la si potrebbe quindi, quasi per paradosso, assumere *scientificamente*), la demartiniana *esigenza* di trascendimento è forse il solo concetto che merita di essere assunto, *politicalmente*, come universale. Sarebbe peraltro, e finalmente, un buon universale: privo di contenuti specifici, privo di forma, mera indicazione di una possibilità che sta, forse, nella conformazione stessa di una specie biologicamente insufficiente. (Se per ragioni di argomentazione la discussione s'incentra qui solo sull'Occidente, è però indispensabile notare che, usciti prima dall'universale coloniale e poi dal relativo postmoderno, cominciamo solo ora a leggere ciò che, altrove, esprime quest'esigenza, i suoi scacchi, il suo vivere sotterraneo lungo le generazioni²⁸.)

Assumere l'esigenza di trascendimento significa, per cominciare, sapere che è nostra in quanto umani specifici: non solo, e non tanto, eredi della tradizione generalmente occidentale, ma affini a coloro che, dentro il campo vasto dell'occidente (e altrove), hanno sentito l'esigenza di qualcos'altro, di un *oltre* che non era dato ma solo intuito, e che ogni futuro riesce a esplorare solo in minima parte (perché, come scrive Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*, il nemico non ha mai smesso di vincere). Costoro hanno lasciato tracce: hanno pensato, scritto, sperimentato, insegnato. L'insieme di queste tracce è il pensiero critico.

Obbligazioni

Niente obbliga a trovare interessante il pensiero critico o a desiderare di esplorarlo; niente lo rende culturalmente preferibile o, peggio ancora, evolutivamente superiore rispetto ad altri modi di mettere in fila le idee e di viverle. Esso riguarda e lega solo una parte di soggetti: quelli che, sentendo inquietudine nei confronti del già dato e intuendo la possibilità che altro, e meglio, si dia, lo cercano e lo abitano perché rispondente a queste istanze.

Questo non significa farne un particolarismo o un'idiosincrasia: al contrario, significa cominciare a viverlo soggettivamente e a pensarlo davvero, a esplorarlo, a farne una pista di ricerca anziché un proclama, ad assumere su di sé i doveri che esso, nella sua forma attuale, comporta. In breve, significa assumere una posizione e i suoi rischi, anziché viaggiare come turisti della mente fra le diverse posizioni possibili, tutte neutralizzate dal fatto di non accettarne mai davvero le implicazioni reali. Niente a che fare (è il caso di dirlo?) col

²⁷ È la questione dell'antropopoiesi, dei modi con cui le diverse culture producono individui a esse compatibili.

²⁸ Coppo 2007 per un esempio (e per non iniziare neanche a menzionare i testi di coloro che hanno provato, nei contesti più disparati, a dare piste a quest'esigenza).

"fardello dell'uomo bianco": non si può imporre ad altri la passione per l'eccedenza più di quanto si possa imporre i propri nonni come nonni universali o il proprio amato come apice di ogni desiderabilità. E molto a che fare, invece, col *diventare umani*, con la prosecuzione di quello specifico processo di soggettivazione e di apprendistato al mondo cominciato alla nascita, e che ha fatto di noi adulti gli adulti che siamo. A partire da qui, cosa ci è possibile?

Segno specifico del pensiero critico non è un insieme di contenuti, né una particolare istanza concettuale, e neppure una visione del mondo condivisa: non ha molto a che fare con la comunità delle idee. Esso rappresenta l'emergenza e l'accoglimento, nella sfera del pensiero, delle istanze di superamento di ciò che è. Non è dai contenuti che lo si riconosce, né dagli strumenti che utilizza, ma dal tipo di movimento che sviluppa. Più che alla sfera separata del pensiero in quanto tale (quella, per intenderci, in cui si muovono i filosofi di professione), il pensiero critico fa riferimento a una forma di vita, a un modo di stare al mondo che non si riconosce nelle (o comunque: non si accontenta delle) forme codificate volta per volta disponibili o imposte. È il pensiero che prende in conto l'esigenza di trascendimento e *ne risponde*: è qui che i giochi si fanno difficili e la tenuta può essere misurata.

Rispondere di qualcosa significa, per un usare un vocabolo caro a Isabelle Stengers, avere delle obbligazioni. La messa a tema, e a fuoco, delle obbligazioni a cui ci chiama la pratica del pensiero critico è uno dei compiti più urgenti dei nostri anni e prelude a un'apertura verso quelli che il Gran Lombardo delle *Conversazioni in Sicilia* chiama i «nuovi doveri, e più alti».

La prima obbligazione – come avviene, peraltro, per tutte le scelte che non siano quella fra una marca e un'altra di dentifricio davanti al banco del supermercato – è di semplice responsabilità, fuori da qualsiasi *ipse dixit*. Del pensiero critico non c'è scuola, non c'è corpus canonico, non c'è legittimità d'insegnamento, né tradizione: praticarlo comporta il saper rinunciare, al momento opportuno, a qualsiasi posizione raggiunta, a ogni fortituzio intellettuale, a ciascun contenuto per quanto amato; e ricominciare a muoversi, ad aggirarsi in quello che, nel frattempo, si è costituito come stato delle cose. Questo è anche uno degli insegnamenti più forti che emergono dall'intera opera di De Martino: quel che si può pensare alla fine degli anni Sessanta è ben diverso da quel che si poteva pensare nel pieno della guerra – e nondimeno, a tenere insieme il prima e il dopo c'è qualcosa che è più forte di qualsiasi contenuto: la coerenza di un percorso e la responsabilità di chi lo fa. A differenza di quel che accade per altre linee di riflessione, che costituiscono delle scuole, per il pensiero critico tramandarsi non è nulla di scontato: tracciare i confini di un'ortodossia significa infatti, per definizione, seppellire l'esigenza di trascendimento da cui pure quel pensiero o quel sapere erano nati. Ma come nel finale di *Beloved* di Toni Morrison, ciò che non può essere tramandato non può neppure essere trascurato: non resta che fare attenzione alle cose stesse, siano esse testi o soggetti, configurazioni materiali o paesaggi mentali; e, come Benjamin raccomandava, incrociarli nell'ora della loro leggibilità, quando si rivela, sotto le forme e la lettera, l'eccedenza di cui sono carichi, il trascendimento che prefigurano.

Una seconda obbligazione è all'onestà: chi pratica il pensiero critico è tenuto a *vedersi*, al di là dei castelli di idee ricevute che finiscono per sostituirsi alla realtà e farci passare accanto alle cose stesse. La posizione che ciascuno occupa non è né culturalmente disincarnata, come già detto sopra; né "innocente", al di sopra delle parti o sganciata dai servaggi. Stare nel mondo – in qualsiasi modo – significa avere degli attaccamenti, essere continuamente presi in relazioni di potere/dominio, collimare o colludere in alcune zone, agire e essere agiti. La conoscenza di questi legami comporta spesso agnizioni dolorose, ma solo a partire da qui si può realisticamente affrontare lo scambio con l'altro: che non è necessariamente l'aborigeno australiano ma più spesso, e ben più tragicamente, il vicino di casa. Ed è proprio a partire da questa mappa che si arriva a individuare le linee di fuga, le piste possibili – non già, come nell'ideologia idiota dell'autopoiesi, per sciogliere ogni legame e restare poi, come atomo danzante, nella solitudine cosmica del proprio io irrelato; ma per

lavorare alla qualità delle connessioni. Per dirla con De Martino: per rinforzare la presenza al mondo e prepararla ad altro.

Un'ulteriore obbligazione, e delle più spinose, riguarda la capacità di stare con altri in modo civile, rispettando in sé e negli altri proprio ciò che si è scelto come proprio orizzonte dello stare al mondo: l'esigenza di trascendimento, appunto. Superare le condizioni date non significa modificare le cose secondo un piano prestabilito che si suppone, sulla base di un «universalismo circoscritto», valido per tutti (com'è questione, ad esempio, nel riformismo, così come nella globalizzazione e prima ancora nella statalizzazione del pianeta); ma accettare che il meglio e il peggio siano funzione delle circostanze, dei tempi, delle configurazioni. Ciò presuppone un dialogo profondo, radicale, fra soggetti portatori di istanze differenti, che superi infine il sogno immediatistico dell'universalismo dell'Occidente, così spesso diventato incubo, per arrivare infine a un nuovo e più alto universale reale: quello ancora da inventare, un possibile divenire comune degli esseri umani nel tempo storico. Dare al superamento una direzione comandata significa infatti farne l'ennesima coazione, un servaggio in più: è ciò che accade, ad esempio, nel comando sociale a «realizzare se stessi» nel lavoro o nel volontariato. Chi stima che esista negli umani, ontologicamente, la possibilità di muovere verso qualcosa di meglio non può porsi, nei confronti del prossimo, come un genitore o un educatore, ma come un compagno; meglio ancora, come un amante, pronto a cogliere dell'amato ogni emergere di bellezza, e acuto come nessun altro nel percepirne le coazioni.

Si tratta insomma di *costruire* esperienza: di far sì che l'intuizione del possibile non resti tale, sogno di una cosa; ma che diventi una pista percorribile, che dia frutto, e che la ricchezza che in essa si trova possa essere anche per altri. L'intuizione del possibile deve farsi istituzione: scala di Wittgenstein, che serve a salire, a muovere altrove – e che infine, se il caso e senza troppi complimenti, quando si hanno i piedi saldi altrove, si può buttare. La costruzione di esperienza è proprio ciò che De Martino descrive, e ciò che profondamente stima, di tutta l'attività umana: la capacità di costruire ripari, di aprire percorsi, di fondare. Attività titanica, sempre sul crinale dell'ambiguità: il riparo facilmente si trasforma in prigione, ciò protegge diventa ciò che rinchiude. La presenza, che in assenza di ripari si scioglie, al chiuso soffoca. È in questa soglia, dentro questo pericolo, che ogni volta si sceglie e, nello scegliere, si prende parte: questa, mi pare, la lezione bruciante di De Martino.

Bibliografia

- AGAMBEN Giorgio, 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino 1995.
- ANDERS Günther, 1980. *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Bollati Boringhieri, Torino 1992, 2003 e 2007.
- BENJAMIN Walter, 1955. *Tesi di filosofia della storia*. In: Id., 1955. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Einaudi, Torino 1962, pp. 75-86.
- CASES Cesare, 1973. *Introduzione a "Il mondo magico"*. In: DE MARTINO Ernesto, 1958. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973 e 2007.
- COPPO Piero, 2007. *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- CROCE Benedetto, 1949. *Intorno al magismo come età storica*. In: DE MARTINO Ernesto, 1958. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973 e 2007, pp. 242-253.
- DE MARTINO Ernesto, 1952. *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*. In: DE MARTINO Ernesto, 1958. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973 e 2007, pp. 266-272, pp. 225-239.

- DE MARTINO Ernesto, 1958 (2 ed.). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973 e 2007.
- DE MARTINO Ernesto, 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino 1977.
- ELIADE Mircea, 1948. Scienza, idealismo e fenomeni paranormali. In: DE MARTINO Ernesto, 1958. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973 e 2007, pp. 266-272.
- JULLIEN François, 1989. *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*. Pratiche, Parma 1991.
- JULLIEN François, 1996. *Trattato dell'efficacia*.
- LO PIPARO Franco, 1979. *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*. Roma-Bari: Laterza, 1979.
- NANCY Jean-Luc, 2001. *La représentation interdite*. In: Nancy J.-L. (ed), 2001. *L'art et la mémoire des camps. Représenter exterminer. «Le genre humain»* (décembre 2001). Seuil, Paris pp. 13-39.
- PACI Enzo, 1950. Il nulla e il problema dell'uomo. In: DE MARTINO Ernesto, 1958. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973 e 2007, pp. 254-262.
- PASQUALOTTO Giangiorgio, 2003 *East & West*. Marsilio, Venezia 2003.
- SINGLETON Mike, 2004. *Critique de l'ethnocentrisme, Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Paragon, Paris 2004.
- SINGLETON Mike, 2007. *Dalla Psichiatria (nostra) attraverso l'etno-psichiatria (loro) alle etno-psichiatrie (per tutti)... per finire al di là di ogni psichiatria!* «I Fogli di ORISS» n. 27/28, pp. 93-122.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

