

# L'autenticità della presenza. De Martino critico di Heidegger

di Sergio Fabio Berardini\*

ABSTRACT

In this article I will discuss the relationship between the Italian ethnologist Ernesto De Martino (1908-1965) and the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). In particular, my aim is to argue against the thesis for which De Martino's philosophical thought is largely inspired by Heidegger's existential analytic, and consequentially point out the Demartian criticism of some fundamental Heideggerian concepts (such as *Miteinandersein*, *man*, *Angst*, *Schuld*, *Unheimlichkeit*, *Eigentlichkeit*, and *Uneigentlichkeit*).

\_ Contributo ricevuto su *call for papers* il 17/08/2018. Sottoposto a *peer review*, accettato il 11/09/2018.

**E**rnesto De Martino si è a lungo confrontato con il pensiero di Martin Heidegger, sia direttamente, sia attraverso i suoi più autorevoli commentatori italiani (Abagnano, Paci e Pareyson). Diversi studi in ambito demartiniano si sono concentrati più sulle vicinanza tra lo studioso napoletano e il filosofo tedesco, attribuendo, forse senza la dovuta prudenza, diversi debiti che il primo avrebbe contratto nei confronti del secondo. D'altra parte, altrove sono state segnalate anche le differenze e la critica che De Martino, esplicitamente e implicitamente, ha mosso contro l'autore di *Essere e tempo*. In questa sede, tenterò di riprendere quest'ultimo percorso e mettere in luce quello che è stato un vero e proprio rovesciamento di

alcune fondamentali nozioni dell'analitica heideggeriana promosso dalla riflessione demartiniana.

I \_ Presenza e *Dasein*

Tra i concetti elaborati da De Martino, quello di 'presenza' (cui è correlata la nozione di 'crisi della presenza') è senza dubbio il più celebre, importante e ricco di sviluppi e applicazioni. Si è spesso insistito nell'identificare la 'presenza' al '*Dasein*' heideggeriano, ma se si tiene conto di quanto osservato da Massenzio (che individua la lettura diretta di *Essere e tempo* da parte dello studioso napoletano non prima della pubblicazione della sua traduzione italiana avven-

\* Università degli Studi di Trento.

nuta nel 1953 presso l'editore Borla<sup>1</sup>) e da Pàstina (che individua come plausibile fonte ispiratrice uno scritto divulgativo di Paci sull'esistenzialismo in cui si fa riferimento all'«essere presenti nel mondo»<sup>2</sup>), è possibile ridimensionare il peso dell'influenza di Heidegger nella elaborazione di questo concetto, il quale, come è noto, risale alla stesura de *Il mondo magico* (uscito presso l'editore Einaudi nel 1948<sup>3</sup>). In questo testo vi è un solo riferimento a *Sein und Zeit*, mentre i richiami all'esistenzialismo sono di una tale vaghezza che denunciano una conoscenza (e forse una comprensione) piuttosto superficiale di questa complessa corrente del pensiero novecentesco<sup>4</sup>.

La vicinanza tra presenza e *Dasein* è rilevabile laddove si precisa che il *Dasein* è sempre in rapporto con il mondo (per cui è un *In-der-Welt-sein*) e dunque con le cose e, soprattutto, con gli altri Esserci (per cui è un *Mitsein*). D'altra parte, quando Heidegger mette in luce le strutture ontologiche del *Dasein* (dette anche 'esistenziali'), viene fatto notare come nella dimensione ontica, innanzitutto e per lo più, questo rapporto con gli altri e con le cose tende a scadere. Il *Dasein* vede nel mondo e negli altri un'occasione per distanziarsi da se stesso, distarsi dal proprio sé. Il *Dasein* desidera disperdersi nella quotidianità, ossia in chiacchiere e curiosità, il cui fine non è la verità, ma lo stare assieme agli altri (*Miteinandersein*); così preferisce essere assorbito dagli impegni, dal lavoro, da

rapporti superficiali, piuttosto che mettersi in rapporto col proprio essere e sorprendersi come un ente esistente che è gettato nel mondo (*Geworfenheit*). In questo senso, il *Dasein* è in fuga da sé, e in questa fuga va a realizzare se stesso sulla base non già del proprio desiderio sorgivo, ma di quello che il mondo si aspetta da ogni esserci, realizzando un'esistenza mimetica, aderente a modelli già adottati da tutti e dunque impersonali. In questo modo, anziché essere *se* stesso si modella come un *si* stesso, in forza di quel 'Si' (*man*) anonimo che plasma la quotidianità (*Alltäglichkeit*), per cui tutti pensano ciò che in genere *si* pensa e agiscono come normalmente *si* agisce<sup>5</sup>. Un autentico recupero di sé, in tal senso, avviene attraverso la liberazione da questi vincoli, che, se da un lato funzionano come una rete protettiva, dall'altro costituiscono una gabbia esistenziale.

In De Martino, una simile riflessione, che privilegia il rapporto del *Dasein* con il proprio essere sciolto dai condizionamenti culturali e dalla trama intersoggettiva in cui ogni soggetto è calato, è del tutto assente. La presenza è sì in relazione con il mondo, e dunque con le cose e gli altri, ma tale relazione, che è *sempre* culturalmente condizionata, si mantiene (anche) in forza di quella quotidianità che è da Heidegger declassata a mero scadimento esistenziale. Inoltre, riguardo al rapporto tra la presenza e il proprio essere, l'etnologo napoletano insisterà sempre sul fatto che l'essere della

presenza non è per nulla garantito, ma va conquistato contro il rischio di non esserci<sup>6</sup>, e che è appunto grazie allo ‘stare assieme’ che tale conquista si rende possibile. Per mettere in luce questa differenza, sarà opportuno richiamare il tema in cui l’autore di *Sein und Zeit*<sup>7</sup> e l’autore de *Il mondo magico*, più chiaramente divergono: quello dell’angoscia.

## 2 \_ Angoscia e crisi della presenza

Secondo Heidegger l’angoscia è la *Stimmung* fondamentale che connota l’esistenza<sup>8</sup>. Ad angosciare il *Dasein* è il fatto nudo e crudo del suo essere nel mondo e del suo poter essere<sup>9</sup>, nonché la triplice radice del nulla che lo pone come un ente che ha da realizzare se stesso, ossia come un fondamento senza fondamento<sup>10</sup>. Lo angoscia il nulla dietro di sé (un ‘prima’ della nascita che non può essere scandagliato), il nulla davanti a sé (il ‘dopo’ che segue alla morte, la quale lo attende come una possibilità eminente che non può essere tolta o condizionata in alcun modo), il nulla intorno a sé (rivelato dal continuo annullamento delle possibilità attraverso il suo fare, attimo dopo attimo, ogni qualvolta realizza una possibilità negando le altre). È questo nulla, così incombente e pervasivo, ad angosciarlo. In tal senso, il *Dasein* cerca di proiettarsi nel mondo (presso cose, occupazioni, altri Esserci) in modo da distrarsi da questa angoscia. Fare a meno dell’angoscia

(o meglio: schermala, in quanto essa è ineliminabile), pertanto, comporta una ‘perdita’ di sé, un’alienazione.

Per De Martino l’angoscia rivela, invece, la perdita della relazione tra la presenza e se stessa e tra la presenza e il mondo. Nel *Mondo magico*, un noto passo afferma che l’angoscia «esprime la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci»<sup>11</sup>, e che «il crollo della presenza diventa un rischio appreso nell’angoscia»<sup>12</sup>. L’angoscia, in tal senso, è rivelatrice non già del nostro *esserci*, bensì del nostro *poter non esserci*. Il crollo consiste nell’annullamento della distinzione tra soggetto e oggetto, ovvero in una «indiscriminata coinonia»<sup>13</sup>. Ciò significa che se la relazione tra la presenza e se stessa viene meno è perché è venuta meno la relazione tra essa e il mondo, ossia perché la presenza non riesce ad esserci, a mantenersi nel proprio essere, innanzi a tutto ciò che essa non è<sup>14</sup>. Ed è questo ‘supremo rischio’ ad angosciarla. Ed è nella capacità di far fronte a tale rischio, e dunque all’angoscia (la quale, per De Martino deve essere risolta), che si viene a determinare l’autenticità dell’esistenza. Al punto che lo studioso napoletano vedeva in tale *Stimmung* una ‘colpa’<sup>15</sup> da emendare (mentre per Heidegger, tale colpa, *Schuld*, deve invece essere assunta).

Se è vero che l’angoscia non è per qualcosa, ma per il ‘nulla’<sup>16</sup>, questo nulla, secondo De Martino, non è il *nihil absolutum*, ma va da intendersi in senso relativo

come la possibilità che la presenza non sia: è il poter non esserci<sup>17</sup>. Questa possibilità angoscia; e dunque, nella misura in cui la presenza deve esserci, tale angoscia deve essere oltrepassata nel valore che afferma la presenza nel proprio essere. Insomma, l'angoscia è la 'passione' per il negativo: lungi dal trattenersi in essa, la presenza deve infine superare questo momento critico, il quale è certamente costitutivo della sua esistenza, ma pure è soltanto un momento parziale, e non va inteso come un approdo o un fine, ma semmai come uno stimolo per l'azione.

### 3 \_ Autenticità e inautenticità della presenza

Per De Martino l'angoscia, lungi dal precisarsi come la *Stimmung* che connota l'esistenza autentica (quella del *Dasein* che assume il proprio *Sein*), è la passione che connota la presenza inautentica di chi avverte il proprio assentarsi dal mondo. Si tratta di una presenza inautentica in quanto è segnata da una sorta di 'alienazione radicale' che recide i legami col mondo, attraverso i quali soltanto è possibile essere presenti e realizzarsi.

Ora, se è vero che Heidegger non nega tale relazione (come si è detto, il *Dasein* è *In-der-Welt-sein* e *Mitsein*), tuttavia, secondo l'autore di *Essere e tempo*, nella misura in cui l'Esserci è assorbito dagli eventi e gli enti (cose e persone), la sua esistenza 'scade' in una sorta di oblio

di sé. Si tratta della deiezione (*Verfallen*), per cui il *Dasein*, attraverso una fuga (*Flucht*) da se stesso (nel vano tentativo di sottrarsi all'angoscia), si converte nel mondo, trovando in questo un rifugio, e tuttavia perdendosi in quanto, da ultimo, non si distingue, se non apparentemente, dagli altri enti intramondani.

Ebbene, nel caso di De Martino abbiamo una rivalutazione di una simile 'conversione' nel mondo, nella misura in cui il mondo funge effettivamente da rifugio, ossia da luogo protettivo che permette alla presenza di non crollare nell'angoscia e, in ultimo, dissolversi, ossia giungendo a una radicale indistinzione tra essa e gli altri enti intramondani. Per mettere meglio in luce questo punto, basterà accostare al concetto heideggeriano di 'inautenticità', quello marxiano di 'alienazione' (opportunamente modificato). Lo studioso napoletano, infatti, è consapevole che nella quotidianità la presenza tende all'anonimato e all'impersonalità, e che, dunque, in un certo senso è 'inautentica' e 'alienata'; e tuttavia egli ravvisa una forma *radicale* di alienazione (e quindi di inautenticità) che si realizza nella 'crisi della presenza'. Quando la presenza è in crisi (ad esempio a causa di un lutto), il rischio di un suo imminente crollo la pone su un piano di maggiore urgenza esistenziale: infatti, se essa crolla (ad esempio nel delirio), mutandosi così in assenza, non si ha in questo caso la massima realizzazione dell'oblio di sé e dell'allontanamento da sé?

Nella misura in cui la presenza è drammaticamente esposta al rischio del crollo, essa trova nel mondo gli strumenti per un proprio recupero. Tali strumenti sono quelli offerti dalla cultura. Si tratta di strumenti condivisi intersoggettivamente, ovvero di modelli, stereotipie, di prassi regolate da un 'così si fa abitualmente', che, pur essendo anonimi (anzi, proprio perché sono anonimi), consentono alla presenza di trattenerci presso di essi e di arrestare quel crollo. A tal proposito, De Martino parlava di 'alienazione controllata'<sup>18</sup> in riferimento alla ritualità religiosa: *alienazione* perché, come Marx aveva rilevato, attraverso quei rituali la presenza entra in un piano metastorico, ossia in un piano di finzione (il mito religioso) che è separato dalla realtà; e tuttavia *controllata* perché grazie a questa finzione la presenza rimane come sospesa in un luogo sicuro in attesa di poter ritornare nella realtà a crisi superata<sup>19</sup>. Questo aspetto sarà chiarito nel prossimo paragrafo.

#### 4 \_ L'autenticità della presenza innanzi alla morte

Uno dei casi più emblematici che mostra la distanza tra la posizione demartiniana e quella di heideggeriana per quanto concerne il tema dell'autenticità della presenza è l'interpretazione del fenomeno della morte.

Come è noto, in *Sein und Zeit* è affermato che il rapporto autentico con la morte si precisa nell'assunzione della morte quale possibilità più propria, certa, ultima, indeterminata e incondizionata<sup>20</sup>. Si tratta di progettare il proprio essere all'ombra della fine che sempre e di nuovo incombe e grava sull'Esserci. Il suo essere-per-la-fine (*Sein-zum-Ende*) consiste, in tal senso, in un essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*): la differenza tra l'Esserci e ogni altro ente intramondano sta appunto in questo rapporto con la fine, la quale, nel caso del *Dasein*, non si posiziona al termine di un percorso (la fine della vita), ma è sempre presente *hic et nunc* come possibilità della morte. L'esistenza autentica è quella che non si distrae da tale possibilità, ma si rapporta a essa, attimo dopo attimo; e in forza di essa decide come realizzarsi.

Nei paragrafi 51-52<sup>21</sup>, Heidegger considera il rapporto inautentico con la morte. Si tratta di un rapporto che consiste nell'imbrigliare la morte entro la chiacchiera e la prassi quotidiane, ossia per tradurre quella possibilità indeterminata in un qualcosa di determinato che può essere afferrato e posto a distanza. Heidegger considera, ad esempio, il modo in cui una certa 'saggezza popolare' tratta la morte come uno scontato 'si muore' del quale è bene non occuparsi finché si è in vita (per cui si dice: 'tutti dobbiamo morire, ma al momento è meglio non pensarci'); e così le formule pietose che sono rivolte ai morienti, quando si dice loro che 'andrà tutto

bene'. In quest'ultimo caso, la posizione di Heidegger appare in tutta la sua (sconcertante) forza: si fa un torto a consolare il morente, poiché in questo modo gli si impedisce di rapportarsi alla sua possibilità più propria. Ma se questo accade, se viene fatto un simile 'torto' ai morenti, è perché i primi a voler essere distratti dalla morte sono quelli che li piangono e che sopravvivono a loro.

C'è un luogo di *Morte e pianto rituale* (capitolo secondo, paragrafo 4) in cui De Martino riprende il tema del 'si muore' rovesciando l'interpretazione heideggeriana, ossia mostrando come nelle forme di consolazione variamente elaborate dalle diverse culture vi sia, al contrario, un segno di autenticità – anzi, la possibilità stessa dell'autenticità.

Nel saggio del 1958 lo studioso napoletano presenta (accanto a una ricerca di tipo storico-religioso) i risultati di un'indagine etnologica condotta in Lucania. Sono così riportati esempi di preghiere, canti, gesti (ossia gli elementi mitici e rituali) che compongono i riti funebri ivi osservati. Si tratta di modelli rigidi, ripetuti in occasione di ogni lamentazione, che, lungi dal dare libero sfogo al dolore personale, lo imbrigliano entro uno schema che stabilisce come deve essere pianto il morto. Si tratta, insomma, di una sorta di recita teatrale in cui la persona in lutto segue fedelmente un copione: esprime il proprio intimo strazio attraverso parole e azioni che non sono sue, ma che le sono prestate dalla tradi-

zione. La presenza, pertanto, si assenta come persona capace di agire secondo la propria iniziativa per farsi esecutrice impersonale di un piangere (che è in rapporto con un morire) dominato dal 'Si' (*man*): *così si muore, così si piange*.

L'etnografo che osserva la lamentazione in atto non può sottrarsi all'impressione, soprattutto in dati momenti, che si tratti di un pianto senz'anima, inattuale, destoricato, come se non fosse la lamentatrice a piangere, ma un'altra, o quasi un'altra, anonima e sognante che piangesse in lei per un generico e anonimo 'si muore', secondo gli schemi di un impersonale 'si piange così'. In realtà l'indefinita monotona iterazione dei modelli culturali di comportamento, sempre sullo stesso ritmo, attenua la presenza di veglia e induce e mantiene nella lamentatrice un leggero stato oniroide, una presenza rituale del pianto, sul cui piano si attenua l'asprezza dell'insopportabile situazione storica reale (*questo* lutto, che ha colpito me), e al tempo stesso si stabilisce un rapporto con le tentazioni irrelative della crisi, e soprattutto con gli impulsi del *planctus* caotico<sup>22</sup>.

Come è già stato fatto notare altrove<sup>23</sup>, De Martino rileva come non vi sia soltanto un 'Si' che rende impossibile all'uomo di essere autenticamente se stesso (per cui «l'arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell'esserci»<sup>24</sup>); vi è anche un 'Si' che è espressione della tradizione, del mondo culturale entro il quale ogni uomo è compreso e che salva la presenza dalla possibilità di perdere se

stessa. Insomma, vi è anche un ‘Si’ che fonda la stessa possibilità di esserci contro il rischio di non esserci e perdere il proprio essere *tout court*. In questo senso, il generico ‘*si* muore’ permette alla presenza di mantenersi presente, di operare un distacco dalla situazione critica e di non morire col morto che si piange. L’esserci in crisi diventa un impersonale ‘*si* stesso’ per poter riprendere ‘*se* stesso’ – si consegna a un generico e anonimo ‘Si’, ovvero si consegna agli altri, per poter rimanere presso di sé<sup>25</sup>.

L’uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nell’anonimia del *man*, del ‘*si*’ impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e per la iniziativa personale<sup>26</sup>.

La presenza piange in un modo che, seppure anonimo, non è inautentico, in quanto è il modo che tutta una cultura, tutto un insieme di singole esistenze ha deciso e formato per resistere alla crisi. Come si è detto, si tratta di una ‘alienazione controllata’, ossia ‘istituzionale’ (culturale), in forza della quale la presenza rinuncia a essere integralmente se stessa, si aliena, per conservarsi in un ‘Si’ che la protegge dalla ‘alienazione radicale’ del crollo esistenziale. Il ‘Si’, in questo caso, lungi dal determinare una presenza inautentica, è la via (intesa come *Umweg*<sup>27</sup>, deviazione) che consente alla presenza di recuperare la propria autenticità.

5 \_ L’autenticità tra spaesamento e appaesamento

Un altro tema che segna una netta differenza tra De Martino e Heidegger nel pensare la autenticità è quello dello ‘spaesamento’. Quando, nel paragrafo 40 di *Sein und Zeit*, Heidegger si chiede come ci si sente nella situazione emotiva della angoscia, la sua risposta è: «ci si sente ‘spaesati’»<sup>28</sup>. Lo spaesamento<sup>29</sup> (*Unheimlichkeit*) si precisa così come quel modo di sentirsi esistere connotato dalla mancanza di appigli, di rinvii al mondo, di punti fissi grazie i quali l’Esserci può orientarsi e trovare il proprio posto nel mondo (la propria ‘casa’). Il *Dasein* si sente spaesato perché, nell’angoscia, è in rapporto con se stesso e con *niente altro*. Rimesso al proprio indeterminato essere, l’Esserci avverte il nulla dietro di sé, intorno a sé, e avanti di sé – un nulla che, ghermendolo in tal modo, rivela l’essenza stessa dell’esistenza. Lo spaesamento è dunque il modo in cui il *Dasein* si sente quando è autenticamente in rapporto con se stesso; mentre la fuga da sé si realizza attraverso l’edificazione di una stretta rete di enti noti che funge da ‘casa’ presso la quale gli è possibile sentirsi al sicuro da ogni angosciosa rivelazione del suo esserci, della sua infondatezza e nullità.

Al contrario, secondo De Martino è segno di autenticità esistenziale la capacità della presenza di oltrepassare i momenti critici che potrebbero spaesare

sarla e ordinare un *kosmos*, un orizzonte di senso in cui potersi sentire a casa. Il neologismo utilizzato da De Martino è 'appaesamento', un termine, questo, che rende con forza una prospettiva volta ad affermare il valore della presenza nel mondo. Considerato che l'universo esistenziale si compone di relazioni con gli altri enti; considerato, inoltre, che la presenza è sempre a rischio di disperdersi col disperdersi di tali legami; e, infine, considerato che la presenza, a causa della propria strutturale fragilità e dell'impossibilità di porre rimedio una volta per tutte a questo rischio, si precisa non già come un dato acquisito, ma come un compito esistenziale permanente; in considerazione di tutto ciò, l'appaesamento della realtà, che passa attraverso un'operazione sia intellettuale che manuale di *utile* classificazione e ordinamento, diventa un'attività doverosa che risponde a un *dover-esserci*.

Il riferimento al termine 'utile' non è casuale. È chiaro, infatti, il debito contratto con Croce e la sua riflessione sulla categoria dell'utile/economico e, conseguentemente, con Marx (al quale pure Croce doveva molto, a tal proposito). De Martino vedeva infatti nella capacità tecnica dell'uomo di trasformare il proprio ambiente il 'momento inaugurale' (non in senso cronologico, bensì logico) della storia umana; per cui è nell'appaesare la realtà, nel darle forma umana attraverso la prassi, che l'uomo si fa uomo, ed è in tale realtà appaesata che questi si individua<sup>30</sup>.

Circa il rapporto tra realtà appaesata e presenza, nella *Fine del mondo* sono raccolte diverse riflessioni, due delle quali meritano di essere ricordate, seppur brevemente. La prima riguarda la descrizione del risveglio di Marcel che apre la *Recherche*, nella quale De Martino rileva un ottimo esempio di come la presenza venga a definirsi sulla base del proprio ambiente domestico, ossia sulla base di abitudini, aspetti noti (appunto, 'appaesati') che ci rammentano 'chi siamo'.

Bastava che [...] il mio sonno fosse profondo e portasse a una piena distensione la mia ragione; allora questa abbandonava la zona del luogo dove m'ero addormentato, e, quando mi svegliavo nel cuore della notte, come ignoravo dov'ero, così neppure sapevo nel primo momento chi io fossi; avevo appena nella sua primitiva semplicità il senso dell'esistenza quale può fremere nel fondo di un animale; era più spoglio dell'uomo delle caverne; ma allora il ricordo – non ancora del luogo dov'ero, ma di alcuni di quelli da me abitati e dove sarei potuto essere – veniva a me come un soccorso dall'alto per trarmi dal nulla donde non sarei potuto uscire da solo: in un attimo passavo sopra secoli di civiltà, e le immagini intraviste confusamente, di lampade a petrolio, poi di camicie col colletto rivoltato, a poco a poco ricomponevo i tratti originali del mio io<sup>31</sup>.

Quella sorta di spaesamento che consiste nel «disorientamento che può seguire al risveglio»<sup>32</sup>, viene ricomposto

grazie alla dolce forza del ricordo che, nel mostrare ‘questo’ (questa camicia, questa lampada, etc.), mostra allo stesso tempo quella persona per la quale ‘questo’ è – un ‘questo’ col quale essa è in rapporto (nel vedere la camicia e la lampada la presenza ricostituisce il proprio essere, che consiste anche nella storia che la lega a tali oggetti).

La seconda riflessione insiste invece sul venir meno della capacità di ‘appaesare’ la realtà e, dunque, sull’inautenticità della condizione nella quale la presenza si trova nella misura in cui, perdendo il proprio orizzonte, perde anche se stessa. A essere riportato è l’episodio del ‘campanile di Marcellinara’:

Ricordo un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada della Calabria. Non eravamo sicuri del nostro itinerario e fu per noi di grande sollievo incontrare un vecchio pastore. Fermammo l’auto e gli chiedemmo le notizie che desideravamo, e poiché le sue indicazioni erano tutt’altro che chiare gli offrimmo di salire in auto per accompagnarci sino al bivio giusto, a pochi chilometri di distanza: poi lo avremmo riportato al punto in cui lo avevamo incontrato. Salì in auto con qualche diffidenza, come se temesse una insidia, e la sua diffidenza si andò via via tramutando in angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo estremamente circoscritto spazio domestico. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva com-

pletamente spaesato: e solo a fatica potemmo condurlo sino al bivio giusto e ottenere quel che ci occorreva sapere. Lo riportammo poi indietro in fretta, secondo l’accordo: e sempre stava con la testa fuori del finestrino, scrutando l’orizzonte, per veder riapparire il campanile di Marcellinara: finché quando finalmente lo vide, il suo volto si distese e il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una ‘patria perduta’<sup>33</sup>.

Heidegger, per indicare le ‘cose’ presenti nel nostro ambiente, utilizzava il termine *Zuhandenes*, ‘utilizzabili’. Questi possono maneggiati non soltanto con le mani (come un martello), ma anche con l’intelletto (come un segnale stradale). In tal senso, il campanile di Marcellinara è un utilizzabile che funge da ‘faro’ utile a dare non solo un orientamento territoriale (quando si tratta di pascolare il gregge nei prati limitrofi), ma anche esistenziale, in quanto esso imposta la relazione tra la presenza e il suo mondo. Il caso qui considerato mostra, pertanto, un esempio di presenza inautentica, dal momento in cui il pastore calabro, una volta perduto il proprio punto di riferimento privilegiato, è incapace di riorganizzare l’orizzonte di senso intorno a sé, ossia di elevare nuovi ‘campanili’; per cui l’esito ultimo è lo spaesamento e, conseguentemente, il naufragio nell’angoscia<sup>34</sup>.

Lungi dal determinarsi come un atteggiamento ‘scadente’ che conduce il *Da-sein* lontano da sé, l’attività di appaesare

la realtà, di costituire un luogo sicuro e noto, si precisa per De Martino come un *habitus* (o *ethos*) dell'abitare che mantiene la presenza presso se stessa, consentendole di esserci nel mondo contro il rischio di non esserci. D'altra parte, questo spazio 'appaesato' non è un semplice spazio pieno di cose, ma è uno spazio di senso. E questo spazio di senso, che è poi la 'cultura', si regge *se e solo se* è intersoggettivamente condiviso. Il singolo, pertanto, ha bisogno di una comunità – la presenza ci è solo in forza di un 'essere assieme'.

#### 6 \_ 'Essere assieme': il singolo e la comunità

Sulla base di quanto visto nei due precedenti paragrafi, la presenza, se non vuole perdere se stessa, deve realizzare un 'essere assieme'. Heidegger inquadra il *Miteinandersein* come una declinazione inautentica del *Mitsein*: si tratta di stare con gli altri per trovare in essi distrazione da sé, e dunque conforto o sicurezze – una protezione che mascheri l'angoscia di esistere. Il *Dasein*, insistendo (deiettivamente) presso gli altri, perde se stesso. De Martino, al contrario, individua nell'essere assieme un valore culturale che, proprio in quanto cinge la presenza proteggendola da quel 'nulla relativo' che è il suo possibile non esserci, deve essere realizzato.

Pur riconoscendo come strutturale tanto l'*In-der-Welt-sein* quanto il *Mitsein*, per

Heidegger l'angoscia consente di sciogliere le incrostazioni che calcificano il *Dasein* presso particolari cose e persone per consegnarlo al proprio *essere* e a *niente altro*. Certo, sarebbe un errore credere che per il filosofo tedesco il *Dasein* debba vivere costantemente nell'angoscia, in una sorta di isolamento in cui solo è possibile essere autentici: questa angosciosa ritenzione presso di sé è infatti preparatoria a un 'ritorno' nel mondo, ed è grazie ad essa che il *Dasein* si progetta e realizza genuinamente, senza commisurarsi agli altri e assoggettarsi alla dittatura del Si. Questo secondo momento esistenziale (il 'ritorno') sembra essere sfuggito a De Martino<sup>35</sup>; d'altra parte, si comprende (sulla base di quanto sinora visto) come per il napoletano l'autenticità stesse proprio nel 'ritorno', o meglio, nel mondo stesso, nell'essere assieme, anche a costo di farsi anonimi tasselli di esso e di appiattirsi nel 'Si'.

Questo essere con gli altri in un determinato regime culturale dell'utilizzabile è tanto poco una modalità 'inautentica' dell'esserci che, al contrario, inaugura l'autenticità dell'esistere, e costituisce lo sfondo più ampio da cui emergono le altre autenticità, le altre valorizzazioni del mondo.

#### E poco oltre:

Essere con gli altri significa memoria storica e iniziativa, fedeltà e decisione singola; significa tener presente, sia pure nella forma contratta dell'abitudine e del 'si fa così', le decisioni

degli altri, i loro risultati e i corrispondenti orizzonti operativi<sup>36</sup>.

Questa 'fedeltà' consente alla presenza di trovarsi in un mondo appaesato, ma anche di non dover trovarsi a cominciare da capo esperienze già storicamente compiute, e dunque consente alla presenza di individuarsi e innestare in tale patrimonio di datità che chiamiamo tradizione «un minimo o un massimo di iniziativa, di riadattamento, di innovazione»<sup>37</sup>. E così, *contra* Heidegger, De Martino aggiungeva che questo «essere con gli altri» significa «non essere soli, deietti, gettati»; e quindi concludeva, con un accento quasi fichtiano, affermando che ogni decisione singolare «è insieme multanime e nostra; ed è nostra, singolarissima, nella misura in cui è multanime, in cui si relaziona ad altri»<sup>38</sup>. Insomma, non è possibile alcuna iniziativa se non si poggia i piedi sull'ovvio, non è possibile alcuna autenticità se non vi è la base del 'Si'. Non esiste il singolo senza la comunità, ché la parte necessita dell'intero. Si comprende, allora, in che senso per De Martino (sempre in polemica con Heidegger) «alla morte si è fedeli» oltrepassandola nell'opera che vale:

Alla morte si è fedeli riconoscendone la possibilità, ma questo riconoscerla è oltrepassarla nella valorizzazione. L'uomo lotta contro la morte con l'arma del valore, e la vince in quel permanere che è realizzato dall'opera che 'vale': e se non vale mai tanto da esaurire il

valore particolare e la valorizzazione dell'essere nel suo complesso, l'opera è tuttavia, se vale, un intersoggettivo destinato a sopravvivere ai singoli, non importa se legato o meno alla memoria dei loro nomi anagrafici<sup>39</sup>.

In questa differenza, che vede Heidegger privilegiare la dimensione singolare dell'esistenza (per cui questa è *eigentlich* nella misura in cui il *Dasein* è se stesso contro la tentazione di appiattirsi nella dimensione pubblica) e che vede De Martino riconoscere la necessità per il singolo di non slegarsi dalla comunità di cui è parte e da cui, per così dire, ontologicamente dipende<sup>40</sup>; in questa differenza è possibile rilevare, in un certo senso, la stessa differenza che separa l'esistenzialismo dall'Idealismo. Da una parte, una prospettiva che privilegia la parte rispetto al tutto; dall'altra, una prospettiva che non ammette tale separazione e che scorge nella parte che tenta di distinguersi dal tutto una lacerante contraddizione, ora precisata come errore, ora come malattia.

## 7 \_ Conclusione

È possibile, a modo di conclusione, considerare la breve nota critica sull'Esistenzialismo presente ne *Il mondo magico*, ove si legge che «il comune presupposto di tutti gli autori esistenzialisti è [...] la limitazione e la finitezza dell'individuo»<sup>41</sup>. Secondo l'interpretazione demartiniana

questi autori esistenzialisti si sarebbero concentrati sulla limitazione e sulla finitezza dell'individuo, scorgendo (giustamente) in questo un singolare dramma (il dramma dell'esistere) che le precedenti filosofie 'razionalistiche' avrebbero invece ignorato; ma sarebbero poi scivolati nell'irrazionalismo, avendo promosso «a dignità di pensiero non la soluzione del problema, ma la esperienza della crisi, sia pure appassionatamente vissuta»<sup>42</sup>.

Rimanendo critico nei confronti dell'idealismo e altresì della filosofia del suo mentore Croce, l'apertura all'Esistenzialismo non significò per De Martino il distacco da quella solida tradizione, ma semmai rafforzò in lui l'idea che essa dovesse essere riformata. Insomma, l'Esistenzialismo (in particolare quello di Heidegger, Jaspers e Sartre<sup>43</sup>) era visto come un sintomo della crisi che interessava la cultura occidentale<sup>44</sup>, e la cura doveva essere un rinnovato storicismo (di matrice crociana) che non chiudesse gli occhi innanzi a quel negativo che gli esistenzialisti erano riusciti a isolare, ma che lo affrontasse e lo risolvesse tramite la ragione.

La presenza di Heidegger entro la riflessione demartiniana non può essere certamente negata, in particolare durante la fase più matura di questa, e dunque a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta. E tuttavia, l'approccio di De Martino nei confronti dell'autore di *Essere e tempo* (così come di altri esistenzialisti) si caratterizza per un deciso taglio critico. D'altra parte (e qui la lezione di Croce

si faceva sentire), lo studioso napoletano sapeva bene che un autentico confronto con un testo filosofico passa attraverso la sua critica. Tenuto conto di questo aspetto, si può ben dire che l'incontro di De Martino con Heidegger fu fecondo.

#### \_ NOTE

1 \_ M. MASSENZIO, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 31.

2 \_ R. PASTINA, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in C. GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, p. 128. Il testo di E. PACI è *L'esistenzialismo*, Cedam, Padova 1943.

3 \_ Utile, a tal proposito, è la sintesi presente in A. SIGNORELLI, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro, Roma 2015, pp. 63-75.

4 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, pp. 160-162.

5 \_ Non bisogna intendere questo 'Si' come una forza esterna (la 'società', la 'massa') che signoreggia il *Dasein*; esso pertiene, infatti, alla struttura esistenziale del *Dasein*. Dunque, il *Dasein* è originariamente perso nella quotidianità; e in questo senso, come rileva Costantino Esposito, «l'autenticità potrà essere raggiunta solo come un contro-movimento rispetto all'inautenticità» (C. ESPOSITO, *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013, p. 74).

6 \_ Nel *Mondo magico* (cit., p. 159) De Mar-

tino rimprovera a Kant di non aver colto questo carattere precario dell'unità dell'autocoscienza. Una critica, questa, che può essere estesa anche alle nozioni heideggeriane di 'gettatezza' (*Geworfenheit*) e 'fatticità' (*Faktizität*), in quanto anche in Heidegger manca una riflessione sul dramma storico di quella presenza che lotta per affermare il proprio esserci contro il rischio di non esserci; per quanto l'essere del *Dasein* sia sempre *in fieri* e, come rileva Günter Figal, segnato dalla «indeterminazione» (G. FIGAL, *Introduzione a Martin Heidegger*, tr. it. di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, p. 79).

7 \_ Per una (approfondita) introduzione a *Sein und Zeit* si segnala il testo di A. FABRIS, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010.

8 \_ Per quanto riguarda il tema dell'angoscia in Heidegger, rinvio ad A. CAPUTO, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 252 e ss.

9 \_ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 40, pp. 225 e ss.

10 \_ Ivi, § 58, pp. 338 e ss. Un'interessante analisi del nulla e della negatività in Heidegger la si trova in R. MORANI, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010 (in particolare le pp. 25-73 dedicate a *Sein und Zeit*).

11 \_ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 73.

12 \_ Ivi, p. 74.

13 \_ In *Morte e pianto rituale* è scritto che «l'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza, denuncia l'alienazione di sé a sé» (E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bolla-

ti Boringhieri, Torino 1975, p. 31). Il tema della alienazione sarà ripreso a breve.

14 \_ Per una riflessione intorno a questo tema, che ha importanti ricadute anche nel campo delle scienze della mente, si veda S.F. BERARDINI e M. MARRAFFA, *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, «Consecutio Rerum», 1 (2016) 1, pp. 93-112.

15 \_ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 31.

16 \_ M. HEIDEGGER, op. cit., § 40, p. 228.

17 \_ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 31.

18 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, br. 259, pp. 461-462; br. 376, p. 664.

19 \_ Cfr. E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in ID., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 79. Qui si riscontrano le ragioni della critica demartiniana all'interpretazione marxiana della religione: la religione, in quanto alienazione controllata, può essere vista come uno strumento utile ad affrontare un'alienazione radicale, ossia il rischio supremo del crollo della presenza. Su questo punto, rinvio a S.F. BERARDINI, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015, pp. 59-74.

20 \_ M. HEIDEGGER, op. cit., § 53, pp. 314 e ss.

21 \_ Cfr. ivi, §§ 51-52, pp. 303-311.

22 \_ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 80.

23 \_ Cfr. il capitolo quarto di S.F. BERARDINI, *Presenza e negazione*, cit., pp. 75-92.

24 \_ M. HEIDEGGER, op. cit., § 27, p. 158.

25 \_ Interessante, a tal proposito, è la riflessione di Renata Viti Cavaliere, la quale si sofferma sull'importanza del 'Si' e della dimensione pubblica (e sul rischio dell'isolamento) al fine di mettere in sicurezza la presenza (cfr. R. VITI CAVALIERE, *La storia e il futuro dell'uomo. De Martino e Vico*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, Liguori Editore, Napoli 2014, p. 86).

26 \_ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 399, p. 683.

27 \_ De Martino ha ripreso in più occasioni il termine 'Umweg' utilizzato da Marx in riferimento alla religione come deviazione alienante dall'itinerario storico di umanizzazione, indicando una valenza positiva nella misura in cui tale *Umweg* permette di giungere a un piano metastorico protettivo, ossia 'destorificato', separato dalla storia, dalla realtà concreta, e dunque dai momenti critici che la caratterizzano (cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 253, pp. 455-456, br. 247.1, pp. 448-449. Per quanto riguarda la 'destorificazione', rinvio a M. MASSENZIO, *Il problema della destorificazione*, «La Ricerca Folklorica», 13 (1986), pp. 23-30).

28 \_ M. HEIDEGGER, op. cit., § 40, p. 230.

29 \_ Per quanto riguarda lo spaesamento, rinvio ad A. CAPUTO, op. cit., pp. 194 e ss.

30 \_ Si scorge qui la componente crociana e marxiana del pensiero demartiniano e il motivo per cui De Martino non poteva non essere un critico di Heidegger. La prassi volta a ordinare il mondo (che per Croce è regolata dalla forma dell'utile) è, secondo la prospettiva demartiniana, un valore e non già un disvalore; laddove la svalutazione heideggeriana di essa non poteva non

essere vista da De Martino come un approccio irrazionalistico incapace di guardare all'uomo e alla storia nella loro integrità (per quanto riguarda il modo in cui De Martino ha ripensato l'utile e riformato la dialettica crociana rinvio a S.F. BERARDINI, *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, «Paradigmi», 31 (2013) 2, pp. 35-50; mentre per quanto riguarda il rapporto tra De Martino e la filosofia crociana si vedano: S.F. BERARDINI, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università di Trento Editrice, Trento 2013; G. GALASSO, *Ernesto De Martino*, in ID., *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320; G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001; M. MUSTÈ, *Etnologia e storicismo: il 'caso' di Ernesto De Martino*, in ID., *Filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci editore, Roma 2008, pp. 190-200; M. MUSTÈ, *Il problema delle categorie*, «Paradigmi», 31 (2013) 2, pp. 19-33). Di parere contrario, invece, è Carla Pasquinelli, la quale, in un saggio di grande interesse, individua nel tema del lavoro e della prassi il nesso fondamentale che lega De Martino a Marx e, in misura maggiore, a Heidegger; un nesso che ridimensionerebbe in maniera importante la 'parte' crociana entro la riflessione demartiniana (cfr. C. PASQUINELLI, *Trascendenza ed ethos del lavoro. Note su «La fine del mondo» di Ernesto De Martino*, «La Ricerca Folklorica», 9 (1984), pp. 29-36).

31 \_ M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, a cura di M. Bongiovanni Bertani, Einaudi, Torino 1978, vol. I, *La strada di Swann*, pp. 7-8.

32 \_ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 305.4, p. 561.

33 \_ Ivi, br. 271.1, pp. 480-481.

34 \_ Come detto in precedenza, per De

Martino una simile angoscia rivela una 'colpa': quella della presenza che non riesce ad assolvere al compito di esserci contro il rischio di non esserci. Ora, chi sia realmente il 'colpevole' di questa angoscia non è sempre chiaro: da un lato, la presenza può essere vista come un soggetto che deve dare prova di iniziativa personale, sebbene essa abbia altresì bisogno di sostegni che provengono dalla cultura cui appartiene, e dunque la colpa può essere riferita direttamente ad essa; dall'altro (e qui si rileva il debito contratto con il marxismo e la militanza politica), si può vedere nel pastore calabro (così come nei contadini della 'terra del rimorso') la vittima di una società che si è costituita *contro l'uomo*, ossia a favore di una ristretta classe umana. Per quanto concerne quest'ultimo aspetto, nulla di più distante da quanto messo in luce da Heidegger, il quale (lo si è visto in precedenza), nell'analizzare il 'Si', avvisa che questo non coincide con la 'società' o la 'massa', bensì con la struttura del nostro Esserci: noi siamo il 'Si' che ci signoreggia, per cui la 'colpa' (*Schuld*) di aver realizzato un'esistenza inautentica è totalmente nostra.

35 \_ Mi pare che questo aspetto sia sfuggito anche a causa della lettura di *Sein und Zeit* mediata dalle sintesi fatte dagli esistenzialisti italiani, in particolare da due testi di Pareyson: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers e Studi sull'esistenzialismo*, nei quali è posto l'accento proprio sui temi della finitezza, dell'essere-gettato, della deiezione e della colpa/debito (cfr. i brani trascritti da De Martino in *Le note sull'esistenzialismo*, a cura di R. Pastina, in *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, a cura di C. Gallini, cit., pp. 179-186).

36 \_ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 165.

37 \_ Su questo punto si veda l'osservazione di Galasso, il quale coglie nella riflessione di De Martino (sul tema del singolo e del rapporto con la tradizione) «un principio di netta ispirazione dall'ultimo storicismo crociano» (G. GALASSO, *Ancora su storicismo e De Martino*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, cit., p. 14).

38 \_ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 165.

39 \_ Ivi, p. 7. È evidente qui il richiamo a Croce e ai suoi *Frammenti di etica*, dove nello scritto *I trapassati* ricordava che la morte va risolta nelle opere che ci legano agli altri e non già nell'angoscia o nel dolore (cfr. B. CROCE, *Frammenti di etica*, in ID., *Etica e politica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 34-35).

40 \_ Si vedano a tal proposito le riflessioni che aprono gli *Scritti filosofici*, ove, tra l'altro, si legge che «Il singolo non è mai solo» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 4).

41 \_ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 160.

42 \_ Ivi, p. 162 (nota 132).

43 \_ Un giudizio differente fu riservato all'esistenzialismo 'positivo' degli italiani Abbagnano, Pareyson e Paci. A tal proposito, cfr. S.F. BERARDINI, *Ethos Presenza Storia*, cit., pp. 226-283; A. DONISE, *Ernesto De Martino fenomenologo dell'alterità*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, cit., pp. 47-50.

44 \_ Più tardi De Martino vide nell'esistenzialismo il documento di un 'ethos malato' (cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., pp. 504-554).