

# Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia

Sergio Fabio Berardini

Università degli Studi di Trento  
sergio.berardini@unitn.it

Massimo Marraffa

Università degli Studi Roma Tre  
massimo.marraffa@uniroma3.it

Dopo aver mosso i suoi primi passi da studioso entro la tradizione idealistica italiana, prima sotto la guida di Adolfo Omodeo, quindi sotto quella di Benedetto Croce, Ernesto De Martino, che già si era laureato in Storia delle religioni e aveva compiuto studi etnologici ed etnopsichiatrici, fu ben presto mosso dalla necessità di “allargare” gli orizzonti del modello storicista che aveva fatto proprio e di includere in questo nuove istanze e nodi problematici provenienti da differenti prospettive: dall’esistenzialismo (in particolare quello italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson; e in un secondo momento quello di Heidegger, Jaspers e Sartre); quindi dalla fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ancora Paci); dal materialismo storico (Marx, e in misura maggiore Gramsci); nonché dalla psicoanalisi (Freud e Janet), dalla psichiatria e dalla psicopatologia fenomenologica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch, *et alii*).

De Martino ripensò a fondo e si sforzò di unificare temi che appartenevano a tutte queste prospettive di per sé eterogenee. Di qui la presenza di una caratteristica oscillazione: da un lato l’impostazione storicista, che lo conduceva a porre in primo piano la variabilità delle forme culturali; da un altro lato il suo interesse per la psichiatria (dinamica e fenomenologica) e l’antropologia strutturalista, che lo spingeva alla ricerca di strutture universali della psiche (Lanternari 1997). Il risultato è un’opera vasta, complessa e vitale, tesa a definire gli aspetti costanti del confine che separa, nella vita di ogni individuo e in ogni cultura, la certezza e la crisi. Al centro della scena, il concetto di *presenza*, il sentimento primario del proprio “aver senso” in un mondo “dotato di senso”; un sentimento che è però un’acquisizione precaria, continuamente costruita dal soggetto e costantemente esposta al rischio della crisi («il dramma esistenziale dell’esserci esposto al rischio di non esserci»).

Queste idee, insieme a molte altre, come quella di una destoricizzazione mitico-rituale dei momenti precari del vivere o di una domesticità praticabile, compongono una galassia tematica la cui importanza si è andata progressivamente imponendo nel corso degli ultimi decenni. In particolare, l’indagine demartiniana sui meccanismi che consentono agli individui di difendersi dall’angoscia di fronte ai “momenti critici del divenire” si è rivelata genialmente precorritrice degli studi sull’identità e il *self* attualmente fiorenti

nelle scienze psicologiche. Ciò fa sì che solo oggi l'antropologia filosofica demartiniana trovi il contesto di idee e di conoscenze in cui poter essere pienamente valorizzata.

Cercheremo di mostrarlo nelle pagine che seguono.

## 1. La presenza e la crisi della presenza nella riflessione filosofica di Ernesto De Martino

### 1.1. Il Mondo magico

Il termine «presenza» apparve nell'opera di Ernesto De Martino nel 1948 con la pubblicazione del *Mondo magico*; un saggio attraverso il quale – come si è già accennato – il filosofo intendeva allargare lo storicismo crociano, includendo in esso temi provenienti da diverse discipline, tra cui l'etnologia, la psichiatria e l'etnopsichiatria. L'idea portante era questa: non solo bisogna cogliere il carattere storico della realtà, ma bisogna altresì riconoscere che la stessa “presenza umana” è un prodotto della storia. La storia, egli diceva, è sicuramente storia dei modi in cui si pensa la realtà e si agisce in essa, ma tale storia include anche la comparsa di quel particolare operatore storico che chiamiamo “uomo”. Chiaramente, una simile idea non poteva trovare d'accordo Croce e infatti il suo richiamo (Croce 2005), come quello di altri autorevoli commentatori<sup>1</sup>, fu deciso<sup>2</sup>.

Il testo del 1948 non offre una definizione chiara di “presenza”. Vi sono evidenti risonanze heideggeriane, in particolare per quanto riguarda l'utilizzo del termine «esserci» e il ruolo assegnato allo stato emotivo dell'angoscia, sebbene a quel tempo De Martino non avesse ancora letto le opere del filosofo tedesco (Massenzio 1995, 31), mentre la sua conoscenza dell'esistenzialismo dipendeva dalla lettura di volumi introduttivi a firma di Paci e Pareyson (cfr. Pastina 2005, 115-129). Ed è proprio agli scritti di Paci, nei quali il “*Dasein*” era reso con «essere presenti nel mondo», che, con ogni probabilità, De Martino fece riferimento (Paci 1943, 30). La presenza sarebbe, in tal senso, un “sapersi e sentirsi presenti” che consiste in un rapporto emotivamente connotato con il mondo e con il proprio essere. Più chiaro ed evidente, invece, è il ricorso alla terminologia kantiana, laddove l'autore del *Mondo magico* parlava di «unità trascendentale dell'auto-coscienza», facendo riferimento all'«unità sintetica dell'appercezione», la quale unifica i contenuti dell'io, facendo sì che l'io li riferisca a sé (appunto, come *propri* contenuti) (De Martino 1948, 158). Tuttavia, come vedremo tra poco, De Martino rilevava una differenza sostanziale che lo portava a criticare Kant: questa unità non è in sé garantita, in quanto essa non è un dato storico, ma è un risultato, una costruzione che, come ogni altra costruzione, per via della sua intrinseca fragilità, è esposta al rischio di crollo (De Martino 1948, 159).

Il concetto di presenza veniva pertanto a delinearci per lo più attraverso una via “negativa”, quella che mette in mostra la sua “crisi”. Per fare ciò, De Martino lavorò su alcuni documenti tratti dalla letteratura etnologica e psicopatologica che a quel tempo aveva a disposizione, i quali, a suo avviso, attestavano tale crisi. Così, ad esempio, per quanto riguarda lo stato *olon*, che fu osservato presso i Tungusi dall'etnologo Shirokogoroff, De Martino scriveva:

---

1 Per esempio, Paci (1950, 123-33).

2 Per un approfondimento del rapporto tra la filosofia di Croce e l'opera di De Martino (tra critica, autocritica e tentativi di riforma), rinviamo a Berardini (2013a; 2013b 35-50); Mustè (2013, 19-33); G. Sasso (2001).

se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistente allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc. (De Martino 1948, 72)

Lo stato psichico *olon* è un esempio dell'abdicare dell'unità sintetica dell'appercezione, ossia della funzione trascendentale che unifica e attribuisce a sé i propri contenuti mentali, che comporta il venir meno della distinzione tra presenza e mondo. A questo proposito, De Martino parlava di «indiscriminata coinonia» (De Martino 1948, 221), cioè di una fusione di presenza e mondo (e dunque il loro annullarsi), per cui non è più possibile rinvenire un “essere presente” in rapporto con gli altri enti e con se stesso. Cadere nello stato *olon* significa perdere la «funzione discriminante» (De Martino 1948, 72), ossia la distinzione tra la coscienza e i suoi contenuti, per cui la presenza decade ad assenza, a mera “eco del mondo”.

De Martino aveva inquadrato questo momento negativo entro una prospettiva dialettica: come il bello, il vero, il bene fondano la possibilità del brutto, del falso e del male, così la presenza non è immune alla tremenda forza del negativo, il quale, in questo caso, si precisa come una drammatica “crisi della presenza”. Pertanto, se è vero, come diceva Kant, che vi è un “principio trascendentale” che fonda la persona, con la persona è posto anche il rischio del suo crollo, del non-esserci:

ogni contenuto di coscienza è determinabile solo per entro un certo valore logico, o estetico, o pratico, ecc. E qui si rivela in tutta la sua portata il ‘supremo principio’ dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Affinché sia possibile il contrapporsi di un ‘soggetto’ a un ‘mondo’, il distinguersi di una unità soggettiva dell'io da un'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme. Ma a questo punto si apre una ulteriore prospettiva della ricerca. L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto l'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. Proprio perché qui la forma è un atto di plasmazione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio. Per entro la forma del concetto il rischio è l'errore, per entro la forma dell'arte è il brutto, per entro la forma della vita morale è il male ecc. Ma anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda. (De Martino 1948, 158)

Secondo De Martino, Kant aveva assunto la persona come un dato storico, ossia l'aveva pensata come un ente che è «incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo» (De Martino 1948, 159). Contro questa posizione, De Martino aveva tentato di mostrare che nella storia non soltanto vi è «lo scegliere e il decidere per entro le forme dell'arte, del linguaggio, della religione e del mito, del sapere scientifico, della economicità, della politicità e del diritto», ma altresì «lo scegliere e il decidere per entro la *forma fondamentale* – il supremo principio – dell'unità trascendentale dell'autocoscienza» (De Martino 1948, 159). Così, la presenza è un essere in decisione; e non già perché, per dirla con Sartre, la sua esistenza precede la sua essenza, per cui il suo essere è di volta in volta realizzato attraverso il suo pensare e il suo agire, ma perché qui è in gioco la possibilità stessa dell'esistenza.

L'autore della *Critica della ragion pura*, al quale l'autore del *Mondo magico* polemicamente si rivolgeva, non aveva considerato il processo di formazione della persona e i rischi connessi a questo farsi. In tal senso, la persona era sempre data nella sua unità, come se il soggetto empirico fosse assicurato al soggetto trascendentale, ovvero come se il piano psicologico fosse sempre e comunque garantito dal piano logico. De Martino era invece dell'idea che questa garanzia venisse a mancare, ossia che l'«empirico esserci» (De Martino 1948, 159), lungi dall'essere sempre dato a se stesso, fosse esposto al rischio di non esserci e che, dunque, si potesse realizzare quello che per Kant non poteva punto realizzarsi: «un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza» (Kant 1981, 112)<sup>3</sup>. D'altra parte, la letteratura etnografica e psicopatologica considerata da De Martino proprio questo, a suo avviso, mostrava: l'esserci empirico non è dato e garantito nel proprio essere, ma è segnato da una strutturale “labilità”<sup>4</sup> che lo pone a dover lottare per la propria individuale unità e autonomia. De Martino si convinse così che lo storicismo che egli aveva “riformato” potesse raccontare la storia della “persona” – una storia che si produce entro una dialettica di *crisi* e di *riscatto*. Ed era soprattutto su questo secondo momento (il riscatto) che egli voleva insistere, in quanto è proprio questo il “positivo” che solo può essere oggetto di storia.

La letteratura etnografica, infatti, faceva mostra non solo del rischio della presenza, ma anche di una caratteristica resistenza nei confronti di questo rischio che, stimolata da un angosciato volerci essere (cfr. De Martino 1948, 73), assumeva la forma della magia – una tecnica difensiva della presenza che consiste nel riprendere la “crisi” e nel dare ad essa una forma culturale, e dunque controllabile in quanto decisa, al fine di poterla superare. La magia, in tal senso, ribaltava la situazione: se nello stato *olon* la presenza subisce una situazione che la irretisce e la domina, con la magia la presenza si appropria di quella situazione, la ritualizza, la fa diventare un evento deciso, e dunque, anziché essere signoreggiata, essa diventa padrona di sé:

si consideri p. es. il *latah* che riprende lo stormir delle foglie e dei rami mossi dal vento. In questa forma di imitazione passiva o ecocinetica si realizza in pieno la fusione affettiva del soggetto e dell'oggetto: ciò non di meno qui non si ha per nulla una imitazione magica. Solo quando il rischio del ‘ci sono’ è avvertito, solo quando il ‘ci sono’ si fa centro dell'imitazione guidandola e dirigendola a un fine determinato, nasce la imitazione magica come istituto storico definito. Chi imita lo stormir delle foglie per ecocinesia non fa della magia imitativa: lo farà solo quando, facendosi centro dell'imitazione, imiterà lo stormir delle foglie e dei rami per produrre il vento. Solo per entro questa resistenza e questo riscatto del ‘ci sono’ minacciato dall'ecocinesia si costituisce e vive, nella sua caratteristica tensione, la imitazione magica: che è sì, immediata presenza, ma *in atto di riscattarsi* mercé la finalità dell'azione personale. (De Martino 1948, 111)

Qualche anno più tardi, De Martino ritroverà questa opera di “appropriamento” della crisi, che avviene attraverso un sua imitazione in forma protetta, nel celebre caso del “bambino col rocchetto” descritto da Freud in *Al di là del principio di piacere* (Freud 1920, 200). In questo celebre saggio, si legge del piccolo Hans, il quale, nel lanciare un rocchetto al fine di nasconderselo alla vista, per poi tirarlo verso di sé tramite il filo al quale era legato, metteva in scena lo scomparire e l'apparire dell'oggetto del desiderio, che Freud, in questo caso, associava alla figura della madre: il bambino assisteva con grande pena alla scomparsa del rocchetto-madre (dopo averlo lanciato), ma il suo succes-

3 Cfr. anche De Martino (1975, 21).

4 In particolare, decisiva sarà la lettura di Pierre Janet, nel quale De Martino troverà le nozioni di “labilità della sintesi spirituale” e “miseria psicologica”, nonché una critica alla “ipostasi metafisica dell'io”. Cfr. De Martino (2005a, 163-178); Talamonti (2001, 55-79, 2005, 79-114).

sivo recupero sembrava risollevarlo. Quello che per Freud era un evidente autoinganno che segnalava, in forma cifrata, il riprodursi di uno stato nevrotico, per De Martino, invece, era una ritualizzazione della crisi che segnava una vittoria sulla malattia (De Martino 1980, 42-43). Certo, il riferimento al gioco del rochetto non era del tutto adeguato, in quanto, secondo una prospettiva demartiniana, la vittoria è tale se e solo se viene condivisa culturalmente, e dunque se e solo se la crisi, lungi dal chiudere l'individuo entro il suo privato dramma personale (come accade in realtà al piccolo Hans), viene riplasmata attraverso codici e comportamenti intersoggettivamente condivisi. D'altra parte, notava lo studioso, alla base dell'atteggiamento del piccolo Hans, vi è in nuce quella resistenza alla crisi e altresì quella strategia risolutiva (una imitazione protetta) che si riscontrano nei rituali magico-religiosi<sup>5</sup>.

L'azione magico-religiosa, che, attraverso formule e gesti iterati, rende la crisi un evento controllato, permette dunque di costruire una sorta di "gabbia" protettiva dell'io. Certo, più avanti De Martino, ammettendo che questa gabbia ha un "rovescio" (giacché se da un lato essa protegge, dall'altro imprigiona), parlerà di «alienazione istituzionale» (De Martino 2002, 79); ma nel fare questo distinguo, continuerà a riconoscere la funzione positiva di una simile "chiusura", perché, per quanto essa possa essere angusta e limitante, per quanto possa assumere le forme della nevrosi, questa "alienazione controllata" salva da una ben più pericolosa "alienazione radicale": la crisi della presenza e il suo crollo nella follia. In tal senso, De Martino osserverà che se la religione (e con essa la magia) può essere vista, marxianamente, come una *Umweg*, un percorso allungato che conduce fuori strada, pure è vero che tale *Umweg* può diventare il solo percorso salvifico, nella misura in cui non vi sono altre strade percorribili (cfr. Berardini 2015).

Si andava così delineando la principale e controversa teoria del saggio del 1948: l'unità della persona e l'autonomia dell'io non sono un dato garantito e sottratto al divenire, ma sono il prodotto di un difficile percorso storico. Vi è stata una età (a noi) remota in cui la presenza umana era ancora in decisione – l'età del *mondo magico* che ha visto l'umanità impegnata nella conquista di se stessa. Acquistava così senso il tentativo (da molti contemporanei di De Martino avversato) di ricostruire una storia della magia, intesa come storia dei modi in cui la persona è venuta a definirsi e consolidarsi nella sua unità e autonomia:

appena sia vinta la limitazione inerente alla nostra attuale consapevolezza storiografica, e si scopra il mondo magico come forma di civiltà in cui l'esserci della persona emerge come *risultato mediato*, si produce allora un allargamento della consapevolezza e si apprende la sua precedente limitazione; l'esserci si configura ora per quel che è effettivamente, cioè come 'dato a me nella storia umana', come bene culturale che si è fatto attraverso lotte, pericoli, sconfitte, compromessi, vittorie e infine come decisione e come scelta che ancor oggi vivono in ogni nostra decisione e in ogni nostra scelta. Attraverso la storia della magia, l'oscuro *sum*, la deiezione del nostro esserci, la congiunta esperienza della caduta del peccato, sono detronizzati dalla loro pretesa assolutezza, e sono riassorbiti nel processo della storia, di cui sono una formazione particolare. Un'altra epoca, un mondo storico diverso dal nostro, il mondo magico, furono impegnati appunto nello sforzo di fondare la individualità, l'esserci nel mondo, la presenza, onde ciò che per noi è un dato o un fatto, in quell'epoca, in quell'età storica, stava come compito e maturava come risultato. (De Martino 1948, 161)

---

5 Sulla differenza tra Freud e De Martino, cfr. Jervis (2011, 86ss).



## 1.2. Dopo il Mondo magico

Dopo la pubblicazione del *Mondo magico*, De Martino decise di riprendere il tema della presenza e della sua crisi, affrontandolo in modo diverso, sia dal punto di vista filosofico sia dal punto di vista antropologico. Egli si convinse, infatti, che il materiale etnografico su cui lavorare doveva essere raccolto direttamente sul campo; e pertanto decise di condurre delle proprie spedizioni etnologiche nel Mezzogiorno. Maturò, inoltre, l'idea (confermata da queste ricerche) che il rischio della presenza non fosse un momento caratteristico del solo "mondo magico", di un mondo aurorale a noi distante, ma che fosse un «rischio antropologico permanente» (De Martino 2002, 14-15) che segna ogni essere umano, indipendentemente dalla cultura e dall'epoca di appartenenza. Egli giunse così ad approfondire la struttura esistenziale della presenza, la quale era confermata nel suo duplice volto: vi era, da un lato, una "fragilità ontologica" e, dall'altro, l'azione di un *ethos* che la induceva a superare, di volta in volta, la propria fragilità.

Questa intensa opera di chiarificazione concettuale sfociò in una vera e propria «riforma della dialettica crociana» che si realizzò compiutamente alla fine degli anni Cinquanta attraverso l'estromissione della "vitalità" dal circolo delle quattro forme individuate da Croce (arte, logica, utile, morale) (cfr. Berardini, 2013b). Secondo l'interpretazione demartiniana, la vitalità diventava una forza "cruda e verde", un intreccio di istinti, pulsioni e passioni – una forza che, sebbene fosse adatta a regolare la vita animale e vegetale, nel caso dell'essere umano doveva essere domata dalle altre forme, le quali, pertanto, ponevano la differenza tra natura e cultura, tra *animalitas* e *humanitas*. La vitalità diventava pertanto la "materia esistenziale" della presenza, la quale doveva mantenersi al di sopra di essa, contro il rischio di precipitare in essa. Entro questa dualità, che era il risultato della stessa attività della presenza che, per affermarsi nella propria umanità, deve separare da sé la propria animalità; entro questa dualità la magia e la religione erano interpretate come strumenti utili «a proteggere la presenza dal rischio di perdere le categorie con le quali si innalza sulla cieca vitalità e sulla *ingens sylva* della natura» (De Martino 1948, 273).

Il bisogno di precisare meglio la dialettica della presenza tra crisi e riscatto lo condusse inoltre ad esplorare ulteriormente differenti prospettive filosofiche, in particolare la fenomenologia (quella di Husserl, Merleau-Ponty e Paci) nonché la filosofia dell'esistenza. Il confronto con l'Heidegger di *Essere e tempo* fu pertanto approfondito e, sebbene avesse già riconosciuto, al tempo del saggio sul magismo, il merito dell'esistenzialismo nell'aver posto al proprio centro il dramma dell'individuo (De Martino 1948, 162, n.132), il suo legame con Croce si faceva ancora sentire, nella misura in cui si trovava ad insistere sul tema del riscatto e sulla necessità etica di tradurre questo dramma e le *impasse* esistenziali in un valore culturale. Insomma, per De Martino la crisi che attenta la presenza doveva essere trascesa nell'«opera che vale» (De Martino 2005, 18-19), la quale si situa su un piano sovraindividuale, comunitario, intersoggettivo.

È in tal senso interessante il capovolgimento, compiuto da De Martino, dei principali concetti heideggeriani, quali, ad esempio, lo spaesamento, l'angoscia, l'esistenza autentica/inautentica, il Sì. Questo capovolgimento è rilevabile in *Morte e pianto rituale* e nelle raccolte pubblicate postume *La fine del mondo* e *Scritti filosofici*, dove il dialogo con l'esistenzialismo si fa importante e decisivo. Si trattava, per De Martino, di comprendere il negativo che minaccia la banalità e l'uniformità quotidiane, nonché le calcificazioni dell'identità borghese, ma non già per celebrare lo spaesamento e l'angoscia, e così la perdita di questa identità (tale celebrazione era, infatti, da intendersi come una tentazione tipicamente borghese), bensì per cogliere la struttura dell'esistenza che si precisa in una fragilità ontologica che necessita di continue cure.

Così l'angoscia, lungi dal rappresentare quella «situazione emotiva eminente» (Heidegger 2005, 225) che mette l'esserci (*Dasein*) in rapporto col proprio essere e che, consegnandolo allo «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), lo scioglie dai legami pubblici del «Si» (*Man*) che lo irretiscono e lo fanno prigioniero in una esistenza tanto rassicurante e confortevole quanto segnata dalla «inautenticità» (*Uneigentlichkeit*); lungi dal consentire all'esserci di realizzarsi nella «autenticità» (*Eigentlichkeit*), in questo rapporto trasparente con se stesso e con le proprie possibilità, in forza della assunzione del proprio «essere-per-la-morte» (*Sein-zum-Tode*); questa angoscia, secondo De Martino, rivelava ben altro:

L'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza, denuncia l'alienazione di sé a sé, il precipitare della vita culturale nella vitalità senza orizzonte formale. L'angoscia sottolinea il rischio di perdere la distinzione fra soggetto e oggetto, fra pensiero ed azione, tra forma e materia: e poiché nella sua crisi radicale la presenza non riesce più a farsi presente nel divenire storico, e sta perdendo la potestà di esserne il senso e la norma, l'angoscia può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci in una storia umana. Pertanto quando si afferma che l'angoscia non è mai di qualche cosa, ma di nulla, la proposizione è accettabile, ma soltanto nel senso che qui non è in gioco la perdita di *questo* e di *quello*, ma della stessa possibilità del *quale* come energia formale determinatrice di ogni *questo* e di ogni *quello*: e tale perdita non è il non-essere, ma il non-esserci, l'annientarsi della presenza, la catastrofe della vita culturale e della storia umana. E infine: l'angoscia è esperienza della colpa, perché la caduta dell'energia di oggettivazione è, come si è detto, la colpa per eccellenza. (De Martino 1975, 31)

L'angoscia, intesa in senso demartiniano, è dunque per quel «non essere relativo» che è il non essere in relazione all'empirico esserci – angoscia per il *proprio* non-esserci (cfr. De Martino 1980, 59). L'angoscia, quindi, come era stato affermato nel *Mondo magico*, rivela una volontà di esserci: non già l'essere-per-la-morte, bensì il volerci-essere e dunque (se così si può dire) un essere-per-la-vita. Ebbene, contro l'idea heideggeriana della *Geworfenheit*, De Martino sosteneva che la presenza non è «gettata» nell'esistenza, non è posta nel nudo e crudo fatto di esserci – al contrario: deve lottare per il proprio *sum*, per poterci essere contro il rischio di non-esserci.

Inautentica, pertanto, è quella esistenza che non riesce ad affermarsi nel proprio esserci e a mantenere quei legami che lo uniscono agli altri e che intessono la trama della sua identità, del suo sapersi presente. Inautentica è, insomma, la perdita dell'«essere assieme» (*Miteinandersein*), della «quotidianità» (*Alltäglichkeit*) – una posizione, questa, che evidentemente era in netto contrasto con l'analitica esistenziale. Emblematico, in tal senso, è il caso del lutto: se per Heidegger il generico «si muore» (cfr. Heidegger 2005, 303) fonda un rapporto inautentico con la morte, giacché questa, che è la possibilità più propria, diventa un «qualcosa» che si vuole allontanare o rimuovere (si pensi quando, ad esempio, a proposito della morte, ci si dice: «purtroppo, prima o poi *si muore*, ma ora pensiamo a vivere»), al contrario, per De Martino il «si muore» (che viene evocato nei lamenti funebri, attraverso gesti stereotipati e formule impersonali) permette di affrontare questo terribile evento in forma protetta. Il «Si» (*Man*), ovvero l'esistenza pubblica e anonima, veniva pertanto «riabilitato»: «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» (De Martino 2002, 683).

Insomma, solo per entro l'essere assieme, nel quale si fonda e si diffonde la cultura, si realizza l'autenticità dell'esistenza – non già nello spaesamento che ci libera dagli «altri». Era ribadita, in tal senso, la «natura pubblica» della presenza; laddove il venir meno della relazione intersoggettiva, che funge da terreno comune, ovvero la «perdita della cultura»,

è il motivo stesso della crisi – di un folle smarrimento senza riscatto (cfr. De Martino 2002, 657). E se è vero che «non si sa che si è senza sapere chi si è; e non si sa chi si è senza un sistema di riferimenti – in parte simbolici e rituali – che diano orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo» (Jervis 1986, 67)<sup>6</sup>, così per De Martino era nell'elaborazione culturale dell'identità (questo sempre rinnovato dire “chi si è”) che la presenza poteva aver cura della propria strutturale fragilità, mettere in atto un «esorcismo solenne» (ovvero una “destorificazione”) del negativo e confermarsi nel proprio *sum* (De Martino 2002, 669).

Il tema heideggeriano dello “spaesamento” fu così oggetto di una approfondita meditazione e di un deciso ribaltamento. Sin dal saggio *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini* pubblicato nel 1952, De Martino aveva mostrato la relazione tra presenza e mondo; dove il mondo veniva a precisarsi come una patria esistenziale culturalmente fondata, risultato di una opera di «appaesamento» (cfr. De Martino 1951-52). Ebbene, se per Heidegger l'esserci si rifugia nel mondo, presso cose e persone, attraverso una inautentica «fuga» (*Flucht*) da se stesso, al fine di evitare l'angoscioso, ma autentico, rapporto col proprio essere (cfr. Heidegger 2005, §40); per De Martino la presenza trova se stessa solo nel mondo, ovvero nel rapporto con le cose e le altre presenze che condividono con essa un comune orizzonte di senso. Entro la riflessione demartiniana, l'appaesamento risultava così una attività che consiste nella edificazione di una realtà domestica, nota e ovvia, che possa rispondere positivamente al rischioso spaesamento, ovvero allo smarrimento di sé.

De Martino era stato diretto testimone di un simile rischioso spaesamento in occasione di una spedizione etnologica in Calabria:

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 completamente 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'. (De Martino 2002, 480-481)

A questo ricordo seguiva poi la seguente chiosa: «Certamente la presenza entra in rischio quando tocca il limite della sua patria esistenziale, quando perde 'il campanile di Marcellinara'». I confini tracciati dal Campanile di Marcellinara non sono soltanto i confini geografici misurabili in modo freddo e oggettivo dalla scienze naturali, ma segnano anche i confini psichici ed esistenziali della presenza. La presenza individua se stessa in forza di una narrazione che continuamente definisce la sua identità – una narrazione che si compone anche di memorie inscritte nel paesaggio, nell'ambiente addomesticato. Volendo essere più radicali, si potrebbe dire che *la presenza consiste in questa narrazione*. Per cui la perdita di tale narrazione, e altresì la perdita di quelle memo-

---

<sup>6</sup> Con queste parole Jervis riassume elegantemente il modo in cui in De Martino si viene a configurare il rapporto fra il concetto di presenza e il concetto di identità.



rie, coincide con una perdita di sé. Pertanto, nella misura in cui non si riconosce più nel mondo, la presenza si fa ignota a se stessa. E così, in questo caso, se l'ethos della presenza (cioè la sua volontà di esserci contro il rischio di non esserci) non è sufficientemente saldo da mettere in atto una nuova opera di appaesamento, se non le è possibile ricomporre il mondo in una trama di senso, l'esito ultimo e drammatico è il precipitare della presenza nel "delirio", nella assenza di mondo (De Martino 2002, 72). Il crollo della patria esistenziale, questa "apocalissi culturale", coincide così con una «apocalisse psicopatologica» (cfr. De Martino 1964), con un caratteristico «vissuto da fine del mondo» (*Weltuntergangserlebnis*) – con la catastrofe stessa dell'esserci, il quale, nell'isolamento, in questa atrofia del significato che è nello stesso tempo una atrofia del proprio essere, recede «verso l'incomunicabile, il privato, il senza-valore-intersoggettivo» (De Martino 2002, 85).

## **2. Attualità di De Martino alla luce delle odierne scienze psicologiche**

Come ha fatto notare Jarvis, l'opera di De Martino ha anticipato di parecchi anni una tematica che oggi è in pieno sviluppo:

nella psicologia generale come nella psicopatologia, nella psicologia sociale come nella psicoanalisi moderna, e anche nello studio dell'infanzia, emerge infine la centralità della tematica di cui De Martino era stato precursore. Questa tematica riguarda non solo e non tanto le classiche declinazioni esistenzialiste dell'esserci, quanto più precisamente l'argomento complesso, e oggi anche più strettamente psicologico, dell'identità e del *self*. (Jarvis 1998, 318-319)

Si tratta di un'indicazione preziosa. Come ora cercheremo di mostrare, in rapporto al tema dell'identità le odierne scienze psicologiche ci offrono effettivamente teorie e dati che risultano congruenti con una certa ipotesi sulla natura umana: quella che vede il soggetto umano impegnato a costruire se stesso in base a quel "volerci essere" – il bisogno primario di "consistere soggettivamente", e dunque di esistere solidamente come "io" – intorno a cui ruota tutta la psicologia fenomenologica dell'identità di De Martino.

### **2.1. Non si sa che si è senza sapere chi si è**

Una ragione per cui l'identità è un tema centrale nelle odierne scienze psicologiche è legata al tentativo di utilizzare la nozione di autodescrizione di identità per elucidare il concetto di autocoscienza. Questo tentativo informa, ad esempio, la teoria dell'identità narrativa proposta dallo psicologo Dan McAdams.

Forte della distinzione jamesiana tra *I* e *Me*, degli studi sull'acquisizione dell'identità nell'adolescenza condotti dallo psicoanalista Erik Erikson, oltre che della tradizione degli *Study of Lives* (tradizione radicata nell'opera di studiosi quali Alfred Adler, Henry Murray e Silvan Tompkins), nel 1985 McAdams pubblicò *Power, Intimacy, and the Life Story*, in cui veniva delineata una teoria dello sviluppo dell'identità imperniata sul concetto di narrazione. Di lì a poco Katherine Nelson avrebbe presentato una prospettiva sull'ontogenesi della capacità narrativa (cfr. Nelson 1989)<sup>7</sup> che in seguito è stata spesso avvicinata all'approccio di McAdams<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Vedi anche Nelson e Fivush (2004, 486-511).

<sup>8</sup> Cfr. per es. McLean, Pasupathi e Pals (2007, 262-80); E. Reese *et al.* (2010, 23-43).

La distinzione tra *I* e *Me*, tracciata da James nei *Principles of Psychology*, è la pietra angolare della teoria di McAdams. L'*I*, McAdams chiarisce, non è una cosa, e nemmeno una parte, un componente o un aspetto del *self*; è piuttosto un verbo: «it might be called 'selfing' or 'I-ing', the fundamental process of making a self out of experience» (McAdams 1996, 302). Il *Me* è invece il prodotto primario del processo di *selfing*; è «the self that selfing makes» (McAdams 1996, 302). Il *Me* esiste come una descrizione di identità emergente dal processo di *selfing* — descrizione che come è ben noto viene declinata da James in tre forme di esperienzialità riflessiva: il sé materiale, il sé sociale e il sé spirituale. In breve, è «the making of the Me that constitutes what the I fundamentally is» (McAdams, Cox 2010, 162).

Così interpretata, la teoria jamesiana dell'*I* e del *Me* definisce la nozione di autocoscienza in base alla nozione di identità. Essa è dunque in perfetta sintonia con la critica che De Martino rivolge alle filosofie che vedono nell'autocoscienza un dato primario. Non si sa che si è senza sapere chi si è: io so di “esserci” solo in quanto so di “esserci in un certo modo”, cioè con particolari caratteristiche, come identità descrivibile. Non si dà autocoscienza senza che vi sia una qualche *descrizione di sé*, e quindi senza che vi sia una qualche *descrizione di identità* (cfr. Jervis 1997, 139).

A questa interpretazione della teoria jamesiana del *self* McAdams imprime una curvatura kantiana. L'autocoscienza, in quanto costruzione di identità, è «a unifying, integrative, synthesizing process» (McAdams 1997, 56). Si tratta perciò di una funzione di sintesi; ma proprio perché operativa nel quadro di una teoria che si propone di illuminare il processo di formazione della persona, questa funzione *non* è kantiana nella misura in cui rinvia a un piano psicologico che non è garantito dal piano trascendentale; e dunque chiama in causa il soggetto empirico, il quale è primariamente *non unitario* e persegue la propria unità nell'atto di mobilitare risorse contro la minaccia della disgregazione (cfr. Jervis 1992, 298). Con le parole di De Martino, l'unità dell'appercezione non è un dato ma un compito, «il compito umano di esserci» (De Martino 2002, 101).

## 2.2. La costruzione dell'identità è il cardine dello sviluppo della persona

McAdams definisce l'identità narrativa «an internalized and evolving life story that a person begins to develop in late adolescence to provide life with meaning and purpose» (McAdams e Olson 2010, 527). Nell'idioma di James, essa è la storia del *Me* che l'*I* compone, edita e su cui non cessa mai di lavorare. E questa narrazione autobiografica deve infondere all'intrico di ricordi autobiografici «some semblance of unity, purpose, and meaning» (McAdams e Olson 2010, 527). In altre parole, l'individuo conferisce un senso alla propria vita facendo del *Me* un “testo interiorizzato”, completo di un'ambientazione, di scene, personaggi, trama e temi ricorrenti.

Vi è in questo processo di autocostruzione identitaria un fondamentale aspetto psicodinamico. La psicologia dinamica e la psicologia dello sviluppo ci mostrano, infatti, che

la costruzione della vita affettiva, nel corso dell'infanzia e poi in tutto l'arco dell'esistenza, è intimamente connessa alla costruzione di un'identità personale ben definita, e accettata come valida: un processo inscindibile dalla costruzione e dal mantenimento dell'autostima, che a sua volta risulta indissolubile dal tema della solidità dell'Io (in senso freudiano), o se vogliamo dal tema della coesione del *self* (nel senso di Kohut). (Jervis 2011, 126)

Durante la prima infanzia, e in particolare dal terzo anno di vita in poi, l'autocoscienza va oltre la coscienza del corpo in quanto corpo proprio per divenire autodescrizione mentalistica, e quindi autodescrizione narrativa (cfr. Marraffa, Meini 2016). Ebbene, questa descrizione di sé che il bambino ricerca con voracità è una "descrizione accetante", ossia una descrizione che è cognitiva (in quanto è *definizione* di sé) ma anche, inscindibilmente, emotiva-affettiva (in quanto è *accettazione* di sé). Il bambino insomma necessita di un'autodescrivibilità chiara e coerente, pienamente legittimata dal genitore, socialmente valida, capace di attrarre attenzione e fungere da base per sempre nuove transazioni affettive.

Anche la crisi adolescenziale, e con essa l'autonomizzazione sociale post-adolescenziale, sono in larga misura problema di identità. Nella già citata teoria dell'identità di Erikson, la formazione dell'identità è il compito primario della fase adolescenziale. L'adolescente affronta il problema di sostenere e gestire la fine dell'eteronomia dell'identità (per cui il proprio "esser così" era fino a quel momento una funzione delle definizioni date dai genitori), e questo è il problema di come passare, in un salto rischioso, all'acquisizione di una definizione di sé *autonoma* — un'identità svincolata da ogni "riconoscimento" protettivo, mediata da identificazioni con figure transazionali e incardinata sulla vita extrafamigliare. Per dirla con James, «the I must arrange the various pieces of the material, social, and spiritual Me into a new pattern that confers upon the Me a unifying and purposeful sense of identity» (McAdams, Cox 2010, 164). L'esito ottimale di questo processo è il prevalere del polo "sintonico" dell'integrazione dell'identità sul polo "distonico" della diffusione dell'identità.

Erikson concepisce la diffusione dell'identità come un'insufficiente integrazione di immagini di sé che ha origine da una "debolezza dell'Io".<sup>9</sup> Il giovane che soffre di diffusione di identità avverte l'intimità e l'impegno come una costante minaccia di fusione e perdita della sua fragile identità — minaccia contro la quale i sintomi del cluster B (i sintomi borderline, istrionici e narcisistici) possono rappresentare una difesa disadattiva (cfr. Crawford *et al.* 2004). Anche i rischi di uno screezio psicotico, e anzi di una crisi o di uno scompenso psicotici, così drammatici e frequenti fra i 16 e i 18 anni, sono interpretabili, in larga misura, come fallimenti nell'acquisizione dell'autonomia dell'identità.

Meno studiati ma quasi altrettanto importanti, sono i problemi di identità del terzo decennio, e in particolare fra i 25 e i 30 anni. La liquidazione maturativa di residui infantili all'interno della personalità, cioè di residui di disautonomia psicologica in soggetti di più di venti-venticinque anni (e spesso di più di trenta-trentacinque) è uno dei compiti tipici del lavoro psicoterapico e psicoanalitico (cfr. Jervis 1997, 74).

Si può perciò affermare che l'autocostruzione dell'identità, nel corso dell'infanzia e poi anche oltre, modifica le sue procedure e le sue caratteristiche a seconda delle tappe della vita: ma sempre la sua importanza è tale che possiamo considerarla il cardine dello sviluppo di tutta l'esistenza dell'individuo. Di qui giungiamo a un'ipotesi pienamente congruente con la concezione demartiniana dell'antropogenesi. La nostra esistenza prende forma in accordo con «a specifically human necessity», ossia «the maintenance of identity» (Lichtenstein 1997, 77); e questa identità deve soddisfare la fondamentale esigenza di «costruire e difendere un'immagine di sé dotata almeno di una solidità minimale, e cioè, in pratica, abbastanza solida da confermarci che *esistiamo senza dissolverci*» (Jervis 1997, 33).

---

<sup>9</sup> McAdams fa osservare che in questo contesto l'Io freudiano è considerato una funzione di sintesi, il che lo apparenta al *selfing*. Cfr. McAdams (1997, 57).

### 2.3. Fragilità del soggetto e psicodinamica delle difese

Il riferimento appena fatto al concetto eriksoniano di diffusione di identità ci ha introdotto alla dimensione *clinica* del nesso inestricabile tra descrizione di identità e autocoscienza. Non si può dare concretezza e solidità alla propria autocoscienza se quest'ultima non ha come centro, e come essenza, una descrizione di identità che deve essere chiara e, inscindibilmente, "buona" in quanto degna di essere amata (cfr. Balint 1965). L'incessante costruzione e ricostruzione di un'identità accettabile e adattivamente funzionante è perciò il processo attraverso cui sono prodotti i nostri equilibri intra- e inter-personali, e di conseguenza il fondamento del benessere psicologico e della salute mentale. Ciò trova una chiara illustrazione nella psicopatologia evolutiva dell'attaccamento, in cui le condotte abusive o gravemente negligenti della figura di attaccamento sono considerate all'origine di disturbi di identità (cfr. Williams 2009).

Freud ci parla di problemi di fragilità dell'Io. Negli anni della maturità il suo sforzo di oltrepassare l'orizzonte coscienzialistico si fece più radicale. Sviluppando la seconda topica, egli arrivò a pensare che l'Es fosse dominante in tutto il panorama della vita psichica: la coscienza perdeva in tal modo di importanza e con essa la parte strutturata della mente, cioè l'Io, tanto che egli arrivò a dire che l'Es si serve dell'Io come di una «facciata» (cfr. Freud 1930, 559).

Nella misura in cui Freud afferma che l'Io è solo la facciata dell'Es, il suo pensiero contiene una teoria della precarietà dell'Io. Ma è importante chiarire che la fragilità del soggetto non può essere realmente un tema centrale nel quadro teorico freudiano. In questo quadro, il carattere non unitario della mente si spiega alla luce non tanto di una sua fragilità o insufficienza quanto piuttosto del carattere pervasivo dei conflitti inconsci.

Un nuovo scenario si delinea con la psicoanalisi clinica basata sulle teorie delle relazioni oggettuali e dell'attaccamento. Queste teorie spostano infatti l'asse teorico dalla tematica affettiva tipica del bambino fra i tre e i sei anni alla tematica affettiva del primo anno di vita, e quindi dalla tematica dei conflitti nascenti dal triangolo delle rivalità edipiche alla tematica più precoce della debolezza, o fragilità, o scarsa coesione, o insufficiente integrazione di quelle strutture della mente che Freud chiama «*das Ich*». Questa condizione strutturale di fragilità è esperita dal soggetto come un sentimento cronico di insicurezza, o mancanza di autostima, o mancanza di fiducia in se stessi, o mancanza di coesione del *self* (espressioni tutte sostanzialmente sinonime), che non possono essere ricondotte a tematiche nevrotiche conflittuali<sup>10</sup>. Abbiamo qui una condizione di insicurezza primaria, o se vogliamo di mancanza di intima solidità personale, che non è riconducibile al conflitto: una fragilità che si manifesta nei casi più semplici come mancanza di fiducia in se stessi, come ansia e sgomento di fronte alle emergenze e soprattutto alle frustrazioni, oppure ancora – e ancor più tipicamente – come difficoltà a sopportare le situazioni di allontanamento e distacco, i rifiuti e gli abbandoni.

Seguendo la guida di Ronald Laing, possiamo descrivere l'esperienza che si origina da una debolezza dell'Io come il sintomo di una «insicurezza ontologica» (cfr. Laing 1960). L'individuo con un saldo nucleo di sicurezza ontologica, afferma lo psichiatra inglese, è un individuo che possiede un senso di sé come un'entità coesa e ben demarcata, insieme a un sentimento coerente di continuità biografica:

---

10 È importante sottolineare la distinzione tra esperienza e struttura: un solido sentimento di sé è uno degli effetti soggettivi di un Io solido, coeso e ben integrato, mentre l'esperienza di un self diviso è una delle esperienze che derivano da un Io che è fragile e non ben integrato.

[l]’individuo può esperire il proprio essere come reale, vivo, intero; differenziato dal resto del mondo, in circostanze ordinarie, tanto chiaramente che la propria identità e la propria autonomia non sono mai in discussione; un continuum nel tempo; dotato di coerenza interna, di sostanzialità, di autenticità e di valore; spazialmente coestensivo col proprio corpo; e, di solito, come qualcosa che ha avuto inizio con la nascita, o approssimativamente con essa, e che si estinguerà con la morte. (Laing 1960, 34)

L’individuo ontologicamente insicuro è, per dirla con De Martino, una presenza in crisi, ossia un individuo che è esposto al crollo della soggettività, descritto come un’esperienza di disintegrazione, morte o torpore psichico, e un senso di vuoto morale: «Può mancare di un senso primario di coerenza e coesione personale. Si può sentire più inconsistente che consistente, e incapace di giudicare genuina, buona e di valore la sostanza di cui è fatto» (Laing 1960, 34). Nelle circostanze ordinarie della vita questo individuo è tormentato dalla percezione che la viva spontaneità dell’io si è trasformata in qualcosa privo di vita: «egli può sentirsi più irreali che reale; letteralmente più morto che vivo; solo precariamente distinto dal resto del mondo, così che la sua identità e la sua autonomia sono sempre in questione» (Laing 1960, 34). La discontinuità nell’esperienza temporale è una caratteristica fondamentale di questa condizione: «Può fargli difetto l’esperienza della continuità nel tempo» (Laing 1960, 34). Qui il tempo può essere inteso come nulla più che una serie di momenti discreti, ognuno dei quali scinde le esperienze precedenti da quelle successive così da compromettere una narrazione continua (cfr. Giddens 1991, 53).

I meccanismi di difesa sono per l’individuo affetto da insicurezza ontologica un indispensabile baluardo contro un mondo esterno e un mondo interno avvertiti entrambi come minacciosi. Il soggetto si sforzerà di arginare questo tipo di esperienza escogitando «modi con cui cercare di essere reale, di mantenere in vita se stesso e gli altri, di preservare la sua identità, nello sforzo, come spesso egli dirà, di impedirsi di smarrire se stesso» (Laing 1960, 42). Quelli che per la maggior parte delle persone sono accadimenti ordinari «possono divenire profondamente significativi nella misura in cui contribuiscono al sostegno dell’essere dell’individuo o lo minacciano col non-essere» (Laing 1960, 42).

\*\*\*

Nel contesto della teoria dell’attaccamento i sintomi di “insicurezza ontologica” di cui ci parla Laing sono le tracce ultime di un remoto «difetto primario» (cfr. Balint 1968), risultante da precoci insufficienze di rapporto fra il bambino piccolo e la figura primaria di attaccamento. Queste esperienze sfavorevoli durante i primi anni di vita possono essere una prolungata esperienza di abbandono (separazione o perdita), un clima familiare segnato dalla violenza, oppure la cronica esiguità di adeguate attenzioni affettive da parte dei genitori (cfr. Kobak, Madsen 2008).

In questo quadro, la metafora freudiana di un Io fragile e non sufficientemente integrato identifica una condizione che predispone il soggetto a una patologia ampia e variegata che comprende, unitamente alle psicosi e ai disturbi di personalità, condizioni più vaghe caratterizzate da fragilità nella gestione della realtà e dei legami affettivi, incertezza nell’uso di se stessi e sentimenti di un “io diviso”, magari resi più difficili e dissimulati da situazioni conflittuali a carattere nevrotico.

Esaminiamo il caso dei disturbi di personalità denominati “narcisistici”. In psicoanalisi il narcisismo è un fenomeno assolutamente necessario per il costituirsi di una vita



psichica funzionante. Esso è amore o investimento di sé: come tale, presiede alla costituzione dell'Io, è il punto di partenza per la successiva costruzione dell'identità, è ciò che permette all'Io di non disgregarsi. Non solo nella primissima infanzia ma durante tutta la vita, l'amore di sé (il rifornimento libidico sulla persona) costantemente ricostruisce l'autostima e fonda la capacità di amare. Così, solo chi ha un buon rapporto con se stesso, e si accetta, e si ama, e con affetto ha cura di sé, dispone di quella sicurezza e ricchezza di affetti che spontaneamente si riverserà all'esterno in opere e slanci, in accettazione e disponibilità. Per cui possiamo dire che una quota di difese narcisistiche è normale nella costruzione della propria identità. Seguendo questa lezione, già ampiamente formulata da Freud (cfr. Freud 1914), nella psicoanalisi contemporanea il narcisismo viene considerato come uno dei punti cardinali della struttura dinamica della personalità.

La più importante revisione della teoria freudiana del narcisismo è contenuta in due scritti di Federn del 1927 e del 1929<sup>11</sup>, in cui si dimostra che la schizofrenia non è dovuta, come credeva Freud (che la chiamava «nevrosi narcisistica»), a un ritiro della libido nell'Io, ma al contrario, a una dissoluzione dei confini dell'Io per una *carenza* di investimento libidico. L'Io (o più propriamente il *self* nel senso della «propria persona», come dice Hartmann) è tanto più in grado di resistere alla frantumazione della psicosi, quanto più è investito di libido narcisistica.

Federn porta, dopo Freud, il più importante contributo al ribaltamento della concezione tradizionale del narcisismo: quel tipo di personalità che (anche senza essere intaccata dalla schizofrenia) ci si presenta come narcisistica, cioè ripiegata sul proprio mondo, specchiantesi in una immagine grandiosa della propria autosufficienza, è in realtà *carente* di narcisismo. Il narcisista, contrariamente alle apparenze, soffre per un difetto cronico di amore di sé; e proprio perché è insicuro, e non si ama, ed è convinto di non meritare amore, si sorveglia con ansia e tenta perpetuamente di assicurarsi e di rafforzare con orpelli e illusioni la propria immagine che egli avverte fragile, povera, perpetuamente carente. In breve, il narcisismo da fenomeno normale si converte in patologia quando serve al soggetto per compensare una condizione che è di insicurezza e di insufficiente autostima. Qui l'angoscia fondamentale è la paura di non esistere.

In questo quadro, le *difese narcisistiche* sono i modi in cui cerca un contenimento la drammatica difficoltà a vivere generata dall'insicurezza ontologica. Le difese narcisistiche sono cioè i tentativi, spesso penosi e talora disperati, di curare e difendere la propria immagine come argine di un'identità avvertita come troppo fragile. Questo tema è stato esplorato in profondità da Heinz Kohut, che ha presentato nuovamente la metafora freudiana della solidità dell'io in termini di coesione e autolegittimazione dell'identità.

Si noti che una difesa narcisistica consiste non soltanto nella salvaguardia più o meno ansiosa dell'immagine che vogliamo avere di noi stessi, ma anche in un certo tipo di rapporto col mondo esterno: si parla allora di «relazioni d'oggetto di tipo narcisistico» che, rappresentate dal possesso di merci qualificanti o dalla compagnia di figure prestigiose o protettive, fungono da simboli che servono al soggetto per assicurarsi circa la propria immagine. Ora, nel disturbo narcisistico di personalità il sentimento di identità è talmente precario (il *self* è così poco «coeso», direbbe Kohut) che l'individuo fatica a sentirsi esistere e teme di perdere del tutto il contatto con se stesso qualora venga privato di queste assicurazioni. Fra queste figurano ciò che Kohut chiama «self-objects», ossia oggetti di tipo narcisistico che sono vissuti come né interni né esterni rispetto ai confini dell'identità di persona. Scrive lo psicoanalista a proposito di un paziente, il signor W.:

---

11 Raccolti in Federn 1952 (trad. it. 1976).

it was at such times, when his unsupported childhood self began to feel frighteningly strange to him and began to crumble, that he had in fact surrounded himself with his possessions — sitting on the floor, looking at them, checking that they were there: his toys and his clothes. And he had at that time a particular drawer that contained his things, a drawer he thought about sometimes at night when he could not fall asleep, in order to reassure himself. (Kohut 1977, 167-168)

In una fascia di casi clinici meno gravi della personalità narcisistica “conclamata”, l’insufficienza del senso di identità fa sì che l’individuo, pur non essendo costretto ad adottare uno stile difensivo che sconfinava in problematiche patologiche, riesce a condurre una vita normale solo ponendosi all’interno di una situazione di dipendenza, e quindi rifuggendo posizioni affilianti e di responsabilità. Ciò a indicazione del fatto che problematiche di tipo narcisistico, più attenuate, sono presenti in moltissime persone, e che pertanto si dovrebbe parlare non tanto di personalità narcisiste o meno, quanto dei modi più o meno economici ed efficaci con cui ciascuno gestisce il difficile problema dei propri equilibri narcisistici.

\*\*\*

Infine, si dovrebbe notare che una diminuzione del sentimento di esistere, al punto di una «trasformazione del nostro essere in un nulla» (James 1890, 293), può essere il risultato non solo di un processo psicopatologico; un risultato analogo può scaturire da un improvviso crollo dell’autostima, o da un inatteso sconvolgimento emozionale, oppure dal venir meno della continuità del tessuto della nostra socialità, come può accadere se un individuo, scaraventato in qualche istituzione totale, viene spogliato della sua identità sociale e della sua dignità personale.

Val la pena di menzionare due testi classici su questo tema. In *The Informed Heart* lo psicoanalista Bruno Bettelheim ha descritto la sua lotta per contrastare la minaccia della destrutturazione dell’io in un campo di concentramento (cfr. Bettelheim, 1960). *Asylums* del sociologo Erving Goffman è una ricerca etnografica in un ospedale psichiatrico, in cui viene ricostruita la «carriera morale» del paziente prima e dopo il ricovero, una carriera costellata da una serie di «degradazioni, umiliazioni e profanazioni dell’io» (Goffman 1961, 14). In queste condizioni di mortificazione dell’io, il soggetto può mettere in atto un insieme di strategie che sono volte a restituire all’individuo istituzionalizzato un senso di autonomia e di valore:

...ci attacchiamo [...] ai ricordi (ma persino questi ultimi possono esser posti in dubbio da carcerieri oculati), al senso di una nostra dignità progettuale (nel caso che ne abbiamo una) o alla sicurezza segreta di una appartenenza (come può accadere a un rivoluzionario sicuro della propria fede e della propria organizzazione): ma se tutto questo ci manca, allora ci accorgiamo che la nostra mente si svuota, e non soltanto non sappiamo più chi siamo ma anche, letteralmente, perdiamo la sensazione di esser presenti. (Jervis 1997, 36)

### **3. Le tecniche difensive della presenza: dall’individuale al collettivo**

Riassumiamo. In rapporto al tema dell’identità, ambiti di ricerca quali la psicologia dello sviluppo, la psicologia e la psichiatria dinamica, la psicologia della personalità, ci offrono teorie e dati che risultano congruenti con la filosofia antropologica di De Martino.

La tesi centrale è questa. Sappiamo di esistere in quanto sappiamo di esistere in un certo modo, cioè con caratteristiche determinate, come identità descrivibile. Ma questa identità, come sentimento primario dell'esserci in quanto esserci in un certo modo, non è data una volta per tutte: è qualcosa di perpetuamente ricostruito e attivamente riconfermato ogni giorno, qualcosa di perennemente precario. Questa precarietà rende comprensibile la difensività immanente al processo di *selfing*; il suo imporre al sistema psicobiologico umano una teleologia dell'autodifesa. In questo quadro, osserva Jervis, la salute mentale non è più un *dato*, una condizione naturale garantita; è bensì «la costruzione e ri-costruzione continua di una vita e di un'unità mentale soddisfacenti, di un'identità personale accettabile e adattivamente funzionante»; è cioè «l'edificazione ininterrotta di un sistema di difese, è la capacità continuamente rinnovata di contenere e gestire l'angoscia e il disordine» (Jervis 2014, 114). E ciascuno degli equilibri (intra- e inter-personali) che si producono in questo processo di costruzione e ri-costruzione difensiva della propria identità «è precario, fluttuante, revisionabile, e in definitiva perpetuamente carente e insoddisfacente per il soggetto» (Jervis 1988, 27).

A questo punto, però, si deve fare i conti con una differenza fra la concezione psicodinamica delle difese di cui ci sta parlando Jervis e le tecniche di protezione della presenza che troviamo nell'opera di De Martino. Come si è accennato sopra, quest'ultimo identifica tali dispositivi esclusivamente su un piano sociale e collettivo: se da un lato egli riconosce una reazione primaria alla crisi che rivela una strutturale volontà di esserci come presenza, dall'altro lato egli indica come strumenti per difendersi e compiere il riscatto dalla crisi soltanto quelli offerti dalla cultura. I casi indagati in prima persona da De Martino sono in tal senso esemplificativi. Se si considera, ad esempio, il caso del lutto, si evince come la crisi si produce nella misura in cui la fragilità psicologica (soggettiva) della presenza si accompagna a una fragilità di significato (intersoggettivo). La crisi si supera nella misura in cui la presenza viene tratta via dal suo isolamento e condotta entro un piano comunitario che la individua e la protegge:

nella crisi del cordoglio la presenza storica si smarrisce in comportamenti alienati: l'istituzione della presenza rituale del pianto rende possibile la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l'anabasi e la ripresa cioè la loro reintegrazione culturale e il loro ridischiudersi verso il mondo dei valori. È sul piano della presenza rituale del pianto che infatti viene compiuta la conversione del *planctus* irrelativo nel *planctus* ritualizzato, ed è su questo stesso piano che viene conquistato il discorso protetto della lamentazione. (De Martino 1975, 84)

Ricondotta sul piano mitico-rituale, la presenza in lutto può così fare ricorso a una "grammatica" culturalmente definita che le permette di esprimere in modo controllato e quindi socialmente accettato la propria crisi del cordoglio. In modo analogo, i tarantati studiati da De Martino in Salento trovavano nel simbolo della taranta e nel rito ad esso associato un "codice" capace di tradurre sul piano del significato un conflitto interiore cifrato, e dunque di offrire un set di azioni utili a mettere in scena quel conflitto secondo forme protette<sup>12</sup>.

Il riscatto mitico-rituale avviene dunque non già in forza dell'autonomia del singolo, ma sempre entro un disegno che è la stessa comunità a darsi, ossia entro un progetto comunitario. La prospettiva da noi adottata in questo articolo è però diversa: noi cer-

---

12 «Il tarantismo si era manifestato come un simbolo mitico-rituale culturalmente condizionato, con un orizzonte di evocazione e di deflusso di conflitti irrisolti operanti nell'inconscio, come un ordine culturale dotato di una sua propria autonomia rispetto alle occasioni e alle condizioni esistenziali che lo alimentavano». (De Martino 2002, 118)

chiamo la sintesi fra la psicodinamica delle difese e l'indagine demartiniana sui meccanismi sociali (e in particolare rituali) con cui le comunità e gli individui fronteggiano la crisi della presenza. In questo quadro, i meccanismi di difesa (le tecniche di protezione della presenza) si dispongono lungo un continuum che dal livello individuale si estende a quello sociale e collettivo. Sul piano psicodinamico individuale, troviamo le difese intrapsichiche e le manovre relazionali «a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio 'consisterÈ autocosciente» (Jervis 1998, 319). Sul piano antropologico comunitario, le difese consistono invece nella costruzione di un sistema di riferimenti simbolici e rituali «che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo» (De Martino 1951-52).

Qui, allora, non è più solo la comunità che, nel vivere nella storia e fare cultura, plasma le tecniche di protezione della presenza. Tutte le strutture difensive, sia individuali che collettive, possono produrre equilibri funzionali in un soggetto che la psicologia dinamica, guidata dalle odierne scienze della mente, riconduce all'interno di una cornice *inscindibilmente* biopsicologica e psicosociale/culturale (cfr. Marraffa, Paternoster 2016). Al fine di esemplificare questa prospettiva che si sforza di integrare le strutture difensive individuali con i meccanismi rituali collettivi, ritorniamo alla crisi del cordoglio.

Abbiamo già fatto riferimento alla nozione di angoscia territoriale, che costituisce il parametro spaziale o geografico del sentirsi in crisi (cfr. Jervis 2011, 93). La crisi del cordoglio illustra un altro parametro, quello *temporale*. Nella perdita della persona amata si determina una frattura temporale, ossia un crollo traumatico della continuità attesa, che può produrre uno «spaesamento diacronico», ovvero una destrutturazione interna (Jervis 2011, 93). Al pari del paziente schizofrenico di cui ci parla Laing, l'individuo in lutto può avvertire la sensazione di star perdendo se stesso (la propria presenza) in seguito al venir meno della continuità biografica.

Per De Martino, come si è detto, la cultura offre alla persona in lutto un meccanismo rituale che assimila la crisi del cordoglio a uno schema mitico-rituale che da un lato inquadra miticamente la crisi e dall'altro offre indicazioni rituali per superarla. Ma, aggiungiamo noi, anche sul piano psicodinamico individuale chi è in lutto può contare su un meccanismo di autonarrazione che è in grado di «tamponare» (*buffer*) l'effetto della frattura biografica sul senso di continuità dell'io. Si tratta della capacità di *ragionamento autobiografico*, ossia «the activity of creating relations between different parts of one's past, present, and future life and one's personality and development. It embeds personal memories in a culturally, temporally, causally, and thematically coherent life story» (Habermas 2010, 1). Le competenze socio-cognitive su cui esso si fonda sono perciò (i) la capacità di aderire a un concetto culturale di biografia; (ii) la capacità di conferire un ordine temporale agli eventi passati (coerenza temporale); (iii) la capacità di spiegare mutamenti o sviluppi dell'identità nel tempo (coerenza causale-motivazionale); e (iv) la capacità di riassumere e interpretare temi all'interno delle storie e applicare questi temi alla propria vita (coerenza tematica).

Il ragionamento autobiografico è – si noti – *costitutivo* dell'identità narrativa: esso immerge i ricordi personali in una storia di vita coerente sotto il profilo tematico, causale, temporale e culturale. In tal modo, il formato della storia di vita stabilisce e ristabilisce la propria continuità nel tempo. Il ragionamento autobiografico è perciò anche un meccanismo difensivo, volto a fronteggiare la minaccia costituita dalla rottura della continuità temporale. In periodi di relativa stabilità la continuità temporale è garantita da specifici meccanismi della memoria, per cui «the remembered self is systematically distorted

by automatically assimilating it to the present self-concept, increasing the similarity between the present and remembered reflected self, in order to maintain conceptual self-sameness» (Habermas, Köber 2015a, 655)<sup>13</sup>. Tale meccanismo, però, non è in grado di assicurare la continuità temporale quando il soggetto registra un cambiamento. In momenti di mutamento e frattura biografica, la rottura della continuità temporale può essere “tamponata” dal ragionamento autobiografico, che mette in campo “argomenti” che traghettano il soggetto oltre il mutamento, che viene integrato in un contesto di storia di vita più ampio (cfr. Habermas, Köber 2015b). Nell’assolvere a tale compito il ragionamento autobiografico si propone a pieno diritto come un meccanismo di reintegrazione della presenza: la sua appartenenza al piano psicodinamico individuale – si può dunque ribadire – non le rende impervia la teorizzazione demartiniana sui meccanismi mitico-rituali deputati a fronteggiare la crisi del lutto.

## Bibliografia

- Balint, M., 1965, *Early developmental states of the ego. Primary object love*, in Id., *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, London, Tavistock.
- Balint, M., 1968, *The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press (nuova edizione 1992).
- Bettelheim, B., 1960, *The Informed Heart*, Glencoe (Ill.), The Free Press.
- Berardini, S.F., 2013a, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Trento, Editrice Università degli Studi di Trento.
- Berardini, S.F., 2013b, *Sulla vitalità e l’utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in *Paradigmi*, 31(2), 35-50.
- Beardini, S.F., 2015, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa, ETS, 59-74.
- Brook, J.S. et al., 2004, *The course and psychosocial correlates of personality disorder symptoms in adolescence: Erikson’s developmental theory revisited*, in *Journal of Youth and Adolescence*, 33.
- Conway, M.A., Singer, J.A., Tagini, A., 2004, *The self and autobiographical memory: Correspondence and coherence*, in *Social Cognition*, 22, 491-529.
- Croce, B., 2005, *Intorno al ‘magismo’ come età storica*, in id., *Filosofia e storiografia*, a cura di Maschietti S., Napoli, Bibliopolis.
- De Martino, E., 1948, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2007).
- De Martino, E., 1951-52, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, in *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, Lecce, Argo, 23.
- De Martino, E., 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141.
- De Martino, E., 1975, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- De Martino, E., 1980, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio.
- De Martino, E., 1995, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce, Argo.

---

13 Gli autori stanno discutendo l’ipotesi proposta da Conway, Singer e Tagini (2004, 491-529).



- De Martino, E., 2002a, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore.
- De Martino, E., 2002b, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini, C., Torino, Einaudi.
- De Martino, E., 2005a, *Lecture da Pierre Janet*, in Gallini, C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Napoli, Liguori.
- De Martino, E., 2005b, *Scritti filosofici*, a cura di Pàstina, R., Bologna, il Mulino.
- Federn, P., 1952, *Psicosi e psicologia dell'Io*, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 1976).
- Freud, S., 1914, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2003).
- Freud, S., 1920, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere* vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2000).
- Freud, S., 1930, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2003).
- Gallini, C. (a cura di), 2005, *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Napoli, Liguori.
- Giddens, A., 1991, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
- Goffman, E., 1961, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Doubleday.
- Habermas, T., 2010, *Autobiographical Reasoning: Arguing and Narrating from a Biographical Perspective*, in *New Directions for Child and Adolescent Development*, 131.
- Habermas, T., Köber, C., 2015a, *Autobiographical reasoning in life narratives buffers the effect of biographical disruptions on the sense of self-continuity*, in *Memory*, 23(5).
- Habermas, T., Köber C., 2015b, *Autobiographical reasoning is constitutive for narrative identity: the role of the life story for personal continuity*, in McLean K.C., Syed, M., (eds.), *The Oxford Handbook of Identity Development*, Oxford, Oxford University Press.
- Heidegger, M., 2005, *Essere e tempo*; (trad. it. di Chiodi, P., rivista da Volpi, F., Milano, Longanesi).
- James, W., 1890, *The Principles of Psychology*, New York, Dover (nuova edizione 1950).
- Jervis, G., 1983, *Presenza e identità*, Milano, Garzanti.
- Jervis, G., 1986, *Alcune intuizioni psicologiche*, in *La Ricerca Folklorica*, 13.
- Jervis, G., 1988, *Il sintomo in psicoanalisi*, in *Psicobiettivo*, 8(1).
- Jervis, G., 1992, *Fondamenti di psicologia dinamica*, Milano, Feltrinelli.
- Jervis, G., 1997, *La conquista dell'identità*, Milano, Feltrinelli.
- Jervis, G., 1998, *Ricordo di Ernesto de Martino*, in Gallini C., Massenzio, M. (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori.
- Jervis, G., 2011, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di Corbellini, G., Marraffa M., Torino, Bollati Boringhieri.
- Jervis, G., 2014, *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*, a cura di Marraffa, M., Torino, Bollati Boringhieri.
- Kant, I., 1981, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza.
- Kobak, R., Madsen, S., 2008, *Disruptions in attachment bonds: implications for theory, research, and clinical intervention*, in J. Cassidy e P.R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment*, New York-London, The Guilford Press.
- Kohut, H., 1977, *The Restoration of the Self*, New York, International Universities Press.
- Laing, R., 1960, *The Divided Self*, London, Tavistock; (trad. it. *L'io diviso*, Torino, Einaudi, 2001).

- Lanternari, V., 1997, *Fra storicismo e ontologismo. A proposito de La fine del mondo*, in Lanternari, V., *La mia alleanza con Ernesto de Martino*, Napoli, Liguori.
- Lichtenstein, H., 1977, *The Dilemma of Human Identity*, New York, Jason Aronson.
- Marraffa, M., Meini, C., 2016, *L'identità personale*, Roma, Carocci.
- Marraffa, M., Paternoster, A., 2016, *Disentangling the self. A naturalistic approach to narrative self-construction*, in *New Ideas in Psychology*, 40.
- Massenzio, M., 1943, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. Paci, *L'esistenzialismo*, Milano, CEDAM.
- McAdams, D.P., 1985, *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, Homewood (IL), Dorsey Press.
- McAdams, D.P., 1996, *Personality, modernity, and the storied self: a contemporary framework for studying persons*, in *Psychological Inquiry*, 7.
- McAdams, D.P., 1997, *The case for unity in the (post)modern self: a modest proposal*, in Ashmore, R.D., Jussim, L., (eds.), *Self and identity. Fundamental Issues*, Oxford, Oxford University Press.
- McAdams, D.P., Cox, K.S., 2010, *Self and identity across the life span*, in R.M. Lerner (ed.), *The Handbook of Life-Span Development*, vol. II, New York, Wiley.
- McAdams, D.P., Olson, B.D., 2010, *Personality development: continuity and change over the life course*, in *Annual Review of Psychology*, 61.
- McLean, K.C., Pasupathi, M., Pals, J.P., 2007, *Selves creating stories creating selves: A process model of self-development*, in *Personality and Social Psychology Review*, 11, 262-80.
- Mustè, M., 2013, *Il problema delle categorie*, in *Paradigmi*, 31(2), 19-33.
- Nelson, K., 1989, *Narratives from the Crib*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Nelson, K., Fivush, R., 2004, *The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory*, in *Psychological Review*, 111, 486-511.
- Paci, E., 1943, *L'esistenzialismo*, Milano, CEDAM.
- Paci, E., 1950, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor.
- Pàstina, R., 2005, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in Gallini, C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori.
- Reese, E. et al., 2010, *Emerging identities: Narrative and self from early childhood to early adolescence*, in McLean, K.C., Pasupathi, M., (eds.), *Narrative Development in Adolescence: Creating the Storied Self*, New York, Springer.
- Sasso, G., 2001, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis.
- Talamonti, A., 2001, *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, in *Antropologia*, I, 55-79.
- Talamonti, A., 2005, *La labilità della persona magica*, in Gallini, C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, 79-114, Napoli, Liguori.
- Williams, R., 2009, *Trauma e relazioni*, Milano, Cortina.