

La presenza alienata

Follia e slancio morale in Ernesto De Martino¹

Francesco Lesce

Abstract: In De Martino's work pathological alienation is defined as the *modus* particular to a sick mind, which exposes the human presence to the extreme risk of a crisis that the sane mind is called to avert incessantly. It is within this horizon that culture becomes the instrument of a constant struggle against folly's annihilating interference in history. It is, however, insufficient to elicit the issue of folly without specifying that in De Martino folly evokes the extreme limit of a crisis varyingly articulated on multiple levels. In the rereading of these themes it is useful to be mindful of two fundamental aspects. Firstly, the differing typological forms in which the 'crisis of presence' is declined, with 'history' as their regulatory reference. On the other hand there is the particular role played by art (modern literature especially), as the *locus* where pathological crisis and cultural-historical crisis are at risk of becoming indiscernible from one another. In light of this, a comparative assessment of the different ways in which the concept of alienation is articulated will be attempted. There will thus be a distinction between α) a positive alienation, which is practiced by magic-religious institutions; β) a negative alienation, in the pathological sense, represented by the experience of folly; γ) a second negative alienation, of a cultural kind, determined by the development of industrial societies.

Keywords: De Martino; Alienation; Ethos; Psicopatologia; Presence.

1. Alienazione patologica e vita culturale

Nell'opera di De Martino il tema dell'alienazione patologica è chiarito alla luce di un'analisi dei requisiti fondamentali che costituiscono la storicità dell'uomo e la forma della sua civiltà. La patologia è interpretata come una forza minacciosa che insidia le radici della vita civile e culturale: contro

* Università della Calabria (francescolesce@libero.it)

1 La stesura del saggio si è accompagnata alla consultazione dell'Archivio informatizzato di E. De Martino. Ho avuto l'occasione di accedere, oltre che alla sezione "articoli" (<http://archivio.ernestodemartino.it/>), anche al materiale raccolto e reso accessibile da un accurato lavoro di archiviazione e di regesto. Per l'autorizzazione concessami sono grato al prof. Gino Satta e a tutti i componenti del consiglio direttivo dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino.

la sua possibile ingerenza la “mente sana è chiamata sempre di nuovo a combattere” grazie alla sua reale “produttività culturale”². In quest’ottica, il dinamismo qualificante della *cultura* – nel suo processo che continua e si accresce con l’energia morale dello scegliere e dell’operare – pone un argine nel cuore dell’esserci. Il progettarsi dell’uomo, quale espressione di una forza morale, marca il confine tra la follia e la storia, la “miseria psicologica” e l’ordine della società.

La ricerca si muove pertanto nell’ambito della vita culturale e delle sue tecniche vitali di difesa: essa richiama il patologico come via euristica da percorrere per rischiarare il processo del “farsi sano” dell’uomo nella storia e nella società. Nella prospettiva di De Martino, il documento psicopatologico della crisi e del rischio esistenziale

ritiene unicamente il valore metodologico di mettere a nudo tale rischio nella sua forma estrema ed esasperata, di guisa che meglio risaltino per forza di contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi, che hanno combattuto questo rischio e che sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiato il mondo significante e operabile³.

Fino a che punto De Martino sia riuscito a trovare in questo modello cristallizzato e astorico di crisi patologica indicazioni chiare sui limiti della nostra mente e sulle sue attitudini difensive è una questione su cui vale la pena tornare a riflettere. Pur vero è che, nel rileggere questi temi, giova tener presente i diversi livelli tipologici che formano la realtà composita della “crisi della presenza”⁴. Non è sufficiente, difatti, focalizzarsi sulla polarizzazione fra presenza e alienazione patologica senza precisare che quest’ultima costituisce soltanto l’estrema soglia di una *crisi* variamente modulata. Il confronto con la psicopatologia presuppone quindi una valutazione differenziata capace di distinguere i vari livelli di articolazione della crisi.

In via generale, è da considerarsi *malato*, nell’ottica di De Martino, il soggetto inabile a produrre e insieme a riconoscere i segni del suo operare in quel che per lui esiste esternamente. I due lembi di questo tessuto

2 De Martino (1964, 125).

3 De Martino (2002b, 15). Su questo punto problematico si chiariscono i termini del confronto di De Martino con le opere di Henry Ey, di Pierre Janet e di Karl Jaspers, ma si precisa altresì il distacco fra la sua prospettiva e quella psichiatrica. Difatti, “la psichiatria parte dal modello del sano per poter curare il malato: la presente ricerca si muove nell’ambito della vita culturale, e utilizza il morboso per rischiarare lo stesso processo del ‘farsi sano’ che caratterizza la cultura, almeno sin quanto essa riesce a funzionare” (De Martino 2002b, 19).

4 Sul tema della “crisi” in De Martino si suggerisce la lettura di Cherchi (1987, 61-90). Si veda inoltre, G. Satta (2017, 237-249).

dilacerato richiamano la “perdita del sé” e la “crisi della domesticità del mondo”, il depotenziamento della soggettivazione tecnica della natura e il crollo di un orizzonte mondano culturalmente qualificato. A dirsi *folle*, in tale prospettiva, non è dunque il frangente di una crisi esistenziale improvvisa, bensì il nulla che, da quel momento, minaccia di disarticolare la categoria medesima di *esistenza*. Similmente, folle non è il variare della storia – che rende fragili i legami tra le categorie e le forme – bensì il pericolo che col dileguare delle categorie, l’uomo non sia più in grado di forgiare una forma. Folle, si dirà infine, non è l’inquietudine dello spirito umano, ma l’impossibilità per la presenza inquieta di oltrepassare i suoi contenuti critici nell’idealità della forma comunitaria. Su questo sfondo, va compreso l’importante richiamo ad Hegel, il quale prima e meglio dei moderni psicologi avrebbe colto nel “sentimento di sé” (*Selbstgefühl*) l’essenziale sulla crisi della presenza. Quando Hegel afferma che – diversamente dallo spirito libero – “il sentimento di sé può cadere nella contraddizione della sua soggettività per sé libera e di una sua particolarità”, egli segnala l’idea che la presenza incapace di oltrepassare i suoi contenuti critici nell’idealità della forma “è necessariamente una presenza malata, che si sta perdendo”⁵. Qui il rischio della presenza come “incapacità di oltrepassare un suo contenuto critico” è posto a tema con grande chiarezza. Ma se tale problema trae linfa teorica dal pensiero di Hegel, la sua genesi storica è da rinvenire, secondo De Martino, in quel mondo magico che proprio Hegel, sull’onda di un atavico pregiudizio, ricacciò fra le superstizioni popolari (*Aberglauben der Völker*) quale frutto di aberrazioni di menti deboli (*Verrirungen des schwachen Verstandes*)⁶. Non deve stupire se il primo confronto di De Martino con la psicopatologia sia animato dal proposito di risalire alla struttura esistenziale della persona magica, per la quale l’io e il mondo non si danno, in via definitiva, quali valori distinti e garantiti.

Sin dai primi anni Quaranta l’interesse demartiniano per la scienza dei fenomeni paranormali – la “metapsichica” – è mediato dal tentativo di giungere ad una comprensione più adeguata dei poteri magici nel mondo “primitivo”⁷. Successivamente al documento paranormale De Martino attribuirà sempre più scarsa rilevanza. Di contro, il ricorso al “documento psicopatologico” diventa un sussidio euristico dallo statuto esemplare nell’indagine sulla struttura esistenziale dell’uomo “primitivo”. È in

5 De Martino (2000, 24); Hegel (2002, 685). Sull’origine hegeliana della nozione di “crisi della presenza” hanno insistito P. Cherchi e M. Cherchi (1987, 63 sgg.).

6 Hegel (2002, 655).

7 De Martino (1942a, 1942b). Giova rilevare, sia pure *en passant*, che proprio le ricerche sulla “metapsichica” apriranno a De Martino la strada allo studio della psicologia di Janet.

quest'orizzonte che matura il fecondo dialogo di De Martino con le teorie di Pierre Janet⁸ sugli stati psichici, la labilità e l'unità della persona, con i lavori di Alfred Storch sui nessi tra schizofrenia e mentalità mitico-magica, con le tesi di Eugenio Tanzi sulle psicosi intese quali manifestazioni di un ritorno dell'età arcaica dello sviluppo psichico⁹. Il confronto con questi autori è mediato, sin da principio, da un approccio di taglio storico-culturale: si tratta di valutare la rilevanza che lo studio della malattia psichica assume in un'indagine sulla presenza umana intesa come vettore di simbolizzazione.

Già nel *Mondo magico* lo studio delle condizioni psichiche della persona non si configura come classificazione dei diversi quadri nosologici, né qualificando la dinamica individuale della malattia. L'analisi del limite operativo della persona magica mostra un evidente vantaggio metodologico poiché concorre a evidenziare i *deficit* che la presenza manifesta nella capacità di definire e trascendere situazioni negative e potenzialmente nefaste. Su questo sfondo, la schizofrenia emerge come "dissociazione più o meno profonda della personalità", quindi come "attenuazione o soppressione della distinzione fra soggetto e oggetto, fra io e tu, fra io e mondo"¹⁰. La crisi della presenza è avvertita, in questo caso, a partire da una influenza occulta e maligna che svingorisce lo sforzo oggettivante e reintegrativo, minacciando, in tal guisa, la stessa oggettività del mondo. Tale aspetto patologico dimostra che i tratti di similarità fra fenomeni magico-religiosi e sintomi di disordini psichici vanno colti evidenziando al contempo la loro sostanziale differenza: si dirà, in ultimo, che il disordine psichico traccia il limite di operabilità degli istituti culturali del magismo, disarticolando i nodi simbolici che tengono unita la comunità magica. Il novero delle concordanze tra magismo e schizofrenia appare quindi limitato, laddove invece il discrimine fondamentale è rinvenuto nel fatto che, mentre l'individuo schizofrenico è destinato a vivere la negazione dell'oggettività del mondo entro i limiti di un dramma autistico, isolato e antistorico, la persona magica elabora la crisi e si riscatta grazie ad "uno sforzo che non è

8 Insieme agli espliciti richiami a Janet, presenti in molti testi demartiniani, sono da segnalare i numerosi rimandi di De Martino al filosofo e psicologo francese rinvenibili nel regesto dei documenti d'archivio. Si veda, Talamonti (2005, 163-178).

9 Per un approfondimento generale sui fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana e sul rilievo euristico assunto dal "documento psicopatologico" per la fondazione di una nuova filosofia trascendentale, si vedano Battini (1990); Mastromattei (1997); Talamonti (2005); Baldacconi-Di Lucchio (2005); Donise (2012); Nigro (2016).

10 De Martino (2007, 149).

monadistico, dell'individuo isolato, ma è dell'individuo in quanto partecipe di un dramma culturale, a carattere pubblico"¹¹.

De Martino tornerà sul tema nei primi anni Sessanta, evidenziando nuovamente la differenza tra patologia psichica e crisi culturale: "nel primitivo il magico è opera comune innestata nel mondo dello stare insieme", laddove nel malato schizofrenico la vita ha perduto le sue radici, dunque la sua continuità storica, di conseguenza egli è ricacciato fuori dalla protezione del vivere insieme¹². Se dunque la labilità della persona magica rappresenta non un tratto patologico bensì un ostacolo operativo che la tecnica magica s'incarica di oltrepassare in forme di comunicabilità culturale, allora il dramma magico diventa il luogo esistenziale in cui il rischio dell'esserci si adegua ad una specifica configurazione storica del dramma. Nel riflesso di una tale dialettica storica, la "labilità senza compenso" che caratterizza gli stati psichici primitivi (*olon, latah e amok*) si dà come estremo limite che, in controluce, mostra la labilità divenuta problema: espressione di vita culturale e oggetto di trattamento tecnico. Esiste dunque un rapporto inestricabile fra esorcismo culturale e riscatto della presenza, così come fra interruzione dell'esorcismo e pazzia. Quando si parla di istituti culturali, soprattutto di tipo arcaico, è da tener presente la loro funzione difensiva rispetto al pericolo di cadere nella disgregazione della personalità. L'aspetto che più interessa a De Martino è dunque quello risolutore della tutela culturale.

2. Presenza e storia: l'eterna dialettica del trascendentale

In *Morte e pianto rituale* (1958) si delinea un'importante svolta: la crisi della presenza non è più il *topos* esistenziale di una lontana stagione della storia e di particolari culture a noi remote; essa è il segno caratteristico e indelebile della condizione umana. Non è casuale che di lì a poco De Martino penserà il crollo dell'ordine mondano esistente come "rischio antropologico permanente"¹³. Il dramma della presenza riflette ora l'eterna dialettica del trascendentale, le cui forme risultano storicamente vincolate. Gli aspetti peculiari del dramma magico vengono intesi non più in senso cronologico, bensì in senso logico¹⁴. Il rischio di recedere può dunque col-

11 De Martino (2007, 151).

12 De Martino (2002b, 44).

13 De Martino (2002b, 14-15).

14 Berardini (2013, 112); già in Sasso (2001, 285).

pire “lo slancio morale primordiale” che costituisce il tratto specifico della condizione umana in generale¹⁵.

Alla luce di questa essenziale novità, il richiamo alla follia rivela un valore euristico ulteriore in seno al paragone che si stabilisce fra “presenza malata” e “crisi della presenza”. Nell’opera del ’58 questo legame è ribadito nel contesto di una riflessione che si focalizza sull’esasperazione con cui l’episodio della morte riafferma il conflitto fra cultura e natura. L’irruzione dell’evento luttuoso, la sua radicale estraneità all’umano ordine della scelta e della decisione, genera la “crisi del cordoglio” quale parossistica rivelazione di un possibile collasso della presenza umana nel mondo. In tal caso, si dispiega il rischio di una polarizzazione di tutte le energie psichiche sull’episodio critico, tale da rendere la presenza inabile a “far passare” la morte nel valore comunitario. Ancor più, può accadere che a tale rischio si accompagni la recessione della “potenza dialettica” che anima la presenza sana nel suo storico e mondano dover-essere (*Sein-Sollen*).

Senza dubbio – scrive De Martino – la presenza malata è – dal punto di vista della storia dell’umanità – una astrazione, poiché la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l’insidia della malattia, cioè contro la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia. Ma proprio questa astrazione è la minaccia mortale per eccellenza: onde l’analisi della malattia trionfante presenta il vantaggio metodologico di collocarci davanti al rischio quando esso, diventando egemonico, si sottrae a quella potenza dialettica per cui, nella presenza sana, sta soltanto come momento negato e variamente redento nell’opera attuata e nel valore conseguito¹⁶.

Si comprende allora perché la definizione di presenza malata aiuti De Martino a chiarire, per contrasto, la presenza sana che è sempre in procinto di arginare “la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia”¹⁷. D’altra parte, è in quest’ottica che i casi di spersonalizzazione descritti da Pierre Janet o i vissuti deliranti tematizzati da Karl Jaspers rivelano un preciso significato alla luce di una duplice privazione che colpisce, insieme, la perdita del sé – quale potenza oggettivante in un mondo culturale – e la fine del “mondo” inteso come risultato dell’oggettivazione intersoggettiva. I due aspetti del dramma esi-

15 Sul *trascendimento* come aspetto costitutivo dell’essenza umana, si veda il volume di A. Calandruccio (2018), in cui si chiarisce come, nella prospettiva demartiniana, la “crisi della presenza” evidenzia la centralità della componente socio-esistenziale e culturale rispetto a quella psicopatologica.

16 De Martino (2000, 25). Sulla crisi provocata dall’insorgere dell’evento luttuoso e sulle tecniche difensive della presenza, si veda anche De Martino (1965, 82-87).

17 De Martino (2000, 24).

stenziale sono intimamente correlati, sicché “il mondo che finisce riflette la caduta della presenza che sempre di nuovo è chiamata ad iniziarlo”¹⁸.

L'errore della psicopatologia risiede per De Martino nella mancata accentuazione del rilievo storicistico che la dialettica della crisi acquista nel riferirsi all'individualità di ciascun dramma storico. Sebbene ogni determinata situazione psichica rifletta in sé un aspetto dell'eterna dialettica delle forme, nondimeno essa va interpretata secondo la dinamica storico-culturale in cui la presenza è concretamente implicata.

Non è superfluo chiarire che *storia* e *storicismo* restano per De Martino termini equivoci sino a che non si precisa il legame profondo che essi stabiliscono con la realtà e l'opera umana. In un saggio del 1955, alla domanda “che cos'è lo storicismo?” De Martino risponde che si tratta di “una visione della vita e del mondo fondata sulla persuasione critica che la realtà si risolve, senza residuo, nella storia, e che la realtà storica umana, nelle sue individuali manifestazioni, è integrale opera dell'uomo ed è conoscibile senza residuo dal pensiero umano”¹⁹. Negli appunti sulle apocalissi culturali riemerge l'argomento, per cui lo storicismo è presentato come una visione peculiare della vita e del mondo in cui “il reale è percepibile nella valorizzazione culturale umana”. Tale valorizzazione, inoltre, “comporta una origine e una destinazione integralmente umane dell'operare”²⁰. Dunque, lo storicismo coglie l'uomo storico nell'atto di “trascendere il qui e l'ora del divenire e di sollevarsi alle permanenze idealmente immortali dell'opera umana qualificata secondo determinati valori”²¹. In quest'ottica, l'esperienza della storia “fonda la coscienza, che è integralmente nel margine operativo lasciato dai momenti critici dell'esistenza”. Rispetto a tali momenti, il rischio estremo è dato dall'eventualità per l'uomo di collocarsi solipsisticamente fuori dal mondo e dalla storia.

Il giudizio di *normalità* conserva, in questo caso, una sua “finezza storica” a motivo del suo legame con la cultura intesa come trascendimento della vita nel valore. A garanzia dell'ordine psichico v'è la conformità dei comportamenti ai valori operanti nelle diverse civiltà storiche. Il criterio di giudizio, quali che siano gli indici storico-culturali e geografici, resta quindi legato al transito della presenza in crisi verso la reintegrazione culturale o, al contrario, al movimento di segno opposto che muove la presenza medesima ad abdicare nel distacco dalla propria storia individuale e di gruppo. Il comportamento può significare

18 De Martino (2002b, 60).

19 De Martino (1955, 89).

20 De Martino (2002b, 274).

21 De Martino (2002b, 279).

regressione o progresso, sintomo cifrato o simbolo aperto, disintegrazione verso la realtà privata o reintegrazione nella realtà sociale, momento protettivo che dischiude all'opera qualificata la crisi esistenziale o conato di difesa che fallisce, slancio verso la comunicazione con gli altri o caduta in un isolamento che diventa sempre più totale e sempre più incomunicabile²².

Qui, la presenza del passato culturale segna il discrimine: la normalità del mondo appartiene alla "progettabile intersoggettività" dell'esistenza, laddove l'inquietante anormalità è propria di ogni crollo solipsistico dell'oggettivazione. Nell'assumere tale distinzione occorre rifuggire al "realismo ingenuo", quasi che la realtà fosse da intendersi come un ordine dato nel quale il soggetto si inserisce organicamente con le proprie azioni. La visione di De Martino confuta questa ipotesi, formalizzando l'accesso alla realtà storica nei termini di un compito da rinnovare, costantemente esposto al rischio del proprio fallimento. La normalità non riflette dunque alcun adattamento alla realtà: per questo motivo il criterio di distinzione fra il sano e il malato non va cercato nella *realtà*, bensì nella *realtà storica*, cioè nella *tradizione viva* quale immenso patrimonio di "memorie tecniche" ancora operanti. Su questo sfondo di umane forme acquisite, il giudizio di normalità o anormalità psichica può variare a seconda del contesto cui esso è riferito. Il medesimo comportamento apparirà normale o anormale a seconda del mondo storico-culturale nel quale esso si dispiega e insiste.

De Martino immagina due casi: da un lato, v'è un uomo d'affari milanese il quale, in seguito ad un rovescio economico, comincia a sentire l'influenza negativa di spedizioni magiche condotte da gesuiti ai suoi danni; dall'altro, una contadina lucana la quale è convinta che il latte le sia stato rubato dalla vicina. Se nel primo caso si delinea un delirio d'influenza è perché l'esplosione della crisi sul livello della biografia individuale configura un tipo di dramma squisitamente privato e inattuale, nato cioè da una frattura rispetto ai modelli socializzati nella Milano storica e nel mondo dei suoi industriali. Di contro, il sentimento d'influenza non riveste una forma patologica nel caso della contadina del Sud proprio perché, configurandosi in una dimensione pubblica la crisi defluisce in conformità ad una tradizione culturale e ad uno specifico ordine storico²³. Un altro esempio eloquente è attinto dal fenomeno del "tarantismo", il cui complesso mitico-rituale doveva apparire disarticolato allo sguardo dell'antropologo già verso la fine degli anni Cinquanta. Dalle indagini sul campo condotte nell'estate 1959 emerse, infatti, un "tarantismo in disgregazione" che vede-

22 De Martino (2002b, 173).

23 De Martino (2002b, 179).

va inscenati stati psichici morbosi di fronte ai quali De Martino non esitò a emettere il suo giudizio severo. I soggetti di quel rito che per secoli aveva elaborato in forme cerimoniali la risoluzione della crisi in conformità con modelli socializzati di comportamento, occorre ora collocarli nel chiuso delle stanze di ospedale o di una clinica neuropsichiatrica²⁴. I *simboli aperti* del rito, svigoriti dal tempo, tramutavano ora in *sintomi cifrati*.

Da questo ulteriore esempio si chiarisce il margine storico cui resta vincolato il giudizio demartiniano sulla malattia psichica.

3. Il crollo dell'*élan moral* nell'arte contemporanea

Nella stagione successiva alla pubblicazione del *Mondo magico*, la teoria della presenza acquista una sua rilevanza filosofica grazie alla nozione di “*ethos* del trascendimento”. La dinamica psicologica della presenza è ora interpretata risalendo alle sue condizioni di possibilità, a quello slancio morale originario (*élan moral*) che muove l'esistenza umana verso l'oltrepassamento della naturalità del vitale nell'universo dei valori²⁵. L'*ethos* del trascendimento chiama dunque in causa l'agire primordiale che, isolando la *natura* mediante l'istituto della *negatività*, genera linee storico-evolutive differenti, comunque riconducibili alla potenza del fare e quindi all'azione morale dell'uomo. L'*ethos* evidenzia, in tal caso, la natura dinamica e produttiva della presenza, ma soprattutto la sua capacità di *porre* il negativo al fine di superarlo. In altre parole, la presenza è il luogo di quell'unità precategoriale ove l'azione morale negatrice istituisce la negatività del vitale in maniera tale da trascenderla secondo differenti forme di categorizzazione²⁶. Non è un caso che questa forza morale incontri l'istanza della sua estrema verifica nel confronto con quei contenuti critici la cui tendenza annientatrice può esitare nel collasso dell'energia presentificante. È istruttivo

24 De Martino (2002a, 380). Sull'argomento si veda inoltre De Martino (2011).

25 Vedi De Martino (2002b, 15), in cui si legge: “La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia oltrepassante che fonda l'umanità è quindi un *élan moral* primordiale, senza del quale la stessa base vitale, i singoli in quanto corpi non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani”.

26 Su questo punto si evidenzia il debito contratto da De Martino nei confronti di Croce; ciò risalta in modo particolare nel privilegio che, nel pensiero del nostro autore, mantiene il riferimento a *La storia come pensiero e come azione*. Qui Croce intendeva l'attività morale non già come categoria singolare, ma come potenza del fare che presiede l'intero sistema dello spirito, garantendone l'unità contro la “disgregazione”. Sul medesimo argomento, risalta il riferimento alla “forza psicologica” di Janet, reinterpretata da De Martino come potenza etica della decisione, dunque in termini di forza morale. In tal caso, le fonti principali restano, per De Martino, Janet (1889) e Janet (1932).

ricordare che in questa fase i materiali raccolti da De Martino sono rivolti ai “vissuti di fine del mondo”, per i quali l’alienazione può determinare la perdita delle categorie che costituiscono l’uomo nella sua storicità. In tal caso, l’alienazione patologica segna il limite operativo dell’esserci: la negazione di ciò che egli *deve essere*.

Nel 1964 la tematica del mancato trascendimento riemerge in un quadro d’indagine sulle apocalissi culturali. Ancora una volta il punto di vista psichiatrico è accolto nel tentativo di trovare “un carattere unitario delle apocalissi psicopatologiche, che non soltanto le contrapponga alle apocalissi culturali, ma che metta a nudo il rischio dal quale le apocalissi culturali sono sempre chiamate a difendersi”²⁷. Si è evidenziato come tale approccio, pur avendo il merito di restituire complessità e spessore alla riflessione sull’irrazionale, “interpreta la patologia solo come rischio, semplificando e fraintendendone le caratteristiche”. Sicché, da un punto di vista psichiatrico, “non sembra lecito [...] tentare di stringere in una stessa unità discorsiva” patologie così diverse tra loro²⁸. Del resto, De Martino stesso ricorda l’atteggiamento estremamente cauto della psichiatria di fronte al “pericolo di unificare astrattamente”, sotto l’esperienza della fine del mondo, “processi di significato clinico diverso, partecipi di dinamiche morbose distinti”²⁹. Va tuttavia ribadito che il progetto di De Martino – il quale pure attribuisce un singolare rilievo euristico alla prospettiva psichiatrica – si basa sull’esigenza di individuare il punto d’implosione di un ordine razionale e morale, cioè il limite operativo ove si palesa l’impossibile ripresa e reintegrazione dell’esserci nel mondo secondo valori intersoggettivi comunicabili. Contro questa infausta eventualità – che il confronto col documento psicopatologico aiuta a focalizzare – ciascun individuo concreto è chiamato a imbastire la sua lotta, mediando un margine operativo per il suo esserci nel mondo. Tale verità storica genera i suoi riverberi sotto il profilo metodologico e analitico: per quanto la cautela sia fondata sul piano psichiatrico, in vista di fini diagnostici e terapeutici, “resta intatta la legittimità di un’analisi esistenziale rivolta a identificare il vissuto di fine del mondo come rischio trionfante nella malattia psichica e come rischio che si apre alla reintegrazione in virtù nelle escatologie, nelle apocalittiche e nei millenarismi culturalmente condizionati”³⁰.

27 De Martino (1964, 112). Si è evidenziato come il tema della “fine del mondo” – intesa come dissoluzione dell’*ethos* del trascendimento – percorra in varie forme l’intera produzione demartiniana, caratterizzandola in modo unitario: cfr. M. Massenzio (2017, 337-354).

28 Donise (2013, 44); Jervis (2005, 37-53).

29 De Martino (2002b, 73).

30 De Martino (2002b, 74).

È sotto questa luce che le forme del disagio psichico, nella loro varia declinazione, possono delineare l'inquietante profilo dei vissuti di *depersonalizzazione* o di *derealizzazione*, fino al raccapricciante delirio di fine del mondo, rinvenuto in alcune forme di schizofrenia e inserito da De Martino entro il quadro più generale del "vissuto di alienazione". In tutti questi casi il dominio della follia si rende comprensibile come caduta dell'*in-der-Welt-sein-sollen* e come "costruzione di difesa fittizia", inabile ad arginare il recedere dell'energia morale verso l'incomunicabile e il privato. Su questo terreno lo storico della cultura può far tesoro delle indicazioni provenienti dallo psichiatra, come del resto lo psichiatra non può sottrarsi all'impegno di un giudizio storiografico: a tale scopo, è essenziale rilevare l'organica connessione che sussiste nell'esperienza schizofrenica tra il dileguare del mondo culturale come rischio e la fine del mondo come riscatto. Ma prima di esaminare il concetto di alienazione nella sua varia articolazione tipologica, giova evidenziare il ruolo emblematico esercitato dalla letteratura e dalle arti figurative contemporanee nel contesto di un'indagine sul nodo che stringe le crisi culturali e le crisi psicopatologiche.

Si è visto che per De Martino la cultura è fondata sulla capacità dello spirito umano di ricavare la propria specificità dal dispositivo oggettivante che scioglie le connessioni della presenza con la vitalità naturale. Vi sarà per questo l'agio di riconoscere sia nella religione sia nell'arte le figure negatrici dello spirito, cioè di rinvenire nelle loro opere i frutti di una battaglia vittoriosa condotta nel trascendimento morale della vita nel valore. Si dà il caso, tuttavia, che mentre nella vita religiosa il tema della fine del mondo emerge in un contesto "variamente escatologico" – cioè vincolato all'"annuncio di un definitivo riscatto dei mali inerenti alla esistenza mondana" – nell'arte contemporanea risalti una diversa disposizione. In essa il *topos* apocalittico è posto "al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata presa di coscienza del mondano finire"³¹.

In questo quadro, l'analisi del documento artistico, poetico e letterario (Goya, Rimbaud, Beckett, Proust, Sartre, Moravia, ecc.) va colta in una prospettiva di diagnosi culturale che sia in grado di saggiarne il significato nosologico complessivo. D'altra parte, un progetto di tal genere può trovare la sua compiuta esecuzione se al contempo è condotta un'analisi differenziale del tema apocalittico nei contesti religiosi escatologici, ma soprattutto – per quel che più ci interessa mostrare in questa sede – in un confronto col documento psichiatrico. In questo caso, il punto di contatto si evidenzia nella "recessione verso il nudo rischio" di cui l'arte moderna è

31 De Martino (2002b, 467).

testimone: il medesimo punto problematico cui la psichiatria volge il proprio interesse poiché rileva “una vissuta desemanticizzazione dell’essere sino a quel limite che si chiama follia”³².

Il primo paradosso da evidenziare concerne la natura anfibia dell’arte moderna legata alla sua diffusa inclinazione a esibire in forma d’opera il crollo dello slancio morale³³. Siamo dunque al cospetto di una figura culturale – in quanto tale espressione di un desiderio di oggettività – la quale esibisce lo scacco essenziale derivante dal tracollo della possibilità di offrire a quel desiderio un orizzonte reale di domesticità. In altre parole, succede che le opere della letteratura e dell’arte generino al proprio interno un fatale cortocircuito fra i presupposti trascendentali dell’oggettivazione culturale e il loro limite di attualità. Dal contenuto catastrofico di tali espressioni traspare la *Stimmung* comune tipica di un mondo che frana, poiché a cedere è la stessa potenza sintetica delle categorie che lo sorregge. De Martino vede nel crollo dell’*ethos* precategoriale il portato di un’intima pulsione di morte di cui i linguaggi estetici contemporanei recano testimonianza. Questi rivelano il volto inquietante di una borghesia in crisi, le cui forme espressive revocano la possibilità medesima di sorreggere un mondo culturale.

L’arte è stata fin dalle origini un modo di recuperare le cose e gli eventi dall’irrigidimento e dal caos. Questo recupero, osserva De Martino, si è compiuto a vari livelli secondo le differenti temperie storiche e le varie congiunture culturali. Mai si è scambiata la discesa nel caos con la liberazione: da sempre la catabasi nel nulla è servita all’arte come condizione per compiere “l’anabasi verso la forma”³⁴. Succede invece che l’arte contemporanea debba raggiungere livelli assai profondi nella discesa verso la crisi degli oggetti e degli eventi prima di tentare la catarsi. In ragione di ciò, la catabasi dell’arte rischia di disattendere l’anabasi verso la forma. V’è di più: non soltanto la forma non è raggiunta, ma essa è in alcuni casi perfino disprezzata in nome di un “idoleggiamento del nulla” che si alimenta di una lotta contro il normale, il domestico e il familiare. Tale *Stimmung* negativa caratterizza in modo eminente la congiuntura culturale moderna e contemporanea³⁵.

32 De Martino (2002b, 469).

33 Giova qui rammentare i continui richiami di De Martino a *La nausée* di Sartre. In specie nell’articolo su *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, “l’avventura di Roquentin” viene giudicata dal nostro autore “esemplare per esplorare la sensibilità apocalittica della nostra epoca”. Cfr. De Martino (1964: 124-125).

34 De Martino (2002b, 474).

35 In quest’orizzonte, le analisi di De Martino sulla “irruzione degli inferi nel mondo dell’arte” assumono un rilievo particolare alla luce delle riflessioni sul “Capodanno di

Qui un raffronto con le apocalissi psicopatologiche appare doveroso, anche in forza di quella tesi che, a partire dal *Mondo magico*, segnerà gli sviluppi successivi della ricerca demartiniana: la tesi del rischio supremo di perdere, insieme a ciascuna forma speciale dello spirito, la stessa unità acquisita dell'autocoscienza. In quanto categoria dello spirito, l'arte può anch'essa subire gli insidiosi richiami di quel rischio originario che ora le forme espressive contemporanee paiono ostentare. Su questo sfondo, l'analisi differenziale e comparata fra le apocalissi artistico-culturali e quelle psicopatologiche non deve trasformare i personaggi letterari in casi clinici, né ridurre l'opera "ad un sintomo o ad una serie di sintomi utili per concorrere a formulare una diagnosi alla persona reale del suo autore"³⁶. Si tratta invece di riconoscere il "rischio permanente della follia" che le categorie dello spirito sono chiamate a combattere attraverso la loro incessante produttività culturale. La messa in questione di questa produttività, della quale recano testimonianza le espressioni artistiche più recenti, è assunta dall'autore a sintomo di un rischio più profondo che aggredisce i presupposti trascendentali entro i quali l'azione categoriale e valorizzante si esercita. Se nelle varie esperienze di "fine del mondo" che attraversano la tradizione occidentale il dileguare di questo sfondo è congiunto all'avvento palinogenetico di un mondo nuovo – si pensi, in via d'esempio, al Capodanno delle civiltà agricole, ai movimenti di liberazione dei popoli coloniali nel XIX e nel XX secolo, alla storia della salvezza nella tradizione giudaico-cristiana, ai numerosi millenarismi che costellano la storia religiosa dell'Occidente – l'apocalittica contemporanea prefigura una crisi che non apre ad alcun orizzonte escatologico di ripresa. Difatti, suggerisce De Martino, "l'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte di salvezza, e cioè come nuda e disperata presa di coscienza del mondano finire"³⁷. In ragione di ciò, De Martino definisce quella contemporanea un'apocalisse senza *eschaton*, vale a dire *senza fine*, priva di un termine a partire dal quale si possa celebrare il motivo inaugurale del nuovo inizio³⁸. Trattandosi di una *fine* che stenta a finire, dovrà dirsi per lo meno paradossale la circostanza che vede nell'assenza di *eschaton* il tratto caratteristico di un'apocalisse di tipo culturale. Difatti, se a partire dalla dinamica formale dell'*eschaton* De Martino traccia il discrimine tra l'apocalittica culturale e quella psicopatologica, come può l'istituto della

Stoccolma": testimonianza di una "cupa invidia del nulla" che, secondo il nostro autore, pervade lo spirito del mondo moderno. Al riguardo, è da vedere De Martino (2013, 183-192).

36 De Martino (1964, 125).

37 De Martino (2002b, 467).

38 Cherchi (1987, 282-283); Sasso (2001, 334 e 340 nota 18).

cultura rispecchiare nei suoi prodotti il senso di una *Stimmung* incapace di aprire all'*oltre*? In che senso può definirsi *culturale* un'esperienza che riflette in se stessa la chiusura monadica propria delle apocalissi psicopatologiche?

L'arte contemporanea incarna tale contrasto: in essa lo slancio morale collassa nel cuore stesso dell'opera. L'esperienza alienante traccia così un confine poroso, lungo il quale il culturale e il patologico s'intrecciano sino confondersi. L'aspetto problematico che deriva da questo intreccio ci obbliga a considerare ora, sia pure in rapidi cenni, la realtà composita dell'alienazione.

4. Differenti tipi di alienazione

Il termine *alienazione* chiarisce l'esistenza di un'ampia gamma dei vissuti psicopatologici, qualificando l'alterità minacciosa come l'indice dell'incompatibilità della presenza con la stessa vita culturale. In questa prospettiva, l'alienazione è il segnale di uno scacco delle condizioni trascendentali dell'esistenza umana e dell'ordine mondano: essa definisce "il crollo della stessa vita culturale come possibilità"³⁹. Giova tuttavia evidenziare che in De Martino il concetto di alienazione non attiene in maniera esclusiva alla semantica della malattia. Per la sua sostanziale variabilità, l'esperienza alienante ricopre tutto l'arco semantico che dalla follia come *nulla della cultura* giunge alla cultura medesima quale dispositivo di reintegrazione in un ordine mondano di significati. In De Martino è possibile distinguere almeno tre diverse forme di alienazione.

α) La prima sorge in seno alla vita religiosa e si lega ai contesti storici e antropologici, ove ristretti e precari risultano i margini d'intervento umano sulla natura. In questo caso, le crisi potenziali in atto vengono ciclicamente investite da azioni controllate secondo un ordine mitico-rituale: le *impasse* esistenziali trovano così un orizzonte di "destorificazione" istituzionale e simbolica mediante formazioni cerimoniali alienanti, ma di segno positivo⁴⁰. La religione impedisce in tal guisa il rischio radicale che la presenza si smarrisca completamente quale centro di decisione, di azione e di scelta. Difatti, scrive De Martino,

questo perdersi radicale costituisce il rischio radicale di alienazione, l'annientamento totale dell'umano e contro tale rischio la alienazione religiosa costituisce un piano istituzionale di arresto, di configurazione e di ripresa dell'alienarsi in quanto

³⁹ De Martino (2002b, 170).

⁴⁰ De Martino (1995). Si vedano inoltre, Massenzio (1995), Ferrari (2012), Berardini (2015, 59-74), Berardini, Marraffa (2016).

mera crisi. In tal guisa la ‘trascendenza’ religiosa costituisce un piano di difesa culturale dalla crisi del trascendimento della situazione nella valorizzazione intersoggettiva: l’altro radicalmente altro in cui si rischia di smarrirsi muta di segno diventando l’altro mitico aperto alla riappropriazione rituale, richiamato variamente a cospirare con l’umano, e rischiudendo infine il processo di valorizzazione minacciato dalla crisi⁴¹.

β) Il secondo tipo di alienazione si caratterizza per la tendenza a esasperare una forma di valorizzazione umana. Questa tipologia nasce nelle moderne civiltà industriali e attinge a specifiche espressioni culturali alienanti che, solo in taluni casi, possono lambire il confine psicopatologico. Diversamente dalla prima forma, questo genere di alienazione non sorge da un *deficit* di controllo umano sui processi naturali, ma scaturisce da un eccesso tecnico per il quale la valorizzazione utilizzabile del mondo smarrisce il proprio *telos* culturale e comunitario. Così, per esempio, “ogni tentativo di assolutizzare e feticizzare una forma di valorizzazione, ogni pretesa di non ‘andare oltre’ una certa propria opera ‘secondo valore’ generano alienazione (il tecnicismo, l’economicismo, l’estetismo, il politicismo, lo scientismo, il panlogismo sono in questo senso alienanti, imprigionanti, variamente asserventi)”⁴².

γ) Vi è una terza forma di alienazione che prende il senso della follia. Lo si è visto: essa si determina come crollo dell’energia formale della presenza che colpisce tutto l’orizzonte del valorizzabile. Trattandosi di un’espressione radicale e incontrollata, cioè avulsa dalla presa reintegratrice dell’alienazione religiosa, e quindi tipica dei vissuti psicopatologici, essa appare svincolata da modelli di risoluzione culturale. Il problema che qui si pone – scrive De Martino – è: “come è possibile questa possibilità di diventare ‘cosa’, estraneo a me stesso nel senso della ‘follia’? E in che cosa si distingue la alienazione della follia da quella per cui noi diciamo che un operaio nella società borghese o un burocrate in quella sovietica sono ‘alienati?’”⁴³.

In questo caso l’alienazione non concerne il tentativo di assolutizzare una valorizzazione particolare, ma revoca in questione la valorizzazione come possibilità. In altre parole, qui il malato abdica al processo di valorizzazione; la presenza alienata pone radicalmente in dubbio la “valorizzazione inaugurale” che è il progetto comunitario dell’utilizzabile, sicché l’Atlante che sostiene il mondo recede, lasciando crollare i cieli e inabissare la terra.

41 De Martino (2002b, 451).

42 De Martino (2005, 149).

43 *Ibidem*.

Il vantaggio euristico dell'analisi differenziale dei diversi vissuti di alienazione si evidenzia nel fatto che ciascuna figura palesa la sua specificità nel rimando alle altre due. La religione riveste la funzione di istituto culturale aprendo uno spazio dissociato dalla realtà ordinaria: affinché quest'ultima sia culturalmente rifondata, i sistemi religiosi predispongono tecniche di dissociazione grazie alle quali l'alienazione è stimolata entro confini simbolici capaci di trattenere eventuali derive psicopatologiche. Dal suo canto, l'alienazione patologica segna il limite di operabilità del simbolismo mitico-rituale nonché l'estremo pericolo per la vita culturale nel suo complesso. Infine, l'alienazione tecnico-economica rivela un aspetto assai insidioso del vissuto alienante in quanto rende inautentico il ricorso alla protezione mitico-rituale e, più in generale, rischia di invalidare il nesso ad un fine culturale comune.

Ciò che emerge da questo quadro di analisi sono le diverse gradazioni e le cesure profonde che segnano la crisi della presenza. In breve: l'alienazione è un modo di essere nel mondo, un modo di reintegrarsi nel mondo, un modo di non riuscire ad essere nel mondo. In questa inedita articolazione dei vissuti e delle pratiche culturali, crisi patologica e slancio morale rappresentano gli estremi polari verso cui si orienta la categoria di esistenza.

Si è cercato di mostrare come, evocando la "presenza malata", De Martino privilegi la dimensione filosofico-antropologica su quella psicopatologica, ritenendo che a fondamento del giudizio sui vissuti alienanti vi sia sempre il mondo storico-culturale come sistema normativo. L'alienazione patologica, operante sul margine della storia – di essa infatti non può darsi storia – forma problema per lo storiografo e per il filosofo nella misura in cui si annuncia in essa una tendenza annientatrice di storia, di intersoggettività, di valori. Questo punto di vista informa lo specifico dell'analisi demartiniana, in cui la follia è rivelata come la "realtà" del non-luogo dell'incomunicabile, mentre la storia è designata come la realtà vittoriosa della vita economica, poetica, scientifica e morale. In quest'altra realtà, ove l'*ethos* della valorizzazione è operativo, la presenza rimane inquieta, poiché il rapporto uomo-mondo non è mai stabilito una volta per tutte. Malgrado ciò, è in questa realtà che le forze psichiche e morali dell'uomo cercano e trovano il loro limite, che è anche il confine entro il quale la presenza umana *deve* operare.

Bibliografia

- Baldacconi B., Di Lucchio P. (a cura di) (2005), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto De Martino*, Napoli: Guida.
- Battini M. (1990), *La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana*, in Di Donato, R. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa: Edizioni ETS.
- Berardini S.F. (2013), *Alcune osservazioni filosofiche sul Mondo magico di Ernesto De Martino*, "La Ricerca Folklorica", 67-68: 109-117.
- (2015), *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa: Edizioni ETS.
- Berardini S.F., Marraffa M. (2016), *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 7, 3: 365-377.
- Calandruccio P. (2018), *L'identità che trascende nel valore. Una proposta sull'essenza dell'uomo fondata sul pensiero di Ernesto De Martino*, Milano: Mimesis.
- Cherchi P., Cherchi M. (1987), *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli: Liguori.
- De Martino E. (1942a), *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XVIII: 1-19.
- (1942b), *Lineamenti di etnometapsichica*, in *Problemi di metapsichica*, Roma: C. Colombo.— (1955), *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, in "Nuovi Argomenti", 14: 86-94.
- (1964), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71: 105-141.
- (1965), *Rapporto sull'al di là*, in "L'Europeo", XI, 21: 82-87. — (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo.
- (2000), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2002a), *La terra del rimorso. Il Sud tra religione e magia*, Milano: Net.
- (2002b), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.
- (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2011), *Etnografia del tarantismo pugliese: i materiale della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, Lecce: Argo.
- (2013), *Furore Simbolo Valore*, Milano: Il Saggiatore.
- Donise A. (2012), *Perdere il mondo. Un percorso tra Karl Jaspers e Ernesto De Martino*, in "Logos", 7: 263-275.

- (2013), *Ernesto De Martino fenomenologo dell'alterità*, in Cantillo G., Conte D., Donise A. (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Napoli: Liguori.
- Ferrari F.M. (2012), *Ernesto De Martino on Religion: The Crisis on the Presence*, New York: Routledge.
- Hegel G.W.F. (2002), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di V. Cicero, Milano: Rusconi.
- Janet P. (1889), *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris: L'Harmattan 2005.
- (1932), *La force et la faiblesse psychologiques*, Paris: Medicales Norbert Maloine.
- Jervis G. (2005), *Psicopatologia e apocalissi*, in Baldacconi B., Di Lucchio P. (a cura di), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto De Martino*, Napoli: Guida.
- Massenzio M. (1995), *La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino: il rimosso e l'inedito*, Introduzione a E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo.
- (2017), *Fine del mondo, fine di mondi*, in "Nostos", 2: 337-354.
- Mastromattei, R. (1997), *Psicopatie e fondamento*, in Gallini C., Massenzio M. (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli: Liguori.
- Nigro D. (2016), *Ernesto De Martino e l'apocalisse psicopatologica*, in "Lo Sguardo. Rivista di Filosofia", 21: 93-126.
- Sasso G. (2001), *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli: Bibliopolis.
- Satta G. (2017), *La crisi e l'oltre*, in "Nostos", 2: 237-249.
- Talamonti A. (2005), *La labilità della persona magica*, in Gallini C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli: Liguori.
- (a cura di) (2005), *Lecture da Pierre Janet*, in Gallini C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli: Liguori.