

Reinventare la presenza. Note sul tema dell'apocalisse culturale a partire dall'ultimo de Martino

di Fabio Ciaramelli

Abstract

In his last writings published after his death under the title "La fine del mondo", Ernesto de Martino (1908-1965) described the cultural crisis of the Western civilization as the extreme risk of a loss of "presence". This word meant for him the human effort of giving sense to nature and external reality through a general kind of "Kulturareit". The only human way to react to this crises was for him the will for history. Starting from de Martino, the paper tries to reflect on contemporary implications of a new understanding of human task to reinvent the "presence".

'Nefas' dell'Occidente?

Forse l'idea d'una "apocalisse culturale", d'un venir meno non solo e non tanto del nostro mondo e delle sue coordinate, ma della possibilità stessa d'un mondo umano, l'idea d'una "apocalisse" che proprio per questa ragione non sia più accompagnata e sostituita dalla rivelazione salvifica della verità trascendente, insomma l'idea d'una "apocalisse senza escaton" su cui Ernesto de Martino (1908-1965) – da "clinico della cultura", come gli accadde di definirsi – stava lavorando nei suoi ultimi anni¹, forse quest'idea ha come precedente immediato, in epoca moderna, il radicale sconvolgimento prodottosi in Europa all'indomani della rivoluzione francese e il conseguente "immaginario della crisi"². Suo effetto immediato fu la crisi della legittimità del potere costituito e il conseguente dibattito sul suo principio "costituente"³.

Alla soglia del libro dedicato al naufragio dell'età delle Rivoluzioni, che per questa ragione dà molto spesso la parola a Talleyrand, scrive Roberto Calasso: «Qualsiasi teoria occidentale della legittimità soffre di una mancanza: non conosce le acque dell'origine. [...] Senza quelle acque, tutti sono usurpatori. E i primi usurpatori possono ricorrere a un solo alleato: il tempo. Quando una sovranità sussiste da un certo tempo si suppone che la crudeltà con cui ha affermato la sua forza sia

¹ Lavoro che sarebbe dovuto confluire in un'opera, di cui dopo la sua morte sono stati pubblicati numerosi materiali preparatori: cfr. E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977 (nuova edizione con paginazione immutata, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, ivi 2002). L'auto-definizione di "clinico della cultura" si legge in *ivi*, p. 498. Mi sia qui consentito rinviare ai miei precedenti studi su de Martino, che il presente testo inevitabilmente presuppone, senza ripercorrerne i temi essenziali e i rimandi bibliografici: cfr. F. Ciaramelli, "«L'asprezza della storicità». Ernesto de Martino e la critica filosofica", *L'Acropoli* (Soveria Mannelli, Rubbettino) III (2002), n. 5, pp.586-610; Id., "Tra storia e antropologia. Sulla ricezione trasversale di Ernesto de Martino", *L'Acropoli* IV (2003), n. 6, pp. 710-719, infine Id., "Crisi della civiltà e strategie etico-politiche nell'ultimo De Martino", in *Ernesto De Martino tra fondamento e inseguita*, a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, Liguori, Napoli 2014, pp. 129-139.

² C. Lefort, "L'imaginaire de la crise" (1997), in Id., *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007, pp. 915-936, che fa appunto risalire alla temperie post-rivoluzionaria la prima diffusione in Europa di qualcosa come un "immaginario della crisi".

³ Se ne veda la ricostruzione nel secondo capitolo di C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

già avvolta e coperta dalla douceur di una consuetudine, di un'accettazione prolungata, infine: di una tradizione. Così la tradizione non servirà più a rivendicare l'origine, ma a celarla»⁴. (E, sia detto solo tra parentesi, «*La tradition est oubli des origines, disait le dernier Husserl*», come recita l'*incipit* dell'ammirevole saggio di Merleau-Ponty per il centenario husserliano⁵). Ecco: sono proprio questa ignoranza e questo disconoscimento, ben prima delle tante geremiadi sulla “crisi del mondo moderno”⁶, che costituiscono secondo Calasso il «peculiare *nefas* dell'Occidente»⁷, costretto in qualche modo, presumibilmente empio e surrogatorio, a colmare il vuoto di quell'origine mancante.

Cheché ne sia, una volta avvenuta, l'invenzione dell'origine come inganno, caratterizzata dall'evanescenza del senso, dall'avvertimento della sua fragilità, estromette per sempre la civiltà greco-occidentale dall'intimità dell'origine – luogo sacro della presunta coincidenza immediata di realtà e significato – e ne fa emergere l'inguaribile nostalgia.

Ma l'ignoranza dell'origine, il suo disconoscimento, sono davvero una nefandezza, una mostruosità di cui la ragione occidentale sarebbe responsabile e quindi di cui dovrebbe in qualche modo emendarsi? Non sono piuttosto la presa d'atto della radicale inaccessibilità di un'origine necessitante, dell'assenza irredimibile d'un fondamento universale e necessario del reale, insomma dell'impossibilità ontologica – ma anche etica – d'accedere in maniera intuitiva al principio unitario della totalità storico-culturale?

Nonostante l'innegabile fascino della scrittura di Calasso, l'intimità dell'origine non costituisce il precedente dimenticato che fonda la dispersione delle esperienze storiche. Alla base di queste ultime, non c'è un'originaria natura umana che le precederebbe e a cui si potrebbe e magari dovrebbe ritornare. In altri termini, non esiste un'anticamera della storicità nella quale avrebbero potuto e dovuto prendere avvio le forme e le condizioni della vita storico-culturale. La nostra unica dimora è proprio la lontananza dalle origini, descritta da Calasso come una sorta di malaugurata deprivazione, che viceversa costituisce l'insuperabile storicità della condizione umana.

L'esigenza dei valori

Nelle epoche di crisi s'è sempre molto discusso del crollo dei valori, intesi come punto di riferimento e capisaldi etici e culturali dei comportamenti quotidiani. La singolarità della nostra epoca non sta più, dunque, nel crollo dei valori, ma nel venir meno del loro statuto. In qualche modo, si ha l'impressione che se ne possa fare a meno senza perdere più di tanto.

È il caso di riflettere su questa trasformazione, di cui il già segnalato “immaginario della crisi” è sicuramente una premessa, ma che assume ai nostri giorni un aspetto più radicale.

⁴ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983, pp.30-31.

⁵ M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», in Idem, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 201. Sul tema mi sia concesso di rinviare al mio articolo “Ricordo dell'origine?”, in: *Ermeneutica Fenomenologia Storia*, a cura di G. Cacciatore, P. Colonnello, D. Jervolino (*Archivio di storia della cultura. Quaderni*, n.s., 2), Napoli, Liguori, 2001, pp. 307-328.

⁶ L'espressione, poi tante volte ripresa, risale forse a un celebre libro di René Guénon, la cui edizione originale è del 1927 (cfr. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, a cura di J. Evola, Roma 1972), in cui Ernesto de Martino, in un suo celebre saggio sul ruolo dell'etnologia nella cultura contemporanea (“Promesse e minacce dell'etnologia”, in E. de Martino, *Furore simbolo valore* [1962], con Introduzione di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 84-118), vedeva in modo esemplare raccolti «tutti i temi dell'irrazionalismo etnologizzante», e che egli introduceva con queste parole: «Un esempio clamoroso di abdicazione dal *telos* della civiltà occidentale sotto lo stimolo dell'*ethnos* – questa volta non dei popoli cosiddetti primitivi ma dell'Oriente – è il caso di René Guénon, particolarmente istruttivo per il suo carattere estremo e caricaturale» (ivi, pp. 96-97).

⁷ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, cit., p. 31.

Qualche decennio fa, nel pieno del dibattito sulla crisi dei valori, registrandone il pluralismo e l'incessante trasformazione, Pietro Piovani concludeva il suo ragionamento con questa rassicurante osservazione: «Nella mutevolezza molteplice dei valori, la sola costante necessaria all'esistenza della moralità è l'esigenza stessa dei valori»⁸. Come dire: fin quando assistiamo alla trasformazione dei valori vigenti, alla loro sostituzione con altri valori, possiamo stare tranquilli: infatti resta confermata la struttura della moralità, dal momento che il necessario riferimento all'ordine dei valori non è messo in discussione da nessuno, tantomeno da coloro che vogliono abbattearli per capovolgerli e trasformarli.

Ebbene, sembra che oggi proprio l'indiscussa costante di questa *esigenza* si sia come consumata. Si tratta di un'esigenza connessa all'operare umano e che perciò rimanda allo spazio dell'etica, ma che sottende altresì una serie di implicazioni ontologiche. Il venir meno dell'esigenza dei valori, più ancora della loro crisi, è connesso all'indebolirsi della struttura relazionale – e perciò sociale e culturale – dell'umano come luogo di produzione dei valori.

Hannah Arendt, nel suo libro sulla condizione umana, ricordava attraverso un'opportuna citazione di Marx che nessuno, «visto nel suo isolamento, produce valori»; e concludeva coerentemente che cose, idee, ideali «diventano valori solo nel loro tessuto di relazioni sociali»⁹.

A ben vedere, dietro la rete delle relazioni umane che si costituiscono in uno spazio storico-culturale, c'è solo la natura umana. Se – come sembra accadere oggi – s'indebolisce o viene meno la dimensione relazionale dell'umano, resta appunto l'immediatezza di quest'ultima. In questo caso, però, la natura non riemerge come “luogo sacro dell'origine” alla maniera dei vagheggiamenti tradizionalistici. Gli esseri umani finiscono invece col trasformarsi in «esemplari dell'animale umano», come accadde nei campi di concentramento¹⁰, in cui la presunta immediatezza della natura umana prese il posto dello spazio storico-culturale delle relazioni sociali, prese il posto, cioè, di quel che Ernesto de Martino chiamava la «valorizzazione intersoggettiva»¹¹.

In un caso del genere, nel modo più radicale, la stessa dimensione del valore viene meno come esigenza e come esperienza, come se la natura dell'animale uomo fosse un presupposto universale che si trasmette immediatamente ad ogni singolo esemplare della specie, senza la necessaria mediazione storico-culturale dei valori, il cui unico possibile “luogo di produzione” resta la rete delle relazioni inter-umane, con la loro imprevedibilità e mutevolezza.

Solo se si rifiuta la suggestione de «l'unità dell'umano» come «presupposto speculativo»¹² che precede e fonda la vita relazionale, è possibile «sorprendere l'ethos del trascendimento nell'atto in cui trascende la vita per la valorizzazione intersoggettiva»¹³. In quest'elaborazione collettiva emergono i valori che vanno oltre l'ordine dei dati di fatto, perché gli danno significato e quindi li rendono *valutabili*. De Martino definiva *mundus* l'esito di questa operazione collettiva, nella quale consiste l'essenza di ciò che l'antropologia chiama “cultura”. Il tema della sua ultima ricerca era la “fine del mondo” esattamente perché vedeva il rischio che nell'«ora che volge» venisse meno il mondo come orizzonte culturale dell'operabilità della vita, cioè che crollasse il valorizzabile: ciò che viene avvertito come bisognoso di un significato, di cui è di per sé sprovvista la conoscenza scientifica come registrazione dei dati di fatto.

La formula «apocalisse senza escaton», richiamata all'inizio di queste note è ricorrente in quell'inesauribile miniera di appunti e intuizioni che costituisce l'opera postuma di Ernesto de

⁸ P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 170.

⁹ H. Arendt, *La condizione umana. Vita activa*, a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1981, p. 118.

¹⁰ «In verità, l'esperienza dei campi di concentramento dimostra che gli uomini possono essere trasformati in esemplari dell'animale umano, e che la ‘natura’ è ‘umana’ soltanto nella misura in cui schiude all'uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo», H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951 e 1958), trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 623.

¹¹ Cfr. L'Epilogo in E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 668 ss.

¹² Ivi, pp. 391-392.

¹³ Ivi, p. 680.

Martino e sta a indicare la fortissima coscienza dell'Autore di trovarsi ad attraversare un crinale storico estremamente scivoloso, nel quale non si stava compiendo semplicemente un passaggio d'epoca (ciò che lui chiamava "fine di un mondo"), ma stava emergendo il «rischio radicale»: la possibile «fine 'del' mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile»¹⁴.

La storia e la morte

La temperie apocalittica, nei primi anni Sessanta del secolo scorso, dovuta da una parte all'avvento dell'era atomica, dall'altra all'aggravarsi della guerra fredda, era nell'aria. Nello stesso arco temporale in cui de Martino lavorava alla sua ricerca sulle apocalissi culturali, Aldo Masullo pubblicò un piccolo libro che s'intitolava *La storia e la morte*¹⁵, il cui punto di partenza esplicito era l'inquietante consapevolezza del rischio d'una distruzione completa dell'umanità per opera della stessa umanità.

La riflessione sulla morte non è nuova nella storia della filosofia. Dal *Fedone* a *Essere e tempo* essa costituisce una costante del pensiero occidentale. Ma s'era sempre trattato della morte del solo individuo. Di fronte al rischio d'una distruzione dell'umanità intera ad opera di sé stessa, la mortalità non riguarda più solo il singolo soggetto umano, ma la stessa intersoggettività ne risulta radicalmente minacciata; di conseguenza, la storia non è più pensabile come una dimensione eterna o strutturale dello spirito, di cui l'intuizione filosofica potrebbe impossessarsi senza residui.

Se emerge il rischio "tecnico" che con la bomba atomica l'umanità si autodistrugga, se questo rischio diventa attuale a causa dell'aggravarsi della congiuntura internazionale, ne consegue che la ragione umana è costretta a mettere a nudo – e quindi a tematizzare – la propria intrinseca contingenza, fino ad allora rimasta come impensata. Da questa nuova e inquietante consapevolezza, la ragione emerge come «lotta contro la morte». E – aggiunge Masullo nel folgorante *incipit* del suo libro – «questa lotta, fin che dura, è la storia»¹⁶.

Già in queste prime battute c'è tutto il senso anti-idealistico e anti-speculativo della questione. Nella nuova situazione determinatasi con l'avvento dell'era atomica, la storia non può più rivendicare alcuna necessità oggettiva, al cui afferramento immediato avrebbe dovuto poter aspirare l'intuizione speculativa. Se la storia non è altro che il durare *eventuale* della lotta della ragione contro la morte, ne emerge in maniera inquietante tutta la contingenza: esattamente quella dimensione di precarietà e fragilità che le "filosofie della storia" s'erano in maniere differenti ma convergenti adoperate a rimuovere, e che, per esempio, in quegli stessi anni metteva in discussione il "pensiero poetante" di Eugenio Montale¹⁷.

Il rifluire dell'attenzione all'attualità sul rigore del discorso filosofico impone una nuova prospettiva teorica, alla quale la ricerca di Masullo si rifà in maniera rigorosa e radicale. La garanzia della storia, cioè della sua durata, è totalmente rimessa all'opera collettiva dell'umanità, cioè al lavoro delle volontà che, attraverso l'operare della cultura, combattono contro la morte, prorogandone l'inesorabile arrivo.

La comprensione non idealistica della storia

¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 610.

¹⁵ Cfr. A. Masullo, *La storia e la morte*, 1° ed. Napoli, 1964, nuova ed. ESI, Napoli 2014.

¹⁶ A. Masullo, *La storia e la morte*, cit., p. 21.

¹⁷ Per un maggior sviluppo di questo punto, mi sia permesso di rimandare a F. Ciaramelli, "La storia senza la filosofia della storia. La lezione di Montale", in *L'acropoli* XV(2014), n.2, pp. 161-170.

La minaccia atomica, su cui in quel medesimo lasso di tempo s'interrogava Karl Jaspers nel suo famoso libro su *La bomba atomica e il destino dell'uomo*¹⁸, senza dimenticare le ricadute letterarie della medesima problematica (citerò solo il romanzo pubblicato postumo, dopo il suicidio del suo autore: *Dissipatio H.G.* di Guido Morselli, dove – com'è noto – *H.G.* sta per *humani generis*¹⁹), ebbene l'incombente minaccia atomica, il rischio d'un paradossale contro-effetto dei successi della tecno-scienza, diventa il punto di partenza per una rigorosa e originale comprensione non idealistica della storia, che inevitabilmente comporta, da parte di Masullo, una presa di distanza rispetto allo storicismo assoluto di Croce. Questa polemica con Croce, ben ricostruita da Chiara de Luzenberger nella sua puntuale Introduzione a *La storia e la morte*²⁰, esclude in fin dei conti che la storia possa essere oggetto d'intuizione, d'un sapere immediato, capace d'attingerne la struttura ideale ed eterna, cioè la necessità razionale. L'unico oggetto dell'intuizione diretta, suggerisce Masullo attraverso una chiarificatrice citazione di Sartre²¹, è la contingenza dell'esistere; al contrario, è criticamente escluso che la (presunta) necessità del senso ideale della storia, contrariamente alle pretese dello storicismo assoluto, possa consegnarsi alla presa immediata dello sguardo speculativo.

Se, dunque, la contingenza assoluta dell'esistente è l'unico oggetto possibile di un'intuizione immediata, il compito della filosofia ne esce trasformato: da riflessione teoretica sull'essenza, essa diventa interrogazione morale dell'umanità sulla propria volontà di esistenza. In altri termini, l'inquietante ammissione della mortalità della storia ha come conseguenza il capovolgimento dell'interrogazione filosofica, il passaggio dalla domanda speculativa della metafisica, che regge ancora il pensiero heideggeriano – «perché l'essere e non piuttosto il nulla?» – all'interrogazione etica che sostiene la prassi: «vogliamo l'esistere o il nulla?». Il primato della teoresi lascia il posto alla priorità dell'etica. E probabilmente questo iniziale avvertimento delle ineludibili implicazioni morali del discorso filosofico spiega, nel lungo e variegato magistero di Masullo, la mai interrotta attenzione alla quotidianità della vita umana, luogo privilegiato in cui esercitare la vocazione pratica dell'interrogazione filosofica.

La storia si sottrae dunque all'intuizione filosofica in quanto terreno accidentato della lotta della ragione contro la minaccia mortale della sua distruzione. Nella concezione idealistica, la storia sarebbe costituita dall'immediata coincidenza di universale e individuale, che sempre di nuovo si offre allo sguardo intuitivo della speculazione filosofica. Sottraendosi alle mediazioni della temporalità, nella sua purezza concettuale la dimensione della storia apparterrebbe all'eterno. E quindi, nella prospettiva privilegiata dall'intuizione speculativa propria della teoresi idealistica, la morte della storia non è neanche immaginabile. Ma questa rassicurante esclusione della storia dal rischio della mortalità è smentita dal fatto che ormai la riflessione filosofica – declinata rigorosamente come autocomprensione dell'esistenza umana²² – non può non fare i conti con la strutturale contingenza che, nell'era atomica, pertiene non solo ai singoli individui umani ma all'umanità stessa e quindi alla storia che quest'ultima crea.

La lotta contro la morte come compito etico della ragione

¹⁸ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, trad. it. i L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milano 1960.

¹⁹ Cfr. G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano 1977.

²⁰ Cfr. C. de Luzenberger, *Introduzione*, in A. Masullo, *La storia e la morte*, cit., pp. 9-17.

²¹ Cfr. A. Masullo, *La storia e la morte*, cit., p. 65.

²² Tema questo che ricorre nell'insieme dell'opera di Masullo e culmina nei quattro "dialoghi" di recente raccolti in A. Masullo, *Piccolo teatro filosofico. Dialoghi su anima, verità, giustizia, tempo*, Mursia, Milano 2012, su cui mi sia concesso di rinviare a F. Ciaramelli, "Il Piccolo teatro filosofico di Masullo e la filosofia come autocomprensione dell'esistenza umana", in "*Theatrum mentis*". *Saggi sul pensiero di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e D. Giugliano, Mursia, Milano 2014, pp. 36-44.

La nuova consapevolezza della mortalità della storia, contro le pretese teoreticistiche dell'idealismo classico e dello stesso storicismo assoluto, restituisce la storia all'ambito delle verità di fatto. In realtà, dunque, che la storia ci sia è un dato di fatto innegabile, dal quale però non discende alcuna necessità logica. In altri termini, dal fatto che c'è la storia, non è deducibile l'affermazione che essa debba esserci. La storicità, dunque, è sprovvista d'intrinseca necessità logica, non ha alcun radicamento ideale nell'eterno. La storia, che c'è, potrà continuare ad esserci, solo se noi lo vorremo. In tal modo, sottratta al regno necessario delle idealità logiche o metafisiche, la storia viene rimessa all'ambito etico dell'azione umana. La sua stessa esistenza nel futuro dipende dalle scelte morali dell'umanità.

Di conseguenza, grazie a questo rovesciamento del primato della teoresi che costituiva la costante della comprensione idealistica e speculativa della storia, la ragione non può più autorappresentarsi come accesso impassibile alla verità della storia. Infatti, una volta che emerge il rischio che con la bomba atomica l'umanità si autodistrugga, una volta che la ragione incomincia a fare i conti con le implicazioni di questa nuova situazione di fatto, la ragione stessa è costretta a mettere a nudo la propria intrinseca contingenza. Da questa nuova e inquietante consapevolezza, la ragione comprende che il proprio statuto, la propria stessa essenza, consiste nell'essere, come sappiamo dalle prime parole di *La storia e la morte*, lotta contro quest'ultima. Solo da questa radicale volontà di storia, e non dalla sua attitudine speculativa, dipende la tenuta della ragione umana. «Mentre la ricerca metafisica si è mostrata impotente a risolvere in sé la volontà, la volontà è pervenuta a farsi condizione dell'esistenza e quindi della stessa interrogazione metafisica»²³. Masullo continua: «L'esperienza dell'uomo d'oggi risulta profondamente influenzata da questa situazione. Il progresso delle scienze fisico-matematiche e delle tecnologie, portando alla possibilità della disintegrazione atomica, inserisce nella vita umana la coscienza di un imminente annullamento non dell'esistenza individuale, ma dell'esistenza in se stessa, dell'esistere come trascendimento verso il valore, come storia, come campo dei possibili significati dell'essere»²⁴.

Ne consegue che non è più in alcun modo possibile alla riflessione filosofica ritenere che la storia sia ideale, immortale o eterna. Non c'è nessuna immediata coincidenza tra la storia e lo spirito, di cui potrebbe appropriarsi l'intuizione speculativa. La storia è viceversa l'opera collettiva dell'umanità. A questo proposito Masullo richiama «l'incisiva espressione» della *Monarchia* dantesca, ove si parla di *operatio humanae universitatis*²⁵. In quest'opera comune si sedimentano i vissuti delle moltitudini ma al suo interno, al tempo stesso, emerge l'autocomprensione collettiva dell'esistenza, l'unica capace di darle un senso, sempre però finito e retrospettivo.

Il senso della storia non sta dunque nel suo presunto adeguarsi o meno a un progetto ideale che le preesisterebbe, ma nell'indicare all'operare collettivo cui di volta in volta l'umanità si dedica un principio regolatore, la cui eticità può consistere solo nell'auto-riflessione, cioè nella capacità di rendere ancora possibile l'agire storico. La consapevolezza di questa auto-riflessione come struttura etica della storia in quanto opera umana emerge esattamente nell'era atomica.

Di fronte al rischio empirico dell'autodistruzione, l'unico principio etico della propria decisione l'umanità può trovarlo soltanto nella ragionevolezza, cioè nella sua capacità di alimentarsi alle sole condizioni che rendano sempre di nuovo possibile il discorso umano come interazione e interlocuzione²⁶.

La portata speculativa dell'intuizione filosofica che ambirebbe a carpire nella comprensione teoretica la presunta oggettività necessaria e universale dell'essere, fallisce: non per una sua incapacità strutturale o per una sua debolezza trascendentale, ma perché la "cosa stessa" – ontologicamente – le sfugge, in quanto in sé stessa caratterizzata dalla complicazione originaria della temporalità, della mediazione, della discorsività.

²³ A. Masullo, *La storia e la morte*, cit., p. 75.

²⁴ Ivi, pp. 75-76.

²⁵ Cfr. ivi, p. 80.

²⁶ Cfr. A. Masullo, *La storia e la morte*, cit., p. 79.

All'impossibilità metafisica dell'intuizione, corrispondono anche in *La storia e la morte* le inedite possibilità del discorso, che fattosi interlocuzione e interazione, struttura l'operare umano: prassi sempre intrinsecamente «moribonda»²⁷, perché oramai liberata dall'illusione della propria eternità e perciò capace di quella «lotta contro la morte» in cui consiste l'etica in quanto opera propria della ragione umana.

Il venir meno della volontà di storia e la crisi della presenza

Anche per de Martino la crisi che attraversa il mondo contemporaneo è un processo drammatico di scelte e prese di posizioni in cui è inevitabilmente coinvolto chi l'analizza: lo studioso, dice infatti de Martino, non è «contemplatore ma operatore della *sua* civiltà in crisi»; e poco dopo aggiunge: «Crisi vuol dire scelta, e un'epoca di crisi per una civiltà significa che si pongono in essa alternative estreme, col rischio che il suo *telos* si esaurisca per esaurimento del suo *ethos*, della 'volontà di storia'»²⁸.

La nozione di civiltà in crisi non è, dunque, un concetto ontologico, non rimanda a una caratteristica essenziale o intemporale, ma è viceversa una categoria etica, il cui presupposto non è l'essere ma un "voler essere", un desiderio, un progetto.

Già negli anni Trenta, gli anni della marea montante del nazismo, Husserl aveva denunciato la crisi della coscienza europea, mettendola in relazione con il pericolo d'una vera e propria "stanchezza" dell'Europa. Negli anni della guerra fredda, per de Martino in questo fenomeno è a rischio l'*ethos* del trascendimento, che assume la forma d'un vagheggiamento della natura umana, intesa come fondamento positivo e universale, cogente e costante, in virtù del suo presunto carattere originario e necessario. A questo tipo di atteggiamento culturale deresponsabilizzante, de Martino opponeva la consapevolezza della storicità come processo d'innovazione e mutamento in cui l'*originale* si sedimenta e solo così diventa *originario*. Perciò, nel mondo umano, l'universale non esiste mai come presupposto necessitante, ma sempre e soltanto come risultato storico, cioè come esito d'un processo di universalizzazione o generalizzazione. E la necessità di riconoscere una limitazione a questo processo, che non può oltrepassare le proprie condizioni di possibilità, è solo un modo per mantenersi fedeli alla storicità della condizione umana, per la quale sarebbe illusoria ogni forma di accesso immediato all'originario.

Ecco il senso della famosa "crisi della presenza", su cui de Martino non aveva smesso di interrogarsi fin dai suoi primi scritti²⁹. Nell'opera postuma, la "presenza" di cui si paventa il rischio radicale di crisi è definita «comportamento culturale realisticamente efficace», cioè più precisamente «distacco dalla condizione naturale mediante l'opera dotata di valore umano»³⁰. La presenza è perciò, costitutivamente, "presentificazione": non sostanza o essenza, ma processo, cioè «energia morale di valorizzazione intersoggettiva, di comunicazione universalizzante»³¹. Perciò «quando si parla dei 'valori dell'esistenza' si usa un'espressione che può dar luogo a un grave equivoco, quasi come se da una parte vi fosse l'esistenza, considerabile per sé, e poi vi fossero dall'altra i suoi valori [...]. In realtà l'esistenza umana sta appunto nel movimento verso valori intersoggettivi e comunicabili»³².

²⁷ Ivi, p. 80.

²⁸ E. de Martino, *Furore simbolo e valore*, cit., p. 106.

²⁹ Mi riferisco in modo particolare a E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Introduzione di Cesare Cases, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (la cui prima edizione, presso Einaudi, è del 1948). Per più adeguati riferimenti bibliografici, mi sia concesso di rinviare nuovamente al mio articolo su "L'asprezza della storicità", citato alla nota 1 di questo testo.

³⁰ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 662-663.

³¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 666-667.

³² E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 667.

Nel momento in cui sembra consumarsi o estinguersi questa tensione operativa verso l'ambito del valore, nel momento in cui sembra a rischio questa dimensione che de Martino chiama "ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva"³³, ciò che si rischia di perdere è proprio la dimensione essenziale dell'umanità dell'uomo. Ed è esattamente questo rischio di «disumanizzazione dell'umano»³⁴ che de Martino, apocalitticamente, vede all'opera nel mondo occidentale a lui contemporaneo.

Senza dubbio la situazione ha del paradossale. Infatti, il simbolismo mitico-rituale delle società premoderne, entrato in crisi nel Novecento secolarizzato, aveva la funzione di mascherare, edulcorare e attutire «l'asprezza della storicità»³⁵. Sennonché, proprio quando la maschera viene a cadere, proprio allora l'umanità occidentale avanzata, invece di assumere consapevolmente la responsabilità della mediazione culturale come produzione di simboli e fonte di valori, tende a ricadere nella stessa pigrizia dell'*imitatio naturae* con cui tutte le società premoderne da sempre convivono.

L'Occidente, in cui la stessa funzione simbolica rischia di atrofizzarsi, appare incapace di reinventare la "presenza" (nel senso sopra descritto di presentificazione). L'effetto di questa incapacità, di questa pigrizia è il «rischio della naturalizzazione della cultura»³⁶. Con quest'espressione de Martino allude a una specie di suicidio della mediazione culturale³⁷, che, incapace di fronteggiare – senza garanzie metastoriche – il terrore d'una storia abbandonata a sé stessa, avrebbe la pretesa di oltrepassare la propria storicità e di trovare nella presunta immediatezza originaria della natura un fondamento stabile e necessario. Sennonché, come ricorda de Martino, «la condizione umana, come energia che oltrepassa la situazione nel valore, può essere perduta, ma non mai "oltrepassata"»³⁸.

Nuove forme della produzione del senso

La crisi che stiamo attraversando apre scenari inquietanti, che mettono alla prova la nostra stessa storicità. Perciò, come de Martino aveva intuito, questo processo – proprio in quanto esclusivamente rimesso all'iniziativa umana – comporta la minaccia del suo fallimento, cui de Martino alludeva parlando – come abbiamo visto – di rischio di disumanizzazione dell'umano e dunque della stessa naturalizzazione della cultura.

Rispetto agli anni Sessanta del Novecento, questo rischio della disumanizzazione e della stessa naturalizzazione della cultura oggi l'avvertiamo ancora più fortemente perché ci manca ormai la certezza ancora orgogliosamente umanistica che l'operare deliberato e cosciente sia l'unico ed esclusivo modo di produzione del senso. Siamo invece attraversati dalla consapevolezza di dover fronteggiare e governare le nuove forme di insorgenza del senso che costellano la nostra epoca, da taluni definita non a caso epoca del post-umano³⁹, e che non si presentano più unicamente come espressioni di una soggettività progettuale, determinata e riconoscibile. L'impostura professionale di scientismo e naturalismo sarebbe quella di contrabbandare le nuove figure del senso – emergenti dal crollo della mediazione simbolica – come lo svelamento di un arcano, l'esibizione di un'origine recondita o il preannuncio di uno scopo compiuto. Smascherata questa impostura, si apre di fronte a

³³ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 684.

³⁴ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 693.

³⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p.355.

³⁶ Ivi, p. 222.

³⁷ Per i numerosi riferimenti a de Martino, rinvio a F.Ciaramelli, "La redenzione impossibile", AA.VV., *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, a cura di P.Barcellona, F.Ciaramelli e R.Fai, Bari, Dedalo 2007, pp. 11-21.

³⁸ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit. p. 662.

³⁹ Cfr. da ultimo R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive e Approdi, Roma 2014.

noi l'arduo compito di confrontarci con un modo inedito e impreveduto di esperire il senso e trasmettere i suoi significati. Ecco perché la pluralizzazione dei modi e dei luoghi di produzione del senso è la nuova frontiera del pensiero critico.

Reinventare la "presenza" esige una radicale rilettura della dimensione della cultura, con cui si può intendere «tutto ciò che gli uomini fanno di sé e delle cose, e, in tal contesto, anche tutto quello che a loro accade, ivi inclusi le interpretazioni simboliche, i riti collettivi, gli stili artistici e le strutturazioni sociali»⁴⁰. Occorre una nuova consapevolezza della intrinseca e irriducibile pluralità delle culture ma soprattutto della loro inevitabile ibridazione. Nei processi culturali, l'estraneo, il comune, il non-proprio si rivela fin dall'inizio coinvolto nella genesi stessa del proprio. In conseguenza di ciò, la dimensione più intima, in cui ogni individuo e ogni gruppo ha l'impressione d'essere veramente sé stesso e quindi di raggiungere il punto più alto della propria originalità, è il risultato d'una contaminazione, che vale tanto sul piano individuale quanto sul piano collettivo.

A fondamento dei significati e delle valutazioni che la dimensione socio-culturale propone ai singoli non c'è alcun sostrato universale – sia esso naturale o ontologico –, ma il gioco creativo delle ibridazioni. Solo dal loro intreccio si costituiscono identità e alterità, o, detto più precisamente, il proprio mondo e quello estraneo.

Questo dato può ritrovarsi nel cuore dei programmi di ricerca delle stesse neuroscienze: su qualcosa del genere, per esempio, ha richiamato l'attenzione Eduardo Boncinelli in uno dei suoi tanti interventi sul *Corriere della sera*, intitolato *Così la società cambia la struttura del cervello*⁴¹. Alla base biologica della singolarità di ciascuno, il cuore stesso del proprio non rimanda soltanto al singolo, ma si rivela fin dall'inizio modificato e contaminato dall'esteriorità sociale. La famosa asserzione freudiana, secondo la quale, dopo la scoperta dell'inconscio, «Nessuno è padrone in casa propria»⁴², trova conferma nella stessa struttura del cervello.

La dimensione storico-culturale, il cui nucleo è il suo radicamento nella rete delle relazioni interumane, apporta il suo decisivo contributo non soltanto ai fini della costruzione dell'oggetto del desiderio psichico, ma addirittura interviene sulla stessa strutturazione del suo sostrato biologico. Il rapporto socio-culturale con gli altri esseri umani modifica materialmente la struttura stessa degli individui. Ciò impone al discorso filosofico di ripensare le questioni relative all'identità del soggetto che si rivelano fin dall'inizio intrecciate e provocate dall'esteriorità del sociale e dal suo radicamento nella vita dell'anima.

Una visione non riduttivistica del rapporto natura-cultura

Su questa base si sbaglierebbe radicalmente a intendere in maniera parziale la *plasticità* estrema della condizione umana; si sbaglierebbe a ridurla a un dato esclusivamente culturale, dal momento che il suo radicamento naturale è altrettanto evidente. In un certo senso, dunque, la tecnicizzazione della vita che si diffonde nella nostra epoca «non fa che portare alla luce questi tratti primari, troppo a lungo rimossi da una cultura moderna decisa a tenere distinte natura e condizione umana. A dare una coloritura drammatica a questa emergenza è solo l'impostazione prevalentemente *riduttiva* delle operazioni tecniche, ma tale impostazione è a sua volta l'estremo retaggio di quella cultura moderna di cui la tecnicizzazione sancisce il tramonto»⁴³.

⁴⁰ B. Waldenfels, "Genealogia della cultura", in Id., *Estraniamento della modernità*, a cura di F. Menga, con Introduzione di F. Ciaramelli, Città Aperta, Troina 2004, p. 94.

⁴¹ "Corriere della sera", 28 settembre 2008, p. 31.

⁴² S. Freud, "Una difficoltà della psicoanalisi" (1916), *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979 sgg., vol VIII, p. 663.

⁴³ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 246.

La dimensione prevalentemente riduttiva, che gli odierni sviluppi della tecno-scienza mandano in frantumi, è basata sulla contrapposizione fra l'immutabilità della natura e la trasformabilità della storia o della cultura. In conseguenza di ciò, la condizione umana – portatrice, come s'è appena visto, d'una plasticità estrema da cui deriva la sua essenziale connessione alle mutazioni – apparterebbe al campo della cultura o della storia, senza però contrapporsi al campo della natura: ma trovando soltanto nel loro intreccio il proprio presupposto.

La natura, dunque, non può più essere pensata come origine immediata e predeterminata. La rigida opposizione di natura e storia, nel suo riduttivismo, si rivela inaccettabile e inadeguata a render conto della nostra esperienza concreta. Il dualismo che la regge non rende giustizia all'intreccio di natura e cultura, alla loro continuità, alle alterazioni e alle modifiche che affettano la prima e alle continuità che caratterizzano tante manifestazioni della seconda.

Una visione non riduttivistica del rapporto natura-cultura lo svincola dalla ripetizione d'un modello d'ordine immutabile, ma lo svincola anche dal rassicurante e illusorio presupposto che solo la dimensione della cultura e della storia sarebbe il luogo di produzione del senso. Ed è forse questo il punto per noi più inquietante.

L'ordine della cultura, che Merleau-Ponty definiva «ordine originale del senso», col suo statuto al tempo stesso simbolico e istituito, costituisce l'esperienza umana come apertura ad un'abissale indeterminatezza: che però non siamo, non è la nostra soggettività, non sono i nostri progetti umanistici a produrre intenzionalmente. L'abisso dell'indeterminato ci circonda, ne abbiamo dimestichezza, lo subiamo e lo prolunghiamo, ma non riusciamo del tutto a manipolarlo né tantomeno a cancellarlo.

La nostalgia dell'origine come presupposto speculativo, denunciata da de Martino, deriva esattamente da questa insopportabile sensazione di impotenza.

L'accesso all'ordine della cultura, per quanto non più contrapposto alla presunta immutabilità della natura, presuppone pur sempre la perdita dell'appartenenza ad una totalità immediata e determinante.

Ciò che non è invecchiato della prospettiva ancora troppo “umanistica” del discorso di de Martino è questa consapevolezza d'un inevitabile lutto – d'una perdita della totalità originaria – da cui s'origina la nostra esperienza nel mondo. Reinventare la “presenza” esige che sempre di nuovo si elabori il lutto della perdita della totalità: una perdita originaria, giacché anteriore a ogni effettivo possesso, e perciò una perdita inconscia, senza di cui non può realizzarsi alcuna esperienza del senso.

Il senso è ciò che non può mai darsi *leibhaft*, in carne e ossa, in originale. Ciò verso cui si dirige l'aspirazione più profonda degli individui e delle culture non è un qualcosa che possa porsi di fronte alla psiche come un oggetto e ch'essa possa esperire e far proprio, inglobandolo e assimilandolo, godendone la presenza. In questa irriducibilità del senso alla frontalità dello sguardo capace di intuire e assimilare le cose, consiste l'accesso all'ordine delle culture, radicate nella plasticità della natura, ma riempite di contenuti, emergenti soltanto dall'imprevedibile molteplicità delle relazioni inter-individuali.