

stato possiamo comprendere l'affermazione secondo la quale, «nella concezione cattolica, lo Stato è solo la Chiesa, ed è uno Stato universale (...)». E possiamo tener ferma l'affinità tra Hegel e Gramsci in ordine al concetto di stato soltanto se intendiamo lo stato di Gramsci come stato in senso lato, in cui stanno insieme società civile e società politica, ed ove la società civile è il contenuto etico dello stato, o addirittura è essa stessa stato etico. Con tutte le sue oscillazioni terminologiche, Gramsci ha una costanza in questo senso, nell'aver presente una sfera etico-politica della convivenza, che è la vera sfera universale, dove l'eredità hegeliana e l'eredità dell'hegelismo italiano confluiscono nell'affermare la eticità o universalità della convivenza, provocata e garantita attraverso quel processo o momento che egli ha definito, con le sue espressioni più note, come egemonia e come società civile. Che nella sua concezione siano confluiti elementi di origine neohegeliana e anche specificamente gentiliana, che hanno esaltato l'eticità del sistema della convivenza, è circostanza che si spiega soprattutto con la prospettiva gramsciana di rigorosa immanenza⁴⁷, in contrasto con la funzione etica esercitata dalla chiesa e dal cristianesimo.

GIULIANO MARINI

⁴⁷ In questo senso, trovo appropriate le osservazioni di Gramsci sulla trasfigurazione (o sul destino) dell'«idea» hegeliana nel marxismo. Scrive Gramsci: «Non è esatto che nella filosofia della praxis l'«idea» hegeliana sia stata sostituita con il «concetto» di struttura, come afferma il Croce. L'«idea» hegeliana è risolta tanto nella struttura che nelle sovrastrutture e tutto il modo di concepire la filosofia è stato «storicizzato», cioè si è iniziato il nascere di un nuovo modo di filosofare più concreto e storico di quello precedente» (Q, p. 1420). Su questo passo, veramente significativo nella prospettiva immanentistica gramsciana, richiama ora l'attenzione N. BADALONI, *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Venezia, 1988, pp. 23-24. Una specifica consonanza dell'organicismo di Gramsci con il «monismo etico-politico di Gentile» (pur nella netta contrapposizione tra «organicisti di sinistra» e «organicisti di destra») è chiaramente affermata da F. SBARBERI, nella *Introduzione a Teoria politica e società industriale — Ripensare Gramsci*, a cura di F. Sbarberi, Torino, 1988, pp. 19-22.

MONDO, PERSONA E STORIA IN E. DE MARTINO.
TRA CROCE E CASSIRER*

«Lettura di libri cinquecenteschi. Rivedute e corrette bozze della *Storia d'Europa*. È venuto il de Martino da Bari, che per qualche giorno lavorerà nella mia biblioteca»¹. Così Croce, nei suoi taccuini di lavoro, il 7 gennaio 1942. L'ingresso a palazzo Filomarino, oltre quanto fu poi facile schematizzare su di un Sud diviso tra quelle sale di libri e i campi lucani, fu davvero per il giovane storico un punto di arrivo e non di partenza. Proprio in quegli anni si spezzò infatti la lunga sua dimestichezza con V. Macchioro, prima suo maestro e poi anche suo suocero. Il legame con Macchioro, per come ora è stato ricostruito da R. Di Donato², condensò tendenze e interessi giovanili

* Nel 1986 Paola Cammarano, giovanissima e appassionata bibliotecaria dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, è improvvisamente scomparsa. Al ricordo suo e della sua amicizia è dedicato questo lavoro.

¹ I taccuini di lavoro sono conservati nella Biblioteca Croce. Ringrazio vivamente la signora Herling Croce per questa indicazione e per la consultazione delle lettere del de Martino al Croce. Il primo diretto contatto del de Martino col Croce sembra risalire al suo periodo barese, secondo quanto attesta il biglietto datato Bari 3-XI-1937 nel quale il Laterza ricorda a Croce che era stato T. Fiore a introdurgli il de Martino, che gli scrive: «Desidererei leggere, occorrendomi per le mie ricerche, la vostra memoria accademica Azione, giudizio, successo, note in margine al Vom Kriege del Clausewitz. Vi sarei grato se potrete indicarmi il mezzo per venirme in possesso». Nell'archivio Croce, oltre le altre due lettere che poi qui si citano, sono conservati due biglietti di de Martino, del 1940. In uno, s.d., si chiede di far proseguire una lettera per l'Antoni; nell'altro, del 3-VIII-1940, si presenta *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (stampato nell'ottobre 1940): «Illustre senatore, vi prego di leggere questa raccolta di saggi. Il 'Saggio critico sul pre-logismo di Lévy-Bruhl' e un 'mal posto problema della etnologia religiosa' sono stati da voi già letti: non conoscete ancora l'Introduzione, 'I principi della scuola storico-culturale' e 'Intorno ad alcune scritture di metodologia etnologica'».

² R. DI DONATO, *Preistoria di E. de Martino. Esperienza religiosa, misticismo, continuità delle presenze culturali nell'opera di Vittorio Macchioro*, comunicazione presentata ad un seminario su de Martino, diretto da A. Momigliano, tenutosi nella primavera 1987 a Pisa, dove è stata anche presentata una prima versione del presente saggio; la relazione di A. MOMIGLIANO,

che faticosamente e forse mai per intero furono poi fatti confluire nell'insegnamento di Omodeo³ e soprattutto di Croce. La lezione dei due massimi storici servì infatti non a soffocare ma a riprendere e a vivificare daccapo l'esigenza di indagare quegli strati profondi della realtà, individuale e comunitaria, che si potevano definire irrazionali e che un uomo come Macchioro gli aveva reso familiari; germe problematico che non era tuttavia esprimibile per intero nella lezione idealistica, e proprio questo scarto sempre mantenuto costituì la ragione dell'inquieto e affascinante ricercare di de Martino. De Martino continuò tuttavia per qualche tempo a pensare possibile la conciliazione tra Macchioro e Croce. Proprio un anno dopo, Croce ricevette l'invito da parte del della Torre, l'allora direttore dell'«Osservatore romano», a partecipare ad una miscellanea di studi in onore del papa Pio XII. Tramite di questa proposta fu proprio de Martino, probabilmente perché il Macchioro in quegli anni collaborava all'«Osservatore Romano» con il polemico pseudonimo di Benedetto Gioia. L'apparizione del *Perché non possiamo non dirci cristiani* diede certo il pretesto a questa idea, che tuttavia il de Martino non giudicò affatto strana, ma che anzi caldeggiò, mostrando di condividere il giudizio del della Torre che le annetteva un notevole significato politico. Croce invece commentò: «Quale idea! Invitarmi a collaborare al confusionismo»⁴, liquidando ogni ambiguità. D'altronde, questo stesso *mélange* di fede e ragione Croce lo aveva già incontrato in un altro testo di de Martino, di più netta intenzione politica. E se Croce si tenne lontano anche dal Manifesto barese del 1940 per il partito socialpopolare⁵, direi che il motivo stia, più

Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto de Martino tra persona ed Apocalissi, ora in «Rivista Storica Italiana», IC (1987), pp. 435 sgg. Per molti dei temi qui trattati cfr. anche G. GALASSO, *E. de Martino*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, 1969.

³ Tra Omodeo e Macchioro vi furono nei primi anni '20 buoni rapporti, anche di una certa consuetudine intellettuale. Nella prima lettera conservata, del 31-X-1923 Macchioro si rivolge all'Omodeo come ad uno studioso che ama «l'indagine libera e non asservita ad alcun confessionalismo del fatto religioso», per invitarlo a tenere una conferenza; nella seconda, del 22-VI-1925, gli si rivolge per aver libri e aiuto apprezzando come «nobilmente Ella intende e attende il cameratismo scientifico».

Queste lettere, come le altre di de Martino indirizzate all'Omodeo, si pubblicano per gentile autorizzazione della famiglia Omodeo.

⁴ Così di suo pugno il Croce sulla seguente lettera da lui ricevuta il 4-1-1943: «Ill.mo Senatore, il conte della Torre mi prega di domandarvi se sareste disposto a mandare un articolo o una monografia per il volume che si sta preparando in onore dell'attuale Pontefice. Per quel che ne dice della Torre, l'intento di questa pubblicazione sarebbe di offrire al Pontefice un omaggio di tutta la cultura italiana alla persona del Pontefice. Sarebbero particolarmente graditi articoli che pongano in risalto la posizione storica della chiesa, e anche articoli sul tipo di quello suo, recentemente apparso nell'ultimo numero della Critica. Il fine apologetico è assolutamente escluso. Vi giro la proposta del conte della Torre, e vi sarò grato se vorrete farmi avere una risposta per lo stesso mezzo attraverso il quale vi è giunta questa mia lettera». E di pugno: «P.S. Il conte della Torre attribuisce un grande valore 'politico' alla pubblicazione del volume».

⁵ Il testo dattiloscritto si trova tra le carte della biblioteca Croce. È stato pubblicato da D. LOZZI, *Bari antifascista*, in *Studi storici in onore di G. Pepe*, Bari, 1969.

che nei riferimenti invero timidi alla questione sociale, proprio nel tono di millenaristico catechismo rivoluzionario, che dovette spiacergli⁶.

La considerazione tutta positiva del ruolo tenuto dal Croce rimase comunque costante in de Martino lungo quegli anni⁷, fino la sua svolta del '46 e poi, dopo la polemica a proposito del *Mondo magico*, anche oltre. La contraddizione certo consapevole tra filosofia idealistica e politica utopistica comunque pensata, nella sua versione millenaristica od in quella del marxismo ortodosso che negli anni '50 riuscì a convivere con la prima, oltre che con un'accentuata critica alla degenerazione pratica e teorica del marxismo in burocraticismo, non soltanto infatti non valse a cancellarne l'ombra, ma nemmeno ad indurre de Martino a desiderare di liberarsi dell'eredità crociana.

L'impostazione, ma meglio si direbbe l'assetto crociano fu dunque desiderata ma non conclusiva soluzione di problemi altrimenti sfocianti nell'irrazionalismo; fu anche, al tempo stesso, mobile cornice e motore di nuove prospettive e diversi tragitti. Questo sembra essere il caso dell'incontro di de Martino con la cultura sociologica, francese in particolare, da un lato, e con Cassirer d'altro lato. Un incontro avviatosi entro e forse pure grazie al magistero crociano, ma che provocò un atteggiamento non più riconducibile a questo.

1. Sin dai primi suoi scritti, de Martino individuò il rischio che nel '900 ha spesso corso la scienza delle religioni, di divenire cioè da antropologia teologia (il caso di Evans-Pritchard è da questo punto di vista esemplare). La definizione della religione come fenomeno della prassi, di origine crociana, consapevolmente rivendicata contro Buonaiuti⁸, fu invece subito per lui un punto fermo, che lo spinse poi sempre a mantenere viva la polemica contro l'irrazionalismo ermeneutico di un Otto. Contro l'irrazionalismo, lo scetticismo, l'empirismo e l'astrattismo, in storia delle religioni si aveva bisogno di «un concetto speculativo della religione universale e concreto»; la soluzione corretta l'aveva dunque data l'idealismo storicista, che aveva distinto il mito dall'intuizione e lo aveva assimilato al concetto, riducendo quindi la religione a mito e il mito a *philosophia inferior*⁹. Di Otto de Martino poteva

⁶ Cfr. per es., B. CROCE, *Previsioni e Apocalissi*, in *Il carattere della Filosofia moderna*, Bari, 1941, pp. 199-203.

⁷ V. la lettera dell'1-VIII-1943, da Cotignola: «Ch.mo Senatore, gli avvenimenti mi hanno sorpreso in un piccolo paese della Romagna, dove sono con i miei. In questa timida alba di libertà, Lei mi consentirà, senatore, di riaffermarLe, anche a nome degli amici di qui, quella devozione che non fu mai intermessa nei tempi più duri, quando tutto sembrava perduto». Nella stessa lettera, oltre a esprimere «ansia per il povero Canfora» e per gli incidenti di Bari, de Martino chiede al Croce di essere aiutato ad avere un trasferimento da Lucca a Roma.

⁸ «Io non so se dato l'indirizzo storico-speculativo del lavoro, sia opportuno inviarlo a Pettazzoni. D'altra parte non so se Buonaiuti vorrà ospitare sulla sua rivista un saggio così impegnativamente idealistico e crociano», lett. di DE MARTINO a Omodeo del 5-XI-1938.

⁹ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, «La Nuova Italia», IV (1933), pp. 325-329. La polemica con Otto fu poi costante in de Martino: da, per es., *Storicismo ed irrazionalismo nella storia delle religioni*, SMSR, XXVIII (1957), pp. 91 sgg. a *La fine del mondo*, Torino 1977, I.5.2, § 127, p. 258.

allora raccogliere magari la polemica contro l'evoluzionismo, ch'era del resto il lascito positivo dell'irrazionalismo di primo Novecento, e da Bergson poteva essere interessato alla definizione dei modi con i quali l'energia spirituale si fissa in forme storiche. Ma era comunque superato il silenzio dell'ermeneuta che dell'esperienza del sacro, per lui ineffabile, dava una descrizione minuziosa ma che non diceva assolutamente nulla.

Da Croce e da Omodeo venne perciò a de Martino innanzitutto una nozione di cultura che lo spinse a riportare la religione ed in genere il mondo delle passioni a filosofia, dunque alla storia. Ma non sempre in modo completamente fedele a quello del suo maestro Omodeo. La diversa loro interpretazione di Loisy può chiarire questa divergenza.

Omodeo, per affermare l'inscindibilità di religione e religiosità si era opposto, oltre che ai residui di formulazioni positivistiche puntigliosamente denunciati, soprattutto al recupero che il Loisy proponeva di Bergson e alla sua rigida distinzione tra rito e fede¹⁰. Omodeo mirava a cogliere nell'azione del rito il movimento dell'emozione, nella parola del codice l'espressione visiva dell'esigenza morale di un dovere. Quel che pareva sistematico era dunque sempre da lui sciolto nel libero fluire della storia e della vita degli individui; inoltre, metteva in guardia contro l'anacronisma arcaizzante di Loisy, altrettanto pericoloso di quello modernizzante di Harnack, perché trasformava l'Antico in preistoria, il cristianesimo in religione di primitivi.

Proprio su quest'ultimo punto de Martino invece si accostò esplicitamente a Loisy¹¹, pur consapevole che il pericolo di questa impostazione - come dice con parole che appaiono appunto rispettosamente indirizzate all'Omodeo - consiste nel «perdere ogni prospettiva storica» e nel «dissolvere il contorno, il colore ed il senso degli avvenimenti in una grigia uniformità senza sviluppo»¹². E tuttavia era un rischio da correre. De Martino sembra perciò incline ad accettare la definizione di religione del Loisy, per il quale era un linguaggio che parla non all'uomo singolo, ma all'uomo unito in un gruppo¹³, laddove per Omodeo era una conquista individuale. Se ad Omodeo quest'atteggiamento sembrava infatti ancora intimamente pregno di positivismo, come ogni altra tendenza che risolvesse l'individualità in strutture mentali o psicologiche meta-individuali quali il linguaggio o «tote-mismo e tabù»¹⁴, questo sembrò invece al giovane de Martino un punto col quale anzi confrontarsi, e in una prospettiva di conseguenza diversa.

Fu, forse, proprio quest'esigenza di continuamente mettere in relazione l'essere ed il dover essere ad attrarlo verso il Croce, che proprio in quegli anni aveva avviato la propria riflessione sul rapporto tra il vitale e lo storico e

¹⁰ A partire dal solo rito non si intende l'evoluzione; occorre capire invece «la storia stessa dell'anima religiosa», A. OMODEO, *A. Loisy*, Bari, 1936, p. 63.

¹¹ E. DE MARTINO, *Mentalità primitiva e cristianesimo*, «Religio», 1938, p. 243.

¹² *Ibid.*, p. 248.

¹³ A. LOISY, *De la religion*, Paris, 1924, p. 84: «C'est cette idéal qu'on aime dans la société qui l'incarne».

¹⁴ Il libro di Freud (*Totem e tabù*, tr. it. di E. Weiß, Bari, 1930) era posseduto dall'Omodeo.

dove dunque si potevano trovare alcune risposte a quei problemi¹⁵. In tal senso si può forse dire che Croce rappresentò per de Martino una cesura nella sua vita intellettuale più profonda di quella costituita dall'incontro con l'Omodeo, suo relatore di tesi. Da un lato questo spostamento e avvicinamento da Omodeo a Croce furono motivati da un bisogno critico di approfondimento del pensiero europeo sociologico e antropologico, oltre che storico; dall'altro lato però produssero rilevanti crepe nel tessuto teorico del sistema crociano: proprio da questa sua critica collocazione entro la tradizione storicista venne infatti l'ispirazione di fondo del *Mondo magico*, la volontà di storicizzare l'intera esistenza umana, fin nelle sue origini profonde e nelle sue devianze più remote; di ripensare nella prospettiva storicista il nesso tra cultura e natura: il tema destinato a restare il cuore della sua *Weltanschauung* anche più tarda. Ne *La fine del mondo* si legge infatti che l'ultimo Croce «ci ha insegnato che il problema dell'essere è il problema delle distinte potenze operative, e che fuor della distinzione non c'è che la disgregazione». «Occorreva senza dubbio, dopo Croce, ridiscendere verso il pantano della disgregazione», avendo però «un più pietoso atteggiamento verso la crisi», per riuscire a non perdersi in quelle torbide acque e recuperare un tema dal Croce obliato. «Essere e valorizzazione, esistenza e trascendimento, crisi dell'oltre e rischio del nulla: questo è il tema»¹⁶. Il problema della vitalità si complica in quello dei rapporti suoi con la presenza e l'utilità, a partire dalla fondamentale distinzione dell'umano dal biologico. La vitalità umana è presenza, vita che si fa presente a se stessa, «centro di energia sintetica secondo distinte potenze operative»; e pure è capacità di «andare oltre un certo contenuto storicamente determinato», di provocare l'azione ad attraversare l'essere e farlo divenire. È capacità di produrre valore, suo obiettivo, di cui la presenza è la radice. Questa spontaneità, senza essere legata né all'immaginazione riproduttiva né alla memoria, è una funzione già pregna di simbolismo. Non si può quindi descrivere «come partendo da un naturale senza l'umano, si passa all'umano e al culturale»¹⁷; è invece possibile ricostruire storicamente il distacco del mondo umano da quello naturale e dunque la genesi delle categorie strutturali del primo. In questa critica ripresa del concetto crociano di vitalità e nel progetto storiografico che così ne risultò, il cui primo frutto fu appunto il *Mondo magico*, agirono quindi principalmente l'influsso, insieme a quello della psichiatria esistenziale¹⁸, della sociologia francese e della filosofia della forma. A quest'ultimo elemento è rivolta la presente breve analisi.

¹⁵ Già nella «Critica» del 1934, CROCE aveva recensito e stroncato l'opera di Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, l'insuperato modello della critica ermeneutica. Inutile qui indicare le tappe di questa riflessione crociana, che continuò intensa fino la morte. Croce spinse su questa strada anche altri discepoli, per es. G. DE RUGGIERO, *Storicismo e pseudo-storicismo nella filosofia tedesca contemporanea*, «Critica», XXXII (1934) e C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, 1939.

¹⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., Appendice, pp. 697-698.

¹⁷ *Ibid.*, 5.3.3, §§ 363-371, pp. 654-658.

¹⁸ Cfr. M. BATTINI, *La ragione negata*, relazione presentata al ricordato seminario di Pisa su de Martino.

2. Nell'articolo del '38 de Martino aveva accolto il principio crociano di sciogliere l'oggetto della scienza delle religioni in antropologia filosofica, per soprattutto aderire così all'esigenza di storicizzazione, proprio per discutere soluzioni che negavano la continuità tra le forme di pensiero mitico-religioso e filosofico e che di conseguenza presentavano una immagine dell'individuo non pienamente omogenea alla dimensione sua storica.

Era innanzitutto vagliata la tradizione sociologica francese per come affrontava i problemi di storia e struttura, individuo e società. In particolare de Martino discusse Lévy-Bruhl: ma perché, di tutta la scuola durkheimiana, proprio il Lévy-Bruhl?

Il saggio di Durkheim e Mauss del 1903 sulla funzione classificatrice e la sua origine sociale¹⁹ aveva messo in luce l'aspetto preponderante ed obbligante delle rappresentazioni collettive. L'assetto categoriale del pensiero, di origine sociale, poteva per Durkheim essere diverso da quello che sovrintendeva o almeno si elaborava nel suo farsi individuale. In comune ai due modi di pensare era non la cosa rappresentata ma il suo essere comunque rappresentata. Impegnato nella ricerca delle leggi della concettualizzazione collettiva, Durkheim sostenne che il rapporto tra i due tipi di rappresentazioni era di pertinenza non della sociologia ma della logica e della filosofia: sicché nelle *Regole* prevede una psicologia interamente formale. Ma se le rappresentazioni non sono universali, esiste un uomo universale? Cosa sia l'individuo fu sempre una domanda inquietante per la sociologia durkheimiana, come testimonia l'affascinante lavoro sul tema della persona di Mauss, che negli anni '20 aveva appunto sostenuto la necessità di un nuovo rapporto tra sociologia e storia è una nuova formulazione teorica della prima²⁰. Un problema che si pose pure Lévy-Bruhl²¹, sì che non è fuor di luogo veder nell'interesse di de Martino per lui il segno di un già ben definito interesse per il problema dell'individuo e della persona, per la tematica del valore dell'esistenza, qui saggiati entro la tradizione sociologica francese.

Oggi, quando è possibile parlare di Lévy-Bruhl senza polemiche, si può riconoscere un tratto di grande interesse nel suo lavoro, per tanti altri aspetti fallito, come egli stesso ammise senza finzioni. Per lui, come si legge nei suoi *Carnets*, la struttura logica della mente è la stessa in tutte le società a noi note e perciò, da un punto di vista logico, non è riscontrabile alcuna differenza sostanziale tra la mentalità primitiva e la nostra per quel che riguarda il controllo dell'esperienza quotidiana²². Non esistono una mentalità primi-

¹⁹ E. DURKHEIM et M. MAUSS, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, ora in M. MAUSS, *Oeuvres*, t. II, Paris, 1968.

²⁰ V. in particolare M. MAUSS, *Divisions et proportions des divisions de la sociologie* (1927), ora in *Oeuvres*, cit., t. III, p. 202: « Nous sommes mal engagés pour entrer dans cette voie, pour bien décrire l'individualité de chaque société. Et pour la même raison nous sommes mal engagés pour bien faire une théorie générale des rapports sociaux, de la 'relation' sociale ».

²¹ Cfr. il bel commento di MAUSS alla comunicazione di L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (1923), ora in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 125 sgg.

²² Id., *Carnets*, Paris, 1949, pp. 62 e 70. V. J. CAZENEUVE, *L. Lévy-Bruhl: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1963, e R. NEEDHAM, *Credere*, Torino, 1976, capp. IX e X.

tiva ed una sua logica; per Lévy-Bruhl esistono molteplici mentalità o visioni del mondo, ad esempio quella mistica, magari più accentuata presso i cosiddetti selvaggi, ma rintracciabile pure presso gli Europei. L'esperienza mistica e quella empirica sono dunque strutturali per l'uomo. Si capisce allora perché de Martino, cui sfuggì del resto il lavoro di auto-revisione di Lévy-Bruhl²³, lo abbia avvicinato a Otto. Gli sembrò che la «motivazione romantica e decadentistica del prelogismo» del primo poteva esser giudicata una derivazione in etnologia del decadentismo, così come l'irrazionalismo del secondo lo era in filosofia della religione²⁴. In comune, avevano una radicata diffidenza per la storia che spiega il rifiuto suo di entrambi.

La tesi di Lévy-Bruhl era infatti criticata da de Martino perché la categoria pre-logica, in particolare se riferita all'esperienza del tempo, si ritrovava anche in situazioni culturali ben progredite. Era perciò inaccettabile la soluzione di questi al problema della natura dell'individuo, della persona, troppo contraddittoria con l'assetto storicista del pensiero di de Martino. Questo rifiuto della sociologia francese, così pensato, fu guidato in lui non soltanto da Croce, ma pure da un altro autore, E. Cassirer. Il quale nell'articolo del '38 già pilotava la discussione sul problema del tempo nel pensiero mitico, a segno della molteplicità di strade tentate da de Martino per pensare il problema del rapporto tra ragione, irrazionalità e storia anche oltre l'idealismo, e che negli anni successivi continuò ad attirare l'attenzione di de Martino, come si legge nella bella sua lettera all'Omodeo del 20 ottobre 1940, in cui espone il proprio nuovo complesso campo di indagine²⁵.

« Chiar.mo professore, Vi ringrazio di cuore delle buone parole che mi avete rivolto, e che sono per me sprone a far meglio. Ora che Vi ho dato una sia pur modesta testimonianza del mio attaccamento alla vostra persona e alla vostra opera, ho in certo modo acquistato il diritto di dirVi ciò che da lungo tempo avevo nel cuore, e cioè che da anni Voi avete alimentato e fecondato il corso dei miei problemi. Pur muovendomi in un campo di ricerche così lontano dal vostro, ho sentito come ripetersi in me le vostre esperienze, mi son trovato di fronte ad errori analoghi a quelli che Voi avete dovuto combattere, e m'è parso dover affermare esigenze non dissimili da quelle che Voi avete fatto valere nella storia del Cristianesimo. Nel corso della mia inchiesta è riemersa a nuovo giorno, come esperienza viva e diretta, la verità di quell'aprirsi dell'antico verso il moderno che parmi a fondamento della Vostra opera di studioso. E da questa verità ha tratto in me alimento anche l'altra della scienza come dovere etico, del concetto storiografico sorretto da un tenace entusiasmo morale. Potetti così abbassare la filologia a momento euristico della ricerca storiografica e mi parve di aver ottenuto una vittoria contro l'ozio e di essere entrato finalmente nell'ambito dell'operosità scientifica. Come mi sembra di averVi già detto un'altra volta, mi sto occupando ora del magismo. Malgrado la sterminata

²³ Nonostante avesse egli curata la tr. it. dei *Quaderni* di LÉVY-BRUHL, Torino, 1952.

²⁴ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941, p. 72.

²⁵ La lettera si conclude con un accenno al successo de *L'opera politica del conte di Cavour*. In un'altra lettera, del 25-II-1940, de Martino aveva già chiesto questi voll. di Dilthey e Cassirer all'Omodeo. Il 20-VII-1940, de Martino aveva scritto all'Omodeo il desiderio di dedicargli *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

produzione etnologica in materia, il fatto è che il magismo non è guadagnato all'auto-coscienza della nostra civiltà, non si solleva alla nostra memoria. Nel complesso siamo ancora nella condizione che per primo segnalò Vico, e cioè pare che ci sia naturalmente negato « di poter fermare la vasta immagine di cotal donna che dicono Natura Simpatetica ». Tale chiusura storiografica getta un'ombra su tutta la civiltà occidentale poiché questa civiltà è una vittoria dell'umanesimo sul magismo, e nella misura in cui l'immagine del magismo non si solleva nella nostra memoria si distende un'ombra sul significato e sul modo di quella vittoria. La storiografia dei periodi di scerveramento delle due direzioni di sviluppo registra un momento di indeterminazione, un vuoto del concetto: questo è da dirsi, p.e., per il Rinascimento, dove tale scerveramento delle due direzioni riceve un forte incremento nella contrapposizione fra il vecchio magismo ed il regnum hominis baconiano. La considerazione della Weltanschauung magica, della sua funzione storica e del suo graduale risolversi nell'umanesimo della civiltà occidentale mi ha posto di fronte a un delicato e complesso problema. I poteri sulla natura che il magismo assevera di possedere sono frutto di un'illusione o sono reali? Questi poteri sono stati semplicemente sostituiti nella nostra civiltà da altri di qualità diversa, ovvero l'umanità non li ha mai posseduti se non nella sua fantasia prodiga di illusioni? Ora riflettendo su questo punto mi sono convinto che il nodo non è da sciogliere con leggerezza, ma anzi è il nodo per eccellenza per chi intraprenda una storia del magismo. Lì dove la fede in questi poteri è il centro, il tratto storiografico determinante, non parmi che si possa far storia senza investire in pieno, con tutta la serietà di un pensiero senza pregiudizi, proprio questo centro. La comune sentenza che il magismo è illusione non resiste in fondo né in linea di principio né in linea di fatto: è una sentenza maturata nel generale interesse umanistico della nostra civiltà, ed in particolare è un residuo di razionalismo illuministico. È insomma più una sentenza polemica che una verità storiografica. Le mie ricerche si muovono ora su questo piano. Intendo determinare se e fino a che punto l'esperienza magica è dotata di realtà, perché e come i poteri magici furono sostituiti da altri di qualità diversa nella nostra civiltà, quale incremento storico risulta da questo sviluppo. Vorrei ora chiederVi un piacere. Ho scritto a De Ruggiero più volte per avere in prestito i volumi I, V, VII e VIII delle Ges. Schriften del Dilthey, ma poiché finora non ho ricevuto risposta mi rivolgo a Voi, perché mi sembra che l'opera si trovi nella Biblioteca di Facoltà. Desidererei inoltre il I e il III volume della Philosophie der Symbolischen Formen del Cassirer (il II è ancora presso di me). Desidererei entrare in rapporti epistolari con il Cassirer, anche perché vorrei utilizzare al mio profitto il materiale della Biblioteca Warburg: ma ignoro l'indirizzo dello studioso tedesco. Voi o il Senatore potreste procurarmelo?».

Il nome e l'opera di Warburg, personalmente conosciuto dal Croce, non erano certamente nuovi nell'Italia di quegli anni²⁶; e altrettanto potrebbe dirsi di Cassirer, pur se di lui soprattutto si privilegiava l'aspetto di storico della cultura e della filosofia più che di filosofo²⁷ — con eccezione per la cri-

²⁶ Cfr. G. AGOSTI, *Qualche voce italiana della fortuna storica di A. Warburg*, «Quaderni Storici», XX (1985), n. 58, pp. 39 sgg., cui è da aggiungere A. MOMIGLIANO, rec. a *Vorträge VI (1926-27) e VII (1927-28)* della Biblioteca Warburg, «La Cultura», X (1931), pp. 597-599.

²⁷ Sulla fortuna di Cassirer in Italia andrebbe riconsiderato il ruolo avuto da Gentile, che infatti collaborò al vol. in onore di CASSIRER, *History and Philosophy*, London, 1936, con il saggio *The transcending of time in history*. Altro italiano a scrivervi fu il CALOGERO, *On the so called identity of history and philosophy*. Vi si noti ancora l'intervento di LÉVY-BRUHL, *The cartesian spirit and history*.

tica crociana alla sua estetica, che si era significativamente appuntata sul problema del linguaggio, proprio il punto che a sua volta il Cassirer aveva acutamente giudicato come il più debole del sistema di Croce²⁸. L'atteggiamento di De Martino pare dunque originale perché Cassirer lo interessò proprio in quanto teorico delle forme simboliche, al punto che si potrebbe dire che sia Cassirer a guidarlo verso Warburg e non il contrario, come ci si sarebbe potuto aspettare. Il modo stesso con il quale definisce il progetto e l'insegnamento di Omodeo sembra perfino echeggiare un penetrante commento di Cassirer all'opera di Warburg²⁹. Negli anni '40 siffatta « warburghizzazione » di Omodeo con la corrispondente integrazione nel « sistema » cassireriano fu dunque per De Martino lievito di molte prospettive, dal momento che gli riapriva l'orizzonte suo iniziale, ma secondo un diverso scorcio, non più così radicalmente negativo della problematica delle « origini » e della « malattia » o dell'irrazionalità quale era stato l'atteggiamento crociano. L'importanza essenziale del momento religioso nello sviluppo dell'individualità e della socialità, nella formazione del rapporto tra ragione ed emozioni, la stessa organizzazione del rapporto tra mondo degli istinti e controllo razionale trovavano lì una teorizzazione diversa da quella del Macchiolo e da quella idealistica³⁰, ma pure rigorosamente attenta alla storia che non potette non colpire il giovane storico — si pensi alla centralità del Rinascimento che per come fu subito tematizzata da De Martino nel suo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* rivela influenze non soltanto crociane, ma, appunto, anche

²⁸ V. di CASSIRER, *Language and Art I e II* pubbl. postumi nel 1979, tr. it. in ID., *Simbolo, mito e cultura*, Bari, 1981. Cfr. N. ORSINI, *L'estetica platonica e la scuola di Marburgo*, «Letterature Moderne», VI (1952), pp. 133-138, dove è pure affrontata la questione del rapporto crociano con questo indirizzo.

²⁹ E. CASSIRER, in *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», I (1921-1922), p. 11, affermò che la relazione tra le varie discipline rappresentate nella biblioteca Warburg «scheint freilich auf den ersten Blick rein geschichtlicher Art zu sein: es ist das Problem vom Nachleben der Antike». Nel medesimo numero anche F. SAXL aveva espresso un giudizio analogo su Warburg, affermando che il problema di lui era «die Frage nach Ausbreitung und Wesen des Einflusses der Antike auf die nachantiken Kulturen», *Die Bibliothek Warburg und ihr Ziel*, p. 1. Sul rapporto tra Cassirer e Warburg v. ora S. SETTIS, *Warburg continuatus. Descrizione di una biblioteca*, «Quaderni Storici», XX (1985), n. 58, pp. 7-11. Se si pensa anche all'importanza della ricerca di CASSIRER, *Eidos und Eidolon: Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», II (1922-1923), pp. 1 sgg., per la ricostruzione storica di E. H. GOMBRICH, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, t. V degli «Studien der Bibliothek Warburg», si può credo affermare che il ruolo di Cassirer nel mondo culturale warburghiano sia stato davvero quello della guida filosofica più che dello storico. Si veda pure la *Prefazione* al vol. II, *Das mythische Denken*, delle *Forme simboliche*, datata al dicembre 1924, dove Cassirer distingue e connette il proprio «compito sistematico» al «lavoro concreto delle stesse scienze dello spirito e (allo) sforzo di porne e di approfondirne le basi storiche» promosso da Warburg. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, tr. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, 1961-1966, t. II, p. XVIII. (D'ora in poi: *Forme* con il t. e la p.).

³⁰ Sull'identità di religione e mito, sulla dipendenza della prima, e quindi anche del secondo, dal pensiero e non «dal sentimento e dalla correlativa immaginazione o rivelazione», cfr. B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cap. XV (La scienza delle fiabe), Bari, 1967, p. 222.

«marburghiane». Per tale via giungeva infine al nocciolo del problema suo originario, che era quello di pensare insieme storia e scienze umane, ovvero individuo e persona ed istituzioni, e attraverso la scoperta del concetto di mondo simbolico arrivava ad una prospettiva in grado d'essere autonoma da quella crociana: storicizzare le categorie stesse dell'umano, il progetto per Croce impossibile: essere vichiani ancor più integralmente di Croce. Questa pare la ragione dell'ansia con la quale de Martino allora ricercò il terzo libro delle *Forme, Phänomenologie der Erkenntnis*, che sembra animata dalla speranza e dal desiderio di trovar lì la via per progredire su questa visione della cultura.

Ancora di più si può dire, credo, se si integra questa lettera con un coevo gruppo di lettere indirizzate dal de Martino al Pettazzoni³¹, dalle quali trapela il senso di sicura fiducia nell'insegnamento cassireriano. Scrivendo da Bari il 19 gennaio 1939 così è presentato il suo lavoro, già «pronto nei suoi primi capitoli» e «letto da A. Omodeo e da Croce, i quali mi hanno offerto la pubblicazione dell'opera completa presso la casa editrice Laterza»: «Ho intrapreso lo studio generico dell'energia numinosa presso i popoli primitivi nell'intento di mostrare come, attraverso il ciclo di rappresentazioni e di esperienze che essa implica, si vengano elaborando e consolidando le funzioni dell'intelletto culto». Spunti in questa direzione de Martino dice di aver trovato soltanto da un lato «in alcuni lavori della scuola sociologica francese», in particolare ovviamente si citano le *Formes* e il *De Quelques formes de classifications primitives* del Durkheim e Mauss insieme all'*Étude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion* di Hubert, qui da de Martino erroneamente attribuito anche al Mauss, e d'altro lato nel secondo volume delle *Forme simboliche* del Cassirer, di cui si ricorda in ispecie il cap. II della parte II, *I lineamenti fondamentali di una morfologia del mito: spazio, tempo e numero*. In una lettera successiva, dal Gandini verosimilmente datata al marzo 1941, in cui si discute quello che sarebbe stato il saggio *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, de Martino rivela come stesse organizzando il proprio lavoro. Il quale sempre più gli si configura come una nuova fenomenologia della coscienza umana, e dunque di scansioni epocali ritagliate sul ritmo della storia universale, da intendersi secondo prospettive nuove per i contributi scientifici di varie discipline, ma sempre legato allo storicismo idealista. Non può non colpire questo duplice bisogno di illustrare il proprio programma di lavoro e quello di ricevere suggerimenti e di aprire confronti assai vasti³². Svela non soltanto come de Martino avesse ormai costruito un proprio orizzonte culturale secondo un'orbita

³¹ Conservate nella Biblioteca Comunale G. C. Croce di S. Giovanni in Persiceto. Ringrazio il prof. M. Gandini, che me ne ha facilitato la consultazione con cordiale cortesia.

³² «Per la conoscenza del pensiero tedesco moderno mi avvalgo dell'aiuto e dei consigli del Banfi e di quel gruppo di studiosi che fanno capo alla rivista «Studi filosofici». Per la documentazione etnologica mi avvalgo della generosa cortesia di R. Boccassino... Per la religione 'antica' penso di scrivere al Kérenyi. E conto di scegliermi guide analoghe per i domini della psicanalisi e della parapsicologia (due settori di ricerche di capitale importanza, a mio avviso, per una storia del magismo)».

differente e autonoma da quella crociana. Svela pure, insieme, la volontà di evitare il rischio dell'isolamento, e la consapevolezza della sua inevitabilità qualora ci si incammini, come certo il de Martino era cosciente di fare, per una strada radicalmente nuova; svela, forse, la rimeditazione e quasi la riappropriazione del destino e della personalità, anche da questo punto di vista illuminante, del Vico e del suo esemplare «eroismo filosofico»³³.

Ma due sono le figure che anche qui dominano. Per la civiltà europea dice di seguire Omodeo e Croce, ma di essere anche in corrispondenza con il Cassirer, dei cui consigli, oltre che di quelli del Croce, si vale anche per la Rinascenza. Inoltre, la teoria dei punti di selezione e di crisi, che sembra affiorare in questo periodo e che per de Martino rappresenta il principio di movimento della sua visione della storia³⁴, viene posta in diretta relazione con l'impostazione storica e teorica del Cassirer, dal quale discende. La sua teoria dei «punti di selezione»³⁵ o i momenti di svolta ch'egli considerava come i momenti di intersezione tra essere e divenire, tra storia e sistema ricalcavano infatti la nozione di crisi che il Cassirer aveva introdotto per spiegare il passaggio da un mondo simbolico ad un altro. Nelle lettere successive, ove si segue la cura con cui de Martino seguì la traduzione tedesca del suo *Religionsethnologie und Historismus*, questo nesso viene in luce. Al Pettazzoni, che il 20 ottobre 1941 gli chiedeva di sopprimere l'accento al Cassirer «come eventualmente poco gradito al periodico stesso», de Martino, nella lettera di tre giorni successiva, risponde di accettare, pur se, diceva, «mi duole assai»: e, difatti, alla fine decise di mantenere il riferimento al pensiero del Cassirer, evidentemente per lui un sostegno teorico indispensabile proprio per quella cruciale teoria dei momenti di crisi³⁶. È che, in quel torno di anni, la figura di Cassirer aveva assunto un ruolo centrale, come si vede, nel progetto non solo scientifico di de Martino: come Croce, lo guidava infatti, oltre che teoricamente, anche nel suo eroico sforzo di pervenire ad un'identità culturale compiuta e nuova. E del resto l'ambizione, confessata anche al Pettazzoni, di recarsi all'Istituto Warburg pare legata non soltanto all'esigenza di accedere a quei fondi ricchissimi, ma pure di entrare in contatto con un ambiente per il quale era venuto provando crescenti interesse e ragione di identificazione.

Cassirer nel saggio *Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau des Geisteswissenschaften* aveva spiegato la connessione tra il progetto warburghiano e il proprio studio delle forme simboliche in una prospettiva poi ripresa in *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*³⁷: il problema

³³ Sul quale v. B. CROCE, *La filosofia di G. Vico*, Bari, 1911, App. I: *Intorno alla vita e al carattere di G. B. Vico*.

³⁴ «A vostro avviso quali sarebbero, ai fini di una storia del magismo, i punti di selezione e di crisi fondamentali nell'ambito della religione antica?» chiede de Martino a Pettazzoni.

³⁵ E. DE MARTINO, *Percezione extra-sensoriale e magismo etnologico*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XIX-XX, (1943-1946), p. 81.

³⁶ E. DE MARTINO, *Religionsethnologie und Historismus*, «Paideuma», II (1941-1943), pp. 178 sgg.; il riferimento al Cassirer a p. 195 n.

³⁷ In «Die neue Rundschau» XLI, 1930, pp. 244-262.

della *Formeinheit* diviene e quello dell'autosufficienza di ogni forma rispetto all'energia creatrice che vi si libera e vi si espone, e quello di una storia di queste forme, da tracciare sulla base di quest'autonomia³⁸; la storia permette dunque di tracciare tutte le sinuosità, l'intero diagramma dell'equilibrio tra *Werden* e *Sein*³⁹, e si rivela indispensabile elemento per affrontare questo che fu il tema di fondo di tutta la ricerca di Cassirer e che si potrebbe definire, con I. Meyerson, *L'entrée dans l'humain*⁴⁰. Inaccettabile è per Cassirer la posizione di chi, sia Scheler o L. Klages, crea una radicale scissione tra vita e spirito. L'uomo è l'unico animale «aperto» al mondo⁴¹, e non si può restringere la sua energia semplicemente alle sue pulsioni istintuali, riducendo di conseguenza lo spirito ad una sorta di guida ideale cui può capitare di indirizzare questa energia. Pur se soltanto per pilotare l'energia della vita, lo spirito deve avere una sua energia autonoma, che è un potere di formazione e non solo di risposta, di espressione e non solo di impressione⁴². Nello spirito le idee della conoscenza, dell'arte, del mito si autogenerano, producendo una nuova prospettiva di realtà. Le forme esistono nella propria ri-creazione: avvicinamento alla realtà e sua messa tra parentesi sono i due contraddittori ma complementari movimenti che producono le immagini che la mettono a distanza e quindi a fuoco. L'opposizione di spirito e forma è una costante, funzionale, reciproca metamorfosi che fa passare lo spirito dal circolo della vita organica a quello dell'attività formale ideale. Per Cassirer, contro Bergson e Scheler, la forma spirituale «non si trova in contrasto con la forma organica, ma è invece il compimento, il frutto più maturo di ciò che è organico»⁴³. L'antropologia filosofica si è così trasformata in antropologia culturale; al concetto di sostanza anche nell'antropologia si è sostituito quello di funzione. Svanisce il sistema delle facoltà al cui posto la ricerca delle forme simboliche intende porre elementi antropologici comuni nel significato e nella funzione e non nell'essere.

³⁸ *Forme*, II, p. 275.

³⁹ Sul movimento storico di ogni forma, per es. di quella mitica, che non avviene «alla maniera di un semplice processo naturale, alla maniera di un tranquillo crescere di un germe dato e preformato fin da principio», ma attraverso scontri dialettici «nella trasformazione dei contenuti della coscienza mitica... (e) anche nella sua 'forma interna'», cfr. *ibid.*, p. 327. Sarebbe forse da avvicinare questa dialettica forma - contenuti al tormentato problema di Saxl e Warburg su stile e iconografia. Mi sembra che ancora non sia stato fatto un avvicinamento tematico tra Cassirer e Saxl. V. comunque C. GINZBURG, *Da A. Warburg a E. H. Gombrich: note su un problema di metodo*, «Studi medievali», ser. III, VII (1966), pp. 1015 sgg.

⁴⁰ CASSIRER collaborò al «Journal de Psychologie normale et pathologique», XXVI (1929), pp. 289-336 e pp. 523-566 con *Étude sur la pathologie de la conscience symbolique*, in tr. francese di A. Koyré.

⁴¹ Può essere utile paragonare questa posizione con quella di un allievo di Scheler, A. GEHLEN, che ha sviluppato anch'egli il concetto di «Weltoffenheit». Cfr. oltre la sua opera principale, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940, 1950), tr. it. *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, 1983, anche la raccolta *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Hamburg, 1986.

⁴² *Forme*, II, p. 310.

⁴³ *Ibid.*, p. 51.

La descrizione della forma e della genesi della forma simbolica del mito permettevano a Cassirer di confermare ed illustrare la natura di questa modalità. I contenuti della coscienza mitica non sono tra loro slegati, ma invece sono dominati anch'essi da «un universale, seppure di specie e di origine molto diverse dall'universale del concetto logico»⁴⁴. Anche entro il pensiero mitico sono perciò ravvisabili le categorie fondamentali del pensare umano, già lì impegnate nella loro opera di astrazione simbolica, la quale è dunque una caratteristica strutturale dell'uomo e non soltanto di una fase della sua evoluzione. Nel mondo mitico la soggettività è altrettanto produttrice di tessuti simbolici di quanto lo sia nell'ordine teoretico, pur se entro la «forma della vita» e non del pensiero. Il principio della «formazione mitica dei concetti», ovvero la legge di «concretescenza o coincidenza dei termini della relazione nel pensiero mitico»⁴⁵ viene quindi seguito nel suo risvolto pratico, la magia, e attraverso tutte le singole categorie della soggettività: un complesso di funzioni in base alle quali «per la prima volta propriamente si costruisce per noi il fenomeno di un 'mondo' e del suo determinato ordine simbolico»⁴⁶. Ma, d'altra parte, la nozione di mondo, proprio per il suo valore religioso⁴⁷, implica una già compiuta conquista dell'Io, che si sa presente nel mondo e dunque rimanda a quella di crisi, che è l'inevitabile modalità⁴⁸ di passaggio dalla natura allo spirito nella formazione dell'individualità⁴⁹. Crisi che ha perciò il duplice significato e di segnare la comparsa della coscienza e di indicare il processo di valorizzazione⁵⁰: due aspetti tra loro strettamente congiunti per via della sostanziale unità della coscienza⁵¹. Il nascere ed il separarsi della coscienza individuale sono perciò il portato del movimento stesso del pensiero mitico, che è destinato a spezzare la propria unità circolare attraverso la produzione di qualcosa di «esteriore», non più adeguatamente controllabile dalla sua volontà di espressione⁵². Il concetto di anima, da questo punto di vista, oltre che suo cominciamento, è pure il punto terminale del pensiero mitico, allorché si è ormai svolta «la nuova categoria dell'Io, l'idea della persona e della personalità»⁵³ che è distinzione di oggettività e soggettività e conquista di moralità⁵⁴.

⁴⁴ *Ibid.*, II, p. 108.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁶ *Ibid.*, III, pp. 65-66.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, II, p. 358.

⁴⁸ Su questa nozione *ibid.*, pp. 333 sgg.

⁴⁹ *Ibid.*, III, 205. Anche il passaggio dal mito alla teoresi è segnato da crisi, *ibid.*, p. 103 e II, p. 53.

⁵⁰ *Ibid.*, II, pp. 220 e 229 sgg., 110, 297.

⁵¹ *Ibid.*, I, pp. 46-47. In polemica con l'associazionismo Cassirer conclude: «Non partendo dalla somma dei suoi elementi sensibili (a, b, c, d...), ma per così dire dalla totalità dei differenziali delle sue relazioni e delle sue forme si costruisce l'«integrale» della coscienza. La compiuta attualità della coscienza non fa che svolgere ciò che si ritrova già racchiuso in ciascuno dei suoi elementi singoli come 'potenza' e possibilità generale».

⁵² *Ibid.*, II, p. 328.

⁵³ *Ibid.*, p. 219.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 232.

Questo movimento è per Cassirer «naturale», nel senso che è il frutto della spontaneità dello spirito, della sua «fondamentale funzione produttiva»⁵⁵. La patologia della coscienza simbolica è sempre una forma di devianza da questo schema, è anzi l'assenza d'ogni schema simbolico, la caduta nell'inerte sensibile; il patologico non produce simboli, non crea visioni del mondo. Il III volume delle *Forme simboliche*, poggiando sull'esperienza descritta nel *Pensiero mitico* poteva perciò delineare una progressione della soggettività che si dispiega sicura attraverso la conquista di sé e della propria storia, priva del duplice rischio strutturale di perdersi⁵⁶, o di non riuscire a costruirsi.

Nel 1938 de Martino aveva fatto riferimento a *Il pensiero mitico* di Cassirer soprattutto a proposito della categoria del tempo, che era però la traccia per accogliere l'idea di un'unica grande struttura emotiva e mentale definibile come mitico-religiosa, nella quale di conseguenza svaniva la rigida dicotomia del Lévy-Bruhl. Ma il recupero di altri temi delle *Forme simboliche* si fece poi sempre più profondo, mano a mano che si apriva e si perfezionava la prospettiva del *Mondo magico*. Si faceva chiaro a de Martino che il terreno sul quale si muoveva il Cassirer non era affatto quello dell'irrazionalismo, ma al contrario giusto lo spazio apertosi per così dire tra Kant ed Hegel. Dunque precisamente il terreno sul quale si era mosso anche il Croce, sebbene in una diversa prospettiva. Se Croce infatti, sia concessa questa schematizzazione paradossale, aveva voluto rintracciare dietro Hegel la *Critica* di Kant, Cassirer invece si spinse dall'iniziale kantismo sempre più entro la *Fenomenologia* hegeliana. Riteneva infatti che «l'esame del 'divenire' della scienza, inteso in senso ideale e non in senso cronologico, è compiuto solo quando è stato mostrato il sorgere ed il distinguersi della scienza dalla sfera dell'immediatezza mitica e sono state rese note la direzione e la legge di questo moto»⁵⁷. Occorreva quindi riandare secondo Cassirer necessariamente verso zone di esperienza incerte e pericolose per intendere i movimenti del pensiero. «Il mito stesso quindi non è altro che una specie di malattia dello spirito, avente la sua causa prima in una 'malattia del linguaggio'»⁵⁸. Il progetto hegeliano era così vieppiù allargato, conformemente al principio che anche ciò che forma il «mondo sensibile» è già anch'esso il risultato di un'astrazione, di un'elaborazione teorica. Da questa rilettura di Hegel l'atemporale e noumenica distinzione crociana delle forme basilari della vita spirituale veniva inficiata. E difatti la polemica di Croce con de Martino sul *Mondo magico* si appuntò proprio sull'«anima senziente» e sulla sua ricostruzione storica⁵⁹. Croce da una parte non ammetteva che

⁵⁵ *Ibid.*, III, p. 212.

⁵⁶ Cfr. S. FERRETTI, *Il demone della memoria. Simbolo e tempo storico in Warburg, Cassirer, Panofsky*, Casale Monferrato, 1984, p. 131.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. XV-XVI, e III, pp. XII-XIII.

⁵⁸ *Ibid.*, I, p. 33.

⁵⁹ B. CROCE, *Intorno al magismo come età storica*, «Atti dell'Acc. Pontaniana», 1949, poi in *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949; la precedente recensione crociana, assai più incondizionatamente positiva, in «Quaderni della Critica», X (1948), pp. 79 sgg.: entrambe ora in appendice a E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1986, in particolare la seconda rec. alle pp. 278-291.

potesse cadere la distinzione tra l'oscuro ed il definito, e che di conseguenza si potesse pensare di innalzare lo stato di malattia ad epoca storica ovvero di contrapporre il pensiero filosofico a quello mitico che del primo era una forma inferiore, ma non discontinua⁶⁰; d'altra parte, ribadiva l'impossibilità di fare storia delle categorie speculative, che così avrebbero perso la «perpetuità» loro: in tal modo, a capo dell'origine della storia e della civiltà si sarebbe dovuto riconoscere esservi «lo stregone», non l'uomo, magari bestione ma già uomo. E, quindi, a dividere il maestro e l'allievo, come il primo ben vide, era il loro comune ma diverso Vico: «Preferisco – concludeva Croce – allo stregone il 'bestione' primitivo, che, secondo il mito vichiano, allo scoppio e al lampo dei fulmini senti in sé svegliarsi l'idea latente di Dio».

Non è dunque soltanto nell'analisi delle categorie e del loro movimento entro il pensiero mitico che si arrestò l'attenzione di de Martino per Cassirer. A colpirlo sono soprattutto i temi nodali della nascita dell'Io, della comparsa della nozione di mondo, della funzione della crisi: tutti aspetti congiunti del fondamentale problema della persona. De Martino ritrovava dunque nel poderoso e raffinato sistema delle *Forme simboliche* una linea per andar oltre la soluzione del problema dell'individualità per come era stata proposta, trent'anni innanzi, dal Croce⁶¹, e che gli pareva ormai inaccettabile, costituendo però al tempo stesso «lo stimolo spirituale interno» della sua ricerca in quegli anni⁶². «Quale fu il processo per cui dall'ideale della personalità magica come espressione più alta del vivere civile si passa all'ideale della persona unitaria, che viva la sua giornata culturale solo nel pieno esser presente a se stessa e al mondo?»⁶³. Ad oscurare la soluzione e perfino la posizione corretta del problema storico stava la «boria dei dotti» e anche «la boria delle nazioni», che ostacolavano la ricostruzione delle origini della nostra civiltà, che impedivano con la loro volontà di autoaffermazione il necessario lavoro di scomposizione del «processo che ci ha condotto alla nostra civiltà fino a guadagnare quel piano che ci assicuri la presenza ideale nel mondo

⁶⁰ Sulla polemica con Cassirer v. B. CROCE, rec. a *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Goeteborg, 1942, in «La Critica», XLI (1943), pp. 93 sgg., principalmente dedicata alla discussione sull'arte. Cassirer, pensatore «prettamente tedesco, non senza angustie nazionalistiche», resterebbe comunque impigliato nel dualismo di scienze della natura e dello spirito, che per lui hanno pari scientificità. Così da un lato nel tedesco v'è una logica astratta ed intellettualistica, matematizzante, d'altro lato la filosofia delle forme è concepita «naturalisticamente», ognuna di queste essendo trattata singolarmente e le loro relazioni reciproche essendo viste per analogia e non secondo «la loro eterna genesi e svolgimento e dialettica». In parte, questo giudizio del Croce può aiutare ad intendere la posizione di de Martino, per il quale fu forse vero che in Cassirer le forme restavano avvicinate per analogia, ma fu altrettanto vero che non si poteva mantenere l'interdetto crociano sull'impossibilità di conferire storicità al pensiero mitico in quanto ancora distinto da quello razionale: sicché il suo sforzo, in questa sua collocazione mediana, fu di conferire al mondo originario quel movimento storico che, per ragioni opposte, sia Cassirer sia Croce gli avevano invece negato.

⁶¹ B. CROCE, *Filosofia della Pratica*, I, II, p. 4 e *Logica*, I, II, p. 4.

⁶² E. DE MARTINO, *Percezione*, cit., p. 81.

⁶³ *Ibid.*

storico del magismo». A sostegno di questo progetto di arrivare alla «consapevolezza storica del magismo etnologico», gradino indispensabile per capire la nascita della persona, non dava alcun contributo lo storicismo crociano — contro il quale infatti si rivolse la polemica del *Mondo magico* per l'idealistica «prosopea dello spirito»; al contrario utile poteva essere il Cassirer, cui infatti si doveva «un primo tentativo di ricomprendere il magismo nell'allargata autocoscienza della nostra civiltà»⁶⁴. L'intuizione centrale delle *Forme simboliche*, la creazione oggettiva di un «mondo» umano, cioè l'indagine storica sui processi di simbolizzazione, era fatta da Cassirer risalire a Vico⁶⁵, e dunque questo terreno familiare facilitò l'interesse storico e teorico di de Martino per l'opera del pensatore tedesco. De Martino doveva quindi esser rimasto colpito dalla duplice prospettiva che il Cassirer si era dato al momento di definire la persona come dotata di una «simbolica naturale»: da un lato volto ad esplorarne le leggi, ma dall'altro interessato ad affrontarne la dialettica costitutiva di vita e forma, e a risolverla in loro storia; e fu forse proprio per lo sviluppo di questo doppio piano interpretativo che la teoria del Cassirer poté per un lungo momento avere presso de Martino un'influenza almeno pari a quella del Croce. Il primo aspetto, già visto, riconosceva che «ogni 'esistenza' nella coscienza consiste nel fatto, e per tal fatto sussiste, che essa immediatamente oltrepassa se stessa in queste diverse direzioni della sintesi»⁶⁶. Con immagine matematica, il ritmo e l'azione della coscienza sono espressi con il termine di «integrazione», contrapposto ad associazione; le è propria un'azione definibile come «integrazione nel tutto», per la quale ogni elemento singolo della coscienza «sussiste solo perché racchiude potenzialmente in sé il tutto». Ma la prospettiva di Cassirer non si ferma qui; e l'aver posto il problema conseguente di come sorga il mondo per la coscienza, ovvero di come ogni processo di simbolizzazione racchiuda un carattere autentico di significazione che è ordinamento e creazione di realtà, conduceva infine all'analisi della «funzione simbolica della coscienza». In tale luce, le due impostazioni dell'empirismo e del razionalismo perdono completamente valore, perché si scoprono, nel mondo di immagini e nelle immagini del mondo, le manifestazioni «di funzioni fondamentali dello spirito nel materiale dello stesso dato sensibile»: ove ad un tempo si esprimono il fluire dell'esperienza ed il fissarsi di un significato. Tale considerazione della persona e della sua coscienza simbolica si svela acutamente sensibile alla più radicale antitesi del pensiero filosofico moderno che ha «come centro di tutti i suoi problemi anziché l'unità del concetto di essere, il concetto di *vita*». Se osservata da questa angolazione l'immagine simbolica pare scindersi tra la pura immediatezza della vita, colta dall'intuizione, ed il suo dispiegarsi nella rappresentazione: più si approfondisce e si arricchisce il discorso simbolico, più ci si allontana dal suo nucleo

⁶⁴ *Ibid.*, p. 82, n. 1.

⁶⁵ E. CASSIRER, *Forme*, I, pp. 106-107 e *Id.*, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, cit.; tr. it. di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, Firenze, 1979, pp. 8-9.

⁶⁶ E. CASSIRER, *Forme*, I, p. 46. V., per quanto segue, *Ibid.*, pp. 47-59.

originario, che è nuda intuizione. A Cassirer, così presentata, la contraddizione tra civiltà e vita pare insanabile. Rifiutata l'ascesa verso l'ineffabile e la contemplazione intuitiva che ne derivava, tra gli altri ad esempio per un Otto, propose invece una soluzione che chiedeva non di tornare indietro, ma di guardare avanti. Se la civiltà è incessante produzione di mondi di immagini, scopo della filosofia non deve essere andare oltre queste creazioni, verso l'inattingibile loro intimo atto originario, ma «comprenderle e renderle coscienti nel loro fondamentale principio creativo». Suo scopo è scoprire come la vita si affermi fuori dall'ordine meramente naturale e si trasformi in forme dello «spirito». Cassirer scopriva così la storia, intesa in un senso definibile forse come proprio della scuola di Warburg⁶⁷, quale struttura del movimento delle forme.

Attraverso lo studio delle forme simboliche, «funzioni di energie formatrici», si può quindi determinare le leggi e storicizzare la dinamica dell'«attività formatrice stessa». A tal fine occorre innanzitutto evitare la tentazione di risalire al fondo primigenio d'ogni cultura, e in concreto analizzare in che modo l'elemento sistematico e non temporale dell'apriori si manifesti in forme sempre più evolute e ricche di razionalità, anche nelle forme storiche e nella vitalità dell'individuo. Non meraviglia dunque trovare nel *Mondo magico* l'esplicita ripresa della teoria della coscienza della *Filosofia delle Forme simboliche* nel luogo centrale impegnato a discutere appunto della persona⁶⁸.

La consapevolezza dell'autonomia della persona diviene effettiva e matura conquista, secondo de Martino, soltanto al momento della «scoperta dell'unità trascendentale della coscienza». Scoperta questa che è possibile solo da dentro una teoria definita — evidentemente quella critica kantiana — che ha sconfitto le precedenti, sia nella versione empiristica sia in quella razionalistica, e vi ha sostituito «l'atto della funzione sintetica trascendentale», l'unificazione «secondo forme». La precedente antropologia istituiva l'uomo come un complesso di facoltà, che, inteso in senso psicologico, serviva a garantire essenziali contenuti: l'autonomia della persona era impossibile⁶⁹. Ma de Martino sottolinea anche che se la persona compiuta non può che essere così autonoma, tuttavia nel momento stesso del farsi di tale autonomia si fa innanzi pure un rischio parimenti radicale: di perdersi, ovvero di perdere sé come forma fondamentale di sé e del proprio mondo. Scoprire questo rischio di dissoluzione impone perciò, subito, anche una nuova e complementare considerazione della persona, da un punto di vista storico: se può sempre perdersi, ha potuto anche non essere, ha dovuto lottare per essere. L'interesse del mondo magico non stette quindi nella realizzazione di determinate forme, ma nella conquista e nel consolidamento «dell'esserci

⁶⁷ S. FERRETTI, *Il demone della memoria*, cit., p. 95 e cap. III, segnala giustamente l'importanza per Cassirer della riflessione di Panofsky su questi temi.

⁶⁸ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 187 n. 1. Il rimando è a *Forme*, I, pp. 46-47.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 186-187.

elementare, o presenza, della persona»⁷⁰. Far nascere e difendere la persona e l'ordine conseguente del mondo erano perciò i due, distinti, lati dell'unico problema del mondo magico. La dimensione del dramma e della storia sono quindi caratteri che la persona non può rimuovere, nemmeno quando è assunta alla sua autonomia trascendentale; mai deve rappresentarsi come immediatezza originaria, immune da rischi. Il «ritorno al magico» e alla sua esperienza fondamentale: «la presenza in rischio, che insorge a difesa dell'insidia che la travaglia»⁷¹, consente dunque di delineare un'immagine vera della persona e delle sue contraddizioni. Questa è da un lato conquista di strutture teoriche e cognitive che ne garantiscono l'identità; d'altro lato è consapevole presenza al proprio interno di accidentalità inaggrabile e di storicità, ovvero memoria e timore di labilità, è permanenza del rischio, insegnato dallo storicismo hegeliano, che la libertà può perdersi⁷².

Tale definizione di persona, per un verso coincidente con la «figura» dell'antropologia kantiana e per un altro verso in grado di riconoscere la «forza di tradizioni arcaiche», pare evidente venire al de Martino assai più che dalle pur brillanti pagine del saggio famoso sulla *Persona* di Mauss, da Cassirer, e proprio non per la centralità riconosciuta al pensiero di Kant anche da Mauss⁷³, ma per la determinazione di quest'energia vitale e del suo permanere «ancora immediatamente operos(a) nella nostra vita quotidiana e che segretamente sottende la varietà delle nostre manifestazioni culturali»⁷⁴, che ha un'inconfondibile origine warburghiana e, secondo ora s'è visto, cassireriana. Ma pure la raffigurazione del pensiero mitico e del mondo magico molto dovevano alle *Forme simboliche*; e non solo per la contrapposizione tra le due forme di pensiero, mitico e teorico-critico, ora accolta contro Croce, ma in un senso differente che nell'interpretazione sociologica durkheimiana. De Martino seguiva infatti Cassirer allorché questi negava che si potesse vedere nel pensiero mitico la riproduzione di distinzioni già comunque date in altri ordini, sociali o culturali: «Dobbiamo invece riconoscere in esso un mezzo della 'crisi' medesima, un mezzo del grande processo di distinzione spirituale in virtù del quale, dal caos del primo indeterminato sentimento della vita, nascono per la prima volta determinate forme primitive della coscienza sociale ed individuale»⁷⁵. Ripresa dal Cassirer si direbbe l'analisi del pensiero mitico come votato a sfuggire ogni

⁷⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 194 e 195.

⁷² L'individuo «esiste come essere libero, come possibilità di essere il contrario di se stesso in relazione ad una determinatezza: e nel singolo come tale non vi è niente che non possa essere considerato come determinatezza; in questa libertà quindi è posta altrettanto bene la possibilità del non riconoscimento e della non libertà», G. W. F. HEGEL, *Scritti di Filosofia del Diritto*, Bari, 1962, p. 170.

⁷³ Cfr. M. MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi», un plan de travail* (1938); tr. it. di F. Zannino, in *Id.*, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965, p. 380.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 194-195.

⁷⁵ *Forme*, II, pp. 248-249.

generalità di leggi per ambire alla particolarità, anche arbitraria della determinazione, alla presenza circoscritta quale propria «salvezza»⁷⁶: «Esso vive, per così dire, in un'atmosfera individuale; è un fatto unico, che può essere colto solo in questa sua singolarità, in questo suo diretto *hic et nunc*»⁷⁷. In secondo luogo, come già si è visto, Cassirer aveva ravvisato entro queste rappresentazioni apparentemente slegate un «universale», pur se di tipo diverso da quello logico, i cui schemi intuitivi di ordinamento del mondo erano analoghi a quelli del pensiero teorico, lo spazio, il tempo, il numero. Ch'era poi il punto di vista del de Martino, quando chiedeva di non giudicare il mondo magico entro le categorie tradizionali — che non potevano che farne vedere il negativo «di cui non può darsi storia», ma di considerarlo «come movimento e sviluppo per entro la forma suprema dell'unità trascendentale dell'autocoscienza»⁷⁸: il progetto della storicizzazione della persona aveva svelato le strutture del mondo magico, ma aveva avuto anche bisogno di scoprirne la positività: e questa era stata la lezione per de Martino fondamentale del Cassirer. Infine da questi viene pure la descrizione, conseguente al principio del pensiero simbolico⁷⁹, del processo che conduce nel pensiero mitico l'anima da inerte oggetto all'affermazione di sé, alla «nuova categoria dell'io, l'idea della 'persona' e della personalità»⁸⁰. Questa si manifesta soltanto nelle resistenze che tale concetto incontra in un processo che non è di pura speculazione, ma che è invece quello dell'azione. Il dominio della particolarità in questo pensiero è collegato alla progressiva distinzione dei campi del soggettivo e dell'oggettivo, quale si viene operando in base ai bisogni e alle leggi della vita e dell'azione. La «salvezza» che per de Martino il pensiero mitico trova nel particolare, è da Cassirer presentata come una forma della dinamica stessa dell'azione umana che inizialmente non può non investire ogni cosa del mondo con l'onnipotenza del pensiero e del desiderio; ma poi, ponendosi limiti, l'io perviene a se stesso⁸¹.

3. Cosa sia la coscienza e come nasca la persona sembrano perciò temi e soluzioni venuti a de Martino assai più dal Cassirer che dalla tradizione sociologica francese. Il ruolo e l'importanza del gestaltismo furono acquisizioni del resto mai più da lui perse, fino a vedervi, in *La fine del mondo*, la

⁷⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁷ *Ibid.*, II, p. 108.

⁷⁸ DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 193.

⁷⁹ «Piuttosto la funzione fondamentale di ogni forma simbolica consiste proprio nel fatto che essa non ha già in precedenza il confine tra l'io e la realtà fissato una volta per sempre, ma pone essa stessa per la prima volta questo confine, e che ciascuna forma fondamentale lo pone in modo diverso», (*Forme*, II, p. 218).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 220-221, dove è pure discusso per il concetto di onnipotenza *Totem und Tabu* di Freud.

possibilità di una sua mediazione con la storia⁸². Tuttavia il recupero delle indicazioni di Cassirer non andò mai oltre una loro utilizzazione preliminare all'elaborazione di una teoria che voleva esser diversa. La vicinanza loro, che fu dunque certo profonda, non può nascondere le differenze. Che risaltano evidenti proprio nella diversa visione che ebbero del concetto, per entrambi decisivo, di «mondo». Il suo avvento segnalava infatti per Cassirer che il movimento del pensiero simbolico individuale si era innalzato oltre la discontinua trama dell'empirico e del miracoloso, per riuscire a tessere una trama simbolica compatta che si svela nel «tutto: nel tutto del mondo, come in quello dell'anima umana»⁸³. La nozione di mondo, anche in seguito all'approfondimento della ricerca etnologica di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, assume invece in de Martino contorni più nettamente storici e concreti, attenti ai movimenti esistenziali. «Mondo» nell'accezione simbolica è l'insieme delle norme e delle leggi interne ed esterne, mentali ed istituzionali, l'insieme dei codici individuali e sociali che agiscono in una determinata fase della vita umana: è, in questo senso, l'affermazione di una struttura. Ma questa nozione di mondo per un altro verso non può, nella visione di de Martino, essere per così dire de-personalizzata, così come la persona è una categoria che va sempre radicata nel suo mondo. Sicché, come nella persona permane il rischio di perdersi, pur se costituitasi quale soggetto d'ordine, così il suo ingresso - o ritorno - nel mondo è un fattore di potenziale rischio per quest'ultimo, che perde l'autonomia che aveva nella teoria «sistemica» di Cassirer, o in quella storica di Warburg. Non più, come per Cassirer, termine medio tra Io e Dio, il mondo è direttamente la scena della temporalità. Il mondo è per de Martino la storia, intreccio e movimenti di costruzioni mentali, rappresentazioni collettive, vicende esistenziali, strutture sociali, accadimenti. La nozione di mondo impallidisce per tendere anzi a scomparire: viene assorbita in quella di persona o in quella della storia. Proprio pervenendo alla comprensione e alla rappresentazione anche del mondo magico, quello «storicismo eroico»⁸⁴ che de Martino rivendicava dà quindi la più vera prova di sé. La distanza e la differenza con Cassirer era data dallo storicismo, dalla differente visione della storia, del suo peso e ampiezza nella vita del mondo umano.

È in primo luogo da notare, infatti, che proprio l'elemento che in Cassirer era servito a introdurre e a mantenere la dimensione della storia pur dentro uno schema tuttavia a questa irriducibile e attento appunto alla fondazione aprioristica del mondo umano, cioè alla dinamica della simbolizzazione viene invece quasi ignorato da de Martino. Alludo al problema del lin-

⁸² «In generale il gestaltismo, in quanto polemica contro la psicologia associazionista e rivendicazione della anteriorità della struttura percettiva globale rispetto agli elementi ricavabili per analisi, indica appunto il condizionamento storico-culturale (e storico-sociale) del percepire, e la possibilità di una scienza che ripercorra metodicamente questo condizionamento e lo ricostruisca consapevolmente rigenerandolo nella comprensione storiografica», (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 5.2.1, § 312.5, p. 591).

⁸³ *Forme*, I, p. 358.

⁸⁴ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 14.

guaggio il cui significato entro le scienze dello spirito, altamente sottolineato dal Cassirer, pare invece essergli sfuggito, in consonanza qui con l'insegnamento crociano⁸⁵. Ma, conseguente alla sua storicizzazione dell'idea di mondo, v'era poi nel *Mondo magico* un'altra decisa critica a Cassirer, centrata sulla teoria della magia che, diluita entro la logica della vita propria del mito, non vi sarebbe ricondotta ad una concreta presenza storica, ad una concreta volontà di azione. Al fondo di quest'osservazione stava una più netta differenza di prospettiva⁸⁶, destinata ad approfondirsi. De Martino non ravvisava nell'umanistica fondazione della filosofia della cultura di Cassirer quel rischio esistenziale della presenza che è invece il nucleo della sua ricostruzione della magia e più in generale della sua teoria antropologica. La soluzione che aveva trovato nel così ricercato terzo volume delle *Forme*⁸⁷ gli dovette sembrare insufficiente, certo deludente rispetto al tanto ammirato secondo tomo⁸⁸. Nell'idealismo cassireriano de Martino non sentì l'alito terribile della goethiana *Sorge*, quel tragico sentimento che Croce aveva evocato invece proprio nella celebre *Prefazione* (1938) alla *Storia come pensiero e come azione* e che ne aveva fatto la nuova inusitata forza. Ma se ritrovava quale suo punto di partenza ancora il Croce, tuttavia il rifiuto così svolto di Cassirer, coerente alla scelta di tener ferma la prospettiva storicista, condusse de Martino ad esplorare una nuova prospettiva.

Il punto nodale di questo distacco da Cassirer potrebbe cogliersi, data la diversa idea di mondo, nella diversa valutazione del tempo e del vissuto temporale. Cassirer escludeva la riduzione dell'esperienza del tempo al presente. Il presente come tale anzi non esiste, semplice momento della «direzione dell'attenzione» che «racchiude già in sé la totalità del tempo, la sua struttura generale e il suo caratteristico significato di ordine»⁸⁹. Elemento centrale per lui è il futuro, che è il grande lascito alla coscienza storica delle religioni monoteiste⁹⁰. La riflessione sul tempo fu quindi, insieme, il luogo di massimo avvicinamento e di definitiva separazione tra Cassirer e de Martino; così come era stato tra Cassirer ed Heidegger. Tra la logica delle forme simboliche e la sua teoria della civiltà e l'esistenzialismo irrazionalistico non vi poteva essere, come non vi fu, dialogo⁹¹. Ma è giusto ad Heidegger che appunto sempre più si avvicinò de Martino, problematicamente già nel *Mondo magico*, più distesamente nella

⁸⁵ Oltre a S. CAVACIUTI, *La teoria linguistica di B. Croce*, Milano 1959, v. soprattutto T. DE MAURO, *Origine e sviluppo della linguistica crociana*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», XXXIII (1954), pp. 376-391.

⁸⁶ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 135-136.

⁸⁷ De Martino scrive il 12 febbraio 1941 a Banfi di aver letto l'intera opera del Cassirer, ad eccezione dell'*Erkenntnis problem* ed il *Substanz Begriff*. La lettera, assai bella, è stata pubblicata da C. GINZBURG, *A. Momigliano e E. de Martino*, in «Rivista Storica Italiana», C (1988), pp. 400 sgg.

⁸⁸ De Martino avrebbe infatti voluto far tradurre presso Einaudi il solo *Das mythische Denken*, secondo quanto mi segnala R. Di Donato.

⁸⁹ *Forme*, III, p. 231.

⁹⁰ *Ibid.*, II, p. 172.

⁹¹ Sul noto episodio dell'incontro di Cassirer e Heidegger a Davos, v. E. GARIN, *Kant, Cassirer e Heidegger*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXVIII (1973), pp. 203-206.

Fine del mondo. Proprio nello spazio determinatosi dalla scomparsa della nozione di mondo, che aveva quindi costituito il polo, insieme a persona e storia, di una dialettica a tre termini pensata agli inizi degli anni '40 e poi abbandonata, secondo si è qui cercato di ricostruire, si aprì la possibilità per de Martino di avvicinarsi all'esistenzialismo. Riprendendo intuizioni giovanili sul portato essenzialmente messianico del cristianesimo, de Martino adesso vi ritrova un «dispositivo di reintegrazione rispetto alla crisi radicale» diverso da quello mitico iterativo e da quello giudaico, perché impegnato a salvare il momento del presente, colto nella tensione tra il «già e non ancora»⁹². Il distacco da Cassirer si fa così netto; investe infine proprio la nozione di simbolo. Al variare della nozione di mondo – si pensi al *Mundus patet* della *Fine del mondo* – corrisponde anche una variazione nel concetto di produzione simbolica: «Il simbolo è un ponte lanciato tra origine e termine ... Attraverso il simbolo il qui e l'ora è sottratto all'inerte passare con ciò che passa, è alla perdita di ogni orizzonte di operabilità che dischiude il significante futuro: attraverso il simbolo il mero istante presente si costituisce come presenza presentificante, diventando momento propizio per qualche cosa, richiamo vibrante alla prassi culturale»⁹³. E difatti *Morte e pianto rituale nel mondo antico* sembra assai più influenzato da questa prospettiva. Il confronto è ora tra crocianesimo ed esistenzialismo. Il tanto discusso «ripensamento» di de Martino delle proprie tesi del *Mondo magico* ed il suo riaccostamento al Croce da un lato paiono richiedere proprio il sacrificio della teoria della funzione simbolica, ma d'altro lato paiono assicurare la trasmutazione della visione esistenzialistica in concreta ricerca storica. Lo spunto d'avvio, il celebre «frammento» crociano *I trapassati*, alimenta infatti una visione della storia dove la teoria crociana della contemporaneità sembra favorire il movimento ascendente verso le immobili regioni della *Ur-geschichte* della natura umana piuttosto che la visione opposta, un tempo ravvisata, anche se in modi differenti, in Omodeo e in Cassirer, di discesa verso il presente. La «perpetuità» delle categorie, vissuta e sofferta sullo sfondo dell'esistenzialismo, finisce addirittura con l'assumere una tonalità strutturalistica. La fiducia nei concetti di funzione e di forma viene sostituita dalla ricerca della certezza della sostanza, pur se colorita dalla consapevolezza della sua inattingibilità: appare «il fondo universale» di Lévi-Strauss⁹⁴ che viene sì ritagliato nelle diverse configurazioni storiche, ma senza mai pienamente esaurirvisi.

Cambia ormai la definizione stessa della propria identità intellettuale. Non basta più dirsi storico. «Come clinici della cultura occorre individuare la «fisiologia» e la «patologia» del finire: distinguere cioè i due momenti, il rischio della fine senza orizzonte, il restringersi degli orizzonti di operabilità mondana sino al loro crollo senza «oltre», e la ripresa di questo rischio, la riplasmazione della fine in testimonianza di un inizio, la fine di «questo»

⁹² E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., 2.1, §§ 161-169, pp. 287-299.

⁹³ *Ibid.*, § 171, p. 301.

⁹⁴ *Ibid.*, 3.3, § 227. 10-11, pp. 411-413.

⁹⁵ *Ibid.*, 2.2, § 179, pp. 335-344.

mondo e l'inizio di un altro «mondo»⁹⁵. La fine di un mondo può esser vissuta, se ci si è liberati dai blocchi religiosi, come esperienza salutare. La ricerca di de Martino, il suo avere sciolto l'oggetto di storia delle religioni in quello antropologico di fondazione della religione e della sua liberazione si volge infine alla visione del margine che, come egli dice, fu quello che consentì la sopravvivenza nei lager tedeschi⁹⁶. È la ricerca di questa 'linea d'ombra' che gli consente di mettere insieme i documenti clinici «da Janet in poi» e i documenti letterari «da Pascal in poi»⁹⁷ per pensare, attraverso tutte le voci del margine, che siano la malattia, il millenarismo, l'etnologia, il progetto della *Fine del mondo*.

Si potrebbe dire che, come Croce nel '37, così negli anni '40 per de Martino Cassirer fu un punto più che di approdo, di riferimento. Gli consentì di organizzare la propria esigenza sistematica, che abbiamo visto affiorare nella discussione con l'Omodeo sul Loisy, in una teoria della cultura che fosse però anche storicamente orientata, in grado quindi di ritrovare sì il filo troppo nascosto dell'irrazionale ma pure di risaldarlo alle vitali forze della ragione. Ma troppo serena gli parve la impostazione del rapporto tra *Geist* e *Leben* nella forma cassireriana. Fu proprio il lavoro storico del *Mondo magico* a farlo andar oltre *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e fargli scoprire quel che del Cassirer, oltre che del Croce, non sembrava potergli bastare. Davvero, nella stesura di quel lavoro, nello sforzo «eroico» di ricostruire un'esperienza ed una prospettiva d'insieme, de Martino rimase, nonostante i suoi sforzi, un solitario; vicino però in questo ai maestri dei suoi anni di apprendistato, Omodeo, Croce, Cassirer.

GIROLAMO IMBRUGLIA

⁹⁶ *Ibid.*, 5.3.1, § 338, p. 630.

⁹⁷ *Ibid.*, 4.2, § 240, p. 436.