

Ernesto De Martino su crisi e riscatto della presenza

di Massimo Marraffa*

Abstract

At the core of Ernesto De Martino's thought lie the questions of the *precarious* nature of the subject's self-construction and of the resulting *defensive* character of self-consciousness. De Martino forges a phenomenological psychology of identity hinging on the concepts of *presence* and (the complementary) *crisis of presence*. "Presence" is self-consciousness, understood as finding oneself at the center of one's own orderly and meaningful subjective world, and hence at the center of a historical and cultural environment to which one feels one belongs. But this self-consciousness is a precarious acquisition, continuously constructed by culture and constantly exposed to the risk of crisis. In this article I follow the psychiatrist Giovanni Jervis – who in the late 1950s participated in De Martino's team study of the ecstatic healing cult of tarantism in the Salentine Peninsula in southern Italy – in arguing that hypotheses and evidence from psychological sciences confirm De Martino's idea of the human subject.

Keywords: Crisis of Presence, Defense Mechanisms, Dehistoricification, Personal Identity, Self-consciousness.

1. Introduzione

Prima attraverso l'insegnamento di Adolfo Omodeo, quindi attraverso quello di Benedetto Croce, De Martino fece suo l'indirizzo storicista, che costituirà sempre – dal suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, fino all'estrema elaborazione, incompiuta e frammentaria, della tematica delle apocalissi culturali – l'orizzonte filosofico della sua elaborazione teorica. Ma egli fu anche subito mosso dalla necessità

* Università Roma Tre; massimo.marraffa@uniroma3.it.

di estendere l'applicazione del modello storico a sfere d'indagine che erano state escluse da Croce, quali la storia delle religioni e l'etnologia. Di conseguenza, De Martino si impegnò in un'opera di revisione dello storismo crociano, che lo avrebbe condotto a "ibridarlo" con una pluralità di orientamenti¹: l'esistenzialismo (dapprima quello italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson, e in un secondo momento quello di Heidegger, Jaspers e Sartre), la fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ancora Paci), il materialismo storico (Marx, e in misura maggiore Gramsci), la psicoanalisi e la psichiatria psicodinamica (Janet e Freud), la psicopatologia fenomenologica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch e altri), l'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss.

De Martino ripensò a fondo e si sforzò di unificare temi che appartenevano a tutte queste prospettive di per sé eterogenee. Di qui la presenza di una caratteristica oscillazione della riflessione del filosofo: da un lato il metodo dello storismo, che lo conduceva a porre in primo piano la variabilità delle forme culturali; da un altro lato il suo interesse per la psichiatria (dinamica e fenomenologica) e l'antropologia strutturalista, che lo spingeva alla ricerca di strutture universali della psiche.

Il risultato è un'opera complessa e vitale, tesa a definire gli aspetti costanti del confine che separa, nella vita di ogni individuo e in ogni cultura, la certezza e la crisi. Il concetto di presenza e quello complementare della sua crisi, le idee di destorificazione mitico-rituale dei momenti precari del vivere o di domesticità praticabile, compongono una galassia tematica la cui importanza si è andata progressivamente imponendo nel corso degli ultimi decenni. In particolare, come ha fatto notare lo psichiatra Giovanni Jervis – che fece parte del piccolo gruppo di ricerca interdisciplinare organizzato e addestrato da De Martino (2008) per uno studio sul campo del tarantismo nel Salento –, l'indagine demartiniana sui meccanismi che consentono agli individui di difendersi dall'angoscia di fronte ai momenti critici del divenire si è rivelata genialmente precorritrice degli studi sull'identità di persona attualmente fiorenti nelle scienze psicologiche. Ciò fa sì che oggi la filosofia antropologica demartiniana trovi un contesto di idee e di conoscenze in cui poter essere, ancor più che in passato, valorizzata².

2. La dialettica di crisi e di riscatto della presenza

Il termine "presenza" appare nell'opera di De Martino nel 1948, con la pubblicazione del *Mondo magico*; un saggio attraverso il quale il filosofo

1. "Storicismo ibridato" è l'efficace formula di Riccardo Di Donato (1990).

2. In questo scritto ho approfondito la linea interpretativa del pensiero di De Martino adottata in Berardini, Marraffa (2016; 2018).

intendeva – come si è appena accennato – allargare lo storicismo crociano, includendo in esso temi provenienti da diverse discipline, tra cui l’etnologia, la psichiatria e l’etnopsichiatria.

Il *Mondo magico* non offre una definizione chiara di “presenza”. La nozione è stata spesso assimilata al *Dasein* heideggeriano; ma in realtà, l’accostamento è fuorviante³. Più chiaro ed evidente, invece, è il ricorso al lessico kantiano. Nel testo del 1948 si parla infatti di «unità trascendentale dell’autocoscienza», facendo riferimento all’unità sintetica dell’appercezione (De Martino, 2007, p. 158). Diversamente da Kant, tuttavia, De Martino ritiene che questa unità non sia in sé garantita, in quanto essa non è un dato astorico ma è un risultato, una costruzione che, a causa della sua natura «fragile, non garantita», è esposta al rischio di dissoluzione (ivi, p. 159).

Il concetto di presenza viene pertanto a delinearsi per lo più attraverso una via “negativa”, quella che s’incardina sulla problematica psicologico-esistenziale della *crisi*. Nel *Mondo magico*, scrive De Martino (2021, p. 7), «il risultato più apprezzabile [del tentativo di interpretare storisticamente la magia] fu la scoperta della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo».

Tale scoperta era maturata attraverso lo studio di documenti etnografici e psicopatologici. In particolare, il concetto di crisi della presenza è introdotto nel *Mondo magico* con una discussione della letteratura che attesta l’esistenza, in un’area comprendente la Siberia artica e subartica, il Nord-America e la Melanesia, di una condizione psichica denominata “*olon*” dai Tungusi, “*latah*” dai Malesi, “*brunii*” dagli Yukagiri, “*amurak*” dagli Yalcuti, “*menkfiiti*” dai Koriaki, “*imu*” dagli Ainu. Tale condizione consiste in un accesso di ecoprassia ed ecolalia in cui s’innesta un’esperienza di dissoluzione dell’io:

Se analizziamo lo stato *olon*, rassiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistente allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l’energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La

3. Cfr. Berardini (2018, p. 167). È probabile che De Martino non legga direttamente *Essere e tempo* prima della pubblicazione della traduzione di Pietro Chiodi, nel 1953. Fino ad allora la sua conoscenza dell’esistenzialismo deriva dalla lettura di volumi introduttivi a firma di Enzo Paci e Luigi Pareyson (Pàstina, 2005, pp. 115-29). In particolare, Pàstina (ivi, p. 128) segnala uno scritto divulgativo di Paci del 1943, in cui “*Dasein*” è reso con “il nostro essere presenti nel mondo”, “il mio essere presente”, “la presenza sul nulla della nostra esistenza”.

presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente (De Martino, 2007, p. 72).

Per De Martino lo stato denominato “*olon*” è un caso di dissoluzione dell’unità sintetica dell’appercezione; dissoluzione che determina il venir meno della distinzione tra presenza e mondo. A tale proposito, egli parla di «una indiscriminata coinonia» (ivi, p. 221), cioè di una fusione di presenza e mondo (che coincide con il loro annullarsi), per cui non è più possibile rinvenire un “essere presente” in rapporto con gli altri enti e con se stesso. Cadere nello stato *olon* significa perdere «la funzione discriminante» (ivi, p. 72), ossia la distinzione tra la coscienza e i suoi contenuti, per cui la presenza decade ad assenza, a mera «eco del mondo»⁴.

Pertanto, se è vero, come sostiene Kant, che vi è un principio trascendentale che fonda la persona, con la persona è posto anche il rischio della sua dissoluzione, del non-esserci:

[...] anche il *supremo principio* dell’unità trascendentale dell’autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda. Questo rischio insorge allorquando la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come *elementi* non padroneggiati, come *dati* in senso assoluto (ivi, pp. 158-9).

Kant pensa «l’unità analitica dell’appercezione» come un «*dato* astorico e uniforme», cioè come un qualcosa che è posto fuori dalla storia⁵. Contro questa posizione⁶ De Martino sostiene che «non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una *storia*» (ivi, p. 159). Dunque, mentre per De Martino la persona è un «compito» e matura come un «*risultato mediato*» (ivi, p. 161), per Kant essa è sempre data nella sua unità, come se il soggetto empirico fosse assicurato dal soggetto trascendentale,

4. Nell’odierna indagine neuroscientifica si parla in questi casi di un’esperienza di *ego dissolution*, la quale consiste, appunto, in «a blurring of the distinction between self-representation and object-representation, and precludes the synthesis of self-representations into a coherent whole» (Nour *et al.*, 2016, p. 2).

5. «Kant assumeva come *dato* astorico e uniforme l’unità analitica dell’appercezione, cioè il pensiero dell’io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell’unità sintetica dell’appercezione» (De Martino, 1997, p. 159).

6. Ma anche contro la posizione esistenzialistica; cfr. De Martino (2007, p. 160).

ovvero come se il piano psicologico fosse sempre e comunque garantito dal piano logico. Si determina così «la ipostasi metafisica di una formazione storica» (ivi, p. 160).

Nell'*Analitica dei concetti* Kant contempla la possibilità della perdita della presenza (dell'unità sintetica originaria dell'appercezione); eventualità che è però presa in considerazione non già come rischio reale, ma solo come conseguenza assurda del mancato riconoscimento di tale unità: in tal caso, scrive il filosofo, «io avrei tante variopinte e differenti personalità, quante sono le rappresentazioni, di cui ho coscienza» (cit. in De Martino, 2021, p. 21). Ma questo atteggiamento nei confronti della possibilità di un “me variopinto” viene commentato da De Martino in questo modo: «la tesi che forma il nerbo del secondo capitolo del *Mondo magico* interpreta come reale rischio esistenziale ciò che nella critica kantiana sta solo come argomento polemico» (*ibid.*).

L'essere empirico non è perciò dato e garantito nel proprio essere, ma è segnato da una strutturale *labilità*⁷ che lo pone a dover lottare per la propria individuale unità e autonomia. In questo quadro, l'etnologia storica di De Martino è in grado di raccontare la storia della persona: una storia che si produce entro una dialettica di *crisi* e di *riscatto*. Ed è soprattutto sul momento del riscatto che si deve insistere, in quanto questo è il “positivo” che solo può essere oggetto di storia (De Martino, 2007, p. 162, n. 133).

Nel *Mondo magico*, sulla scorta dello studio di Shirokogoroff (1935) sullo sciamanismo tunguso, De Martino sostiene che attraverso la *trance* lo sciamano ricerca attivamente l'esperienza di dissoluzione dell'io, ma la sua capacità di padroneggiare lo stato estatico rende possibile un itinerario in cui il rischio della disintegrazione dell'essere unitario del soggetto è esperito ma al tempo stesso superato. Questa *trance* controllata culturalmente è dunque parte di «una tecnica reintegrativa» (De Martino, 1956), che ritualizza sia la crisi iniziale (l'angoscia che accompagna il dissolvimento dei confini dell'io) sia il riscatto dalla crisi (il ristabilirsi di tali confini). Il rischio della perdita di sé diviene allora un momento in una dinamica di recupero e reintegrazione: lo sciamano persegue deliberatamente l'indebolimento e la riduzione dell'io *affinché* possa aver luogo il processo di ripresa di sé e del mondo.

3. La tecnica della destorificazione istituzionale

Nel *Mondo magico* uno degli assunti centrali dell'interpretazione del magismo è che il dramma della presenza labile minacciata dal rischio di dis-

7. La nozione di “labilità della sintesi spirituale” è mutuata dalla psichiatria psicodinamica di Pierre Janet; cfr. De Martino (2005).

soluzione riguarda solo le “civiltà primitive”, poiché nella storia culturale dell’Occidente la presenza è già “decisa” e il mondo e la persona si presentano nella loro datità.

Tuttavia, dopo la pubblicazione del *Mondo magico* questo assunto è abbandonato. De Martino si convince infatti di quanto gli aveva fatto osservare Enzo Paci in una recensione del libro: dopo aver sostenuto la necessità di «riconoscere che la forma magica non è mai superata ma è eterna, e, come tale, presente in ogni momento della storia come sono presenti, per esempio, l’arte, la filosofia, la morale», Paci invita De Martino a intendere il mondo magico come «un mondo non superato e morto ma sempre possibile»⁸.

Nei lavori successivi De Martino accoglie l’invito di Paci e sostiene che il rischio della presenza non è un momento caratteristico del solo mondo magico, ma è «un rischio antropologico permanente» (De Martino, 2002, pp. 14-5). Egli giunge così ad approfondire la struttura esistenziale della presenza, la quale è confermata nei suoi due aspetti: da un lato, la fragilità ontologica; dall’altro lato, l’azione di un *ethos* che permette alla presenza di superare, di volta in volta, la propria fragilità:

La presenza è movimento che trascende la situazione nel valore. Per questo movimento essa si stacca dalla situazione, emerge da essa, la fonda come situazione di un mondo “operabile” e si apre alla universalizzazione dei valori, alle forme di coerenza culturale. La presenza è ethos primordiale umano, volontà di storia che ininterrottamente si dispiega (De Martino, 1995, p. 101).

Ma se la presenza è movimento, la crisi è inattività, stasi dell’attività valorizzatrice. I momenti critici del divenire sono precisamente quelle situazioni in cui l’inerzia della presenza, che equivale alla sua perdita, diviene una minaccia incombente. Ciò si può verificare al cospetto della morte, in casi di dissociazione psicologica (in psicopatologia, ma anche nella forma attivamente perseguita dallo sciamano), di alienazione (soprattutto nel senso hegeliano, ma anche in quello marxiano) e di perdita della soggettività, ovvero della propria capacità di agire sul mondo piuttosto che essere un oggetto passivo di azione (Saunders, 1993, p. 882). In tutti questi momenti,

la storicità *sponde*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di “esserci” è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade o sta per accadere, costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a se stessa, a impegnarsi a scegliere: il carattere critico di

8. La recensione di Paci è stata ristampata in De Martino (1997, pp. 254-62; le citazioni si trovano a p. 259).

tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale (De Martino, 1953-54, pp. 18-9).

Questi momenti di crisi sono segnalati da una «reazione totale» che è l'*angoscia*. Questa è la condizione dell'individuo che avverte la paralisi che affligge la presenza che non sa oltrepassare una particolare situazione (ovvero sente di potersi perdere innanzi a essa): «Ciò di cui l'esserci si angoscia è di non poter esserci-nel-mondo, di non potersi dare un mondo culturalmente possibile, di non emergere dalla situazione, di non trascenderla nel valore, di perdere la presenza e il mondo» (De Martino, 1995, p. 110)⁹.

A volte un frammento di questa angoscia può annidarsi nelle pieghe del quotidiano, per esempio nello smarrimento che ognuno di noi può avvertire al risveglio. A tale proposito, De Martino cita il celebre esordio della *Recherche*, dove Proust descrive come gli sia accaduto di svegliarsi nel cuore della notte senza sapere dove si trovasse e nemmeno chi fosse, sprofondato in un abisso esistenziale in cui si avvertiva «più privo di tutto dell'uomo delle caverne». Ma la crisi non tarda a ricomporsi:

Il ricordo – non ancora del luogo dove mi trovavo, ma di alcuni dei luoghi dove avevo abitato e avrei potuto essere – veniva a me come un soccorso dall'alto per strapparmi dal nulla al quale da solo non sarei riuscito a sfuggire: risalivo in un istante secoli di civiltà e le immagini, confusamente intraviste, di qualche lampada a petrolio, poi di alcune camice col collo piegato, ricomponevano a poco a poco i tratti originali del mio io (Proust, 2006, vol. I, p. 8; traduzione leggermente modificata alla luce di quella in De Martino, 1997, p. 142).

Il percorso che Proust finemente descrive – dalla vertigine del disorientamento totale alla ripresa di sé e del mondo – si svolge con segno opposto in ciò che Karl Jaspers definisce *primäre Wahnerlebnisse*: i vissuti deliranti primari che annunciano l'accadere psicotico. In questo caso, infatti, lo sfondo di domesticità si destruttura contro ogni tentativo di ripresa (De Martino, 1997, p. 143).

Nella crisi psicopatologica l'*angoscia* esprime la resistenza che la presenza oppone alla sua disgregazione, ovvero alla regressione nella «vitalità cruda e verde» («la “natura”, gli istinti, l'inconscio, o come altro si voglia dire») che, in opposizione alla cultura, è caos, disordine, follia (De Martino, 2002, p. 657, su cui cfr. Berardini, 2013, p. 41). Nell'avvertire il rischio

9. Per De Martino, dunque, l'*angoscia* è rivelatrice non già del nostro *esserci* (come avviene in Heidegger), bensì del nostro *poter non esserci*. Come chiarisce Berardini (2018), il concetto demartiniano di *angoscia* è il frutto di una radicale reinterpretazione – alla luce tanto dell'impostazione storicistica che degli apporti della psicologia e della psichiatria – del concetto di *Angst* che Heidegger definisce nel par. 40 di *Essere e tempo*.

radicale della perdita della presenza, il paziente tenta di esercitare su tale rischio un controllo sospendendo in sé il divenire; si sforza cioè di mettere in atto «una evasione totale dalla storicità dell'esistere» (De Martino, 2021, p. 33). Questa “destorificazione” si riscontra, per esempio, nella «reazione stuporosa», nel «ritualismo dell'agire», nei «simboli protettivi» (ivi, pp. 33-5). Ma questa ricerca dell'assenza totale è una strategia improduttiva, un meccanismo di difesa inadeguato, in quanto non consente di riprendere «possesso delle realtà psichiche in alienazione, immettendole di nuovo nel circuito culturale» (De Martino, 1956, p. 20).

A questa destorificazione psicopatologica *irrelativa* si contrappone la destorificazione posta in essere sotto il controllo culturale. Ai fini della risoluzione dei momenti critici del divenire solo la cultura è in grado di offrire «un sistema organico di tecniche vitali di difesa», le quali sono tutte forme particolari della fondamentale tecnica della destorificazione *istituzionale*, ovvero la sospensione del divenire nella pura ripetizione del mito e del rito:

La protezione magica [...] si effettua merce la istituzione di un piano metastorico che assolve a due distinte funzioni protettive. Innanzi tutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturali. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di “destorificazione” del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e qui amputata del suo negativo attuale e possibile (De Martino, 2015, p. 66).

In tal modo, il rischio della perdita di sé entra nella già citata dinamica di recupero e reintegrazione. Si consideri, ad esempio, il caso del “pianto rituale”. L'evento di perdita determina una frattura temporale, ossia un crollo traumatico della continuità attesa. In seguito al venir meno della continuità biografica, l'individuo in lutto (al pari dell'individuo che entra nello stato di “olon”, dello sciamano o del paziente schizofrenico) può avvertire l'angoscia che accompagna l'esperienza di dissoluzione dell'io (la “crisi del cordoglio”). Il pianto rituale interviene allora per strappare l'individuo al suo isolamento, conducendolo entro un piano comunitario in cui la crisi del cordoglio viene assimilata a un modello metastorico:

Nella crisi del cordoglio la presenza storica si smarrisce in comportamenti alienati: l'istituzione della presenza rituale del pianto rende possibile la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l'anabasi e la ripresa cioè la loro reintegrazione culturale e il loro ridischiudersi verso il mondo dei valori. È sul piano della presenza rituale del pianto che infatti viene compiuta

la conversione del *planctus* irrelativo nel *planctus* ritualizzato, ed è su questo stesso piano che viene conquistato il discorso protetto della lamentazione (De Martino, 2021, pp. 83-4).

La tecnica della destorificazione istituzionale è dunque una tecnica reintegrativa capace di generare strutture autoprotettive grazie a un repertorio di azioni (il rito) che immerge i momenti critici dell'esistenza in un più ampio ordine culturale metastorico, codificato nel mito.

4. La crisi della presenza come tema psicodinamico

Alla tematica demartiniana della presenza e della sua crisi viene impressa una curvatura naturalistica nell'opera di Giovanni Jervis. Tale operazione si innesta su quell'oscillazione dell'indagine demartiniana tra la focalizzazione storistica sulla variabilità delle forme culturali e la ricerca di universali psicologici a cui si è fatto cenno nell'introduzione. Jervis (2005) ricorda che tale oscillazione fu particolarmente evidente negli ultimi anni della vita di De Martino; e ipotizza che se il filosofo fosse vissuto negli anni Settanta e Ottanta, si sarebbe reso conto che in quegli anni era in corso una revisione che andava nella direzione – in senso lato – dell'antropologia: ossia un ritorno in forze del naturalismo a impronta darwiniana verificatosi nello spazio di venticinque anni, fra il 1975 e il 2000, che ha ridimensionato drasticamente la concezione anti-biologica e culturalista della mente che nei decenni centrali del Novecento aveva instaurato «una egemonia del sociale» (Jervis, 2021, cap. 5).

Si è così aperto un margine per un'interazione fra le scienze psicologiche e le scienze sociali che può avvenire sia secondo una prospettiva cognitivo-evoluzionistica sulla cultura sia secondo una prospettiva culturale sulla cognizione. Queste due prospettive sono parimenti legittime e la loro compiuta integrazione è una delle principali sfide a cui si trovano di fronte oggi la psicologia evoluzionistica e la psicologia culturale (cfr. Marraffa, Paternoster, 2012, cap. 8).

Si è inoltre operata una radicale revisione della nozione di inconscio che De Martino aveva esaminato soprattutto in Freud, per quindi farla comparire come sinonimo di «vitalità cruda e verde» nel passo da *La fine del mondo* citato a p. 65. Ma se si può dire che l'odierna psicologia dinamica ha raccolto il contenuto critico della psicoanalisi freudiana – il progetto di una teoria dell'inconscio come organo della critica della soggettività autocosciente –, la nozione di inconscio ora utilizzata si situa al livello di analisi subpersonale della psicologia cognitivista. A tale proposito, si può parlare di un processo di crescente “cognitivizzazione” in atto in seno alla psicoanalisi contemporanea (Eagle, 2011). Ne è esempio la tradizione di ri-

cerca che fa capo alla teoria (etologico-evoluzionistica) dell'attaccamento di John Bowlby: in molti costrutti di questa teoria, l'inconscio pulsionale è stato sostituito da un inconscio neurocognitivo di rappresentazioni che sono state acquisite nella prima infanzia e riflettono la storia delle interazioni precoci dell'individuo con le figure genitoriali.

La crisi della presenza è allora un fenomeno culturale ma anche, in scindibilmente, bio-psicologico; ed è in questa prospettiva, che Jervis può affermare che De Martino ha anticipato di parecchi anni una tematica, quella dell'identità di persona, che ha avuto un impetuoso sviluppo nelle scienze psicologiche. In relazione a questa tematica,

si studiano oggi i problemi della maggiore o minore fragilità del senso di sé, e quindi delle difese intrapsichiche e delle manovre relazionali a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio “consistere” auto-cosciente (Jervis, 1997, pp. 318-9).

Quanto Jervis scriveva nel 1997 è ancor più vero oggi. Negli ultimi due decenni le scienze psicologiche hanno prodotto altre teorie e altri dati che confermano e rafforzano l'ipotesi che De Martino ha formulato sulla natura umana, ovvero che il soggetto umano sia impegnato a costruire se stesso in base a un bisogno primario di consistere soggettivamente, e dunque di esistere solidamente come “io”.

Nel considerare i fattori che hanno portato il tema dell'identità di persona ad acquisire una forte centralità nelle scienze psicologiche, uno chiama in causa «la psicologia generale, ed è dato dal legame molto stretto tra autodescrizione di identità e autocoscienza» (Jervis, 2011, p. 126). Jervis (1984) aveva analizzato questo legame contrapponendo De Martino a Kant. Quest'ultimo riteneva che la coscienza di sé potesse essere colta allo stato puro, indipendentemente dalla coscienza di esistere in un certo modo: «Io sono cosciente di me stesso non già come apparisco a me stesso, né come sono in me stesso, ma solo che sono» (Kant, 2005, p. 178). Poco più sotto (B158), la coscienza di sé è nettamente separata dalla *conoscenza* di sé. Tuttavia, osserva Jervis, dopo Kant è venuta meno la fiducia di poter cogliere la coscienza di sé allo stato puro:

La coscienza di sé è un sentimento complesso e vitale, carico di contenuti. L'io vive nell'autorassicurazione circa il sentimento pieno dell'esserci, nella presenza di sé al mondo, nella ricchezza di sensazioni che si concentrano nel viversi autoreflexivo. Questo sentimento viene chiamato “presenza” da Ernesto De Martino. La possibilità di dire “io” con un minimo di sicurezza è legata al sentirsi esistere nel concreto, cioè al ritrovare se stessi in carne e ossa in ogni attimo, ovvero a quella stessa calda sensazione di domesticità che ci rassicura quando riprendiamo possesso di noi, nel nostro corpo, a ogni risveglio (Jervis, 1984, p. 49).

Pertanto, l'autocoscienza non può essere considerata una consapevolezza di sé primaria, elementare e semplice, antecedente a qualunque altra forma di “sapere”; è piuttosto un sapere di *esserci in un certo modo*: «Non c’è sentimento di sé senza una qualche forma di rappresentazione di sé: contrariamente a ciò che voleva Kant, non esiste coscienza di sé senza conoscenza di sé» (ivi, pp. 49-50).

Dunque, non si sa *che* si è senza sapere *chi* si è: sappiamo di “esserci” solo in quanto sappiamo di “esserci in un certo modo”, cioè con particolari caratteristiche, come identità descrivibile. Non si dà coscienza di esistere senza che vi sia una *descrizione di sé*, e quindi senza che vi sia una *descrizione di identità* (Jervis, 2019, p. 139). O nella forma più concisa, «è la nostra *identità* a determinare ciò che chiamiamo la nostra *coscienza*» (ivi, p. 138).

La costruzione della coscienza di sé è perciò costruzione dell’identità. Ciò vale sia nel caso dell’autocoscienza corporea sia nel caso dell’autocoscienza psicologica, introspettiva. In tale costruzione identità e affettività sono inscindibilmente legate. La psicologia dinamica e la psicologia dello sviluppo ci mostrano, infatti, che «la costruzione della vita affettiva, nel corso dell’infanzia e poi in tutto l’arco dell’esistenza, è intimamente connessa alla costruzione di un’identità personale ben definita, e accettata come valida» (Jervis, 2011, p. 126). Ossia: l’autodescrivibilità di cui il bambino necessita è una *descrizione accettante*, ossia una descrizione che è cognitiva (in quanto è *definizione* di sé) ma anche, inscindibilmente, emozionale-affettiva (in quanto è *accettazione* di sé).

Questo bisogno «di sapere che la propria identità, così com’è descritta e raccontata, risulta chiara e coerente e valida nelle sue caratteristiche, ed è fondamentalmente accettabile, e degna di ricevere amore» è un bisogno che «ognuno di noi mantiene per tutta la vita» (Jervis, 2019, p. 226). E non potrebbe essere altrimenti: il processo di costruzione/autoaccettazione della propria identità è «ciò che costituisce la solidità dell’autocoscienza, ovvero del “senso di sé” [...]: di quel “senso di sé”, in pratica, la cui solidità e chiarezza sarà il fondamento dell’equilibrio psichico» (ivi, pp. 226-7).

Si può allora asserire che l’importanza dell’autostruzione dell’identità «è tale, che possiamo considerarla l’aspetto portante dello sviluppo di tutta l’esistenza dell’individuo» (ivi, p. 227). Di qui Jervis giunge a un’ipotesi sulla natura umana che riformula in termini psicodinamici la concezione demartiniana del soggetto. La nostra esistenza prende forma in accordo con una necessità specificamente umana: «l’esigenza, cioè, di costruire e difendere un’immagine di sé dotata almeno di una solidità minimale, e cioè, in pratica, abbastanza solida da confermarci che *esistiamo senza dissolverci*» (ivi, p. 102).

Questa solidità minimale costituisce il fondamento dell'equilibrio psichico. Non si può dare concretezza e solidità alla propria autocoscienza se quest'ultima non ha come centro, e come essenza, una descrizione-narrazione di identità che deve essere chiara e, inscindibilmente, «buona» in quanto degna di essere amata: «Constatiamo nella clinica che [...] chi non sa più descriversi sente presto dissolversi la sensazione di esistere» (Jervis, 1984, p. 50). Ciò può accadere in certi casi di psicosi o di perdita della memoria; oppure col venir meno della continuità del tessuto della socialità, che si verifica allorché un individuo, scaraventato in una istituzione totale, viene privato della sua identità sociale e della sua dignità personale (Jervis, 2019, p. 105).

Ricapitoliamo. Jervis fa sua la critica che De Martino rivolge a Kant. Nella psicologia filosofica di Kant la persona è sempre data nella sua unità, come se il livello di analisi psicologico fosse in ogni caso garantito dal livello di analisi trascendentale. Questo non è però vero alla luce di quanto la psicologia dello sviluppo e la clinica psicodinamica ci dicono sul processo di costruzione e difesa dell'identità: qui il soggetto (empirico) è primariamente non unitario, e lotta per guadagnare un senso di unità «nell'atto di mobilitare espedienti contro la propria disgregazione» (Jervis, 1993, p. 298). In altre parole, il sentimento dell'unità dell'io – ossia il sapere di esserci in quanto sapere di esserci in un certo modo – non è una facoltà psicologica garantita una volta per sempre, bensì qualcosa di perpetuamente ricostruito e attivamente riconfermato ogni giorno. In questo quadro, la salute mentale non è più un dato, una condizione naturale garantita; è bensì «la costruzione e ri-costruzione continua di una vita e di un'unità mentale soddisfacenti, di un'identità personale accettabile e adattivamente funzionante» (Jervis, 2014, p. 114); è cioè «l'edificazione ininterrotta di un sistema di difese, è la capacità continuamente rinnovata di contenere e gestire l'angoscia e il disordine» (*ibid.*).

Vi è però una differenza fra la concezione psicodinamica delle difese di Jervis e le tecniche di protezione della presenza di De Martino. Come abbiamo visto, quest'ultimo identifica tali dispositivi esclusivamente su un piano sociale e collettivo: solo la cultura è in grado di offrire «sistemi tecnici di ripresa e di reintegrazione», di cui è esempio «il simbolismo mitico-rituale» (De Martino, 2011, p. 164).

Oggi però disponiamo di una letteratura che apre uno spazio per l'integrazione dello studio psicologico dei meccanismi di difesa individuali con l'indagine culturale sui meccanismi sociali con cui le comunità fronteggiano la minaccia della perdita dell'identità (cfr. Guerini, Marraffa, 2020). In quest'ottica, non è più solo la comunità che, nel vivere nella storia e fare cultura, plasma le tecniche di protezione della presenza; c'è

anche l'individuo elaborante. I meccanismi di difesa possono allora essere disposti lungo un continuo che dal livello individuale si estende a quello collettivo. La mente inconscia, da luogo di elaborazione di una sterile destorificazione irrelativa, diviene la sfera «delle difese intrapsichiche e delle manovre relazionali a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio “consistere” autocosciente» (Jervis, 1997, p. 319). Il piano antropologico comunitario riguarda invece le difese intese come costruzione di un sistema di riferimenti simbolici e rituali «che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo» (Jervis, 2011, p. 92).

Nota bibliografica

- BERARDINI S. F. (2013), *Sulla vitalità e l'utile: Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in “Paradigmi”, 2, pp. 35-50.
- ID. (2018), *L'autenticità della presenza. De Martino critico di Heidegger*, in “Filosofia italiana”, 2, pp. 167-81.
- BERARDINI S. F., MARRAFFA M. (2016), *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, in “Consecutio Rerum”, 1, pp. 93-112.
- IID. (2018), *Cognitive anthropology of religion: A psychodynamic critique*, in “Paradigmi”, 36, pp. 299-316.
- DE MARTINO E. (1953-54), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, 24-5, pp. 1-25.
- ID. (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in “Aut Aut”, 31, pp. 17-38.
- ID. (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce.
- ID. (1997), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, Argo, Lecce (ed. or. 1964).
- ID. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino.
- ID. (2005), *Letture da Pierre Janet*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli, pp. 163-78.
- ID. (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Borin-ghieri, Torino (ed. or. 1948).
- ID. (2008), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1961).
- ID. (2011), *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, Argo, Lecce.
- ID. (2015), *Sud e magia*, Donzelli, Roma (ed. or. 1959).
- ID. (2021), *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino (ed. or. 1958).
- DI DONATO R. (1990), *Preistoria di Ernesto De Martino*, in Id. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 41-67.
- EAGLE M. N. (2011), *From Classical to Contemporary Psychoanalysis. A Critique and Integration*, Routledge, London.

- GUERINI R., MARRAFFA M. (2020), *Defense mechanisms: From the individual to the collective level*, in “Rivista internazionale di Filosofia e psicologia”, II, pp. 95-112.
- JERVIS G. (1984), *Presenza e identità*, Garzanti, Milano.
- ID. (1993), *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1997), *Ricordo di Ernesto De Martino*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, pp. 315-9.
- ID. (2005), *Il Mondo magico di Ernesto De Martino*, Rai3, puntata de “Il terzo anello – Damasco”, in onda il 16 novembre.
- ID. (2011), *Il mito dell'interiorità*, a cura di G. Corbellini, M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2014), *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*, a cura di M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2019), *La conquista dell'identità*, a cura di M. Marraffa, thedotcompany, Reggio Emilia.
- ID. (2021), *Individualismo, responsabilità e cooperazione. Psicologia e politica*, a cura di M. Marraffa, thedotcompany, Reggio Emilia.
- KANT I. (2005), *Critica della ragion pura* [1781-89], a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- MARRAFFA M., PATERNOSTER A. (2012), *Persone, menti, cervelli. Storia, metodi e modelli delle scienze della mente*, Mondadori Education, Milano.
- NOUR M. M., EVANS L., NUTT D., CARHART-HARRIS R. L. (2016), *Ego-dissolution and psychedelics: validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI)*, in “Frontiers in Human Neuroscience” (<https://doi.org/10.3389/fnhum.2016.00269>).
- PASTINA R. (2005), *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli, pp. 115-29.
- PROUST M. (2006), *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano, vol. 1 (ed. or. 1913-27).
- SAUNDERS G. R. (1993), “Critical Ethnocentrism” and the ethnology of Ernesto De Martino, in “American Anthropologist”, 95, pp. 875-93.
- SHIROKOGOROFF S. M. (1935), *Psychomental complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.