

SILVESTRE GRISTINA

IL CO-SENTIRE E L'ESPERIENZA DEL MONDO MAGICO. APPUNTI PER UNA RICEZIONE DEL *SYMPATHIEBUCH* DI MAX SCHELER NE *IL MONDO MAGICO* DI ERNESTO DE MARTINO

1. Introduzione. De Martino filosofo: tra idealismo e fenomenologia

Ernesto De Martino cominciò a studiare Lettere a Napoli alla fine degli anni '20, in un orizzonte di senso 'filosofico' idealista. Il suo interesse per l'etnologia si consolidò, infatti, in quel periodo e durante il lavoro sulla tesi di laurea in Storia delle religioni, sotto la supervisione del crociano Adolfo Omodeo¹. L'affiliazione intellettuale del suo direttore di tesi e il rapporto diretto che instaurò con Croce rappresentano le pietre angolari del pensiero filosofico giovanile di De Martino. Tuttavia, gli elementi di maggiore originalità del pensiero demartiniano, a partire da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (De Martino 1941), emergono ben presto da una rielaborazione del pensiero crociano, da un tentativo di completamento e sviluppo della filosofia dello spirito che avrebbe portato a un distanziamento dalla filosofia idealista.

Ne *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (De Martino 1948), De Martino critica la pertinenza speculativa dei 'distinti' e delle categorie crociane, avviando un processo di spostamento epistemologico che devia dall'idealismo², profilando il nuovo orizzonte intrinsecamente filosofico dell'etnocentrismo critico, un'antropologia su nuove basi umanistiche. Per quanto,

¹ Omodeo aveva percorso il classico *cursus honorum* 'neoidealista': era stato allievo di Gentile a Palermo ed era stato attualista, per poi rompere con il vecchio maestro nel '28 e consolidare un legame intellettuale e di amicizia con Benedetto Croce, il nuovo maestro di cui accolse il metodo filosofico e l'impostazione critica.

² Con il termine 'idealismo', si intende qui la particolare etichetta sotto cui De Martino raggruppa la filosofia di Croce e di Gentile, al fine di farne un bersaglio polemico.

infatti, la vocazione antidogmatica, anti-naturalista e dinamizzante dell'idealismo crociano avesse fornito le prime coordinate al pensiero demartiniano, queste categorie non apparivano adeguate ad un lavoro interno all'archivio del magismo. De Martino avrebbe presto riconosciuto il residuo dogmatico della filosofia di Croce e riscontrato nella reificazione speculativa delle categorie il limite intrinseco di quella metodologia filosofica idealista nell'approcciarsi ai fenomeni magici. Per questo, anche le 'categorie' avrebbero dovuto essere storicizzate, al fine di disinnescare alcuni pregiudizi epistemologici rispetto allo studio della storia e delle culture³.

Il presente contributo si propone di indagare l'influenza di *Wesen und Formen der Sympathie* (Scheler 1926) di Max Scheler sul pensiero di Ernesto De Martino, nel periodo di elaborazione dell'impianto teorico de *Il mondo magico*. L'avvicinamento alla fenomenologia di Husserl, Jaspers e Scheler e all'esistenzialismo fa parte di un momento cruciale della formazione filosofica di De Martino⁴ e può essere annoverato tra le condizioni di possibilità del distacco del filosofo dall'idealismo e della formulazione di una sua originale postura epistemologica. In questo quadro, che si compone di diverse traiettorie di eredità, rintracciare la linea di influenza del *Sympathiebuch* scheleriano in De Martino permetterebbe di leggere in chiave fenomenologica il problema dell'esperienza della magia e del dramma del mondo magico⁵.

³ Per una trattazione esaustiva del rapporto tra De Martino e Croce, cfr. Gronda (2016) e alla bibliografia lì consigliata: Galasso (1969, 222-335); Lattarulo (1987); Di Donato (1990); Sasso (2001); Berardini (2013).

⁴ Per uno studio in cui vengono discussi i diversi presupposti filosofici, impliciti o espliciti, che orientano l'indagine scientifica demartiniana, si veda Biscuso (2021).

⁵ Sul rapporto tra De Martino e la fenomenologia, si veda Donise (2014). In questo contributo, Donise offre un'importantissima definizione di De Martino come 'fenomenologo dell'alterità'. Per quanto il problema del rapporto fenomenologico all'alterità *in generale* venga posto su un piano diverso rispetto a quello che verrà qui preso in considerazione, l'articolo di Donise indica una direzione fruttuosa per interpretare fenomenologicamente il rapporto di De Martino con il mondo magico. Inoltre, nonostante Donise non si concentri sul rapporto di De Martino con Scheler, ma faccia maggiormente riferimento all'influenza di Husserl sul De Martino de *La fine del mondo*, il contributo apre una prospettiva interpretativa cruciale rispetto all'*etnologia riformata* come *etnologia fenomenologica* in rapporto all'idea – formulata da Enzo Paci – di una possibile 'enciclopedia fenomenologica'.

La pubblicazione de *La storia come pensiero e come azione* (Croce 1938) di Croce rappresenta idealmente il momento in cui De Martino comincia a ripensare la filosofia crociana. De Martino comincia, infatti, a ritenere fuorviante l'idea di Croce per la quale, nei popoli cosiddetti 'primitivi', la magia sarebbe una forma specifica dell'immedesimazione fantastica con le cose naturali. Secondo la classificazione crociana, la magia sarebbe stata, quindi, da considerarsi soltanto come autoinganno, come comprensione *non* razionale del mondo. Al contrario, De Martino era già interessato a comprendere il fenomeno dei poteri magici nella sua 'realtà'⁶, come desumibile da una sua lettera a Croce della fine del 1940⁷.

A partire da questo nucleo problematico interno alla prospettiva crociana, De Martino capisce come il difetto di comprensione epistemologica della magia fosse dovuto alla natura ideologica e fissa delle categorie della razionalità occidentale, strutturate in costellazione a partire dalla rigida polarizzazione 'razionale-irrazionale'. Questo movimento teorico di critica all'idealismo avrebbe avuto un primo punto di ricaduta in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*⁸ e sarebbe giunto a compimento ne *Il mondo magico*. In quest'ultima opera, il tema dell'*etnocentrismo critico* implica una carica critica destinata a investire la categoria stessa di realtà: per comprendere la natura dei poteri magici, occorre sradicare tutte le ipostasi metafisiche

⁶ Così scrive De Martino a Croce: «Un'etnologia come storia delle civiltà primitive deve dunque, a parer mio, dimostrare i seguenti punti: A) Che la magia è realtà. B) Che i poteri del mago sono oggi andati normalmente perduti in cambio di altri, qualitativamente più elevati. C) Che nell'eo simpatico del genere umano si enuclea e lievita l'umanità nostra» (De Martino 2007, 64).

⁷ Lettera di De Martino a Croce lettera senza data, presumibilmente fine 1940 (De Martino 2007, 61-65).

⁸ In risposta a questo scritto, seguendo il Croce di *Storia come pensiero e come azione*, in una lettera del 24 febbraio 1941, Omodeo scriveva, infatti, che «a rigore di logica la storia del magismo non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo: il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata, e non creativa» (De Martino 2007, 85). In questa lettera di risposta a De Martino, Omodeo cercava di argomentare in termini crociani contro una pericolosa possibile deriva irrazionalista del pensiero del suo vecchio allievo che, in quel momento, stava tematizzando il rapporto fra magia e razionalità occidentale, con una particolare attenzione al passaggio dalla *Weltanschauung* magica all'umanesimo della civiltà occidentale.

di formazione storica sottese all'esperienza del reale. L'attribuzione di *negatività* o *irrazionalità* al 'dramma' del mondo magico sarebbe quindi stata frutto di un fraintendimento del reale, dovuto ai presupposti metodologici di una filosofia della storia di matrice idealista. Dal punto di vista di De Martino, nella prospettiva di questa visione ideologico-dogmatica sarebbe in corso il vero autoinganno, incardinato nella produzione di un idolo della conoscenza di sé dell'Occidente, un idolo tecnico-scientifico, legato alla logica del progresso lineare e del dominio.

Assumendo come criterio la contrapposizione polemica a questo approccio all'alterità di carattere dogmatico, gerarchico e dominante, la *positività* del mondo magico sarebbe emersa soltanto attraverso la mobilitazione di un nuovo sguardo critico, orizzontale e 'umile', in grado di dismettere i filtri opacizzanti delle categorie 'razionaliste' e aprirsi ad una struttura della realtà 'imprevista'.

In questo modo, De Martino comincia a ripensare la propria eredità crociana, scrivendo che «ogni sistemazione filosofica che riconosca solo le forme tradizionali (p. es., il sistema crociano delle quattro forme) esprime [...] il momento metodologico di una esperienza storiograficamente limitata alla civiltà occidentale, e pertanto trae alimento da un umanesimo circoscritto» (De Martino 1948, 164). Nel rilevare i limiti del metodo dei 'sistemi filosofici tradizionali', De Martino comincia a rivendicare con forza l'autonomia specifica del mondo magico. Infatti, fintanto che si fosse tentato di irregimentarlo *tramite* le quattro categorie crociane, sarebbe stato impossibile comprendere il dramma della 'crisi della presenza' e i conseguenti tentativi di ricomporre, attraverso il rituale magico, la *persona* 'sfaldata'.

Le 'categorie', «messe alla prova di intendere il mondo magico [...] mostrano infatti un limite interno caratteristico, [...] la cui perdurante efficacia fa disattenti verso quel mondo, e più inclini alla negazione che alla comprensione giustificatrice» (De Martino 1948, 164). Bisognava, dunque, ripensare l'approccio filosofico crociano, in quanto questo, escludendo la possibilità di una comprensione *positiva* del mondo magico, sarebbe anche incorso in una contraddizione interna alla sua stessa aspirazione di arricchimento progressivo dell'esperienza umana⁹, precludendosi

⁹ A questo proposito, De Martino scrive a Croce: «Voi considerate qui la 'magia' come una 'immaginazione' o un 'sogno', e i poteri sulla natura, che essa dice di

l'opportunità di accrescere la conoscenza e rimanendo vincolato a un orizzonte storicamente determinato e miope¹⁰.

De Martino cominciava a capire che, affinché il modello della critica filosofica al 'realismo dogmatico' (De Martino 1948, 143-144) potesse essere davvero applicato all'etnologia, occorreva ripensare l'idealismo crociano e individuare i limiti delle strutture portanti, in quanto troppo rigide e incapaci di aprirsi al *radicalmente altro*. Da questo punto di vista, se è vero che l'opera di De Martino va compresa «alla luce dei complessi rapporti che l'autore istituisce tra idealismo, fenomenologia e marxismo» (Dei 1997, 280), in questa sede ci si propone di contribuire alla ricostruzione dell'eredità filosofica demartiniana, indagando la rilevanza della fenomenologia di Scheler all'interno del tentativo di De Martino di produrre un paradigma metodologico nuovo¹¹, in grado di pensare una via d'accesso teorica al mondo magico. Un

avere, come 'supposti'. Or a me pare che codesto concetto della magia mal si accordi con lo spirito con lo spirito e con la lettera della vostra filosofia dello spirito» (De Martino 2007, 61).

¹⁰ Si prendano in considerazione le seguenti parole di De Martino: «Accade così che la ragione storica, prigioniera della propria limitazione, non parla solo per dire che qui c'è un vero e proprio limbo della spiritualità, in cui si viene enucleando, secondo una vicenda irrilevante, quel moto di realizzazione di valori definiti che con molto maggiore profitto e molto minore difficoltà può essere studiata nelle grandi epoche della storia della civiltà, nel mondo classico, nel Cristianesimo, nel Rinascimento ecc. In tal guisa un difetto di umanità della coscienza storiografica, un suo limite interno, viene ipostatizzato nel magico: invece di scoprire il lato negativo di un pensiero che non riesce a comprendere, si considera come negativo, come non dotato di vera realtà storiografica, l'oggetto incompreso» (De Martino 1948, 164).

¹¹ A questo proposito, si prendano in considerazione le seguenti parole: «Dopo aver mosso i suoi primi passi da studioso entro la tradizione idealistica italiana, prima sotto la guida di Adolfo Omodeo, quindi sotto quella di Benedetto Croce, Ernesto De Martino, che già si era laureato in Storia delle religioni e aveva compiuto studi etnologici ed etnopsichiatrici, fu ben presto mosso dalla necessità di 'allargare' gli orizzonti del modello storicista che aveva fatto proprio e di includere in questo nuove istanze e nodi problematici provenienti da differenti prospettive: dall'esistenzialismo (in particolare quello italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson; e in un secondo momento quello di Heidegger, Jaspers e Sartre); quindi dalla fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ancora Paci); dal materialismo storico (Marx, e in misura maggiore Gramsci); nonché dalla psicoanalisi (Freud e Janet), dalla psichiatria e dalla psicopatologia fenomenologica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch, *et alii*). De Martino ripensò a fondo e si sforzò di unificare temi che appartenevano a tutte queste prospettive di per sé eterogenee» (Berardini-Marraffa 2016-2017, 93)

tale tentativo di indagare la ricezione di dispositivi concettuali scheleriani nell'etnocentrismo critico di De Martino dovrà essere supportato da due evidenze storiografiche e dall'analisi di una costellazione concettuale di matrice scheleriana che sembra venir riattivata e ricontestualizzata nel pensiero di De Martino rispetto alla problematica del mondo magico.

In primo luogo, è necessario tener conto dalla lettura diretta, da parte di De Martino, del *Sympathiebuch* di Scheler, che il filosofo italiano cita ne *Il mondo magico* (De Martino 1948, 72). Scheler viene, infatti, convocato rispetto alla questione della fusione eteropatica dei popoli 'primitivi' con la natura¹².

In secondo luogo, bisogna tener presente, in filigrana, una ricezione di carattere 'ambientale', cioè 'mediata', dovuta alla circolazione di categorie scheleriane tra i pensatori italiani con cui De Martino dialogava negli anni di ideazione della sua opera – Banfi, Cantoni, Paci¹³, Pareyson – e alla mediazione di concetti scheleriani nelle opere di Heidegger¹⁴ e Jaspers¹⁵, che sono annoverabili tra le fonti filosofiche del pensiero demartiniano degli anni Quaranta¹⁶.

¹² Oltre a riportare la posizione di Scheler ne *Il mondo magico*, De Martino rimanda al pensiero scheleriano in altre sue opere: negli *Scritti Filosofici* (De Martino 2005, 97), in *Storia e metastoria* (De Martino 1995, 47), e ne *La fine del mondo* (De Martino 1977, 543, 579, 588, 591).

¹³ Paci – allievo di Banfi – aveva pubblicato un saggio su Scheler negli anni in cui De Martino si sarebbe avvicinato a Banfi e alla Scuola di Milano (Paci 1940).

¹⁴ Il rapporto di De Martino con Heidegger è stato oggetto di numerosi studi, che hanno rilevato la natura ambigua e spesso mediata della ricezione demartiniana del pensiero heideggeriano. Sull'argomento, si vedano, tra gli altri, i seguenti articoli: Monini (1992); Cappelletto (2023). A questo proposito, si prenda anche in considerazione il seguente passo: «Il testo del 1948 non offre una definizione chiara di 'presenza'. Vi sono evidenti risonanze heideggeriane, in particolare per quanto riguarda l'utilizzo del termine 'esserci' e il ruolo assegnato allo stato emotivo dell'angoscia, sebbene a quel tempo De Martino non avesse ancora letto le opere del filosofo tedesco [...], mentre la sua conoscenza dell'esistenzialismo dipendeva dalla lettura di volumi introduttivi a firma di Paci e Pareyson [...]. Ed è proprio agli scritti di Paci, nei quali il 'Dasein' era reso con 'essere presenti nel mondo', che, con ogni probabilità, De Martino fece riferimento» (Berardini-Marraffa, 94). Per un contributo su De Martino critico di Heidegger, si veda invece Berardini (2019).

¹⁵ Sul rapporto tra De Martino e Jaspers, si prendano in considerazione i seguenti contributi: Battini (1987); Donise (2012); Clemente (2020).

¹⁶ A questo proposito, si tengano in considerazione le seguenti parole di Ferretti: «Si deve tener conto di altre fonti sia del pensiero sia del linguaggio del

In terzo luogo, alla luce dei primi due punti, occorre indagare il concetto scheleriano di *Mitfühlen* [co-sentire] in relazione all'intelaiatura filosofica de *Il mondo magico*. Questo concetto sembra essere il perno della costellazione concettuale di matrice fenomenologica che De Martino avrebbe mobilitato per potenziare la propria filosofia e definire le coordinate di una metodologia in grado di studiare la realtà dell'*altro*, evitando le secche di categorie tradizionali ormai esauste.

Nei termini della fenomenologia scheleriana, infatti, la possibilità di accesso all'alterità in quanto tale sarebbe stata radicata in una nuova modalità di esperire il mondo, nel *co-sentire*, che implica una relazione tra il sé e l'altro, nella quale il campo dell'esperienza possibile viene ampliato, in virtù di una presa in carico dell'alterità *in quanto radicale alterità*. Questo *co-sentire* è uno dei concetti risultanti dall'originale torsione che Scheler impresso alla fenomenologia husserliana, giungendo a formulare una filosofia dell'umiltà, della reverenza e dell'apertura nei confronti del mondo. L'ipotesi è che, leggendo Scheler e la sua teoria fenomenologica del rapporto con l'io 'altrui' – una fenomenologia dell'alterità –, De Martino avesse scoperto una postura filosofica capace di fondare epistemologicamente l'apertura a un mondo con leggi totalmente altre rispetto a quelle della razionalità occidentale, in virtù dell'istituzione di un paradigma relazionale della fiducia e dell'apertura all'altro *in quanto altro*.

Dal punto di vista dell'esposizione, il contributo verrà diviso in tre parti.

Nella prima sezione, verranno fornite le coordinate generali dell'ambiente culturale in cui De Martino entrò in contatto con la fenomenologia e, nello specifico, con la filosofia di Scheler. Nel far questo, si farà principalmente riferimento all'avvicinamento di De Martino alla Scuola di Milano. In seguito, si farà riferimento alla ricezione diretta di Scheler in De Martino, come raccordo con la

nostro autore. Come si è detto la struttura concettuale cui fa esplicitamente riferimento è il sistema categoriale e la nozione di storia di Benedetto Croce; il termine di 'presenza' è sempre visto in controluce con l'«esser-ci», il *Dasein*, nell'accezione che, nel 1927, ne dà Heidegger in *Essere e tempo*, ma ha anche riscontro in pensieri di fenomenologia di matrice husserliana recepiti attraverso Antonio Banfi, Enzo Paci, Karl Jaspers e Max Scheler, soprattutto per quanto riguarda la fenomenologia della religione» (Ferretti 2018, 39).

sezione specificamente dedicata all'elaborazione filosofica scheleriana.

Nella seconda sezione, verranno quindi presentati i tratti della filosofia scheleriana che avrebbero influenzato l'elaborazione de martiniana nella prima metà degli anni Quaranta. Verrà quindi proposto un attraversamento del *Sympathiebuch*, tenendo come filo conduttore la definizione del concetto fenomenologico di *co-sentire* e le sue potenzialità di innesto in un progetto etnologico.

Nella terza sezione, verrà proposta una lettura de *Il Mondo magico* alla luce delle categorie scheleriane, mettendo in evidenza gli snodi argomentativi nei quali lo strumentario concettuale fenomenologico sembra impiegato con maggiore efficacia da De Martino nello studio del fenomeno della magia e del rituale.

Nelle conclusioni, verrà messa in evidenza la rilevanza e l'utilità di un attraversamento storiografico teso ad isolare la traiettoria ereditaria che connette De Martino alla fenomenologia di Scheler. Verrà quindi messo in evidenza come questa specifica 'eredità' di De Martino permetta di osservare sotto una diversa luce alcune categorie dell'etnologia demartiniana che «presenta in 'carne e ossa' i problemi che ogni riflessione sulla razionalità incontra sul suo cammino» (Donise 2014, 53) e che, come *etnologia fenomenologica*, «può contribuire [...] ad immettere nella riflessione sulla soggettività i necessari anticorpi che la difendano dal rischio – sempre presente – di riduzione dell'altro al proprio» (Donise 2014, 53-54).

2. Un interludio banfiano: Scheler in Italia, De Martino e la Scuola di Milano.

Dalla lettura dell'epistolario demartiniano dei primi anni '40 non è difficile ricostruire come De Martino fosse entrato in contatto con la fenomenologia e, in particolare, con il pensiero scheleriano. Il contesto è sicuramente quello dell'avvicinamento di De Martino a Banfi e ai suoi allievi della Scuola di Milano; avvicinamento che faceva parte della sua ricerca di maestri e percorsi concettuali alternativi a Croce e all'idealismo¹⁷. Banfi, con il quale De Martino

¹⁷ Su questo aspetto, si prendano in considerazione le parole di Sasso: «Quando si dispose a entrare in rapporto con [Banfi], e gli scrisse, De Martino certamente sapeva che, allievo di Martinetti e lettore assai partecipe di Husserl e anche, per esempio, di Scheler e Simmel, Banfi rappresentava da anni una linea di pensiero alternativa a quella crociana e, in generale, idealistica» (Sasso 2001, 172).

avrebbe stretto un legame personale e intrapreso una collaborazione costante, negli anni '30 era stato il maggiore veicolo di ricezione della fenomenologia in Italia, attraverso la diffusione della filosofia di Husserl e dell'antropologia filosofica di Scheler¹⁸. Nel 1934, aveva infatti pubblicato *Principi di una filosofia della morale* (Banfi 1934), dedicato al 'settantacinquesimo compleanno di Husserl', in cui trattava ampiamente della critica di Scheler al formalismo etico e della sua etica materiale dei valori, dimostrando una conoscenza approfondita dei testi scheleriani. Inoltre, due anni dopo, nel 1936, usciva la traduzione italiana di *Crisi dei valori* (Scheler 1936), con una nota introduttiva scritta proprio da Banfi¹⁹. Che questo avvicinamento, agli inizi degli anni '40 alla scuola di Banfi, dichiaratamente anticrociana, fosse in effetti un tentativo di emanciparsi dal canone idealista, è testimoniato dall'unica lettera rinvenuta di De Martino al filosofo milanese, datata febbraio 1941:

Illustre professore,
ho gradito moltissimo la sua lettera così ricca di preziose informazioni. Grazie di cuore. Purtroppo, sono stato anch'io chiamato alle armi, e temo che il mio lavoro scientifico debba essere per ora interrotto. Le sue osservazioni sull'idealismo italiano interpretano un sentimento e una convinzione che da tempo si erano formate in me. Come etnologo e come cultore della *Kulturgeschichte* io ho avuto più volte modo di osservare come la vita dello spirito sia in realtà cosa molto più complicata e ricca di quel che appare quando ci si ostini a vederla attraverso le 'quattro

¹⁸ Inoltre, «va ricordato per il merito di aver attratto l'attenzione della cultura filosofica italiana su Scheler, un articolo di Cesare Luporini (Luporini 1935). Una bella e interessante anticipazione negli studi italiani è da segnalare nelle poche, ma interessanti e notevoli pagine dedicate a Max Scheler nel 1938 da E. Paci (in *Pensiero, esistenza, valore*, Milano 1940). Va segnalato che nei due succitati autori la conoscenza delle opere di Scheler si limita a prendere in esame le tesi de *Il formalismo* e del libro sulla *Simpatia*» (Bosio 1995, 170).

¹⁹ Oltre a questi riferimenti sulla ricezione di Scheler in Italia occorre ricordare che anche Norberto Bobbio aveva studiato il pensiero di Scheler, dedicando al filosofo tedesco un'ampia parte della sua prima opera del 1934, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica* (Bobbio 1934). In questo saggio, Bobbio considera Scheler uno dei più importanti esponenti dell'indirizzo fenomenologico in ambito sociologico, aspetto che potrebbe avere interessato De Martino. Bobbio sarebbe tornato su Scheler anche negli anni successivi, con due articoli: *La fenomenologia secondo Max Scheler* (Bobbio 1936) e *La personalità di Max Scheler* (Bobbio 1938).

forme'. Solo un orizzonte storico relativamente limitato può in certo modo giustificare una riduzione così semplicistica della problematica della vita spirituale. Ma la considerazione storiografica della religione e del mito, e soprattutto l'indagine delle civiltà magiche, pongono lo studioso a contatto con fenomeni spirituali che si rifiutano di lasciarsi coartare nella schematica quadripartizione crociana. Io credo ancora fermamente che la filosofia sia da considerarsi come metodologia della storia: ma proprio perché credo questo, ritengo anche che tale metodologia debba fondarsi su una larga base storica, e debba essere aperta ai più svariati interessi e problemi.²⁰

Questa lettera sembra rimandare a una corrispondenza più ampia e a un legame in formazione, che sarebbe stato consolidato da frequenti collaborazioni accademiche e da un intenso scambio epistolare con Cantoni, uno dei maggiori esponenti della Scuola di Milano²¹. Inoltre, queste parole rivolte a Banfi sembrano confermare il progressivo distacco di De Martino da Croce, in linea con la già citata lettera di fine 1940 a Croce sulla 'realtà' dei poteri magici, in particolare se si considera che questa corrispondenza ha luogo dopo un feroce dibattito tra Banfi e Croce, svoltosi pubblicamente su varie riviste.

L'elemento più rilevante è la convinzione di De Martino di poter trovare nella Scuola di Milano una maggiore sensibilità nei confronti dei problemi filosofici intorno ai quali lui stesso stava lavorando²². In effetti, nel ricostruire la mappa dei suoi riferimenti a diverse scuole, De Martino avrebbe sempre ammesso di essersi riferito alla scuola di Banfi per quanto riguardava il pensiero tedesco. Il sospetto è che il 'laboratorio del mondo magico' – sia dell'opera, sia della presa di posizione filosofica rispetto al problema dello statuto onto-epistemologico del mondo magico – fosse stato aperto dall'attrito con i limiti percepiti della filosofia di Croce e che questa apertura avesse richiesto, al contempo, una ricerca di alternative e soluzioni, ovvero strumenti concettuali più efficaci per comprendere l'eccezionalità del fenomeno dei poteri magici.

²⁰ Lettera di De Martino a Banfi del 12 febbraio 1941, trovata da Carlo Ginzburg nell'archivio dell'Istituto Banfi (Ginzburg 1988, 405-406).

²¹ Sul rapporto tra De Martino e Cantoni, si veda Sasso (2001, 168-170).

²² Rispetto alla recensione di De Martino a *I primitivi* (1941) di Cantoni, si faccia riferimento a Sasso (2001, 126n).

Seguendo le dichiarazioni di De Martino, si può dunque ipotizzare che la scuola di Banfi sia stata il canale privilegiato tramite il quale il pensiero tedesco ebbe un'incidenza sulla nuova impostazione del problema 'Mondo magico'. Ne è testimonianza anche una serie di lettere di Cantoni a De Martino, in cui ci si riferisce a pensatori tedeschi, spesso per motivi di ordine 'pratico', relativi a ricerche bibliografiche. Ad esempio, in una lettera datata 28 gennaio 1941, Cantoni rispondeva così a De Martino, in vece di Banfi:

Egregio Professore,
Ho letto la sua lettera al Prof. Banfi e sono assai lieto di fornirle qualcuna delle indicazioni bibliografiche richieste. [...] Mi stupisce che lei trovi difficoltà nel trovare i libri di Jaspers, di Scheler e di Heidegger. Io non ho letto la *Psychologie der Weltanschauungen* e non l'ho mai avuta tra le mani, ma il *Von Ewigen im Menschen* e il *Sein und Zeit* si trovano in edizioni a buon mercato, cosa abbastanza rara per i libri tedeschi. Comunque, in qualsiasi buona biblioteca lei li può trovare. (De Martino 2007, 77)²³

Queste poche righe testimoniano quali fossero, a questo punto delle sue ricerche, gli interessi filosofici e i programmi di lettura di De Martino.

Per quanto riguarda la ricezione diretta di Scheler ne *Il mondo magico*, che, rispetto alla ricezione di Jaspers e Heidegger, è stata relativamente poco studiata²⁴, è importante sottolineare come, oltre alle opere dei pensatori 'esistenzialisti', De Martino avesse

²³ Per un'ulteriore informazione sulla lettura demartiniana di Heidegger si veda anche la nota apposta a questa lettera dal curatore P. Angelini (De Martino 2007, 79). A questo proposito, si faccia riferimento anche a Barbera (2016) e alle seguenti parole di Pastina: «nessuna nota dell'archivio risulta [...] sufficiente per provare l'esistenza di una lettura diretta del testo heideggeriano condotta da De Martino nel corso delle sue ricerche [per la scrittura del *Mondo Magico*]. Che altri risultati possano essere raggiunti da ulteriori indagini, rimane come possibilità aperta» (Pastina 2005, 186).

²⁴ Silvia Ferretti segnala come in De Martino vi fosse stato «un approfondimento del 'valore' come finalità etica della presenza, forse influenzato da Max Scheler e dalla sua *Etica materiale dei valori*, apparsa tra il 1913 e il 1916, un tema ancora da approfondire negli studi demartiniani» (Ferretti 2018, 41). Per quanto il presente lavoro non sviluppi precisamente questo punto, è interessante rilevare come, benché il campo di ricerca risulti non ancora adeguatamente approfondito, si rimandi agli anni della riflessione scheleriana e all'*etica materiale dei valori*, con i quali si intersecano i temi del *Sympathiebuch*.

chiesto a Banfi proprio un'opera di Scheler. Oltre a questi riferimenti, come si è anticipato, De Martino rimanda esplicitamente a Scheler ne *Il mondo magico*, sia nel testo²⁵, sia in una lunga nota²⁶, dando prova di aver letto approfonditamente la terza edizione di *Essenza e forme della simpatia* nella traduzione francese.

Al di là del riferimento esplicito all'opera e all'analisi di Scheler sull'eteropatia e l'olonismo, De Martino sembra trarre dal volume di Scheler una postura metodologica rispetto alla 'realtà'; postura che si riverbera contestualmente sul suo ripensamento del metodo etnologico. Questa metodologia sarebbe stata assunta come dispositivo teorico per superare i limiti percepiti dello storicismo crociano. Si tratta di uno strumentario concettuale in grado di ricollocare la magia nella storia, problematizzandone lo statuto ontologico, senza derubricarla a mera illusione o distorsione della realtà, come nel caso del punto di vista di un paradigma scientifico eurocentrico.

²⁵ De Martino scrive: «In questa situazione psichica, nella quale la presenza si comporta come una eco del mondo, è sempre possibile che un'altra presenza prenda possesso di quella della vittima, e se ne faccia centro di azione; il che dà luogo a quello che Scheler chiama 'fusione affettiva eteropatica'» (De Martino 1948, 72).

²⁶ In nota, De Martino scrive: «L'espressione (*Einsfühlung, Einsetzen*) è di Scheler (in *Wesen und Formen der Sympathie*, trad. francese *Nature et Forme de la sympathie*, Paris, 1928, p. 34). Secondo Scheler, nella forma eteropatica della fusione affettiva, l'io è attirato, cattivato, ipnotizzato da un io straniero, al punto che questo io individuale straniero prende il posto del mio io, sostituendo tutte le sue attitudini fondamentali ed essenziali a quelle di quest'ultimo. Quando questa fusione si è prodotta, io non vivo più per 'me', ma in 'lui'. Tuttavia, il concetto classificatorio di Scheler appare inadeguato, sia perché vi sono forme di fusione affettiva eteropatica che, come nell'olonismo, non consistono necessariamente nel rapporto fra due io, ma anche fra l'io e un qualunque fenomeno (p. es. lo stormir delle fronde), sia perché non è dato il dovuto rilievo alle forme di ecopsichismo (ecolalia, ecocinesia) che nelle forme più elementari costituiscono il tratto più caratteristico. La definizione dello Scheler sembra attagliarsi meglio alle forme complesse di fusione affettiva (p. es. la identificazione di un membro di una tribù totemica col suo *totem*, o del *myste* col nume nei misteri dell'antichità classica)» (De Martino, 72n).

3. Per una fenomenologia dell'alterità. Co-sentire e 'una mano aperta' in Max Scheler

Dopo questo breve 'interludio', occorre ricostruire il percorso della filosofia scheleriana²⁷, concentrandosi su alcuni nuclei tematici, quei vettori che si ritiene possano aver segnato la filosofia di De Martino e il suo nuovo metodo etnografico, configurandolo come *un'etnologia fenomenologica* (Donise 2014, 53).

Questi nuclei riguardano il tipo di *epoché* fenomenologica proposto da Scheler²⁸, l'opposizione tra l'approccio tecnico-scientifico (borghese) occidentale e un nuovo approccio fenomenologico della reverenza, dell'umiltà e della fede nel mondo (un approccio di tipo 'religioso') e, infine, la critica alle strutture della soggettività, interne alla traiettoria cartesiana del 'dubbio', ovvero una critica al canone cartesiano-kantiano che risale alle 'ragioni del soggetto', alla quale si sarebbe dovuto opporre un canone alternativo di 'ritorno alle ragioni dell'oggetto, del reale'. In relazione a questi elementi è possibile definire la categoria scheleriana del *co-sentire* nei termini di un approccio di apertura radicale all'altro *in quanto* altro.

Questi temi vengono sviluppati da Scheler durante gli anni '10²⁹, in una fase in cui il filosofo dialoga con la fenomenologia husserliana, cercando di definire – all'interno del panorama fenomenologico – una propria posizione originale, e si propone di restituire un'autonomia all'approccio emozionale al mondo, un approccio intuitivo, distonico rispetto al posizionamento analitico-concettuale. Di tutti gli scritti che compongono questa fase e contribuiscono allo svolgimento di questo programma, il *Sympathiebuch* svolge ruolo di piedistallo o basamento dell'intero progetto di riabilitazione della vita emotiva e fondazione di un'etica materiale dei valori, progetto che avrebbe proposto di delineare le caratteristiche di un nuovo tipo di uomo, alternativo all'*homo oeconomicus*.

²⁷ Per la prima raccolta di scritti su Max Scheler uscita in Italia, in cui sono raccolti contributi dei maggiori studiosi di Scheler a livello internazionale, si veda Cusinato (2007).

²⁸ Per un approfondimento sul metodo fenomenologico di Scheler e sulla sua interpretazione dell'*epoché*, si rimanda ai lavori di Stefano Besoli (2010; 2018).

²⁹ Per uno studio sulla filosofia di Scheler dai primi scritti agli scritti degli anni Dieci del Novecento, si prenda in considerazione Amori (2010).

Nei *Tentativi per una filosofia della vita* (Scheler 1913), Scheler attraversa la filosofia di Bergson per definire le pietre angolari della metodologia fenomenologica che avrebbe idealmente interagito con l'impianto teorico di De Martino³⁰. Nel carattere della filosofia rivendicato da Scheler, attraverso la sua interpretazione di Bergson, «che ha saputo imprimere *all'atteggiamento dell'uomo, nei confronti del mondo e dell'anima*, una nuova direzione che si discosta da tutti gli orientamenti fondamentali del pensiero specificamente moderno» (Scheler 1913, 95-96), è possibile infatti accostarsi al modello del nuovo approccio etnografico demartiniano, il modello di un approccio fenomenologico alla diversa cultura come *realtà in sé*:

Dal punto di vista emozionale, il nuovo atteggiamento bergsoniano può essere designato, sia pure alquanto genericamente, come *l'atto di offrirsi al contenuto intuitivo delle cose*, come il moto di una profonda fiducia nell'incontestabilità di tutto ciò che è 'dato' in modo semplice ed evidente, come un coraggioso abbandono al mondo che si lascia cogliere in un atto di intuizione e in un moto d'amore. Questa filosofia ha, nei confronti del mondo, i gesti di una *mano che si presenta aperta* [corsivo nostro], di un occhio che si spalanca libero. Non è lo sguardo ammiccante e critico che Descartes, partendo dal dubbio radicale, getta sulle cose; né è lo sguardo che Kant lascia cadere sulle cose, penetrandole con il raggio freddo di uno spirito indifferente e ultramondano. L'uomo che qui filosofa non sente né la paura che genera l'odierna esigenza di calcolo, né l'orgogliosa sovranità della 'canna pensante', che in Cartesio e Kant, costituisce la fonte primitiva, l'a priori emozionale di ogni teoria [...]. Ciò che anima il pensiero non è la volontà di dominio, di organizzazione, di determinazione univoca e di fissaggio, bensì un moto di simpatia, di fruizione dell'esistenza, di omaggio al crescere della pienezza dell'essere, i cui contenuti, alla luce di una visione generosa, si vanno liberando dalla presa dell'intelletto umano e superano i limiti concettuali. Il mondo reale è molto più vario e ricco di quello che appare alla nostra *Weltanschauung* naturale. Lo stesso concetto di 'filosofia' suggerito dal Bergson, come del resto la sua dottrina dell'essere, della conoscenza, della verità, corrispondono

³⁰ In una lettera a Ernesto Bozzano, De Martino afferma che la sua formazione comprende la filosofia di Bergson: «Io provengo dagli studi filosofici, e precisamente dall'indirizzo idealistico italiano, del quale tuttavia sento i limiti e le insufficienze. La scuola sociologica francese e il neo-kantismo tedesco, la filosofia di Bergson e quella di Hans Driesch, lo studio della filosofia della scienza completano la mia cultura speculativa. [...] Questo dico, a Lei, affinché intenda la mia 'forma mentis'» (De Martino 2007, 129-139).

a questo nuovo atteggiamento, per il quale appunto la filosofia non si configura come scienza. La 'science' (con questo termine i francesi intendono la matematica e le scienze esatte, escludendo la biologia e la storia) considera il mondo come un nemico, come qualcosa da soggiogare. La filosofia, invece, lo considera come l'oggetto di un possibile connubio nell'intuizione e nell'amore. La scienza opera secondo i modelli a priori dell'intelletto, che trae dalle strutture della *Weltanschauung* naturale e sovrappone come una rete di determinazioni su quanto viene intuito; la filosofia lavora su 'misura', cercando di seguire i contorni naturali delle cose. (Scheler 1913, 96-97)

In questo testo si possono rintracciare gli elementi principali della nuova fenomenologia di Scheler. Nella posizione di Bergson, Scheler intravede una nuova via per la filosofia e, ponendo l'enfasi sull'aspetto intuitivo dell'approccio fenomenologico, ritiene di poter ridirezionare la fenomenologia nei termini di una fiducia nei confronti del mondo, di un'apertura alla realtà priva di pregiudizi.

Secondo Scheler, l'*epoché* deve consistere nell'estromissione dell'Io dal suo stesso processo di avvicinamento al mondo. La fenomenologia deve sbilanciarsi verso il reale, diventando una vera e propria illuminazione di essenza, tramite un gesto che è più un *ritrarsi*, che un *afferrare*. L'Io deve scompaginarsi per prepararsi all'accoglienza del mondo, mettere in discussione, in primo luogo, il Sé come istituzione di senso. Secondo Scheler, fin da *Gli idoli della conoscenza di sé* (Scheler 1912), è infatti l'Io ad essere causa del fraintendimento del reale e perciò vettore di auto-inganno: l'Io non riesce a cogliere veramente il reale, spingendosi fino ad accusare le cose di essere ingannevoli in loro stesse, proprio perché inganna in primo luogo se stesso. Questa è la matrice della critica che anche De Martino avrebbe rivolto alla prospettiva occidentale, quando – a causa di un autoinganno – non riesce a comprendere il mondo magico e, di conseguenza, a partecipare alla sua logica interna (De Martino 1948, 164).

Rispetto alla fenomenologia husserliana, Scheler ripensa e distorce la funzione dell'*epoché* fenomenologica, attribuendole il senso di uno spogliarsi dei propri pregiudizi scientifico-tecnici per osservare il mondo con un atteggiamento nuovo. Il posizionamento epistemologico che Scheler propone contro lo sguardo occidentale – analizzante – è la disposizione alla fiducia, all'umiltà rispetto al mondo, alla reverenza. Da questa nuova prospettiva filosofica, la *conoscenza* è intesa nei termini di un'apertura dello spirito a quelle che sono le determinazioni del

dato, una conoscenza che passa per il *rispetto* delle cose stesse, un'*umiltà* da premettere ad ogni esercizio conoscitivo.

In altri termini, la fenomenologia deve essere «intuizione delle essenze» (Boella 2010, 9), cioè essere «investita dal compito di dischiudere il valore etico e spirituale della realtà» (Boella 2010, 9): l'essere delle cose non può essere mediato dalle categorie conoscitive, in quanto viene da esse inevitabilmente distorto; per questo occorre assumere un atteggiamento di *dedizione* nei confronti delle cose, che implica un gesto di *affidamento*. Si tratta della prescrizione di un modello etico-conoscitivo di *rispetto* nei confronti del mondo, diametralmente opposto all'approccio del dubbio e del dominio, che Scheler fa risalire alla linea storico-filosofica Cartesio-Kant.

Per questo bisogna smarcarsi da qualsiasi punto di vista portatore di pregiudizi o conoscenze positive. In questo modo, Scheler traduce dunque il principio fenomenologico del 'tornare alle cose stesse', trasponendolo nei termini di una disposizione etico-spirituale: il filosofo deve ricercare il contatto intuitivo e immediato con le cose e disinnescare ogni dispositivo pregiudiziale, che è frutto di una sfiducia, di una sottigliezza critica, tipica del pensiero occidentale, che si ritorce contro lo spirito filosofico stesso, offuscandone lo sguardo. In questo senso, la posizione scheleriana tenta di stravolgere l'impianto intellettualistico della ragione strumentale-utilitaristica:

la presa diretta sulle cose consentita dalla fenomenologia di Scheler ha il significato di sottrarre la coscienza alle illusioni alimentate dall'eccessiva valorizzazione dell'attività concettuale dell'intelletto. Le illusioni sono le principali responsabili dell'incapacità di un contatto diretto con il mondo e con l'essere assoluto delle cose. La fenomenologia è dunque lo strumento per dissipare i fantasmi, le maschere e gli idoli che la coscienza mette tra sé e il mondo, quando ha le pretese di dominare le cose invece di disporsi nell'atteggiamento di accoglienza e di abbandono a ciò che è. (Boella 2010, 12)

Scheler arriva così a contrapporsi al canone cartesiano-kantiano della modernità, considerato fautore di una morale scettica nei confronti del mondo e del dominio della realtà, ponendosi in continuità con la corrente alternativa della *simpatia* nei confronti delle cose. In questo senso, può essere sviluppata una ulteriore

dicotomia tra *borghese*³¹ e *uomo nuovo*, votato a questo nuovo approccio filosofico: un *homo oeconomicus* contro quello che potrebbe essere definito un *uomo fenomenologico*. Infatti, solo attraverso la nascita di un nuovo tipo di uomo, caratterizzato da una profonda umiltà conoscitiva, si sarebbe potuto superare il paradigma utilitaristico della società della tecnica.

In questo quadro, sia la visione naturale che quella scientifica sarebbero viziate da un apparato di segni, finalizzati alla prassi, che impediscono l'accesso 'ingenuo' al reale. A partire da questo problema si svolge la riflessione di Scheler sul tema della riduzione fenomenologica, che andrà assumendo le caratteristiche di una conversione religiosa all'essenza delle cose, di un abbandono fiducioso alla realtà³². Quindi, non più una fiducia cieca nell'Io e nei suoi bisogni, ma una fiducia cieca nel mondo, un gesto di apertura che ne coglie l'essenza, dopo essersi liberato dalle reti pregiudiziali della visione naturale e della visione scientifica ed economico-utilitaristica, che prescrive di 'comprendere' il mondo per 'utilizzarlo' e 'possederlo'.

Questo ripensamento della fenomenologia e questa progressiva eticizzazione del momento onto-epistemologico vengono a tradursi, sul piano del rapporto intersoggettivo e socioculturale, nel concetto di *Mitfühlen*, approfondito in *Essenze e forme della simpatia*³³, opera che, dalla prima edizione all'ultima, accompagnò Scheler per quasi quindici anni³⁴. Nell'atto della simpatia, il sentire altrui si offre direttamente, creando le condizioni di quello che è un effettivo penetrare il soggetto, le condizioni di un incontro con l'altro *in quanto altro*. La simpatia fondata sull'originario consentire, non ha nulla a che vedere con l'empatia o l'unipatia. Queste due forme di interazione con il vissuto dell'altro tendono a

³¹ Sul rapporto tra la fenomenologia di Scheler e lo spirito del capitalismo, si prenda in considerazione il volume di Vittorio D'Anna (2006).

³² A questo proposito, si prendano in considerazione le seguenti parole di Boella: «La riduzione fenomenologica appare pertanto in Scheler come un atto ascetico di esclusione di tutto ciò che non abbia attinenza con lo spirituale, una *via negativa* di disincrostazione e purificazione del fenomeno da pregiudizi e griglie interpretative» (Boella 1999, 25).

³³ Per degli studi specificamente dedicati al *Sympathiebuch*, si prendano in considerazione Cusinato (2010); Cusinato - De Monticelli - Schlossberger (2012).

³⁴ Per un approfondimento sulla vicenda editoriale del *Sympathiebuch* e le sue varie edizioni, si veda Boella (2010, 29-32).

riprodurre una forma di schiacciamento o di rimando del vissuto altrui sul proprio, replicando il modello di categorizzazione tipicamente solipsistico. Al contrario,

il genuino co-sentire è soltanto una *funzione* – senza che venga inteso il proprio stato affettivo. Lo stato affettivo dato nella compassione di B è dato completamente nell'altro; esso né si trasferisce in A che con-patisce, né 'produce' in A un 'simile' o 'uguale' stato. Esso viene solo con-patito, ma non è posseduto da A come vissuto reale. Che noi possiamo provare gli stati affettivi degli altri e possiamo 'patirli' veramente, mentre non possiamo 'rallegrarci di essi' *in seguito*, per esempio, al 'con-gioire' ò – perché si tratterebbe della *nostra* gioia – ma possiamo 'con-godere' la gioia senza dover perciò diventare noi stessi di umore allegro, questo sembra essere straordinario, ma è proprio il fenomeno del *genuino* co-sentire. Al contrario, la causazione, il contagio ecc. di stati affettivi propri dello stesso genere tramite lo stato altrui non è affatto un co-sentire genuino, ma solo – tramite un'illusione³⁵ – la sua 'parvenza'. (Scheler 1926, 71)

Nel co-sentire³⁶ e nella simpatia si pone, quindi, immediatamente l'incontro con l'altro nella sua radicale alterità, schiudendo un piano di relazionalità che non ha nulla a che vedere con la modalità relazionale del dominio e del 'possesso', ma si configura piuttosto come un'*etica* «che veda nel co-sentire il valore etico supremo» (Scheler 1926, 41); co-sentire che fonda «i processi che si chiamano *con-gioire* e *con-patire*, nei quali i vissuti di altri esseri sembrano diventarci immediatamente 'comprensibili', ma a cui 'partecipiamo'» (Scheler 1926, 41).

Si tratta di rivalutare una disposizione all'esperienza emozionale del mondo, che viene del tutto esclusa dall'approccio egoico occidentale, che fa saltare contestualmente la categoria del 'possedere'. Il co-sentire si presenta come un vero e proprio oltrepassamento dei confini del sé, «un vero *compenetrare* l'altro,

³⁵ Sul tema dell'illusione, Scheler rimanda al suo 'saggio sulle autoillusioni', ovvero *Die Idole der Selbsterkenntnis* (Scheler 1926, 71). Si tratta di uno dei tanti riferimenti al saggio del 1912 presenti nel *Sympathiebuch*. Questo è rilevante per notare la continuità dei temi trattati. Si potrebbe dire che l'unipatia e l'empatia stiano all'atteggiamento cartesiano-kantiano, così come il genuino co-sentire sta alla postura fenomenologica. Se il primo tende a riportare il reale all'io e alle sue categorie, il secondo si apre alla comprensione dello stato emotivo dell'altro *in quanto* altro, senza bisogno di introiettarlo o 'possederlo'.

³⁶ Per uno studio approfondito sul tema del *co-sentire*, si veda Donise (2015).

entrando in lui e nel suo stato individuale, una vera e reale *trascendenza di sé*» (Scheler 1926, 75). Si tratta di detronizzare, spiazzare l'Io per lasciarsi accogliere dall'altro e accogliere l'altro in sé: il co-sentire è un gesto che produce «un *ampliamento dell'esperienza*» (Boella 2010, 13); attraverso la sua mediazione si «può veramente *ampliare* la nostra vita ed [esser condotti] *fuori* dalle strettoie del nostro esperire reale» (Scheler 1926, 77).

In questo senso, Scheler presenta il co-sentire come ciò che possiede «l'eminente significato metafisico di eliminare la visione naturale [dell']'egocentrismo'» (Scheler 1926, 85) e «per egocentrismo [Scheler intende] l'illusione di considerare il proprio 'mondo-ambiente' come 'il mondo' stesso, ovvero la datità illusoria del proprio mondo-ambiente come 'il mondo'» (Scheler 1926, 85), specificando che «l'egocentrismo, in rapporto all'afferramento della realtà degli oggetti, è "solipsismo"; in relazione al volere e al comportamento pratico, è 'egoismo'» (Scheler 1926, 85). Tramite la disposizione del *co-sentire* nei confronti dell'altro è possibile rimuovere questa illusione di realtà, questo idolo della conoscenza di sé, che è alla radice del solipsismo e dell'egoismo – proprio dell'etica borghese³⁷ –, per accedere a una comprensione autentica dell'altro nella sua insopprimibile diversità. Da questo punto di vista, «il co-sentire non indica dunque l'identità di essenza delle persone [...] bensì l'autentico co-sentire *presuppone* addirittura la pura *distinzione* d'essenza (quale fondamento ultimo anche della loro reale differenza d'esistenza)» (Scheler 1926, 91).

Questa costellazione concettuale scheleriana, costruita intorno alla tematizzazione del co-sentire, avrebbe fornito dei dispositivi metodologici a De Martino nel periodo di scrittura de *Il mondo magico* e nella sua emancipazione dalla tradizione crociana. Quest'ultima – traducendola nei termini di Scheler – sarebbe rimasta vincolata agli schemi tipici della ragione occidentale, a una logica miope della messa in forma del mondo, chiusa rispetto ad un eventuale *alter* non categorizzabile dalle proprie forme cristallizzate. Tuttavia, l'applicabilità del concetto di *co-sentire* agli studi di etnologia sembrerebbe essere suggerita dallo stesso Scheler nella premessa alla seconda edizione ampliata (Scheler

³⁷ Significativamente, l'anno successivo alla prima edizione del *Sympathiebuch*, Scheler pubblica *Il borghese, Il borghese e i poteri religiosi e L'avvenire del capitalismo* (Scheler 1914).

1926, 34-38), che avrebbe effettivamente preso il titolo di *Essenza e forme della simpatia*.

In fondo, il problema del pensiero di Scheler e del *Sympathiebuch* è l'esperienza come orizzonte di possibilità di azione e significazione in senso generale, anche storico-culturale. Il co-sentire è la capacità di accogliere l'umano nei suoi valori materiali e ideali, «può anche portare l'apparire di questo o di quel vissuto reale, sotto l'autorità determinante della pienezza della vita, che è data al cuore aperto tramite comprensione e co-sentire con le situazioni e i valori del mondo circostante e della storia» (Scheler 1926, 77). In altri termini, il co-sentire ha uno spettro amplissimo e coinvolge le scienze della storia e della cultura, e questo è un aspetto che poteva aver interessato De Martino.

È proprio Scheler a rilevare che

anche la *sociologia e la psicologia sociale* devono nutrire grande interesse per i fenomeni della simpatia. Poiché tutte le forme di raggruppamento umano [...] sono tenute insieme [...] anche da particolari strutture del comportamento simpatetico, le caratteristiche di tali strutture è allora una parte importante della 'sociopsicologia', cioè della dottrina degli atti socialmente rilevanti delle psiche individuale. Nella nuova edizione, tale *aspetto* del problema non viene neanche in minima parte esaurito, sebbene sia affrontato con maggiore ampiezza rispetto alla prima edizione soprattutto nella parte C, dove vengono più dettagliatamente considerati i diversi modi di datità dell'io altrui nelle forme essenziali di volta in volta diverse dei gruppi e delle associazioni umane (masse, comunità di vita, società). (Scheler 1926, 36)

Si trattava dell'estensione della domanda filosofica sull'essenza e le forme della simpatia, così come sul co-sentire, ad oggetti che sarebbero stati al centro della nascente antropologia culturale. Scheler si riferisce più volte all'antropologo ed etnologo Lévy-Bruhl (Scheler 1926, 52, 69n, 226), si riferisce spesso allo studio dei cosiddetti 'primitivi' (Scheler 1926, 52, 209, 221, 226) e scrive che «la risposta alla questione circa l'ordine d'origine e l'ordine di fondazione degli atti del sapere sulla comunità è fondamentale anche per la *dottrina dell'ordine degli strati*, che noi cerchiamo di realizzare nell'etnologia. [...] La psicologia sociale e la sociologia psicologica del pensiero, del volere e del sentire primitivi possono essere chiarite [...] solo attraverso la dottrina filosofica dell'origine» (Scheler 1926, 211), cioè del «co-sentire [che]

esprime una funzione ultima e *originaria*³⁸ dello spirito» (Scheler 1926, 143).

Secondo De Martino, il problema della magia e del suo rapporto con la crisi della presenza si sarebbe dovuto indagare sul piano delle relazioni interne ai gruppi sociali. Comprendere la radicale alterità del gruppo sociale legato da rapporti mediati dalla 'magia', avrebbe implicato la partecipazione alla logica interpersonale del mondo magico. Nonostante il problema di Scheler fosse rivolto allo studio della simpatia all'*interno* delle comunità, il problema dell'originarietà del co-sentire come fondazione fenomenologica del rapportarsi all'alterità potrebbe aver influenzato De Martino nel suo tentativo di fondare uno sguardo fenomenologico-antropologico in grado di cogliere l'alterità della comunità umana *altra*, esterna alla logica occidentale, e in questo modo partecipare alla sua realtà.

In questo senso, il dispositivo concettuale del co-sentire avrebbe fornito all'antropologo italiano la possibilità di riconfigurare una metodologia di analisi della magia, capace di tenere in tensione l'assunzione della radicale alterità della logica del mondo magico e la possibilità di entrarvi comunque in contatto senza doverla necessariamente 'possedere', riportandola a spiegazioni tecnico-scientifiche occidentali. Si trattava, in altri termini, di lavorare con il co-sentire come categoria onto-epistemologica per fondare un impianto teorico in grado di fornire uno sfondo fenomenologico comune per garantire la possibilità di connessione non distorcente con l'altro e, al contempo, evitare il rischio di un monadismo culturale.

4. La realtà del mondo magico. Co-sentire i poteri magici e la mano aperta del 'tohunga'

Dopo aver preso confidenza con alcuni temi scheleriani, occorre rintracciare in De Martino le caratteristiche di un possibile reindirizzamento del metodo fenomenologico scheleriano verso l'oggetto 'mondo magico'. Dal punto di vista metodologico, la filosofia di Scheler sembrerebbe aver fornito a De Martino un possibile modello per il nuovo atteggiamento etnografico da assumere nel rivolgersi al mondo magico: sospensione del

³⁸ L'originarietà del co-sentire, secondo Scheler, fonderebbe la filantropia, ovvero il sentimento di apertura e amore verso l'essere umano in generale (*humanitas*) (Scheler 1926, 118-119).

giudizio e studio a partire dalle regole proprie del mondo magico. Dal punto di vista contenutistico, la critica di De Martino al mondo occidentale segue il binario scheleriano: occorre deporre lo sguardo della ragione moderna, affinché la logica propria del mondo magico possa smettere di essere considerata 'irrazionale', 'primitiva', 'illusoria'.

Tuttavia, a scanso di equivoci, se dal punto di vista metodologico e dal punto di vista della critica allo sguardo occidentale De Martino sembra aver ereditato molto da Scheler, il suo pensiero diverge radicalmente da quello del filosofo tedesco per quanto riguarda la questione della traduzione sul piano etico del discorso onto-epistemologico. L'atteggiamento dell'umiltà e della fiducia conoscitiva permettono all'etnologo demartiniano di entrare in contatto con il mondo magico nell'ottica di comprenderne le strutture e, di rimando, comprendere più lucidamente le strutture della stessa legalità occidentale. In questo senso, lo sguardo tecnico-scientifico dell'osservatore a modalità 'dominante' non è considerato eticamente criticabile – come sembrerebbe sostenere Scheler – ma erra nel comprendere l'alterità dal punto di vista metodologico, dal momento che, a causa del suo dogmatismo, non riesce ad accedervi assumendola *in quanto* alterità. In altri termini, in De Martino la cultura occidentale non viene criticata in se stessa, ma viene criticata la sua tendenza, che si riverbera sul piano della scienza etnografica, al leggere l'altro comprimendolo nelle proprie categorie.

Per attraversare *Il mondo magico* con queste chiavi di lettura, si può partire dal resoconto, riportato da De Martino, di Gudgeon circa l'esperienza avuta sulle isole Fiji. L'antropologo descrive un rituale in cui il *tohunga* (un sacerdote) conduce un iniziato a piedi nudi su un percorso di pietre roventi, tenendolo per mano. Il rito di iniziazione consiste nel camminare su questo piano senza bruciarsi le piante dei piedi, esito raggiungibile solo se tutte le regole del rituale vengono rispettate. Dopo aver assistito al passaggio dei discepoli, il sacerdote spiega ai visitatori occidentali che trasmetterà a uno di loro il suo *mana*, così che anche tutta la squadra possa effettuare il passaggio. A questo punto accade qualcosa che mette in primo piano il problema della realtà dei poteri magici e permette l'accesso al discorso demartiniano. De Martino riporta un brano dalla testimonianza di Gudgeon:

Quindi il *tohunga* disse al signor Goodwin: – Faccio passare a voi il mio *mana*: conducete con voi i vostri amici –. Ora vi erano quattro europei, il dott. W. Craig, il dott. C. Craig, il signor Goodwin ed io, e quel che posso dire è che ci avviammo coraggiosamente. Io effettuai indenne il passaggio, e solo uno della comitiva fu gravemente scottato: tuttavia fu accertato – si disse – che egli [...] si era voltato a guardare indietro; una cosa contro tutte le regole. (De Martino 1948, 20)

Il rituale delle pietre arroventate è un esempio rilevante di come l'unico modo per partecipare alla realtà del mondo magico sia il totale affidarsi senza pregiudizi alla sua logica interna. Chi si avvicina al mondo magico con un atteggiamento scettico nei confronti del *mana* e teme di scottarsi, si ustiona. La *mano aperta* del sacerdote-stregone e il rispetto delle 'regole' del rituale permettono, invece, la partecipazione alla realtà del mondo magico, di esperirlo in modo non distorto.

Si comincia ad intravedere come, in alternativa alla ragione occidentale che ritiene impossibile non bruciarsi sulle pietre roventi, e cerca di comprendere quale sia il 'trucco', l'inganno dello stregone che raggira, l'atteggiamento scheleriano di 'affidamento' all'altro rappresenti un modo per accedere alla comprensione del mondo magico e per permettere una forma partecipazione alla sua dinamica interna. Soltanto effettuando un 'salto' di realtà, le pietre non ustionano, i poteri magici funzionano su uno strato diverso di essenza. Quanto a De Martino, il co-sentire scheleriano sembra tornare, come postura fenomenologica, capace di assumere il mondo magico nella sua assoluta alterità, mettendo fuori circuito la canonica gerarchizzazione fondata sul sapere scientifico occidentale.

In altri termini, dal punto di vista demartiniano, occorre comprendere il mondo magico come *altro in quanto altro*, per poter partecipare alla sua logica, e rinunciare a riportarlo 'unipaticamente' alle categorie occidentali. La riabilitazione della vita emotiva e il co-sentire scheleriani permetterebbero, a partire dalla comprensione dell'insufficienza dell'Io occidentale, di aprire l'esperienza all'emersione di continenti culturali nuovi con le loro eccezionalità non riassorbibili nei canoni della cultura tecnico-scientifica.

Si tratta di continenti culturali con una indipendenza onto-epistemologica, vere e proprie isole di realtà, cui si può accedere solo tramite il trascendimento dell'Io verso l'assolutamente *alter*.

Si potrebbe dire che ci si trovi, a questo punto, di fronte a una teoria dell'insularità ontologica: placche telluriche di essere con logiche alternative, disposte orizzontalmente contro ogni verticalizzazione gerarchica dettata dal mito della razionalità. De Martino comincia, così, a decostruire la ragione occidentale e, con essa, le sue categorie di 'realtà' ed 'esperienza': per entrare in relazione con il mondo magico e comprendere il dramma che gli è proprio, non è possibile rimanere ancorati a una lente scientifica di stampo occidentale³⁹, ma occorre piuttosto metterne radicalmente in discussione i presupposti fondanti.

In uno dei passaggi speculativamente più significativi de *Il mondo magico*, De Martino sembra ripetere alcuni gesti dello Scheler de *Gli idoli della conoscenza di sé* e di *Essenza e forme della simpatia*. In realtà, afferma De Martino, «in tutta questa materia delle operazioni magiche e dei poteri magici, è d'uopo garantirsi non tanto dall'astuzia dello stregone, quanto piuttosto dal *realismo dogmatico* dell'osservatore occidentale: in un buon numero di casi è proprio questo realismo a rendere l'osservatore impermeabile alla esperienza e alla realtà magiche, e nel ravvisare nell'evento osservato il prodotto della frode di un uomo astuto» (De Martino 1948, 143-144).

Come è noto, la magia, per De Martino, è espressione di un rapporto presenza-mondo del tutto alternativo a quello che governa la civiltà occidentale. Il dramma della crisi della presenza, dell'individualità 'aperta' della persona, la crisi che i membri di una cultura magica vivono e che la magia è chiamata a ricomporre,

³⁹ Si prendano in considerazione le seguenti parole di De Martino: «Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo dunque cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto 'ovvio' della irrealtà dei poteri magici, cioè dobbiamo determinare se e in quale misura tali poteri sono reali. Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi, complicando estremamente ciò che sembra in ultima analisi una modesta quistione di fatto, un semplice problema di accertamento. Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà*, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba «applicare» o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare. Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)» (De Martino 1948, 9-10).

sono elementi incomprensibili agli occhi di una cultura egocentrica, che considera l'Io come una certezza compiuta. È frutto della miopia culturale dell'Occidente la considerazione della magia come una 'falsa scienza' che la 'vera scienza' sarebbe chiamata a correggere.

In queste acquisizioni demartiniane, sembrano muoversi alcune strutture fenomenologiche del pensiero di Scheler, che lavorano all'interno dell'operazione di ripensamento della filosofia crociana e di quei modelli teorici che consideravano la magia uno stadio arretrato sulla strada per la scienza. Seguendo questa linea problematica, De Martino muove una critica ai più grandi rappresentanti dell'antropologia culturale come scienza, a partire dal padre nobile Frazer⁴⁰, del quale viene criticata l'immagine del percorso stadiale magia-religione-scienza.

Nelle ultime pagine de *Il mondo magico*, dove la critica alla storia dell'etnografia si intreccia con la nuova proposta di un etnocentrismo critico, sembra condensarsi la costellazione concettuale scheleriana, per arrivare ad una chiusa marxista di profonda sfida al modello ideologico borghese. Nel mostrare i limiti e le ingenuità dogmatiche di Lévy-Bruhl, De Martino sembra applicare i concetti di Scheler al problema dell'approccio alla presenza-mondo magica, affermando che «in realtà l'ostacolo che [...] si rende operoso è soltanto la nostra [degli occidentali] boria culturale, che estolle a dignità metafisica il nostro modo storico di essere presenti nel mondo» (De Martino 1948, 207).

Data questa cecità occidentale, i poteri magici vengono considerati o da negare senza appello o da ricondurre alla legalità scientifica. Nel primo caso – scrive De Martino – l'indagine etnologica si spiega i fenomeni magici derubricandoli ad errori, allucinazioni o illusioni prelogiche, nel secondo caso mette in piedi una teoria sperimentale della magia. E continua, affermando che

nel primo caso la *nostra* impermeabilità polemica all'esperienza magica e alle sue forme storiche di realtà viene ipostatata nella impermeabilità magica all'esperienza rispetto alla realtà del nostro mondo assunta come paradigmatica; nel secondo caso la

⁴⁰ È interessante notare come De Martino avesse mosso a Frazer una critica simile già ai tempi della già menzionata lettera a Croce. Si tratta della conferma del fatto che, dal punto di vista di De Martino, la filosofia dello spirito e le teorie dei padri nobili degli studi etnologici fossero viziate dallo stesso difetto epistemologico rispetto al mondo magico e alla realtà dell'*altro* in generale.

datità della *nostra* natura viene dogmaticamente attribuita anche ai poteri magici, e il nostro modo storico di essere presenti al mondo e di poterlo osservare viene senz'altro trasferito alla civiltà magica. Vi è dunque una sostanziale *violenza* che noi compiamo nel primo come nel secondo caso, poiché in entrambi immaginiamo antistoricamente come già realizzata una situazione che in effetti non lo è ancora, e imponiamo assolutizzando la *datità* a un'epoca storica che ancora non la possiede. Questa violenza dipende appunto dal presupposto di un mondo deciso e garantito come unico possibile, di una presenza senza rischio come unica reale, di una datità come unica forma di realtà che la presenza possa sperimentare: ma proprio questo presupposto deve diventare un problema, se vogliamo superare radicalmente le istanze polemiche che limitano il nostro orizzonte storiografico e che ci impediscono il 'comprendere' il mondo magico. (De Martino 1948, 213-213)

A questo punto De Martino non si limita alla critica del modello storiografico occidentale, che sviscerisce il fenomeno magico, considerandolo un insieme di *credenze* condivise, ma propone un nuovo sguardo, una prospettiva alternativa per ampliare l'orizzonte esperienziale della scienza etnologica e poter comprendere i fenomeni *alieni* alla sua logica. Se dall'approccio miope del metodo etnologico occidentale derivava un umanesimo di carattere circoscritto, la presa di coscienza di questi limiti intrinseci avrebbe posto le condizioni di possibilità per una fuoriuscita dal 'realismo dogmatico', in direzione di una nuova forma di umanesimo e di un ampliamento dell'esperienza dell'umano.

In altre parole, «la comprensione del mondo magico è possibile solo come estensione e approfondimento della critica al dogmatismo realistico» (De Martino 1948, 221) e della critica al modello razionalistico secondo cui la magia sarebbe stata un gradino 'non sufficientemente umano' dello spirito, in quanto non ancora razionale.

5. Conclusione. Il co-sentire per un'etnologia fenomenologica

Si è partiti dall'ipotesi per la quale il pensiero di Scheler sarebbe uno degli elementi che contribuirono al ripensamento di De Martino della filosofia di Croce e alla scoperta di un nuovo orizzonte teorico di matrice fenomenologica. Questa riconfigurazione teorica avrebbe implicato la fondazione di un inedito metodo etnologico in grado di riferirsi al fenomeno del mondo magico senza pregiudizi e, per la prima volta, compiere un

tentativo di 'comprensione' di quel mondo a partire dalla sua legalità intrinseca, non codificabile in termini occidentali.

Le acquisizioni di De Martino, a partire dalle sue letture scheleriane e dalla frequentazione della Scuola di Milano, sono schematizzabili in tre nuclei tematici. Il primo – come *pars destruens* – è il movimento critico di destrutturazione della ragione occidentale e del suo modello di essere umano; movimento fondamentale per sgomberare il campo visivo e predisporre ad un nuovo tipo di approccio al reale; il secondo – come *pars construens* – è il gesto costruttivo che viene fondato sulla categoria fenomenologica di co-sentire, aprendo ad un'etica della *fiducia*, del *rispetto* e dell'*umiltà conoscitiva*; l'unico gesto alternativo all'imposizione di griglie concettuali della ragione tecnico-scientifica, in grado di garantire l'apertura all'altro *in quanto* altro; il terzo, conseguente ai primi due, è una prospettiva onto-epistemologica nuova, propiziata dallo smantellamento della concezione *dogmatica* di realtà, presupposta dallo sguardo tecnoscientifico.

Tuttavia, nonostante questo cambio di prospettiva, De Martino, attraverso la sua originale metabolizzazione e riformulazione della categoria fenomenologica di co-sentire, non rischia di cadere in una nuova forma di solipsismo, o monadismo ontologico, né in un relativismo senza supporto. I 'mondi' si danno come aperti l'uno nei confronti dell'altro, disponibili ad accogliere l'alterità. Le isole culturali affondano le radici in un'unica materia che rappresenta un livello più profondo di essenza comune. Quello che è stato definito *l'uomo fenomenologico*, capace di co-sentire il mondo, diventa in De Martino il nuovo etnologo, una volta spogliatosi dai pregiudizi occidentali che distorcono le lenti della sua scienza. Co-sentire il mondo magico significa accettare le condizioni di possibilità della sua specifica apertura esperienziale, comprendere l'alterità della sua logica e affidarsi alle sue leggi senza attivare il procedimento della ragione dubitante.

Per esperire il mondo magico, per provare a comprenderne la logica strutturale, bisogna mettere fuori circuito l'Io occidentale, essere filosofi nel senso bergsoniano del termine, fare il gesto della *mano aperta* che afferra la mano aperta del sacerdote. In questo modo, De Martino dà inizio alla sua 'rivoluzione copernicana' nell'etnologia, capendo come l'unico modo per comprendere la realtà dei poteri magici e il dramma del mondo magico sia quello di mettersi nella disposizione del *co-sentire*,

restando in attesa che il mondo magico sprigioni la propria legalità, per instaurare con esso una relazione partecipativa *in virtù* di questo essenziale *differire*.

De Martino andava così consolidando il paradigma del proprio etnocentrismo critico, un processo di autocritica e presa in carico dei limiti della propria cultura. Mettere in questione le stesse categorie epistemologiche da cui si sarebbe dovuta iniziare la ricerca, significava aprirsi ad un tipo di visione etico-speculativa alternativa, che avrebbe smantellato le casematte della vecchia etnografia.

Per rimandare ad un altro grande riferimento filosofico di De Martino, Karl Jaspers, nell'assunzione delle altre visioni del mondo nel loro essere *in quanto altre*, nell'attrito con l'irrevocabilmente *differente*, eppure comunicante, si intravede lo sfondo comune da cui queste composizioni emergono. Nel caso di Ernesto De Martino, grazie all'umanesimo etnografico, supportato dall'*humanitas*, incardinata nel co-sentire come categoria fenomenologica originaria, diventava possibile cogliere, negli interstizi tra le culture, lo sfondo umano da cui sgorgano le visioni culturali del mondo, quello sfondo in cui risiede l'origine della loro differenza e al contempo la condizione di possibilità affinché possano comunicare, stringendosi in relazioni di reciproco ampliamento dei campi di esperienza.

Bibliografia

Amori M., 2010: *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al «Formalismus»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

Banfi A., 1934: *Sui principi di una filosofia della morale*, «Rendic. d. R. Ist. lombardo di scienze e lettere» 67, 2, pp. 609-670.

Barbera S., 2007: «Presenza» e «Mondo». *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto De Martino*, in Di Donato R. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS.

Battini M., 1987: *La critica e l'autocritica di Ernesto De Martino*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 17, 4, pp. 1109-1133.

Berardini S.F., 2013: *Ethos presenza storia: la ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Trento, Università degli studi di Trento, 2013.

Berardini S.F., 2019: *L'autenticità della presenza. De Martino critico di Heidegger*, «Filosofia italiana», 2, pp. 167-181.

Berardini S.F. - Marraffa M. 2016: *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, «Consecutio Rerum» 1, 1, pp. 93-112.

Besoli, S., 2010: *La svolta in direzione delle cose: tra le pieghe dell'apriorismo materiale di Scheler*, «Discipline filosofiche» 20, 2, pp. 183-236.

Besoli, S., 2018: *Illusione ed errore: il dogma dell'intuizione e le avventure fenomenologiche di Max Scheler*, «Bollettino filosofico» 33, pp. 8-51.

Biscuso M., 2021: *«L'ultima Thule». Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Napoli, IISF Press.

Bobbio N., 1936: *La fenomenologia secondo M. Scheler*, «Rivista di filosofia» 27, pp. 227-249.

Bobbio N., 1938: *La personalità di Max Scheler*, «Rivista di filosofia» 29, pp. 97-126.

Bosio F., 1995: *Invito al pensiero di Scheler*, Milano, Mursia.

Boella L., 1999: *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, in Scheler M., *Il valore della vita emotiva*, tr. it. di L. Boella, Milano, Guerini e Associati.

Boella L., 2010: *Introduzione – Rileggere il Sympathiebuch*, in Scheler M., *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. Oliva e S. Soannini, Milano, FrancoAngeli.

Cappiello C., 2023: *Essere nel mondo. Ernesto De Martino lettore di Heidegger*, in Giannini G. - Marangolo P. - Papa M., *Segni. Studi in memoria di Riccardo De Biase*, Roma, Tab Edizioni, pp. 183-192.

Clemente F., 2020: *Psicopatologia e diagnosi culturale: integrazioni sull'eredità di Karl Jaspers nelle apocalissi di Ernesto De Martino*, «Palaver» 9, 1, pp. 251-294.

Cusinato G. (a cura di), 2007: *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano, FrancoAngeli.

Cusinato G., 2010: *Espressività, empatia, intersoggettività*, «Phenomenology Lab», pp. 1-13. <https://www.phenomenologylab.eu/index.php/2010/10/espressivita-empatia-intersoggettivita/>.

Cusinato G. - De Monticelli R. - Schlossberger M., 2012: *Essenza e forme della simpatia di Max Scheler*, «Iride» 65, 1, pp. 155-183.

D'Anna V., 2006: *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Roma, Editori Riuniti.

Dei F., 1997: *Il fittizio lume della magia*, in Gallini C. - Massenzio M. (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, p. 269-282.

De Martino E., 1941: *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Lecce, Argo, 1996.

De Martino E., 1948: *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973.

De Martino E., 1977: *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

De Martino E., 1995: *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce, Argo.

De Martino E., 2005: *Scritti filosofici*, Bologna, Il Mulino.

De Martino E., 2007: *Dal laboratorio del mondo magico: carteggi 1940-1943*, Lecce, Argo.

Di Donato R. (a cura di), 1990: *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS.

Donise A., 2012: *Perdere il mondo. Un percorso tra Karl Jaspers ed Ernesto De Martino*, «Logos» 7, pp. 263-275.

Donise A., 2014: *Ernesto De Martino fenomenologo dell'alterità*, «Archivio di storia della cultura», nuova serie, 5, pp. 29-54.

Donise A., 2015: *Il lato oscuro dell'empatia. Max Scheler fenomenologo del sentire*, in Caianiello S., *Fuori di sé. L'empatia nell'orizzonte umano e oltre*, Roma, CNR Edizioni, pp. 53-72.

Ferretti S., 2018: *Rischio della presenza in Ernesto De Martino*, «Studi di estetica» 46, 2, pp. 37-55.

Galasso G., 1969: *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Mondadori.

Ginzburg C., 1988: *Momigliano e De Martino*, «Rivista storica italiana» 100, 2, pp. 400-413.

Gronda G., 2016: *Civiltà e mondo magico: Croce e De Martino*, in *Enciclopedia Treccani*: https://www.treccani.it/enciclopedia/civilta-e-mondo-magico-croce-e-de-martino_%28Croce-e-Gentile%29/.

Lattarulo L., 1987: *Esistenza e valore: Croce, De Martino e la crisi dello storicismo italiano*, Roma, Cadmo.

Luporini C., 1935: *L'etica di Max Scheler*, «Studi Germanici», XIII, III, pp. 320-345 [poi raccolto in: Luporini C., *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, Sansoni 1947].

Monini T., 1992: *Una patria accogliente per l'Esserci. Ernesto De Martino e l'analitica esistenziale di Essere e tempo: dal Mondo Magico agli inediti su Heidegger degli anni Sessanta*, «Annali dell'Università di Ferrara», n. s., sez. III: *Filosofia*, Discussion Paper n. 22.

Paci E., 1940: *Scheler e il problema dei valori*, in Paci E., *Pensiero, Esistenza, Valore*, Milano, Principato.

Pastina R., 2005: *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori.

Sasso G., 2001: *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis.

Scheler M., 1912: *Idoli della conoscenza di sé*, in Scheler M., *Il valore della vita emotiva*, tr. it. di L. Boella, Milano, Guerini e Associati, 1999.

Scheler M., 1913: *Tentativi per una filosofia della vita*, in Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. di M.T. Pansera, Roma, Amando, 1997.

Scheler M., 1914: *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, tr. it. di R. Rancinaro, Napoli, Guida, 1988.

Scheler M., 1926: *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. Oliva e S. Soannini, Milano, FrancoAngeli, 2010.

Scheler M., 1936: *Crisi dei valori*, tr. it. di F. Sternheim, Milano, Bompiani.