

La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales*

The Radical Historicity of the Human Being in Ernesto de Martino's Work: The Crisis of Presence and Cultural Apocalypses

Por: Antonio Rivera García

Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España
E-mail: antorive@ucm.es

Fecha de recepción: 15 de enero de 2016

Fecha de aprobación: 10 de abril de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a04

Resumen. *Para Ernesto de Martino, comprender la historicidad –la contingencia– radical del ser humano implica, en primer lugar, estudiar el gran fundamento de la antropología filosófica, el ethos del trascendimiento, la energía valorizante que hace posible la superación del estadio biológico y el acceso a la vida cultural. En segundo lugar, implica estudiar el riesgo siempre presente de perder el citado ethos. Cuando este riesgo afecta al individuo, hablamos de crisis existencial; y cuando afecta a toda una sociedad o cultura, hablamos de apocalipsis cultural. Este riesgo suele ser ocultado, no sólo por el pensamiento mítico y religioso, sino incluso por la filosofía de la historia. De Martino ha pensado en una alternativa a este enmascaramiento que denomina umanesimo storicistico, el cual resulta convergente con un humanismo etnográfico que integra las historias de una multiplicidad de culturas. Por último, se analiza la diferencia que E. de Martino establece entre el apocalipsis cultural con eschaton, el referido al fin de “un” mundo, y sin eschaton, o relativo al fin de “el” mundo. Especialmente patológica es esta segunda modalidad de apocalipsis o de crisis cultural, sobre cuyas terribles consecuencias se reflexiona al final del artículo.*

Palabras clave: *Contingencia, ethos del trascendimiento, crisis existencial, humanismo, apocalipsis*

Abstract. *To Ernesto de Martino, understanding the radical historicity –contingency– of the human being involves, in the first place, studying the wide foundations of philosophic anthropology, the ethos of transcendimento, the valorising energy that makes it possible to go beyond the biological state and access cultural life. Secondly, it involves reflecting on the ever-present risk of losing the abovementioned ethos. When this risk affects the individual, we can talk about an existential crisis; and when it affects the society or culture as a whole, we can talk about a cultural apocalypse. This risk tends to be concealed not only by mythical and religious thinking but also by the history of philosophy. De Martino has thought of an alternative to this act of masking, that he calls umanesimo storicistico, which converges with an ethnographic humanism that integrates histories of a multiplicity of cultures. Finally, the distinction E. de Martino makes between a cultural apocalypse with eschaton, referred to the end of “a” world, and without eschaton, or related to the end of “the” world is analysed. This second modality of apocalypse or cultural crisis is especially pathologic; a reflection on its terrible consequences is made at the end of the article.*

Keywords: *Historicity, contingency, ethos del trascendimiento, existential crisis, humanism, apocalypse*

* El artículo hace parte de la producción del grupo *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (IV)*. Ideas que cruzan el Atlántico: la creación del espacio intelectual hispanoamericano. Grupo financiado por el MINECO del Estado español. Referencia: FFI2012-32611.

Cómo citar este artículo:

MLA: Rivera, Antonio. “La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales”. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 45-70.

APA: Rivera, Antonio. “La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales”. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 45-70.

Chicago: Rivera, Antonio. “La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales.” *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 45-70.

En las siguientes páginas abordamos la filosofía que subyace a los escritos antropológicos de Ernesto de Martino (1908-1965), prestando especial atención a los libros póstumos *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (editado en 1977 por Clara Gallini) y *Scritti Filosofici* (editado en 2005 por Roberto Pàstina). Este último volumen recopila los apuntes filosóficos que, escritos entre 1962 y 1964, sirvieron de trabajo preparatorio para la obra sobre el fin del mundo.

El pensamiento de Ernesto de Martino permite comprender algo sobre lo que ha insistido a menudo Odo Marquard: la antropología filosófica constituye una respuesta a la desilusión que generó el fracaso del programa de la filosofía de la historia o de la historia universal. En contraste con este programa, que alcanza su punto culminante con la filosofía idealista, los cultivadores de la antropología filosófica en el siglo XX, desde Plessner y Gehlen hasta, más recientemente, Blumenberg, nos han propuesto una “sobria filosofía del hombre” (Marquard, 2006: 171).

Desde otro ámbito cultural, como la Italia posterior a la II Guerra Mundial, Ernesto de Martino, buen conocedor de la fenomenología alemana, prosigue la senda de aquella antropología filosófica que, de acuerdo con el Plessner de *Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, toma como hilo conductor el carácter dudoso del hombre. De Martino, con su teoría del *ethos del trascendimiento*, o de la energía necesaria para superar el estadio biológico y acceder a la vida cultural, y con su reflexión sobre el apocalipsis existencial –el tema de *La fine del mondo*– pretende desmontar el consolador relato del progreso irreversible de la especie humana. Es decir, su obra *desmitifica* ese horizonte metahistórico en el que desaparece el mal de la contingencia y la posibilidad siempre abierta de crisis de la presencia y de fracaso cultural. Tal posición le va a llevar a defender un *umanesimo storicistico* que implica tener el coraje suficiente para encontrar sentido a nuestra existencia en comunidad sin ocultar nuestra historicidad o contingencia radical e insoluble. Como decía su amigo Carlo Levi, el autor de la novela *Cristo si è fermato a Eboli* que tanto influyó sobre el joven De Martino, se trata de un “historicismo heroico” (Lombardi y Bindi, 2002: 116). Esto no impide que el antropólogo y filósofo reconozca como un mal menor todas aquellas religiones y filosofías que, por hacer referencia a un horizonte metahistórico que depende de un final que pondrá término a la historia como tiempo de la contingencia, han servido a generaciones de seres humanos para hacer frente a todas aquellas crisis que ponen en peligro nuestra existencia cultural. Seguidamente abordaremos en tres apartados esta filosofía de la crisis y de la radical historicidad del ser humano.

1. Los fundamentos filosóficos de la antropología de E. de Martino

El pensamiento de Ernesto de Martino ha sido definido por Di Donato (1990) como un historicismo híbrido (*storicismo ibridato*), pues aparte de la fundamental herencia recibida por el historicismo idealista de Croce¹, en su obra encontramos influencias de la fenomenología, del existencialismo, del marxismo y del pensamiento psicopatológico-psicoanalítico (Altamura, 1993: 16). En realidad, los principales conceptos que utiliza De Martino en su antropología filosófica (*Dasein*, presencia, ser-en-el-mundo, etc.) proceden del existencialismo alemán de Heidegger y Jaspers, de la psicopatología de Binswanger y del existencialismo positivo italiano, sobre todo el de Paci, del que toma los conceptos fundamentales de *ethos del trascendimiento* y deber-ser-en-el-mundo.

Todas estas influencias están al servicio de una filosofía que nos enseña que el proceso de la antropogénesis, mediante el cual el hombre supera el estadio natural e ingresa en el cultural, es reversible, y que, por este motivo, las prerrogativas del ser humano no son adquiridas de forma definitiva. Siempre está latente el riesgo de fracaso, riesgo que, como veremos, resulta inherente al *ethos* de la trascendencia que se halla en el origen de cualquier civilización. Pero antes debemos explicar las bases de la antropología filosófica de Ernesto de Martino.

*1.1. La “presenza” como elaboración histórica*². La influencia existencialista nos permite comprender la estrecha relación que De Martino establece entre presencia y mundo. Estas dos realidades no se dan *a priori* como entidades distintas, no son inmediatamente accesibles, y por ello deben construirse. Ni el sujeto –la individualidad del hombre separada del mundo–, ni la presencia de un mundo externo al individuo son realidades originarias.

Ernesto de Martino es el gran antropólogo del *mundo mágico*. La época primitiva marcada por la centralidad de la magia constituye el observatorio privilegiado para comprender el origen histórico de la individuación y de la diferencia entre sujeto y mundo. El hombre primitivo todavía no aparece *viciado* por la interpretación de sí como sujeto y del mundo como objeto. Tiene una *experiencia primaria* de los fenómenos parecida a la que la analítica existencial obtiene tras des-estructurar la *falsa evidencia* de la relación metafísica entre sujeto y objeto. El estudio del mundo o de la edad de la magia es una buena ayuda para abordar el

1 De Martino confesaba en carta, de 3 de febrero de 1942, dirigida a Ernesto Bozano, que “*io provengo dagli studi filosofici, e precisamente dall’indirizzo idealistico italiano del quale tuttavia sento i limiti e le insufficienze.*” (Altamura, 1993: 16).

2 Para elaborar este apartado he tenido en cuenta la obra de Cherchi y Cherchi (1987), el artículo de G. Stanghellini y R. Ciglia (2008) y la tesis doctoral de Danti (2007).

problema de la progresiva adquisición de autoconciencia, o para comprender cómo se produce el paulatino tránsito desde el individuo biológico –intercambiable en su abstracción con cualquier individuo– y la situación de fusión o confusión con el mundo hasta la adquisición de existencia autónoma. Con esta última nos referimos a esa unidad o síntesis espiritual que, gracias al incremento de la función unificadora con respecto a la multiplicidad de los contenidos o elementos del yo, permite adquirir conciencia de ser una persona distinta de las otras y del resto del mundo.

Nuestro modo de ser-en-el-mundo como sujetos frente a una realidad concreta es un dato histórico, algo fruto de la historia de la cultura, y no un hecho natural. El hombre occidental ha creído erróneamente que el mundo y su *presencia*, que el ser unitario de la persona, son ajenos a la decisión o al proceso histórico, como si fueran una realidad dada, obvia, garantizada y válida para todas las civilizaciones posibles. Sin embargo, hasta llegar al concepto kantiano de la unidad trascendental de la autoconciencia ha sido preciso un largo recorrido. Por eso De Martino (1948: 108; Virno, 2005: 105) cuestiona la filosofía kantiana que asume

“como dato ahistórico y uniforme la unidad analítica del aperebimiento, o sea el pensamiento del yo que no varía con sus contenidos, sino que los comprende como suyos, y de este dato pone la condición trascendental en la unidad sintética del aperebimiento. Pero como no existen (sino por abstracción) elementos y datos de la conciencia, del mismo modo no existe de ninguna manera una presencia, un ser empírico, que sea un dato, una inmediatez originaria a resguardo de cualquier riesgo, e incapaz en su propia esfera de cualquier drama o cualquier desarrollo: o sea, de una *historia*”.

Así que, para De Martino, no sólo la unidad trascendental de la conciencia es una forma históricamente determinada, sino que la misma historia de la persona es drama y riesgo permanente.

1.2. El ethos de la trascendencia: el deber-ser-en-el-mundo (in-der-Welt-sein-sollen) como auténtico imperativo de la existencia humana. Ernesto de Martino sigue el existencialismo positivo italiano, representado entre otros por Abbagnano y Paci (2005: 67 y ss.)³, y se separa del existencialismo negativo heideggeriano, cuando habla de un principio trascendental del existir que no es ser, sino deber ser, valorización. Afirma entonces que el fundamento del ser-en-el-mundo es un deber ser que se realiza en la cultura. En *Sud e magia*, De Martino (2004: 98) explica este argumento en los siguientes términos: ser en el mundo implica mantenerse como presencia individual en la sociedad y en la historia, y significa actuar como potencia de decisión y de elección de acuerdo con valores. Sólo de este modo, como

3 En los *Scritti filosofici*, De Martino entra en discusión sobre todo con Croce, Abbagnano, Paci, Heidegger, Husserl y Sartre. La confrontación dialéctica, que no podemos seguir en este artículo introductorio a la obra del antropólogo italiano, es especialmente significativa con los libros de Enzo Paci.

deber ser, *telos* o proyecto⁴, podemos separarnos de la inmediatez biológica, de la vitalidad natural, e ingresar en la vida cultural.

Presencia supone así operatividad –decisión– según formas de coherencia cultural, y apertura a lo intersubjetivo, a lo relacional, pues no se puede pensar en la superación del estadio biológico fuera de la intersubjetividad, fuera del ser con los otros. Por esta razón, porque el mundo es siempre una histórica construcción cultural, y, en consecuencia, constituye un conjunto de memorias, costumbres, valores, esperanzas, técnicas o ideales de muchas generaciones, el hombre – escribe De Martino (2005: 154) contra Heidegger– no ha sido arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Por encontrarse en un mundo social definido, el hombre –añade ahora el antropólogo contra Sartre– tampoco puede experimentar la libertad como pura posibilidad. Su acción o decisión siempre debe apreciarse en relación con la de otros, con el mundo social al cual pertenece.

De Martino (2005: 95) advierte que, como la presencia, la mundanidad del hacerse o el hacerse *ser-en-el-mundo*, constituye sólo una posibilidad, siempre ha de existir el riesgo de no-poder-ser-en-ningún-mundo-posible o de perder aquella potencia de decisión y elección que nos permitía ingresar en el mundo cultural. El ser humano está expuesto permanentemente al cambio y, por lo tanto, al riesgo de perder la presencia. Existir –escribe De Martino (2002: 108)– significa “poder existir”, de modo que sólo puede decir “yo soy yo” quien tiene la posibilidad de cambiar y está expuesto al movimiento del devenir histórico. Existimos –agrega el antropólogo y filósofo italiano– en el mundo en cuanto nos encontramos en relación con una estructura de posibilidad, en cuanto somos un prospecto de posibilidad.

El *in-der-Welt-sein* remite así a la condición trascendental del deber-ser (*sein-sollen*), al *ethos* de la trascendencia. Nos encontramos en el fondo ante una de esas filosofías del deber que rechazaría Hegel (1985: 154). El gran filósofo alemán escribía, en la *Fenomenología del Espíritu*, que aquello que sólo *debe ser* sin ser realmente carece de verdad. Desde este enfoque, las filosofías del deber abren la puerta a la posibilidad de lo negativo, al riesgo del fracaso. Marquard (2002: 45), en su artículo de 1963 “Hegel y el deber”, expone que la oposición hegeliana al deber tenía como objetivo garantizar el progreso ineluctable de la razón, la ausencia de regresión o retroceso, precisamente aquello que para De Martino nunca se puede

4 En discusión con Husserl y Heidegger, De Martino (2005: 143) anota lo siguiente: “*Nella mia prospettiva: La costituzione nel tempo secondo concrete opere valorizzatrici non è dunque essere-per-la-morte, ma doverci essere per il valore intersoggettivo (economico, artistico, filosofico, morale): il che comporta la risoluzione dell'essere nel dover essere, nell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore. Non più essere, ma dover essere, telos.*”

garantizar. Quizá este último estaría de acuerdo en que el *ethos del trascendimiento*, una filosofía más del deber, coincide con lo que, según Blumenberg (2011: 668), constituye la única certeza –sólo comparable a la del *cogito* cartesiano– de la razón práctica: “puedo porque debo”.

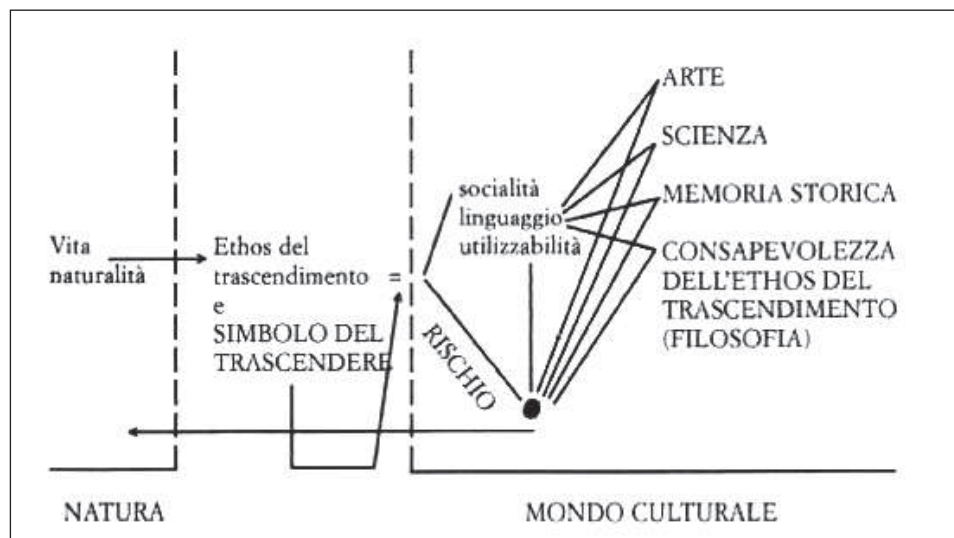
Desde luego, el *ethos del trascendimiento* no es élan vital, no se puede reducir a dato biológico. Por el contrario, es la energía, impulso o potencia ética de decisión que produce la presencia porque nos lleva más allá de la inmediatez del vivir, de la vida biológica, de la naturaleza o de todo aquello que pasa “*senza e contro l'uomo*” (De Martino, 1993: 120), y que Blumenberg denomina *absolutismo de la realidad*. Sólo después del trabajo, del esfuerzo, que supone la superación valorizante de la inmediatez del vivir, “la existencia humana se constituye y se halla como presencia en el mundo, experimenta situaciones y tareas, funda el orden cultural, participa y lo modifica” (De Martino, 2002: 670). Por lo tanto, el primer bien vital humano, la presencia, ya no es pasivamente condicionado, determinado, por la situación, sino que es el mismo hombre quien decide y disciplina la situación (vital) de acuerdo con valores, y de este modo actúa en la historia⁵. El *ethos* o la energía del trascender, *el valor de la valorización* o la voluntad de cultura⁶, que opera en el hombre sea o no consciente de ello, constituye, según De Martino (2005: 85, 102), un imperativo que no se puede trascender a su vez.

El *in-der-Welt-sein-sollen* –escribe De Martino (2005: 95)– es el impulso relacional por excelencia, coincide con aquel *ethos*, del cual hablaba Croce en una página de *Storia como pensiero e azione*, que hace posible cualquier mundo particular, comenzando por el económico-social. El *ethos* de la trascendencia, la obligación de ir más allá de la situación que ocurre sin o contra el hombre, de decidirla de acuerdo con valores intersubjetivos –los que sean–, nos permite entonces comprender el paso de la naturaleza a la historia cultural. Manifestaciones culturales tan complejas como el lenguaje, la política, la moral, el arte, la ciencia, la filosofía, el simbolismo mítico-ritual de la vida religiosa, etc., proceden de este *ethos*, que, para Ernesto de Martino, ha de convertirse en el principal objeto de la antropología filosófica.

Para explicar ese tránsito de la naturaleza al mundo cultural, De Martino (2005: 8) se sirve del siguiente esquema que encontramos entre los escritos filosóficos preparatorios de su libro póstumo:

5 “La presenza –escribe De Martino (2002: 62)– è decisione, trascendimento della situazione secondo valori intersoggettivi”.

6 Todas estas palabras son sinónimas para De Martino (2005: 20): «*Spirito: molto meglio 'ethos' del trascendimento, volontà di cultura, valore della valorizzazione*”.



La valorización inaugural que conlleva el *ethos* del existir humano coincide con la *socialità*, el *linguaggio* y la *utilizzabilità* (el plano económico)⁷, esto es, con el “*coesistere comunitario in un mondo domestico di cose utilizzabili*” (De Martino, 2005: 20). Con ese coexistir se refiere a las instituciones de la vida social y política, a todo lo relativo al gobierno del cuerpo humano, a los instrumentos de comunicación entre los hombres (lenguaje), al régimen económico de producción de bienes necesarios o a los procedimientos técnicos para controlar la naturaleza (instrumentos materiales y mentales). Con esas instituciones –concluye De Martino (2005: 21)–, la vida ya es sobrepasada en sentido cultural, y sólo entonces se da la condición histórica fundamental de un *mundo* en el que la presentificación valorativa inherente al *ethos* del trascender se puede desplegar, dando lugar a distintas valorizaciones intersubjetivas autónomas: el arte, las ciencias de la naturaleza, la conciencia historiográfica, y, finalmente, la filosofía que lleva a adquirir conciencia de que el *ethos* culmina en las doctrinas morales y en la teorización de la costumbre.

7 De Martino criticaba a dos de sus maestros Croce y Paci porque confundían el orden económico –el momento utilitario– con el plano biológico, irracional, de la *vitalità*. Paci (1950: 125) decía a este respecto que “*il rischio di perdere la personalità nell’angoscia rappresenta il momento utilitario*”. A diferencia de esta tesis, piensa De Martino (2005: 72-73) que ya se deja atrás la vida natural con aquella utilización comunitaria de lo vital que es el plano económico. Pues “*nella stessa più elementare sfera economica, nel bisogno di nutrirsi, si fa valere il rapporto con un certo ordine culturale, con una determinata regola dell’essere insieme per il bisogno [...]*” (De Martino, 2005: 77).

1.3. *El riesgo radical: la crisis de la presencia.* Veamos a continuación en qué consiste para De Martino la crisis de la presencia, el riesgo radical de no-ser, que luego nos permitirá comprender por qué el fin del mundo, el apocalipsis, es una amenaza siempre latente e insuperable para la especie humana. El riesgo de no-poder-ser-en-ningún-mundo-posible, de perder la presencia (la des-presentificación o des-mundanización) o, en definitiva, la catástrofe, no es, como diría Heidegger o cualquier representante de la psicopatología existencialista⁸, un modo de ser en el mundo, sino una amenaza permanente. Ello es debido a que la estructura trascendental del *Dasein* (el *ethos* de la trascendencia) es un deber-ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein-sollen*), a que supone un esforzado trabajo y no un dato biológico, algo ya dado. O para decirlo en otros términos, a que las condiciones de posibilidad de la experiencia son contingentes porque el primate superior carece de instintos especializados que le permitan enfrentarse a un contexto vital, a un mundo, previsible. Porque existe para todos el riesgo permanente de perder la presencia, de hundirnos en la pereza, en la nada, el hombre está obligado a trascender, ir más allá y superar cualquier situación que pasa sin o contra él mismo. Aquí está el fundamento último del trabajo de la cultura, de la acción sustentada sobre el *ethos* de la valorización.

El riesgo radical, la “crisis de la presencia”, está ligado a los momentos críticos de la existencia, a la potencia inhumana o natural de aquello que ignora al hombre, a todos aquellos momentos relacionados con lo que –volvemos a insistir– Blumenberg denomina absolutismo de la realidad. Digamos algunos ejemplos que De Martino (1993: 131-132) nos proporciona de estos momentos críticos: el cazador ante la fiera, el agricultor ante la tempestad, el pastor ante la soledad, el ser humano de uno de los géneros sexuales ante el ser humano del otro género, el guerrero ante el enemigo, el esclavo ante el amo, el ciudadano ante la ley o la autoridad, el joven ante la pubertad, los vivos ante el cadáver... En todos esos momentos críticos, en los que se manifiesta amenazadoramente el devenir histórico, es muy intenso el riesgo de no poder objetivar o dominar la situación límite que provoca angustia, y de caer en la *ingens sylva* de la naturaleza. Se tiene necesidad entonces del rescate proporcionado por las reglas y valores culturales. De Martino (2002: 637) sostiene a este respecto que la cultura, por hacer al mundo significativo y habitable, es la anástrofe, la inversión, de esa catástrofe que supone la crisis de la presencia. La

8 Desde la interpretación heideggeriana, el Ser, recogido en su estructura de ser-en-el-mundo, puede darse de diversos modos, uno de los cuales es la modalidad psicopatológica. Esta es la vía seguida por Binswanger y, en general, por la psicopatología existencialista. Desde esta perspectiva hay un mundo del esquizofrénico, un mundo del primitivo, del niño, etc. Son modos del *in-der-Welt-sein* en cuanto estructura trascendental del *Dasein* y condición *a priori* para que un mundo sea posible (De Martino, 2005: 95).

cultura permite retomar y cambiar de signo el acabar: permite recuperar el sentido y la configuración de la perspectiva de lo operable –lo *heimlich*– del mundo, y abrirse a una proyección comunitaria y comunicable de la vida. En caso contrario, si la valorización intersubjetiva de la cultura demuestra su impotencia y se sucumbe al riesgo radical, entonces tiene lugar la pérdida de la presencia y de intimidad con el ser-en-el-mundo, y el mundo comienza a percibirse como algo indiferente, mecánico, artificial, teatral, simulado o inconsistente.

Ernesto de Martino (2002: 629), con la finalidad de comprender ese *ethos* íntegramente humano, emplea –como diría Blumenberg– una *metáfora absoluta*: la del *Atlante* que sostiene el mundo. Se trata de un *ethos* que nos permite trascender la inmediatez vital y entrar en el mundo cultural, el único que para nosotros puede ser de alguna manera previsible, pues la naturaleza, el mundo natural –si es que se le puede denominar mundo–, sólo resulta previsible para el animal. Y, como el hombre se convierte en “el Atlante que con su sólo esfuerzo sostiene y sabe sostener el mundo”, pasa a ser un asunto suyo que el mundo acabe o no. De él depende combatir con el trabajo valorizante de la cultura el riesgo –la crisis– radical de la presencia. Este riesgo extremo, siempre inherente al *sein-sollen* del *Dasein*, es el momento estructural más oculto del ser. La misma cultura –y a ello volveremos un poco más adelante– se ha movido casi siempre en el sentido de esconder la más radical crisis de la presencia, la posibilidad permanente de no-ser-en-ningún-mundo. De ahí que, para De Martino, tenga tanta importancia heurística la psicopatología existencialista –como puede apreciarse en el primer capítulo de *La fine del mondo*– que estudia situaciones en las cuales se *pierde* la presencia o se experimenta el no-ser, la despersonalización y el fin del mundo.

Todos aquellos momentos críticos que hemos aludido ponen de relieve que el acto inaugural, pre-histórico, de la formación del animal humano no se hunde definitivamente en el pasado, sino que la “repetición de la antropogénesis” –como traduce Virno (2005: 105-107) este pensamiento– puede darse en cualquier momento histórico. El secreto de la vida –expresa De Martino (2002: 637) con palabras de Wiener– consiste en el *feed-back*, en la retroalimentación, ya que toda crisis supone un momento de destrucción cultural que nos lleva hacia atrás, a repetir la situación original en la que se exige una nueva decisión para superar la situación de riesgo, para seguir hacia delante, para ser en un mundo. La crisis radical, la catástrofe o colapso del ser-en-el-mundo, se da cuando entra en crisis este *feed-back*, cuando ya no es posible la emergencia valorizante que, primero, hace “pasar el pasado”, lo dado, la situación crítica, y, después, permite alcanzar el porvenir, un nuevo mundo habitable y con sentido.

1.4. *Salidas de la crisis existencial*. Cuando se derrumba o entra en colapso (*Untergang*) el *ethos del trascendimiento*, cuando se experimenta la amenaza radical de no ser en ningún mundo posible, cuando uno ya no se siente capaz de dar respuesta a aquellas situaciones-límite que ponen en riesgo la presencia, entonces el hombre es dominado por la angustia (*angoscia, Angst*). Sentimiento que se relaciona con la freudiana pulsión de muerte, y que conduce al abismo de la nada, a un mundo horrendo donde, según Paci (1950: 20), impera una indiferencia tan profunda que a Dostoievski le parecía la verdadera esencia de lo demoníaco. De Martino (2005: 74), que comparte esta reflexión, no está de acuerdo con Paci cuando este último escribe que la angustia coincide con el descubrimiento de la seriedad de la vida. Por el contrario, tal descubrimiento indica ya rescate, salida de la crisis, pues la vida sólo puede adquirir seriedad cuando salimos del maligno aislamiento, de aquella terrible indiferencia con respecto a los otros y el mundo, y tomamos decisiones de acuerdo con valores intersubjetivos.

Para apreciar mejor en qué consiste la angustiosa crisis de la presencia y cómo se sale de ella, mencionaremos tres casos extraídos de la obra de Ernesto de Martino (2005: 161-162). En primer lugar, aludiremos a la situación en la cual la pregunta por “el sentido de la vida”, la pregunta de “por qué el ser en lugar de la nada”, se convierte en el angustioso problema que domina la vida de un hombre o incluso de toda una época. Esta preocupación significa que la vida está perdiendo sentido, que el deber-ser de cada uno y de todos se está diluyendo en la nada, que el obrar de los hombres empieza a ser vanidad, intriga, mentira, ilusión, aburrimiento, náusea, soledad, incomunicabilidad. Los europeos del periodo de entreguerras utilizarían seguramente la metáfora de que el hombre está perdiendo el suelo bajo sus pies (Ortega, 1983: 23; Gumbrecht, 2011: 140). Es una situación de pérdida del *ethos del trascendimiento*, de pérdida de la energía para responder y decidir, y que conduce a la extrema tensión de un silencio moral. La única solución pasa una vez más por renovar el deber de responder y de abrirse a la valorización intersubjetiva, lo cual siempre nos retrotrae al momento inaugural de la cultura. Por todo esto – agrega Ernesto de Martino– en la saludable vida cultural aquella pregunta, la del sentido de la vida, siempre llega felizmente tarde, cuando ya se tiene una respuesta.

Otro caso es la situación en la cual el pensamiento de que el hombre acaba con la muerte paraliza la conciencia y se convierte en síntoma morboso. Cuando se da ese estado de crisis de la presencia, el hombre –sostiene De Martino (2002: 264)– comienza a morir de la peor muerte posible, la que se anuncia como vacío del pensar, como creciente terror de la nada moral que avanza. La única medicina contra la muerte, contra ese momento estrictamente privado, incomunicable, del individuo

biológico, consiste en el renovado empeño en obrar según valores intersubjetivos, en comunicarse con los otros a través de estos valores, o en definitiva, en pasar de lo estrictamente privado a lo público o comunitario. Sólo de esta manera –concluye el antropólogo– se puede trascender la muerte como condición terminal y transmutarla en aquel morir –el del individuo biológico– que supone nacer a la intersubjetividad de los valores en una concreta sociedad histórica.

Y, en tercer lugar, aludimos a una situación que De Martino (2002: 558-566) extrae de una obra literaria, la misma y el mismo pasaje con el cual Blumenberg abre *Salidas de caverna*. Se trata del Proust de *À la recherche du temps perdu*. El francés es el experto literato de la crisis de la relación yo-mundo, de la crisis existencial, pues problematiza la potencia, la energía primordial, el *ethos* valorizante del trascender, que se encuentra en la raíz de la vida cultural. Para describir esta situación crítica, primero desciende al nivel en que las cosas y personas caen en la insignificancia, y el propio cuerpo se convierte en tumba anónima como las góndolas de la novela corta *Muerte en Venecia* (De Martino, 2002: 512), otro documento de la crisis existencial y del tema apocalíptico que invade la literatura del siglo veinte (Gumbrecht, 2011: 88-99). Este punto de partida coincide con el famoso inicio de *À la recherche...*, con los fragmentos en los que Proust (1983: 14-15) narra la desorientación que tiene lugar algunas veces en el momento del despertar, cuando el cuerpo, el ojo, está despierto, pero el intelecto duerme todavía. En medio de la noche, el narrador se despierta sin memoria de su propia identidad. Ante él aparece un mundo *unheimlich* (no familiar) de colores, de formas y de grandes dimensiones. Se diría que se encuentra en el umbral, en el momento cero, de la antropogénesis; y se diría que ha vuelto a la situación elemental, primigenia, de la naturaleza anterior a su domesticación humana. El narrador todavía no reconoce las cosas habituales, todavía no se siente en casa, y por ello parece más desnudo, más despojado, “que el hombre de las cavernas”. En esta situación corre el riesgo de romper el hilo que le une al mundo.

Después, Proust narra el ascenso, la fatigosa reconstrucción de la relación con el mundo. Blumenberg (2004: 20) decía a este respecto en *Salidas de caverna*:

“El mundo es lo que puede ser reconquistado: el de todos en vigilia, el individual en el recuerdo, que no es sino prevalecer la identidad frente a las irrupciones de discontinuidad, pérdida y olvido [...]. Dejar que *el tiempo perdido* descansa en paz en sí mismo, no emprender esa *busca* y no acabarla, significaría dar conformidad al sinsentido [...]. La muerte, lo invisible, se llevaría la razón y tendría la última palabra”.

De Martino no dice algo muy diferente a Blumenberg: la reconquista proustiana, el rescate, comienza con el mismo cuerpo y acaba con la magdalena, con la emergencia de aquel primordial recordar que da sentido a la vida, y que, desde

el hombre de las cavernas, ha permitido construir y mantener el mundo como algo obvio, familiar, utilizable. La narrativa proustiana ilustra que es necesario un fondo de familiaridad, *domesticità* o normalidad, para que el mundo sea *patria cultural* del hombre, para que en él sea posible la libertad, para que la persona sea centro autónomo de acción y decisión y supere de este modo el sentimiento –propio de la experiencia psicopatológica– de ser movido (*essere-agito-da*) por fuerzas extrañas e indeterminadas, lo cual genera experiencias de vacío y de despersonalización (De Martino, 2004: 98 y ss.). Aquel fondo familiar y doméstico de intimidad con el mundo, que sin embargo puede perderse, está hecho de hábitos adquiridos por la humanidad en épocas anteriores. Encierra, custodia, memorias cósmicas de comportamientos y relaciones (De Martino, 2002: 559), que son transmitidas a través de la educación al individuo, quien de esta forma une su biografía personal con la historia entera de la humanidad. Para el autor de *La fine del mondo*, el sentimiento de normalidad, de obviedad, de sentirse *ganz heimlich*, encierra también un mensaje social de este tipo: “Adelante, no estás solo, en tu camino te acompaña la obra de una infinidad de hombres”.

2. Apocalipsis culturales con *eschaton* y el problema del humanismo

En esta segunda parte del artículo abordamos el problema que se plantea cuando la crisis existencial afecta a toda una civilización, etnia o comunidad. Ernesto de Martino habla entonces de apocalipsis culturales, tema sobre el que se extendió en su libro póstumo. En su opinión, el pensamiento sobre el fin del mundo –y todo mundo es cultural⁹– puede ser fértil si encierra un proyecto de vida, si sirve para luchar contra la muerte, o si el acabar de un mundo se transmuta en el nacer de otro nuevo. Esta es la razón por la que ha sido fecundo el milenarismo cristiano. De la espera –o dilación en el tiempo– del escatológico Reino de Dios resultó después la civilización cristiana. También lo ha sido la especulación sobre el fin del mundo en los cultos proféticos de los pueblos coloniales y semicoloniales del siglo veinte porque el fin de la época colonial coincide con el proceso de liberación o nacimiento de nuevas comunidades. E incluso puede llegar a ser fecunda la reflexión sobre la apocalíptica guerra nuclear –un tema candente por los años en que De Martino preparaba su libro póstumo– si permite adquirir conciencia de adónde conduce la alienación tecnológica. De ahí que el tema del apocalipsis de toda una civilización no tenga por qué ser necesariamente patológico. Basándose en

9 “Il mondo è sempre un mondo culturale, cioè variamente plasmato da una decisione che si innesta organicamente in una tradizione, continuandola e al tempo stesso modificandola [...]” (De Martino, 2005: 102).

la diferencia entre el fin de *un* mundo y el fin *del* mundo o de todo mundo posible, De Martino distingue fundamentalmente dos tipos de apocalipsis *culturales*, con *eschaton* y sin él. Comenzamos este segundo apartado con el primero de ellos, con el que acaba en rescate.

2.1. *Apocalipsis cultural y des-historificación del ser humano*. Si el *acabar* es anuncio de *palingénesis*, de renacimiento, si hay rescate cultural y se resuelve en un nuevo comenzar, entonces el pensamiento sobre el fin de *un* mundo no tiene nada de patológico (De Martino, 2002: 635). Cuando hay rescate o *eschaton*, el apocalipsis puede tratarse de una experiencia saludable e inherente a la historicidad de la condición humana. La crisis muestra entonces el límite interno de todo proyecto cultural y garantiza la propia historia, la inagotabilidad del proyecto ordenador. Si a algo se parece el apocalipsis cultural con rescate es a la superación de la crisis del duelo, a la lenta reconstitución de un mundo sin los que han muerto (De Martino, 2002: 263-264).

Los apocalipsis con rescate nos enseñan que la historia está hecha de “*chiamata in causa e rigenerazione*”. Por un lado, la historia contiene interrupción, destrucción, apocalipsis o catábasis, como incluso lo es toda revolución que nos lleva hacia atrás, a la situación original; por otro, no hay historia sin intersubjetividad, reconstrucción, rescate o anábasis, esto es, sin aquello que es necesario para renovar el interés por el mundo. De Martino (2005: 123) habla a este respecto del “*sistole y diastole del pulsante cuore della cultura umana*”.

Dentro del apartado de estos apocalipsis con superación del riesgo radical, Ernesto de Martino aborda sobre todo las manifestaciones que encontramos en las grandes religiones históricas de la antigüedad, en la tradición judeo-cristiana, en el apocalipsis marxiano y en el colonial. No nos vamos a extender en las lecturas, los análisis e hipótesis que formula sobre cada una de estas variedades en su inacabada obra póstuma. Nos conformaremos con poner de relieve que, para el antropólogo italiano, en épocas y sociedades donde la separación entre cultura y naturaleza corría mayor riesgo de fallar, el mito y la religión desempeñaron una sana función que no ha sido reconocida por la *Aufklärung*: la de favorecer la acción comunitaria en el mundo y el desarrollo de la cultura. Crítica de la Ilustración que, por lo demás, nos parece similar a la que lleva a cabo Blumenberg en su *Arbeit am Mythos*.

Paci (1957: 335 y ss.) sostiene en “*Sul significato del mito*” que el relato mítico revela una situación límite, una demoniaca crisis existencial, en la que no se puede distinguir entre el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, la civilización y la barbarie. De Martino (2005: 74-75), aun reconociendo que el mito se enfrenta a esa

situación crítica, corrige al existencialista italiano cuando precisa que el mito revela al mismo tiempo cómo salir del riesgo radical, de la crisis existencial; salida que tiene que ver fundamentalmente con el momento ritual, litúrgico o ceremonial, esto es, con el “momento del *rapporto*”, con la reintegración al mundo o, en definitiva, con la reactivación de las potencias categoriales del hacer cultural. Por eso, agrega De Martino (2005: 76), el relato mítico no sólo es catábasis, no sólo nos lleva hacia atrás y nos pone en contacto con el instinto de muerte, sino que también es anábasis, vuelta a la historia, a la vida cultural, gracias al metahistórico símbolo mítico-ritual.

El mito alude en el fondo a un horizonte metahistórico (De Martino, 2002: 240). Cuando anuncia el fin de la historia, con independencia de que este fin sea inminente o lejano, el mito nos hace ingresar en la metahistoria y nos libera de la inseguridad del devenir histórico. Este fin, anticipado por una experiencia ritual, se transmuta a su vez en inicio de un nuevo mundo, bien porque volvemos al principio del ciclo, bien porque se produce la liberación escatológica de la mundana contingencia.

El mito escatológico, con la anticipación metahistórica de la cesación de la historia, sirvió en el pasado para proteger la presencia de la crisis existencial. Lo hacía enmascarando la “aspereza de la historicidad”, que no es otra cosa que el riesgo radical de no ser en ningún mundo posible. El mito des-historificaba el hacer humano al permitir estar en la historia *como si (als ob)* no estuviéramos¹⁰. En palabras de Ernesto de Martino (2002: 252-253), la realidad mítico-ritual reabsorbía y ocultaba la proliferación del devenir histórico y de los momentos críticos mediante la referencia a una realidad metahistórica que eliminaba la radical contingencia del ser humano.

El eterno retorno de lo idéntico fue el tardío heredero especulativo de la des-historificación mítico-ritual. Dentro de esta concepción, De Martino (2002: 212-215) nos presenta como ejemplo de apocalipsis cultural con rescate el ritual romano del *mundus patet*. El *Mundus* era una fosa situada en el centro de Roma, en el centro de la tierra, que por abajo estaba unida a los infiernos. Esta fosa se abría ritualmente tres veces al año en días nefastos, durante los cuales los muertos vagaban entre los vivos, el caos volvía sobre la tierra y toda actividad importante era suspendida. La normalidad cotidiana volvía al cesar los días nefastos. Con este ritual, la amenaza de un caótico fin del mundo era presentificada y simbolizada por el periódico retorno de los muertos y la periódica suspensión de toda actividad civilizada. Pero,

10 “[...] attraverso il ‘come se’ tecnico di questa sacra simulatio o pia fraus, l’effettivo attraversamento storico dei momento critici è compiuto in un regime di protezione.” (De Martino, 1993: 131).

a la vez, el riesgo era controlado mediante un exorcismo comunitario que fijaba espacialmente, dentro de un lugar simbólico, y temporalmente, dentro de un tiempo que se repetía todos los años, la posible caída colectiva en el caos. Este ejemplo pone de relieve que, en el futuro, la salida de la crisis existencial va a tomar como modelo la soteriología del mundo mágico, pues toda escapatoria a la crisis de la presencia constituye una especie de “exorcismo cultural”. Lo cierto es que, a lo largo de la historia del hombre, la cultura ha sido el más grande de los exorcismos contra el caos (Cherchi y Cherchi, 1987: 303).

El cristianismo establece un juego más complejo entre historia y metahistoria que el mito (De Martino, 2002: 284 y ss.). Por un lado, el rito de la eucaristía, esto es, la repetición mítico-ritual de la muerte y resurrección de Cristo, todavía sigue el esquema del eterno retorno. Por otro nos propone un drama histórico que consigue romper con la interminable vuelta de lo idéntico y abrir la concepción lineal, o más bien unilineal, de la historia, la cual como es sabido se desenvuelve entre dos sucesos metahistóricos: un *arché*, la creación divina, y un *eschaton*, la segunda parusía o Juicio final, la venida del Reino, que pondrá definitiva y felizmente término a la historia.

La escatología o los apocalipsis modernos, sean reaccionarios, burgueses, marxianos o coloniales, no dejan de ocultar la historicidad de la condición humana y el riesgo radical inherente a ella. También fingen que están en la historia como si no estuviesen, en la medida que el horizonte histórico depende de un acabar –un fin– que pondrá felizmente término a la concepción de la historia como el tiempo en que el hombre tiene que hacer frente al riesgo de-no-ser-en-ningún-mundo-posible. En realidad, todas las culturas, salvo la occidental y moderna, han enmascarado u ocultado esta amenaza radical inherente a la contingencia, a la historicidad, del ser humano. Quizá su desenmascaramiento sea la razón última del malestar propio del hombre contemporáneo. Ernesto de Martino sugiere, no obstante, una alternativa tanto al enmascaramiento consolador como al malestar generado por el descubrimiento de nuestro ser contingente, que abordamos en el siguiente punto.

2.2. “*Umanesimo storicistico*” en Ernesto de Martino. El antropólogo italiano se pregunta si es posible un humanismo sin consuelo, con el coraje suficiente para no ocultar nuestra historicidad o contingencia. En concreto, se pregunta si es irremediable la derrota del hombre contemporáneo, ya que parece encontrarse ante un terrible dilema: o vivir en la historia enmascarándola; o perecer al desmitificarla, al desenmascararla, y descubrir que el rostro de la existencia está vuelto al rigor de la muerte. Para De Martino (2002: 354-356), no cabe otra alternativa que la de aceptar o no aceptar la realidad de la condición humana.

Si aceptar tal realidad –la historicidad esencial del ser humano– lleva a anular el coraje civil necesario para vivir en comunidad y construir eso que llamamos civilización, entonces no queda otra solución para superar la *crisi della presenza* que la *pia fraus* –la mentira piadosa–, que el enmascaramiento retórico de la condición humana con los grandes temas protectores, consoladores, de la vida religiosa, del mito y del rito, de la teología y de la metafísica, de la magia y de la mística. De Martino coincide aquí también con Blumenberg que, en su obra *Beschreibung des Menschen*, atribuye un carácter retórico a los principales medios creados por el hombre para consolarse por su existencia innecesaria, casual, contingente. Según Blumenberg (2011: 489), la retórica no es sólo un arte de seducción demagógica, sino también un arte que, desde los tiempos arcaicos del mito, sirvió para “la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir”, aunque ello exigiera enmascarar “las verdaderas razones de la miseria humana”.

Si seguimos la vía retórica de aquellos seculares consuelos, en la historia se estará entonces como si no se estuviese, como si no existiera el riesgo de no-ser-en-ningún-mundo-posible. La misma filosofía de la historia ha ocultado la historicidad esencial de nuestra especie cuando reconoce que el devenir histórico necesita de un plano *metahistórico* para adquirir sentido. Esto es, cuando explica que la historia posee un sentido porque tiene un límite, un final o un *telos* futuro (Löwith, 1998: 316); y que, cuando éste sea alcanzado, se pondrá felizmente término a la historia entendida como el tiempo en que el hombre debe hacer frente a los riesgos que conlleva la contingencia.

La otra opción, la de aceptar sin miedo y sin consuelo nuestra condición contingente, es la propia del humanismo historicista e integral propuesto por el antropólogo y filósofo italiano. Este humanismo admite que el único modo de separar al hombre de la naturaleza consiste en trascender el plano de la inmediatez vital mediante la voluntad humana de cultura, el *ethos del trascendimiento*. Ello implica tener coraje y fuerza para realizar actividades de cualquier tipo, económicas, científicas, morales, poéticas, etc., sin necesidad del sistema técnico-protector de una verdadera patria –el mundo *metahistórico* asumido incluso por la filosofía de la historia como fin último–, en la que ya todo está en su puesto y a la que seremos reintegrados al final.

Desde esta segunda y exigente alternativa, se prescinde de los medios retóricos y míticos para hacer significativo el mundo y escapar del absolutismo de la realidad. De ahí que, para asumir nuestros deberes con respecto al otro, ya

no se tenga necesidad de un símbolo estimulante como lo es el mediador por excelencia, Cristo. De Martino (2005: 163; 2002: 477-478) piensa que ya es un signo de debilidad y fragilidad, de carencia, el tener necesidad de dar un rodeo (*détour, Umweg*) a través del mediador sagrado para redescubrir al otro y restablecer nuestros deberes sociales. Según el antropólogo italiano (2002: 357), la dignidad del hombre exige, por el contrario, protegerse del renacimiento de la primera opción, de aquella que nos devuelve no sólo a la magia, al mito o a la religión, sino también al programa moderno de absolutización del ser humano que asumió la filosofía de la historia idealista. Filosofía que pretendía que el hombre fuera sólo sus elecciones, y que, por tanto, aspiraba a liberarse definitivamente de las contingencias por destino¹¹ (Marquard, 2000: 130 y ss.).

2.3. *El humanismo etnográfico en la época de la crisis de la filosofía de la historia, entre el eurocentrismo dogmático y el relativismo cultural.* El humanismo integral demartiniano abre la posibilidad de un humanismo etnográfico que tenga en cuenta la pluralidad de culturas, mundos e historias de nuestra especie. Esto implica ante todo poner fin a la concepción unilineal, progresiva, eurocéntrica, de la filosofía de la historia, a una reflexión que, después de 1945, difícilmente puede consolar al hombre contemporáneo.

En afinidad con la tesis de Odo Marquard (2001: 90-91) acerca de que la historia de la humanidad se compone de una heterogénea e irreductible pluralidad de historias, y de que la historia universal debe ser sustituida por la historia *multiversal*, Ernesto de Martino (2002: 397) ya sostenía que la metodología historiográfica más adecuada no se relaciona con el progreso irreversible de la historia universal, sino con la de una pluralidad de desarrollos históricos de diversa procedencia. Esta pluralidad de historias se deriva de la multiplicidad y heterogeneidad de culturas, es decir, de todo aquello que constituye el objeto de estudio de la etnología y de la antropología cultivadas por el italiano. La apertura a la pluralidad historiográfica resulta compatible en De Martino con un humanismo etnológico o un *umanesimo etnografico* que persigue la unidad de lo humano. Desde la perspectiva etnológica, la humanidad ya no es un presupuesto. Por el contrario, el punto de partida del

¹¹ Marquard (2000: 139 y ss.) distingue dos modalidades de contingencia. La primera, la contingencia por arbitrariedad, hace referencia a todo aquello que podría ser de otra manera y que podemos cambiar. Se trata de una arbitrariedad elegible y abandonable. La segunda, la contingencia por destino, alude a aquello que puede ser de otra manera, y no podemos cambiar, es decir, alude a los “golpes del destino”, como las enfermedades, los accidentes o el mismo nacimiento.

científico debe consistir en la discriminación de una multiplicidad de etnias y culturas que se desconocen entre sí, y en la confrontación de lo propio con lo ajeno. La unidad –advierte De Martino (2002: 392)– de lo humano constituye por lo tanto una tarea, un deber o un ideal para el etnólogo.

Este punto de partida nos permite comprender por qué el humanismo etnográfico es la vía difícil del humanismo moderno. La vía fácil es la del *umanesimo filologico-classicistico* de los siglos XIV y XV. En aquel tiempo la ampliación de la conciencia de lo humano pasaba por superar hacia atrás los límites de la memoria cristiano-medieval, es decir, pasaba por recordar el ilustre pasado pagano del propio Occidente. El encuentro con una humanidad distinta era de carácter *diacrónico*. Consistía en hacer revivir, a través de la lectura de textos, un mundo desaparecido para siempre que, no obstante, pertenecía a la misma familia cultural. El encuentro con lo ajeno consistía en el reencuentro con los padres y con un modelo digno de imitar o con el cual rivalizar (De Martino, 2002: 395).

El *umanesimo etnografico* surge a partir del siglo XVI, después de los descubrimientos de nuevas tierras, especialmente de América, y de nuevas culturas transoceánicas. Sólo a partir de este siglo era posible la confrontación *sincrónica* con una humanidad distinta de la occidental, ante la cual no se podía reaccionar con la indiferencia. Era necesario descifrar estas nuevas civilizaciones porque de ello dependía la política imperial europea en su doble dimensión colonizadora y misionera. Al mismo tiempo, con el descubrimiento de grupos humanos ajenos a su historia, Occidente ganaba, como ya se puede apreciar en los *Essais* de Montaigne, una mayor conciencia crítica. La comparación con otras culturas permitía cuestionar la propia, el sistema occidental en el que había nacido y crecido el científico u hombre de letras, problematizar su curso histórico, y, finalmente, salir del etnocentrismo dogmático, dentro del cual todavía estaba encerrado el humanismo clásico. De Martino (2002: 396) sabía que el límite de este temprano humanismo etnográfico era el colonialismo y la actividad misionera. De ahí que sólo pudiera desarrollarse plenamente una vez que hubiera terminado todo tipo de colonialismo o neocolonialismo y se multiplicaran las relaciones interculturales.

El humanismo etnológico es, ciertamente, contrario al eurocentrismo dogmático que subyace al humanismo clásico; pero también se opone al relativismo extremo que, por carecer de una visión humanista, no reconoce el fondo común a todas las diversas culturas. Para De Martino (1961: 21), el investigador no puede renunciar a la tesis del origen y destino humano de todos los bienes culturales. El etnólogo o antropólogo desarrolla una conciencia humanista cuando percibe que

no hay diferencias sustanciales –como en el ámbito del arte expresó Pasolini¹²– entre las formas culturales subalternas de Occidente y las culturas indígenas de la época colonial o del Tercer Mundo; cuando no encuentra justificación para distinguir rigurosamente entre el objeto de la etnología y las tradiciones populares occidentales; o, en definitiva, cuando percibe los numerosos sincretismos interculturales. La convergencia entre la etnografía de las civilizaciones primitivas y el estudio de fenómenos arcaicos todavía presentes en sociedades modernas, es descubierta –nos explica De Martino (1961: 22-23)– por los misioneros jesuitas de la Contrarreforma, quienes ya hablaban de la afinidad entre las “Indias de acá”, las “Indias italianas”, y las “Indias de allá”. Aquellos misioneros italianos fueron los primeros en hacer uso –si bien desde un punto de vista eurocéntrico que desaparecerá en los antropólogos contemporáneos, en los Lévi-Strauss o De Martino– de la analogía entre el Nuevo mundo que debía ser evangelizado y aquellas amplias zonas de Nápoles cuyos habitantes parecían “tutti del bosco”. A estas analogías se debe añadir que hay toda una serie de factores antropológicos permanentes –lo arcaico, lo mítico, lo inconsciente– que suelen utilizarse para estudiar las etnias ajenas, pero que continúan siendo relevantes para comprender la comunidad occidental contemporánea, como demuestran el arte, la literatura, el psicoanálisis, etc.

Según Ernesto de Martino (2002: 393), el humanismo *difícil*, el del encuentro etnográfico, vive como *culpa* la dispersión de culturas sobre nuestro planeta, y, en particular, la división inicial de la humanidad en dos: la del etnógrafo –la occidental– y la de otros mundos. Siente además como algo escandaloso la incompreensión recíproca entre las diversas civilizaciones y etnias. De ahí que el investigador se prohíba la indiferencia o la mera curiosidad frente a prácticas culturales que parecen cifradas, y se esfuerce por comprenderlas.

El humanismo etnográfico demartiniano es un eurocentrismo o etnocentrismo crítico. Por un lado, no puede dejar de ser eurocéntrico. El juicio de las instituciones científicas occidentales sobre las civilizaciones no occidentales resulta inevitablemente etnocéntrico porque no se puede renunciar al empleo de categorías interpretativas desarrolladas dentro de una particular historia cultural. Constituye –agrega De Martino (2002: 394)– un absurdo teórico pensar en una

12 Pier Paolo Pasolini conoce a Ernesto de Martino el 6 de noviembre de 1959, con motivo de la concesión *ex aequo* del premio literario de la ciudad de Crotona. El poeta lo obtiene por la novela *Una vita violenta* y el antropólogo por su obra *Sud e magia* (Didi-Huberman, 2014: 209; 2012: 48). Más allá de que Pasolini cite en raras ocasiones a De Martino, nos parece que hay mucho del humanismo etnográfico del antropólogo en el cineasta, aparte de que el pensamiento de Pasolini sobre el genocidio antropológico (“la desaparición de las luciérnagas”) puede ser considerado un buen ejemplo del apocalipsis sin *eschaton* que abordó De Martino en su libro póstumo.

perspectiva absolutamente no etnocéntrica, o renunciar a los conceptos occidentales, tan vinculados, como explica la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, a una concreta época y comunidad social. Si el científico, el etnógrafo, prescinde de su propia historia, de sus conceptos, se vuelve –escribe De Martino (2002: 391)– mudo y ciego ante los fenómenos culturales ajenos. Todos los pensadores que, desde Weber, han reflexionado sobre la unilateralidad de las ciencias sociales y humanas, saben que no existe un lugar neutral, situado fuera de la historia, desde el que contemplar con absoluta objetividad las distintas épocas y civilizaciones.

Por otro lado, el etnocentrismo o eurocentrismo es *crítico* porque la confrontación con otras etnias pone en cuestión, pero no liquida, las bases de la civilización occidental (De Martino, 2002: 396; 2005: 96). Ello exige desprenderse del uso dogmático de los conceptos occidentales, así como adquirir conciencia de la génesis histórica de nuestras categorías interpretativas, que, como bien sabía Koselleck (1993), además de índices son factores con los cuales pretendemos transformar el mundo según nuestros deseos y fines. También supone tener en cuenta los problemas y los límites que comporta la inevitable utilización de conceptos occidentales como patrón o medida para juzgar las historias ajenas. El postulado humanista, el de la común humanidad, obliga al investigador consciente de estos límites a revisar sus conceptos después de utilizarlos para comprender otros mundos. Pues, a diferencia del relativismo cultural, el humanismo etnográfico demartiniano niega que sean inconmensurables los conceptos occidentales y las categorías interpretativas no occidentales.

De Martino (2002: 397) concluye con la tesis de que Occidente puede reivindicar una cierta primacía cultural por tres razones. Porque, en primer lugar, ha reconocido que los históricos bienes culturales tienen un origen y destino íntegramente humanos. Porque, en segundo lugar, ha afirmado la existencia de un *ethos* universal o común a toda la humanidad, el *ethos del trascendimiento*. Y porque ha pretendido alcanzar el objetivo de la unidad de lo humano mediante la comparación sistemática de la propia cultura con otras extrañas. Ahora bien, en contraste con la unidad *abstracta* instaurada para siempre por la historia universal y por la filosofía de la historia idealista, la unidad *concreta* alcanzada a través del método comparativo entre diversos mundos y etnias exige un continuo esfuerzo para mantenerse.

De Martino (2002: 397-398) no olvida añadir que tal primacía quedaría seriamente cuestionada si Occidente no logra eliminar sus principales contradicciones: materialismo vulgar o consumista, alienación tecnológica, privilegios sociales y políticas neocoloniales e imperialistas. En caso contrario, no es

una hipótesis insensata pensar que Occidente pueda sufrir una crisis existencial que tenga la envergadura de un apocalipsis. El problema surge cuando este apocalipsis, cuando el fin de nuestro mundo, no supone el alumbramiento de otro nuevo, cuando ya no es posible el *feed-back* comentado, o cuando el hombre occidental cae en un estado depresivo y pierde la energía necesaria para volver a superar la situación-límite de riesgo existencial.

3. Apocalipsis cultural sin horizonte de salvación

Acabamos nuestra aproximación a la filosofía de Ernesto de Martino con el apocalipsis moderno sin rescate, sin *eschaton*, sin ese horizonte de salvación, sin esa referencia a un futuro donde se recupera la libertad y dignidad humanas, al que alude la otra modalidad apocalíptica. Ya no se trata del apocalipsis que sólo suponía el fin de *un* mundo, que convertía la crisis en una oportunidad para crear un nuevo orden, sino –aclara De Martino (2002: 630)– del fin de “el” mundo o, para ser más precisos, del riesgo radical de que acabe toda vida o mundo posible. Se trata de la *catábasis*, del *descensus* a los infiernos, sin *anábasis*, sin ascenso. El filósofo italiano, si hubiera vivido unos años más, podría haber encontrado en el *Salò* (1975) de Pasolini, en el poeta de la desaparición de las luciérnagas, la más perfecta plasmación de ese apocalipsis sin horizonte, sin *anábasis*.

De Martino (2002: 475; 2005: 171-172) escribe que el miedo contemporáneo al fin del mundo se traduce en dos terrores antinómicos: el de perder el mundo y el de perderse –o estar perdido– en el mundo (*Weltverlorenheit*). El primero, el de “perder el mundo”, hace referencia a la desaparición, y no tanto con la muerte sino en el curso mismo de la existencia, del esplendor y la alegría de la vida mundana, de la energía que sostiene los proyectos comunitarios. El mundo tiende, por tanto, a convertirse en un “paraíso perdido”, y la concepción del fin del mundo se orienta entonces hacia un nihilismo más o menos desesperado que en sus formas extremas adquiere rasgos propios de los casos estudiados por la psicopatología. El segundo, “perderse en el mundo”, está ligado tanto a la tradición judeo-cristiana del fin de este mundo y la venida del Reino, como a la concepción laica y mundana del fin de un particular mundo histórico (pensemos en el apocalipsis marxiano y el fin de la civilización burguesa). Desde este segundo enfoque, el mundo constituye un peligro que impide lograr el auténtico destino humano, una tentación de la cual debemos salvarnos. La catástrofe tiene que ver con el hecho de quedar aprisionados dentro del histórico horizonte mundano, y con la desaparición del presentimiento de la novedad metahistórica, de la esperanza o fe en *otro* mundo por venir.

Para el apocalipsis moderno sin *eschaton*, cuya más extrema manifestación puede ser, según De Martino, la hecatombe atómica¹³, el *acabar* se vive como la catástrofe en acto, como el desesperado colapso de lo doméstico o familiar, del sentido de la vida y de la relación y acción intersubjetivas. Y todo ello sin que sea posible aquella dinámica que conduce al rescate, a la reintegración y superación del riesgo radical de no ser en ningún mundo posible. Para entender este apocalipsis, el autor de *La fine del mondo* señala que los documentos proporcionados por la psiquiatría poseen un gran valor heurístico. La experiencia del fin del mundo se parece mucho al apocalipsis psicopatológico, al *Weltuntergangserlebnis*, que, por ejemplo, puede vivir un esquizofrénico como el campesino de Berna al que tanta importancia concede De Martino en su libro póstumo (2002: 194 y ss.). En ambos casos, en los apocalipsis culturales y psicopatológicos, se produce un agotamiento de la energía para trascender las situaciones críticas y para obrar según distintas formas de coherencia cultural. Con este apagarse de la energía necesaria para trascender las situaciones-límite, la experiencia de correr hacia el fin se convierte en incontrolable, irresistible, privada e incommunicable.

Esa vida que pierde el *ethos* de la trascendencia se puede encontrar en dos universos distintos. Ante todo, en uno ya muerto, en el que todas las cosas permanecen inmóviles y sin significado, y en el que se tiene la sensación de estar uno encerrado en sí mismo (De Martino 2002: 631-632). Es el universo de la *tropo poco* semanticidad, el de la *Unheimlichkeit* entendida como artificiosidad, teatralidad, rigidez, aislamiento, insignificancia, inconsistencia de las cosas. El brevísimo relato de Kafka *Prometeo* describe perfectamente ese mundo que cae en la insignificancia, en la indiferencia, en el olvido y en la entrópica pulsión de muerte. En segundo lugar, el hombre que ha perdido el *ethos* del *trascendimiento* puede encontrarse en un universo en tensión, en el que la búsqueda ciega de significado, el exceso de semanticidad, nunca se resuelve: cualquier cosa significa todo y nada. Este error del significado, que tan a menudo encontramos en otras ficciones paranoides de Kafka, empezando por *El proceso*, se manifiesta en un mundo deforme, lleno de tramas hostiles, de intenciones ocultas y caóticas.

13 El apocalipsis nuclear guarda afinidad con la psicopatología que De Martino (2002: 118-119) denomina “paranoia di distruzione (reazione di Sansone)”. La padece el sujeto –y por analogía, la cultura o civilización– que está dispuesto a perecer a cambio de que ello suponga también la ruina, el fin, del enemigo. Este enfermo, o esta civilización enferma, piensa que, si el mundo acaba para mí, también debe acabar para los otros. Algo semejante encontramos en Blumenberg (1986: 80-82) cuando hace referencia, de acuerdo con las revelaciones que realizó en 1980 Nicolaus von Below, a la locura de Hitler, quien, al final de sus días, quería hacer coincidir apocalípticamente, a través de la hecatombe nuclear, dos tiempos inevitablemente separados: el breve tiempo de la vida (*Lebenszeit*) y el más amplio tiempo del mundo (*Weltzeit*).

El tema del fin del mundo está también unido a la crisis de la patria cultural, que es a su vez crisis de la *Gemeinschaft*, y al desarraigo, a la pérdida de ese fondo doméstico, familiar, basado en costumbres asentadas, sobre cuya pérdida y recuperación nos hablaba Proust en su célebre obra. Como ejemplo del peligro que conlleva el desarraigo, de la crisis de presencia que tiene lugar cuando se pierde la patria existencial, De Martino (2002: 480-481) nos relata una magnífica anécdota:

Cierto día se perdió conduciendo por una solitaria carretera de Calabria. Pidió información a un viejo pastor que encontró en este camino, pero eran tan confusas sus indicaciones, que le rogó que se subiera al auto y le acompañara hasta el cruce que buscaba. El pastor aceptó con cierta desconfianza, que fue en aumento conforme se iba alejando del punto de partida hasta llegar a un momento en que se sentía realmente angustiado. Ello era debido a que, desde la ventanilla desde la cual no dejaba de mirar en ningún instante, había perdido la familiar vista del campanario de Marcellinara, que era el punto de referencia de su “minúsculo espacio existencial”. Por la pérdida del campanario, el pastor se sentía completamente desarraigado, *spaesato*. Por supuesto, De Martino y sus acompañantes ante el terror que sentía el pastor decidieron devolverlo al lugar de partida. Su rostro sólo se relajó cuando por fin vio reaparecer el doméstico campanario. Había reconquistado la patria perdida.

Al alejarse de su *Lebensraum*, de su único *Umwelt* posible, el pastor vivió una siniestra aventura que le precipitó en el caos. Todo ello significa que la presencia entra en riesgo cuando alcanza los límites de su patria existencial, cuando pierde el horizonte cultural, cuando no ve el *il campanile di Marcellinara*, sea éste el que sea, dentro del cual adquieren sentido sus obras.

No sólo la documentación psicopatológica, también el arte moderno puede ser útil, a juicio del filósofo y antropólogo italiano, para reconocer los síntomas de la crisis de nuestro tiempo y para juzgar el alcance de la paulatina pérdida de esa patria existencial—el fondo familiar de normalidad y obviedad— que hace posible la libertad. El arte, la cultura, nos ayuda a comprender la gravedad del apocalipsis sin rescate porque—en palabras de Baudelaire— sabe “*se plonger au fond du gouffre*”, “*au fond de l’inconnu*”. De Martino pensaba al final de su vida que la literatura contemporánea estaba dominada por el tema apocalíptico. Muchas de las páginas de su obra póstuma están dedicadas a este tema. Especialmente reseñables son aquellas en las que analiza el *absurdo* de Camus, la *náusea*—el “mundo indigesto”— de Sartre o la *noia* de Moravia. De esta última, De Martino (2002: 546) dice que es una especie de insuficiencia, inadecuación o escasez de realidad. Un sentimiento que aparece cuando la realidad ya no puede persuadirnos acerca de su efectiva existencia, y entonces los objetos se convierten en cosas absurdas, sin significado, sin utilidad. Síntomas, sin duda, de la pérdida de aquella energía existencial inherente al *ethos* de la trascendencia.

No es raro que el lector tenga la impresión de que para Ernesto de Martino (2002: 551-552) quien mejor explica el significado de una crisis existencial –radical y sin rescate– sea el Samuel Beckett de *En attendant Godot* (1953), de aquella comedia sobre la espera resignada y paciente del fin. En esta obra la condición humana se reduce a mera presencia cuyo horizonte es la nada, la insignificancia, lo instantáneo. Al contrario de lo que sucede tras el despertar en Combray, tras la lenta recuperación del mundo, en la pieza de Beckett el tiempo se disipa a la par que los personajes pierden toda energía, toda potencia de los sentidos, y caen en un estado de adormecimiento, de desmemoria. El apocalipsis contemporáneo es también la espera sin testimonio, sin decisión, sin pasión por la vida: es la espera de lo que está ya culturalmente muerto o moribundo. El tiempo de la espera puede ser rellenado con mil futilidades –los gestos del clown, una continua agitación, una mirada de equívocos en la comunicación verbal–, sin que intervengan los valores con su carácter proyectivo, la realización de una obra, el horizonte de convivencia humana o el impulso hacia la universalización del sentir privado. El gran tema escatológico cristiano se convierte en la parodia de un Godot que nunca llega (De Martino, 2002: 551). Por eso decía Robbe Grillet que Beckett construye un espectáculo vacío con personajes que no hacen nada, “que sólo tienen la cualidad de estar presentes”, según una secuencia que no tiene ni principio ni fin. En esta situación las dos únicas formas admitidas –nos recuerda De Martino (2002: 553)– del acaecer son la repetición y la degradación. Para esta apocalíptica de la demasiado poca semanticidad, no hay otro porvenir que la muerte y un universo privado de sentido.

Seguramente, el antropólogo italiano podría haber encontrado en el cine griego de estos últimos años bastante material para explicar el sentido del apocalipsis sin *eschaton*. A este respecto son especialmente destacables los films de Yorgos Lanthimos: *Canino*, la película sobre una familia en la que todo es arbitrario, caprichoso, artificial, en la que cualquier palabra significa cualquier cosa y en la que ni siquiera existe la institución cultural del incesto; y *Alps*, la absurda comedia que pretende superar el duelo fingiendo que no ha tenido lugar la crisis, la muerte. Al mismo tiempo se han producido en este país toda una serie de films, de comedias, como *L* de Babis Makridis, *Knifer* de Economides, etc., que hacen de Beckett su principal inspiración. Estas obras de arte son el testimonio de que la crisis que sufre Europa, particularmente aguda en Grecia, es algo más que económica. Es muy probable que nos encontremos ante el enésimo apocalipsis existencial y cultural, acerca del cual debemos esperar que sea con rescate, que termine con la reactivación de esa energía valorizante que Ernesto de Martino elevó a fundamento del ser humano.

Bibliografía

1. Altamura, R. (1993). Introduzione. La difficile coerenza, en: De Martino, E., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
2. Blumenberg, H. (1986). *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
3. _____ (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
4. _____ (2004). *Salidas de caverna*. Madrid: A. Machado Libros.
5. _____ (2011). *Descripción del ser humano*. México: FCE.
6. Cherchi, P. y Cherchi, M. (1987). *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Napoli: Liguori editore.
7. De Martino, E. (1948). *Il mondo mágico*. Torino: Boringhieri.
8. _____ (1955). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoría del sacro*. Lecce: Argo Editore.
9. _____ (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
10. _____ (1993). *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
11. _____ (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
12. _____ (2004). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
13. _____ (2005). *Scritti filosofici*. Napoli: Il Mulino.
14. Danti, D. (2007). *Dalla presenza alla singolarità. Uno studio su Ernesto de Martino*. Tesis para optar al grado de doctor, Università degli Studi di Pisa.
15. Di Donato, R. (Ed.). (1990). *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS.
16. Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.

17. _____ (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.
18. Gumbrecht, H. U. (2011). *Stimmungen/Estados de ánimo. Sobre una ontología de la literatura*. Murcia: Tres Fronteras Ediciones.
19. Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
20. Levi, C. (1994). *Cristo si è fermato a Eboli*. Torino: Einaudi.
21. Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
22. Lombardi Satriani, L. M y Bindi, L. (2002). *Ernesto de Martino. Panorami e Spedizioni*. Torino: Bollati Boringhieri.
23. Löwith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Herder.
24. Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim.
25. _____ (2001). *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
26. _____ (2002). *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
27. _____ (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz.
28. Montaigne, M. (2003). *Les Essais*. Paris: Arléa.
29. Ortega y Gasset, J. (1983). Historia como sistema, en: Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. Tomo VI*. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente.
30. Paci, E. (1950). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.
31. _____ (1957). *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Messina: G. d'Anna.
32. Proust, M. (1983). *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza.
33. Stanghellini, G. y Ciglia, R. (2008). «Il soggetto delle scienze dell'uomo alla luce dell'antropologia filosofica di Ernesto de Martino», en: *Journal für Philosophie & Psychiatrie* 1.
34. Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños.