Etnologia della percezione

Letture di Merleau-Ponty per *La fine del mondo* di Ernesto De Martino

di Maririta Guerbo*

ABSTRACT

In *The End of the World*, the ethnological investigation, a comparative one, was to culminate in a final section, not ethnological but anthropological. Philosophy would have been handled by De Martino at the same time as a tool, object, and culminating point of ethnological research. Moreover, considered as a true cultural technique, philosophical practice must be reformed out of, and thanks to, ethnology. On the basis of a genetic study conducted in the ethnologist's own library and among his notes and documents, our contribution will be interested in the Demartinian reading of Maurice Merleau-Ponty's work, especially *Phénoménologie de la perception* and *Sens et non-sens*: in its theoretical context, its issues at stake, the allegiances and criticisms that De Martino will be able to develop with and against the French phenomenologist. Our paper will be particularly interested in the theme of repetition, from habit to rituals. Shedding new light on the two hidden limits of use, the self-forgetful habit and the critical moments of operative and utilizing existence, De Martino does not merely adopt the terminology of *Phénoménologie de la perception*, but appropriates it, enriching it with novel conceptual distinctions.

_Contributo ricevuto il 11/04/2025. Sottoposto a peer review, accettato il 12/05/2025.

1 _ Lo statuto della filosofia ne *La fine del mondo*

L'opera di Ernesto De Martino (1908-1965), fondatore di un'etnologia religiosa storicista, grande pensatore del rito e della storia, sta godendo in questi ultimi anni di un rinnovato interesse in Italia e nel contesto internazionale: una riscoperta favorita dalla nuova edizione e dalle traduzioni in francese e in inglese de *La fine del mondo*. Nei materiali che l'etnologo napoletano ci ha lasciato in eredità tutte le tematiche che animano il pensiero demartiniano si riarticolano e si approfondiscono. Trasformando il comparativismo storico-religioso perfezionato da *Il mondo magico* a *La terra del rimorso*, nel cantiere per l'opera postuma il pensatore napoletano si propone di realizzare «un'etnologia dell'attualità»[1] volta a testare le difese culturali rimaste a disposizione dell'Occidente per far fronte ai vissuti critici da fine del mondo. Opponendoci all'interpretazione che vede in questo confronto con l'attualità la prova ultima delle aporie demartiniane[2], lo studio dell'apocalisse culturale

* IISF, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

DOI: 10.53136/9791221820980 7
giugno 2025

dell'Occidente alimenta a nostro avviso il nuovo impulso teoretico dell'ultimo De Martino. In che senso?

La nuova edizione de *La fine del mondo* si apre con un documento importante: *Progetto dell'opera*[3], che inizia con un indice; uno tra i tanti che si possono reperire nell'archivio scientifico. Questo documento non databile è importante perché De Martino vi presenta in modo chiaro la scansione dei capitoli del libro che stava progettando: l'indagine etnologica, comparativa, avrebbe dovuto culminare in un 'epilogo', non etnologico ma *antropologico*, scrive De Martino, dove il tema filosofico dell'ethos del trascendimento sarebbe stato sviluppato a partire dal percorso comparativo presentato nei capitoli precedenti. A fronte di quest'ultima sezione, la filosofia sarebbe stata trattata da De Martino, allo stesso tempo, come strumento, oggetto e punto culminante della ricerca etnologica.

Nelle carte, lo studio della produzione intellettuale, filosofica e letteraria, occupa una parte ingente del materiale. Entrando più nello specifico, nelle note poi riunite nella raccolta *Scritti filosofici*, l'esistenzialismo è presentato esplicitamente come un sintomo della crisi della valorizzazione in Occidente. Considerata come una vera e propria tecnica culturale, la pratica filosofica deve essere riformata a partire dalla, e grazie alla, etnologia. In questo contributo vorremmo mostrare che l'epilogo de *La fine del mondo* avrebbe approfondito la prospettiva prettamente antropologica dell'opera articolando una nuova filosofia delle tecniche culturali, e più specificatamente dell'uso del corpo e del mondo, a partire da un altro filone interno all'esistenzialismo meno considerato dalla letteratura critica[4]. Laddove Abbagnano aveva fondato un esistenzialismo positivo, l'ultimo De Martino getta le basi di una «fenomenologia dell'umanizzazione»[5] anti-heideggeriana poiché imperniata sul neologismo demartiniano di appaesamento: vale la pena cominciare proprio da questo concetto originale su cui, per primo, ha messo l'accento Carlo Ginzburg[6].

Leggendo il § 18 di *Sein und Zeit*, De Martino ricomprende la *Bewandtnis* dello strumento, ovvero il suo giusto posto all'interno della rete di rinvii strumentali, non più come prestabilito, come qualcosa che si dà (*es gibt*), ma come il risultato di un processo[7]. Su un piano linguistico, il passaggio dall'appagatività (la traduzione di *Bewandtnis* data da Chiodi e letta da De Martino) all'appaesamento richiede di pensare la connettività tra presenza e mondo come un compito: un dover essere che non ha nulla di metafisico perché è incessantemente portato a termine dagli uomini e dalle donne di ogni epoca e latitudine. Ne *La fine del mondo*, non si tratta più per De Martino di correggere la terminologia filosofica alla prova del materiale etnografico, o ancora di far retroagire quest'ultimo sui concetti dei filosofi, in particolare di Heidegger, come ne *Il mondo magico*,

ma di fondare una nuova filosofia capace di riflettere il momento dell'anabasi, quell'oltre della crisi, «un messaggio relativo alla vita e al mondo che continuano e si trasformano»[8].

Come trasformare la filosofia in un «sapere vivo e vitale»[9]? Vorremmo rispondere a questa domanda, fondamentale per la sua radicalità, ritornando sull'uso che De Martino compie delle sue fonti filosofiche. Sulla base di uno studio genetico condotto nella biblioteca e tra le carte dell'etnologo, il nostro contributo si interesserà alla lettura demartiniana di *Phénoménologie de la perception* di Maurice Merleau-Ponty: al suo contesto teorico, alle poste in gioco, le fedeltà e le critiche che De Martino saprà sviluppare con e contro il fenomenologo francese[10].

2 _ Due ritorni paralleli e divergenti

Come suggerito da Roberto Pàstina ormai vent'anni fa, la *pars construens* de *La fine del mondo* deve essere contestualizzata seguendo il filo del rapporto con Enzo Paci[11]. Diversamente della lettura che Paci fa di De Martino, quest'ultimo non si accontenta mai di prendere in prestito nozioni, argomentazioni o riferimenti bibliografici[12]. La lettura demartiniana della fenomenologia passa per Paci, certo, ma resta sempre contrastiva: leggendo le annotazioni dell'etnologo a *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, ci si rende conto che De Martino corregge il tiro della fenomenologia paciana, per ritrovare proprio a questa altezza l'ispirazione marxiana del suo nuovo cantiere sull'uso.

Riprendiamo l'apice della critica di Paci al *Sein zum Tode* di Heidegger: la posta in gioco è ancora una volta la fuoriuscita dalla crisi nella quale, in quanto occidentali, ci troviamo. Paci si chiede se il nulla scoperto dal *Dasein* nella meditazione sulla finitudine sia un punto d'arrivo o piuttosto un «momento dialettico, un "momento" che lascia ancora aperta la possibilità d'una rinnovata fondazione della *Kulturwelt*»[13]. Per superare una concezione temporale dove la morte aspira l'insieme del processo di temporalizzazione, Paci propone di sostituire all'essere per la morte, l'essere per la verità, compresa quest'ultima come una ricerca incessante che decostruisce e ricostruisce il dato, collocandosi su un piano intersoggettivo.

Riprendendo da Paci lo spostamento dall'essere al processo come lotta della vita contro la morte, l'etnologo napoletano subordina la questione della verità a quella della valorizzazione. Così nuovamente intesa, la crisi a cui Husserl risponde nel 1936 appare in tutta la sua distanza da quella che interessa De Martino all'inizio degli anni Sessanta. O meglio, è la diagnosi ad apparire distinta, quasi opposta: la crisi di Husserl è una crisi delle scienze da cui scaturisce una crisi dei valori, viceversa, la crisi che affronta *La fine del mondo* è una crisi dei

valori da cui scaturisce una crisi delle scienze. Ma una differente diagnosi determina anche una nuova posologia. La verità può davvero salvarci, si chiede De Martino?

> Poteva nascere, quell'idea, solo in chi aveva cancellato in sé ogni memoria viva della fatica contadina, e trovando il pane sulla propria mensa ne mangiava lasciando nell'inconsapevolezza la storia umana che si celava dietro quel "nome" che indicava un "cibo sicuro". Poteva nascere solo in coloro per i quali i contadini gli artigiani domestici con cui talora avevano rapporto raggiungevano il loro più alto grado di dignità e di riconoscibilità umane solo per il folklore di cui erano "depositari" e "portatori", cioè in quanto testimonianza di "poesia popolare", o di "linguaggio dei gesti", ecc., salvo poi a provare un certo fastidio anche per questo e a ridurre nella loro giusta misura gli entusiasmi iniziali. Fu certo grandezza di Marx di aver compreso che, nella vita della cultura, l'economia costituisce la valorizzazione inaugurale, la testimonianza prima che condiziona tutte le altre testimonianze di una vita per il valore (in questo senso, credo, occorre reintegrare il materialismo storico)[14].

La rivoluzione concettuale paciana è una rivoluzione elitista. Per proporre un pensiero che sia davvero nuovo la base esperienziale ricompresa dalla fenomenologia deve allargarsi in maniera decisiva: a una filosofia del tempo e dell'irreversibilità si sostituisce una filosofia dell'uso, della prassi comunitaria e dell'innovazione che il singolo può apportare a tale prassi. Come scrive De Martino a margine della sua copia della *Krisis*, per cogliere qualsiasi formazione di senso (*Sinngebilde*) bisogna «convertire il dato in *prassi*»[15].

Ciò che De Martino scopre in *Tempo e verità* è una tematizzazione della temporalità originaria, ma l'ambiguità della nozione di *Lebenswelt* mostra che il terreno su cui avviene tale tematizzazione è ancora quello stabilito dalla scienza occidentale, lo stesso terreno con cui la *Krisis* intende formalmente competere. Esplorata all'inizio degli anni Cinquanta, la polemica che oppone Paci e Croce intorno all'utile e al vitale viene ripresa da De Martino nei primi anni Sessanta. Contrariamente agli studi già dedicati alla questione, l'interesse di questa ripresa non deve essere limitato a questioni interne al campo intellettuale italiano degli anni Cinquanta: la posta in gioco soggiacente è la valutazione stessa della fenomenologia come apocalissi culturale. Attraverso il riferimento alla sfera dei bisogni vitali, la fenomenologia di cui Paci si fa il portavoce mostrerebbe di essere ancora impegnata, senza saperlo, in un'antropologia naturalista[16].

Dietro la caratterizzazione della *Lebenswelt* come «già "trasces[a]" in forma socio-economica»[17], l'etnologo napoletano intende ridefinire la parte di determinazione che precede e segue ogni azione storica. Torniamo insomma alla questio-

ne classica, per l'antropologia, della divisione tra natura e cultura. Ma, in un certo senso, tutto comincia con due ritorni paralleli e divergenti: il ritorno a Marx di De Martino e il ritorno a Husserl di Paci. Per l'etnologo, il «grande merito del materialismo storico»[18] sarebbe quello di aver dimostrato che la *Lebenswelt* è sempre un mondo storicamente prodotto.

È in Merleau-Ponty, il cui pensiero Paci aveva contribuito a far conoscere in Italia alla fine degli anni Cinquanta[19], che De Martino trova una considerazione dell'economico molto vicina alla sua, all'incrocio tra *Fenomenologia della percezione* (1945) e *Senso e non senso* (1948).

In *Fenomenologia della percezione*, l'attenzione del nostro etnologo è attirata dalla lunga *Nota sull'interpretazione esistenzialista del materialismo storico* che chiude il capitolo sul corpo sessuato. In questa nota Merleau-Ponty contrappone la concezione dell'essere umano come «*fattore di produzione*», propria del marxismo riduzionista, all'«*uomo come produttività*», cioè alla concezione marxiana della prassi, come il filosofo francese la definirà in *Marxismo e filosofia* a partire dalle *Tesi su Feuerbach*, ma anche in dialogo con *Geschichte und Klassenbewusstsein* di Lukács (1923)[20]. Per Merleau-Ponty, prendere sul serio la nozione marxiana di prassi equivale a «gonfiare la nozione di economia nello stesso modo in cui Freud gonfia la nozione di sessualità», includendo non solo le determinazioni sociali della produzione materiale e la conflittualità che ne deriva, ma anche la «costellazione di motivi psicologici e morali che le codeterminano». Questo allargamento rappresenta per Merleau-Ponty la sola strategia in grado di rifiutare le due riduzioni, materialista e spiritualista, dell'economico, svelandone le rispettive insufficienze: un'«antinomia» che De Martino, in margine della sua copia di *Phénoménologie de la perception*, non esita a qualificare come «fondamentale»[21].

3 _ I mondi appaesati di Merleau-Ponty

Cominciamo da una semplice constatazione. Per mettere in evidenza il procedere spontaneo della percezione, Merleau-Ponty adotta un uso «contrastivo»[22] dei materiali clinici molto vicino a quello che De Martino aveva in mente per il primo capitolo de *La fine del mondo*: in *Phénoménologie de la perception*, il linguaggio è compreso a partire dall'esperienza dell'afasia, la spazialità in opposizione al fenomeno del membro fantasma. Eppure, è proprio quando supera l'opposizione netta tra normale e patologico che Merleau-Ponty sembra spingersi più lontano nelle sue analisi.

In un passaggio dedicato all'esperienza del lutto, Merleau-Ponty mostra che la sospensione della presenza riposa sulla prosecuzione ininterrotta del processo di donazione temporale garantito

dal corpo: «perfino quando mi trovo sopraffatto dal dolore del lutto i miei occhi vagano presenti davanti a me»[23]. Lungi dall'essere il prodotto di un riflesso automatico agli stimoli circostanti, questi sguardi testimoniano di un eccesso rispetto alla situazione attuale, esprimendo la presa del mondo da parte del soggetto, la sua prima familiarità. Al di qua di ciò che *Morte e pianto rituale* aveva definito come l'oscillazione patetica del lutto, si trova dunque un «margine d'esistenza *quasi* impersonale»[24]. Tale margine non è *del tutto* impersonale, poiché la singolarità corporea continua a parteciparvi in prima persona.

Al di là delle opposizioni troppo nette tra tempo personale e tempo impersonale, tra irreversibilità del tempo empirico ed eternità delle essenze, insomma al di là di Paci, Merleau-Ponty rivela a De Martino i «*mondes acquis*»[25] dell'abitudine, definiti dal fenomenologo francese come il «potere che possediamo di dilatare il nostre stare al mondo»[26]. Grazie a quale movimento la coscienza si spinge al di là dei suoi confini corporei? De Martino riprende la distinzione concettuale proposta da Merleau-Ponty tra universo e mondo, dove il primo è una «totalità compiuta» mentre il secondo è una «molteplicità sempre aperta e indefinita». È questa indeterminatezza propria del mondo che l'abitudine si sforza di «*dilatare*»[27].

Nella miriade di esempi forniti in *Phénoménologie de la perception*, l'etnologo ne annota tre: la facilità con cui il mio corpo si orienta quando mi trovo nel mio appartamento, la destrezza della dattilografa che scrive sulla tastiera, le esercitazioni dell'organista. L'abitazione privata si presenta come l'attualizzazione più intuitiva del mondo appaesato: questo «*petit monde*», scrive Merleau-Ponty, dove «ogni gesto, ogni percezione si pone immediatamente in relazione a migliaia di coordinate virtuali»[28]. Quando siamo a casa, i nostri movimenti beneficiano di un «*savoir contracté*»[29] che ci permette di non doverci occupare della nostra iscrizione spaziale, rivolgendoci ad altre mansioni. Gli esempi della dattilografa e dell'organista mostrano invece che ogni riferimento al sapere deve essere respinto come inadeguato per qualificare l'abitudine alla pari dell'opposizione tra riflesso e automatismo, secondo il processo di superamento delle antinomie caratteristico di tutta *Phénomenologie de la perception*. Una volta accettato, con Merleau-Ponty, che l'abitudine è un «sapere che sta *nelle mani*»[30], ci resta da determinare come funziona il suo apprendimento, come il «soggetto che impara a telegrafare integra lo spazio della tastiera al suo spazio corporeo»[31].

È attraverso la ripetizione di uno stesso gesto che si realizza la fusione tra corpo e oggetto. Non deve pertanto sorprenderci che, dopo aver affrontato la questione della ripetizione, Merleau-Ponty nomini i rituali. In un passaggio sottolineato e commentato da De Martino, l'analogia

tra il musicista e l'augure romano riposa sulla loro capacità di modellare un mondo a partire da semplici movimenti corporei compresi in entrambi i casi come «*gesti di consacrazione*»[32].

In quest'ultimo senso, la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty è vertiginosamente simile all'etnologia del corpo sviluppata nel capitolo centrale del *Mondo magico*: lo spazio corporeo si sovrappone all'aldilà necessario allo sciamano per materializzare il rischio vissuto dalla presenza nella figura reale di uno spirito tradizionale. In entrambi i casi, infatti, è il corpo che «proietta attorno a sé un mondo culturale»[33]; è il corpo che integra l'esteriorità rendendola comunitaria. Nel prossimo paragrafo esamineremo il modo in cui De Martino riprende il lessico della presentificazione elaborato nel *Mondo magico* alla luce delle nozioni recentemente acquisite di *Zuhandenheit*, di spazio odologico e di tutto il capitolo su *La spatialité du corps propre* che abbiamo appena cominciato ad attraversare.

4 _ Tre abitudini, tre ripetizioni

Secondo Merleau-Ponty, l'abitudine è una modalità del potere proiettivo del corpo. È precisamente intorno a questo punto che De Martino introduce delle distinzioni concettuali più sottili, opponendo o, meglio, giustapponendo diverse sfaccettature di quella stessa abitudine che il fenomenologo francese aveva qualificato indistintamente come personale e impersonale. De Martino fa variare questi aspetti all'interno di una discussione sulla costituzione del tempo, e più esattamente sui tre *tempora*: passato, presente e futuro.

> Il "mondo" è sempre dato nella sua totalità comunitaria per essere ripreso nella specificità e singolarità di una valorizzazione, è sempre allontanato nell'abitudinario per poter tracciare in questo vissuto più o meno anonimo e socializzato la figura intima, personale, emergente della propria personale iniziativa valorizzatrice. Ma la datità, l'abitudinarietà, l'ovvietà del mondo sono possibili in quanto fedeltà immediata a iniziative di generazioni passate, o del nostro passato e di quanto vi si lega attraverso la nostra biografia culturale[34].

In questo passaggio, importante per diversi aspetti, l'abitudine va esaminata a partire da due aspetti della ripetizione: l'abitudine come ripetizione irriflessa e l'abitudine come ripetizione volontaria, con le loro rispettive consistenze temporali. Da un lato, c'è «l'abitudinarietà»[35] del mondo, che De Martino qualifica come comunitario e Merleau-Ponty come *presque impersonnel*. Quest'abitudine contratta dal corpo appartiene a una catena temporale più o meno lunga a seconda dell'uso in questione, che include in un'unica «biografia culturale»[36] sia le generazioni passate che il nostro passato individuale: dall'infanzia fino all'età adulta. Tutto questo passato viene mobilitato

dalla presenza ogniqualvolta essa «presentifica», dal momento che non può presentificare alcun aspetto del mondo senza che «tutti gli altri aspetti [facciano] momentaneamente da *sfondo*»[37].

L'abitudine permette al corpo di integrare degli usi passati del mondo: destinati a rimanere nel passato, questi usi non devono essere attualizzati dalla presentificazione e le permettono di applicarsi a qualcos'altro. In questo senso, la presentificazione non caratterizza tutte le nostre relazioni d'uso. De Martino chiama quest'abitudine dimentica di sé stessa *hexis*, cioè un uso «di cui non abbiamo attualmente bisogno ma che all'occorrenza possiamo sempre evocare»[38].

Alla *hexis* si oppone l'abitudine riflessa o operativa, alla *ripresa* l'allontanamento proiettivo. Grazie a quest'ultimo, la presenza guadagna una certa distanza rispetto al mondo attuale e lo *espande*. Il passaggio dalla ripetizione inconscia alla ripetizione consapevole esplicita il mondo non come sfondo ma come progetto, cioè come *mondo da realizzare*.

L'abitudine operativa si acquisisce attraverso un tipo di ripetizione illustrata dai due esempi della dattilografa e dell'organista: in entrambi i casi Merleau-Ponty si interessa a una ripetizione che corrisponde a un apprendimento. A un livello più profondo, perché impersonale, ripetiamo la stessa azione per 'valorizzarla', ovvero per integrarla in una biografia culturale condivisa, 'più o meno anonima e socializzata' a seconda della nostra capacità di trasformare il gesto singolare in un passato comune. Se la memoria corporea è segnata dall'oblio della presentificazione, viceversa l'oblio che trasforma l'uso in gesto si trasforma in memoria comunitaria. È solo alla luce del dialogo sotterraneo con Merleau-Ponty che siamo in grado di comprendere l'ultima definizione che De Martino fornisce della presenza, sempre in polemica con Heidegger.

> Senza dubbio l'interpretazione dell'esserci non deve prendere le mosse da un esistere differenziato e determinato (cioè differenziato e determinato secondo un particolare valore), ma neanche dalla quotidianità media dell'esserci: l'esserci è sempre in un "far differenza" che fa essere l'esserci, mentre il non poterla fare equivale allo scomparire della presenza[39].

Se la presenza si riducesse alla prima ripetizione, la ripetizione dell'oblio, scomparirebbe come presenza; se si riducesse alla seconda ripetizione, la ripetizione della ripresa, essa rimarrebbe imprigionata in una sola e unica presentificazione. Secondo il modello concreto del simbolismo individuale sviluppato ne *La terra del rimorso*, la presentificazione è un *far la differenza* inseparabile da questi condizionamenti, e che si realizza proprio attraverso la ripresa della totalità dei condizionamenti, cioè che avviene sempre in presenza di un mondo.

Quest'ultima forma della ripetizione è sia singolare, perché corporea, sia comu-

nitaria, perché spirituale. In quest'ultimo senso, eminentemente dialettico, le due abitudini sono una cosa sola e non possono essere isolate l'una dall'altra: «l'agevolezza dalla ripresa operante in una sorta di limbo della presentificazione non toglie che questo riprendere estremamente agevole sia un riprendere»[40].

5 _ Ai limiti del mondo, il rituale

Pur scoprendo in *Phénoménologie de la perception* l'importanza dell'ovvietà, De Martino pone l'accento sulla negatività che circonda i *mondes acquis* dell'abitudine: una negatività che il Merleau-Ponty di *Phénoménologie de la perception* non sembra ancora in grado di prendere in considerazione se non come patologica.

Nei suoi appunti, De Martino si appropria della nozione di *structure-monde*, dove la tessitura della trama cosmica è compresa a partire da un doppio movimento di sedimentazione e di ripresa. L'etnologo napoletano sottolinea le precauzioni prese da Merleau-Ponty intorno al legame tra questa sedimentazione e questa ripresa, la cui natura dialettica permetterebbe di liquidare dal primo termine l'accezione semplicemente passiva del serbatoio e dal secondo la pienezza inattaccabile della libertà. Ma, per De Martino, è la possibile rottura del legame che tiene assieme sedimentazione e ripresa che deve essere posta al centro della struttura-mondo. I mondi appaesati dell'abitudine possono crollare e trascinare con sé la presenza.

> Datità e ripresa stanno dunque in un nesso dialettico il cui disarticolarsi segna il crollo del mondo e della presentificazione a esso: così, per esempio, quando la sommessa coralità operativa del mondo perde il suo carattere di "fondo" in cui si inaugura la mia iniziativa valorizzatrice, quando lo sfondo diventa problema e tutto è rimesso in causa senza lasciar margine per il trascendimento e senza farsi "punto d'appoggio" per il "salto originario", allora il mondo perde il suo momento di "domesticità", di "patria dell'agire", di solido "suolo" su cui metter radici operative qualificate, e diventa ciò che spossessa, cioè che ruba ogni sfera privata[41].

Sarebbe sbagliato considerare questo passaggio come la semplice riproposizione della teoria della crisi della presenza: la fenomenologia francese non è passata invano. Nella sua discussione critica dell'*Esquisse d'une théorie des émotions*, De Martino riconosce a Sartre il merito di aver esaminato per la prima volta i «limiti di mondanizzazione o cosmicizzazione»[42], all'interno di una teoria che rivoluziona la concezione heideggeriana del mondo utensile considerandolo come già autentico. In sintesi: per l'etnologo, Merleau-Ponty avrebbe concettualizzato il meccanismo costitutivo della struttura-mondo e Sartre i suoi margini. Queste due tesi devono essere tenute as-

sieme per poter integrare la prospettiva a cui sembra approdare De Martino.

Nell'*Esquisse*, Sartre rende conto dell'emozione nei termini di un'impotenza ad agire sul mondo che si converte in potenza di agire su di sé. Intesa in questo modo, l'emozione è definita come il ripiegamento dell'uso dall'esterno verso l'interno. Prima di leggere queste linee, è la lamentazione funebre che consente a De Martino di tematizzare questo stesso ripiegamento. Ma l'osservazione etnografica delle lamentatrici lucane conduce De Martino a formulare delle altre conclusioni: diversamente da Sartre, l'interiorizzazione dell'uso permette di attuare un certo controllo sull'emozione, non di abbandonarcisi. Questa presa di distanza da Sartre, ma anche da Merleau-Ponty[43], permette a De Martino di riflettere in maniera originale su un'ultima forma dell'uso.

Per l'etnologo, il mondo dell'uso ha due punti ciechi che la presentificazione non riesce a raggiungere: il primo è rappresentato dall'ovvietà, il secondo dai limiti cosmici. Nel primo caso, la presentificazione si contrae a tal punto da scomparire: viene momentaneamente obliterata, permettendo di applicarci ad altri usi del mondo. Nel secondo caso, invece, l'oblio è insufficiente. La presentificazione dei limiti del mondo utensile si realizza attraverso la simbolizzazione del reale: un genere più ampio di cui sono specie sia le formazioni mitico-rituali sia il simbolismo socialista. Di fronte alle frontiere del mondo o, più semplicemente, di fronte alla fine del mondo, la presentificazione dell'oggetto o dell'evento critico risulta così velata dall'evocazione del passato, sia esso mitico o storico. Sono i rituali a dare consistenza ontologica a questo caos, definito più precisamente come ciò di cui non è ancora possibile fare uso:

> l'immenso resto del non progettabile ed operabile in senso tecnico-lavorativo avrebbe inghiottito la tenue emergenza della progettabilità manuale, se la energia tecnica non si fosse volta ad un progetto mitico-rituale del lavorativamente non progettabile: se cioè non fosse stata in parte impiegata a lavorare il rischio del nulla del lavoro manuale umano, lavorarlo, appunto, secondo un piano mitico-rituale, avente per finalità non la utilizzazione del mondo, ma la protezione dell'esserci utilizzante adoperante minacciato dal non-mondo, dalla terra di nessuno oltre i limiti della terra del lavoro[44].

Lungi dall'illuderci, i rituali organizzano i momenti di maggiore lucidità della nostra esistenza comunitaria: quei momenti in cui una comunità guarda in faccia il nulla che circonda il suo mondo, affrontando la possibilità del suo collasso. In questo senso, ogni rito è un'apocalisse culturale. Questa idea che ci sembra estremamente profonda stravolge l'abituale tematizzazione marxista della religione, un *tour de force* che, secondo De Martino, rimane perfettamente fede-

le a Marx e alla sua più grande scoperta: lo stravolgimento fondamentale dell'ideale etico di verità, la ricerca di un'adeguatezza tra mondo e ideale spostata dal regno della conoscenza a quello dell'uso, dell'abitudine e del bisogno.

La fedeltà di fondo a Marx emerge anche su un altro fronte: quello della teoria critica. Una volta concettualizzato il rituale come l'uso di ciò che, in ogni mondo storico, eccede la semplice utilizzazione, l'Occidente borghese non appare più come il mondo storico meno illusorio: un mondo che rifiuta di accordare credibilità a narrazioni considerate come irrazionali perché impossibili da constatare o da manipolare. Per De Martino, l'Occidente borghese persiste nella crisi proprio perché è l'unico mondo storico che non capisce di essere limitato dal nulla. Da qui il rifiuto del rito e l'assolutizzazione del polo della ovvietà, entrambi mossi dall'ideale di una soddisfazione infinita e illimitata[45].

6 _ Recidere il nodo gordiano

Il programma di un'etnologia delle apocalissi culturali riposa su una duplice opzione concettuale relativa alla nozione filosofica di mondo: d'ora in poi, il mondo dovrà essere considerato come mondo da fare e come un'unità dinamica capace di integrare, attraverso la prassi rituale, i suoi limiti esterni. Una volta ammessa questa coppia di postulati cosmici ogni fine *del* mondo potrà apparire al lettore come la fine *di un* mondo. Lungi dal suscitare angoscia, la moltiplicazione *catastrofica* dei mondi potrà guarire l'Occidente in crisi. Da un punto di vista più concettuale, l'etnologia delle apocalissi culturali richiede una specifica conversione dello sguardo: la capacità di pensare gli enti indipendentemente dal loro statuto ontologico, come pratiche condensate e stratificate. Questa configurazione implica una certa diffidenza nei riguardi dell'immanenza, della pura coincidenza con il dato che si dà nel qui e ora.

Le «"cose"», scrive De Martino parafrasando il § 15 di *Sein und Zeit*, «sono "cose" in quanto accennano a un nostro possibile comportarsi verso di esse secondo il valore dell'utilizzabilità cioè secondo un progetto che include, inscindibilmente, resistenza all'adoperabilità e adoperabilità in un certo modo e dentro certi limiti»[46]. Per De Martino, la contingenza non può essere semplicemente appresa come tale, ma deve essere culturalmente digerita: la digestione del mondo si definisce come una pratica *corale* che riveste l'esistenza nuda della sua copertura simbolica. Per corale bisogna qui intendere più che semplicemente collettiva: si tratta di una pratica planetaria e transtorica, che attraversa continenti, epoche e generazioni. Attraverso l'analisi di molteplici 'progetti operativi' considerati in funzione della loro variabilità spaziale e storica, alla fine della sua vita, De Martino sviluppa la sua etnologia storicista in una filoso-

fia dell'uso di sé, del proprio corpo e del mondo. Pur riconoscendo uno sforzo simile nella *Weltvernichtung* fenomenologica, De Martino ne radicalizza il potenziale anti-oggettivista in due direzioni: verso l'interno e verso l'esterno, verso il corpo e verso la natura. Vediamo in che modo.

Per Sartre, nell'affettività cenestesica, quando ogni interazione con l'esteriorità è interrotta, il corpo proprio rimanda la coscienza alla presa perpetua di un'«apprensione insipida e senza distanza» che è il «*mio* gusto»; questo gusto, che è letteralmente un retrogusto, coincide, per Sartre, con «ciò che abbiamo descritto sotto il nome di *Nausea*»[47]. In questa pagina de *L'Être et le Néant* che De Martino ritrova significativamente commentata da Merleau-Ponty[48], la nausea riemerge dalla fatticità del corpo proprio nel momento in cui questo si ritira dal mondo, rinunciando ad agire o a lasciarsi condizionare dall'ambiente circostante. È per contrastare questo riemergere della nausea che l'etnologo napoletano contrappone Mauss a Sartre, operando un passaggio decisivo dalla tematizzazione fenomenologica del corpo proprio alla tematizzazione antropologica delle tecniche del corpo. Questa transizione si opera a partire dall'analisi di due caratteristiche specie-specifiche dell'animale umano: la stazione eretta e l'uso della mano.

> noi non camminiamo mai "soli", ma con tutta la storia personale e umana di quella particolare tecnica del corpo che è il saper camminare; camminando noi siamo accompagnati e sorretti da questa storia, e dagli sforzi, dalle ricerche, dalle invenzioni e dagli apprendimenti che essa comporta[49].

Universalizzando alcune intuizioni de *Il mondo magico* (1948), De Martino mostra che il corpo proprio, inteso come il perno e l'orientamento del mondo degli utensili (*Umwelt*), è a sua volta il risultato di un lavoro culturale. Come mostra bene l'estratto, la vera posta in gioco in queste note è l'intreccio tra filogenesi e ontogenesi, tra storia singolare e storia umana o, meglio, la ricapitolazione continua dell'antropogenesi nelle nostre vite singolari[50]. Dimenticata nelle profondità dei nostri corpi, questa doppia storia non è inerte, ma sempre determinante e decisiva. Questo è il senso delle pagine dedicate alla «formazione del processo» inteso «come assunzione e superamento»[51] della *hexis* sedimentata nei nostri corpi. Accostando l'andatura delle fanciulle maori, quella di Croce oramai anziano e del prigioniero uscito di prigione che «conserva poi anche nella vita una andatura un po' rigida, in cui le oscillazioni delle braccia sono ridotte al minimo»[52], De Martino mostra l'articolazione concreta delle modalità della ripetizione che aveva studiato in precedenza. Per comprendere questo punto dobbiamo far ritorno per l'ultima volta a Merleau-Ponty.

Nelle note che Clara Gallini ha raggruppato sotto il titolo *Tecniche del corpo*, De Martino recide, una volta per tut-

te, il nodo gordiano di *Phénoménologie de la perception*: «in concreto, l'uomo non è una psiche congiunta a un organismo, ma un va e vieni che a volte risulta corporeo e altre volte si afferma in degli atti più personali»[53]. Ora, nonostante Merleau-Ponty sostenga di aver superato il dualismo tra psiche e organismo, secondo l'etnologo napoletano egli non vi riesce davvero. Quando il fenomenologo francese parla di «trascendenza attiva della coscienza», del movimento con cui essa si getta nel mondo per mezzo dei suoi «organi e strumenti», De Martino appunta a margine della sua copia: «ma gli organi e gli strumenti sono già "*mondo*", cioè vita culturalmente trascesa»[54].

Nascondendosi dietro l'appello alla concretezza, Merleau-Ponty si svincolerebbe dalla scelta tra dialettica della storia e dialettica della natura che l'iscrizione nel marxismo francese degli anni Quaranta lo costringeva ad operare[55]. Per parte sua De Martino intende mettere un termine alle ambiguità, interpretando l'esistenza corporea, anonima e impersonale, in termini risolutamente storici, come il frutto di una storia individuale, comunitaria, umana. Riprendendo da Jaspers l'opposizione tra ereditarietà e tradizione, l'etnologo napoletano assegna i mondi appaesati dell'abitudine alla tradizione.

> In una guisa implicita, appena incoata, compendiata in modo estremo e risolta in abilità operativa «ovvia», questa storia è pur ripresa ogni volta che l'uomo cammina, ché se davvero l'avesse totalmente dimenticata non potrebbe neanche camminare, avrebbe semplicemente disimparato questa tecnica[56].

In dialogo critico con *Phénoménologie de la perception*, egli trasforma la tradizione in un termine dialettico, incessantemente ripreso e ri-sedimentato.

7 _ Etnologia della percezione

La fiducia in un nuovo mondo da ricostruire dopo la catastrofe del mondo attuale ha per condizione la dissoluzione della divisione tra natura e cultura. Tuttavia, sarebbe sbagliato credere che l'etnologo intenda opporre una visione relativistica dei tratti antropologici specie-specifici alla loro considerazione naturalistica. È quanto emerge in particolare dalle note dedicate da De Martino alla differenziazione culturale della mano destra e della mano sinistra. Lungi dal ridursi o a tratto biologico o a un tratto variabile secondo la società di appartenenza, la minorazione della mano sinistra rappresenta simbolicamente i limiti a cui è sottoposto ogni uso del mondo. Ancora una volta, è attorno ai confini cosmici che tutto si gioca.

Riprendendo le parole di Merleau-Ponty, De Martino le stravolge: è all'etnologia che spetta il compito di «rimettere la coscienza di fronte alla sua vita irriflessa nelle cose, risvegliandola

alla storia che essa aveva dimenticato»[57]. Questa storia è inesauribile: inscritta nel cuore che batte nel mio corpo, nella luna, nelle stelle, nelle montagne, perfino nel sole. A possedere dei limiti tuttavia è, ogni volta, l'uso di questi usi.

> Il sole è ciò che ne possiamo fare: indica una sfera limitata di adoperabilità, e proprio questa sfera con i suoi limiti (e con la sua resistenza a una adoperabilità illimitata) lo costituisce come "cosa" del mondo. […] Il sole come utilizzabile non è per fortuna un ente sempre presentificato: viviamo ogni giorno nella luce solare "pensando ad altro". Ma ciò accade nella misura in cui il sole, diventato per lo sforzo culturale ovviamente utile, può essere inconsapevolmente sfruttato nelle nostre occupazioni quotidiane. […] Ma per poco che tocchiamo i limiti di operabilità culturale del sole (e ogni civiltà, ogni regime di esistenza pone diversamente questi limiti), l'astro ritorna a emergere nella presentificazione intenzionante, la sua storia culturale deve essere ripresa nei limiti cui è giunta, per riadattarla alla situazione critica, per decidere e oltrepassare tale situazione con una iniziativa in varia misura "originale"[58].

Il sole è un essere a cui ci siamo abituati, economicamente abituati, nella misura in cui abbiamo scelto quale posto assegnargli nel nostro specifico regime di esistenza, sempre storicamente e geograficamente variabile: abbiamo scelto e abbiamo ereditato questa scelta come una tradizione che incessantemente riprendiamo, anche quando non ce ne rendiamo conto. Per noi occidentali, il luogo del sole è sullo sfondo, lontano dalle preoccupazioni quotidiane. Ma una volta diventato naturale, l'uso del sole è reversibilmente ancora esposto alla storia, cioè, nei termini de *Il mondo magico*, al rischio e al dramma. In altre parole, se il sole *è* sempre «ciò che ne possiamo fare»[59], il suo essere può crollare e il sole diventare ciò che non possiamo più farne.

Quando De Martino scrive queste note, probabilmente, ha in mente lo *scindone*: un forte mal di testa che si manifesta al momento della mietitura, sotto il sole cocente della Basilicata, e contro il quale lunghe generazioni di contadini avevano dispiegato la loro creatività rituale[60]. In questo senso, è il rito che ci riporta a contatto con la natura, intesa come quel residuo di impossibile *Zuhandenheit* che fa sì che l'essere non coincida mai con l'opera di un'unica cultura, con un unico *progetto comunitario dell'utensile utilizzabile*.

8 _Conclusioni

Come trasformare la filosofia in un *sapere vivo e vitale*? Attraverso la disamina dei testi e delle fonti, abbiamo messo in rilievo l'originalità della lettura demartiniana di Merleau-Ponty. Gettando una nuova luce sui due limiti nascosti dell'uso, l'abitudine dimentica di sé e i momenti critici dell'esistenza operativa e utilizzante, De Martino non si accon-

tenta di riprendere la terminologia di *Phénoménologie de la perception*, ma se ne appropria arricchendola di distinzioni concettuali inedite e per molti aspetti anticipatrici. Detto più esplicitamente, nelle note per *La fine del mondo*, l'etnologo napoletano sembra capace di leggere il Merleau-Ponty degli anni Quaranta con le lenti del Merleau-Ponty degli anni Cinquanta[61]. La storia della filosofia ci ha abituati a questi incontri mancati, che non devono mai scoraggiare l'interprete. Come Merleau-Ponty nella seconda metà degli anni Cinquanta, l'ultimo De Martino riflette sul lascito fondamentale del pensiero di Marx: la capacità umana di produrre la materia sociale, non intesa nel senso del solo valore economico, ma nei termini della produzione storica delle soggettività. La ricostruzione genetica degli usi che De Martino ha fatto delle sue fonti filosofiche ci ha condotti infine al cuore della sua filosofia dell'uso, autentica *pars construens* dell'opera postuma. Superando il primo stadio comparativo tra etnologia e clinica – *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* – e l'interesse caratteristico per il crollo dello sfondo cosmico, *La fine del mondo* diventa propriamente *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*: repertorio e analisi strutturale della costruzione di mondi culturali tendenti al crollo.

_ Note

1 _ M. Guerbo, *Ernesto De Martino, une philosophie des rituels*, tesi di dottorato presentata e discussa pubblicamente il 3 ottobre 2024, ED de Philosophie Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, in particolare pp. 583-672.

2 _ G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 333-340.

3 _ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, p. 89.

4 _ A nostro parere, la letteratura consacrata ai legami fra la produzione di De Martino e i fermenti dell'esistenzialismo europeo pecca rispetto a entrambi i termini della sua analisi: il primo errore è quello di affidarsi acriticamente a una categoria storiografica troppo lasca, la cui unitarietà è discussa o negata dai maggiori esponenti di questa corrente; il secondo errore è di non distinguere sufficientemente tra le diverse fasi del pensiero demartiniano, scorgendo un'eccessiva continuità tra la critica di Heidegger formulata ne *Il mondo magico* e i frutti del lavoro certosino operato sui testi filosofici dall'inizio degli anni Sessanta fino alla morte dell'antropologo.

5 _ A. Cavazzini, *La nausée et la nourriture. Usages de Sartre dans* La fine del mondo *d'Ernesto De Martino*, «L'Année sartrienne», XXXI (2017), pp. 5-12.

6 _ C. Ginzburg, *La fine del mondo di Ernesto de Martino*, «Quaderni storici», XL (gennaio-aprile 1979), pp. 238-242.

7 _ Sulla rilettura demartiniana della nozione di *Zuhandenheit*, si veda S. F. Berardini, *L'autenticità della presenza. De Martino critico di Hei-*

degger, «Filosofia Italiana», XIV (2018) 2, pp. 167-181, in particolare p. 175.

8 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 576.

9 _ E. De Martino, *Furore in Svezia*, in Id., *Furore simbolo valore*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 185.

10 _ De Martino legge *Phénoménologie de la perception* in francese nella riedizione Gallimard del 1961. Riportiamo in seguito solo brani sottolineati o commentati dall'etnologo in margine al testo, sulla base della nostra consultazione della sua copia conservata presso l'Accademia di Santa Cecilia di Roma. Quando sarà il caso, la traduzione dal francese sarà la nostra. Per quanto riguarda la raccolta *Sens et non-sens*, De Martino dispone della traduzione italiana, pubblicata nel 1962 con una prefazione di Enzo Paci.

11 _ R. Pàstina, *Introduzione*, in E. De Martino, *Scritti filosofici*, il Mulino, Bologna 2005, p. VIII, nota 2.

12 _ Su questa lettura ci permettiamo di rinviare a M. Guerbo, *Enzo Paci and Ernesto De Martino. Crossed Views on Time and the Practice of Phenomenology*, in L. Ascarate, C. Furtwängler, Q. Gailhac, *Phenomenology and Transcendental Idealism*, Zeta Books, Bucarest 2024, pp. 289-306.

13 _ E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1961, p. 233.

14 _ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. 642.

15 _ E. Husserl, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 143. Anche in questo caso, citiamo dall'esemplare sottolineato e appuntato da De Martino, conservato presso l'Accademia di Santa Cecilia.

16 _ Si veda in particolare E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., pp. 484-485. In queste note, De Martino sovrappone due nozioni che appartengono a due momenti distinti dell'analisi di Paci: la nozione di *materia esistenziale* coniata alla fine degli anni Quaranta e la nozione di *Lebenswelt* ritrovata in Husserl, che Paci situerà al cuore del suo progetto di unione del marxismo e della fenomenologia. Ma può darsi che, proprio attraverso questa disattenzione, De Martino abbia rivelato il filo conduttore che tiene insieme tutto il pensiero di Paci.

17 _ E. De Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 22.

18 _ Ivi, p. 64.

19 _ Nell'introduzione al capitolo *Antropologia e filosofia* de *La fine del mondo*, Giordana Charuty ricorda opportunamente che Paci sta organizzando il soggiorno di Merleau-Ponty all'Università di Milano quando apprende la notizia della sua morte. Il numero di «aut aut» del novembre 1961 viene dedicato alla memoria di Merleau-Ponty, con articoli di Paci, Dorfles, Caruso, Giuseppe Semerari, Franco Fanizza e un articolo sulla polemica con Sartre di Andrea Bonomi. Sempre Bonomi presenterà nel 1963 la prima tesi di laurea in filosofia su Merleau-Ponty, sotto la supervisione di Paci.

20 _ L'influenza di *Marxisme et philosophie* è attestata dall'invito che De Martino fa a Merleau-Ponty per il numero di *Nuovi argomenti* su «Marxismo e religione»: l'etnologo domanda al filosofo francese di sviluppare i temi di *Marxisme et philosophie*. La lettera in questione è stata

pubblicata da A. Grandelis, *Oggetti che si ammalano. Dalla fine del mondo al riconoscimento della realtà*, in P. Desogus, R. Gasperina Geroni, G. Picconi (a cura di), *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Carocci, Roma 2021, pp. 123-134.

21 _ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., pp. 199-202.

22 _ Per questa espressione e simili si veda ivi, p. 99, p. 119, p. 153, p. 229.

23 _ Ivi, p. 100.

24 _ Ivi, p. 99.

25 _ Ivi, p. 151.

26 _ Ivi, p. 168. Per gli appunti dell'etnologo si veda in particolare E. De Martino, *La fine del mondo* (1977), cit., pp. 583-584. Questo passaggio è ripreso da Massimiliano Biscuso nel bel capitolo che ha consacrato alla concezione demartiniana dell'abitudine in Id., *«L'ultima Thule». Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021, pp. 173-209, in particolare p. 201.

27 _ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 85.

28 _ Ivi, p. 151.

29 _ Ivi, p. 169.

30 _ Ivi, p. 168.

31 _ Ivi, p. 169.

32 _ Ivi, p. 170.

33 _ Ivi, p. 169.

34 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 493.

35 _ *Ibidem*.

36 _ *Ibidem*.

37 _ *Ibidem*.

38 _ Ivi, p. 520. È bene ricordare che De Martino mutua il termine *hexis* da Marcel Mauss e non da Merleau-Ponty, come dimostra la sola occorrenza di questa nozione negli *Scritti filosofici*, senza la "h", proprio come in Mauss.

39 _ E. De Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 100.

40 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 518. In tal senso, ci pare davvero difficile affermare che De Martino avrebbe opposto e reso incomunicabili, da una parte, «la *praxis* libera» e, dall'altra, il «si fa così» come fa Marco Valisano in Id., *Esserci, ovvero far differenza. Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino*, «Studi e ricerche» IX (2017), pp. 175-191.

41 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 494.

42 _ Ivi, p. 509.

43 _ Per De Martino, nell'*Esquisse*, Sartre confonderebbe sotto lo stesso termine, quello di 'magia' o di 'mondo magico dell'emozione', i distinti momenti della crisi e della risposta culturale alla crisi. È interessante notare che la stessa critica viene mossa all'analisi di Lévi-Strauss sul *mana* come grado zero della significazione, ma soprattutto alla sovrapposizione tra spazio mitico e spazio schizofrenico in Merleau-Ponty. Per queste tre critiche si veda rispettivamente ivi p. 510, pp. 178-179, p. 589.

44 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (1977), cit., p. 612.

45 _ Basti confrontare a tal proposito due note de *La fine del mondo*: la prima che commenta la progressiva trasformazione del lavoro in lavoro inconscio nella catena di montaggio e la seconda che descrive l'automatizzazione del pasto nei *fast food* (ivi, pp. 615-616).

46 _ E. De Martino, *La fine del mondo*

(2019), cit., pp. 491-492.

47 _ J-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1943, p. 404. Ripreso in E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 506.

48 _ Si confrontino i due passaggi di Merleau-Ponty: «*quand je m'absorbe dans mon corps, mes yeux ne me donnent que l'enveloppe sensible des choses et celles des autres hommes, les choses elles-mêmes sont frappées d'irréalité, les comportements se décomposent dans l'absurde, le présent même, comme dans la fausse reconnaissance, perd sa consistance et vire à l'éternité*» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 193); «*cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps […]. La labilité des niveaux donne non seulement l'expérience intellectuelle du désordre, mais l'expérience vitale du vertige et de la nausée*» (ivi, p. 294). I due passaggi sono ricopiati in E. De Martino, *La fine del mondo* (1977), cit., pp. 584-587.

49 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 517.

50 _ Questo punto è stato messo in evidenza per la prima volta in P. Virno, *Promemoria su Ernesto de Martino*, «Studi Culturali», I (2006), pp. 147-158, e ripreso e approfondito da M. Biscuso, «*L'ultima Thule*», cit., pp. 205-209.

51 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 519.

52 _ *Ibidem*. L'esempio dell'*onioi*, la camminata delle donne maori, è ripreso da *Notion de technique du corps* di Mauss.

53 _ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 104.

54 _ Ivi, p. 178.

55 _ Sull'indecisione del primo Merleau-Ponty, si veda A. Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française. Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc Thao*, Springer, Berlino 2021, pp. 146-149.

56 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 518.

57 _ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 40, ripreso in E. De Martino, *La fine del mondo* (1977), cit., p. 579.

58 _ E. De Martino, *La fine del mondo* (2019), cit., p. 492.

59 _ *Ibidem*.

60 _ E. De Martino, *Sud e magia* [1959], a cura di F. Dei e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2024, p. 22.

61 _ Mi riferisco in particolare al corso sull'istituzione: M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, Mimesis, Milano 2023.