

PAOLA PAZIENTI

IL MITO, IL RITO E L'ESSERE SELVAGGIO

Dialogo tra De Martino e Merleau-Ponty

ABSTRACT: This article proposes to establish a dialogue between Ernesto De Martino's anthropology and Maurice Merleau-Ponty's philosophy, on the assumption that this comparison is as fruitful as it is unexplored. De Martino takes up Merleau-Ponty's reflections on the body in a dense chapter of the posthumously published volume *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, referring to *The Structure of Behavior* and *Phenomenology of Perception*. For both of them, what lies beyond the communitarian fruition of reality, beyond the automatisms of everyday life, is not things themselves, but the non-world or Wild Being, to quote *The Visible and the Invisible*. This undomesticated foundation exposes us to the anguish of meaninglessness and the complete disarticulation of experience. The foundation can only be represented through a mythical-ritual language that has a protective individual and social function. The metahistorical models of myth and ritual provide a safeguard against both the proliferation of becoming and the blind repetition of disturbing elements from the past. In myth-ritual, closed symbols, i.e. symptoms, are re-moulded into open symbols, images: a dynamic that can be compared with Merleau-Ponty's indirect ontology.

KEYWORDS: Myth, Ritual, Institution, De Martino, Merleau-Ponty, Wild Being.

Prima di agire, l'uomo antico avrebbe fatto sempre un passo indietro, alla maniera del torero che si prepara al colpo mortale.

Kerényi 1972, 18

Nel primo capitolo della più recente edizione de *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Ernesto De Martino (2019, 135-6) si interessa al "passo indietro" di Károl Kerényi come tecnica di destorificazione, volta a sospendere una situazione presente angosciata per considerarla come la ripetizione di un'iniziativa primordiale. Il mito e la sua iterazione rituale istituiscono un orizzonte metastorico con funzione protettiva. L'uomo "avrebbe cercato nel passato un modello in cui immergersi come in una campana di palombaro, per affrontare così, protetto e in pari tempo trasfigurato, il problema del presente" (Kerényi 1972, 18; cit. anche in De Martino 2020,

24-5). L'immagine del *paso atrás* rinvia alla dimensione trasformativa del linguaggio simbolico, grazie all'istituzione di un piano metastorico, simultaneamente dentro e fuori dalla storia (Gallini 2000, 647). De Martino, tuttavia, prende le distanze da derive nell'irrazionalismo: la riattivazione compiuta dal mito e dal rito è intersoggettiva e comunicabile. Compiere "l'anabasi verso la coscienza e il valore" è trascendere la pigrizia o resistenza della natura per dare forma a un prodotto culturale (De Martino 2013, 56; Lesce 2019, 205).

Può essere proficuo aprire un dialogo con la filosofia di Maurice Merleau-Ponty, nella quale De Martino trova una via fenomenologica che indaga l'auto-costituzione della soggettività ponendo come originaria la relazione tra l'uomo e la natura, senza cadere in una descrizione naturalistica. In questa dialettica, giocano un ruolo essenziale gli schemi e le memorie corporee, che permettono di orientarsi nel mondo circoscrivendo intorno all'io un orizzonte di domesticità e relativa sicurezza. Nel capitolo de *La fine del mondo* dedicato al confronto tra *Antropologia e filosofia*, si fa riferimento alle opere *La struttura del comportamento* (2010) e *Fenomenologia della percezione* (2003). Nel capitolo sesto, dedicato ad *Antropologia e marxismo*, De Martino si riferisce anche al saggio *Le polemiche sull'esistenzialismo*, contenuto nella raccolta *Senso e non senso* (2004). Si definiscono degli ambiti di interesse comuni, che possiamo individuare ne *La recherche proustiana* e nella psicopatologia ad indirizzo fenomenologico, con gli studi di Erwin Straus, Ludwig Binswanger ed Eugène Minkowski.¹

Il corpo e i suoi rituali

De Martino riprende una nota della *Fenomenologia della percezione* in cui Merleau-Ponty cita un articolo di Minkowski sulla percezione dello spazio nei fenomeni allucinatori. Nelle descrizioni dei malati, lo spazio vissuto è alterato, sembra contrarsi attorno a loro, in un cortocircuito che satura l'atmosfera e genera una sensazione di oppressione:

... per strada, c'è come un mormorio che *l'avvolge per intero*; parimenti, egli si sente privo di libertà, come se *attorno a lui* fosse sempre presente qualcuno; al caffè c'è come qualcosa di nebuloso *attorno a lui* ed egli sente un tremito; e quando le voci sono particolarmente frequenti e numerose, l'atmosfera *attorno a lui* è come satura di fuoco, e ciò determina una specie di oppressione all'interno del cuore e dei polmoni, una specie di nebbia attorno alla testa (Minkowski 1932, 69, corsivo originale; cit. in De Martino 2019, 494 e Merleau-Ponty 2003, 392 nota 64. Il passo compare anche in Minkowski 2004, 401).

La percezione dell'atmosfera è un atto quasi-intenzionale, è un *come*, un aspetto qualitativo dell'esperienza, e non un *che cosa*, definibile sul piano cognitivo. In questo

¹ Oltre al marxismo, che esula dai limiti di questo saggio.

caso, l'atmosfera è proiezione di stati d'animo angosciosi, a cui non si riesce a dare un nome: l'incapacità di passare dal *qualcosa* sentito oscuramente al *che cosa* circoscritto verbalmente riempie di spaesamento (Leoni 2007, 87). Tale condizione influenza tanto il piano emotivo quanto quello pragmatico, riducendo le possibilità di azione fino poi ad annullarle: il soggetto è paralizzato. Nell'ultimo capitolo de *Il tempo vissuto* (2004, 380), Minkowski definisce la "distanza vissuta" come quel margine di gioco o sfera di agio tra il sé e il divenire-ambiente, che permette alla vita di espandersi. In condizioni psichiche di crisi, la riduzione o l'annullamento della distanza generano la sensazione di essere schiacciati, ossessionati.

Di questa analisi, Merleau-Ponty e De Martino condividono la distinzione tra la fissità patologica e l'esplorazione dinamica. Solo nel secondo caso il virtuale è incluso nel reale: il corpo ha la facoltà di riconfigurare la propria posizione nello spazio, attraverso aggiustamenti graduali e spontanei (Merleau-Ponty 2003, 335, 425; 1996b, 149, 223). Realizza configurazioni e interazioni che non erano previste né prevedibili, che non erano preesistenti rispetto alla loro realizzazione, ma sorgono direttamente dal contatto col mondo. La considerazione del corpo proprio o vissuto (*Leib*) è un aspetto classico della *Fenomenologia della percezione* e attira l'attenzione di De Martino: lo spazio è organizzato intorno al corpo, che è il punto zero di ogni percezione ed esprime un protendersi progettuale verso il mondo secondo un'intenzionalità motoria. Ma c'è dell'altro: il corpo è inglobato nella rete esperienziale in un modo che lo spossa, è esposto in un modo che esclude la possibilità di padroneggiare l'ambiente (Lisciani-Petrini 2008, 126). Questa vulnerabilità, che in Minkowski emerge in riferimento a una condizione psicopatologica, è estesa da Merleau-Ponty a qualsiasi altro genere di percezione:

Io che contemplo l'azzurro del cielo, non sono *di fronte* a questo azzurro come un soggetto acosmico, non lo possiedo nel pensiero, non dispiego dinnanzi ad esso un'idea dell'azzurro, che me ne scioglierebbe il segreto, ma mi abbandono ad esso, mi immergo in questo mistero, esso "si pensa in me", io sono il cielo stesso che si riunisce, si raccoglie e si mette a esistere per sé. (Merleau-Ponty 2003, 291-2, corsivo originale)

La percezione è saturata da un livello originario e anonimo che nella quotidianità rimane implicito, nonostante sia quanto abbiamo di più prossimo. Ne possiamo cogliere il funzionamento indirettamente, in esperienze liminari che sospendono il regolare scorrere del tempo. Per questo motivo, ne *La fine del mondo*, l'analisi del corpo prosegue con il risveglio proustiano (2019, 496-503). Anche Merleau-Ponty, nelle lezioni del 1955 al Collège de France sul tema della passività, si sofferma sul noto passo del primo libro della *Ricerca del tempo perduto* (2023, 315-319). Il loro interesse è rivolto al disorientamento momentaneo del risveglio, in cui il corpo è all'opera al fine di ricostruire intorno a sé il mondo come sfondo operativo e sicuro. Il sonno ha interrotto l'esercizio della tecnica della presenza, quel continuo trascendersi con il quale il corpo si àncora alle

cose.² Dormire è “essere nello scarto (*être à l'écart*)”, in un non-luogo in cui il mondo è presente-assente (Merleau-Ponty 2023, 244). Stare nello scarto equivale a compiere il passo indietro: risveglio e mito-rito condividono lo stare sulla soglia tra passato e presente e la conseguente necessità di una ripresa valorizzante per ‘cucire’ insieme le dimensioni temporali.

Al risveglio, che per Merleau-Ponty è una “riemersione” come per il palombaro di Kerényi, il corpo intorpidito ricrea il mondo intorno a sé attraverso una serie di atti abitudinari. Nella ricostruzione di questa geografia domestica e affettiva, ogni oggetto sollecita, anticipa gesti familiari. Ripercorrere gli spazi familiari non è una tecnica né un esercizio di memoria, ma un rituale di “appaesamento”, in cui si compie un passo indietro nel passato per riaprire il mondo presente. Il legame con il passato passa per il riconoscimento di una “generalità strutturale o un'essenza alogica della percezione carnale” (Merleau-Ponty 2023, 315). Il senso dimora allo stato potenziale, sedimentato come memoria corporea: riconosco un oggetto perché ricordo la modalità di accedervi, appresa in un'istituzione originaria (*Ur-stiftung*) in un tempo indeterminato (Pazienti 2023b, 79-82). Tanto per De Martino quanto per Merleau-Ponty, non è corretto perciò relegare l'intera dimensione dell'utilizzabile a sfera dell'inautenticità: consuetudini, piccoli rituali e persino stereotipi sono necessari nella vita quotidiana, come trama protettiva dell'abitudinario (De Martino 2005, 101; Donise 2020, 175; Berardini 2013a, 175-6).

La narrazione proustiana, ne *La fine del mondo*, è inserita nel contesto più ampio del progetto comunitario dell'utilizzabile. All'origine di ogni attribuzione di valore vi è una dimensione culturale e sociale, un processo storico di sedimentazione e di istituzione. Il corpo stesso non è un oggetto naturale univoco e circoscrivibile, chiuso in sé stesso, così come la natura non è costituita da corpi estesi giustapposti al modo di *partes extra partes*, omogenei ed estranei gli uni agli altri. Sostenere che il corpo ha i propri rituali è un altro modo per dire che la percezione è sempre già culturalmente costruita: De Martino e Merleau-Ponty procedono concordi nello smascherare il mito di una presunta natura in sé e l'illusione della sua pre-determinazione.

² Nel saggio “Prima di addormentarmi giro tre volte l'interruttore della luce”, De Martino (1995, 173) scrive che il sonno “indebolisce la solidità dei limiti della presenza e apre la possibilità della coscienza onirica”. Merleau-Ponty (2003, 372) sottolinea che è un passaggio ancor più delicato per chi vive già in condizioni di crisi: “Per i neuropatici la notte è motivo di angoscia in quanto ci fa sentire la nostra contingenza, il movimento gratuito e infaticabile attraverso il quale cerchiamo di ancorarci e di trascenderci nelle cose, senza nessuna garanzia di trovarle per sempre”.

Il chiasma tra natura e cultura

Un ulteriore punto di contatto tra i due autori riguarda, infatti, la constatazione dell'intreccio sempre già dato, sempre già realizzato tra natura e cultura. De Martino osserva: "La natura appare sempre *nella* cultura" (2019, 491, corsivo originale). Con ciò intende che la natura prende le forme della progettazione comunitaria dell'utilizzabile, dei suoi risultati e delle sue pratiche. Il concetto stesso di natura in sé, come origine presupposta ma mai raggiungibile, è una "astrazione che si compie *dentro* la storia culturale dell'uomo" (2019, 490, corsivo originale). Anche per Merleau-Ponty (2002, 172): "Se c'è emergenza, ciò vuol dire che l'uomo non potrà mai pensare la natura senza l'uomo, e infine che l'in sé puro è un mito." La natura è contemporaneamente al di là e dentro la cultura: è al di là poiché è materialità che oppone resistenza, è esteriorità rispetto all'uomo, è negativo da addomesticare; è dentro poiché costituisce lo sfondo anonimo da cui provengono tutte le valorizzazioni possibili. La stessa posizione è espressa da Merleau-Ponty in una nota di lavoro datata maggio 1960, raccolta ne *Il visibile e l'invisibile*:

Tutto è culturale in noi (la nostra *Lebenswelt* è "soggettiva") (la nostra percezione è culturale-storica) e tutto è naturale in noi (anche il culturale riposa sul polimorfismo dell'Essere selvaggio). (Merleau-Ponty 1996b, 265)

L'Essere selvaggio è il fondo non relazionale a partire dal quale si articola ogni relazione, il suolo primordiale che virtualmente contiene tutte le sue potenzialità di sviluppo (Lisciani-Petrini 1999, 182-3). In quanto fondamento immanente, è il ricettacolo di tutte le potenzialità che si manifesteranno: una materia-carne dinamica che ribalta il primato aristotelico dell'atto. Non vi è principio di non contraddizione, ma simultaneità che include gli opposti: la logica sottesa è quella dell'*et... et* e non a quella dell'*aut aut* (Ghilardi 2023, 73-4). Il carattere "selvaggio" o "grezzo (*brût*)" si riferisce al suo non essere addomesticabile, ossia al non essere riconducibile alla dimensione culturale ed esprimibile senza contraddizione. Selvaggia è la vitalità costituita da forze naturali che mantengono tanto un'inaggrabile estraneità rispetto all'umano quanto un contatto profondo, viscerale. È il narratore proustiano che si risveglia nel cuore della notte sentendosi più spoglio dell'uomo delle caverne, contemporaneamente dentro e fuori la vita cosciente. "Come ignoravo dov'ero, così neppure sapevo nel primo momento chi io fossi; avevo appena nella sua primitiva semplicità il senso dell'esistenza quale può fremere nel fondo di un animale" (Proust 1963, 7; cit. in Merleau-Ponty 2023, 316-7; cfr. Pazienti 2023a, 262).

Nel trascendere questa vitalità primordiale, l'istituzione in Merleau-Ponty e l'*ethos* del trascendimento in De Martino possono assumere più forme culturalmente coerenti. Ciò che entrambi sottolineano, tuttavia, è la necessità di una struttura di mediazione, che veicoli il passaggio dalla nuda animalità alla cultura. Questo aspetto emerge nella critica

di De Martino alla nozione di materia esistenziale di Enzo Paci e nelle obiezioni che Merleau-Ponty rivolge allo slancio vitale di Henry Bergson. De Martino ritiene che la materia esistenziale sia ambigua per due motivi. Anzitutto, in *Morte e pianto rituale*, sostiene che nella materia esistenziale sono plasmatisi insieme l'ambito della vitalità "cruda e verde" e quello delle tecniche produttive economico-sociali. Per De Martino (2021, 17), dovrebbero essere distinti: la nuda animalità dovrebbe essere separata dalla cultura, che modella il mondo dei bisogni ed educa con una spinta etica. In secondo luogo, ne *La fine del mondo*, si nota che non si comprende la ragione interna del passaggio dalla materia alle forme spirituali:

[...] resta oscuro proprio ciò che induce a far passare la materia esistenziale alle forme spirituali. [...] Si dirà l'esistenza racchiude *in nuce* tutte le altre forme, è – oltre che materia – anche queste forme spirituali: ma chi o che cosa le sveglierà dal loro sonno, chi o che cosa le porterà dalla potenza all'atto, chi o che cosa trasforma la bestia in uomo culturalmente determinato? (De Martino 2019, 484)

Interrogandosi sul movimento interno che rende possibile il passaggio da animale a uomo, De Martino introduce il concetto di *ethos* del trascendimento come forza che condiziona il dispiegarsi dei valori categoriali, a partire da quello economico-sociale. L'impulso a oltrepassare la mera vitalità è strutturato secondo le forme dell'operabilità. Tuttavia, il vitale è una dimensione stratificata. C'è il vitale che riguarda "la sfera del corpo e delle sue funzioni organiche, dei suoi bisogni e dei suoi istinti", il vitale come sfera del dominio tecnico della natura con la fabbricazione di strumenti e l'elaborazione di tecniche produttive, ma anche il "vitale-esistenziale della presenza", cioè l'unità dell'individuo come centro di decisione e di scelta (De Martino 1995, 58-9). È questa presenza che si rende di volta in volta protagonista del divenire storico ed è esposta al rischio di smarrirsi o dileguarsi nelle apocalissi psicopatologiche.

Anche Merleau-Ponty ne *La struttura del comportamento* (2010, 178) obietta a Bergson la mancanza di una struttura che orienti e sostenga lo sforzo vitale, che di per sé rimane generico e indifferenziato: "Ma l'azione a cui pensa Bergson è pur sempre l'azione vitale, quella per cui l'organismo si mantiene in esistenza". Lo slancio vitale non è ritenuto in grado di garantire la consapevolezza e il pieno significato di un gesto o movimento se non al termine, quando si è raggiunto il risultato dell'azione: "Al di là dell'azione biologica, resta un'azione mistica che non considera alcun oggetto determinato" (Merleau-Ponty 2010, 178; cfr. Pazienti 2023b, 83-4). Il lavoro umano è altro rispetto alla mera azione vitale e inaugura una terza dialettica, differente rispetto a quella del mondo fisico e del mondo animale: c'è una stratificazione. In questa terza dialettica, il lavoro attraverso cui hegelianamente l'uomo trasforma l'ambiente produce degli oggetti d'uso, come un vestito o un tavolo, e degli oggetti culturali, come un libro, uno strumento musicale o il linguaggio stesso. Al pari di De Martino, Merleau-Ponty ritiene che gli atti propriamente umani – ad esempio, vestirsi, parlare, lavorare – non abbiano un significato proprio e vadano compresi in riferimento alla loro funzione in una

determinata cultura. I gesti e i movimenti umani sono descritti come strutture per garantire sia la coesione interna delle intenzioni dell'organismo sia la parziale imprevedibilità o slancio creativo dell'espressione.

Entrambe le obiezioni rivelano una difficoltà comune, che potremmo sintetizzare come tentativo di mostrare la soggettività allo stato nascente. De Martino e Merleau-Ponty hanno eliminato, infatti, il presupposto kantiano di un'unità sintetica originaria dell'appercezione. Non vi è alcuna unità anteriore rispetto alle categorie, alcun soggetto come fondamento preliminare degli stati di coscienza, alcuna sostanza che non sia già in atto. Dunque, si trovano a dover motivare dall'interno il passaggio da animalità ad umanità e la coesione del comportamento umano e delle sue espressioni culturali. Dall'interno perché è caduta la distinzione tra essere e dover-essere: lo svolgimento dell'essere è già sintesi di pensiero e azione, realtà e idealità, positivo in cui il negativo è preliminarmente incluso (Berardini 2013a, 265; Leoni 2002, 94). In De Martino, coerentemente con la prospettiva antropologica, l'inclusione del negativo è considerata a livello individuale e sociale. Egli definisce la presenza storica come "la capacità di andare oltre i ricordi che non giovano, cioè inutili o indifferenti o dannosi in rapporto alla situazione data e alla esigenza di iniziativa, di decisione e di scelta che essa comporta" (De Martino 1995, 116). Si tratta di una forza plastica che conferisce forma alla materia e ne livella le sporgenze.³ In Merleau-Ponty, l'inclusione del negativo è considerata a livello ontologico, come possibilità preliminarmente inclusa nell'ontologia della carne come contrazione, come ritrarsi. Un negativo relativo, mai assoluto, tanto da poterlo pensare al modo di pausa in un ritmo, di una cavità o piega all'interno dell'essere. Nell'ontologia de *Il visibile e l'invisibile*, il negativo è presentato come la trama interna del reale, una sorta di "membratura" che lo sostiene come fa la nervatura di una foglia (Merleau-Ponty 1996b, 138). È impiegata la metafora della filigrana (1996b, 230), per indicare che le idee sensibili sono iscritte nell'Essere, ma non si lasciano cogliere da una rappresentazione frontale. Serve uno sguardo in controluce, un contatto indiretto. Le idee sensibili sono il limite tra ciò che appare e ciò che non appare: sono matrici simboliche in un tessuto ontologico che precede l'ontologia formale (Kaushik 2019, xxi). La filigrana si presta anche a descrivere il chiasma tra le facoltà: l'onirismo della coscienza immaginante, che non è un non-essere, si trova sempre in filigrana nella coscienza percettiva (Merleau-Ponty 2023, 262). La domanda sulla soggettività allo stato nascente, declinata in chiave ontologica, diventa: come può la riflessione eguagliare l'irriflesso da cui sorge? In una nota di lavoro, Merleau-Ponty (1996b, 186) suggerisce di reintrodurre il tempo mitico: "L'essere 'selvaggio' o 'grezzo' è introdotto – il tempo seriale, quello degli "atti" e delle decisioni è superato – il tempo mitico reintrodotta."

³ Nella *Seconda inattuale* nietzscheana, la forza plastica è descritta come la capacità di "trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate" (Nietzsche 2003, 9).

I prossimi due paragrafi saranno dedicati alla comprensione di questa relazione tra Essere selvaggio e tempo mitico, dando uno sguardo più da vicino al fenomeno della mitopoiesi. Per chiudere la riflessione su natura e cultura, osserviamo che il chiasma per De Martino e per Merleau-Ponty rimane asimmetrico, decentrato: la natura è il regno dell'eterno ritorno, la cultura quello dell'irreversibilità valorizzatrice. La natura "è al tempo stesso ciò che c'è di più vecchio e qualcosa di sempre nuovo. [...] La natura non si consuma per il fatto stesso che dura" (Merleau-Ponty 1996a, 185). Il mito-rito funge da ponte tra le due dimensioni: sospende la storia per istituire l'orizzonte metastorico del "come se", ma è già cultura che orienta e piega l'eterno ritorno a fini umani. Il mito-rito è una ripetizione che sta sul crinale tra natura e cultura, una ripetizione riconoscibile eppure mai identica all'originale che rappresenta.

La mitopoiesi come istituzione

Nel mito-rito, gli elementi perturbanti della vita di un individuo vengono inseriti in una cornice simbolica e sottratti alla fissità della ripetizione, che rappresenterebbe una regressione all'animalità. Da momenti irrelati, espressi attraverso sintomi, diventano simboli investiti di un significato intersoggettivo. È il caso del simbolismo mitico-rituale legato al tarantismo. Ne *La terra del rimorso*, il tarantismo è ritenuto una risposta a "tutta la varia potenza del negativo" che può investire l'esistenza femminile attraverso traumi, frustrazioni, conflitti irrisolti. Tuttavia, per proseguire con il lessico hegeliano, si tratta di un negativo senza sintesi definitiva, poiché l'esposizione al rischio della perdita di senso rimane sul fondo, ineliminabile (De Martino 2023, 53).

Attraverso un dispositivo culturale, la crisi è momentaneamente disciplinata e la vita è condotta a nuovi equilibri. Il mezzo terapeutico è la messa in scena di un "ritorno indietro", si investe cioè il mito-rito della possibilità di disfare il tempo (De Martino 2019, 141). Le tarantolate mimano il primo morso della taranta, inscenando un *regressus ad originem* che diventa la via per la liberazione. Come dicevamo, i simboli chiusi, ossia i sintomi, si riplasmano in simboli aperti, vale a dire parole e azioni comprensibili in una determinata cultura, vie d'accesso al mondo dei valori e funzionali allo sviluppo della personalità (De Martino 2019, 145; 2013, 36; cfr. Berardini 2013b, 112). La dimensione privata è immessa in una dinamica di valorizzazione intersoggettiva attraverso costellazioni polisemiche: "taranta", "morso", "veleno", "crisi", "cura", "guarigione" presentano un plesso inestricabile, in cui ogni punto potenzialmente rinvia agli altri. Carattere simbolico e condizionamento storico-culturale si sovrappongono: bisogna "saper piangere", è necessaria una coerenza tecnica, affinché la propria espressione si inserisca in una più ampia realtà sociale, alla quale è legata da una dialettica a doppio filo, di creazione e conservazione (De Martino 2021, 44). Laddove questo legame si perde, il singolo è esposto al totale non senso: il tarantismo è descritto nel suo stadio terminale come esplosione della nuda crisi. Anche la ricerca sul lamento funebre restituisce l'idea

di un mondo agonizzante, che va scomparendo, “frammenti di un’Atlantide sommersa” (2021, 324).

Giordana Charuty (2015, 17) ha osservato che il mito, come espressione linguistica, ed il rito, come parte emotiva ed agita, nella loro inscindibilità delineano un regime di senso con tre proprietà: la dimensione fittizia della causa, come nel caso del morso della taranta, che conferisce un carattere allucinatorio all’azione rituale; la dimensione metaforica, come spostamento del senso verso una pluralità di supporti; l’apertura verso un’altra temporalità. La destorificazione di un momento critico dell’esistenza è il “mito” di quel momento; la possibilità di ripetere il mito tutte le volte che il momento critico si ripresenta ne è il “rito” (De Martino 1995, 123). La funzione protettiva del nesso mitico-rituale si esplica in una duplice direzione: esso preserva la psiche, individuale e sociale, sia dalla proliferazione del divenire sia dalla ripetizione cieca di elementi perturbanti (De Martino 2019, 137). La proliferazione del divenire è l’esposizione di un gruppo sociale ad accadimenti disordinati o inediti, che minano la quotidianità assumendo la forma di un negativo non integrabile. Il mito-rito ha la funzione di ricostituire l’ordine storico e politico: i momenti critici sono risolti attraverso il rinvio a modelli esemplari, avvenuti *illo tempore* per opera di numi. Il divenire è narrato occultandone la storicità: le azioni e le decisioni sono imputabili alle divinità. La destorificazione mitico-rituale allevia l’uomo, sollevandolo momentaneamente dalla sua responsabilità nella storia (De Martino 2019, 130 e 150; Lesce 2018, 100).

Il ritorno del passato può assumere, dunque, due significati: “ripetizione coatta e cifrata del sintomo morboso” oppure “ripetizione attiva e risolvete mediante un simbolismo aperto della rappresentazione e del comportamento” (De Martino 2013, 24). Riprendendo il gioco del rochetto descritto da Freud in *Al di là del principio di piacere* (2021, 153-8), nel primo caso la ripetizione mima l’istinto di morte, nel secondo lo esorcizza, portando a una risoluzione dell’episodio traumatico. Il “cattivo passato che ritorna” in modo cifrato e sterile è il passato che non è stato scelto, del quale siamo rimasti prigionieri (De Martino 1995, 107). La dinamica mitico-rituale dischiude, invece, il passato al futuro attraverso l’operare: come nel “mitologema” di Kerényi (1972, 15-7), il mito-rito è un materiale in movimento. È come un’opera d’arte in divenire, in cui l’azione del plasmare e il suo prodotto sono un fenomeno unitario: apre la dimensione di un *poiéin* demiurgico, che modella seguendo linee di forza presenti nella materia, più che di una *praxis* che mira alla radicale trasformazione del reale. Ne *Il visibile e l’invisibile* (1996b, 107), si riconosce all’Essere “la solidità del mito, cioè di un immaginario operante, che fa parte della nostra istituzione, e che è indispensabile alla definizione dell’Essere stesso”. Il nostro contatto con l’Essere è possibile solo sotto la forma di una ripresa creativa, come accade nel mito-rito. Si tratta di una dimensione immaginaria perché presenza e assenza sono simultanei: “L’essere non è dinanzi a noi, ma dietro di noi”, in quanto origine non rappresentabile (1996b, 123). E si tratta di una dimensione operante perché non riguarda un sapere concettuale, ma un sapere agito in maniera

spontanea: “la natura, diceva Eraclito, è un bambino che gioca; essa produce senso, ma come fa un bambino quanto gioca, e questo senso non è mai totale” (1996b, 123). La metafora del gioco descrive una condizione di abbandono fiducioso, di sospensione del tempo – l'altra faccia dell'esposizione o vulnerabilità da cui siamo partiti con Minkowski. La metafora del gioco fa comprendere, inoltre, che l'immaginario operante non segue alcun percorso prestabilito, ma una iper-dialettica che è un'esplorazione delle potenzialità sincronicamente insite nella materia. Non ce n'è una che prevale sulle altre, non c'è una priorità ontologica di sviluppo: creazione ed espressione sono simultanee.

L'evento mitico-rituale, così come descritto da De Martino, mostra punti di contatto con il concetto merleau-pontyano di istituzione. Questa è una struttura impersonale e intersoggettiva che, da un lato, funge da tradizione che si sedimenta nel tempo e perdura con un'inerzia propria, oltre i singoli soggetti; dall'altro, dipende dal modo in cui questi di volta in volta la interpretano (Dufourcq 2015, 356). Sinonimo di istituzione è “verità che diviene”, verità come processo che “condensa e apre un avvenire”, in cui il senso depositato è destinato a crescere per ondate successive o per deviazioni (Merleau-Ponty 2023, 88, 63). L'istituzione per eccellenza è la nascita: non è un atto di una coscienza costituente, bensì un evento che apre un capo di possibilità, installando coordinate per esperienze future. Rivela un passato che a rigore non è mai stato presente per la coscienza, ma nel quale il presente si riconosce (Fava 2023, 49).

Reciprocamente, il dispositivo dell'istituzione presenta caratteristiche significative per l'analisi del processo mitopoietico: la prima è la funzione simbolica del passato. “Ma l'istituzione umana è pur sempre netta: è [il] passato che diventa matrice simbolica” (Merleau-Ponty 2023, 83; cfr. De Martino 1995, 62-3). Il passato è contemporaneamente dentro e fuori il divenire, parte del processo storico e orizzonte metastorico di riferimento. Come nel mito-rito, l'evento è sia modello accaduto *illo tempore* sia condizione potenzialmente riattivabile. La seconda caratteristica è il potere di riattualizzazione, che instaura una dialettica di ripresa e metamorfosi: “La riattivazione non è solo esplicitazione di ciò che era implicito, ma risveglio dell'intenzione originaria totale della quale essa era solo un'espressione parziale” (Merleau-Ponty 2023, 67). L'intenzione originaria vive solo nella sua riattivazione o ripresa creativa. L'associazione del passato al presente è resa possibile dalla sovradeterminazione di entrambi i momenti, che genera un riconoscimento *ex post* (Merleau-Ponty 1996b, 253; Carbone 2001, 106). La coerenza è attribuita *après coup*, senza essere necessitata: il movimento retrogrado del vero è la scoperta/costruzione *a posteriori* del senso (Merleau-Ponty 1996b, 205, nota di lavoro 2 maggio 1959).

L'Essere selvaggio e il tempo mitico

La terza caratteristica è la struttura temporale dell'interno processo dell'istituzione: “il tempo è il modello stesso dell'istituzione” (Merleau-Ponty 2023, 60). Le istituzioni

sono “eventi chiave singolari” che risultano sovradeterminati e che appartengono a un “tempo prima del tempo”, una memoria primordiale (Waldenfels 2001). La dinamica di ripetizione e differenziazione è la struttura che orienta e sostiene l'espressione umana a partire dalla vitalità “cruda e verde”. Tale struttura preserva dalla deriva nell'irrazionalismo: senza di essa, la descrizione del contatto con l'Essere selvaggio sarebbe affidata alla mistica o alla gnosi. Si vuole descrivere, invece, un'armonia prestabilita tra lo sguardo e la manifestazione temporale dell'Essere: “io non guardo un caos, ma delle cose, cosicché non si può più dire se è lo sguardo o se sono le cose a comandare” (Merleau-Ponty 1996b, 150). Il piano ontologico su cui accade questo contatto non è quello della rappresentazione: serve un altro lessico, un'altra dimensione che permetta di pensare l'intreccio o *Ineinander* di animalità e umanità. Vi riesce il mito, poiché partecipa simultaneamente di entrambi:

Il fatto è che il pensiero mitico è quello che indica meglio il rapporto umanità-animalità che noi abbiamo di mira, che si situa meglio nella dimensione dell'architettura, in cui c'è aderenza, una strana parentela uomo-animale. (Merleau-Ponty 1996a, 312)

L'aderenza reciproca uomo-animale non si lascia comprendere per sovrapposizione, come se la natura fosse un ordine gerarchico e l'uomo ne costituisse il vertice, bensì per sopravanzamento (*empiètement*), come comunicazione laterale o ‘per sfuggimento’, nei punti di intersezione tra i ‘fogli’ o piani dell'essere. Merleau-Ponty attua un rovesciamento: non è l'animalità a rappresentare una realtà depotenziata rispetto alla razionalità umana, bensì è l'umano ad emergere da un'originaria indistinzione simile alla vita onirica, da un pre-personale e anonimo tessuto ontologico. Questa sensibilità arcaica mina profondamente il concetto husserliano di intenzionalità, ivi compresa quella fungente, poiché non mostra nulla, è priva di *télos*, manca di destinazione (Kaushik 2019, 15; Lisciani-Petrini 2008, 129). Selvaggio è il balenare di questa possibilità del non senso, già da sempre inclusa nel contatto cieco con il fondo anonimo: “oltre tali limiti non stanno le cose in sé, o un altro mondo, ma il non-mondo, l'acosmico, il caos, il nulla” (De Martino 2019, 510). Per questo motivo, il piano strutturale interno alla natura può essere pensato in analogia con il dispositivo mitico-rituale: soltanto questo è capace di includere la potenza del negativo, come escluso nell'incluso, come negativo in filigrana (Leoni 2002, 93). È capace di rimanere nella divergenza, contemporaneamente al di qua e al di là dell'espressione e della storia. Oltre il piano evenemenziale o empirico della quotidianità, vi è un piano strutturale o *Urstiftung*, fondazione originaria su cui tutte le altre poggiano:

In breve, la distinzione fisicochimica-vita = distinzione tra l'evenemenziale e lo strutturale, tra l'ontico e l'ontologico, tra la serie dei fatti spazio-temporali individuali a localizzazione unica e l'architettura, l'*Urstiftung* delle “fondazioni” che, come nel pensiero mitico, precedono sempre il quotidiano – empirico, l'*Alltäglichkeit* è sempre nell'Inframondo, sempre in filigrana [...]. (Merleau-Ponty 1996a, 302)

Il pensiero mitico è adatto ad esprimere il *logos* tacito del mondo naturale poiché esibisce un simbolismo di indivisione tra animalità e umanità e permette una differenza nella ripetizione. Si mantiene intatto il potere di metamorfosi del reale: la natura, l'uomo stesso dialogano con l'Essere attraverso una ripresa creativa, simile al gioco. L'idea di una creazione *ex nihilo* è illusoria esattamente quanto quella di una natura in sé. Il tempo mitico permette di pensare il fondamento in maniera dinamica, come matrice originaria anteriore rispetto alla distinzione stessa tra reale e immaginario.

Il mito-rito è la soglia o evento istituyente che, nella sua duplice dimensione espressiva ed emotiva, mette in comunicazione livello selvaggio e piano storico. Il passo indietro è quello della riflessione che tenta di eguagliare l'irriflesso, di ri-collocarsi al livello anonimo della percezione, pur sapendo che non potrà riuscirvi pienamente. Per concludere, De Martino e Merleau-Ponty si illuminano reciprocamente: il primo poiché insiste sulla funzione protettiva del mito-rito come contenimento del carattere perturbante che l'esposizione al rischio del non senso porta con sé, esplorando il tema delle apocalissi culturali e psicopatologiche; il secondo poiché mostra la necessità di una dimensione architettonica o strutturale intersoggettiva, che orienti il passaggio da caos a cosmo e metta al riparo da una deriva nell'irrazionalismo. In entrambi i casi, il dispositivo mitico-rituale è una configurazione dinamica in cui l'attribuzione del senso è possibile grazie a una struttura di rinvii multipolare, una costellazione di significati; grazie all'inclusione della potenza del negativo che, come nel gioco del rochetto, è reso almeno in parte padroneggiabile; grazie al movimento retrogrado del vero, che mostra la natura temporale e prospettica di ogni verità umana.

BIBLIOGRAFIA

- BERARDINI, S.F. 2013a. *Ethos Presenza Storia. Ricerca filosofica di Ernesto De Martino*. Trento: Università degli Studi, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche No. 3.
- . 2013b. "Il simbolo rituale tra presenza e negazione. Alcune osservazioni filosofiche sul *Mondo magico* di Ernesto De Martino." *La Ricerca Folklorica* 67/68:109-117.
- CARBONE, M. 2001. "I veri biancospini sono i biancospini del passato. Memoria e iniziazione." *Leitmotiv* 1:102-107.
- CHARUTY, G. 2015. "Occorre ridiscendere agli inferi.' Follia e storia tra De Martino e Foucault." *Aut Aut* 366:15-37.
- DE MARTINO, E. 2023. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, a cura di M. Massenzio. Torino: Einaudi.
- . 2021. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), a cura di M. Massenzio. Torino: Einaudi.
- . 2020. *Furore Simbolo Valore* (1962). Milano: il Saggiatore.
- . 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio. Torino: Einaudi.
- . 2005. *Scritti filosofici*. A cura di R. Pàstina. Bologna: Il Mulino.
- . 1995. *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio. Lecce: Argo.
- DONISE, A. 2020. "Gusci, armature e riti. La cultura come strategia contro la crisi tra Jaspers e De Martino." *Krinein: studi cassireriani* 9:165-179.
- DUFOURCQ, A. 2015. "Sous les masques il n'y a pas des visages": l'éthique merleau-pontienne entre problème de l'altérité radicale, foi et institution." *Chiasmi International* 17:347-366.
- FAVA, G. 2023. "Il gesto indiviso dell'istituzione. Nota a margine a *L'istituzione nella storia personale e pubblica*." In M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-55)*, ed. it. a cura di G. Fava e R. Valenti, 39-54. Milano: Mimesis.
- FREUD, S. 2021. "Al di là del principio di piacere." In Id. *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere*. Torino: Bollati Boringhieri, 133-228.
- GALLINI, C. 2000. "Il passo indietro del matador. Violenza e sacro." *Belfagor* 55, 6: 639-654.
- GHILARDI, M. 2023. "Un'architettura di segni. Il pensiero di Merleau-Ponty tra fenomenologia ed ermeneutica." *Scenari* 19:72-87.
- KAUSHIK, R. 2019. *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*. Albany: SUNY Press.
- KERÉNYI, K., JUNG, C. 1972. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich. Torino: Bollati Boringhieri.
- LESCE, F. 2019. "Il crollo dei linguaggi estetici. Arte, vitalità e trascendimento in Ernesto De Martino." *Studi di Estetica* XLVII, IV, 3:191-211.
- . 2018. "Religione e sensibilità. Su alcuni motivi 'estetici' in Ernesto De Martino." *Segni e comprensione* XXXII, 95: 94-109.
- LEONI, F. 2002. "Senso e crisi. Appunti su "La fine del mondo" in Bruno Callieri ed Ernesto De Martino." *Comprendre* 12:79-96.
- LISCIANI-PETRINI, E. 2008, "Oltre la persona. Merleau-Ponty e l'impersonale." *Daimon. Revista de Filosofia* 44: 119-132.
- LISCIANI-PETRINI, E. 1999, "Attività/passività: l'invisibile di Merleau-Ponty." *Chiasmi International* 1:169-183.
- MERLEAU-PONTY, M. 2023. *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-55)*, ed. it. a cura di G. Fava e R. Valenti. Milano: Mimesis.

- . 2010. *La struttura del comportamento*, trad. it. di M. Ghilardi e L. Taddio, Milano: Mimesis.
- . 2004. *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso. Milano: il Saggiatore.
- . 2003. *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- . 1996a. *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-60*, ed. it. a cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina.
- . 1996b. *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. it. a cura di M. Carbone, trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- MINKOWSKI, E. 2004. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, trad. it. di G. Terzian. Torino: Einaudi.
- MINKOWSKI, E. 1932. "Le problème des hallucinations et le problème de l'espace." *Evolution psychiatrique* II, 3:57-76.
- NIETZSCHE, F. 2003. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi.
- PAZIENTI, P. 2023a. "La fine del mondo. Orizzonte e fondamento nell'ontologia indiretta di Merleau-Ponty." *Thaumàzein* 10-2: 253-272.
- . 2023b. "L'abitudine come istituzione individuale e sociale in Merleau-Ponty." *I castelli di Yale online* I, XI:77-90.
- PROUST, M. 1963. *La strada di Swann*, trad. it. di N. Ginzburg. Torino: Einaudi.
- WALDENFELS, B., REGULA, G. 2001. "Turbine del tempo: il tema del tempo in Merleau-Ponty." *Segni e comprensione* 44:38-58.