

PAOLA PAZIENTI

LA FINE DEL MONDO.
ORIZZONTE E FONDAMENTO NELL'ONTOLOGIA
INDIRETTA DI MERLEAU-PONTY

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Il mondo come struttura di orizzonte o indefinito*; 3. *De Martino lettore di Merleau-Ponty: istituzione e sedimentazione*; 4. *Apocalissi e linguaggio mitico*; 5. *Conclusione*.

1. Introduzione

*L*e monde présent est un ouvrage négligé. È una delle espressioni di Nicholas Malebranche più citate da Maurice Merleau-Ponty, impiegata in contesti nei quali intende affrancare il corso del mondo dal determinismo, quindi da qualsiasi ipotesi di predestinazione, a favore della libertà umana [Merleau-Ponty 2017, 67; 2004, 58]. Nella riflessione dell'oratoriano, in realtà, la non compiutezza del mondo non è solo apertura di uno spazio per l'esercizio della volontà libera, ma anche testimonianza della promessa della salvezza. Se il mondo fosse stato già perfetto e compiuto, a che pro la venuta di Cristo? Evidentemente, la creazione non è stata ancora ultimata, anzi, il mondo riscattato avrà valore maggiore rispetto a quello precedente al peccato originale. Sarebbe ingenuo, inoltre, pensare che la salvezza coincida con la restaurazione di un ordine preesistente, quasi un ritorno ad un'età dell'oro. In questa argomentazione di Malebranche, Merleau-Ponty legge l'istituzione di una religione rivolta al futuro, «prospettiva» e non più retrospettiva [Merleau-Ponty 2017, 67]. Cambiando la terminologia, ma non la sostanza, si tratta dell'attribuzione di una capacità di iniziativa spontanea all'uomo, in grado di tener conto della dimensione plurale e pratica dell'esistenza. È ciò che accade ai personaggi de *L'invitata* di Simone de Beauvoir: «Prendono il mondo (ivi compresi la società e il proprio corpo) come un'“opera incompiuta”, secondo la definizione profonda di Malebranche, lo interrogano curiosamente, lo trattano

in diversi modi...» [Merleau-Ponty 2004, 58]. Questo romanzo è considerato da Merleau-Ponty come una vera e propria metafisica in atto, che non spiega attraverso concetti, ma mostra indirettamente i paradossi dell'esistenza e la non trasparenza del soggetto a se stesso. Ciò nonostante, Merleau-Ponty ci tiene a sottolineare che i personaggi delineano delle condotte dotate nel complesso di una coerenza intrinseca, al modo di un'espressione melodica. Considerare il mondo come opera incompiuta riguarda, allora, l'inserimento della virtualità nel tessuto del reale: la letteratura e l'arte in generale sono le vie maestre per sperimentare nuovi percorsi all'interno dello stesso e unico suolo al quale apparteniamo. Aprono «fenomeni-di-mondi», per usare le parole di Marc Richir, in sé coerenti o consistenti, ma non chiusi rispetto al reale, con il quale intrattengono una funzione generativa e innovativa [Richir 1989]. Dalla *Lebenswelt* provengono dettagli che fungono da matrici di idee per lo scrittore, nella *Lebenswelt* tornano i personaggi di invenzione, aiutandoci a «reimparare a vedere il mondo», che è il compito attribuito alla vera filosofia nella Prefazione alla *Fenomenologia della percezione* [Merleau-Ponty 2003a, 30].

La tensione che ritengo meriti di essere approfondita riguarda, da un lato, il mondo come struttura di orizzonte che è per sua natura indefinita, considerazione che Merleau-Ponty riprende da Descartes, come approfondiremo nel primo paragrafo. La struttura di orizzonte prevede di essere declinata al plurale in «fenomeni-di-mondi» tanto reali quanto virtuali: singoli individui o gruppi sociali “vi si installano”, facendo del corpo proprio (*Leib*) il punto zero di ogni rilevazione o il «geometrico di tutte le prospettive possibili» [Merleau-Ponty 2003a, 113]. Dall'altro lato, soprattutto a partire dalle lezioni sulla natura al Collège de France del 1956-60, emerge l'esigenza di una natura-mondo-suolo come riferimento comune o ancoraggio ontologico per questa pluralità, riproponendo la questione metafisico-teologica del fondamento [si vedano soprattutto Merleau-Ponty 1996a, 1996b, 2003b]. Lo stesso Husserl ha provato ad indagare questa dimensione nel manoscritto D17 del maggio 1934 *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, commentato da Merleau-Ponty nel suo corso al Collège de France del 1959-60 dal titolo *Husserl aux limites de la phénoménologie* [Husserl 1991; Merleau-Ponty

1998, 83-92; cfr. Chouraqui 2016a e Trigg 2014]. L'esempio husserliano della Terra-mondo, paragonata anche ad un'arca originaria, comporta implicazioni problematiche, che Merleau-Ponty eredita interamente. La natura-mondo-suolo oppone resistenza a qualsiasi riduzione completa, risultando sfuggente rispetto alle costruzioni di senso umane: la ripresa dell'espressione schellinghiana «principio barbarico» [Schelling 2000, 177] indica l'indistruttibilità ed eternità del fondamento, che può essere inteso come un inconscio fenomenologico, la cui non addomesticabilità spazia dall'imprevedibilità alla minacciosità per l'uomo [sul «principio barbaro» Merleau-Ponty 1996a, 54; 1996b, 278; cfr. Vanzago 2003].

La dialettica merleau-pontyana di istituzione e sedimentazione poggia, quindi, sulla non accessibilità od oblio dell'origine. La nostra tesi è che sia utile porla a confronto con le riflessioni dell'antropologo Ernesto De Martino sul mondo e sulla fine del mondo in antropologia e in filosofia, raccolte postume nel volume *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* [De Martino 2019, cap. 7, 475-543].¹ In quelle pagine, si problematizza la storicità di ogni istituzione e se ne ribadisce l'inevitabile esposizione al rischio dell'apocalisse, intesa come disarticolazione totale del senso, ovvero condizione-limite in cui il mondo non è più disponibile per alcuna ripresa valorizzante. Interviene allora la funzione protettiva del linguaggio mitico-rituale, che altro non è che un tentativo di sottrarsi alla crisi nichilistica del fondamento: il mito «attenua la storicità, la vela, e al tempo stesso riapre verso la storicità, reintegra le alienazioni operanti nell'inconscio» [De Martino 2019, 137]. Il confronto tra De Martino e Merleau-Ponty sarà al centro del secondo e del terzo paragrafo. In sintesi, Merleau-Ponty, non senza azzardi speculativi, è uno dei filosofi che hanno indagato con maggiore profondità il concetto di mondo, al crocevia tra fenomenologia e ontologia. «Merleau-Ponty ha davvero spostato l'attenzione sul mondo stesso, si è buttato a capofitto in esso per cercare di rileggerne la plurale fenomenologia, inclusi gli sfilacciamenti, le forature e nodosità. Perciò gli impacci del suo impianto teorico destano maggiore perplessità» [Russo 2017, 246]. La sua ontologia indiretta può essere intesa come

¹ Sulla genesi dell'opera, la sua collocazione nella produzione di De Martino, la storia della sua ricezione, si vedano i tre saggi introduttivi al volume, ad opera dei curatori G. Charuty, M. Massenzio, D. Fabre [De Martino 2019, 5-58].

«una cosmologia topologica, un'indagine sull'infinita *varietà* delle pieghe dell'essere» [Cassinari 1994, 27, corsivo originale].

2. *Il mondo come struttura di orizzonte o indefinito*

La tensione tra orizzonte e fondamento è messa bene in luce in un saggio di Richir dal titolo *Nous sommes au monde*, nel quale si ridiscute il concetto di mondo in Husserl e in Merleau-Ponty a partire dalla questione dell'impossibilità di una riduzione fenomenologica completa. Se l'*epoché* scettica dissolve la realtà nel nulla, l'*epoché* fenomenologica per Richir si apre al Niente (*Rien*), senza farne un nulla né una cosa: questo Niente che si fenomenalizza attraverso la temporalità è il mondo stesso, «fenomeno per eccellenza della fenomenologia» [Richir 1989, 238-239]. Niente è il nome che diamo alla trascendenza del mondo come totalità che include i possibili sviluppi di fenomeni od orizzonti parziali. «Ci sono dei campi e un campo dei campi, con uno *stile* e una *tipica*» [Merleau-Ponty 1996b, 189]. Le molteplici fisionomie o figure di mondo giungono all'espressione distaccandosi dal fondo primordiale o carne (*chair*), che virtualmente già contiene tutte le sue potenzialità future. Il mondo come campo totale e indeterminato per principio è ritenuto una «coesione senza concetto», un'unità fenomenologica alla quale non corrisponde alcun contenuto determinato, ma che funge da invariante comune ai molteplici fenomeni di mondi: «è un'invariante strutturale, un Essere di infrastruttura che in ultima analisi non ha la sua *Erfüllung* se non nella *Weltthesis* di questo mondo» [Merleau-Ponty 1996b, 242]. Un simile fondo è condannato a rimanere inaccessibile, per cui possiamo a buon diritto considerarlo un «inconscio fenomenologico», da cui emergono per «distorsione» figure possibili, tra di loro in comunicazione indiretta o laterale [Richir 1989, 241].

Il ripensamento merleau-pontyano della configurazione tipicamente fenomenologica del mondo come «campo di pre-datità (*Feld der Vorgegebenheit*)» va verso il tema dell'*indefinito* e non dell'*infinito*. Il confronto con il pensiero cartesiano gioca, a questo proposito, un ruolo decisivo: nel secondo corso sul concetto di natura tenuto al Collège de France nel 1957-58, è citato un passo della lettera di Cartesio a Chanut del 6 giugno 1647 [Merleau-Ponty 1996a, 22]. Lo riportiamo per intero:

La mia opinione è meno difficile ad essere accettata della loro [riferimento a Cusano e ai dottori che ritenevano il mondo infinito], perché non dico che il mondo è *infinito*, ma soltanto *indefinito*. In ciò vi è una differenza notevole: per dire che una cosa è infinita, infatti, bisogna avere qualche ragione che la faccia conoscere come tale, cosa che si può avere solo da Dio; per dire che è indefinita, invece, è sufficiente non avere alcuna ragione con cui si possa provare che abbia dei limiti [Descartes 2009b, 2469, corsivo originale].

Cartesio qualifica il mondo come ciò che non può essere oggetto di pensiero, cioè abbracciato da uno sguardo unitario.² Per Merleau-Ponty, l'indefinitezza del mondo non dovrebbe essere attribuita a una presunta imperfezione della visione umana, posta a confronto con una visione divina perfetta o "realtà in sé".

L'analisi di Kant e di Cartesio: il mondo non è né finito né infinito, ma indefinito – i.e. esso è da pensare come esperienza *umana* –, di un intelletto finito di fronte a un Essere infinito (o: Kant: di un *abisso* del pensiero umano). Non è affatto questo che vuole dire l'*Offenheit* di Husserl o la *Verborgenheit* di Heidegger: l'ambito ontologico non è pensato come ordine della "rappresentazione umana" in contrasto con un ordine dell'in sé [Merleau-Ponty 1996b, 201].

L'indefinito esprime la totalità o inesauribilità del mondo dal punto di vista di un soggetto che acquisisce nella *Lebenswelt* delle certezze parziali, suscettibili di revisione attraverso la *praxis*. È questa la terza via rispetto alla «diploia ontologica» che caratterizza l'intera ontologia occidentale –secondo un'espressione che Merleau-Ponty riprende da Maurice Blondel – e che risale, ben oltre Cartesio, all'impostazione giudaico-cristiana del rapporto tra Dio e il mondo [Merleau-Ponty 1996a, 197]. Da una parte, l'*ontologia dell'oggetto* identifica Dio con l'Essere e il mondo con il nulla, preservando il monoteismo da una

² Sul tema dell'infinito, si vedano la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 [Descartes 2009b, 153], le *Risposte alle prime obiezioni* [id. 2009a, 831; cit. in Merleau-Ponty 1996b, 284] e *Principi*, I, 27 [Descartes 2009a, 1731].

deriva panteista; dall'altra, l'*ontologia dell'esistente* ritiene che, dopo la creazione, solo il mondo sia chiaro e conoscibile, mentre Dio rimanga oscuro, protagonista di una teologia negativa. Provando a superare questa dicotomia, il mondo della vita per Merleau-Ponty è apertura di un campo indefinito, il cui sapere originario (*Urdoxa*) non è inferiore né subordinato alla chiarezza e distinzione del sapere categoriale: «C'è una chiarezza, una evidenza propria della zona della *Weltthesis* che non deriva da quella delle nostre tesi, uno svelamento del mondo mediante la sua dissimulazione nel chiaroscuro della *doxa*» [Merleau-Ponty 2015, 192]. La *Weltthesis* ha una certezza ed evidenza che la riflessione non può riassorbire nella sfera logico-eidetica; l'incertezza logica dell'*il y a* è l'indice della sua originalità ontologica, come cominciamento anteriore a qualsiasi riflessione [Garelli 1998, 111]. Accanto al «vero assoluto», certo ed indiscutibile, appreso tramite il cartesiano lume naturale, si apre la zona del chiaroscuro come di «ciò che, non essendo falso, può essere detto vero» [Merleau-Ponty 1996a, 23]. Questo secondo tipo di evidenza riguarda il nostro “installarci” nelle cose: muoversi nel mondo non è spostare il corpo, ma operare una «transizione carnale» in cui il corpo è fulcro che mi permette di orientarmi, portatore di una storia individuale e collettiva, sedimentata in gesti abituali [Lefort 1998, 234]. Nella *Fenomenologia della percezione*, per mostrare il modo in cui il corpo agisce da “mediatore di un mondo”, si riporta l'esempio di uno strumentista. Un organista esperto può servirsi di un organo che non conosce: ha bisogno di un tempo relativamente breve per misurare lo strumento attraverso il suo corpo, assimilare le relazioni e le dimensioni, dunque per familiarizzare con l'organo «come ci si installa in una casa» [Merleau-Ponty 2003a, 200-201]. La riattivazione non è un semplice ricordare a memoria le posizioni, ma ripercorrerle attraverso una *performance* fatta di gesti ben noti. È l'apertura di uno spazio espressivo, come i gesti dell'augure delimitano un *templum* [*ibidem*]. C'è un senso di consacrazione, rafforzato dal riferimento agli auguri, che ritroviamo ne *L'Art Poétique* di Paul Claudel, nel noto passaggio sulla domanda al mondo sempre rinnovata:

Da un momento all'altro, un uomo alza la testa, annusa intorno, ascolta, considera, riconosce la sua posizione: pensa, sospira, e, tirando fuori l'orologio dalla tasca interna, guarda l'ora. *Dove*

sono? Che ora è? Questa la nostra inesauribile domanda al mondo: *Dove sono? Dove ne sono?* Per questo, le antiche città mettevano a guardia gli àuguri [Claudel 2002, 26, corsivo originale].

Si tratta delle parole di Claudel sulle quali Merleau-Ponty torna più spesso, soprattutto ne *Il visibile e l'invisibile*, quando intende descrivere lo stupore che accompagna l'apertura originaria del mondo [De Saint Aubert 2003; sullo stupore nella *Fenomenologia della percezione* si veda Merleau-Ponty 2003a, 22-23]. Le domande sono inesauribili perché non hanno di mira il luogo e il tempo esatto, ma il nostro vincolo originario con le ore e i luoghi, ossia il nostro contatto con l'Essere [Merleau-Ponty 1996b, 139-140; Lisciani-Petrini 1999, 174]. Il primo contatto e il primo piacere sono un'iniziazione che non può essere più richiusa, su cui si fonda la fede percettiva o certezza sensibile che ci sia qualcosa piuttosto che il nulla: questo "qualcosa" è il Niente (*Rien*) che abbiamo introdotto con le parole di Richir e che ci pone la questione del fondamento [Merleau-Ponty 1996b, 276]. «Il mondo è *campo*, e a questo titolo sempre aperto» [*ivi*, 202, corsivo originale; su campo e *c'è* inaugurale anche *ivi*, 251]. L'indagine sulla percezione diventa questione ontologica, che elude la domanda scettica *an sit*, se l'essere esista, per indagare *quid sit*, che cosa sia, come si sostiene nel capitolo *Interrogazione e intuizione* ne *Il visibile e l'invisibile*. Partendo dall'evidenza che l'essere «*c'è (il y a)*» e dall'impossibilità di esplorarlo direttamente, si rivolge lo sguardo agli enti: l'indagine si fa *indiretta*. In questa esperienza di perpetua rilevazione di dati in base al nostro schema corporeo che è la vita, l'incontro con il mondo prevede un'adesione senza riserve: «Ogni nostra percezione è fede, nel senso che afferma più di quanto a rigore non sappiamo, dato che l'oggetto è inesauribile e le nostre cognizioni limitate» [Merleau-Ponty 2004, 210]. È l'apertura di un fondamento che si dà, ma nell'oblio dell'origine, da cui la non dicibilità diretta e il ricorso a un linguaggio mitico-simbolico.

3. De Martino lettore di Merleau-Ponty: istituzione e sedimentazione

Il carattere di incondizionatezza del mondo è dovuto, in Merleau-Ponty, tanto alla sua coordinata spaziale quanto a quella temporale: il mondo è una totalità *sui generis*, poiché è sia “super-struttura” che virtualmente include tutti gli orizzonti sia processo ininterrotto di sedimentazione continua, secondo una metafora geologica. Il variare dei contesti parziali di utilizzo rinvia a una “struttura di strutture” che fa da sfondo, poi descritta come «carne del mondo (*chair du monde*)», in cui spazio e tempo sono co-implicati. Il mondo diventa ostacolo non solo quando oppone resistenza alla mia comprensione o messa a distanza attraverso il concetto, ossia quando mi accorgo che la realtà non è per me totalmente trasparente, ma anche quando vi sono a tal punto immerso da aver dimenticato l’origine pratica dei significati. Ciò accade quando mi relaziono con enti “addomesticati”, assunti come ovvi nella vita quotidiana: riprendendo De Martino, «nella domesticità del mondo – di un certo mondo culturalmente condizionato – vive una folla di memorie attuali o possibili, di comportamenti efficaci e di limiti operativi di questi comportamenti» [De Martino 2019, 486].

L’antropologo si sofferma sulla caratteristica della resistenza del mondo e sulla pratica della costruzione del senso in una serie di dense note che illuminano i rapporti reciproci tra antropologia e filosofia, con particolare riferimento all’indirizzo fenomenologico ed esistenzialista [De Martino 2019, cap. 7, 475-543]. Riprendendo la questione heideggeriana del mondo come totalità degli enti utilizzabili e dialogando sia con Jean-Paul Sartre sia con Merleau-Ponty, De Martino sottolinea l’origine pratica e comunitaria dell’istituzione di ogni struttura di orizzonte, il suo essere esito di un processo storico che comporta il consolidamento di alcuni caratteri a discapito di altri. Il sole, ad esempio, «è ciò che ne possiamo fare», rimanendo all’interno di un ventaglio di possibilità: la sua resistenza ad un’adoperabilità illimitata lo costituisce come cosa del mondo [*ivi*, 492]. Il sole riscalda, ma può anche bruciare; illumina il giorno lavorativo e al mattino configura un nuovo inizio; si lega alle stagioni: «il sole, come cosa, è un centro di possibilità operative entro certi limiti: possibilità e limiti che lo rendono domestico, familiare, mondano» [*ibidem*]. La posizione di significati all’interno di una cultura corrisponde alla valorizzazione di tratti specifici: il sole sarà inteso in

maniera differente da una civiltà di agricoltori, da una di cacciatori o da una di pastori-nomadi e avrà un ruolo ancora diverso nelle grandi civiltà industriali. Ogni civiltà costruisce diversamente l'estensione e la qualità dell'ente utilizzabile. Questo aspetto occupa un ruolo centrale anche nella riflessione di Merleau-Ponty, che lo definisce processo di sedimentazione e istituzione, accentuando la dimensione temporale di qualsiasi operazione di significazione e sottolineando la necessità di un'indagine genealogica dei significati [cfr. il ciclo di lezioni Merleau-Ponty 2002]. «La natura appare sempre *nella* cultura», sintetizza efficacemente De Martino [2019, 491, corsivo originale]. Gli fanno eco le parole di Merleau-Ponty in una nota del maggio 1960: «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]. Tanto Merleau-Ponty quanto De Martino pongono enfasi sull'intreccio: la natura o suolo originario sta “al di là” della progettazione utilizzante, manifestandosi come resistenza, materia, esteriorità rispetto all'uomo, ma anche “dentro” qualsiasi progettazione culturale come sfondo inesauribile da cui provengono tutte le valorizzazioni o simbolizzazioni possibili, dunque come memoria implicita. “Al di là” e “dentro” sono due dimensioni correlative e inscindibili [De Martino 2019, 490-491]. Anche Merleau-Ponty nega la possibilità di una natura “in sé”, ritenendo che sia compresa dall'uomo all'interno di pratiche culturali; il senso appare all'interno di determinati e storicizzati fenomeni di mondo: «Se c'è emergenza, ciò vuole dire che l'uomo non potrà mai pensare una natura senza l'uomo, e infine che l'in sé puro è un mito. *Ogni cosmogonia (è pensata) in termini percettivi*» [Merleau-Ponty 2002, 172, corsivo mio].

Riguardo al concetto di *Stiftung*, tradotto in italiano con istituzione, Richir osserva che è tra i peggio compresi, quando non totalmente ignorati, della fenomenologia genetica [Richir 2001, 185]. Di fatto, un senso sedimentato è latente, ossia depositato in un *habitus* corrispondente che abbiamo acquisito e che ci permette di riattivarlo. Non ho bisogno di ricordarmi ogni volta come si usi una forchetta, poiché ne ho appreso il senso in un momento indeterminato del passato, che si qualifica come *Ur-stiftung*, origine archetipica fuori dalla temporalità. Lo stesso può dirsi di qualsiasi altro significato: nel momento in cui non me ne servo

esplicitamente, non è dimenticato né cancellato, ma dimora allo stato potenziale, essenzialmente sotto forma di memoria corporea. Ricordarsi di qualcosa è ricordarsi della modalità di accedere a quella cosa, ossia di un certo modo di essere corpo, attualizzato attraverso la gestualità e il movimento: il passato non è sedimentato sotto forma di immagini pure, bensì nel potere di espressione di un corpo in situazione, che può riattivare schemi adottati in passato o proiettarsi nelle *performance* di altri soggetti agenti [Pazienti 2022, 89-92].

Sia De Martino sia Merleau-Ponty si cimentano, infatti, con l'analisi dell'*incipit* della *Recherche* proustiana, in cui il narratore descrive il disorientamento momentaneo provato al risveglio [De Martino 2019, 496-502; Merleau-Ponty 2002, 271-278]. Per De Martino, la perdita del mondo, seppure momentanea, preannuncia una catastrofe ben più radicale, configurandosi come esperienza di anticipazione della morte [De Martino 2019, 496-497]. Senza sapere chi è e dove si trova, nel cuore della notte, il narratore si sperimenta più spoglio dell'uomo delle caverne, privo dell'ancoraggio garantito dal filo delle ore, dall'ordine degli anni e dei mondi. A ben guardare, è la stessa domanda radicale che si pone Claudel: *Dove sono? E che ora è?* Ed è la stessa impersonalità che intravede Husserl nella *Crisi*, scavando al di sotto della direzione fungente-operante: «Ma *l'époché* e lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, [...] non rivelano *eo ipso* nulla di umano, né l'anima, né la vita psichica, né gli uomini reali psicofisici» [Husserl 2008, 210; cfr. Russo 2017, 214 e Lisciani-Petrini 1999, 174]. La fine del mondo non è tanto la negazione dell'ordine esistente, come se ad una configurazione data se ne potesse sostituire un'altra, quanto la disarticolazione totale del senso: il non poterci essere in *nessun* mondo possibile. Oltre i limiti dell'utilizzazione comunitaria del reale, non stanno le cose in sé o un altro mondo, ma «il non-mondo, l'acoscifico, il caos, il nulla» [De Martino 2019, 510]. La de-storificazione in atto nel linguaggio mitico-rituale è allora indizio di un'esigenza di ripresa culturale simbolica, ancor più forte in epoche di crisi, che cerca di non perdere l'apertura inaugurale dell'utilizzabile, cioè la possibilità di far tornare il mondo ad essere operabile per noi. La ricerca del tempo perduto esprime una potenza primordiale che è alle radici di qualsiasi vita culturale: la potenza di riprendere il passato, secondo vari livelli di impegno e

consapevolezza. La tazza di tè al taglio assume le caratteristiche di un rituale, inizialmente inconsapevole e occasionato dalla riattivazione di una memoria corporea, che “riapre” il mondo per il narratore:

Combray che risorge dalla tazza di tè significa che in una tetra giornata d’inverno e nella prospettiva di un triste domani, quando par che il mondo si afflosci, anche da una tazza di tè può ricominciare l’inversione di segno, la ripresa che ritesse nel mistero di una oscura affettività il legame con i giorni di Combray e che attraverso quel concretissimo frammento di vissuta cosmogonia, riconquista l’oltre di un mondo sin’allora patito come logoro, transeunte, crollante [ivi, 500].

Il recupero della propria posizione, attraverso memorie corporee implicite, fa di nuovo sorgere il mondo come «orizzonte operativo valorizzante» [ivi, 501]. Tale recupero può avvenire soltanto attraverso quella che De Martino chiama «calda onda affettiva» e Merleau-Ponty «esperienza emozionale e quasi carnale» [ivi, 502; Merleau-Ponty 1996b, 39]. La genesi di quel particolare tipo di istituzioni che possiamo qualificare, a questo punto, come forme simboliche è descritta da un movimento di sistole e diastole, di contrazione e distensione del soggetto rispetto al mondo, in un ritmo nel complesso regolare, ma che ci espone ad accelerazioni e rallentamenti non sempre prevedibili. De Martino parla in una breve nota del «cuore vissuto del proprio corpo» come di ciò che dà immediata partecipazione al pulsare dell’esistenza [De Martino 2019, 513-514]. Merleau-Ponty ne *Il visibile e l’invisibile* configura il rapporto tra il soggetto e il mondo come una struttura a chiasma dinamica, un alternarsi di pieno e cavo in una stessa carne, in cui non c’è priorità dell’uno rispetto all’altro [Merleau-Ponty 1996b, 245-246]. Il negativo operato dall’uomo è cavità, profondità o rovescio dell’Essere – e non vuoto. Nello spaesamento del risveglio proustiano, il recupero della propria posizione passa per l’esplorazione affidata alla memoria corporea, che mette in atto uno schema o postura che installa il soggetto in un certo campo di esperienza [Merleau-Ponty 2002, 275-276]. Il corpo è il misurante fondamentale della realtà, «carne rispondente alla carne» [Merleau-Ponty 1996b, 223], e si muove nel mondo secondo un gioco costante di anticipazione (*Vorhabe*) e ripresa

(*Nachdenken, Nachvollzug*). La carne, mia e del mondo, è una trama che si raccorda con se stessa: c'è un «pre-possesso del visibile» che fa sì che io guardi non un caos, ma delle cose [*ivi*, 149].

Talvolta, tuttavia, la possibilità di recuperare attraverso il corpo il mondo come orizzonte operativo valorizzante è negata, in maniera temporanea o definitiva. Ci si trova in un mondo chiuso, in cui non c'è possibilità di smentita o revisione dei dati della percezione: un'esperienza illustrata da Merleau-Ponty ricorrendo al sogno e all'innamoramento, oltre che ad esempi-limite patologici. Siamo in uno pseudo-mondo ogni volta che non riusciamo a distinguere tra figura e sfondo, tra contenuto manifesto e latente, poiché aderiamo all'esperienza senza riserve e quasi confondendoci con le cose, incapaci di resistere al loro potere di persuasione: nel sogno, la coscienza è «“incantata”, “legata”, “tutta nel gioco”» [Merleau-Ponty 2002, 192]. Anche l'innamoramento è un'esperienza totalizzante dello stesso tipo. D'altra parte, il sentimento *ora* onnipervasivo può diventare fenomeno analizzabile *in seguito*, poiché la coscienza ha natura temporale: al momento, potrei non distinguere tra «il personaggio che credo di essere nel momento in cui lo vivo» e me stesso; in futuro, sì [Merleau-Ponty 2003a, 488].

4. *Apocalissi e linguaggio mitico*

Questa integrazione dell'identità in virtù della temporalizzazione della coscienza, che è unità in divenire, è negata in alcuni casi-limite patologici. Lungo le pagine della *Fenomenologia della percezione*, è condotto un dettagliato confronto con le posizioni della psicopatologia esistenzialistica, primi tra tutti con Ludwig Binswanger e Eugène Minkowski. Tenendo presente che «non si può dedurre il normale dal patologico» [Merleau-Ponty 2003a, 161], l'intento è mostrare come il soggetto patologico non si riconosca per una sua deviazione rispetto ad una presunta normalità, ma perché ha “assolutizzato” una certa condotta, ossia ha adottato un determinato stile nei suoi rapporti con il mondo che riduce o elimina le possibilità di adattamento e di esplorazione. Ha cristallizzato il potere di quasi-metamorfosi del suo corpo – potere indicato dal termine «praktognosia», che Merleau-Ponty riprende dallo psicologo Abraham Anton Grünbaum – ed è diventato rigidamente l'unica norma di se stesso [*ivi*, 195].

L'interesse per la catastrofe o de-strutturazione del mondo che si verifica nei casi psicopatologici è un ulteriore, fondamentale punto di contatto tra Merleau-Ponty e De Martino. Quest'ultimo dà rilievo proprio a una citazione dello psichiatra Minkowski contenuta nella *Fenomenologia della percezione* [De Martino 2019, 494; Minkowski 1932, 69, cit. in Merleau-Ponty 2003a, 392]. Nel capitolo dedicato al mondo percepito, Merleau-Ponty descrive il modo in cui si struttura lo spazio a partire dal corpo proprio, argomentando la differenza tra distanza fisica o geometrica e distanza vissuta. E introduce, in una nota, un passo di Minkowski in cui si presenta lo spazio vissuto da un malato di schizofrenia come uno spazio contratto, che non lascia alcun margine di manovra: un'atmosfera opprimente e morbosa, che si traduce in sintomi di spiccato malessere fisico.³ Il mondo perde la sua connotazione di solido suolo, senza che ci sia possibilità di recuperarla. Per De Martino, queste apocalissi psicopatologiche mostrano la possibilità delle stesse apocalissi culturali: «appartiene dunque al “mondo” la possibilità del suo finire, e ogni “mondo culturale” ne è travagliato nell'intimo» [De Martino 2019, 510]. Nelle esperienze di depersonalizzazione e derealizzazione, in particolare, l'idea stessa di ordine del mondo è disarticolata e con essa la possibilità di conferire senso e valore nei modi consueti. Bisogna perciò reintegrare il valore perduto attraverso istituti culturali che partecipano dell'orizzonte simbolico e lo re-introducono nel quotidiano, come la sfera mitico-rituale, la magia, la religione, il simbolismo civile [*ibidem*]. De Martino ribadisce la storicità intrinseca di ogni *Stiftung*, rimarcandone l'esposizione alla morte come possibilità ultima e concreta, inscritta già nella sua origine. Il ricorso al simbolismo mitico-rituale è una tutela contro il rischio del crollo totale di qualsiasi valorizzazione possibile.

È forse per evitare questo rischio nichilistico che Merleau-Ponty fissa l'origine in un «principio barbaro», indistruttibile ed eterno? È

³ «[...] 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].

un'ipotesi che mi pare sensata, anche alla luce del fatto che l'istituzione originaria (*Ur-stiftung*) è intesa come limite ultimo oltre il quale non è dato risalire. Ecco perché, per poter parlare di questo inizio fuori dal tempo, dobbiamo tornare al «tempo mitico reintrodotta» [Merleau-Ponty 1996b, 186]. Riprendendo l'interpretazione di Karl Löwith, Merleau-Ponty afferma che nel concetto schellinghiano di *erste Natur* è all'opera un doppio movimento di espansione e di contrazione, che può essere paragonato alla respirazione. La natura non giunge mai fino in fondo, pena la morte; la sua produzione è relativa perché continuamente ricominciata [Löwith 1982, 152, cit. in Merleau-Ponty 1996a, 53]. Più precisamente, nel manoscritto schellinghiano incompiuto *Le età del mondo* si fa riferimento al ciclo di sistole e diastole come ad «un movimento del tutto involontario che, una volta iniziato, si riproduce da solo»: è la stessa «pulsazione», termine anche questo schellinghiano, che abbiamo rintracciato sia in Merleau-Ponty sia in De Martino per descrivere la genesi delle forme simboliche nella dialettica tra uomo e natura [Schelling 2000, 69; cfr. anche *ivi*, 154 e 167]. La natura si ripete e si rinnova nell'uomo, la cui apparizione è «una specie di nuova creazione del mondo, come l'avvento di un'apertura» [Merleau-Ponty 1996a, 69]. Torna il tema malebranchiano da cui abbiamo preso le mosse: solo una creazione non ultimata, che, anzi, può continuamente riaprirsi, lascia spazio al libero arbitrio umano. L'uomo è «sempre in corso di incarnazione incompiuta» [Merleau-Ponty 1996b, 224]. D'altra parte, il «principio barbarico» de *Le età del mondo* [Schelling 2000, 177] denota una resistenza o negatività della natura: l'aggettivo «barbarico» o «barbaro» è sinonimo di irriducibile, esprime cioè una forza che non può essere interamente ricompresa né plasmata da parte della coscienza. Questa presenza costante e, di fatto, perturbante è espressa da Merleau-Ponty come un inconscio che «non è dinanzi a noi, ma dietro di noi» e, pur sostenendoci, è destinato a rimanere «il “non-saputo”, l'“Ungewusst [sic!]”» finché si rimane nell'ambito della coscienza rappresentativa [Merleau-Ponty, 1996a, 123 e 59]. Ciò conduce alla dichiarazione programmatica esposta in una nota di lavoro del novembre 1960: «Fare una psicoanalisi della Natura: è la carne, la madre» [Merleau-Ponty 1996b, 278]. Di questa natura-suolo originario che non è propriamente “oggetto” per noi, in quanto ci costituisce come

nostra carne, si dice: «è appunto perché si sa troppo bene di che cosa si tratta che non si ha bisogno di porlo come *ob-jectum*» [ivi, 216]. Potremmo pensarlo come *natura naturans*, produttività inesauribile e fondo primordiale invisibile, ma condizione di visibilità per i fenomeni di mondi che da esso si distaccano [Mancini 1982, 80]. La natura è ciò che «nell'uomo si manifesta solo come assenza non dialettizzabile, come latenza apprensibile soltanto in maniera “psicoanalitica” e cioè sintomale o residuale» [Vanzago 2011, 39]. Una simile psicoanalisi della natura sembra essere una nuova forma di mitologia, intesa come racconto simbolico che preserva l'oblio dell'origine e, anzi, da essa trae continuo alimento. De Martino nota che il ricorso al mito assolve ad una duplice funzione protettiva per la psiche umana individuale e sociale: protegge sia dalla proliferazione storica del divenire, in termini nietzscheani diremmo da un eccesso di storicità, sia dalla ripetizione di un passato non oltrepassabile, che si pone come un'estraneità psichica che si fatica ad integrare [De Martino 2019, 136]. Il mito «costituisce un orizzonte di configurazione, di fermata e di ripresa rispetto al ritorno irrelativo del passato» [ibidem]. Nel mito-rito, i simboli chiusi, cioè i sintomi, si riplasmano in sintomi aperti, le immagini: il ritorno irrelato del passato si inserisce nella cornice di un “far ritornare” rituale [ivi, 145]. Il passato diventa visibile e sostenibile in una cornice di senso od orizzonte che ne contiene il carattere perturbante, comunque ineliminabile, e lo restituisce in parte addomesticato sotto forma di simboli. In questo modo, il fondamento od origine si qualifica come matrice generatrice, potenzialmente inesauribile, di schemi simbolici.

5. Conclusione

Nell'ontologia indiretta, la «carne del mondo» è elemento comune alla molteplicità dei mondi possibili e con il quale siamo in una comunicazione laterale o indiretta, grazie a punti di tangenza o nuclei di senso. Qui l'ontologia indiretta diventa vertiginosa, poiché prova a descrivere un suolo primordiale che virtualmente contenga tutte le sue potenzialità di sviluppo [Lisciani-Petrini 1999, 182-183]. Secondo una direzione abbozzata già nella *Fenomenologia della percezione* e al centro dell'ultima ontologia, Merleau-Ponty non solo ribadisce il concetto di

mondo come orizzonte trascendentale, ma, più in profondità, afferma che le identità non sono il risultato di una relazione fra elementi pre-esistenti rispetto alla relazione stessa: «ogni identità nasce per e dalla relazione con tutte le altre (“ciascuno è ciò che tutti gli altri *ne* vedono”)» [Lisciani-Petrini 1999, 171]. Sostenere che la carne è fenomeno di specchio significa considerare la realtà come sistema di concordanze, che si dispiegano secondo linee di forza analoghe alla propagazione di riflessi. Per illustrare questa ontologia relazionale, e non più sostanziale, si ricorre ai termini «raggi di mondo» e «serpeggiamento» [Merleau-Ponty 1996b, 232; 253-254; 210]. Nel primo caso, riprendendo Husserl, un raggio di mondo è indicato anche come una «linea di universo», ponendo enfasi sulla nascita del senso per segregazione, non per sintesi né per ricezione: a partire dalla contingenza relativa di questa o quella associazione, su cui va a posarsi questo o quel ricordo, si stabilisce un “asse di equivalenze” di percezioni [Richir 1989, 248]. Un raggio di mondo è l’esperienza del narratore della *Recherche* con la tazza di tiglio, che si aggancia a contenuti passati, già trasfigurati dal presente: come già detto, non esiste un passato “puro”. E non vi può essere alcuna sinossi che ci restituisca un senso definitivo, poiché il raggio di mondo è sguardo simultaneo su più fogli dell’Essere, che esso “scava” in profondità. L’unica sintesi parziale possibile è raggiunta in maniera laterale, cioè indiretta, poiché i vari fogli di percezioni trovano punti di contatto nel reciproco sopravanzamento (*empiétement*). Nel secondo caso, il motivo del «serpeggiamento» riprende la “modulazione dell’essere al mondo” introdotta nella *Fenomenologia della percezione*, cioè prova a descrivere quel movimento che corrisponde a una sorta di “eccitazione” del campo di pre-donazione e che fa sorgere una percezione [Merleau-Ponty 1996b, 210; Garelli 1998, 100 e 112]. Nell’*Occhio e lo spirito*, il serpeggiamento è l’animazione interna del visibile che il pittore cerca di riprodurre attraverso lo spazio, il colore, la profondità, ma il cui segreto, in realtà, riguarda la deflagrazione dell’Essere, il fatto stesso che il mondo sia *intorno* a me e non di fronte, come inevitabilmente una tela finirà per rappresentarlo [Merleau-Ponty 1989, 50].

Il senso è avvento della differenza sullo sfondo di una somiglianza originaria, descritta con l’espressione anassagorea *omou en panta*, tutto era insieme [Merleau-Ponty 1996b, 231]. Questo riferimento pre-

socratico è riportato anche nel saggio *Il filosofo e la sua ombra* per dire che Husserl intravede, dietro la genesi trascendentale, un mondo in cui tutto è simultaneo [Merleau-Ponty 2015, 206]. È il contatto costante, silenzioso, con il piano dell'inumano o del pre-personale, lo stesso che provoca spaesamento nel narratore della *Recherche* al suo risveglio e che obbliga Claudel a rifare sempre di nuovo il punto della situazione sull'ora e sul luogo. Il contatto è *già* esposizione al rischio dell'apocalisse, cioè dell'impossibilità di qualsiasi esperienza di senso. Ritengo sia questo il senso della definizione della carne del mondo come *arché* senza fondo: «il preteso *Grund* è *Abgrund*», abisso che è invisibilità con funzione generativa [Merleau-Ponty 1996b, 262; sul tema nietzscheano del *circulus vitiosus Deus*, Chouraqui 2016b]. Ancor più che in Husserl, «l'oubli et l'absence de l'*Ursprung* risquent d'être radicaux» [Richir 2001, 188]. Il linguaggio mitico-rituale risponde al tentativo di evitare l'esito nichilistico conseguente all'esposizione alla logica “altra” e perturbante di cui il «principio barbaro» è portatore, ossia al tentativo di sottrarsi alla “fine ultima” del mondo, per rinnovarne l'apertura come esperienza di senso. Per tenere insieme la coerenza complessiva del mondo, assicurando la sensatezza dei molteplici punti di vista su di esso, Merleau-Ponty propone una sorta di configurazione a frattale, *en abîme*, in cui ciascuna parte è parte totale:

Il “Mondo” è quell'insieme in cui ogni “parte”, quando la si prende per se stessa, apre di colpo delle dimensioni illimitate, – diviene parte totale [Merleau-Ponty 1996b, 232].

Bibliografia

- Cassinari, F. [1994], Tra Heidegger e Sartre: l'ontologia del tempo-mondo in Maurice Merleau-Ponty, in: *Fenomenologia e società* 17 (3), 16-31.
- Chouraqui, F. [2016a], Merleau-Ponty and the order of the earth, in: *Research in Phenomenology* 46 (1), 54-69.
- Chouraqui, F. [2016b], *Circulus vitiosus Deus*: Merleau-Ponty's Ontology of Ontology, in: *Studia Phaenomenologica* 16, 469-487.

- Claudel, P. [2002], *Arte poetica*, trad. it. a cura di F. Fimiani, Milano, Mimesis.
- De Martino, E. [2019], *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova ed. a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Torino, Einaudi.
- De Saint Aubert, E. [2003], La "co-naissance". Merleau-Ponty et Claudel, in: *Chiasmi International* 1, 249-279.
- Descartes, R. [2009a], *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani.
- Descartes, R. [2009b], *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani.
- Garelli, J. [1998], L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontienne du commencement, in: M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivis de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la dir. de R. Barbaras, Paris, PUF, 95-122.
- Husserl, E. [1991], Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo (1934), ed. it. a cura di G.D. Neri, in: *Aut Aut* 245, 3-18.
- Husserl, E. [2008], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, Milano, il Saggiatore.
- Lefort, C. [1998], *Le sens de l'orientation*, in: M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty (sous la direction de R. Barbaras)*, Paris, PUF, 221-238.
- Lisciani-Petrini, E. [1999], Attività/passività: l'invisibile di Merleau-Ponty, in: *Chiasmi International* 1, 169-183.
- Löwith, K. [1982], *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di S. Venuti, Roma/Bari, Laterza.
- Mancini, S. [1982], L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty, in: G. Invitto (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Napoli, Guida, 65-88.

- Merleau-Ponty, M. [1989], *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, Milano, SE edizioni.
- Merleau-Ponty, M. [1996a], *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina.
- Merleau-Ponty, M. [1996b], *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. [1998], *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty (sous la direction de R. Barbaras)*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty, M. [2002], *Notes de cours au Collège de France 1954-55. L'institution, la passivité*, Paris, Belin.
- Merleau-Ponty, M. [2003a], *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. [2003b], *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, trad. it. e cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina.
- Merleau-Ponty, M. [2004], *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. [2010], *La struttura del comportamento*, trad. it. di G.D. Neri, a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, Milano, Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. [2015], *Segni*, a cura di A. Bonomi, trad. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. [2017], *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, trad. it. e cura di S. Prinzi, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Minkowski, E. [1932], *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, in: *L'Évolution psychiatrique* 2 (3), 57-76.
- Pazienti, P. [2022], *Structure, institution and operative essence. The role of gesture in Merleau-Ponty's phenomenological ontology*, in: *Studia Phaenomenologica* 22, 87-103.
- Richir, M. [1989], *Nous sommes au monde*, in: *Le Temps de la réflexion X: Le Monde*, Paris, Gallimard, 237-258.
- Richir, M. [2001], *La phénoménologie de Husserl dans la philosophie*

de Merleau-Ponty. Questions phénoménologiques, in: J.-F. Mattéi (éd.), *Philosopher en français: Langue de la philosophie et langue nationale*, Paris, PUF, 183-200. DOI 10.3917/puf.matte.2001.02.0183 (ultima verifica 29.07.2022)

Russo, M. [2017], *Il mondo. Profilo di un'idea*, Milano, Mimesis.

Schelling, F.W.J. [2000], *Le età del mondo*, trad. it. e cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida.

Trigg, D. [2014], The role of Earth in Merleau-Ponty's Archaeological Phenomenology, in: *Chiasmi International* 16, 255-273.

Vanzago, L. [2003], Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling, in: *Giornale di metafisica* XXV (1), 95-107.

Vanzago, L. [2011], La natura secondo Merleau-Ponty: processualità, indeterminazione, negatività, in: R. Lanfredini (a cura di), *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Milano, Guerini e Associati, 31-42.

The End of the World.

Horizon and Ground in Merleau-Ponty's Indirect Ontology

Keywords

world; Maurice Merleau-Ponty; Ernesto De Martino; institution; apocalypse

Abstract

Maurice Merleau-Ponty's concept of the world could be intended, on the one hand, as a structure of horizon drawn around an individual or a social group, which can be declined into a plurality of "phenomena-of-the-world", both real or virtual; on the other, as a primordial ground or "flesh of the world", which re-proposes the metaphysical-theological question of the foundation. This essay attempts to provide an analysis of the dynamic of institution and sedimentation at the base of every cultural world and its exposure to the risk of "the end of the world", as formulated by the Italian anthropologist Ernesto De Martino in his last and unfinished project about the possibility of psychopathological and cultural apocalypses. Our thesis is

that Merleau-Ponty's final phenomenological ontology, deployed in *The Visible and the Invisible*, receives new light from this interpretation, especially for what concerns the use of a mythical language in an indirect approach to Being.

Paola Pazienti

docente di ruolo di Filosofia e Storia nei Licei, attualmente presso

I.I.S. "Patini-Liberatore", Castel di Sangro (AQ), Italy

E-mail: paolapazienti85@gmail.com