

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Esserci, ovvero far differenza

Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino

Marco Valisano

(Università degli Studi di Padova, Italia)

Abstract In his writings the Italian philosopher and scholar Ernesto De Martino originally developed the concept of 'presence' in direction of its possible collapsing. In his latest writings, however, a theory concerning the formation of such presence can be found: the presence should consist of 'making a difference', that is of an act of discernment. This act, in turn, is made possible by the use we make of the world, which is articulated by impersonal (social) operative projects. Reconstructing this 'theory of presentification' in De Martino's latest writings allows an assessment of his contribution to the present debate on the concept of 'use'.

Sommario 1 Ricezione e possibili sviluppi dell'opera demartiniana. – 2 Esserci è usare. – 3 Progetto comunitario dell'utilizzabile, ovvero si-fa-così. – 4 L'uso (libero?) del *Si*. – 5 Il *Si* e l'oltre: ethos del trascendimento. – 6 Imparare a usare è già usare. – 7 Conclusioni: l'animale maldestro e l'uso critico di sé.

Keywords Ernesto De Martino. Use. Difference. Presence. Clumsiness.

1 Ricezione e possibili sviluppi dell'opera demartiniana

Ernesto De Martino è stata una figura eclettica. Antropologo in senso lato, egli ha svolto volta a volta il compito dell'etnografo, dello storico delle religioni e del filosofo, forgiando le proprie analisi più genuinamente speculative in un continuo confronto con i fenomeni empirici. Il suo lavoro è stato sempre, per convinta necessità di ricerca, caratterizzato da una marcata interdisciplinarietà. Già nel suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, deplorava le divisioni che imperversavano all'interno di una cultura europea «divisa in compartimenti-stagni», parlando addirittura di «una fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici» (De Martino [1941] 1997, 56). Questa sua decisa presa di posizione teorica si tradurrà in un approccio metodologico e in interessi di ricerca davvero eterodossi, il che contribuirà al sostanziale isolamento dello studioso (Pasquinelli 1997; Jervis [2005] 2014, 5-6). L'attenzione che, dopo la prematura morte che lo colpì nel 1965, è stata riservata al suo

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-9 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-09

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

lavoro, è però andata crescendo (P. Cherchi, M. Cherchi 1987, 11-20), soprattutto dopo la pubblicazione dei massicci appunti preparatori a un libro sulle apocalissi culturali, libro che De Martino non è riuscito a concludere. Il vasto materiale che avrebbe dovuto costituire la base del volume è stato riordinato da Clara Gallini e dato alle stampe nel 1977, con il titolo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (De Martino [1977] 2002). Sfogliandone anche solo l'indice, ci si dà conto di come ad oggi si siano interessati all'opera demartiniana specialisti provenienti dai più diversi settori disciplinari: dalla psichiatria all'etnopsichiatria (Jervis 1986; Callieri 1997; Ancora, Fischetti 1988), dalla storia delle religioni all'antropologia (Gasbarro 1985; Sabbatucci 1997; Clemente 1986), dalla storia alla filosofia (Momigliano 1990; Ginzburg 1991; Sasso 2001; De Caro, Marraffa 2013; Virno 2006). Un interesse ad ampio raggio, che testimonia una volta di più tanto l'ampiezza della ricerca di De Martino quanto le difficoltà della sua ricezione.

Sono state già dispensate molte risorse per ricostruire il profilo biografico e intellettuale di questo sfuggente studioso, e i lavori che ne sono seguiti ci permettono di avvicinarne la figura con maggiore cognizione di causa (cf. Charuty 2009 e Angelini 2008). Nella fattispecie, si è fatto luce sulla sua formazione e sui suoi legami intellettuali con Vittorio Macchioro (Di Donato 1990), sui suoi rapporti con Benedetto Croce e Raffaele Pettazoni (Cases [1973] 1998; Pasquinelli 1981); si è insistito sul valore della cosiddetta 'trilogia meridionalistica',¹ cercando di mettere a fuoco la qualità della sua ricerca sul campo (Signorelli 1986) e i motivi politici che hanno sospinto la sua attenzione verso il Mezzogiorno (Lombardi Satriani 1997). Si è trattato di lavori per lo più di stampo filologico, volti soprattutto a delucidare i contorni di questo strano *outsider* della cultura, che mai separò il lavoro di ricerca dalla lotta politica, prendendo continuamente dall'una il materiale per l'altra e viceversa; che mai sentì di potersi permettere il lusso, in politica come nella sistematizzazione teorica, della neutralità (Silla 2015; Satta 2015; De Martino [1950] 2002). Le luci e le ombre del suo lavoro, gli aspetti confusi, controversi, difficilmente ricostruibili trovano probabilmente una comune matrice in questa doppia ed accesa militanza, fatta di posizionamenti strategici e valutazioni contingenti. Scrive infatti già nel 1941, in righe divenute famose: «ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare non è lecito. Potrà esser lecito agir male: non operare non è lecito» (De Martino [1941] 1997, 57).

All'interno di questo quadro mobile e frammentario si possono però rintracciare importanti continuità teoriche e metodologiche, delle quali si

¹ Con questa dicitura si intende l'insieme composto dai tre lavori etnografici di De Martino dedicati al Mezzogiorno, ovvero *Morte e pianto rituale* ([1958] 2000), *Sud e magia* ([1959] 1998) e *La terra del rimorso* ([1961] 1996).

può cogliere il senso prestando attenzione a quei concetti dell'opera demartiniana che sono rimasti centrali nel corso della pluridecennale ricerca dell'autore. Tra questi spicca in alto rilievo quello di 'presenza'. La presenza è esserci, trovarsi presenti a se stessi in una data contingenza, essere-nel-mondo come condizione esistenziale squisitamente umana. Presenza è quel «progettarsi, possedersi, raccogliersi, singolarizzarsi» dell'ente che noi stessi siamo (De Martino 2005, 7). Com'è noto, questo concetto è stato tematizzato da De Martino per mettere a fuoco le possibilità di crollo cui è esposto l'esserci: la presenza può infatti rovinare in occasione di questo o quel momento critico dell'esistenza, togliendoci la facoltà stessa di esistere in un mondo possibile, di esistere in una qualsivoglia storia umana (De Martino 2005, 18; [1958] 2000, 16; [1977] 2002, 6). La centralità di questa tematica fa sì che buona parte dell'opera demartiniana possa essere letta come una fenomenologia della crisi di questa presenza. Se nelle prime occorrenze del termine la presenza viene accostata alla kantiana «unità analitica dell'appercezione», ovvero al «pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi» (De Martino [1948] 1998, 159), negli ultimi scritti viene esplicitamente intesa come *Dasein* (De Martino 2005, 94; 1995, 101).² Parallelamente a questo passaggio, il tardo De Martino inizia a sostituire il termine 'presenza' con 'presentificazione', qualificandola ora non tanto come un'unità sintetica quanto come un processo, un'operazione (De Martino [1977] 2002, 533, 559, 666; 2005, 14-5, 102, 156; 1995, 101, 103). Come ha giustamente notato Monini, non ci troviamo dinanzi a un innocuo mutamento terminologico, trattandosi piuttosto di un passaggio teorico centrale, legato a doppio filo con l'evoluzione del concetto demartiniano di 'crisi della presenza' (Monini 1992, 49-50, 74). L'ultimo De Martino infatti non intenderà più la crisi come rischio proprio di un'epoca storica (De Martino [1948] 1998), o relativo esclusivamente ad alcuni momenti particolarmente critici dell'esistenza, come il lutto (De Martino [1958] 2000); adesso ogni istante «della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico» (De Martino 1995, 112; [1977] 2002, 138, 219). Il crollo del processo di presentificazione figura ora come «rischio antropologico permanente» (De Martino [1977] 2002, 14-5, 669; Zanardi 2011, 62-4), come rischio che riguarda l'umano in quanto tale. Ritengo che sia questa evoluzione teorica che imporrà a De Martino un'indagine fino ad allora lasciata per lo più di lato, ovvero quella relativa ai modi di costituirsi della presenza. L'attenzione che fino a quel momento aveva dedicato al concetto di crisi aveva infatti occultato l'oggetto della detta crisi, tenuto per buono e presupposto come unità analitica dell'appercezione.

2 Sul rapporto tra il concetto di *Dasein* e quello di presenza si vedano P. Cherchi, M. Cherchi 1987, 138 e Monini 1992.

Come si costituisce, e come si mantiene, l'essere-nel-mondo? Qual è la sua dinamica struttura? Come si salvaguarda dalla costante minaccia di crollo che lo travaglia? Sono questi i problemi di cui l'ultimo De Martino tenterà di venire a capo, non riuscendo a portare a termine l'impresa. Il presente lavoro intende riprendere il filo da dove lo studioso lo ha lasciato, nella convinzione che all'interno dei suoi ultimi e spesso disordinati scritti vi sia il materiale necessario tanto a proseguire il suo lavoro teorico quanto a comprendere perché non lo abbia egli stesso portato fino in fondo.

2 Esserci è usare

Le notazioni di De Martino sulle modalità di costituzione della presenza non sono raccolte in una trattazione sistematica. Bisognerà pertanto scavare tra le pagine, trovarvi qua e là alcune significative prese di posizione e indizi teorici. In *Scritti filosofici*, volume contenente una certa mole di appunti dal sapore speculativo che non hanno trovato posto nell'edizione a stampa de *La fine del mondo*, si legge:

l'esserci è sempre in un 'far differenza' che fa essere l'esserci, mentre il non poterla fare equivale allo scomparire della presenza. (De Martino 2005, 100)

Una simile definizione dell'esserci come un 'far differenza' risulta capitale e va ben compresa. De Martino lega a doppio filo una capacità che potremmo definire 'discriminante' con il processo di presentificazione che per essa si innesca e che di essa consta. Ciò che per l'autore dev'essere oggetto di attiva e continua distinzione è anzitutto una gamma di elementi fisici: le cose del mondo (distinguere due oggetti) e il proprio corpo (distinguerlo dagli altri oggetti e dagli altri corpi). Abbiamo dunque un processo di doppia separazione oggetto/oggetto e corpo/oggetto.

Per avere chiaro il primo dei due aspetti giova forse partire dalle considerazioni critiche che De Martino riserva alla *Gestaltpsychologie* di David Katz. In *La psicologia della forma* quest'ultimo si chiede per quale motivo non vediamo «come una unità il calamaio insieme col portacenere (col quale si trova otticamente a contatto)» (Katz [1948] 1979, 39). La domanda è considerata da De Martino pienamente legittima: come facciamo a distinguere un oggetto da un altro in un contesto percettivo caratterizzato da una sostanziale contiguità? L'«impulso a costituire gli oggetti in unità», di cui parla Katz per rendere conto del fenomeno della distinzione, non soddisfa però De Martino, che richiamandosi a una notazione di Piaget sottolinea come la *Gestalt* faccia i conti solo con forme già fissate da un contesto storico-sociale (un calamaio, un posacenere; De Martino [1977] 2002, 594-6). La questione che pone De Martino esula però da quella della

percezione di forme già conosciute e ben distinte, trattandosi piuttosto, per lui, di dare conto dello stesso processo di distinzione degli oggetti. Questa non ri-conosce, ma letteralmente fa, delimitandoli, gli oggetti. La percezione, infatti, verte «su relazioni e non su termini assoluti» (Merleau-Ponty [1945] 2003, 35), i quali termini risultano dall'atto percettivo, e non lo determinano. Il 'far differenza' demartiniano consta appunto di questa creazione dei poli attraverso la loro messa in relazione, non dell'istituzione di una relazione (di identità o non identità che sia) in seguito alla messa a fuoco dei poli.

La distinzione degli oggetti, naturali o artificiali, e quindi il loro costituirsi in unità percettive, è in rapporto con la distinzione di progetti operativi attuali o possibili. Se distinguo il calamaio dal portacenere col quale è otticamente in contatto, ciò significa che il progetto operativo 'calamaio' è diverso dal progetto operativo 'portacenere', e tale distinzione percettiva non può interpretarsi diversamente che come invito a non intingere la penna nel portacenere e a non buttare la cenere nel calamaio. (De Martino [1977] 2002, 594-5)

Il processo di distinzione degli oggetti nel mondo (e dunque quel 'far differenza' di cui consta la presentificazione) si avvale, per De Martino, di progetti operativi. Per distinguere gli oggetti nel contesto, in sostanza, bisogna sapere cosa farsene; per oggettivarli è necessaria una conoscenza operativa, utilizzante. È questo un tema che prorompe, ne *La fine del mondo*, già durante la disamina della documentazione psicopatologica. Negli individui affetti da sindromi di derealizzazione e spersonalizzazione, nei paranoici e nei deliranti si può ravvisare una «perdita radicale della ovvietà dell'utilizzabile» (81), che fa sì che le cose siano «travagliate da un alone semantico indeterminato, non si manteng[a]no nei loro limiti domestici». Si fanno indici-di, restando però «senza termine quanto al loro 'di'. Le cose smarriscono la loro operabilità consueta», e le righe del giornale non paiono più fatte per essere lette, le sedie allineate non vengono focalizzate né come ostacolo né come mezzo per sedersi (90-1; 20-5).

Il concetto di utilizzo («l'utilizzabile heideggeriano»,³ come De Martino stesso esplicita; 531) risulta fondamentale anche per il secondo tipo di distinzione, ovvero quella corpo/oggetto, e diciamo pure io/non-io. L'essere umano è infatti un vivente che non è semplicemente il proprio corpo, ma che fa la continua esperienza di avere un corpo (Plessner [1973] 2010); ha dunque l'onere di istituire con esso una relazione, costituendosi come individuo attraverso di essa. Seguendo Merleau-Ponty De Martino scrive

3 Nella riflessione demartiniana sull'utile ha avuto un certo peso il confronto critico con Benedetto Croce. Si vedano a questo riguardo Cherchi 1994 (l'ultimo saggio del volume), Musté 2013, Berardini 2013, De Martino 2005 (spec. 42-70 e 81-13).

che nella «genesì del mondo oggettivo la costituzione del nostro corpo come oggetto è un momento decisivo» (De Martino [1977] 2002, 580; Merleau-Ponty [1945] 2003, 118-9); e in linea con l'argomentazione sulle condizioni di oggettivazione delle cose nel mondo, rimarca come sia anche qui passo ineludibile il sapere cosa fare del corpo che siamo ai fini della sua messa a fuoco. Riconoscere come proprio il corpo che si è equivale, insomma, a «sapersene servire» (De Martino [1977] 2002, 566). L'uso delle membra, degli organi, il costante maneggio delle cose e degli arti, ci permette di mettere a punto progetti operativi e schemi motori, ci permette di distinguere progressivamente il nostro corpo dagli altri.⁴ La dimensione della utilizzabilità è dunque, per De Martino, primigenia e imprescindibile: «Occorre [...] assegnare all'utilizzazione il momento inaugurale» (672), sia perché «la percezione non si distingue in nessun modo dalla organizzazione pratica degli esistenti nel mondo» (569), sia perché i «corpi sono ciò che se ne può fare» (533).

Questo stesso utilizzo, di cui consta il 'far differenza', è l'esserci. Non bisogna infatti pensare che vi sia prima una presenza e poi un utilizzo, che vi sia un esserci e poi un mondo di cui quest'esserci fa uso. De Martino scaccia questo fraintendimento rifacendosi ad alcune pagine di *Essere e tempo*, in cui Heidegger si spende proprio a chiarire in quale misura sia fuorviante la preposizione 'in' dell'in-essere se la si intende alla stregua di una collocazione spaziale, quasi che l'esserci stesse nel mondo come l'acqua sta dentro il bicchiere o la chiave dentro la toppa (Heidegger [1927] 1976, 77-81; De Martino 2005, 95). Si tratta infatti di una prospettiva, questa, che presupponendo come dati i termini 'in-essere' e 'mondo' cerca di porli solo poi in una qualche relazione, come se questi potessero esistere l'uno indipendentemente dall'altro. Più che concentrarsi sui termini essere e mondo, conviene pertanto spostare l'attenzione sulle determinazioni del rapporto, ovvero il 'ci', l'in', il 'nel', in quanto né l'esserci precede il mondo in cui sta né il mondo anticipa la formazione dell'esserci e si ha, piuttosto, anzitutto un rapporto, il quale dà vita ai poli che mette in relazione. Nella prospettiva di De Martino questa relazione è una relazione d'uso, il cui svolgersi dà luogo a un essere-nel-mondo: «Non esistono prima le cose e poi la necessità di utilizzarle, ma già le cose sono possibili in quanto indicano ambiti di utilizzazione» (De Martino [1977] 2002, 647; 1995, 101). Se, diversamente, gli oggetti ci appaiono essere delle unità assolute e ben circoscritte indipendentemente dal nostro utilizzarli, si tratta per De Martino di un'apparenza «che fa parte della stessa utilizzazione, è condizionata dall'utilizzare», nel senso che un mondo di oggetti effettivamente dati e

4 Nel processo di crescita del bimbo, in effetti, l'uso e il maneggio della propria mano e il suo venir portata alla bocca assurge a un vero e proprio processo di oggettivazione di una parte del proprio corpo, processo che Winnicott chiama «first not-me possession» (Winnicott [1971] 2002, 2).

solidi ci appare come tale «proprio perché l'atto dell'utilizzare notifica sempre di nuovo la esteriorità e la resistenza, manifestandole nel lavorare utilizzante e per questo lavorare» (De Martino [1977] 2002, 576; 566). Mi pare dunque, in conclusione, più che legittimo precisare l'equazione demartiniana tra esserci e 'far differenza' come segue: esserci è uso. Vedremo adesso in che cosa quest'uso per De Martino consista.

3 Progetto comunitario dell'utilizzabile, ovvero si-fa-così

L'esserci è dunque, per De Martino, un processo di costante presentificazione, e questa presentificazione coincide senza residui con una relazione d'uso. Uso del mondo, uso del corpo, l'«esser fra corpi utilizzabili del nostro corpo utilizzabile» (De Martino [1977] 2002, 641). Questa relazione d'uso non è però libera, ha dei vincoli storici. Il rapporto di maneggio che l'esserci è risulta fortemente legato a una dimensione che De Martino chiama comunitaria, o anche culturale. Il mondo è «in generale possibile per gli *itinerari* tracciati dal progetto comunitario di utilizzazione», laddove un simile progetto è da intendersi come un intrico di possibilità operative e percettive predeterminate da un certo contesto storico-sociale (648). Il corpo viene preso in questa rete e dalla sua relazione d'uso con questa risulta l'esserci; per questo il rapporto di utilizzo non si applica agli oggetti in quanto tali, ma al loro significato pubblico, socialmente istituito. La pervasività e la necessità del ruolo della sfera comunitaria sono dall'autore a più riprese ribadite, chiaramente scandite, massimamente enfatizzate: l'uomo, letteralmente, non esiste al di fuori di questa.

Per avere un esempio radicale e quantomai esplicativo del pensiero demartiniano su questa faccenda, è utile gettare brevemente uno sguardo al confronto dell'autore con un passo di Merleau-Ponty. In *Fenomenologia della percezione* il filosofo francese scrive che i «sensi comunicano tra di essi aprendosi alla struttura della cosa», e ci è perciò possibile vedere «la rigidità e la fragilità del vetro, e quando esso si rompe con un suono cristallino, questo suono è vibrato dal vetro visibile» (Merleau-Ponty [1945] 2003, 308). Si tratta di uno dei passi in cui Merleau-Ponty tenta di chiarire come la sinestesia percettiva sia la modalità ordinaria, niente affatto occasionale, del nostro percepire (Mazzeo 2005, 110-120). De Martino commenta che la ricostruzione del filosofo è esatta, ma che «se i sensi comunicano fra di loro e si aprono alla struttura delle cose ciò accade sempre attraverso un ordine di trascendimenti utilizzanti umani che sono incorporati in essi», e che insomma la sfera dell'intersoggettivo, dei significati pubblicamente istituiti, si fa valere sin da subito entro la stessa capacità percettiva (De Martino [1977] 2002, 590). È per questo motivo che il punto di partenza del processo percettivo non è mai, per De Martino, scervo da *itinerari* storico-sociali già tracciati; è per questo motivo che nel mondo «non si incontrano

mai 'le cose in sé', sottratte ad ogni domesticazione e uscite per così dire dalle mani del creatore» (576). Se si pensa che in un passo del medesimo volume (passo citato con soddisfazione da De Martino) Merleau-Ponty non esita ad affermare che la natura non è «l'oggetto primo della nostra percezione», in quanto essa «è posteriore all'esperienza degli oggetti culturali, o meglio è uno di essi» (Merleau-Ponty [1945] 2003, 60-1; De Martino [1977] 2002, 579), il commento demartiniano sopracitato risalta come una precisazione puntigliosa, e rivela quanto lo studioso napoletano ritenesse importante evitare, qui, fraintendimenti: l'uomo non conosce l'ambito del vitale 'crudo e verde' se non attraverso una rete di significati istituiti.

Un simile intrico è per De Martino costituito da una cornice sociale di modalità del fare, messa a tema dall'autore a partire da quella che per Heidegger è la dimensione esistenziale del *Si*. È sempre infatti già presente nel contesto storico, ben prima della venuta in essere del singolo corpo, una fitta rete di *si-fa-così*: si dice così, si va in vacanza così, si lavora così, si beve così, si mangia così, ci si muove così, si parla così, si piange così. Il corpo umano vive in quanto preso in un insieme di utilizzazioni che impongono il da farsi e le sue modalità, i modi in cui si deve fare uso del corpo, del mondo, degli altri, degli oggetti, e così via. L'uso non prescinde da questa rete, e per conseguenza non ne prescindono le modalità dell'esserci. In quanto «progetto comunitario dell'utilizzabile» (De Martino [1977] 2002, 640), la dimensione del *Si* inaugura, in De Martino, ogni possibile vita umana. A tal proposito, l'esempio forse più significativo che De Martino propone è quello del camminare. Le modalità di questa operazione così comune sono molteplici, e «i contadini, i cavallerizzi, gli uomini d'arme hanno la loro andatura caratteristica», così come chi «è stato a lungo costretto dalle abitudini carcerarie alle quotidiane passeggiate in fila nel cortile del carcere» (De Martino 2005, 130). Apprendendo la tecnica del camminare noi ne incorporiamo una specifica modalità; attingendo alla dimensione del *Si*, camminiamo come si cammina, come camminano gli altri uomini da cui prendiamo esempio, e «in questo senso noi non camminiamo mai 'soli'» (De Martino [1977] 2002, 617).⁵ Queste tecniche condivise rappresentano per De Martino il valore inaugurale di ogni vita umana; ne rendono possibile l'esistenza, informando l'esserci attraverso la messa a punto di specifiche relazioni d'uso col corpo e col mondo.

5 De Martino si avvale qui, in maniera esplicita, delle ricerche di Marcel Mauss sulle tecniche del corpo (Mauss [1936] 1991).

4 L'uso (libero?) del *Si*

Ricapitolando, la presentificazione è dunque definibile come relazione d'uso che s'instaura tra il corpo e le tecniche messe a punto da un certo contesto storico-sociale, le quali costituiscono gli *itinerari* che dovrà seguire la costituzione dell'esserci. Questa preesistenza di una gamma di istituzioni, che potremmo chiamare anche antropotecniche (Sloterdijk 2010), è, come detto, considerata imprescindibile da De Martino: parlare di uomo al di fuori di un qualsivoglia *si-fa-così* è per lui un abbaglio, un passo falso che non permette di comprendere il ruolo radicalmente antropogenetico delle istituzioni pubbliche (dalle tecniche sociali del camminare agli istituti religiosi). Stabilito che la rete dei *si-fa-così* risulta imprescindibile per il processo di presentificazione, e che gli usi che facciamo del mondo e del corpo sono sempre usi, in prima istanza, di questa rete e non delle cose in sé, si tratta adesso di chiarire come questa relazione d'uso si sviluppi, come si articoli. Ciò che è qui in questione è il tentativo di pensare un uso che, sebbene strettamente dipendente dall'insieme delle antropotecniche, non consti di una freudiana coazione a ripetere, ma che utilizzi le varie tecniche in maniera creativa potendo con ciò dare nuove forme alla vita. Si tratta insomma di capire come, stando il ruolo presentificante delle istituzioni e dunque del trovarsi «perduti nell'anonimia del *man*, del 'si' impersonale, della socialità e della tradizione» (De Martino [1977] 2002, 683), possa darsi una storia, una iniziativa personale, un qualsivoglia mutamento. Com'è infatti pensabile un atto innovativo se la tirannia del *Si* inaugura ogni valorizzazione? È questo che massimamente preoccupa De Martino: «L'opzione fondamentale», scrive, «è essere libero o non libero» (De Martino 2005, 9).

De Martino descrive grossomodo due momenti da cui dipende la presentificazione utilizzante, ed entrambi hanno a che fare con il processo di familiarizzazione con una tecnica: un momento in cui si apprende cosa fare e come farlo e un momento in cui si fa uso di ciò che si è appreso. Rimaniamo al solito esempio, ovvero la tecnica del camminare. Vedendo gli altri umani attorno a lui che deambulano bipedi il bambino inizia, attraverso fasi critiche di disadattamento e riadattamento, a modellare i propri schemi motori (Simondon [1989] 2001, 67); una volta in piedi, a fatica si assesta, a stento non cade a ogni passo. Il percorso di apprendimento della tecnica in oggetto è accidentato, ma infine questa viene introiettata, padroneggiata, e il bambino percepisce le proprie gambe come utili a quel progetto motorio. Di questo successo siamo, nelle parole di De Martino, debitori del mondo umano che ci sta dintorno e che ci ha preceduto, e che a prezzo delle stesse fatiche ha conquistato la postura eretta. In questo senso, come già detto,

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. (De Martino [1977] 2002, 617)

Se questo primo momento del rapporto del corpo con una tecnica è caratterizzato da un costante sforzo cosciente, il secondo ha un carattere abitudinario. Noi camminiamo, ma in costante oblio della tecnica del camminare che pure stiamo utilizzando; l'uomo adulto non ha infatti nessun bisogno di riportare alla memoria gli sforzi dell'apprendimento, «cammina e basta», in un «agevole dispiegarsi dell'abilità deambulatoria», in un procedere inconsapevole (De Martino 2005, 128). Un abitudinario dimenticare e dimenticarsi nel *Si* che De Martino chiama addirittura «felice», un beato «oblio degli atti nei fatti», un «conservarsi degli atti nell'automatismo delle abitudini, nella esteriorità fisica delle cose, nell'anonimia sociale, 'si fa così'» (De Martino [1977] 2002, 644).

Due momenti, dunque. Uno in cui si apprende, l'altro in cui si fa uso di ciò che si è appreso. De Martino si spende particolarmente attorno al secondo, perché vi vede il nocciolo della questione che gli sta più a cuore: come pensare una iniziativa libera, nuova e realmente singolare se esserci è uso irriflesso del *Si*? Per dare risoluzione al problema l'autore colloca la libertà di azione al di fuori dell'oblio di cui consta il padroneggiamento esperto di una tecnica, di un *si-fa-così*. Non pensare a camminare mentre cammino mi mette in grado di passeggiare conversando con un amico (De Martino 2005, 129), non pensare ai caratteri che premo sulla tastiera mentre scrivo mi consente di concentrarmi al massimo sul tema di cui sto scrivendo (De Martino [1977] 2002, 615). Queste azioni, stavolta, dovrebbero essere singolari, nuove, inaspettate. In una parola: individuali. L'uso inconsapevole di una tecnica ci mette nella posizione di poterla trascendere in atti nuovi. Se il tema dell'oblio è d'indubbio valore euristico, pure sembra che qui De Martino imbocchi un vicolo cieco. Collocando l'azione individuale al di fuori dell'uso di un'antropotecnica, la quale a questo punto figura come base per una prassi libera che ne è però in linea di principio staccata, lo studioso cade proprio nella trappola che egli stesso aveva segnalato: credere che per gli esseri umani vi siano possibilità di azione individuale al di fuori di un *si-fa-così* storico-sociale.

5 Il *Si* e l'oltre: ethos del trascendimento

Come detto, ciò che è qui in questione è il tentativo di pensare una presentificazione utilizzante che, pur essendo inscindibile da una gamma di antropotecniche, non consti di una coazione a ripetere, ma sia in grado di produrre azioni nuove e individuali, che sia in grado di rendere conto del mutamento storico. De Martino utilizza a tal fine il concetto di oblio, fondando l'azione libera su di esso, ma collocandola al di fuori. Così fa-

cendo recide il nesso che aveva sostenuto legasse inscindibilmente l'uso al si-fa-così, espungendo quest'ultimo nel momento in cui prova a pensare un uso libero di sé. Si palesa così un ulteriore problema: come è possibile il passaggio tra i due piani adesso separati, ovvero un uso di sé che si vorrebbe libero da uno che si vorrebbe invece mera ripetizione non cosciente?

La risposta di De Martino a questa questione di fondo consiste, com'è noto, in un'operazione concettuale che muta lo stesso senso dell'esserci: questo non farebbe più cenno a una condizione esistenziale ineludibile per l'ente, bensì indicherebbe un valore etico, un doverci essere; la «costituzione fondamentale dell'esserci», scrive, «non è l'essere-nel-mondo ma il doverci essere-nel-mondo» (De Martino [1977] 2002, 669). Un dovere, questo, che precederebbe ogni possibile valorizzazione, fungendo da motore del processo storico; sarebbe questo dovere a spingere i singoli a individuarsi, facendoli procedere oltre la dimensione del *Si*, anche se attraverso di essa. In questa cornice prende forma uno dei concetti fondamentali dell'intero impianto teorico demartiniano, ovvero quello di 'ethos del trascendimento'. Questo principio etico, «valore precategoriale» che è condizione di possibilità per lo stesso «aprirsi ai valori categoriali» (675), sarebbe in grado di mantenere «le 'presenze' e il mondo» (De Martino 2005, 3). Attraverso questo concetto De Martino ritiene di poter dar conto tanto del costituirsi della presenza (vi è un qualcosa che spinge alla presentificazione) che della sua crisi (esserci in un mondo culturale è un dovere del singolo e può pertanto anche non essere, e in questo caso si avrebbe il «crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile»; De Martino [1977] 2002, 9). Inoltre, spostare la questione dall'esistenziale all'etico gli consente senza fatica di spiegare il mutamento storico attraverso la finitezza di ogni valorizzazione etica particolare, che è incapace di esaurire l'intero dover-essere; come scrive, nessun «valore, a motivo del *dover* essere, è esauribile nell'opera umana» (De Martino 2005, 12). In definitiva, dunque, l'agire stereotipato, la crisi dell'agire e l'azione innovativa avrebbero tutti come fondamento un dover essere. Su questo terreno, eminentemente etico, la questione posta poco sopra relativa al passaggio da un agire irriflesso situato nel *Si* a un ambito, invece, cosciente della prassi, trova una chiara risoluzione: il motore è la volizione, alla quale a questo punto viene affidato l'intero processo di presentificazione.

La proposta teorica di De Martino non è però convincente. Declinare l'esserci come un doverci essere impone infatti di rintracciare un ente che sia capace di volizione, e questo ha conseguenze teoriche che minano alla base l'intera sistematizzazione demartiniana: da un lato non si capirebbe chi mai potrebbe volere, durante il crollo stesso di ogni possibile valorizzazione, uscire dalla crisi, chi mai potrebbe essere il soggetto della volizione in una circostanza in cui la presenza abdica rovinosamente (Sasso 2001, 223); dall'altro, se «si attribuisce a un imperativo categorico il merito di

innestare da capo il processo» di presentificazione, «diventa enigmatico il motivo per cui questo processo ha conosciuto in precedenza una crisi o un regresso». *L'impasse* è radicale: «L'instabilità dell'autocoscienza e dell'essere nel mondo contagia fatalmente lo stesso imperativo categorico», al quale non è più lecito appellarsi (Virno 2003, 85). De Martino incappa qui in quella difficoltà ben segnalata da Simondon per quel che riguarda la *vexata quaestio* della ricerca di un principio che spieghi l'individuazione dell'individuo, la sua singolarità (Simondon [1989] 2001, 25-6). Lo studioso napoletano si preclude infatti la ricerca dei modi di costituirsi della presenza accordando un privilegio ontologico all'individuo già costituito, cosa che lo porta a sancire l'esistenza di un motore individuante (l'*ethos* del trascendimento) che ha già tutti i tratti di una individualità costituita, di una presenza storica in sé compiuta. Ma chi o cosa è stato in grado di individuare il motore dell'individuazione? Si innesca inevitabile un regresso all'infinito.

6 Imparare a usare è già usare

È possibile uscire da questa situazione di stallo facendo qualche passo indietro, ristabilendo anzitutto il legame inscindibile di uso e si-fa-così che De Martino ha rotto cercando di pensare una prassi libera. Ricapitoliamo il problema che lo ha portato a compiere questo passo: la tirannia del *Si* pare impedisca un agire davvero individuale, incatenando la relazione d'uso tra corpo e tecniche a moduli stereotipati; perciò, sebbene abbia a più riprese insistito sulla imprescindibilità di un si-fa-così per l'inaugurazione di una qualsivoglia vita umana, De Martino si sente qui costretto a collocare l'azione creativa, comunque possibile sulla base di una tecnica, al di fuori di questa. Il padroneggiamento preliminare di un si-fa-così è la condizione indispensabile, in questo quadro, per un uso libero di sé. De Martino, come si vede, trascura di occuparsi della relazione d'uso che si instaura tra il corpo e le tecniche durante la fase di apprendimento, ovvero quella fase in cui, per rimandare a un esempio demartiniano, non si trovano già precostituite le forme da percepire (un posacenere, un calamaio), ma si dispiega il processo stesso di delimitazione degli oggetti. Ciò che così facendo l'autore non prende in considerazione è il costituirsi del padroneggiamento esperto di una tecnica, come se gli errori e le goffaggini che conducono a quest'ultimo non avessero niente da dirci sul processo di presentificazione e sulle sue crisi. Ma è possibile limitare il concetto di uso al solo padroneggiamento esperto di un si-fa-così? E se sì, che tipo di relazione s'instaura tra il corpo e le tecniche nelle fasi di apprendimento, se non di utilizzo?

All'interno di un recente e non concluso dibattito sul concetto di uso è stata fatta un'osservazione che può permetterci di sciogliere questi nodi:

il nostro usare (il corpo, gli oggetti) tenderebbe «*ad annettere quel che sembra prepararlo o seguirlo*» (Mazzeo 2016, 21). Sofferamoci sulla prima conseguenza di una simile notazione, ovvero che imparare a usare significhi già, *ipso facto*, usare. Per apprendere la corretta tecnica di utilizzo di un oggetto o del corpo, l'individuo deve farne uso, un uso a pieno titolo anche se meno esperto e più incerto. Imparare a usare il martello consiste, in effetti, anzitutto nell'usare il martello (22). Ma se la mancanza di destrezza nell'utilizzo non equivale in nessun modo a un non utilizzo, dobbiamo anche dedurre, secondo lo schema demartiniano (esserci è usare), che il rapporto d'uso con la tecnica è capace di svolgere la sua funzione presentificante anche se maldestro. Ma c'è di più. L'uso arriva infatti ad assorbire, come detto, anche ciò che pare seguirlo. Se si pensa qui all'esempio demartiniano del conversare (agire conscio) mentre si passeggia (agire obliato), balza infatti agli occhi che le nostre conversazioni hanno una infinità di regole predeterminate, che vanno da quelle della buona creanza a quelle relative a una corretta sintassi. Il conversare non è libero da vincoli storico-sociali, così come non lo è nessuna attività umana. Si tratta, anche qui, di tecniche e si-fa-così, di cui facciamo uso in situazioni determinate. Ma questo non significa cadere vittime impotenti della tirannia del *Si*. Decisivo è, a questo proposito, far notare che l'incertezza che contraddistingue per De Martino la fase di apprendimento di un si-fa-così, non solo può riemergere nella prassi esperta, ma che questa è a più riprese innervata dalla goffaggine. Noi facciamo uso delle tecniche storico-sociali in maniera spesso claudicante, e questo nonostante l'esperienza accumulata. Per avere un'idea di questi disdicevoli deragliamenti basti pensare agli imbarazzi di una conversazione formale, o al senso di disagio del sentirsi osservati mentre si agisce. Se De Martino è portato a escludere dall'uso propriamente detto il padroneggiamento incerto del si-fa-così, il motivo è probabilmente da rintracciarsi nella doverosa funzione stabilizzante e protettiva che deve avere, nella sua prospettiva, il «progetto comunitario dell'utilizzabile». Il mondo è anzitutto, scrive, «l'operabile secondo utilità, in un progetto di vita comunitaria: è 'cosmo' domestico, orizzonte di oggetti 'familiari' intramondani, ciascuno dei quali è schema di comportamenti sensibili» (De Martino 2005, 42). Il quadro risulta però, in questo modo, talmente tanto stabile da sclerotizzarsi, impedendo di pensare un qualsivoglia mutamento. Con i termini di De Martino, potremmo dire che siamo di fronte alla feticizzazione della datità di un mondo (De Martino [1977] 2002, 641). È necessario dunque procedere oltre questo limite interno dell'argomentazione demartiniana, cambiando prospettiva: non solo non è possibile espungere gli inciampi dell'apprendimento dal processo di presentificazione, ma è necessario riconoscere che simili inciampi si mantengono costantemente all'ordine del giorno proprio perché il concetto di uso (esperto o meno che sia) denota un costante processo

neotenoico,⁶ un continuo apprendimento che apre a usi nuovi. La mancanza di destrezza nell'agire non è quindi un occasionale ostacolo alla vita, ma la sua fonte di mobilità; è caratteristica ineludibile dell'uso in quanto tale, non un qualcosa che per lo più gli si aggiunge dall'esterno. È invece proprio questo che mostra di ritenere De Martino quando, per evocare situazioni critiche del camminare, inserisce elementi di disturbo eminentemente esterni all'uso in sé e per sé: il buio di una stanza, la stanchezza, e altre circostanze analoghe in cui dobbiamo «fare attenzione a dove mettiamo i piedi» (De Martino 2005, 129).

7 Conclusioni: l'animale maldestro e l'uso critico di sé

Se, come abbiamo visto, «l'errore e la perdita di controllo non costituiscono un'eccezione al padroneggiamento ma parte integrante della sua struttura» (Mazzeo 2016, 25), l'uso non è presentificante nonostante la mancanza di destrezza, ma lo è proprio perché maldestro. E se, seguendo De Martino, esserci è uso, dobbiamo concludere (come egli invece evita di fare per i motivi che ho cercato di mostrare) che questo ente che noi stessi siamo è spiccatamente maldestro nell'uso di sé. Rileggere l'opera demartiniana in una cornice siffatta consente di sciogliere importanti nodi, conferendo un vigore rinnovato ad alcuni suoi concetti cardine come 'presenza' e 'crisi'. È infatti questo continuo processo di familiarizzazione con sé stessi e con il mondo che, mai definitivamente concluso e sempre *in fieri*, può a buon diritto figurare come la matrice instabile (e tuttavia ineludibile) tanto della presentificazione che del suo collasso.⁷ La crisi, in questa nuova cornice, non è più ciò che mina l'umano, ma ciò che più strettamente lo caratterizza; il «rischio antropologico permanente» diviene qualcosa di impossibile da espungere perché costitutivo dell'animale maldestro che siamo (cf. Virno 2015), mentre l'uso figura come la nostra specifica relazione col corpo e col mondo.

Ringraziamenti

Vorrei sentitamente ringraziare Massimo De Carolis e Marco Mazzeo per aver letto e commentato questo articolo durante la fase di stesura, offrendomi preziosi consigli e indirizzamenti.

6 Per una panoramica sulla neotenia della nostra specie e sulla nostra costitutiva mancanza di destrezza, si veda Mazzeo 2003, spec. 73-128; cf. anche Bolk [1926] 2006.

7 Secondo l'analisi che ho qui portato avanti questa mancanza di destrezza comporta un elevato grado di conflittualità che, dettato da una ambivalenza costitutiva dell'umano, non può mai venire meno. Per una differente prospettiva si veda Agamben 2014.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2014). *L'uso dei corpi*. Verona: Neri Pozza.
- Ancora, Alfredo; Fischetti, Alessandro (1988). «Lo stregone e lo psichiatra: dialogo tra colleghi». *La Ricerca Folklorica*, 17, 27-9.
- Angelini, Pietro (2008). *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.
- Berardini, Sergio Fabio (2013). «Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana». *Paradigmi*, 31 (2), 35-50.
- Bolk, Louis [1926] (2006). *Il problema dell'ominazione*. A cura di Rossella Bonito Oliva. Trad. di Santo Esposito. Roma: DeriveApprodi.
- Callieri, Bruno (1997). «Il rischio psicotico del simbolo». Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 225-35.
- Cases, Cesare (1973). «Introduzione». De Martino, Ernesto [1948] (1998). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, VII-LII.
- Charuty Giordana (2009). *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*. Trad. di Adelina Talamonti. Milano: Franco Angeli.
- Cherchi, Placido; Cherchi, Maria (1987). *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Napoli: Liguori.
- Cherchi, Placido (1994). *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*. Napoli: Liguori.
- Clemente, Pietro (1986). «Continuando a pensare De Martino». *La Ricerca Folklorica*, 13, 81-2.
- De Caro, Mario; Marraffa, Massimo (2013). «Presentazione». *Paradigmi*, 31 (2), 7-10.
- De Martino, Ernesto [1961] (1996). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*. Milano: il Saggiatore.
- De Martino, Ernesto [1941] (1997). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Introduzione e cura di Stefano De Matteis. Lecce: Argo.
- De Martino, Ernesto [1948] (1998). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Introduzione di Cesare Cases. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto [1959] (1998). *Sud e magia*. Presentazione di Umberto Galimberti. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto [1958] (2000). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introduzione di Clara Gallini. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto (1950). «Note lucane». De Martino, Ernesto [1962] (2002), *Furore, simbolo, valore*. Feltrinelli, Milano, 119-33.
- De Martino, Ernesto [1977] (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. A cura di Clara Gallini e Marcello Mazzenzo. Torino: Einaudi.

- De Martino, Ernesto (2005). *Scritti filosofici*. A cura di Roberto Pàstina. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- Di Donato, Riccardo (1990). «Preistoria di Ernesto De Martino». Di Donato, Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: ETS, 41-68.
- Gasbarro, Nicola (1985). «E. De Martino: microstoria di un 'nostro'». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. 51, 211-35.
- Ginzburg, Carlo (1991). «Momigliano and De Martino». *History and Theory*, 4, 30, 37-48.
- Heidegger, Martin [1927] (1979). *Essere e tempo*. Trad. di Pietro Chiodi. Milano: Longanesi.
- Jervis, Giovanni [2005]. *Ernesto De Martino e la fine del mondo*. Jervis, Giovanni (2014). *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*. A cura di Massimo Marraffa. Torino: Bollati Boringhieri, 5-22.
- Jervis, Giovanni (1986). «Alcune intuizioni psicologiche». *La Ricerca Folklorica*, 13, 65-7.
- Katz, David [1948] (1979). *La psicologia della forma*. Trad. it. Enzo Arian. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lombardi Satriani, Luigi M. (1997). «L'autore del rimorso». Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 355-62.
- Mauss, Marcel [1936]. «Le tecniche del corpo». Mauss, Marcel [1950] (1991). *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 383-409.
- Mazzeo, Marco (2003). *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*. Roma: Editori Riuniti.
- Mazzeo, Marco (2005). *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Mouligneux a Jakobson*. Macerata: Quodlibet.
- Mazzeo, Marco (2016). *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*. Macerata: Quodlibet.
- Merleau-Ponty, Maurice [1945] (2003). *Fenomenologia della percezione*. Trad. di Andrea Bonomi. Milano: Bompiani.
- Momigliano, Arnaldo (1990). «Per la Storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona e apocalissi». Di Donato, Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: ETS, 13-36.
- Monini, Tullio (1992). «Una patria accogliente per l'Esserci. Ernesto De Martino e l'analitica esistenziale di Essere e tempo: dal Mondo Magico agli inediti su Heidegger degli anni sessanta». *Annali dell'Università di Ferrara*, n.s., sez. 3 «Filosofia», Discussion Paper 22.
- Musté, Marcello (2013). «Il problema delle categorie». *Paradigmi*, 31 (2), 19-33.

- Pasquinelli, Carla (1997). «Solitudine e inattualità di Ernesto De Martino». Gallini, Clara; Massenzio, Marcello (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 283-300.
- Pasquinelli, Carla (1981). «Lo 'storicismo eroico' di Ernesto De Martino». *La Ricerca Folklorica*, 3, 77-83.
- Plessner, Helmuth [1973]. «Il valore propositivo dell'antropologia filosofica». Plessner, Helmuth (2010). *Antropologia filosofica*. A cura di Oreste Tolone. Brescia: Morcelliana, 79-113.
- Sabbatucci, Dario (1997). «Dal 'chi sono' al 'chi siamo' e ritorno». Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 131-6.
- Sasso, Gennaro (2001). *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, Gino (2015). «'Fra una critica e l'altra'. Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi». *Aut aut*, 366, 185-96.
- Signorelli, Amalia (1986). «Lo storico etnografo. Ernesto De Martino nella ricerca sul campo». *La Ricerca Folklorica*, 13, 5-14.
- Silla, Tatiana (2015). «L'antropologia politica di Ernesto De Martino». *Aut aut*, 366, 61-8.
- Simondon, Gilbert [1989] (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. A cura di Paolo Virno. Roma: DeriveApprodi.
- Sloterdijk, Peter (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Trad. it. Stefano Franchini. Milano: Raffaello Cortina.
- Virno, Paolo (2003). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Virno, Paolo (2006). «Promemoria su Ernesto De Martino». *Studi culturali*, 3 (1), 147-58.
- Virno, Paolo (2015). «L'uso della vita». Virno, Paolo, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet, 153-87.
- Winnicott, Donald Woods [1971] (2002). *Playing and Reality*. London; New York: Routledge.
- Zanardi, Clara (2011). *Sul filo della presenza. Ernesto De Martino fra filosofia e antropologia*. Milano: Unicopoli.

