

Briser l'histoire. Sull'intesa intellettuale tra Ernesto de Martino e Bruno Callieri

Marcello Massenzio

*Il proprio del simbolo è di restare indefinitamente
suggerente e suggestivo*
[B. Callieri]

Il mio intervento tende a gettare un nuovo fascio di luce sul rapporto di collaborazione scientifica tra Bruno Callieri e Ernesto de Martino, prendendo le mosse dal saggio di Callieri *Il rischio psicotico del simbolo* (1997, pp. 225-235), che illustrerò in seguito; si tratta di un rapporto fertile e complesso, indicativo di un modo inedito di fare cultura e, prima ancora, di concepire la cultura, fondato sul dialogo tra psicologia/psicopatologia da un lato e storia delle religioni/ antropologia dall'altro lato. Alla radice della collaborazione tra i due studiosi vi è la comune esigenza di costruire una nuova coscienza umanistica, caratterizzata dall'ampliamento degli orizzonti culturali oltre i limiti del consueto e, quindi dalla rimozione degli steccati tra i vari ambiti del sapere. A me sembra che l'intesa tra i due studiosi nasca da una profonda affinità intellettuale, alimentata dalla volontà di comprendere le diverse articolazioni dell'oggetto posto al centro della loro indagine conoscitiva: la presenza umana nel mondo, l'esserci, il *Dasein* che implica tanto l'esistenza del fondamentale rapporto presenza/mondo, quanto la consapevolezza del rischio della sua dissoluzione, che mette capo alla creazione di istituti culturali atti a contrastarlo.

Non ripercorrerò le note vicende editoriali che hanno fatto naufragare il progetto incentrato sul problema della fine del mondo elaborato dai due studiosi, ma rimando alle pagine scritte da G. Charuty per l'edizione francese de *La fin du monde* (2016, pp. 15-20) e riprese nella nuova edizione di *La fine del mondo* (2019, pp. 6-12). Non è mia intenzione sminuire l'importanza dell'argomento, che va inquadrato in una stagione (superata, si spera) della cultura italiana, condizionata da veti ideologici e, quindi, dall'angustia degli orizzonti conoscitivi. A me preme rilevare che, malgrado il penoso incidente editoriale, il rapporto tra Callieri e de Martino non è stato scalfito: il saggio di Callieri su cui concentrerò il mio sguardo reca testimonianza del perdurare di quella condivisione di interessi teorici e di metodologie della ricerca cui ho fatto cenno.

Il saggio di Callieri – *Il rischio psicotico del simbolo* – è stato concepito per un’occasione degna di nota: si tratta del grande Convegno *De Martino nella cultura europea* svoltosi tra Roma e Napoli nel 1995, che si proponeva di riconsiderare criticamente l’opera di de Martino in una prospettiva non convenzionale, ponendo l’accento sulle sue connessioni con le grandi correnti internazionali della cultura contemporanea. Una simile scelta comportava il superamento del *cliché* (ancora diffuso) che identificava de Martino con l’autore della cosiddetta ‘trilogia meridionalista’, la cui importanza – giova ribadirlo, a scanso di equivoci – non è posta in discussione; la valutazione riduttiva corrente ha ostacolato, tra l’altro, la comprensione dello spessore teorico e metodologico dell’opera postuma nella prima edizione del 1977. Il convegno in questione ha dato l’avvio, in certa misura, alla ‘riscoperta’ del pensiero di de Martino, visto nella molteplicità delle sue sfaccettature, che ha portato alla riedizione de *La fine del mondo* (2002) e poi all’edizione francese, sostanzialmente rinnovata, di cui si è fatta menzione. È proprio all’interno di tale contesto che la presenza di Bruno Callieri è risultata (e risulta) particolarmente significativa. Permettetemi una nota personale: in occasione di questo convegno ho avuto occasione di conoscere da vicino Callieri e di stringere con lui un rapporto di stima e di amicizia destinato a durare nel tempo.

È mia convinzione, maturata dopo svariate letture che *Il rischio psicotico del simbolo* sia in sintonia con lo spirito che anima *La fine del mondo*. L’intervento di Callieri non è stato concepito come un omaggio di circostanza allo studioso scomparso trent’anni prima; al contrario, esso è il frutto di una densa riflessione sullo statuto del simbolico, in cui il lettore più attento può cogliere significativi elementi di continuità con l’impianto concettuale dell’*opus magnum* demartiniano, a conferma di una comunanza d’intenti rimasta inalterata nelle sue linee-guida. Questo legame non è esplicitato ma costituisce, a mio modo di vedere, il non-detto in cui è riposto il senso del saggio. Vorrei aggiungere un dettaglio, frutto d’intuizione, ma privo di appigli fattuali: non mi pare casuale, da parte di Callieri, la scelta di evidenziare nel titolo del suo intervento il termine ‘rischio’, che ricorre con un’incidenza ossessiva (e *pour cause*) nel lessico demartiniano, declinato in vari modi: rischio di perdere la presenza; arrestare il rischio della crisi esistenziale prima che si radicalizzi; istituzionalizzare le situazioni in cui il rischio di non esserci assume una portata collettiva etc.

È opportuno considerare, sia pure per grandi linee, la struttura del saggio di Callieri, il cui significato sfugge qualora non si tenga conto dei nessi stringenti tra le parti costitutive. L’autore, che si definisce uno ‘psicopatologo clinico’ esordisce con una riflessione di portata generale sui caratteri distintivi del simbolo; egli pone l’accento sui contributi degli studiosi che hanno maggiormente influenzato il corso del proprio pensiero. Mi limito a segnalare brevemente due punti di riferimento, scelti tra i più rilevanti: Carl Gustav Jung e Ernst Cassirer.

In Jung il simbolo è un’immagine atta a designare il meglio possibile la natura oscura della psiche conscia e inconscia nelle sue polimorfe produzioni e attività, mantenendo in costante allerta la tensione dei contrari, che è alla base della nostra vita psichica; rinvia al di là di se stesso, verso un senso ancora incoglibile, oscuramente presentito, che nessuna parola della nostra lingua potrebbe esprimere in modo soddisfacente. Il linguaggio simbolico tende a dire sempre di più, con una dimensione progettuale, ma con l’evidente possibilità di fraintendimenti dell’ermeneutica sul simbolo e [...] di ambiguità della produzione della mente simbolica (Callieri 1997, p. 227).

Al fine di mettere in risalto l'importanza attribuita all'opera di Cassirer, mi preme segnalare un bellissimo passaggio del testo di Callieri che mi è sembrato particolarmente illuminante a tale riguardo:

Nella *Filosofia delle forme simboliche* egli, con grande sensibilità fenomenologica, sia hegeliana che husserliana, scopre che l'uomo si muove in un universo di simboli. La coscienza dà alle cose che osserva un senso che va al di là della mera fattualità. Invece di trattare direttamente con le cose, l'uomo le esperisce, le coglie e le decifra solo tramite un costante dialogo con se stesso. Egli non si muove in un mondo di fatticità univocamente date, di spinte immediate automaticamente agite, sibbene vive e fa, sente e riflette, immerso in una densa atmosfera di emozioni e di immagini, di sentimenti e di fantasie, di speranze e di timori, di attese e di evitamenti. Ecco l'*homo animal symbolicum* e il simbolo, come dice Jung, è *corpo vivo ed anima*, la più antica ed efficace metafora del simbolo (ivi, p. 226).

Il secondo momento della trattazione prelude all'analisi dell'argomento posto al centro del saggio: 'il rischio psicotico del simbolo'. In questa prospettiva Callieri pone l'accento sulle *funzioni del dinamismo del simbolo* e, in particolare sul dinamismo della sostituzione che ha il compito di *far entrare nella coscienza, sotto forma camuffata, certi contenuti che altrimenti non potrebbero pervenirvi*. Un simile processo è connotato dall'ambivalenza: esso svolge un ruolo positivo nella misura in cui esercita una funzione mediatrice tra gli opposti (tra reale e sogno, tra coscienza e inconscio); al tempo stesso, in esso si annida il rischio di sdoppiamento della personalità, di frammentazione del sé, di falsificazione del passato. La linea di demarcazione tra i due versanti è fragile e, in particolare, può accadere che il versante 'negativo' divenga onnipervasivo, causando sia la perdita del legame della persona con il mondo delle cose, sia la perdita di ogni dimensione progettuale.

A questa condizione di rischio – e qui passiamo al momento finale del saggio – si trova esposto il soggetto che vive *l'esperienza unica che, da Jaspers in poi, indichiamo come 'esperienza (delirante) primaria di significato'*; si tratta di un tema analizzato in profondità da Callieri che rinvia il lettore, in particolare, a una delle sue opere di maggiore spessore teorico, *Quando vince l'ombra* (Roma 1982) che a tutt'oggi costituisce un punto di riferimento ineludibile. Nel mondo vissuto del delirante – osserva l'Autore, citando James Hillman – l'*Erlebnis* trapassa in un mondo di esperienze quasi esclusivamente *simboliche*, in quanto ogni percezione viene investita di *attività simbologena*. In sintesi, si perde la distinzione tra segno e simbolo, che appartengono a due ambiti ben distinti: il segno fa parte del mondo fisico, laddove il simbolo si muove in una in uno spazio e in un tempo qualitativamente diversi dallo spazio e dal tempo normali.

La trasformazione dell'attività segnica in quella del simbolo (frutto di una improvvisa mutazione), cancellando ogni limite, e quindi ogni *Ordnung*, comporta inevitabilmente la riduzione a un solo universo di discorso, e cioè ad una incontrollata prevalenza del mondo dei simboli [...] che investono, distorcono e deformano il mondo dei segni, conferendo inoltre loro un senso cosmico di base (Callieri 1997, p. 233).

L'autore ci ha condotto per mano al cuore del problema, vale a dire all'individuazione del rischio psicotico del simbolo consistente, in ultima analisi, nella sua *ipertrofia* la quale determina la perdita di contatto con la realtà, rendendo impossibile, di conseguenza, la comunicazione

intersoggettiva. Questa temperie culturale si riflette lucidamente nel passaggio-chiave del saggio di Callieri che, a giudizio di chi scrive, fa da ideale *trait d'union* con il primo capitolo de *La fine del mondo* dedicato alle apocalissi psicopatologiche, analizzate in rapporto dialettico con le apocalissi culturalmente modellate.

Nel simbolo va scorto un fondamentale fattore di equilibrio: un gioco vivente di simboli in uno psichismo assicura un'attività mentale intensa e sana e contribuisce molto allo sviluppo pieno della personalità, alla *Selbstwendung*, secondo Jung. Ma esso rischia, ipertrofizzandosi, di *atrofizzare il senso del reale*, di non riuscir più a mettere il singolo in comunicazione profonda con l'ambiente sociale. Anche se pieno di rischiosità, il simbolo ha sempre un valore di *cultura*, cultura che però io non riesco a concepire avulsa e distinta *dalla prassi e dall'empiria più banale*. Non per nulla Ermete, il dio della rivelazione, *cammina sui confini*, simbolo d'intelligenza realizzatrice, ma anche protettore dei ladri, psicopompo, mediatore tra la divinità e gli uomini, mitopoietista del significato (Callieri 1997, p. 234-235).

In questo brano mi è parso di ravvisare la chiave d'accesso più idonea alla decodificazione del documento che nella nuova edizione – prima francese, poi italiana – de *La fine del mondo* occupa la posizione di maggiore rilievo all'interno della sezione, la più vasta e complessa, dedicata alle apocalissi psicopatologiche. Mi riferisco al caso emblematico del contadino bernese, sul quale il tema del rischio psicotico del simbolo proietta nuova luce: per illustrarlo, mi affido alla lettura, necessariamente parziale, della sintesi approntata da de Martino.

Verso la fine del 1947 fu ricoverato presso l'ospedale cantonale di Münsingen (Berna) un giovane contadino di ventitré anni, che presentava un caratteristico delirio schizofrenico di fine del mondo. Tema di questo delirio era un mutamento peggiorativo e minaccioso del mondo, un dissesarsi radicale dell'ordine cosmico e di quello dei rapporti comunitari. Il mondo [...] era entrato in una crisi radicale a partire dalla precedente primavera, quando al malato era accaduto di sradicare alcuni arbusti, dando così, con questo atto colpevole, il primo avvio al processo di dissoluzione. Ma più ancora la colpa del sinistro mutamento era da ricondurre al fatto che in autunno il padre aveva sradicato una quercia per venderla: dalla fossa rimasta nel terreno dopo lo sradicamento era sgorgata acqua che si era sparsa per la terra. Ulteriore atto colpevole che aveva dissesato il mondo, il malato riteneva che fosse la rifazione della porta d'ingresso della fattoria paterna, di cui era stata mutata la forma e il colore [...]. In particolare il sole non incontrava più nel suo cammino diurno il vecchio portone, e ciò alterava il corso regolare del sole, il normale scorrere del giorno e illuminarsi della casa paterna. [...] Sempre a partire dallo sradicamento della quercia e dalla rifazione della porta della fattoria paterna, il suolo [...] andava sprofondando come fosse diventato in lungo e in largo cavernoso: e in questo spazio sotterraneo, raffigurato come regno dei morti, andavano precipitando i viventi, in cerca di suolo saldo sotto i loro piedi e invece sempre più sprofondanti nel vuoto. Lo sradicamento della quercia aveva alterato anche l'ordine delle acque e dalla fossa lasciata dalla quercia sradicata defluivano acque che corrodevano il suolo e lo rendevano sempre meno stabile e andavano scavando un abisso sempre più ampio. Su quanto avanzava di suolo saldo si muovevano dei viventi, ma erano già minoranza che diventava sempre più esigua. [...]

La disarticolazione dell'ordine cosmico celeste terrestre e sotterraneo si accompagnava infine a una profonda alterazione dell'ordine dei rapporti comunitari: gli uomini viventi sulla terra o sprofondati nel cavo sotterraneo, parenti o estranei, si allontanavano tutti dal malato, gli diventavano ostili e remoti, o erano addirittura designati come 'popoli stranieri'. Al centro di questa catastrofe stava il malato, che in parte ne partecipava come vittima e in parte ne portava la responsabilità (de Martino 2019, pp. 97-98).

Nel suo delirio il contadino bernese costruisce un mondo 'altro' rispetto alla norma mediante un profluvio di simboli che, riprendendo le parole di Callieri, «investono, distorcono e deformano il mondo dei segni, conferendo loro un senso cosmico di base»: un mondo in procinto di sfaldarsi del quale soltanto il soggetto-creatore possiede le chiavi d'accesso. Non è difficile individuare nell'eccesso incontrollato di *attività simbologena*, volta a ridisegnare in chiave apocalittica l'intero spazio cosmico (la terra, il cielo, il sottosuolo cavernoso), la radicalizzazione del rischio psicotico che prende forma nell'ipertrofia del simbolico, la cui inevitabile conseguenza porta all'atrofia del senso del reale e alla dissoluzione del rapporto tra l'individuo e la comunità sociale. De Martino ravvisa in questo processo il tema che attraversa tutta la sua produzione: la perdita definitiva della presenza umana nel mondo, il crollo, privo di compensazione, del *Dasein* che si sostanzia del trascendimento della situazione data nel valore culturale, socialmente condiviso. La perdita della presenza è «il regredire dalla socialità e dalla comunicabilità verso il privato, il cifrato, l'incomunicabile» (de Martino 1995, p. 105); in questo senso è pregnante il momento del vissuto delirante in cui il giovane contadino percepisce l'ostilità dei propri simili nei suoi riguardi e, a sua volta, assimila costoro ai 'popoli stranieri' con i quali non può esistere né comunanza di linguaggio, né comunanza di memorie. Nell'opera postuma, rimasta incompiuta, la dissoluzione dell'esserci è declinata da de Martino in termini di 'apocalisse senza *eskaton*', che rappresenta la polarità negativa della dialettica culturale posta al centro de *La fine del mondo*, sulla quale ci soffermeremo tra breve.

L'immagine del mondo in via di dissolvimento è filtrata attraverso l'esperienza propria del contadino; lo sradicamento della quercia è il simbolo per eccellenza del mondo che si demondanizza, dell'universo familiare che assume i caratteri più inquietanti dell'estraneità che si estendono, senza soluzione di continuità, dal microcosmo al macrocosmo: il sole non illumina più la casa, non c'è più alternanza tra il giorno e la notte, in breve tutto ciò che è vita si pone nel segno della morte. Non a caso il culmine di questo percorso 'regressivo', di questa fuga verso il nulla – antitesi perfetta del processo creativo – è dato dal precipitare dei viventi nello spazio dei morti, il che implica l'abolizione della linea di confine tra vita e morte, segno distintivo per eccellenza dell'ordine del mondo. Ordine compromesso dallo sradicamento della quercia, emblema di solidità e di resistenza: da ciò traspare l'identificazione delle radici dell'albero con le radici stesse della vita; è come se il *Dasein* del soggetto fosse divenuto senza basi e senza radici.

L'analisi di de Martino non può prescindere da quella di Callieri e, al tempo stesso, va al di là di quest'ultima, seguendo un itinerario autonomo: per comprendere il significato e i limiti dell'interazione tra lo psicopatologo clinico e lo storico delle religioni è necessario esaminare il progetto posto a fondamento de *La fine del mondo*, ripercorrendo a questo scopo le pagine del grande saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* – apparso su *Nuovi Argomenti* nel 1964, l'anno prima della prematura scomparsa dell'Autore – in cui quel progetto appare compiutamente elaborato.

In quanto tema di una ricerca storico-culturale e antropologica, la 'fine del mondo' rinvia al confronto fra quattro tipi distinti di documenti. In funzione di stimolo inaugurale della ricerca, e di permanente centro di riferimento, di unificazione e di controllo, sta innanzi tutto il documento apocalittico nell'occidente

moderno e contemporaneo, e cioè il tema della fine sia come espressione diretta della crisi della società borghese, sia come fine della società borghese nella prospettiva dell'apocalittica marxista. In secondo luogo sta il documento apocalittico della tradizione giudaico-cristiana [...]. In terzo luogo sta il documento apocalittico delle grandi religioni storiche, connesso al mito delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo. In quarto luogo sta, infine, il documento etnologico degli attuali movimenti religiosi profetici e millenaristici delle culture cosiddette primitive, sottoposte al violento urto con la cultura occidentale e ora, nell'epoca della crisi del colonialismo, impegnate in un vasto e complesso processo di emancipazione (de Martino 1964, pp. 107-108).

In questo brano de Martino precisa con rigore l'oggetto della ricerca e la motivazione che ha determinato la scelta di questo specifico campo d'indagine: lo studioso è mosso dall'esigenza di fare luce sul presente, di comprendere un orientamento che, nella diversità dei suoi aspetti, attraversa e caratterizza la civiltà occidentale moderna e contemporanea. L'autore di *Il mondo magico*, il raffinato interprete di fenomeni culturali 'altri', si trasforma in etnologo del proprio mondo. Comprendere per de Martino significa valutare il fenomeno alla luce della comparazione contrastiva, volta a rendere ragione dei tratti unificanti e, al medesimo tempo, delle differenze dovute alle peculiarità dei singoli contesti storici. L'indagine demartiniana 'prende il volo', acquistando una propria autonomia, nel momento in cui la comparazione include nel proprio orizzonte il documento psicopatologico: non si tratta di una crescita 'quantitativa', ma di un incremento qualitativo che imprime un nuovo orientamento alla ricerca.

Ora proprio per non smarrire questa prospettiva antropologica unitaria, acquista valore euristico decisivo un quinto tipo di documento apocalittico, quello psicopatologico, che ci mette in rapporto con un comune rischio umano di crisi radicale, rispetto al quale le diverse apocalittiche culturali, comunque atteggiare, si costituiscono tutte come tentativi, variamente efficaci e produttivi, di mediata reintegrazione in un progetto comunitario di esserci nel mondo. Affinché sia chiaro il valore euristico del documento psicopatologico nel quadro di una ricerca storico-culturale e antropologica sulle apocalissi, occorre in via preliminare chiarire che cosa propriamente s'intende per 'apocalisse psicopatologica', tanto più che si possono avanzare seri dubbi sull'opportunità di considerare unitariamente, sotto questa denominazione, stati psichici morbosi cui la psichiatria attribuisce un diverso significato clinico (ivi, p. 109).

De Martino, pur consapevole della complessità del problema, precisa i confini all'interno dei quali è ammissibile una valutazione unitaria delle apocalissi psicopatologiche nella prospettiva di una ricerca storico-culturale e antropologica sulle apocalissi culturali: in termini analoghi egli si era già espresso nel saggio *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, sostenendo la necessità di avvalersi dell'efficacia *euristica* dei dati della psicopatologia ai fini della ricostruzione del processo ierogenetico e, quindi, della individuazione dello specifico del simbolismo mitico-rituale (de Martino 1957). Questa linea di pensiero, da cui discende la scelta della peculiare metodologia della ricerca posta a fondamento de *La fine del mondo*, è definita con rigore nel citato saggio che prelude all'opera postuma.

Qui [nel variegato dominio della psicopatologia] siamo di fronte all'apocalisse come rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile, in nessuna operosità socialmente e culturalmente validabile, in

nessuna intersoggettività comunicante e comunicabile. Il documento psicopatologico della fine mette a nudo tale rischio con una evidenza esemplare, e già solo con ciò consente di valutare più concretamente la qualità tendenzialmente opposta delle apocalissi culturali, almeno nella misura in cui la loro dinamica rende percepibile una mediata restituzione di operabilità del mondo, una riapertura di fatto verso determinate prospettive comunitarie di nuove valorizzazioni della vita [...]. D'altra parte se il dramma delle apocalissi culturali acquista rilievo come *esorcismo solenne, sempre rinnovato, contro l'estrema insidia delle apocalissi psicopatologiche*, è anche vero che questo esorcismo può riuscire in varia misura, e di fatto può sbilanciarsi di nuovo verso la crisi radicale. [...]

Il ricorso a questo documento non significa quindi in alcun modo una confusione tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, ma, al contrario, rende possibile l'approfondimento, in una direzione nuova, del nesso dialettico tra normale e anormale, tra sano e malato, fornendo al tempo stesso criteri determinati per valutare di volta in volta, attraverso il documento filologico o quello etnologico, le singole apocalissi culturali con i loro rischi di recessione verso la crisi e l'effettiva potenza di reintegrazione operativa culturale che esse dispiegano (ivi, pp. 112-113. *Il corsivo è nostro*).

L'intesa intellettuale tra de Martino e Callieri, che sfocia nella progettazione di una ricerca comune, al cui interno ciascuno dei due studiosi si ritaglia uno spazio operativo aderente alle proprie competenze scientifiche, ha come sfondo la 'scoperta' dell'efficacia euristica del documento psicopatologico, il quale mette a nudo il rischio esistenziale dal quale le apocalissi culturali sono chiamate a difendersi: l'ipertrofia del simbolo, in cui si consuma la perdita di senso della realtà e dei rapporti intersoggettivi, testimonia di una tendenza che, radicalizzandosi, porta al crollo della stessa presenza al mondo. Il lavoro dello storico delle religioni comincia là dove finisce il compito dello psicopatologo clinico: il primo è tenuto a dimostrare in che modo le apocalissi culturalmente plasmate s'innestano sulle apocalissi psicopatologiche, ri-orientandole verso una 'mediata restituzione di operabilità del mondo'. Ciò implica la capacità di modellare la prospettiva della fine, rivestendola di simboli socialmente condivisi che, nel momento stesso in cui attestano l'esistenza del rischio supremo, ne consentono il superamento, il che equivale alla progettazione di un nuovo inizio, e alla conseguente proiezione verso il *futuro*.

Da questo punto di vista i complessi festivi di stampo apocalittico delle grandi religioni storiche, connessi al mito delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo, rappresentano il modello di riferimento per eccellenza: purtroppo della sezione dell'opera che avrebbe dovuto comprendere la trattazione di questa tematica non ci rimangono che scarsi frammenti, riferiti, in particolare, al rituale romano del *mundus patet*. Il tratto distintivo più marcato delle apocalissi culturali è costituito dal dischiudersi dell'orizzonte del futuro: in tal senso de Martino legge il dramma dell'apocalittica cristiana che – detto in estrema sintesi – si è formata lottando contro il rischio dell'imminenza del Regno che avrebbe comportato la fuoriuscita dal tempo umano e la perdita di senso dell'operare nel mondo. L'allontanamento della promessa del Regno, il suo rinvio a un momento indeterminato e indeterminabile del futuro ha consentito *ex novo* il dispiegarsi del tempo, finalizzato alla diffusione del messaggio evangelico grazie all'attività apostolica e, all'ombra di tale impegno, ha restituito valore 'alle opere e ai giorni' della vita cristiana.

Come si è detto, l'obiettivo primario della ricerca comparata ideata da de Martino è fare luce sulla temperie apocalittica propria dell'Occidente moderno e contemporaneo, analizzata

nei suoi riflessi nella sfera della filosofia, dell'arte e, in modo particolarmente pregnante, in quella della letteratura. L'Autore assume *La Nausée* di Jean-Paul Sartre (Paris 1938) come testo di straordinario valore documentario (oltre che artistico), poiché nel vissuto del protagonista, Antoine Roquentin emergono – illustrati con maestria – i tratti tipici del disagio radicale in cui versa l'uomo d'oggi, privato di saldi punti di riferimento cui ancorarsi. Nelle pagine de *La fine del mondo* Roquentin acquista una statura 'eroica', quale simbolo della condizione umana marcata dal *déracinement*; la realtà esterna, perduto il calore della domesticità, si riveste di forme mostruose, inquietanti, che escludono qualsiasi possibilità di relazioni costruttive. Non meno fosco è il quadro sociale: Roquentin accomuna tutti gli individui che lo circondano nella categoria dei *Salauds*, la cui piatta aderenza alle convenzioni della 'normalità' borghese gli appare repellente, oscena; il solitario, asociale Roquentin vive persino l'esperienza-limite della crisi del proprio *Dasein*: si pensi, ad esempio, all'episodio in cui egli si ritrae, sconvolto, dallo specchio in cui vede riflessa non la propria immagine, ma quella di un altro da sé, di un 'doppio' sconosciuto che ha preso il suo posto.

Nel ripercorrere l'avventura esistenziale del protagonista della *Nausée* tutta l'attenzione di de Martino si polarizza su un unico, fondamentale tema, variamente modulato: la perdita del senso del mondo come 'patria culturale'. *Il mondo familiare, appaesato, dell'utilizzabile, appare... nell'apocalisse vissuta da Roquentin, recedere verso l'assurdo* (de Martino 1964).

La realtà si destruttura sotto gli occhi di Roquentin, rivelando la propria inconsistenza, mettendo a nudo la natura fluida, proteiforme delle manifestazioni che affiorano alla superficie. Nella dimensione della contingenza tutto può accadere perché niente è necessario e tutto è 'di troppo': ciò implica che ogni esistente, nella misura in cui non possiede né un'identità sicura né una forma stabile, è preso nel vortice delle metamorfosi. A ciò si aggiunga l'indifferenza del protagonista, alternata alla derisione, per i valori socio-culturali; Sartre ha saputo conferire una straordinaria evidenza plastica a questa temperie che vira all'apocalisse: ogni tappa del vissuto di Roquentin, vero 'eroe negativo', possiede una valenza metaforica che va ben oltre il piano individuale. Emblematico in tal senso è l'episodio del sedile del tram che in poche battute riesce a trasmettere al lettore l'inquietudine che deriva dal constatare che gli oggetti non sono ciò che il loro nome designa in modo univoco, poiché ciascuno di essi potrebbe essere 'altro' da ciò che a prima vista appare.

J'appuie ma main sur la banquette, mais je la retire précipitamment: ça existe. Cette chose sur quoi je suis assis, sur quoi j'appuyais ma main s'appelle une banquette. [...]. Ça pourrait tout aussi bien être un âne mort, par exemple, ballonné par l'eau et qui flotte à la dérive...et moi je serais assis sur le ventre de l'âne et mes pieds tremperaient dans l'eau claire (Sartre 2013, pp. 178-179).

De Martino ha valorizzato la vicenda di Roquentin limitatamente ai contenuti che possono farne il paradigma di riferimento dell'apocalittica borghese, il cui tratto distintivo, evidenziato dall'analisi comparata, risiede nella rischiosa prossimità alla 'nuda crisi', alla crisi priva di reintegrazione, che prende forma nelle apocalissi psicopatologiche. Di quali contenuti si tratta? Di quelli che denunciano il dissolvimento della domesticità del mondo, quale si è costituita in seno alla civiltà occidentale:

Lo sfondo domestico, appaesato, familiare, la patria culturale dell'agire, il sicuro orizzonte per entro il quale emerge il problema operativo che di volta in volta viene posto, entrano qui in crisi radicale, mettendo a nudo il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e di non poter essere disponibile per nessuna effettiva ripresa valorizzante (de Martino 1964, p. 143).

Nel romanzo di Sartre il disfacimento della domesticità del mondo vissuto da Roquentin non si risolve nella caduta nel nulla, ma rappresenta la condizione necessaria per tentare di raggiungere *l'autre côté de l'existence* (Massenzio 2015, p. 334). De Martino non tiene conto di tale prospettiva: nella sua lettura l'eroe sartriano ha attraversato la soglia oltre la quale non vi è possibilità di riscatto che si materializza nell'aspirazione a un 'altrove', nella ricerca di un orizzonte di senso fuori dal consueto; pertanto, l'avventura esistenziale di Roquentin assume i caratteri di un'esemplare, definitiva discesa agli inferi. L'impianto teorico e metodologico proprio de *La fine del mondo* ci suggerisce di mettere in dialogo il documento filosofico-letterario e il documento psicopatologico, nel tentativo di fare affiorare il nucleo segreto che li accomuna, il 'rischio' sotteso all'uno come all'altro, al di là delle differenze dei rispettivi contesti: differenze così lampanti da non richiedere commenti esplicativi. La distanza che separa Roquentin dal contadino bernese è abissale, ma non al punto da impedire di scorgere che entrambi si muovono sull'orlo del precipizio in cui stanno per affondare. La percezione della similitudine strutturale non è fine a se stessa, ma mette capo alla ricerca di un modo sperimentale d'intendere l'analisi storico-antropologica dei fenomeni culturali, il cui punto di forza risiede nell'impostazione interdisciplinare: su questo terreno avviene l'incontro tra de Martino e Callieri, foriero di un'intesa intellettuale da rimeditare.

Bibliografia

- Callieri B. 1982, *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Città Nuova Editrice, Roma.
- Callieri B. 1997, *Il rischio psicotico del simbolo*, in C. Gallini - M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, pp. 225-235.
- Charuty G. 2016, Traduire *La fine del mondo*, in E. de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Texte établi, traduit de l'italien e annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, éditions EHESS, Paris, pp. 11-20; trad. it., Tradurre *La fine del mondo*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, pp. 5-29.
- de Martino E. 1957, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1, pp. 89-107.
- de Martino E. 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 69-71, pp. 105-141.
- de Martino E. 1995, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce.
- de Martino E. 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino.

Massenzio M. 2015, *La crisi del soggetto tra antropologia e letteratura*, in G. Vacca (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma, pp. 319-337.

Sartre J.-P. 1938, *La Nausée*, Gallimard, Paris 2013.