

SENSO E CRISI.  
APPUNTI SU “LA FINE DEL MONDO”  
IN BRUNO CALLIERI  
ED ERNESTO DE MARTINO

F. LEONI

*a Bruno Callieri, con molta stima e molto affetto*

*Ebbi l'impressione che la terra poggiasse sul campanile della chiesa. (...) Poco prima mi sembrava di stare nella tomba, e che qualcuno mi tenesse per i capelli. Poco dopo si alzò anche mio fratello e mi disse che tanto fra cinquant'anni sarebbe finito tutto. Il giorno dopo sulla salvietta vidi disegnato il mondo con un'ala. Era un disegno strano e quando toccavo la salvietta sentivo come se il mondo andasse a bruciare; ero allora costretto a pensare che il mondo sarebbe andato in pezzi...*

Il caso Mario, in Bruno Callieri,  
“Quando vince l'ombra”, pp. 114-115

Una fortunata coincidenza ha fatto sì che tornassero ad essere disponibili, nell'ultimo anno, “La fine del mondo” (2002), ultima opera, incompiuta, di Ernesto De Martino, autentica summa del suo lavoro antropologico, e “Quando vince l'ombra” (2001), il libro forse più importante di Bruno Callieri<sup>(1)</sup>, in cui confluiscono una lunga esperienza clinica e una variegata, personalissima ricerca culturale, al limite tra fenomenologia e

---

<sup>(1)</sup> Per le citazioni ci riferiremo a questi due volumi.

psicopatologia. Un terzo libro, poi, “Medusa allo specchio”, dello stesso Callieri e dell’antropologa Laura Faranda, uscito nel medesimo lasso di tempo, sembra portare alla luce qualcosa dei motivi di affinità che legano l’uno all’altro il progetto de “La fine del mondo” e di “Quando vince l’ombra”, l’opera di De Martino e quella di Callieri.

I due collaborarono, alla metà degli anni Cinquanta, si scambiarono lettere destinate a lasciare un segno importante nel lavoro dell’uno e dell’altro, ebbero numerosi colloqui in cui discussero delle rispettive discipline, dei rispettivi approcci metodologici, dei “casi” di cui ciascuno a suo modo si stava occupando. Tutto ruotava intorno alla comune preoccupazione, teorica e umana, d’intendere il senso dell’esperienza, o del delirio, o della figura mitico-rituale, della “fine del mondo”. Ma il rapporto, nel tempo, si allentò, e, di dilazione in dilazione, la morte prematura di De Martino troncò nel 1965 il corso di queste ricerche comuni.

Callieri, è ben noto, proseguì per altre vie il proprio lavoro clinico e teorico, sviluppando quelle che sarebbero via via diventate le tematiche più caratteristiche del suo percorso: l’esperienza di fine del mondo, appunto, nella schizofrenia; ma anche la clinica e la psicopatologia della depersonalizzazione, la fenomenologia dei vissuti corporei, l’analisi di alcune fondamentali disposizioni affettive come la perplessità o l’attesa, il coraggio o la vergogna, infine l’analisi antropologica della maschera.

Sicché, se, per certi versi, l’incontro con l’autore di “Sud e magia” e di “Morte e pianto rituale” fu un incontro mancato, un incontro troppo presto e troppo tragicamente interrotto, non così fu per l’incontro con una disciplina, con una tematica destinate a crescere e ad approfondirsi nel tempo: sino ad esprimersi nel citato studio su “Medusa”, che ci riporta ai nostri giorni, al lavoro attuale di Callieri, al felice traguardo di questi suoi ottant’anni.

Ora, due cose mi paiono illuminate con singolare nettezza da questi intrecci e da queste coincidenze: due cose molto meno accidentali ed estrinseche della lieta occasione attraverso cui ci si fanno incontro.

Primo, l’incontro, poco fa rievocato, tra due grandi personalità della cultura italiana, il confronto che in anni ormai

lontani li ha avvicinati, lo scambio per entrambi fecondo. Incontro che è poi la testimonianza, anche personale, anche biografica, dell'intreccio di due discipline, di due metodi, di due mondi tanto diversi quanto bisognosi l'uno dell'altro: quello dell'antropologia, da allora frequentata con molto profitto dagli psicopatologi e psichiatri e psicoanalisti in molteplici direzioni (dall'etnologia alle scienze del mito, dall'antropologia del mondo antico all'*histoire des mentalités*, alla genealogia foucaultiana); e quello della psicopatologia, che l'antropologia a sua volta ha meditato traendone molte fruttuose ibridazioni.

L'altra circostanza, che, dicevo, viene così alla luce è invece di natura più propriamente teoretica. Difficile, forse, darne conto in poche parole. Ha a che vedere, in ogni caso, con l'intersezione tra i molteplici piani di discorso che Callieri e De Martino portano rispettivamente in dote al loro dialogo: antropologia e fenomenologia, psicopatologia fenomenologica e storicismo, neoidealismo crociano ed esistenzialismo, relativismo culturale e marxismo. Da una parte la duttile sensibilità antropologica ai modi molteplici della cultura umana, alle forme variegata dell'esperienza, agli innumerevoli condizionamenti circostanziali che essa subisce storicamente, geograficamente, biograficamente. Dall'altra, l'ascetica aspirazione fenomenologica, e fenomenologico-psicopatologica, all'*eidos*, alla figura essenziale del vissuto, al momento originario e fondativo, al nocciolo puro, nudo, dell'esperienza. Da una parte, anche, il regno sfrangiato dei significati; dall'altra l'irruzione corrusca, perentoria, inabitabile del senso.

Le tensioni in campo, è chiaro, non sono di poco conto.

Quando incontra Bruno Callieri, grazie alla segnalazione dell'allora direttore della clinica psichiatrica universitaria di Roma, Mario Gozzano, Ernesto De Martino conosce molto di psicopatologia, meno di psicopatologia fenomenologica, molto poco di clinica psichiatrica. È interessato a vedere dei pazienti. Vuole parlare con loro e con chi si occupa di loro.

I casi che Callieri inizia a descrivere e a studiare in questo periodo, sull'onda del dialogo con De Martino, sono quelli trattati nelle due brevi monografie da lui dedicate all'argomento: "Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo", testo scritto in collaborazione con Aldo Semerari e pubblicato nel 1954 nella *Rassegna di studi*

*psichiatrici*; e “Contributo allo studio psicopatologico dell’esperienza schizofrenica di fine del mondo”, uscito nel 1955 nell’*Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*. (Entrambi gli articoli, rielaborati ed approfonditi, sono poi confluiti, nel 1982, in “Quando vince l’ombra”.)

Per parte sua, De Martino progetta di scrivere un libro incentrato su questi stessi temi. Stando ad appunti ritrovati tra le sue carte da Riccardo Di Donato, e databili intorno al 1960 (se ne può leggere nel bel volume “La contraddizione felice”), De Martino pensava di pubblicare questo suo progetto nella “Serie di studi religiosi” dell’editore Einaudi, e di affidare a Callieri la stesura di due dei sei capitoli previsti dal piano dell’opera. Ciò che, presumibilmente, ci è dato leggere oggi di quest’opera mai scritta, va rintracciato – per quanto possibile, e con tutte le cautele del caso – ne “La fine del mondo”, il testo che Clara Gallini pubblicò nel 1977 a partire dagli appunti, abbozzi, note di lettura e commenti che De Martino nei suoi ultimi anni di vita aveva via via accumulato in vista del progetto.

Nel suo tessuto onnivoro, labirintico, “La fine del mondo” accoglie alcune pagine di diretto confronto con i lavori di Callieri.

Il paragrafo 26 consiste, ad esempio, in una nota di lettura dedicata al “Contributo allo studio psicopatologico dell’esperienza schizofrenica di fine del mondo”: «Nel vissuto di fine del mondo è “come se” il paziente diventasse consapevole dell’angoscia, che è il modo fondamentale della nostra esistenza» (Segue una lunga citazione dell’articolo di Callieri). «Questa ansia senza contenuto si carica di “intenzioni” di significato rivolte al mondo in cui il paziente esiste: egli, che è puro esserci-nel-mondo, che è pura “deiezione” (*Geworfenheit*), sente il mondo come annullamento, cioè il mondo viene per lui a non più esistere; il nostro mondo, il mondo degli oggetti che ci circondano e che noi portiamo ogni giorno all’esistenza, “sta in bilico su un campanile”, perde il suo ordinato disporsi in un ordine di valori e di significati obiettivi. È allora terribilmente logico e comprensibile che le intenzioni di significato vengano a poggiare su complementi di significato abnormi: cioè, nel nostro caso, che gli oggetti e le persone dell’ambiente (il fratello, il medico, il libro rosso, la carne e la tavola, l’armadio) si

carichino di significati inadeguati, rigidi, appesantiti da una tonalità affettiva equivoca» (p. 58).

Un secondo passo de “La fine del mondo”, in cui il lavoro di Callieri si fa interlocutore privilegiato della riflessione demartiniana, si trova al paragrafo 30, che riprende il “Contributo” già prima ricordato e che amplia d’altra parte il confronto, richiamando anche il testo dedicato ad “Alcuni aspetti metodologici e critici”: «Il vissuto di fine del mondo appartiene classicamente (ma non esclusivamente) alle schizofrenie acute processuali, nella fase iniziale in cui il soggetto è ancora capace di reagire in modo personale di fronte alla malattia insorgente. La malattia si annunzia dall’umore delirante (*Wahnstimmung*), e passa all’*Erlebnis* di fine del mondo. “Il *Dasein* è strappato alla sua continuità storica e, non più fondato sul concreto io-qui-ora, è stranamente non sostanziale, fugace, sospeso, fluido”».

Dopo una breve digressione dedicata ai testi di Alfred Storch – che per i suoi studi sulle analogie tra esperienza schizofrenica ed esperienza cosiddetta primitiva diventa spesso, in queste pagine, un riferimento importante – il discorso riprende: «Altrove Callieri così sintetizza: “I limiti tra Io e Mondo divengono indistinti e, ben lungi dalla relazione Io-Mondo dell’uomo primitivo, tutto assume un carattere estraneo, enigmatico, sinistro, rigido, in un incubo di incantesimo maligno, in una quarta dimensione difficilmente rappresentabile o intuibile, in una cosiddetta atmosfera da Venerdì Santo.” Nella interpretazione fenomenologica, il *Weltuntergangserlebnis* è un modo di essere basico, cioè qualitativamente primario, ulteriormente inderivabile, strutturato come una totalità. È “una categoria, un esistenziale estremo”» (p. 73).

Citando ancora dal “Contributo”, così De Martino conclude il proprio confronto più diretto ed esplicito con Callieri: «A un polo l’autarchia sufficiente della ragione, la logica, l’autocontrollo, la sicurezza, l’intimità; dall’altro, una situazione parimenti autentica, l’ambiguo, il paradossale, il precario, l’incerto, il non-familiare, il sinistro, il crollo. Ad un estremo l’essere-nel-mondo, ben ordinato spazio-temporalmente, con significati univoci delle cose, che si dispongono, tranquille, in un ordine evidente e confortante; all’altro estremo, la concretizzazione psicologica dell’angoscia esistenziale, l’incontro con il nulla, dove niente ha più senso, perché tutto può avere un senso, scisso e fratturato, enigmatico e sconcertante, linguaggio cifrato di cui si è perduta la chiave, e, quindi, ultimo

sforzo della personalità naufragante, ultimo significato, espressione simbolica di uno degli atteggiamenti spirituali umani filogeneticamente più antichi, quello escatologico della fine cosmica, dello sprofondarsi del mondo» (*ibid.*).

Inutile, forse, almeno ai fini di questo lavoro, moltiplicare gli esempi, i casi clinici, le interpretazioni che lungo tutto il primo e più ampio capitolo de “La fine del mondo”, “Mundus”, si intrecciano intorno a questa tematica. Accanto alle pagine di Callieri, troviamo esempi e passi tratti da Karl Jaspers ed Erwin Straus, da Alfred Storch e Ludwig Binswanger; ma anche, muovendo in direzione di altre aree culturali, brani di Pierre Janet o Henry Ey o Gaston Ferdière; e, unico italiano oltre a Callieri, e fatta salva qualche scheggia di Giovanni Enrico Morselli, pagine di Danilo Cargnello, maestro di Callieri, pioniere italiano della psichiatria di impronta fenomenologico-esistenziale (peraltro ricordato in questi passi demartiniani meno per individuarvi spunti positivi che per smarcarsene criticamente: con qualche asprezza e, forse, con qualche critica non del tutto giustificata).

Chiediamoci, invece, che cosa propriamente De Martino cerchi lungo questo suo vasto, laborioso, insistente confronto con la psicopatologia, e che cosa vi trovi.

Per certi versi non è un mistero. Vi cerca, e vi trova, uno strumento “euristico”, come spesso ripete (p. 18), un campo di ricerca “preliminare” e privilegiato rispetto alla tematica per lui principale: quella, cioè, della fine del mondo come figura mitica, come dinamica rituale, come espressione e preoccupazione pressoché universale della cultura umana.

Fin qui, tutto chiaro: «Nella prospettiva storico-culturale del tema della fine del mondo e dell’*escaton* come salvezza occorre analizzare innanzitutto il finire o crollare come rischio psicopatologico. Il documento psicopatologico della fine e del crollo ritiene unicamente il valore metodologico di mettere a nudo tale rischio nella sua forma estrema ed esasperata, di guisa che meglio risaltino per forza di contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi, che hanno combattuto questo rischio e che sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiato il mondo significativo e operabile» (p. 15).

Meno chiaro, invece, almeno in prima battuta, il motivo per cui il “documento psicopatologico”, come De Martino lo chiama più volte, possa aspirare ad assumere questo statuto esemplare, paradigmatico. Un lungo lavoro di scavo sarà necessario, credo, per venire in chiaro in proposito.

In una conversazione che ho avuto con lui un anno fa circa, Callieri si è espresso, a proposito della sua collaborazione con l’antropologo napoletano, in questi termini: «Ciò che De Martino si attendeva dall’incontro con il mio lavoro, era il contributo della clinica: non aveva mai in effetti avuto a che fare con malati psichici, e la fine del mondo di cui parlava era un costrutto teorico, una figura culturale, un’idea impregnata di storicismo». Il che è vero, a me sembra, almeno in due sensi: l’uno più evidente, l’altro forse più nascosto.

Il senso più evidente è questo: l’antropologo culturale si aspettava dal fenomenologo la possibilità di toccare con mano, di incontrare *leibhaft*, come Husserl soleva dire, la “fine del mondo”, non più come esangue “figura culturale”, appunto, ma come bruciante esperienza vissuta. Più nel profondo, tuttavia, non è tanto o soltanto il contatto con la “cosa stessa”, con il “vissuto” che sta prima della teoria, prima delle incrostazioni del sapere, prima delle abitudini e degli automatismi culturali, ciò che De Martino cerca in questo suo corpo a corpo con la psicopatologia. E l’esperienza che spera di avvicinare nelle corsie degli ospedali psichiatrici romani non è solo un’esperienza più concreta di quella rintracciabile nel mito o nel rito, nella documentazione storica o nella testimonianza etnografica. È forse qualcosa che viene sì prima della cultura, e che sta fuori della cultura, ma in senso molto più radicale, e anche molto più tragico. Qualcosa che è non solo assenza della teoria, non solo sospensione delle abitudini del sapere e della polvere delle biblioteche, ma radicale *epochè*, radicale messa tra parentesi della cultura e della storia stesse, *saisie* dell’esperienza prima del rito e del mito, in una loro comune ed impregiudicata preistoria. Per dirla col lessico demartiniano, esperienza nuda, colta prima che si costituisca il mondo come mondo dell’uomo.

Mentre, infatti, la figura mitica o rituale della fine è carica per De Martino di elaborazione culturale e storica, ed è anzi essa

stessa il primo germe di storia e di cultura, la fine come esperienza psicopatologica, l'apocalisse come tema delirante rappresenta una sorta di grado zero dell'esistenza e dell'esperienza (della "presenza", egli dice con un termine chiave di tutta la sua ricerca (p. 66)). E questo perché della presenza essa incarna, esibisce, espone il carattere essenziale e costitutivo di rischio, di bilico, di azzardo (essa è la "materia" stessa, scrivono Clara Gallini e Marcello Massenzio nella loro nuova "Introduzione" a "La fine del mondo", «su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reintegrazione» (p. XVI)).

La fine come esperienza psicopatologica è una figura – l'unica, peraltro, che De Martino voglia o possa proporre – della "nuda crisi", del "nudo rischio" della presenza (p. 63). Crisi, rischio che certo anche il mito e il rito propongono e ripropongono. All'interno, però, di una strategia di ripresa e di rilancio che, incentrandosi sulla forma della ripetizione (pp. 136, 175, 219, 272, ma cfr. anche i manoscritti raccolti in "Storia e metastoria"), mette in scena la catastrofe, presenta periodicamente la possibilità della fine, rappresenta ciclicamente l'eventualità dell'assenza. E, così facendo, freudianamente padroneggia il crollo, lo distanzia e lo fronteggia nella sua iterazione, traendo dalla fine un inizio sempre nuovo.

L'esperienza psicopatologica, appunto, l'esperienza psicopatologica della fine del mondo – e della fine del soggetto: «il firmamento crolla», scrive De Martino magnificamente, «perché Atlante più non lo regge» (p. 60) – è invece occasione di una perfetta sospensione del vigere abituale, ovvio, inavvertito, di tutte quelle formazioni di senso, di mondo, di soggetto che l'esperienza attraversa e consolida e periodicamente riconsacra nel suo farsi "cultura": nel suo muovere senza soluzioni di continuità, per De Martino, dal mondo magico dei suoi studi di gioventù al tempo del compiuto dispiegamento delle husserliane scienze europee (e del loro esito nichilistico, allora come oggi pienamente percepibile).

Il percorso lungo il quale De Martino incrocia gli scritti di Callieri parte da Jaspers e per più versi, come quello dello stesso Callieri, resta almeno a tratti consapevolmente jaspersiano. È allora dalla "Psicopatologia generale" di Jaspers che conviene trarre almeno qualche stralcio, relativo al carattere

“perturbante”, all’*“unheimliches Gefühl der Veränderung”*, egli dice, che annuncia talvolta la malattia, e che, anzi, è tra i prodromi più caratteristici, e più istruttivi per lo psicopatologo, dell’esperienza della fine del mondo e in generale dell’esperienza schizofrenica acuta.

Sono pagine note, celeberrime anzi, queste che “La fine del mondo” ripropone da Jaspers: «Affiorano nel malato anzitutto sensazioni, vissuti, *Stimmungen*, consapevolezze: “È accaduto qualche cosa, dimmi dunque che cosa”, diceva al marito una malata di Sandberg. E alla domanda di lui, che cosa era accaduto, l’ammalata congetturava: “Non lo so, ma c’è tuttavia qualche cosa”» (p. 20). E ancora, sempre nella traduzione di De Martino (solo lievemente differente da quella di R. Priori, da quarant’anni ormai corrente in Italia ma all’epoca non ancora disponibile): «Questa disposizione delirante senza contenuto determinato è assolutamente insopportabile: i malati soffrono terribilmente, e già l’ottenere una rappresentazione determinata costituisce come un sollievo. Sorge nel malato un sentimento di mancanza di sostegno e di insicurezza che lo sospinge in guisa istintiva a cercare un punto saldo, nel quale si possa sostenere ed aggrappare (...). L’improvvisa presa di coscienza di un chiaro sapere, sia questo in realtà vero o falso, possiede in sé già una efficacia serenatrice» (*ibid.*).

Qualche parola ancora dal medesimo passo della “Psicopatologia generale”: «Sorgono quindi convinzioni di determinate persecuzioni, crimini mostruosi, accuse, ovvero in una direzione delirante opposta, di età dell’oro, eredità divine, santificazioni e simili» (p. 21).

La malata di Sandberg con il suo drammatico appello – “è accaduto qualcosa, dimmi dunque che cosa” – tornerà più volte negli appunti di De Martino come nelle pagine di Callieri. Tornerà come il filo rosso dell’esperienza che va dall’indeterminato al determinato, dal “qualcosa” al “che cosa”, dalla *quodditas* alla *quidditas*. Come il filo rosso, cioè, che collega, che accosta, che intreccia *Wahnstimmung* e *Weltuntergangserlebnis*, l’esperienza del “qualcosa”, appunto, ancora perfettamente indeterminata, e l’esperienza del “che cosa”, determinata, definita, a suo modo cristallizzata.

Dal fluttuante spaesamento della *Wahnstimmung* alla nitida chiarezza del *Weltuntergangserlebnis*, ciò che è in gioco è per

certi versi – azzardiamo per ora questo primo passo – l'enigma stesso della costituzione del significato a partire da qualcosa d'altro dal significato, da qualcosa che sta “prima” del significato (De Martino, con un'espressione celebre, bersaglio di molti sospetti di metafisicismo, chiamava questo movimento costitutivo “*ethos* del trascendimento”, e ne faceva il tratto più essenziale della cultura umana, dell'umanità dell'uomo (§§ 381-401)).

Ed è, in un certo senso, l'enigma della filosofia, la sua domanda più difficile e insidiosa, la quale anche, a suo modo, non fa che chiedere: c'è qualcosa, ma “che cosa” esattamente c'è? C'è qualcosa, ma che “significa” questo suo esserci? E come questo esserci e questo significare sono possibili?

La risposta dell'antropologo napoletano, stando alle note che ci è dato leggere ne “La fine del mondo”, doveva passare attraverso un riesame ed una sintesi di posizioni prevalentemente bergsoniane e janetiane, e poi anche sartriane e merleau-pontiane. È in sostanza dagli autori incontrati in gioventù, negli anni Trenta, che De Martino si attende la soluzione dell'enigma, in un sapiente montaggio di citazioni e di sviluppi che qui proverò soltanto a suggerire nel suo senso più generale.

Sotto il titolo redazionale “Bergson”, ad esempio, con riferimento al “Manuel de psychologie” di Paul Guillaume, si legge: «La percezione dell'oggetto come sollecitazione virtuale di atti familiari pronti a essere compiuti. Riconoscere un oggetto è sapersene servire. Perché questa sollecitazione virtuale si tramuti in atto occorre una direzione dell'attenzione, una attivazione di una funzione: la percezione, per diventare efficace, deve essere inglobata in una condotta significativa, orientata: così, per esempio, la vista di una maniglia è un invito ad usarla, ma solo quando si ha l'intenzione di aprire una porta. La percezione, nella maggior parte dei casi, è anticipazione sommaria dell'esperienza successiva più precisa, anticipazione che consente di reagire a tempo, di preparare un comportamento, di economizzare esperienze inutili e di evitarne di nocive» (p. 566).

E ancora, poco oltre: «Da Bergson, “E. C. [Évolution créatrice]”: La materia ha la proprietà più generale di essere estesa, di presentarsi come oggetti esteriori gli uni agli altri, e come oggetti nei quali le parti sono anch'esse esteriori le une

alle altre. Per la manipolazione attuale degli oggetti è necessario tenere l'oggetto in questione, o i suoi elementi, nei quali lo abbiamo risolto, come provvisoriamente definitivi, e di trattarli come se fossero unità assolute: solo così la manipolazione può avere luogo. La continuità dell'estensione materiale significa quindi soltanto la possibilità di non poter mai esaurire la discontinuità operativa che necessita all'azione in rapporto alla inesauribilità dei nostri bisogni e dei nostri interessi "presenti", e delle prospettive attuali in continua riplasmazione» (*ibid.*).

Ciò che c'è, dunque, è ciò che serve. È ciò che di volta in volta serve, cioè ciò che si rivela sempre di nuovo nel luogo e nel tempo dell'azione, dell'uso, della prassi, ciò che risponde e corrisponde ad una mutevole, transitoria, instabile domanda pragmatica. Ed "esperienza" è, in generale, il gioco di questo rispondere e corrispondere, di questo rivelarsi in vista di un fine, in unità con un fine, e anche, insieme, questo solidale oscurarsi, svanire, non-essere-più di ciò che non serve (di ciò che è servito poco fa, e che ora è entrato nel cono d'ombra di altre azioni, di altri usi, di altre prassi via via emerse in primo piano).

Ciò che c'è, in questa prima accezione, cui si faceva cenno poco fa, è il "significato". La maniglia è tutt'uno con il significato dell'aprire la porta, suggerisce Bergson. Una volta aperta la porta, essa cade nel buio, e, in questo senso, non "significa" più, e anche, alla lettera, non "c'è" più. L'esperienza è il vuoto di questa attesa, il pieno di questo riempimento, e il vuoto di questa ricaduta di ciò che serve nell'ombra di un'altra attesa, e poi di un altro pieno. È il venire alla luce di ciò che serve, e insieme di colui il quale si serve di ciò che serve. E anche il "loro" – tra debite virgolette, perché altri oggetti e altri soggetti, altri significati cioè, occuperanno ora la scena – congiunto tramontare.

Esperienza – tentiamo allora questo secondo passo – è il gioco ritmico del senso e del significato: del venire alla luce di un significato entro l'indeterminata (rispetto al significato stesso) potenzialità del senso, e del tramontare di questa netta quanto transitoria determinazione di significato entro l'intrico sempre ritornante del senso stesso. Anastrofe e catastrofe, dice anche, genialmente, De Martino (p. 637) mostrando, in un lampo, parentele segrete decisive. Anastrofe dell'esperienza dal senso al significato, in direzione cioè della cultura nel senso

demartiniano; e catastrofe dell'esperienza come naufragio del significato nel senso, di cui reca traccia il crollo, il *Weltuntergangserlebnis*, la "nuda crisi", l'esperienza pura.

Il significato oscilla allora intorno al (suo) nulla: intorno al nulla del suo senso. Husserl direbbe forse, nei suoi termini: il significato, l'esperienza del significato, è il mobile equilibrio tra intenzione di significato e compimento di significato. Nell'intenzione di aprire la porta, per riprendere l'esempio bergsoniano, mi si rivela il mondo nella prospettiva dell'aprire, e la maniglia come centro prospettico di quel mondo. Ecco la "presenza" concomitante, rispondente-corrispondente, della mia mano che la afferra e della maniglia che è afferrata. Ecco il compimento del significato e dunque il suo, il mio, il nostro adombrarci (la nostra *petite mort*, la nostra impercettibile crisi, assenza che sta al cuore della soddisfazione, del soddisfacimento, del *Genuss* dell'intenzione: si leggano le pagine su Caillois, ne "La fine del mondo", e quelle sulla vergogna in "Storia e metastoria").

"C'è" qualcosa, e qualcosa di determinato e significativo, e poi non "c'è" più. Ora c'è un altro "che" intorno a cui vibra l'azione. Sicché ciò che davvero "c'è", in un secondo senso, diciamo così trascendentale, non è allora mai "questa cosa" di ora né "quella cosa" di allora, ma il "qualcosa" indeterminato del loro farsi "cosa" determinata, il puro e semplice movimento del vuoto e del pieno, del farsi-vuoto e del riempirsi.

C'è l'*intentio*, direbbe forse Husserl molto semplicemente. *Intentio* che, tuttavia, non è ancora intenzione-di, non è ancora intenzione di un soggetto (genitivo soggettivo del "di") né intenzione di un oggetto (genitivo oggettivo del "di"); e che, in quanto gioco del pieno e del vuoto, non è ancora in effetti intenzione piena né vuota, ma nuda *kinesis* dell'uno nell'altro. Pura apertura alla *Erfüllung*, potenza indecisa della *Bedeutung*, dunque vuoto, *Leere*, che per essere pronto ad ogni significato non ne ha alcuno.

Proprio a quest'atmosfera husserliana (il cui referente più proprio è costituito dalle "Lezioni sulla sintesi passiva", e da poche pagine delle "Lezioni sulla coscienza interna del tempo", oltre che, in un'atmosfera tanto più rarefatta e stilizzata, dalle

“Ricerche logiche”) si rifà Bruno Callieri nella sua analisi delle metamorfosi che l’esperienza del significato attraversa dalla *Wahnstimmung* al *Weltuntergangserlebnis*.

La prima mossa cui è dato assistere, nel capitolo di “Quando vince l’ombra” sulla “Disposizione d’animo al delirio” (vi si trovano ripresi i testi già citati degli anni Cinquanta), è infatti quella di porre da subito la questione del delirio nel quadro della questione fenomenologica della *Sinngebung*, della donazione di senso (p. 111).

Ritroviamo poi, qui, tante delle espressioni direttamente o indirettamente citate nelle pagine demartiniane de “La fine del mondo”, e tanti degli stilemi del discorso jaspersiano, già ricordato a suo tempo, della “Psicopatologia generale”: «Questa generica disposizione d’animo, senza precisi contenuti, deve essere assolutamente insopportabile. Il soggetto ne è sconvolto, e già l’ottenere una determinata rappresentazione è come un sollievo e un alleggerimento (...). Quando ci sentiamo ansiosi e perplessi, l’improvvisa consapevolezza, sia essa vera o falsa, ha già un effetto tranquillizzante. Massima è l’avversione di fronte a un pericolo determinato» (p. 93).

Ma ecco anche che Callieri, nel dare a Jaspers ciò che è di Jaspers, anche se ne smarca e se ne allontana: «Jaspers parla di una *Wahnstimmung* “senza precisi contenuti”, di contenuti fluenti, imprecisati. Qui sorge una difficoltà derivante dal fatto che, per me, la coscienza è sempre intenzionale, e che, quindi, la presenza di questi contenuti imprecisati e vaghi ci deve far pensare ad uno stato particolare, per esempio oniroide, oppure, se non si può ammettere l’esistenza di questo stato, ci deve indurre a superare la definizione jaspersiana dell’ambito del pensiero stesso, e che cioè “ogni pensare è pensare di significati”» (p. 94).

Prosegue quindi Callieri, oltre Jaspers, riandando appunto implicitamente a Husserl: «Nell’individuo che presenta una *Wahnstimmung* siamo sempre di fronte ad una coscienza di significato: potremmo dire che si tratta di una semplice “intenzione di significato” senza “compimento di significato”, e che, quindi, per questo sembra indeterminata, fluttuante, vaga» (*ibid.*). E qualche pagina oltre: «È proprio in questa diffusione abnorme, aspecificità e genericità dell’intenzione di significato che risiede la caratteristica strutturale più importante della *Wahnstimmung*. Ciò determina una trasformazione, una sfocatezza ed un capovolgimento del significato di tutto quel che

ci circonda: l'esperienza del mondo si carica di rapporti potenziali multipli, contrastanti, equivoci (...). Nella *Wahnstimmung* tutto il percepito e il percipiando ha perduto il suo significato abituale e non ha ricevuto nessun altro significato che possa, sia pure transitoriamente, sostituirlo» (pp. 98 e 99).

È allora fenomenologicamente scorretta, e fuorviante, mi pare, una curiosa formulazione demartiniana che si trova nelle pagine finali de "La fine del mondo" (e che, sfortunatamente, non è stata portata a termine e a maggior chiarezza dall'autore stesso): «La distinzione jaspersiana tra *Wahnstimmung* e *Wahnwahrnehmung* (...), tra oscura coscienza di un mutamento catastrofico e percezione che un dato evento ha un significato di catastrofe, va interpretata alla luce di queste considerazioni: è relativamente secondario che il malato dica "c'è qualcosa di mutato, qualche cosa che ha enorme importanza per me ma non so precisamente di che cosa si tratti", oppure che dica: "Entra in un caffè e vi erano tre tavole bianche: mi parve che potessero significare la fine del mondo"» (pp. 632 e 633).

Il rapporto che lega le due diverse epifanie, la loro genealogia comune, appare infatti tanto più nettamente e precisamente, quanto più netta e precisa è l'articolazione e la comprensione delle loro differenze (nota Callieri: «Sembra possibile dedurre, anche da questo caso, che nella *Wahnstimmung* siano già contenuti i presupposti strutturali più importanti dell'esperienza di fine del mondo» (p. 109); e rileva d'altra parte lo stesso De Martino, in un laconico quanto pregnante frammento: «Il rapporto tra *Wahnstimmung* e percezione delirante: importanza del passaggio dall'una all'altra. Il "c'è qualcosa" si trasforma nel conato di determinare la cosa che c'è» (p. 25)).

Prima del *Weltuntergangserlebnis*, dunque, c'è la *Wahnstimmung*. Ma questo "prima", già tante volte comparso come incidentalmente sulla scena del discorso, va ora chiarito e inteso sino in fondo. Perché esso non ha valore meramente cronologico, non dice semplicemente che "prima" il decorso di una certa figura psicopatologica attraversa una certa fase, "più tardi" un'altra, "poi" un'altra ancora. Piuttosto, questo "prima" è quel "prima" del significato, cioè quel prima dell'esperienza costituita, quel prima della cultura o del rito o del mito come momenti istituiti anziché istituenti e istitutivi, di cui tutta "La fine del mondo" è in cerca, ed a cui del resto tanta parte della

psicopatologia di Callieri allude (il “non avere significato” come nudo luogo del senso, cioè come inabitabile, puro, indeciso poter-significare).

E se la “fine” del mondo è una figura o un significato della catastrofe, quindi è già un “che” di determinato, è già una rassicurante determinazione dell’indeterminato, è allora soltanto il “finire” del mondo a racchiudere e a custodire sino in fondo l’esperienza del terrificante e del perturbante. È il “finire” del significato, cui si sottrae anche la fisionomia dell’apocalissi, l’esperienza cui spetta la consistenza della perfetta sospensione, dell’*epochè* radicale, della “nuda crisi” demartiniana.

(Ed è in questo senso, forse, che Callieri può dire appunto che il dissolversi della *Sinnggebung*, nell’atmosfera delirante di fine del mondo, «non equivale ad un “essersi-già-dissolto”, ma ad uno “star-dissolvendosi”» (p. 109); e che De Martino può osservare per parte sua, con un’espressione su cui torna spessissimo, e su cui a nostra volta dovremo riflettere, che «il vissuto di fine del mondo oscilla fra il “troppo” e il “troppo poco” di semanticità» (p. 59)).

Se così è, tuttavia, il confronto con l’esperienza psicopatologica assume una valenza tutt’altro che semplicemente “euristica”. Ciò intorno a cui si aggirano queste labirintiche pagine demartiniane – quantitativamente sproporzionate rispetto alla loro dichiarata valenza “introduttiva”, e qualitativamente in tensione con molte altre pagine, evidentemente non ancora illuminate a fondo dall’elaborazione di questi spunti – è allora qualcosa di più.

È, provo a dire così, la questione stessa del senso: del senso come momento non intenzionale del significato, come luogo preumano e premondano del significato. È la questione del senso, ciò di cui la catastrofe, che è sempre catastrofe del significato, parla nella sua lingua inevitabilmente cifrata, obliqua, bastarda (nel senso del “Timeo” platonico, riletto recentemente da Rocco Ronchi). Ed è anche, e perciò, la questione, immensa, della natura.

È l’“Epilogo”, dunque, del libro incompiuto di De Martino ad offrire in abbozzo, al paragrafo 351, una sorta di distillato dell’idea di natura – e, indirettamente, di senso – all’opera più o

meno nascostamente in tutta questa sua ricerca. E che questa natura non sia davvero altro che il senso stesso – che sempre vige, e soltanto vige, nella cultura senza essere cultura, nel significato senza essere significato – è forse quanto testimonia la caratterizzazione che De Martino ne dà. Non tanto un “attimo felice”, d’origine rousseauiana o goetheana, di lieta pienezza, quanto un eccesso o un difetto, o meglio un eccesso e un difetto insieme, “troppo e troppo poco” di “semanticità”, egli dice.

«La natura – si legge ne “La fine del mondo” – è l’orizzonte che segnala la inesauribilità della valorizzazione della vita secondo un progetto comunitario dell’utilizzabile; in questo senso sta sempre “al di là” della progettazione utilizzante, manifestandosi come resistenza, come materia, come esteriorità di per sé cospirante contro l’uomo. Ma al tempo stesso, la natura è ciò che di essa sta “dentro” la progettazione utilizzante, e cioè come orizzonte di utilizzazioni possibili. (...) Questo “al di là” e questo “dentro” sono correlativi e inscindibili, in quanto l’al di là si configura dentro una particolare progettazione di cui si dispone e che si può mettere concretamente in opera, e non mai appare “in sé”(...)» (p. 646).

La natura, così si potrebbe dire, è l’escluso. Ed eminentemente “escluso” è il mondo del senso rispetto a quello del significato, quello dello spaesamento della *Wahnstimmung* rispetto a quello del significato, fosse anche il significato della fine: mondo del senso che è piuttosto antimondo e contromondo, *Gegenwelt* (p. 48), la cui consistenza è quella, dice De Martino (nella scia di Alfred Storch, da cui riprende l’espressione), del “non plasmato”, del “non vissuto”, del “fuori della vita”, del “rimasto-escluso”.

Ma la natura o il senso sono, più precisamente, l’escluso dell’incluso (sono cioè l’escluso del significato, l’escluso dell’utilizzabile, dice De Martino). Natura e senso sono allora sempre anche inclusi come esclusi, e non esclusi semplicemente («la natura appare sempre *nella* cultura», si legge infatti poco dopo (p. 647)). Natura e senso sono ciò che, rispetto all’incluso, cioè rispetto al significato e all’utilizzabile, appare come margine o come resto, come escluso sempre di nuovo da escludere, dunque come mancanza, dunque come povertà, dunque, dice De Martino, come “troppo poco”. E natura e senso sono poi, anche e perciò, l’eccesso di ciò che non eccede, il

costitutivo "troppo" del "troppo poco". Perché l'escluso è appunto incluso nell'incluso (anche se vi è incluso soltanto come escluso); sicché rispetto all'incluso l'escluso è, appunto, nella sua costitutiva pochezza, già sempre di troppo, già sempre eccedente.

"Natura", "senso", queste parole non dicono allora altro che il movimento di questa dialettica inestricabile, non dicono se non la vita di ciò che è altrimenti votato alla morte, e che anzi è, semplicemente, la morte: il "significato". È forse questa l'esperienza nuda, indicibile e perciò sempre e ovunque detta, da cui la psicopatologia è come abitata e stregata. E verso cui essa, nei momenti più alti, fa segno enigmaticamente, perentoriamente, a chi abbia occhi per vedere e orecchi per ascoltare.

## BIBLIOGRAFIA

- Callieri B.: "Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo". *Archivio di Psicologia, Neurologia, Psichiatria*, 16, 1955.
- ... : "Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica", introduzione di M. Maldonato. EUR, Roma, 2001.
- Callieri B., Semerari A.: "Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo". *Rassegna di studi psichiatrici*, 43, 1954.
- De Martino E.: "La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali", a cura di C. Gallini e M. Massenzio. Einaudi, Torino, 2002.
- ... : "Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche". *Nuovi Argomenti*, 69-71, 1964.
- ... : "I fondamenti di una teoria del sacro". In: Massenzio M. (a cura di): "Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro". Argo, Lecce, 1995.
- Di Donato R.: "Preistoria di Ernesto de Martino". In: Di Donato R. (a cura di): "La contraddizione felice. Ernesto de Martino e gli altri". ETS, Pisa, 1990.
- Husserl E.: "Ricerche logiche", tr. it. di G. Piana. Il Saggiatore, Milano, 1968.
- ... : "Lezioni sulla sintesi passiva", tr. it. di V. Costa, introduzione e cura di P. Spinicci. Guerini, Milano, 1993.
- ... : "Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)", tr. it. e cura di A. Marini. F. Angeli, Milano, 1998.
- Jaspers K.: "Psicopatologia generale", tr. it. di R. Priori, introduzione di U. Galimberti. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2000.
- Leoni F.: "Entretien avec Bruno Callieri", *Dossier Phénoménologies, existentialismes, herméneutiques italiennes*. In: *L'Art du comprendre*, 11, Paris, 2002.
- Ronchi R.: "Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta". Marinotti, Milano, 2001.

*F. Leoni*

Dr. Federico Leoni  
Via Parallela, 7  
I-28047 Oleggio (NO)