

MEDICINA NEI SECOLI  
ARTE E SCIENZA



GIORNALE DI STORIA DELLA MEDICINA  
*JOURNAL OF HISTORY OF MEDICINE*

Fondato da / *Founded by* Luigi Stroppiana

QUADRIMESTRALE / *FOUR-MONTHLY*

NUOVA SERIE / *NEW SERIES*

VOL. 24 - No 1

ANNO / *YEAR* 2012

Articoli/Articles

LA MATERIA DELL'UMANO.  
JERVIS, DE MARTINO, CALLIERI

FEDERICO LEONI  
Università degli Studi di Milano, I

Bruno Callieri *in memoriam*

SUMMARY

*THE MATTER OF HUMAN. JERVIS, DE MARTINO, CALLIERI*

*Abstract: In this text we will examine the theoretical relationships between Ernesto De Martino's anthropological concept of "end of the world", and the experience of "end of the world" which has been investigated in some schizophrenic experiences by two Italian psychiatrists and collaborators of De Martino: Giovanni Jervis, who studied this experience in a clinical e biological perspective, and Bruno Callieri, who studied it in a psychopathological and phenomenological perspective. These complex relationships between De Martino, Jervis and Callieri are, on the other hand, an occasion for a more comprehensive meditation on the paradigms, and the underlying tasks, of today's human sciences.*

*Un antropologo e due psichiatri*

L'ultimo libro di Ernesto De Martino, *La fine del mondo*<sup>1</sup>, pone un problema che è ai limiti della disciplina che De Martino ha frequentato da specialista, un problema che porta l'antropologia ai confini del suo metodo, dei suoi paradigmi, del suo circoscritto e assodato

*Key words:* Crisis – Sense – Ritual – Materialism

ambito d'indagine. È il libro di uno storicista che cerca nella storicità umana qualcosa di ultrastorico. Di un antropologo che cerca una provenienza preumana dell'uomo.

Alla superficie, ciò significa, intanto, che nell'elaborazione di questo suo progetto, come già nel corso delle ricerche sul tarantismo, che daranno vita a *La terra del rimorso*, De Martino attinge ad ambiti disciplinari anche molto differenziati tra loro, molto lontani da quello dell'antropologia, e alle competenze di alcuni giovani collaboratori, tra cui anche psicologi e psichiatri. Due di questi collaboratori ci interessano in modo particolare, in questa sede. Si tratta di Bruno Callieri e Giovanni Jervis. Tentare di definire la loro collocazione rispetto a De Martino può essere utile per definire certi aspetti del tragitto di De Martino non meno che per chiarire la natura del loro stesso itinerario.

Sui rapporti personali, e sull'altalenare dei progetti di collaborazione con queste due figure di collaboratori, molto è già stato detto, da Riccardo di Donato, in uno studio eccellente come *I greci selvaggi*<sup>2</sup>. Limitiamoci, in questa sede, a riflettere, principalmente, sulle motivazioni teoriche che possono essere individuate dietro a quelle oscillazioni. Bruno Callieri è uno psichiatra e anzitutto apporta a De Martino una competenza specifica sul tema della fine del mondo nel delirio e nella psicosi. Ma è uno psichiatra fenomenologo, dunque qualcuno che pensa la psichiatria in maniera molto particolare. Soprattutto è interessato a elaborare una psicopatologia, e a declinarla come una descrizione e un'interpretazione della malattia psichica improntata a Husserl, Heidegger, Jaspers, sul fronte filosofico, e a Binswanger, Kulenkampff, Zutt, sul fronte psichiatrico. In particolare, all'inizio e alla metà degli anni Cinquanta, quando entra in contatto con De Martino grazie alla mediazione dell'allora suo superiore, il direttore della clinica psichiatrica universitaria Mario Gozzano, pensa l'ambito dello psicopatologico come una trasformazione delle strutture della coscienza, dell'intenzionalità, della donazione di senso.

In un testo come il *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo* (1955)<sup>3</sup>, Callieri si sofferma su due esperienze psicopatologiche, come la *Wahnstimmung* e il *Weltuntergangserlebnis* (l'atmosfera delirante e l'esperienza di fine del mondo, fase inaugurale e delirio più strutturato che si ritrovano elettivamente in alcune esperienze schizofreniche), svolgendone una descrizione e un'interpretazione in termini strettamente husserliani. Le legge cioè come una specifica alterazione del "meccanismo" della donazione di senso: come una sua sospensione (l'atmosfera delirante, in cui il mondo del paziente sembra perdere quei tratti di familiarità e significatività che ne fanno appunto, nel senso fenomenologico, un mondo, sfumando in un paesaggio indistinto e inquietante, inafferrabile quando sinistramente allusivo) e una sua ricostituzione (il delirio di fine del mondo, in cui dalle nebbie dell'atmosfera delirante riemerge un mondo spettrale, un mondo sul punto di sfaldarsi, che le strutture della coscienza tratterrebbero in una precaria decifrabilità al prezzo di indovinare ovunque i segni e i presagi della rovina imminente).

### *Rito e follia*

Per quanto sommari, questi elementi che richiamiamo dal *Contributo* consentono di intuire almeno in prima approssimazione che cosa possa risultare affascinante, agli occhi di De Martino, nella psichiatria fenomenologica, che com'è noto costituisce una presenza relevantissima nella pur ricca e difforme congerie di materiali che Clara Gallini ha meritoriamente pubblicato sotto il titolo de *La fine del mondo*. Da un lato, ad attrarlo è questo tema specifico, questo specifico contenuto d'esperienza, la fine del mondo, che consuona variamente con il tema della fine del mondo così come ritorna e si trasforma nelle più diverse culture umane. Dall'altro lato, ad attrarlo sono una forma generale, una struttura e un problema molto più complessivo. Il senso è il prodotto di un lavoro di costituzione, è una stoffa che viene continuamente tessuta e ritessuta dall'uomo. La

follia è, in certe condizioni (le schizofrenie iniziali, ad es.), un'esperienza di destrutturazione del senso e insieme di ristrutturazione del senso. Uno dei padri della psicopatologia fenomenologica, Eugène Minkowski, osservava che nel delirio il malato tenta di ricostruire il suo mondo con le pietre dell'edificio che sta crollando. Ma proprio questo è quanto fanno, su un altro livello, le culture umane. Esse costeggiano la "crisi della presenza", come la definisce De Martino, per ricatturarla sempre di nuovo entro le loro strategie di consolidamento, entro il loro lavoro di costituzione non più coscienziale ma religioso, sociale, economico, ecc.

Potremmo, così, fissare questo punto d'intersezione dei due tragitti. La donazione di senso, di cui parla Husserl, è, in fondo, un rito, una pratica concreta, un'operazione espressiva, gestuale, corporea, oltre che coscienziale e trascendentale. Tutto il tragitto di Husserl, dal cosiddetto primo al cosiddetto secondo Husserl, implica questo allargamento, questa "concretizzazione" di quella che nei primi test husserliani appariva come la pura operazione coscienziale della donazione di senso. E viceversa il rito, di cui parla De Martino, ben prima delle ricerche sulla fine del mondo, già a partire dagli studi confluiti in *Morte e pianto rituale*, è, a suo modo, una donazione di senso. Entrambi conferiscono "valore", direbbe De Martino. Entrambi sono "formatori di mondo", avrebbe detto Heidegger con un'espressione in fondo kantiana o neo-kantiana, che non sarebbe spiaciuta a Croce, o a De Martino stesso.

Se questa è l'analogia, la similitudine strutturale, che sembra aver attratto nell'orbita di De Martino la psichiatria fenomenologica, non si tratta, d'altra parte, di un'analogia solo esteriore. Ben più profondo è il punto di contatto, la posta in gioco comune a questi due percorsi. La follia diventa, nelle analisi demartiniane, una sorta di grado zero dell'esperienza umana, un punto zero della costruzione del mondo. Il rito stesso deve ogni volta ridiscendervi, distruggendo il mondo per riconquistarlo da capo, distruggendo la storia per rifondarla ogni volta di nuovo (secondo un gesto che è della follia, appunto; che

è del rito; e che è della fenomenologia stessa, se la riassumiamo nel gesto essenziale dell'*epoché*, nel suo metodologico “perdere il mondo per ritrovarlo” dotato di un senso nuovo, con un'espressione di Husserl che sarà al centro di una rilettura come quella datane in Italia, negli anni Sessanta, da Enzo Paci<sup>4</sup>). Tanto la fine del mondo incarnata dalla follia quanto la fine del mondo messa in scena e risolta dalla ritualità delle diverse culture convocate da De Martino nelle sue ricerche (si pensi ad esempio al rituale romano indicato con la formula “mundus patet”<sup>5</sup>) hanno a che fare con questa *descensio ad inferos* e con questa risalita all'ordine; meglio, con questo ininterrotto frequentare la soglia che riunisce e divide l'ordine e il caos. Il delirio stesso di fine del mondo, si potrebbe aggiungere, è da questo punto di vista un ordine ricostituito o in via di ricostituzione; non, come si potrebbe credere, semplice caos, ma un mondo nuovo, a suo modo nuovamente abitabile.

### *Le scienze umane e il problema del senso*

Peraltro, quando propone questa sua prospettiva, la psichiatria fenomenologica consegue un obiettivo ben preciso, decisivo per la sua strategia complessiva e anche per questo sempre di nuovo ripreso da una fiorente letteratura psicopatologico-fenomenologica.

Essa vuole, di fatto, interpretare in termini di senso anche l'esperienza estrema del non-senso, anche la forma psicopatologica in cui più evidente è il fatto che il paziente stia costeggiando la dimensione dell'insensato (la *Wahnstimmung* appunto, dove tutto appare insensato, caotico, inabitabile; tutto appare irriconoscibile, estraneo, enigmatico, minaccioso).

Questa, dunque, la tesi di fondo di ogni psichiatria fenomenologica, e di ogni psichiatria fenomenologica che si ritrovi di fronte, in particolare, al tema della fine del mondo: la follia ha un senso; l'esperienza umana è da subito e per sempre installata nella dimensione del

senso; anche quando il senso viene meno, anche quando si presenta nella forma del non-senso più radicale.

Con ciò la psichiatria fenomenologica sfiora (per motivi tutt'altro che casuali) un problema schiettamente metafisico. Il senso è l'intra-scendibile puro e semplice. È la dimensione entro cui ogni cosa si dà all'esperienza. Non esiste un fuori-senso. Anche l'insensatezza di cui parla il malato è una figura del senso, un significato che si è costituito come non-significato, un rovescio tutto interno alla stoffa dell'esperienza umana e al lavoro incessante della sua significazione.

Da questo punto di vista si dovrebbe forse dire che la *Wahnstimmung* è sempre in bilico verso la sua ricostruzione in *Weltuntergangserlebnis*. L'atmosfera di fine del mondo è già sempre una sua incipiente cristallizzazione in un mondo; e anche la fine è un significato, cioè un estremo lembo di terra abitabile, un modo ancora umano di dire l'inumano. Anche per vedere nel mondo un cumulo di rovine vagamente allusive si deve contare su una qualche donazione di senso, su una qualche fungenza dell'intenzionalità. Callieri suggerisce che all'intenzione di significato non corrisponda più un compimento di significato, nella *Wahnstimmung*, ma si potrebbe notare, prolungando le premesse e i risultati del suo stesso lavoro, che non è così, e che anche l'impossibilità di compimento e l'esperienza dell'indecifrabilità del mondo è a suo modo un compimento e una donazione di senso. Proprio come l'intenzione di significato, anche il compimento di significato è un'operazione trascendentale, nei termini di Husserl, o è uno dei due lati strutturalmente connessi di un'unica operazione che "è" il trascendentale stesso. Essa non può mai, per motivi semplicemente empirici, venir meno; non ha a che fare, in altri termini, con un contenuto, che può emergere o non emergere; ma con una forma che vige e che produce un proprio contenuto foss'anche nella forma limite dell'annullamento di ogni contenuto d'esperienza, del venir meno di ogni fisionomia del mondo.

La tesi dell'intrascendibilità del senso, d'altra parte, ritorna nelle scienze umane in molti modi, anche là dove esse sembrano essere più estranee alla tensione metafisica di certe pagine fenomenologiche. Algirdas J. Greimas, all'inizio di *Du sens*<sup>6</sup>, scrive che per parlare del senso "servirebbe un linguaggio insensato". Che cosa intende dire con questa formulazione, all'apparenza quasi una *boutade*? Forse, che servirebbe un linguaggio esterno al suo oggetto, come esterno dev'essere ogni linguaggio che voglia affrontare scientificamente (cioè spassionatamente, criticamente, obiettivamente) un certo ambito d'indagine. Ma la proposizione di Greimas può essere tradotta punto per punto nella proposizione complementare: per parlare del non-senso usiamo sempre e comunque un linguaggio sensato, frequentiamo sempre e comunque la dimensione del senso. Dire o pensare o esperire qualcosa di insensato significa pur sempre dire qualcosa, pensare qualcosa, esperire qualcosa. Ma qualcosa di detto, pensato, esperito, è perciò stesso qualcosa di sensato. Pensiamo sempre dall'interno del senso; è nel senso che "si" pensa, o è il senso che, in noi, pensa.

*La critica di Jervis a De Martino*

Come si colloca Giovanni Jervis in questo panorama? Anche Jervis è uno psichiatra, come Callieri. Anche Jervis è uno psicopatologo della fine del mondo, come Callieri. Peraltro, è in contatto e in collaborazione con De Martino già dai tempi delle ricerche sul tarantismo, dunque da qualche anno prima del lavoro sulle apocalissi, culturali e psicopatologiche, che data all'inizio degli anni sessanta. Anche Jervis viene dalla psichiatria romana (la clinica universitaria di Mario Gozzano, di nuovo), dove a sua volta ha incontrato Callieri da studente ("uno dei pochi che portasse qualcosa di nuovo", mi ha detto un giorno Jervis chiacchierando nel suo studio; "uno che è stato in qualche modo anche un maestro, per me").



Jervis incontra Ernesto De Martino grazie a questa sua formazione, e al suo interesse antropologico per la follia. Bruno Callieri, in una testimonianza retrospettiva<sup>7</sup>, ha suggerito recentemente un motivo ulteriore, dietro questo incontro tra Jervis e De Martino: quello di una sensibilità “materialista”, “marxista”, in senso lato “politica”, di Jervis; sensibilità che la fenomenologia (leggi: lo stesso Callieri) non aveva e non intendeva avere (non così, si potrebbe obiettare, quella di Paci, Sartre, Merleau-Ponty, Patočka; ma non è questa la sede per affrontare tale discorso). Piuttosto, vediamo in dettaglio le differenze tra Callieri e Jervis, dunque tra le due psichiatrie che accompagnano De Martino, anche se in momenti in parte diversi, e con avvicendamenti non sempre del tutto chiari nella loro dinamica e nelle loro motivazioni (per le quali, tuttavia, non ci resta che rinviare ancora ai *Greci selvaggi* di Riccardo di Donato, che sembra aver messo a punto una ricostruzione rigorosa e definitiva del problema). Il vero nodo teorico è presto detto. È proprio sulla questione della *Wahnstimmung* che Jervis si divide da Callieri. Jervis ha in sostanza due obiezioni, all’uso che De Martino fa di questo motivo, come dichiara ancora in anni molto recenti<sup>8</sup>. La prima sembra grave, ma non è poi così radicale. Non esiste affatto il delirio di fine del mondo, sostiene Jervis, ci sono temi molto diversi e deliri molto diversi, nella malattia mentale e nelle schizofrenie, che in un modo o nell’altro lambiscono quest’area tematica della “fine”; temi e deliri che non fanno unità, e che per di più solo raramente hanno precise somiglianze con quanto interessa a De Martino in ordine alla sua costruzione teorica. La notazione di Jervis è valida, ma non dice nulla che Callieri non sappia e non tenga presente nei suoi scritti sulla *Wahnstimmung*. L’osservazione deriva anzi direttamente dagli studi di Wetzel e Storch, come Jervis stesso ricorda; autori che Callieri è stato il primo a introdurre in Italia, come si desume dai suoi scritti degli anni Cinquanta e dal *Contributo* stesso, poco fa richiamato; e neppure nulla che De Martino non sappia e non consideri a sua volta con pru-

denza, come dimostrano le note di lettura della *Fine del mondo* nel loro minuzioso corpo a corpo con i risultati anche più tecnici della psicopatologia tedesca dei cinquant'anni precedenti.

L'altra obiezione di Jervis, più generale e più radicale, suona invece come segue. Quand'anche ci fosse delirio di fine del mondo, quand'anche ci si imbattesse in un caso di vero e proprio delirio di fine del mondo, questo sarebbe un puro e semplice sintomo medico, l'effetto di un disturbo mentale o neurologico, insomma un errore di funzionamento. Errore "mentale", "psicodinamico", ecc.; oppure "psicofisiologico", "cerebrale", ecc.. Le due piste sono entrambe presenti, in Jervis, negli anni della sua frequentazione di De Martino; solo nel tempo la seconda ipotesi prenderà il sopravvento, in modi sempre più netti, sulla prima; senza però mutare nulla nell'essenziale all'addebito contro De Martino. Inutile, anzi fuorviante, collocare il tema, o anche la "struttura" delirante, della fine del mondo, sul piano del senso e dei problemi filosofici che esso fa risuonare. La fine del mondo non è una figura del senso, non è qualcosa come un grado zero dell'esperienza, un suo strato di distruzione e palingenesi. Non ha quelle connotazioni apocalittiche che servirebbero a De Martino per supportare la sua indagine sull'intreccio dello storico e del metastorico, del condizionamento materiale e della scintilla ultramateriale che l'attraversa, sulla follia come grado zero dell'esperienza che per una sorta di *epoché* naturale conduce a quell'azzeramento che il rito produce per poter ri-produrre ogni volta da capo la fondazione del mondo umano. L'esperienza di fine del mondo è malattia, o sintomo di malattia, allo stesso modo di un tumore o di colpo di tosse. Non ha senso cercarne un senso.

La cronologia dei testi, peraltro, non deve ingannare. Le critiche, nettissime, che ritroviamo nel recente contributo di Jervis a *Dell'apocalisse*, poco fa ricordato, si ritrovano già, enunciate sotto la forma più prudente di un insieme di cautele metodologiche, nell'articolo sul *Tema della fine del mondo nelle malattie mentali*<sup>9</sup> e nell'Appendice prima alla *Terra del rimorso* (1960) intitolata *Considerazioni neuropsichia-*

*triche sul tarantismo*. In apertura a queste sue *Considerazioni*, Jervis proponeva infatti un'indicazione di metodo già perentoria, anche se mediata dal riferimento a un altro autore cui lasciava l'onere di enunciarla: "molto opportunamente", scrive in quella pagina, "Mayer Gross avverte che il relativismo culturale in psichiatria rischia di minare i fondamenti biologici della psichiatria stessa, facendo dimenticare che con ogni probabilità le allucinazioni dello schizofrenico sono dovute a un processo morboso oggettivamente presente anche se non sempre riconoscibile come tale"<sup>10</sup>.

### *La materia dell'umano*

Possiamo notare che tanto Callieri quanto Jervis sono mossi, in questa loro divergente interpretazione della psichiatria, e più nello specifico dell'esperienza di fine del mondo, da una tensione anti-ideologica per certi versi assimilabile.

Entrambi vogliono una psichiatria libera dai dogmatismi, una psichiatria finalmente "concreta", che sappia andare al di là delle astrazioni e dei dogmatismi di cui si nutrivano la psichiatria accademica in cui si sono formati, a che se a qualche anno di distanza. Entrambi vogliono "tornare alle cose stesse", per dire la cosa con un motto fenomenologico che, quanto meno nella sua lettera, anche Jervis avrebbe potuto sottoscrivere. Entrambi, in un certo senso, condividono un desiderio di tornare alla materia originaria dell'umano, come lo stesso De Martino. Callieri gioca però questa tensione anti-ideologica contro l'organicismo: ideologico è, per lui, il riduzionismo neurologico; "non il cervello ma l'uomo pensa", per citare il motto di uno dei suoi autori, Erwin Walter Straus; la dimensione del senso è l'intrascendibile, persino nell'esperienza che più di tutte sembra sconfinare nell'universo del nonsenso. Jervis rovescia esattamente l'accento: ideologico è il riduzionismo alla dimensione del senso, la speranza utopica di ritrovare il senso e l'umano anche là dove non c'è senso e non c'è esperienza umana. Non il senso pensa in noi, ma la materia, il cervel-

lo; e da un certo punto di vista, coerenza esigerebbe di affermare che l'umano semplicemente non esiste; esiste il biologico, variamente declinato, anche nel senso di quella specie tra le specie che è *homo sapiens*, che non ha tuttavia alcun privilegio sulle altre e che non richiede quindi alcuno strumento peculiare rispetto alle altre.

De Martino stesso è diviso tra due modi, almeno, di intendere la materia dell'umano. Da un lato la materia come cosa e insieme di condizioni materiali e cosali. È il lato dal quale può stringere un'alleanza con Jervis, e dal quale Jervis può vedere in lui un punto di riferimento. Dall'altro la materia come vincolo concreto, come insieme di pratiche materiali di una certa società, come lavoro sociale che quelle pratiche svolgono intorno al vuoto e alla minaccia ritornante, per certi versi anzi sollecitata e periodicamente ricercata, della crisi e della fine. È il lato dal quale può avvicinarsi alla fenomenologia e alla psichiatria fenomenologica.

Questo tormento metodologico non impedisce a De Martino di propendere, in ultima analisi, per una soluzione ben definita del conflitto, soluzione a suo modo radicale e profonda, che contesta tanto il fantasma del senso come assoluto, quanto il fantasma solo apparentemente più concreto della materia vivente, della natura come assoluto. Né il dialogo con Jervis né quello con Callieri potevano evitare di scontrarsi con questo ostacolo, con questo paradigma che in un certo senso li ricomprendeva collocandoli in una posizione che, a conti fatti, non poteva soddisfarli e non poteva soddisfersene. Di qui le tante oscillazioni, nei rapporti di De Martino con questi due collaboratori, e di Jervis come di Callieri nei confronti di quest'ultimo, difficilmente spiegabili sul solo piano personale, forse più compiutamente comprensibili, per una volta, su quello propriamente teorico. Per De Martino la materia dell'umano è, in ultima analisi, il rito. È il nesso inscindibile tra la sempre ritornante crisi della presenza e la sempre ritornante ricostruzione della presenza sulle sue ceneri. La materia dell'umano è il rito in quanto “tecnica della presenza ver-

so la presenza”, come suona una densa formula demartiniana, che meriterebbe senza dubbio ulteriori approfondimenti<sup>11</sup>. “Tecnica” che come tale sta al di qua di ogni presente e di ogni storicità in cui si iscriva il presente, come la sua condizione preliminare e inaggrabile. Il rito è l’elemento ultrastorico della storia, la dimensione preumana dell’umano. Occupa esattamente quella posizione “assoluta” che occupa il senso nella semiotica di Greimas a suo tempo citata.

Come la occupa? La questione merita qualche considerazione, chiarificatrice, forse, dell’impasse che tanto il rapporto demartiniano con la psichiatria fenomenologica quanto quello con la psichiatria organica hanno dovuto scontare a una certa altezza.

Ogni presenza soggettiva o oggettiva è sempre “dentro il rito”. Anche l’idea che vi sia qualcosa di esterno al rito è, in questa prospettiva, l’effetto di un certo rito (potremmo dire, in breve, di quel rito la cui efficacia consiste nella sospensione “critica” dell’incanto degli altri riti). E ciò resta vero comunque si qualifichi quell’esterno, sia che lo si indichi come “il cervello”, o in generale “la natura”, o una “cosa in sé” nel senso di Kant. Di qui l’impossibilità, in ultimo, di un’interlocuzione con Jervis, che vede infatti De Martino una deriva estranea, la tentazione di uno sguardo “letterario e filosofico”<sup>12</sup>, come la qualificherà anni più tardi, nel solco di un sospetto che dev’essere stato già ben presente al tempo della loro diretta collaborazione. L’esterno come “natura”, come “sostrato cerebrale dell’esperienza” e simili, non sono che l’effetto del rito dello scienziato, avrebbe potuto osservare in termini del tutto analoghi Wittgenstein, che si muove in questa direzione in celebri notazioni “antropologiche” sulla matematica (e sulla scienza in genere) come pratica sociale, come abitudine e insieme di abitudini o come specifica forma di vita e gioco linguistico. Per altro verso, il senso non può più essere, per De Martino, un assoluto. Il senso, o se si vuole la presenza umana in quanto creatrice di valori, in termini più caratteristicamente demartiniani, è una dimensione che va ricompresa, alla luce del progetto demartiniano,

nella sua concreta e materiale genealogia; si potrebbe dire, nella sua pragmatica costitutiva. Di qui la distanza da Callieri, che infatti vede in De Martino un “marxista” o un “materialista”, in questo comprendendo bene, anche se da un vertice critico e parzialmente deformante, l'essenziale dell'antropologia demartiniana. La materia dell'umano è il rito, cioè la prassi sociale e la dimensione dell'“economico” in quel senso allargato, che era stato, peraltro, già dell'ultimo Croce.

*La psicologia come “campo delle decisioni ultime”*

Guardare le cose da lontano può essere utile, a volte, a valutare ciò che è in gioco, in questi destini personali, sul piano dei destini tanto più ampi delle scienze umane, dei grandi sommovimenti della storia delle scienze e della cultura.

Husserl ha detto una volta che la psicologia è il campo delle decisioni ultime, “das wahre Feld der Entscheidungen”<sup>13</sup>. Nei nostri termini, è il campo delle decisioni ultime circa la domanda chiave che ci ha accompagnato sin qui: qual è la materia dell'umano?

Al riguardo, l'opzione di Husserl è molto precisa e radicale. Non si deve pensare, egli afferma, che ci siano due dimensioni o due ordini di oggetti: spirituali (noi diremmo, psicologici o culturali o mentali) e naturali (noi diremmo, materiali, fisici). E non si deve pensare che ci siano due ordini di saperi, scienze dello spirito (noi diremmo scienze umane) e scienze naturali (noi diremmo: *hard sciences*). Le scienze della natura sono operazioni dello spirito, e gli oggetti della natura non sono altro che costrutti dello spirito umano. Ogni “cosa” è una figura inscritta sul piano intrascendibile, sul piano di assoluta immanenza, della costituzione trascendentale. Ogni “cosa” è un significato del sapere che la nomina, la tocca con mano, la misura, la sperimenta, ecc. Non c'è bisogno di dire che questa è, in ultimo, la posizione che De Martino o Callieri, con accenti diversi, ereditano entrambi dalla loro frequentazione della fenomenologia, del neokantismo, di una certa atmosfera idealistica o neoidealistica, e così via.

Come può suggerire una conoscenza anche semplicemente manualistica della storia della filosofia, esiste un'altra posizione, simile o simmetrica, per certi versi, a questa di Husserl, nel suo monismo integrale (monismo del senso, potremmo dire), ma di segno esattamente rovesciato (monismo della materia, monismo della natura). È la posizione di Comte. Il quale avrebbe potuto dire, se volessimo prestargli una parafrasi dell'affermazione di Husserl, che il campo delle decisioni ultime è la biologia. Al sommo della sua celebre scala delle scienze, culmine di tutto e fondamento di tutto, c'è appunto la biologia (insieme alla sociologia, per l'esattezza; la quale, tuttavia, è una biologia sociale, una sociologia in attesa di trovare la via per la propria formalizzazione e risoluzione biologica). È intorno allo statuto del biologico, pensa in sostanza Comte, che si giocano le decisioni ultime circa la natura dell'essere, per dire così, e dei saperi che possono o non possono legittimamente discorrerne, ed eventualmente manipolarlo e migliorarlo secondo quel progetto complessivamente razionalista e progressista che è di Comte.

Non c'è bisogno di dire che questa è, in ultimo, la posizione di Jervis, non solo nel confronto giovanile con De Martino, ma in tutto il suo tragitto. Se c'è un filo rosso, al di là delle metamorfosi della riflessione di Jervis, è forse in questa esigenza costante di evitare ogni tentazione di incontrare l'umano discendendo dal cielo delle idee, in questa esigenza di riguadagnare ogni volta l'umano a partire dalla terra, dalla materialità dei vincoli che costituiscono l'umano, dalla sua materia prima e ultima di cui l'uomo è fatto. Accade così fin dai tempi del *Manuale critico di psichiatria* (dove si legge, in esergo, un passo dell'*Ideologia tedesca*: "Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo"<sup>14</sup>); per arrivare, senza soluzione di continuità, ai testi recenti in cui Jervis abbandona ogni riferimento al materialismo storico, per proporre un materialismo di segno apertamente biologico (il passaggio avviene in modo decisivo e sistematico in

*Individualismo e cooperazione; ma il problema ritorna in Contro il relativismo, Pensare diritto pensare storto, ecc.).*

### *Husserl e Comte*

Come valutare la posizione reciproca di questi due estremi dello spettro filosofico, Husserl e Comte? Come valutarli rispetto a quell'esigenza di "critica" di cui si è detto, di critica ai saperi costituiti, di denuncia dell'astrazione in nome di una concretezza più profonda, sempre minacciata di scomparire dietro il velo dell'ideologia?

Osserviamo anzitutto che quei due estremi sono molto meno estranei di quanto sembri. Si è detto che quello di Husserl è un monismo. Tutto è operazione spirituale, per il padre della fenomenologia. Piaccia o non piaccia questa formulazione, che può apparire "spiritualista" (la questione è complessa e non può essere discussa qui; basti dire che "operazione spirituale" significa per Husserl, a quest'altezza, operazione corporea, gestuale, espressiva, linguistica, scrittoria...), è evidente la forza critica, l'incessante "esercizio critico" che deve discenderne. Ogni volta che la storia, l'ideologia o il senso comune ci sottopongono un dato di fatto, Husserl insegna a riconoscerci un che di "fatto" nel senso di un costrutto dello spirito umano, di un prodotto della storia delle pratiche culturali dell'umanità.

Al limite, la posizione di Husserl è tanto critica da doversi rovesciare contro se stessa (è ciò che avviene nell'ultimo Husserl, quello della *Crisi delle scienze europee*; vedi ad es. l'Appendice III). Anche lo "spirito" di cui parla Husserl è un costrutto. Anche la proposizione "tutto è operazioni spirituale" è l'effetto di uno "spirito" più profondo, di una pratica "spirituale" che è posta sempre un po' più in là, sempre un passo a lato (potremmo dire: la pratica della fenomenologia stessa<sup>15</sup>).

Ma una china analoga, coraggiosamente autocritica o autodecostruttiva, sembra doversi iscrivere anche al cuore di ogni materialismo ("sembra doversi iscrivere": torneremo a breve su questa formulazione dubitativa). Se "tutto è materia", ogni materia che sarà stata indicata



all'origine di "tutto" sarà in effetti una figura transitoria della materia, un'approssimazione e una congettura intorno a ciò che la materia prima o ultima potrebbe essere. Sarà un'approssimazione "fatta" e "costruita" dal lato di ciò che è già sempre un effetto di quella materia prima o ultima; cioè dal lato della scienza della materia e non della materia stessa. Al limite, si potrebbe dire che Comte non è propriamente un materialista, almeno in questo senso; e che il suo non è un pensiero della materia, ma una costruzione che muove dall'aver già deciso che la materia ultima è la materia così come è pensata dalle scienze biologiche, dall'aver chiuso i conti con la domanda materialista avendola tradotta in una certa serie di problemi e di soluzioni finite e definite (di qui l'accento dubitativo di cui dicevamo; di qui l'asimmetria che, almeno sul piano filosofico, si apre tra una posizione *lato sensu* husserliana e una *lato sensu* comtiana, quanto alla capacità o meno di render conto radicalmente delle proprie decisioni teoriche). Questo materialismo infinito e "infinibile" è ciò che distingue, forse, lo scienziato materialista dall'ideologo materialista, per il quale la materia è, invece, già sempre finita e definita, cioè detta e saputa, scritta e ripetuta in una lingua che a ben vedere si rivela sempre "umana troppo umana".

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi, 2002.
2. DI DONATO R., *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*. Roma, Manifestolibri, 1999. In particolare il cap. IX, "Apocalissi di Ernesto De Martino".
3. CALLIERI B., *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*. Archivio di psicologia, neurologia, psichiatria 1955; 16. Poi in Id., *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Roma, Città Nuova, 1982; poi Roma, EUR, 2001.
4. HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*. Milano, Bompiani, 1970, p. 175. PACI E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Milano, Bompiani, 1990, p. 40.

*La materia dell'umano*

5. DE MARTINO E., op. cit. nota 1, p. 212 .
6. GREIMAS A. J., *De Sens. Essais sémiotiques*. Paris, Seuil, 1970, p. 7.
7. CALLIERI B., *Psychiatrie phénoménologique et Daseinsanalyse in Italie. Entretien*. Le Cercle Herméneutique 2003; 1.
8. Si veda un contributo recente come JERVIS G., *Psicopatologia e apocalissi*. In: BALDACCONI B. (a cura di), *Dell'apocalisse*. Napoli, Guida, 2005.
9. JERVIS G., *Il tema della fine del mondo nelle malattie mentali*. Psichiatria generale e dell'età evolutiva 1965; 1.
10. JERVIS G., *Considerazioni neuropsichiatriche sul tarantismo*. In: DE MARTINO E., *La terra del rimorso*. Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 288.
11. DE MARTINO E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. Studi e materiali di storia delle religioni 1953-54; 24-25; poi in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Lecce, Argo, 1995.
12. JERVIS G., *Psicopatologia e apocalissi*. In: De Martino E., nota 1, p. 47.
13. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano, Il Saggiatore, 1961.
14. JERVIS G., *Manuale critico di psichiatria*. Milano, Feltrinelli, 1975, p. 9.
15. Va in questa direzione una rilettura del progetto fenomenologico come quella proposta da SINI C., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*. Napoli, Morano, 1999.

