

APOCALISSI CULTURALI E APOCALISSI PSICOPATOLOGICHE

Le apocalissi culturali, nella loro connotazione più generale, sono manifestazioni di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale, qualche che sia poi il modo col quale tale fine viene concretamente vissuta e rappresentata. In questa più larga connotazione il tema non è necessariamente congiunto alla vita religiosa tradizionalmente intesa, ma può affiorare — com'è il caso della varia apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi — nella sfera profana delle arti, della letteratura, del pensiero filosofico, del costume; non comporta necessariamente la fine del carattere mondano della esistenza umana, ma può anche assumere il carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell'avvento di un mondo storico migliore, com'è il caso della apocalittica marxista; non è necessariamente esplicitato nella coscienza degli operatori storici che ne sono coinvolti, ma può in modo più o meno implicito manifestarsi nella loro *Stimmung*, nella loro condotta, nell'orientamento e nella tonalità affettiva dei loro pensieri; e infine non si riferisce necessariamente a movimenti collettivi, a orientamenti complessivi di un'epoca o di una data società, ma può concernere il modo particolare un singolo operatore storico che, nel quadro di determinati condizionamenti ambientali, inaugura o rinnova una determinata sensibilità culturale della fine. E' ormai diventata constatazione banale che l'epoca moderna e contemporanea palesa un rinnovato interesse per le apocalissi culturali, anche se spesso è ravvisabile molta incertezza nel circoscrivere l'argomento in modo non arbitrario e nel precisare la qualità dell'interesse che vi si porta. Tale rinnovato interesse non è un fe-

nomeno casuale, ma trae alimento in modo decisivo dal fatto che almeno una parte della cultura della società borghese si trova oggi variamente impegnata in una particolare modalità storica di apocalittica, cioè di perdita e di distruzione del mondo: una apocalittica che, come si è già accennato, si riflette nella vita culturale e nella disposizione degli animi e delle menti. Al tempo stesso il marxismo, in quanto teoria rivoluzionaria della fine di un mondo, il mondo capitalistico, e dell'avvento del mondo socialista e comunistico, racchiude senza dubbio una apocalittica, anche se di carattere nettamente diverso da quello che esprime la crisi della società borghese e la perdita di senso del suo proprio mondo. Se a ciò si aggiunge la varia reazione della stessa tradizione escatologica giudaico-cristiana di fronte a queste due apocalittiche della nostra epoca, e se si tien conto dei rischi di alienazione connessi alla feticizzazione della tecnica (e ciò sino alla possibilità estrema della distruzione fattuale della civiltà mediante un gesto tecnico dell'uomo), si comprendono anche troppo le ragioni per le quali la nostra epoca porta un rinnovato interesse per il tema della fine. Ma proprio perché questo interesse affonda le sue radici in reali nodi operativi in cui l'occidente è attualmente impegnato, si avverte l'esigenza di formulare, in sede più propriamente scientifica, il progetto di una ricerca storico-culturale e antropologica, cioè genetica, strutturale e comparativa, che affronti il problema con la maggiore ampiezza possibile di confronto e quindi con la maggiore probabilità di promuovere su questo argomento un sapere realmente chiarificatore.

Ma, a questo punto, si pone un problema preliminare di metodo, dato che un progetto del genere corre sin troppo il rischio di procedere senza una chiara individuazione del fine e dei mezzi, ora smarrendosi dietro il fantasma di una assoluta completezza di informazione su tutte le apocalissi, ed ora incorrendo — sotto lo stimolo di immediate e incandescenti passioni — in incaute generalizzazioni antropologiche, non autorizzate dalla base documentaria prescelta. Il discorso metodologico dovrà dunque stabilire i fondamentali tipi di documentazione che vengono in causa

per eseguire un progetto del genere, e i criteri e le finalità con cui dovrà essere istituito un confronto fra essi.

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 (1), sia come fine della società borghese nella prospettiva delle apocalitica marxista. In secondo luogo sta il documento apocalittico della tradizione giudaico-cristiana della letteratura paleo- e neotestamentaria e dei ricorrenti millenarismi della storia cristiana dell'occidente, nel quadro escatologico di una immagine unilineare della storia umana (2). In terzo luogo sta il documento apocalittico

(1) A proposito della già vasta letteratura relativa alla analisi e alla interpretazione della *Stimmung* apocalittica della società borghese in crisi nelle sue diverse manifestazioni culturali (letterarie, artistiche, filosofiche, di costume), ci limiteremo qui a ricordare, fra i contributi apparsi nel secondo dopoguerra: E. MOUNIER, *La petite peur du XXe siècle* (conferenze tenute dal 1946 al 1948 in occasione dei 'Rencontres internationales de Genève' e della 'Semaine de Sociologie'), in *Oeuvres*, III, 1962, pp. 341-423; G. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1955 7^a ed. (1^a ed. 1948) e *La Rivoluzione nell'arte moderna*, trad. it. Milano 1961; F. ALTHEIM, *Apokalyptik heute* in 'Die neue Rundschau', 1954, fasc. 1; FRANKLIN L. BAUMER, *Twentieth-Century Version of the Apocalypse*, in 'Cahiers d'histoire mondiale' a cura della Commissione internazionale per una storia dello sviluppo scientifico e culturale dell'umanità, vol. I, 1954, pp. 623 sgg.; la raccolta di articoli di vari autori contenuti nel fascicolo « Apocalisse e Insecuritas » dell'Archivio di Filosofia diretto da E. Castelli, Milano-Roma 1954; H. FRIEDRICH, *La lirica moderna*, traduzione italiana, Milano 1961; R. VOLMAT, *L'art psychopathologique*, Parigi 1956; H. PETRICONI, *Das Reich des Untergangs* (con saggi su R. Wagner, E. Zola, M. Barrés, A. Kubin, O. Spengler e Th. Mann), Amburgo 1958; C. MAGRIS, *Il mito absurgico nella letteratura austriaca moderna*, Torino 1963; R. RUNCINI, *I cavalieri della paura*, in *Passato e Presente* n. 16-17 del 1960; e, naturalmente, i saggi di Günther Anders.

(2) La tradizione apocalittica giudaico-cristiana è esaminata in H. BIRTENHARD, *Das tausendjährige Reich*, Zurigo 1955. Per la apocalittica protocristiana è da vedere in generale, oltre che O. CULLMANN, *Christus und di Zeit: die wchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zurigo 1948, la problematica connessa al cosiddetto 'rinvio' (*Verzögerung*) della parusia e, in particolare, H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954 (6^a ed. 1962), con larga bibliografia. Per il legame tra moderna filosofia della storia ed escatologia giudaico-cristiana, cfr. K. LÖWITZ, *Meaning in History*, Chicago 1948 (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1953; trad. it. *Significato e fine della storia*, ed. Comunità, 1963); R. NIEBUHR, *Faith and History*, New York 1949. Un tentativo, del resto molto discutibile, di abbracciare in un'unica valutazione complessiva le diverse modalità storiche del millenarismo cristiano

delle grandi religioni storiche, connesso al mito delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo (3). In quarto luogo, infine, sta il documento etnologico degli attuali movimenti religiosi profetici e millenaristici delle culture cosiddette primitive, sottoposte al violento urto con la cultura occidentale ed ora, nell'epoca della crisi del colonialismo, impegnate in un vasto e complesso processo di emancipazione (4).

Per quanto questi quattro tipi di documentazione ci presentino il tema apocalittico in contesti storico-culturali diversissimi e con diversissimi significati, e per quanto nell'interno di ciascun tipo si facciano valere nuove diversità di contesto e di significato culturali, tuttavia tale diversità è tanto poco una molteplicità irrelata che proprio nell'intento di individuare in ciascuno dei quattro contesti lo specifico carattere storico-culturale di ciascuno di essi, si palesa indispensabile il confronto non occasionale, ma sistematico, delle rispettive documentazioni. D'altra parte tale confronto riuscirà con tanta maggiore energia ad individuare differenze storico-culturali estremamente significative quanto più farà al tempo stesso valere la esigenza di una interpretazione unitaria del tema apocalittico nel suo significato antropo-

dal medioevo sino alla nostra epoca è il saggio di H. COHN, *The pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in the Middle Ages and its bearing on modern totalitarian movements*, London 1962.

(3) Com'è noto il tema religioso della periodica distruzione e rigenerazione del mondo e della ripetizione periodica dell'atto cosmogonico è stato ripetutamente trattato da Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*, Parigi 1948; *Images et Symboles*, Parigi 1952; *Naissance mystiques*, Parigi 1959; *Renouvellement cosmique et eschatologie*, in *Méphisophèlès et l'au: gyne*, Parigi 1962, pp. 155 sgg.).

(4) Le apocalittiche religioni dei popoli cosiddetti primitivi nell'epoca della crisi del colonialismo e della decolonizzazione contano già una copiosa bibliografia. Si veda, in particolare, G. GUARIGLIA *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Horn-Wien 1959; V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960; W. E. MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Gütersloh 1962. Cfr. anche M. ELIADE, *Renouvellement cosmique etc.*, già citato nella nota precedente. Raccolte panoramiche di contributi sulle apocalittiche religiose sia dei popoli cosiddetti primitivi, sia nell'ambito del Cristianesimo e delle altre religioni dell'ecumene si ritrovano in 'Archives de sociologie des religions' n. 4 (luglio-dicembre 1957 e n. 5 (genn.-giugno 1958), in Sylvia L. Trupp (ed.), *Millennial Dreams in Action: Essays in comparative study*, 'Comparative Studies in Society and History', Suppl. II, The Hague 1962, e in 'Religions de Salut', Bruxelles 1962 (Annales du Centre d'Etude des religions, 2).

logico più generale. 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 (5). 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 si intende per « apocalisse psicopatologica », tanto più che si possono avanzare seri dubbi sulla opportunità di considerare unitariamente, sotto questa denominazione, stati psichici morbosi cui la psichiatria attribuisce un diverso significato clinico. I vissuti di depersonalizzazione e di derealizzazione a carattere semplicemente psicastenico (nel senso di Janet), i vissuti deliranti primari di un oscuro mutamento di senso della realtà nella schizofrenia incipiente, il vero e proprio delirio schizofrenico di fine del mondo, il delirio di negazione nella melancolia, la fine del mondo come elemento allucinatorio di uno stato crepuscolare epilettico o come pensiero dominante in una psiconevrosi ossessiva, non sembra che possano essere considerati, senza molteplici arbitri e distorsioni, secondo la prospettiva unitaria delle « apocalissi psicopatologiche ». Allo stesso modo non sembra lecito, in una prospettiva strettamente psichiatrica, tentare di stringere in una stessa unità discorsiva il « mutamento pauroso » nella schizofrenia, la fine del mondo come occasionale e fugace « come se » interpretativo (« è come se fosse la fine del mondo »), la fine in quanto catastrofe cosmica vissuta nella sua sgomentante imminenza e incombenza, la fine come già avvenuta e indicibilmente disforica, la fine accompagnata da un delirio eufo-

(5) Per gli aspetti psicopatologici attinenti al nostro tema e per la compilazione della note (6) e (7) ci siamo avvalsi della collaborazione del dott. Giovanni Jervis, che nella sua qualità di psichiatra fu già nostro collaboratore nella ricerca intorno al « tarantismo pugliese ». Siamo inoltre debitori di alcune indicazioni bibliografiche al prof. Bruno Callieri della Clinica delle malattie nervose e mentali della Università di Roma.

rico di palingenesi e di reintegrazione, e la fine come fantasma persistente e come reazione catastrofica aggressiva in quella modalità psicotica che è stata definita « paranoia di distruzione », ovvero, con immagine biblica, « reazione di Sansone » (6). Eppure nella prospettiva di una ricerca storico-culturale e antropologica sulle apocalissi culturali il problema di una valutazione unitaria delle apocalissi psicopatologiche è imposta dal carattere stesso della ricerca. Nella prospettiva strettamente psichiatrica si tratta di individuare entità nosografiche e nessi eziologici ai fini della diagnosi e della terapia: si comprende quindi come la psichiatria tenda a mettere l'accento sulla distinzione dei diversi modi psicotici di rapportarsi alla catastrofe del mondano, e a ordinare questi modi secondo malattie psichiche diverse o, quanto meno, secondo diverse declinazioni abnormi dell'*in-der-Welt-sein* e del *Mitsein*. Ma nella prospettiva storico-culturale e antropologica si tratta di conquistare criteri definiti per distinguere le apocalissi culturalmente produttive da quelle psicopatologiche, o più esattamente per valutare le apo-

(6) Nella casistica psichiatrica il tema delirante della « fine del mondo », in quanto esplicito contenuto della coscienza, non è molto frequente, mentre estremamente ricorrenti sono le esperienze di estraniamento, di depersonalizzazione (e di derealizzazione), di perdita della realtà mondana, soprattutto per quanto concerne le fasi iniziali della schizofrenia. Tuttavia — come viene ulteriormente chiarito nel testo — in una prospettiva storico-culturale e antropologica, queste esperienze e quel tema (che la psichiatria per i suoi fini tiene accuratamente distinti) possono essere legittimamente valutati in modo unitario nella loro comune qualità di rischio psicopatologico che minaccia in varia misura la diverse apocalittiche culturali. Nel quadro di una bibliografia essenziale sulle apocalissi psicopatologiche — nel senso ampio che qui è stato chiarito — sono innanzi tutto da ricordare i dati relativi alla « perdita della funzione del reale », al « senso di stranezza del reale » e ai « sentimenti di vuoto » contenuti nelle due opere di P. JANET, *Les obsessions et la psychasténie*, Parigi 1903 e *De l'angoisse à l'extase* Parigi 1928. Sulla più recente impostazione dei problemi relativi alla depersonalizzazione (e alla derealizzazione) e per la relativa bibliografia sull'argomento, cfr. G. ZANOTTO, *Aspetti strutturali del fenomeno della depersonalizzazione*, 'Rivista sperim. freniatr.', suppl. vol. 83 (1959), pp. 343-519, e G. VELLA, *Il concetto di depersonalizzazione*, Roma 1960. In prospettiva psicoanalitica: M. BOUVET, *Dépersonnalisation et relation d'objet*, Parigi 1960 e N. PERROTTI, *Aperçu théorique de la dépersonnalisation*, Parigi 1960 (entrambi estratti dal 21° congresso degli psicoanalisti di lingue romanze). Sui vissuti deliranti primari (*primäre Wahnlebnisse*), sulla disposizione delirante (*Wahnstimmung*) e sulla percezione delirante (*Wahnwahrnehmung*) si veda K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Heidelberg 1959 (7ª ed.: 1ª ed. 1913), pp. 82 sgg. e B. CALLIERI, *Aspetti psicopatologici-clinici della Wahnstimmung*, in H. Kranz (ed.) *Psychopathologie heute*, Stuttgart 1962, pp. 72 sgg. Sul « mutamento pauroso » nella schizofrenia: C. F. COPPOLA, *I limiti della schizofrenia*, in 'Ospedale psichiatrico', 25 (1957), pp. 259 sgg. e A. RUBINO e S. PIRO, *Il mutamento pauroso nella schizofrenia*, 'Il Pisani' 83 (1959), pp. 527 sgg. Per quel che concerne più propriamente il *Weltuntergangserlebnis* schizofrenico sono da ricor-

calissi culturali nella loro concreta dialettica di rischio psicopatologico e di mediata reintegrazione. Lo storico della cultura e l'antropologo non possono contentarsi della ovvietà del fatto che, per esempio, il tema apocalittico del protocristianesimo non è assimilabile a nessun delirio psicopatologico, disforico o euforico, della fine, ma proprio questa ovvietà diventa per lo storico della cultura e per l'antropologo un problema da risolvere: e tanto più questa pretesa ovvietà diventa un non eludibile problema in quanto i caratteri esterni delle apocalissi psicopatologiche sembrano riprodursi anche in quelle culturali, dato che anche le apocalissi culturali racchiudono l'annuncio di catastrofi imminenti, il rifiuto radicale dell'ordine mondano attuale, la tensione estrema dell'attesa angosciata e l'euforico abbandonarsi alle immaginazioni di qualche privatissimo paradiso irrompente nel mondo. Non è pertanto illegittimo, sempre nella

dare, oltre a A. WETZEL, *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, 'Ztschr. f. Neurologie', 78 (1922), pp. 403 sgg., i contributi direttamente ispirati allo esistenzialismo Heideggeriano; A. STORCH, *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt*, 'Zeitschrift f. Neurologie', 127 (1930), pp. 109 sgg. e *Tod und Erneuerung in die schizophrenen Daseins-Umwandlung*, 'Zeitschrift f. Neurologie', 181 (1948), pp. 275 sgg.; R. BURZ, *Die Metapher des Untergangs in der Schizophrenie*, 'Nervenarzt', 20 (1949), pp. 258 sgg.; A. STORCH e C. KUHLENKAMPF, *Zum Verständnis des Weltuntergangs bei den Schizophrenen*, 'Nervenarzt', 21 (1950), pp. 102 sgg.; B. CALLIERI e A. SEMERARI, *Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, 'Rassegna di Studi Psichiatrici', 58 (1954), fasc. 1; B. CALLIERI, *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, 'Arch. di Psicologia Neurologia e Psichiatria', 16 (1955), fasc. IV e V. La applicazione della Gestaltpsychologie nello studio della percezione delirante schizofrenica è stata tentata da P. MATUSSEK, *Untersuchungen über die Wahrnehmung: Veränderung der Wahrnehmungswelt bei beginnendem primärem Wahn*, 'Arch. Psychiatr.', 189 (1952), p. 279 e 'Schw. Arch. f. Neurologie u. Psychiatrie', 71 (1952), pp. 189 sgg. e da K. KONRAD, *Die beginnende Schizophrenie*, Stuttgart 1958. Per il vissuto catastrofico negli stati epilettici v. R. H. STAUDER, *Zur Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmezuständen*, Arch. f. Psych., 101 (1934), pp. 762 sgg. Per il « delirio di negazione » (sindrome di Cotard degli autori francesi) negli stati depressivi si veda il testo e i dati bibliografici in H. EY, *Études psychiatriques*, II, Parigi, 1950, pp. 427 sgg. Sulla cosiddetta « reazione di Sansone » vedi P. SCHIFF, *La paranoia de destruction: réaction de Sanson et phantasme de la fin du monde*, 'Annal. Méd.-Psychol.', 104 (1946), pp. 279 sgg. Ovviamente il tema delle apocalissi psicopatologiche appare variamente nella letteratura psicoanalitica, anzi la prima compiuta descrizione di un delirio di fine del mondo è quella che già nel 1913 FREUD dette nel suo contributo *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, Ges. Werke, VIII. Si veda, in particolare, MINE SÉCHEHAYE, *Journal d'une schizophrène*, Paris 1950. Infine nella prospettiva della Tiefenpsychologie junghiana, cfr. G. R. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zurigo 1952, pp. 758 sgg.

prospettiva prescelta, avanzare l'esigenza di ritrovare — attraverso e al di là delle ineccepibili distinzioni cliniche — un carattere unitario delle apocalissi psicopatologiche che non soltanto le contrapponga alle apocalissi culturali, ma che metta a nudo il rischio dal quale le apocalissi culturali sono sempre di nuovo chiamate a difendersi. Nel documento psicopatologico della fine il mutamento di segno della realtà, la perdita di senso e la catastrofe degli enti intramondani, del proprio corpo e della stessa presenza al mondo, la caduta dei rapporti interpersonali, il progressivo e minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, il carattere rigidamente privato, cifrato, incommunicabile delle rappresentazioni disforiche o euforiche che accompagnano la crisi, testimoniano di un effettivo precipitare che mette progressivamente fuori giuoco qualsiasi possibile ordine storico-culturale, qualsiasi piano comunitario di nuova valorizzazione della vita e del mondo, qualsiasi dischiudersi di messaggi comunicabili, qualsiasi rapporto culturalmente produttivo fra tradizione e iniziativa, costume e decisione personale, retrospettiva attiva del passato individuale o collettivo e attiva apertura prospettica verso il futuro. Per quanto clinicamente diverso possa essere il modo di manifestarsi di questo precipitante finire, e diverso il modo col quale il malato si rapporta ad esso, ciò che qui denuncia il carattere morboso è la caduta della energia della valorizzazione della vita, il mutamento di segno della stessa possibilità dell'umano su tutto il fronte dell'umanamente e intersoggettivamente valorizzabile. Qui dunque noi siamo di fronte alla 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 co-

munitarie di nuove valorizzazioni della vita (quale che sia poi il modo e il grado di coscienza che di questo fatto hanno gli operatori storici impegnati in una determinata apocalittica). 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 sempre di nuovo verso la crisi radicale: ma appunto per effettuare di volta in volta tale misurazione e per diagnosticare il grado di rischiosa prossimità alla nuda crisi di talune apocalissi culturali, o in talune epoche della loro storia (o in taluni singoli protagonisti che le rappresentano), lo storico della cultura e l'antropologo debbono giovare delle indicazioni euristiche che provengono dal documento psicopatologico. 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 etnografico, le singole apocalissi culturali con i loro rischi di recessione verso la crisi e la effettiva potenza di reintegrazione operativa culturale che esse dispiegano (7).

(7) Un progetto comparativo del genere è già largamente preparato dalla copiosa letteratura relativa ai rapporti tra vita culturale e psicopatologia e dal vasto processo in atto attraverso cui la psicopatologia occidentale cerca oggi di sottoporre a revisione critica i suoi tradizionali dogmatismi etnocentrici, naturalistici e di classe. Oltre le ricerche sui tratti patologici nella biografia di personaggi di rilievo (Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Verlaine etc.), e oltre ai tentativi di determinare il rapporto fra malattia e creazione culturale, o di individuare i modi con i quali la malattia mentale viene rappresentata nell'arte (p. es. la melanconia in Dürer), la moderna psicopatologia si è venuta aprendo a tutta una serie di comparazioni interculturali. Si sono così venute istituendo ricerche a) sulla assenza o presenza di malattie mentali presso i cosiddetti popoli primitivi e in generale presso culture extraoccidentali, b) sul modellamenti dei quadri nosografici — soprattutto delle nevrosi — in relazione ai diversi contesti culturali, alle varie epoche di una stessa cultura, alle diverse classi di una stessa società, ai momenti critici salienti di una determinata vita comunitaria; c) sul confronto interculturale delle tecniche modificatrici degli stati di coscienza (tecniche psicoanalitiche, sciamanistiche, mistiche etc.). In generale è da osservare che la *verstehende Psychopathologie* e la *Daseinsanalyse* hanno concorso a raccorciare le distanze che impedivano in passato qualsiasi feconda collaborazione fra studiosi di fenomeni culturali e stu-

Se si vuole illustrare il particolare valore euristico che spetta alle apocalissi psicopatologiche nello studio storico-culturale e antropologico delle apocalissi culturali, viene innanzi tutto in considerazione ciò che abbiamo chiamato la apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi. La elettività di questo punto di partenza, nel quadro di una più vasta ricerca comparativa, è in rapporto al fatto che della apocalittica d'oggi possiamo parlare in prima persona, cioè in quanto occidentali e in quanto « borghesi » che vivono e combattono i rischi della loro epoca e che sono partecipi di una storia culturale che quei rischi ha maturati. Ciò comporta la possibilità di utilizzare un documento interno di comprensione che soltanto con minore immediatezza è raggiungibile a proposito di altre apocalittiche culturali, come p. es. quella del protocristianesimo o quelle delle grandi religioni storiche o dei popoli cosiddetti primitivi (8).

Tentativi di confronto fra la apocalittica d'oggi e il documento psicopatologico non mancano nella letteratura scientifica, sia in prospettiva storico-culturale che in prospettiva psicopatologica: basterebbe ricordare a questo proposito, e nei limiti di una valutazione dell'arte moderna, le notazioni che si ritrovano nelle

diosi della psiche malata. D'altra parte con le ricerche promosse dalla *Cultural Anthropology*, dalla psichiatria sociale e dalla etnopsichiatria, come anche con i lavori ispirati al neofreudismo americano, il rapporto fra malattie mentale e cultura (e fra malattie mentali e società) è entrato in una nuova fase, orientandosi sia verso la problematizzazione degli irrelati corporativismi specialistici tradizionali e dei limiti eurocentrici della psichiatria classica, sia verso la ricerca di una metodologia della ricerca interdisciplinare. Per la problematica sociopsichiatria ed etnopsichiatria, e per la già vasta bibliografia sull'argomento, si veda: CH. ASTRUP, *Nervöse Erkrankungen und soziale Verhältnisse*, Berlino 1956; M. K. Opler (ed.), *Culture and mental Health*, New York 1959; M. PFLANZ, *Sozial-kulturelle Faktoren und psychische Störungen*, 'Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie', 28 (1960), pp. 471 sgg.; M. MEAD, *Psychiatry and Ethnology*, in *Psychiatrie der Gegenwart*, 3 (1961), pp. 452 sgg.; CALLIERI e FRIGHI, *Inquadramento dei problemi di sociopsichiatria*, in 'Riv. sper. di Fren.'; H. LENZ, *Vergleichende Psychiatrie: die Beziehung von Kultur, Soziologie und Psychopathologie*, Wien 1964, nonché gli Atti del 1° congresso internazionale di psichiatria sociale (Londra, agosto 1964), di prossima pubblicazione.

(8) Senza dubbio questo « documento interno », per la sua immediatezza, può esporre al pericolo di incaute generalizzazioni antropologiche e di arbitrarie interpretazioni; ma appunto per questo lo studio delle apocalissi culturali della società borghese in crisi dovrà, nell'ulteriore sviluppo del progetto di ricerca, essere integrato in una più vasta prospettiva di controllo e di confronto che abbracci le altre apocalissi storico-culturali e i loro corrispondenti rischi psicopatologici.

opere di Hans Sedlmayr e di Robert Volmat (9). Manca tuttavia un confronto sistematico e metodologicamente fondato tra le diverse manifestazioni della apocalittica di oggi — non solo nell'arte, ma nella musica, nella poesia, nel romanzo, nel teatro, nella filosofia, nel costume — e la corrispondente documentazione psicopatologica, così come manca, in un argomento così tipicamente interdisciplinare, l'impiego di chiare formule metodologiche di collaborazione interdisciplinare fra lo storico della cultura e l'antropologo da una parte e lo psichiatra dall'altra. Nei limiti di questo saggio, e con l'intenzione di fornire più la proposta di un progetto di ricerca che una ricerca in sé compiuta con le relative conclusioni, saranno qui allineati e commentati alcuni pochi testi indicativi, sufficienti almeno ad impostare il problema: seguirà poi il confronto col documento psicopatologico.

* * *

Un testo letterario che, per la confluenza in esso di molti temi della apocalittica di oggi, può considerarsi un esemplare punto di partenza e al tempo stesso la guida e il punto di riferimento dell'ulteriore discorso analitico, è senza dubbio *La Nausée* di Sartre (10). Il diario di Antonio Roquentin si apre con la notifica di un mutamento esistenziale esperito in un certo giorno del gennaio 1932. In un foglio non datato che precede il diario vero e proprio, il protagonista fa cenno a vissuti di mutamento affiorati improvvisamente e accompagnati da una vaga paura come dal nascente e ancor incerto proposito di annotare diaristicamente quanto gli sta capitando:

(9) Hans Sedlmayr accenna espressamente, in *Verlust der Mitte*, p. 165, al documento psicopatologico come strumento atto ad illuminare da un nuovo lato alcuni caratteri « sintomatici » della cosiddetta « arte moderna », quali si manifestano nell'espressionismo, nel futurismo, nel cubismo e nel costruttivismo, nel surrealismo e nell'arte onirica, etc. R. VOLMAT, in *L'art psychopathologique* dedica, in una prospettiva prevalentemente psicopatologica, un intero capitolo alla posizione dell'arte moderna (pp. 215 sgg.). Cfr. anche G. ROSOLATO, in *Confinia Psichiatrica*, 1964, fasc. 4°.

(10) J. P. SARTRE, *La nausée*, Paris 1938. La traduzione in italiano dei vari passi segue per lo più quella del Fonzi (Milano 1961). I passi riportati in corpo tipografico diverso si ritrovano rispettivamente alle pp. 11 sg., 15, 101 sg., 105, 159 sg., e 153 sg. dell'ed. francese e alle pp. 7 sg., 10, 84 sg., 86, 136 sg., e 171 sg., della trad. italiana.

Bisogna dire come io vedo questa tavola, la via, le persone, il mio pacchetto di tabacco, poiché è *questo* che è cambiato. Occorre determinare esattamente la estensione e la natura di questo cambiamento... Sabato i ragazzini giuocavano a far rimbalzare i ciottoli sul mare ed io avrei voluto imitarli, ma d'un tratto mi sono arrestato, ho lasciato cadere il ciottolo e me ne sono andato. Dovevo avere un'aria smarrita, probabilmente, poiché i ragazzini mi hanno riso dietro. Questo esteriormente. Ciò che è avvenuto in me non ha lasciato chiare tracce. Debbo aver visto qualcosa che mi ha disgustato ma non so più se guardavo il mare o il ciottolo. Il ciottolo era piatto, con le dita molto allargate per evitare di insudiciarmi... Il curioso è che non sono affatto disposto a credermi pazzo, anzi, vedo chiaramente che non lo sono: tutti questi cambiamenti concernono gli oggetti. O almeno è di questo che vorrei essere sicuro.

In questo appunto diaristico l'inizio del vissuto di mutamento di presenta con una nota di incertezza: Roquentin cerca ancora di minimizzare « la piccola crisi di pazzia » e di appellarsi al regolare e al domestico della vita quotidiana, per esempio al rumore dei passi del commerciante di Rouen che ogni fine settimana viene in albergo e ne sale le scale alla stessa ora. A queste annotazioni non datate segue il diario vero e proprio, in cui il vissuto di mutamento inaugura la vicenda:

Mi è accaduto qualcosa, non posso più dubitarne. E' sorto in me come una malattia, non come una certezza ordinaria, come un'evidenza. S'è insinuata subdolamente, a poco a poco: mi sono sentito un pò strano, un pò impacciato, ecco tutto. Una volta installata non s'è più mossa, è rimasta cheta, ed io ho potuto persuadermi che non avevo nulla, che era un falso allarme... Ma ecco che ora si espande...

Ma che cosa e in che senso è mutato? Roquentin avverte un mutamento oscuro nei suoi atti più abitudinari e nelle cose più familiari, per esempio nel modo di prender la pipa o la forchetta e forse nel modo con cui la forchetta si fa prendere. La maniglia di una porta si denuncia nella sua mano come un oggetto freddo che attira la sua attenzione « con una specie di personalità », il volto dell'autodidatta, figura familiare da anni, è riconosciuta nella sua identità solo dopo alcuni secondi, e nel

salutarlo con la consueta stretta di mano avverte in quella dell'autodidatta e nel suo braccio che ricade mollemente dopo la stretta, una sorta di estraneità e di bizzarria che accenna al deforme e all'orrido. Nelle strade « il y a une quantité de bruits louches qui traînent », al caffè evita di guardare un bicchiere di birra sul tavolo perché si viene sottraendo al suo ovvio significato domestico per spaesarsi nel nulla. L'intero diario ritesse variamente questa tematica del crollo degli enti intramondani, della perdita della loro ovvietà quotidiana, e si dispiega in una successione di episodi esistenziali in cui è vissuto lo spaesamento del familiare. L'avventura apocalittica, inauguratasi subdolamente con il ciottolo della spiaggia, investe come per contagio ambiti sempre nuovi del mondano, che entrano in travaglio disfacendosi di ogni evidenza, sicurezza, certezza. Così al caffè le bretelle color malva di Adolfo, cancellate e come nascoste per l'azzurro della camicia, denunciano « una falsa umiltà », son travagliate da uno sforzo incompiuto di esser se stesse, che resta però a mezza strada e che le mantiene in una irritante sospensione: era « come se, partite per diventar viola, si fossero arrestate a mezza strada senza rinunciare alla loro pretesa », sollecitando in Roquentin una scongiurante richiesta di decisione e di compiutezza: « Verrebbe voglia di dir loro: Avanti, diventate viola e non se ne parli più ». Gli oggetti infatti si manifestano a Roquentin affetti da una interna debolezza che li dissolve in uno scenario fittizio, artificiale, ir-reale, riboccante di terrorizzanti possibilità verso ulteriori naufragi. In modo esemplare questo vissuto è diaristicamente annotato nell'episodio della biblioteca pubblica di Bouville, quando Roquentin, osservando i libri già altre volte accettati nella ovvietà dei loro attributi (i libri « tozzi e pesanti ») e delle loro relazioni con gli altri oggetti dell'ambiente (p.es. con gli scaffali in cui sono allineati, con la stufa, i finestroni, le scale a piuoli), si accorge che ora essi vanno perdendo il loro carattere di rassicurante argine verso l'avvenire, così come tutto l'ambiente della biblioteca, le appaesate relazioni tra i suoi oggetti, sta abbandonan-

do la sua funzione di fissare i limiti degli accadimenti verosimili che vi posson aver luogo:

...Ebbene, oggi, [questi libri] non fissavano proprio niente: sembrava che la loro stessa esistenza fosse discutibile e che facessero la più gran fatica a passare da un istante all'altro. Stringevo con forza, tra le mani, il volume che stavo leggendo: ma anche le sensazioni più violente erano smussate. Niente pareva reale: mi sentivo circondato da uno scenario di cartone, che poteva essere smontato da un momento all'altro. Il mondo aspettava, trattenendo il respiro, aspettava la sua crisi, la sua nausea... Mi sono alzato: non potevo più star fermo in mezzo a quelli oggetti indeboliti. Sono andato alla finestra a gettare una occhiata al cranio di Impétraz. Mormoravo: « *Tutto* può accadere, *tutto* »... Guardavo con terrore quegli esseri instabili che forse tra un'ora, tra un minuto, sarebbero crollati. Ebbene, sì, ero lì, in mezzo a quei libri di scienza pieni di scienza, alcuni dei quali descrivevano le forme immutabili delle specie animali, altri spiegavano la quantità di energia che si conserva integralmente nell'universo; ero lì, davanti ad una finestra i cui vetri avevano un determinato indice di rifrazione. Ma che deboli barriere! Immagino sia per pigrizia che il mondo si rassomigli tutti i giorni. Oggi aveva l'aria di voler cambiare. E allora *tutto*, *tutto* poteva accadere.

Percosso da questa apocalisse degli oggetti, Roquentin fugge dalla biblioteca, percorrendo Bouville in un disperato vagabondaggio alla ricerca di un ambito familiare della realtà che gli permettesse di ricostituire il mondo in atto di perdersi: un espediente al quale del resto aveva già ricorso, come quando aveva tentato di difendersi dai primi vissuti di mutamento ascoltando il rassicurante rumore dei passi del commerciante di Rouen. Ma questa volta l'espediente è meno efficace:

Al principio di via Tournebride mi sono voltato e ho contemplato con disgusto il caffè illuminato e deserto. Al primo piano le persiane erano chiuse. Un vero e proprio panico si è impossessato di me. Non sapevo più dove andavo. Son corso lungo i *docks*, ho girovagato lungo le strade deserte del quartiere Beauvoisis: le case mi guardavano correre con i loro occhi spenti. Mi ripetevo con angoscia: dove andare? Dove andare? *Tutto* può capitare. Di tanto in tanto, col cuore che mi batteva, mi voltavo, mi voltavo bruscamente: che cosa avveniva alle mie spalle? Magari poteva cominciare dietro di me, e poi, quando

d'un tratto mi fossi voltato, sarebbe stato troppo tardi. Fin tanto che avessi potuto fissare gli oggetti non si sarebbe verificato nulla. Ne guardavo più che potevo, il selciato, le case, i fanali a gas; i miei occhi andavano rapidamente dagli uni agli altri per coglierli di sorpresa e arrestarli nel mezzo delle loro trasformazioni. Non avevano un'aria troppo naturale ma io continuavo a dirmi con forza: è un fanale a gas, è una fontanella, e con potenza dello sguardo cercavo di ridurli al loro aspetto quotidiano. Più volte ho incontrato dei bar sulla mia strada: il Caffè dei Bretoni, il Bar della Marna. Mi fermavo, esitavo un poco dinanzi alle tendine di tulle rosa: forse questi caffè ben tappati erano stati risparmiati, forse racchiudevano ancora una particella del mondo di ieri, isolata, dimenticata. Ma avrei dovuto spingere la porta, entrare. Non osavo. Temevo s'aprissero da sole. Ho finito col camminare in mezzo alla strada...

Il mondo familiare, appaesato, dell'utilizzabile, appare dunque, nell'apocalisse vissuta da Roquentin, recedere verso l'assurdo. Questa recessione è inaugurata in modo improvviso e indomabile, a proposito di occasioni estremamente banali. L'avventura esistenziale di Roquentin, iniziata d'un tratto, in un certo giorno del gennaio 1932, a proposito di episodi minuti come quello del sassolino sulla spiaggia, prosegue con episodi altrettanto minuti e occasionali, come l'incontro con l'autodidatta, col bicchiere di birra, con le bretelle di Adolfo e con i libri della biblioteca pubblica di Bouville. Come dice Albert Camus in *Le mythe de Sisyphe*, la sensibilità assurda ha «un inizio derisorio», «una nascita miserabile», esplodendo senza nessuna preparazione apparente nella più comune quotidianità della vita: «La sentiment de l'absurdité au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme» (11). In modo analogo si configura la «noia» di Moravia, salvo la diversa sfumatura dell'epresione letteraria (12):

La noia, per me, è propriamente una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà. Per adoperare una metafora, la realtà,

(11) A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, Paris 1962 (1ª ed. 1942), pp. 24 sgg.

(12) A. MORAVIA, *La noia*, Milano 1962 (la ed. 1960). Per i due passi riportati, v. p. 7 sg. e 70.

quando mi annoio, mi ha sempre fatto l'effetto sconcertante che fa una coperta troppo corta, ad un dormiente, in una notte d'inverno: la tiri sui piedi e hai freddo al petto, la tiri sul petto e hai freddo ai piedi; e così non riesce a prender sonno. Oppure, altro paragone, la mia noia rassomiglia alla interruzione frequente e misteriosa della corrente elettrica in una casa: un momento tutto è chiaro ed evidente, qui sono le poltrone, i divani, più in là gli armadi, le consolle, i quadri, i tendaggi, i tappeti, le finestre, le porte: un momento dopo non c'è più che buio e vuoto. Oppure, terzo paragone, la mia noia potrebbe essere definita una malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina... Il sentimento della noia nasce in me da quello di una assurdità di una realtà, come ho detto, insufficiente ossia incapace di persuadermi della sua effettiva esistenza. Per esempio può accadermi di guardare con una certa attenzione un bicchiere. Finché mi dico che questo bicchiere è un recipiente di cristallo o di metallo fabbricato per metterci un liquido e portarlo alle labbra senza che si spanda, mi sembrerà di avere con esso un rapporto qualsiasi, sufficiente a farmi credere alla sua esistenza e, in linea subordinata, anche alla mia. Ma fate che il bicchiere avvizzisca e perda la sua vitalità al modo che ho detto, ossia che mi si palesi come qualche cosa di estraneo, col quale non ho nessun rapporto, cioè, in una parola mi appaia un oggetto assurdo e allora da questa assurdità scaturirà la mia noia, la quale, in fine dei conti, non è che incomunicabilità e incapacità di uscirne. Ma questa noia, a sua volta, non mi farebbe soffrire tanto se non sapessi che pur non avendo rapporti col bicchiere, potrebbe forse averne, cioè che il bicchiere esiste in qualche paradiso sconosciuto nel quale gli oggetti non cessano un solo istante di essere oggetti. Dunque la noia, oltre che incapacità di uscire da me stesso, è la consapevolezza teorica che potrei forse uscirne, grazie a non so quale miracolo.

E ancora:

La noia, per me, era simile a una specie di nebbia nella quale il mio pensiero si smarriva continuamente, intravedendo soltanto a intervalli qualche particolare della realtà; proprio come chi si trovi in un denso nebbione e intraveda ora un angolo di casa, ora la figura di un passante, ora qualche altro oggetto, ma solo per un istante e l'istante dopo sono già scomparsi.

Questo spacersi del mondo si presenta con una tonalità ed una elaborazione ancora diverse in un altro documento importan-

te per le origini della sensibilità apocalittica moderna, nella lettera che Hugo von Hoffmannsthal immagina scritta da Filippo Lord Chandos a Francesco Bacone da Verulamio per disculparsi con lui del totale abbandono dell'attività letteraria (13). Lord Chandos narra all'amico la condizione di apatia e di distacco in cui è caduto rispetto al mondo quotidiano, e la radicale sfiducia nella «parola» come strumento di partecipazione alla realtà e di comunicazione intersoggettiva: «Le parole astratte, di cui la lingua si serve naturalmente per qualsiasi giudizio durante la giornata, mi si spappolavano in bocca come funghi marcati». Non gli era più possibile esercitare, nei minuti rapporti sociali di ogni giorno, «il semplificante sguardo dell'abitudine», e a dispetto di ogni astrazione concettuale tutti i contenuti della conversazione si venivano disgregando in parti, e queste di nuovo in altre parti, in una vertigine di disarticolazioni in fondo alle quali era il vuoto. Fu così indotto in un genere di esistenza grigia, che — dice Lord Chandos — a mala pena si distingueva «da quello dei miei vicini, dei miei parenti e della maggior parte dei nobili proprietari di terre di questo impero». Da siffatta «noia della parola», che qui copre la perdita di senso dei rapporti sociali e del mondo quotidiano nella società absburgica declinante, Lord Chandos si traeva fuori solo in alcuni rari momenti privilegiati, e a proposito di alcune impressioni assolutamente futili e casuali, come un inaffiatoio abbandonato sotto un noce, un erpice nel campo, un cane al sole, un poveraccio deforme, e simili: in tali istanti felici e vivificanti il contenuto futile e casuale diventava la coppa di una rivelazione inaudita, da cui sgorgava come un'onda di vita superiore che investiva qualsiasi fenomeno dell'ambiente quotidiano: una rivelazione tuttavia troppo viva perché la parola potesse esprimerla compiutamente, così come troppo spento era per la parola il grigio mondo di ogni giorno che precedeva questi fugaci istanti beatificanti e che inesorabilmente si richiedeva su

(13) H. V. HOFFMANNSTHAL, *Der Brief des Lord Chandos*, in *Prosa*, II, Frankfurt a. M., 1951, p. 7.

di essi. In questa modalità apocalittica ritroviamo il « derisorio » che inaugura l'esperienza di Roquentin, ma in termini rovesciati: poiché infatti in Roquentin il mondo appaesato entra improvvisamente in crisi di spaesamento in occasione di eventi irrilevanti, mentre in Lord Chandos il mondo stabilmente immerso in una diffusa, prigr, grigia spaesatezza che rifiuta la parola si mette improvvisamente a vivere, oltre la parola, sotto lo stimolo di qualche ineffabile casualità. In Roquentin irrompe, attraverso il casuale, la malattia degli oggetti: in Lord Chandos un mondo malato viene di tanto in tanto recuperato nella sua oggettività attraverso un oggetto casuale che malgrado la sua irrilevanza acquista la carica sublime di ineffabile oggetto-recupero, di cifratissimo e idoleggiatissimo simbolo del significante.

Ma torniamo alla avventura di Roquentin. Il rapporto con la realtà è qui caratterizzato, come si è detto, dal fatto che gli oggetti diventano strani, bizzarri, deboli, gratuiti, incerti, indecisi, artificiali, arbitrari, superflui, assurdi, in atto di separarsi dal loro nome e dal loro significato e di precipitare nello spessore opaco di una esistenza « nuda », senza memoria di domesticazione umana. Questa esistenza indigesta che resta sullo stomaco e che nella vertigine del significante suscita la nausea, coinvolge tutti gli enti intramondani, gli altri uomini non meno delle cose, e infine se stesso (Si ricordi il vissuto di estraneità di Roquentin nel guardarsi nello specchio: « ciò che vedo è ben al di sotto della scimmia, al confine del mondo vegetale, al livello dei polipi »).

A questo vissuto di insufficienza della oggettivazione in generale si collega in modo organico quello di un vero e proprio eccesso, di una tensione interna, che travaglia gli oggetti. Nella misura in cui gli oggetti si separano dalla rete di relazioni domestiche, dalle memorie culturali latenti che li mantengono come ambiti ovvii, come solidi e definiti punti di appoggio per la prassi variamente utilizzante, si fa valere il rischio di un loro caotico relazionarsi, di un loro eccedere dai limiti consueti, secondo una forza oscura e perversa che ora li deforma e li sospinge verso il mostruoso, e ora li trasforma in altro e in altro ancora, in una

vicenda inarrestabile di assurde coironie. Alla possibilità di una esperienza del genere si riferisce Roquentin nelle sue annotazioni diaristiche a proposito del sedile del tram, sul quale si trova seduto:

Appoggio la mano sul sedile, ma la ritiro precipitosamente. Questa cosa sulla quale sono seduto, sulla quale appoggiavo la mano si chiama sedile. L'hanno fatta apposta perché uno possa sedersi, hanno preso dei cuoi, delle molle, delle stoffe, e si son messi al lavoro con l'idea di fare un sedile, e quando l'hanno fatto era *questo* che avevano fatto. L'hanno portato qui, in questa scatola, e adesso la scatola rotola e traballa, coi vetri che tremano, e porta nei suoi fianchi questa cosa rossa. Mormoro: è un sedile, un pò come un esorcismo. Ma la parola mi resta sulle labbra; rifiuta di andarsi a posare sulla cosa. Questa rimane quella che è, con la sua felpa rossa, con migliaia di striscette rosse, tutte rigide, che sembrano zampette morte. Questo enorme ventre che fluttua in questa scatola, nel cielo grigio, non è un sedile. Potrebbe essere altrettanto bene un asino morto, per esempio, gonfiato dall'acqua, e che fluttua alla deriva, a pancia all'aria, in un gran fiume d'inondazione: ed io sarei seduto sul ventre dell'asino, ed i miei piedi sarebbero a bagno nell'acqua chiara... Il bigliettaio mi sbarra la strada: « Aspettate la fermata! ». Ma lo respingo e salto giù dal tram. Non ne potevo più. Non potevo sopportare le cose fossero così vicine.

Più oltre, in occasione della esperienza della radice di castagno nei giardini pubblici, Roquentin descrive « lo strano eccesso » di cui pativa la radice, il suo minaccioso andar oltre le qualità sensibili in una apparente « dovizia » che tuttavia « finiva per diventare confusione » e accennava a sprofondare nel caos. Più oltre ancora, in contrapposizione alla pigra normalità in cui per lo più gli uomini vivono nella moderna civiltà industriale (le loro facce « ottuse e piene di sicurezza »), Roquentin dispiega, a guisa di minaccioso ammonimento, il quadro di una possibile « fine del mondo »:

E se capitasse qualcosa? Se d'un tratto si mettesse a palpitare? Allora s'accorgerebbero della sua presenza e gli sembrerebbe di sentirsi scoppiare il cuore. A che cosa gli servirebbero, allora, le loro dighe, i loro argini, le loro centrali elettriche, i loro alti forni, i loro magli a va-

pore? Ciò potrebbe succedere in qualunque momento, magari subito: i presagi ci sono.

La apocalisse immaginata da Roquentin si sconfigura come irruzione del mostruoso: i vestiti avvertiti come viventi, la lingua che diventa un millepiedi vivo, l'occhio beffardo che la madre scopre nella screpolatura della carne rigonfia del bambino, l'apparizione di cose nuove per le quali occorrerà trovare nomi nuovi, come l'occhio di pietra, il gran braccio tricorno, l'alluce-gruccia, il ragno-mascella. Lo stesso andamento dell'annunzio apocalittico ricorda quello delle profezie bibliche: «E si accorgeranno che le loro vesti sono divenute cose viventi. E un altro si accorgerà che qualcosa lo solletica nella bocca...». Oppure Roquentin immagina la catastrofe come una oscura notifica senza mutamenti apprezzabili nelle cose: solo che una mattina la gente, aprendo le persiane, avvertirà «un senso orribilmente posato sulle cose», una minacciosa immobilità carica di latenti tensioni esplosive.

Di questo «universo in tensione» — ovvero di questa «esplosione» del mondo — sarebbe sin troppo facile addurre esempi nella varia apocalittica moderna e contemporanea, soprattutto nella poesia. Basterà qui ricordare il rimbaudiano *Nocturne Vulgaire* (14), in cui proprio ciò che di più familiare appartiene alla nostra vita quotidiana — le pareti, i tetti, i focolari, le vetrate — appare come percosso da un soffio di uragano che inaugura una vicenda allucinatoria di metamorfosi e trascina il «veggente» al centro dei suoi evanescenti episodi:

Un souffle ouvre des brèches opéradiques dans les cloisons /
brouille le pivotement des toits rongés / disperse les limites des foyers /
éclipse les croisées...

* * *

L'avventura di Roquentin costituisce — come si è detto — un testo esemplare per esplorare la sensibilità apocalittica della

(14) A. RIMBAUD, *Oeuvres*, ed. Garnier, p. 286.

nostra epoca. Ma dato questo punto di partenza, il viaggio esplorante può prendere tuttavia varie direzioni. Si può valutare così in che modo tale sensibilità riceva una particolare valorizzazione culturale nell'unità della *Nausée* in quanto opera letteraria definita e nel quadro dell'esistenzialismo sartriano in quanto corrente filosofica del pensiero contemporaneo. Ovvero si può prendere come spunto la ricca confluenza di temi apocalittici che il testo della *Nausée* rappresenta per ricostruire la storia culturale moderna e contemporanea che condiziona questo testo e che ci aiuta a meglio comprendere la sua unità e il suo significato irripetibili, la sua specifica *Einmaligkeit* (valutazioni analoghe possono ovviamente essere condotte a proposito degli altri testi apocalittici riportati e, in generale, a proposito di qualsiasi prodotto culturale della apocalittica d'oggi). Ma la ricerca può prendere anche una terza direzione, cioè quella del confronto con le apocalissi psicopatologiche. Sia detto ancora una volta: tale confronto non significa affatto assumere che il personaggio letterario Roquentin possa essere valutato come un caso clinico (ovviamente solo persone reali possono essere in una prospettiva medica valutate come casi clinici), né d'altra parte tale confronto significa che si intende ridurre *La nausée* ad un sintomo o ad una serie di sintomi utili per concorrere a formulare una diagnosi relativa alla persona reale del suo autore. Tuttavia fra l'apocalisse di Roquentin e quelle variamente attestate dal documento psicopatologico sussistono « somiglianze » tali da porre in modo non eludibile un problema di confronto e di rapporto, un problema che non può essere risolto con la dogmatica affermazione che si tratta di casuali somiglianze e di sostanziali diversità. Ancor meno il problema può essere eluso con qualche semplificante congettura di comodo, quale sarebbe p. es. quella che a spiegare certe « somiglianze » basta il fatto che Sartre ha utilizzato la sua conoscenza della *Allgemeine Psychopathologie* di Jaspers. In fondo, dietro la varia resistenza che si oppone ad un confronto del genere, condotto in modo deliberato e sistematico, si cela la paura di riconoscere che la follia costituisce una possibilità permanente contro cui la mente

sana è chiamata sempre di nuovo a combattere con la sua reale produttività culturale: oppure si cela la feticizzazione delle parti specialistiche del sapere e la congiunta tendenza a dimenticare che proprio dalle terre di nessuno da esse lasciate senza statuto scientifico possono talora provenire stimoli decisivi per proporre in nuovo modo i problemi della comprensione dell'uomo da parte dell'uomo.

Il discorso comparativo, di cui viene qui posta l'esigenza, può prender le mosse dal concetto di « vissuti deliranti primari » (*primäre Wahnserlebnisse*), introdotto in psicopatologia dallo Jaspers, cioè di vissuti deliranti non ulteriormente derivabili con i quali si annunzia l'accadere psicotico (15). La crisi ha un inizio repentino, inaugurandosi con una semplice « disposizione delirante » (*Wahnstimmung*) in cui tutto ad un tratto il mondo quotidiano dell'abitudinario e dell'appaesato, dell'ovvio e del familiare, diventa problematico, segnalando un mutamento oscuro di significato che si pone in modo non eludibile e che tuttavia resta senza soluzione. Una malata di Sandberg diceva al marito: « E' accaduto qualche cosa, dimmi che cosa ». E alla domanda del marito su che cosa le stava capitando, rispondeva: « Non so, tuttavia c'è qualche cosa » (16). Questo qualche cosa porta la connotazione fondamentale di un mutamento dello stesso fondo operativo domestico che rende possibile il normale operare secondo progettazioni comunitariamente significanti, culturalmente integrate. Il normale operare, infatti, comporta uno sfondo appaesato di relazioni implicitamente ammesse nella loro ovvietà, e appunto per questo non emergenti nella coscienza attuale: da questo sfondo attualmente non problematico si solleva di volta in volta, con varia intensità di impegno, un determinato vertice operativo di presentificazione valorizzatrice, attualmente problematica. Questa patria dell'agire, questo suolo fermo e questo orizzonte sicuro, per quanto immersi nella opacità dell'abitudinario o nella oscurità dell'inconscio, racchiudono

(15) K. JASPERS, 1956, pp. 82 sgg.: cfr. Ey, 1950, III, pp. 207 sgg. Le opere da ora in poi citate col solo nome dell'autore e con l'anno della pubblicazione rinviano alla bibliografia contenuta nelle note (1) e (6).

(16) JASPERS, *op. cit.*, I. c.

tuttavia tesori di implicite relazioni, di umani drammatici sforzi di appiattamento e di domesticazione, immense riserve di memorie sepolte che ciascuno viene accumulando secondo i vari condizionamenti della propria biografia sociale e storico-culturale: e proprio questa latente storicità dell'esserci, questo affidarsi ad essa con umiltà sottraendola alla problematicità attuale della coscienza operativa, fondano e mantengono quella ovvietà del mondo, quell'ovvio calore dell'esserci, che ci rende disponibili per il qui e per l'ora delle singole presentificazioni valorizzatrici aperte verso il futuro. Si legge in *A la recherche du temps perdu* (17):

Un uomo che dorme tiene in cerchio intorno a lui il filo delle ore, l'ordine delle annate e dei mondi. Nel risvegliarsi egli li consulta d'istinto e in un istante vi legge il punto della terra che occupa, il tempo che è passato sino al suo risveglio: ma questo ordine può confondersi, franare.

Il crollo di quest'ordine può talora essere vissuto al risveglio. Proust descrive come qualche volta gli accadeva di risvegliarsi nel cuor della notte ignorando dove si trovasse e non sapendo neppure chi fosse, in un disorientamento totale in cui esperiva l'esistere con la primordiale elementarità con cui un animale sente fremere le sue viscere. Dal fondo di questo abisso esistenziale, in cui si apprendeva «più spoglio dell'uomo delle caverne», una serie di rapide evocazioni lo aiutavano a ricomporre la ovvietà del mondo attuale e di se stesso:

Allora il ricordo — non ancora del luogo dove ero ma di qualcuno di quelli che avevo abitato e in cui avrei potuto essere — veniva da me come un soccorso dall'alto per tirarmi fuori dal nulla dal quale non sarei potuto uscire da solo: risalivo in un istante secoli di civiltà e l'immagine confusamente intravista di lampade a petrolio, poi di un camice col collo ribattuto, ricomponevano a poco a poco i tratti originali del mio io.

Nella vertigine del disorientamento totale, tutto girava intorno a lui nella oscurità, «le cose, i paesi, le annate». Ma ecco

(17) M. PROUST, *A la recherche du temps perdu*, Bibl. de la Pléiade, I, pp. 5 sgg.

che faticosamente veniva cercato e ritrovato il cammino che lo riconduceva al mondo, a partire dalla riconquista del proprio corpo e dalla rapida ricostituzione delle memorie di riferimento che esso normalmente custodiva:

Il mio corpo, troppo intorpidito per muoversi, cercava, attraverso la forma della sua fatica, di ripere la posizione delle sue membra per evincerne la direzione del muro, il posto dei mobili, per ricostruire e dar nome alla dimora in cui si trovava. La sua memoria, la memoria dei suoi lati, delle sue ginocchia, delle sue spalle, gli presentavano successivamente molte camere in cui aveva dormito, mentre che intorno ad esso i muri invisibili, mutando di posto secondo le forme del vano immaginario, turbinavano nelle tenebre. E ancor prima che il mio pensiero, che esitava alle soglie dei tempi e delle forme, avesse identificato l'alloggio, esso — il mio corpo — si ricordava per ciascuno il tipo di letto, il luogo della porta, il vano della finestra, l'esistenza di un corridoio, col pensiero che aveva quando mi ci addormentavo e che ritrovavo nel risveglio. E il mio corpo, il lato sul quale riposavo, guardiani fedeli del mio passato che il mio spirito non avrebbe mai dovuto dimenticare, mi ricordavano il lume da notte in cristallo di Boemia, a forma d'urna, sospeso al soffitto mediante catenelle, il camino in marmo di Sienne nella mia camera da letto di Cambrai, presso i nonni, nei giorni lontani che in quel momento immaginavo attuali senza rappresentarmeli con esattezza, e che avrei rivisto meglio subito dopo, una volta completamente sveglio.

Ora mentre nel tema proustiano dello smarrimento al risveglio viene finemente descritta la ripresa di sé e del mondo — il che testimonia una duplice risoluzione del rischio della crisi, cioè la risoluzione conseguita al risveglio e quella dell'artista che, rammemorando tale risoluzione, la esprime con letteraria finezza — nel vissuto delirante di mutamento che inaugura l'accadere psicotico il dramma appare svolgersi con segno opposto, poiché a partire dal normale rapporto di veglia di un mondo variamente operabile comincia a destrutturarsi, contro ogni tentativo di ripresa, lo stesso orizzonte mondano dell'operare. 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 una crisi radicale, mettendo a nudo il ri-

schio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e di non poter essere disponibili per nessuna effettiva ripresa valorizzante. Il circuito di memorie latenti che sostiene la rocca dell'ovvietà (cioè quanto attualmente sta come fedeltà non problematica che rende disponibili di volta in volta per la relativa infedeltà della iniziativa egemonica secondo valore) si viene rischiosamente interrompendo, e il progressivo franare di questa rocca, la sua incalzante catastrofe, segna sempre un punto di vantaggio sui disperati conati anastrofici di rimettere pietra su pietra. Una penosa inversione di segno viene in tal modo guadagnando gli ambiti percettivi più ovvi e familiari, che ora sembrano strani, bizzarri, artificiali, teatrali, irreali, meccanici, fuori quadro, assurdi: e questa inversione di segno, questo moto eccentrico che coinvolge lo sfondo dell'operabile e rende vacillante qualsiasi punto di appoggio per mantenersi come reale centro operativo, riflettono la caduta della energia presentificante su tutto il fronte della possibile valorizzazione. « Vi è un mondo reale, che deve esistere in qualche parte: prima lo vedevo, ma ora dov'è? », diceva una malata di Janet (18) riecheggiando a suo modo quel « paradiso degli oggetti » che il protagonista della *Noia* istituiva come nostalgica contropartita della loro attuale « malattia ». La riconquista di questo paradiso dopo una temporanea eclisse della domesticità del mondo, è delineata con particolare evidenza nel seguente caso (19):

La malata va al mercato e tutto le appare nuovo e artificiale: le case di cartone, le frutta di gesso. Prende in mano un pomodoro, lo guarda incuriosita, e pur riconoscendolo perfettamente, dice fra sé: « Come sono strani i pomodori ». « Vede quella casa lì di fronte? — dice la stessa malata — Per me è solo facciata con niente dentro ». Quando la malata viene dimessa, assicura di sentire tutto come prima:

(18) P. JANET, 1928, II, p. 63; cfr. 1903, pp. 289-290, 294, 297, 314 (« perte de la fonction du réel » e « sentiment d'étrangeté »).

(19) C. G. REDA, *Perdita della visione mentale e depersonalizzazione nella psicosi depressiva*, in Atti del Symposium di Rapallo, 1960, citato da Vella, 1960, p. 56. Per la « banalità » degli ambiti percettivi coinvolti nel vissuto di mutamento e di spaccamento (p.es. alcune sedie messe in fila, il riflesso del sole sulla strada, tre tavole bianche in un caffè), cfr. MEYER-GROSS, *Clinical Psychiatry*, London 1958, p. 238.

tocca, con un certo compiacimento, la scrivania, la macchina da scrivere, il tavolo, ne descrive la materia. Poi prende in mano un portacenere e dice: « Adesso lo sento vivo nelle mie mani, so chi è di maiolica: prima sembrava finto ».

L'inizio della crisi di spaesamento, oltre che repentino, è — per riprendere la notazione di Camus — « derisorio », « miserabile »: tutto può cominciare dal più ovvio e dal più banale, dai pomodori del mercato come — nell'avventura di Roquentin — dal sassolino della spiaggia. La destrutturazione dello sfondo di domesticità implica appunto questa continua dissipazione nel derisorio, questo restar senza margine di ripresa davanti a dati banali, senza potersi mai raccogliere in quel centro operativo che alimenta il suo calore esistenziale non soltanto con la intenzionalità attuale ma anche con le ovvietà immerse nell'ombra e nell'ombra guardiane di immensi tesori di fedeltà all'umano. Questa dissipazione nel « derisorio » manifesta il suo esatto significato se si tien conto che qui non è propriamente in giuoco questo o quel dato banale (la casa, la frutta, i pomodori), ma la stessa datità del mondo.

La qualità del semplice vissuto di spaesamento rende comprensibile altre connotazioni morbose che possono successivamente intervenire nello sviluppo dell'accadere psicotico, anche se tali connotazioni possono di fatto verificarsi senza la prefazione di quel vissuto.

Poiché le cose « non stanno più nel loro quadro » (l'espressione è di una malata di Janet) (20), gli ambiti percettivi possono essere coinvolti in un difetto o in un eccesso di semanticità. Il difetto di semanticità riflette il loro distaccarsi dalla rete di relazioni appaestate che li sostiene nel loro significato ovvio e che conferisce loro il calore segreto per cui possono mantenersi nello sfondo: per tale distacco gli oggetti si irrigidiscono, si « mineralizzano », oppure si afflosciano e sprofondano nel nulla, richia-

(20) JANET 1928, II, p. 62. Cfr. l'analoga dichiarazione di un altro malato: « Nomino gli oggetti, li riconosco se volete, ma questo è tutto: non penso a servirmene, non li situo, non li inquadro ».

mando, per questa loro catastrofe, l'attualità dell'attenzione, e disarticolando, per questo loro eccentrico richiamo, ogni sfondo appaesato possibile. D'altra parte gli ambiti percettivi che « non stanno più nel loro quadro » possono, appunto per questo, essere travagliati da un rischioso eccesso di semanticità indeterminata, da una allusività oscura e sospetta, da una tensione interna che li predispone ad una sorta di esplosione, e infine da un irrelato andar oltre che li sospinge verso il deforme e il mostruoso, accennando a caotiche mescolanze. Vien fatto qui di pensare allo « strano eccesso » della radice di castagno esperito da Roquentin, al minaccioso andar oltre di questa radice in una apparente « dovizia » che tuttavia « finiva per diventare confusione ». Ovvero vien fatto di pensare, sempre a proposito di Roquentin, alla irruzione del caos nella immaginata catastrofe del mondano, ai vestiti avvertiti come viventi, alla lingua che diventa un millepiedi vivo, all'occhio beffardo che la madre scopre nella screpolatura della carne rigonfia del suo bambino, all'apparizione dell'occhio di pietra, del gran braccio tricorno, dell'alluce-gruccia, del ragnomascella. Ma per tornare al documento psicopatologico ecco come questa polarità di difetto e di eccesso di semanticità si riflette nel racconto reso da René, la schizofrenica di Mme Séchehaye (21):

Per me la follia era come un paese, opposto alla realtà, dove regnava una luce implacabile, che non dava alcun posto all'ombra e che accecava. Era una immensità senza limiti, sconfinata, piatta, piatta, un paese minerale, lunare, freddo... In questa distesa tutto era immutabile immobile, irrigidito, cristallizzato. Gli oggetti sembravano disegni di uno scenario, collocati qua e là, come cubi geometrici che avessero perduto ogni significato. Le persone si muovevano bizzarramente. Erano fantasmi che circolavano in questa pianura infinita, schiacciati dalla luce spietata della elettricità. Ed io ero perduta lì dentro, isolata, fredda, nuda sotto la luce e senza scopo. Un muro di bronzo mi separava da tutto e da tutti. Nessun soccorso mi veniva da nessuno... In questo silenzio infinito e in questa immobilità tesa avevo l'impressione che

(21) SÉCHEHAYE, 1950, p. 20 sg. Anche nel caso di René l'accadere psicotico si inaugura con un inizio « derisorio »: essa infatti patisce il suo primo vissuto di irrealità una volta, in campagna, udendo un canto di bambini tedeschi: « ...corsi nel nostro giardino e mi misi a giocare per far tornare le cose come tutti i giorni » (p. 4).

qualche cosa di spaventoso stava per prodursi, rompendo il silenzio: qualche cosa di atroce, di sconvolgente. Attendevo, trattenendo il respiro soffocata dall'angoscia, e nulla accadeva. L'immobilità si faceva sempre più immobile, il silenzio sempre più silenzioso, gli oggetti e le persone diventavano ancora più artificiali, staccati gli uni dagli altri, senza vita, irreali. E la mia paura aumentava, sino a diventare inaudita, indicibile, atroce.

La polarità di difetto e di eccesso di semanticità dell'universo in tensione, in quanto riflette la caduta della energia di presentificazione su tutto il fronte del valorizzabile e la disarticolazione e la problematizzazione progressiva e irrisolvente di ogni sfondo appaesato possibile, rende comprensibile il rilievo particolare che, in dati casi, può acquistare il vissuto di essere-agiti-da, con la connotazione fondamentale di una perdita radicale della libertà che non consente in nessun momento il ridischiudersi dell'operabile e il dispiegarsi dello slancio valorizzatore. In questo vissuto la presenza in crisi avverte di essere al centro di una rete di insidie diffuse, di forze ostili, di oscure trame cospirative tessute ai suoi danni, sperando al tempo stesso un continuo spossessamento di sé, un esser esposti irresistibilmente alla perdita di qualsiasi intimità ed a un continuo deflusso dissipatore nel mondo esterno. Per tale connotazione è di particolare interesse il caso di una schizofrenica di Storch, che avvertiva « di non essere più in vita per forza propria », e che viveva la distruzione della propria presenza al mondo sotto la specie di un vero e proprio spossessamento: « Con uno sguardo possono prendersi il mio io come il mio mantello ». E ancora: « Non posso più avere per me nessun pensiero, e nasconderlo agli altri... Io mi perdo negli altri come se dovessi offrirmi come vittima ». L'alterità irrompe nella malata, senza lasciarle margine di libertà, e la malata defluisce nel mondo, è « fuori col vento » (22).

A partire dal vissuto di mutamento come ideale punto di riferimento per la comprensione delle varie modalità dell'accadere psicotico, può acquistare un rilievo dominante non tanto la incal-

(22) STORCH, 1950, p. 286 sg.

zante minaccia apocalittica che grava sugli oggetti, quanto piuttosto il già consumato annientamento del proprio corpo e della propria persona, il miserando non-esserci esistenziale di cui si porta il peso immane e la colpa inespiable. Il trapasso dall'una all'altra accentuazione si rende particolarmente comprensibile in determinati casi-limite fra le due. Diceva una malata di Esquirol: « Intendo, vedo, tocco, ma non sento come prima, gli oggetti non si identificano col mio essere, una nebbia cambia il colore e lo aspetto dei corpi » (23). E una malata di Janet, entrando a braccia tese nel laboratorio, come un cieco che procede a tastoni: « E' come una nebbia, una nuvola davanti agli occhi che mi impedisce di vedere realmente le cose: mi sembra che le cose stiano per scomparire, che presto non vedrò più nulla e che sono sempre sul punto di diventare completamente cieca ». Qui la « malattia degli oggetti » (si ricordi il passo della *Noia* più sopra riportato: « La noia per me era simile a una specie di nebbia... ») accenna già ad una malattia del vedere, ad una sorta di cecità affettiva interiore. Se questo ritorno su di sé diventa dominante, l'accento dell'accadere psicotico cadrà non tanto sulla perdita degli oggetti quanto sulla propria miseria esistenziale. « Io non ho più cuore morale, c'è un velo fra me e gli oggetti », dichiarava un'altra malata di Janet (24); nel contesto di questa notificazione la perdita del « cuore morale » non sta come una semplice metafora, ma propria come pregnante esplicitazione del mutamento di segno della stessa energia presentificante. Nel cosiddetto delirio di negazione il vissuto di annientamento esistenziale concerne innanzi tutto la propria personalità morale e intellettuale, per investire poi il proprio corpo, gli altri, il mondo. Non si ha più pensiero, cuore, sentimenti, nome, età; non si ha più stomaco, lingua, cervello, testicoli, sangue, pene; non si ha più parenti, amici; tutto porta il segno della morte, terra, stelle, alberi, stagioni. Nella perdita di ogni possibile progettazione secondo valori intersoggettivi, l'orizzonte del futuro si chiude e il nostalgico paradiso del-

23) JANET 1928, II, p. 47.

24) JANET 1928, II, p. 51.

l'esistenza si riduce alla struggente memoria del passato in cui il mondo c'era ancora, sino al momento in cui il tempo si è rattappito e il divenire si è fermato. Ecco un esempio particolarmente rappresentativo di questo stato psicotico (25):

— Che età avete?

— Che ne so. Quando il mondo si è inabissato credevo di avere 52 anni.

— Come vi chiamate?

— Mi facevo chiamare Celina... Ma ora non ho più nome.

— Siete sposata?

— Vivevo con un uomo chiamato Giovanni. Lo chiamavo mio marito, e non poteva esserlo. Avevamo stabilito di restare insieme 28 anni, sino alla fine del mondo.

— Avete figli?

— Avevo un figlio che dicevo il figlio di Giovanni, ma non era mio figlio.

— Che età ha vostro figlio?

— A quel momento [la fine del mondo] aveva 25 anni: è morto come tutti.

— Perché sembrate così inquieta?

— Ah! Quant'è sciocca, quant'è sciocca questa Celina, essa è dannata, essa ha ucciso tutti.

Diceva una malata di Janet: «Avvenga qualunque cosa, non importa quando, questo non mi riguarda, il tempo non esiste per me in nessun modo, il mio orologio rotto segna sempre la stessa ora». Ma la stessa malata non mancava di contrapporre nostalgicamente al suo tempo rattappito, quello fluido che aveva smarrito, cioè «il tempo dell'anima, irregolare per eccellenza», nel quale «si può vivere un minuto terrestre che valga per noi un numero incalcolabile di annate morali» (26).

La psicopatologia conosce infine anche una reazione catastrofica attiva che si accompagna ad un fantasma di fine del mondo, un impulso cataclismatico che vendica d'un sol colpo la pro-

(25) EY 1950, II, p. 430.

(26) JANET 1928, II, p. 74.

pria morte e gli oltraggi subiti durante la vita, com'è il caso — illustrato dallo Schiff. — di quella operaia disoccupata che appiccò il fuoco alla sua piccola biblioteca privata il giorno in cui la polizia doveva rendere esecutivo l'ordine di sfratto per morosità. Ecco la dichiarazione successivamente resa dalla malata allo psichiatra:

Non è giusto chiedere del denaro a chi non lavora. Sono sempre vissuta sola, con i miei libri. La lettura era la mia passione. Le mie letture non erano quelle degli altri operai, ma leggevo autori un pò ricercati. Facevo rilegare i libri quando ero in condizione di poterlo fare. Avevo dei romanzi di Pierre Bourget, di Pierre Loti e di Paul Brulat. Avevo molte opere di Ibsen... Mi si era detto che avrebbero venduto i miei libri. Non potevo ammettere che i miei libri sarebbero stati venduti ad un'asta pubblica o in una via, presso il canale Martin. Ho preferito distruggerli piuttosto che immaginarli nelle mani di qualche zoticone. Essi erano la mia vita. Mi dicevo: avvenga quel che può, questo mondo è finito per me. Da tempo pensavo che un giorno il mondo sarebbe finito e che io stessa sarei stata la causa di questa fine. Appiccando il fuoco ai miei libri mi rappresentavo una immensa catastrofe, col fuoco e l'acqua e la terra e il vento scatenati nello stesso tempo, in una distruzione universale (27).

Fin qui è stato messo l'accento sulle «somiglianze» fra l'apocalittica d'oggi e le apocalissi psicopatologiche. Quanto alle differenze, si potrebbe far ricorso a molteplici argomenti, tutti praticamente validi, per sottolinearle. Si potrebbe cioè osservare che un'opera culturale può serbar tracce di stati psichici morbosi, ma che in quanto *effettiva* opera culturale testimonia, almeno nel suo specifico carattere di opera dotata di valore, a favore del sano e non del malato; che alcune *pretese* opere culturali si riducono in realtà a stati psichici morbosi, senza che ciò significhi che i loro autori siano degli psicotici, perché potrebbe benissimo trattarsi di persone normali nella loro vita pratica, o un po' eccentriche o al più leggermente nevrotiche; e infine che vi possono essere opere di alto significato culturale prodotte da individui che

nel corso della loro biografia sono stati internati in qualche clinica neuropsichiatrica o che hanno concluso con una psicosi la loro vita altamente produttiva dal punto di vista culturale. Tuttavia per lo storico e per l'antropologo che si propone di ricostruire le genesi e la struttura dei prodotti della apocalittica d'oggi, non si tratta di enumerare statiche « somiglianze » o « differenze », ma di raggiungere di volta in volta, attraverso l'analisi, quel punto critico in cui le somiglianze rischiano di diventare identità, e in cui le differenze sono state — o *non* sono state — drammaticamente istituite. Le apocalissi psicopatologiche segnalano una possibilità non accidentale, ma permanente, delle apocalissi culturali, in quanto manifestano il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale storicamente determinato, di perdere qualsiasi possibilità dell'operabile secondo valori intersoggettivi comunicabili, di patire la caduta dello slancio verso la valorizzazione su tutto il fronte del mondanamente valorizzabile. Nella misura in cui ha luogo la effettiva ripresa da questa rischiosa possibilità, le apocalissi culturali ridischiudono mediamente la operabilità del mondo, la progettabilità comunitaria della vita umana, l'attiva testimonianza di effettive opere economiche, morali, giuridiche, politiche, artistiche, scientifiche, filosofiche: in tale mediata ripresa del mondano che si compie attraverso il vario simbolismo apocalittico e che si palesa nella concreta dinamica culturale di questo simbolismo, sta il reale momento escatologico racchiuso nelle apocalissi culturali e non già nell'*escaton* paradisiaco o ultramondano considerato nella sua astratta formulazione (28). Da questo criterio generale discende, per lo storico della cultura e per l'antropologo, il compito metodologico di

(28) È questo, per lo storico della cultura e per l'antropologo, il criterio fondamentale di valutazione di tutte le apocalissi culturali, religiose o profane che siano. Così p.es. il tema apocalittico protocristiano manifesta il suo reale momento escatologico proprio nel continuo differimento della parusia e nel margine che in tal modo viene lasciato alla testimonianza mondana della *charitas* che sta al di sopra della fede e della speranza (1 Cor. 13, 13). Nel periodo compreso fra la morte di Gesù e la Pentecoste si distende l'epoca critica per eccellenza della comunità cristiana primitiva, la grande prova della sua produttività culturale. Questa epoca critica dovette assumere la forma di un'attesa spasmodica del ritorno del Risorto e del compimento immediato della sua promessa: a ciò accennano le

individuare di volta in volta, anche per l'apocalittica d'oggi, l'opera mondana variamente qualificata che essa media e consente, risalendo la perigliosa china di cui l'apocalisse psicopatologica indica il rischio in modo esemplare. Nell'analisi dei prodotti dell'apocalittica d'oggi lo storico della cultura e l'antropologo sono quindi chiamati di volta in volta a misurare di quanto l'immediato finire della crisi radicale sia affrontato e oltrepassato nella sua incombenza paralizzante, nella sua attualità indicibilmente disforica, nella sua privata e incommunicabile fruizione euforica di paradisi terrestri e di ultramondi, ovvero nel suo furore distruttivo di tutto ciò che vive e che vale. Nell'analisi di questi prodotti spetta allo storico della cultura e all'antropologo il compito di determinare, attraverso tale misurazione, il mediato ricostituirsi — oltre la crisi — di un messaggio relativo alla vita e al mondo che continuano e si trasformano, e spetta altresì il compito di indicare quando questo messaggio è incerto o assente, e quando infine, nel silenzio di ogni effettiva comunicazione, ricalca i modi stessi della crisi: ma proprio per assolvere questo compito, lo storico della cultura e l'antropologo non possono non avvalersi del sussidio euristico del documento psicopatologico.

D'altra parte il confronto della apocalittica d'oggi con le apocalissi psicopatologiche, giova a mettere in evidenza come nella

apparizioni *post mortem* di Gesù agli apostoli e ai discepoli. Ma questi « ritorni del morto-risorto », che indirettamente testimoniano di una apocalisse imminente che rischiava di non lasciar più nessun margine operativo mondano, appaiono nel Vangelo riplasmati nel senso di restituire progressivamente respiro a quel margine, e di consentire quindi il dispiegarsi di una « civiltà cristiana ». Così l'Ascensione chiude il ciclo delle apparizioni di Gesù, suggellandone la fine con l'invito di non guardar più verso il cielo nell'attesa dell'immediato compimento della promessa: e con l'ultima apparizione di Gesù non la data della parusia viene comunicata, ma l'annuncio di una opera da compiersi sino agli estremi confini della terra mercè dello Spirito Santo e della *dynamis* da esso conferita. In questa riplasmazione gli stessi « ritorni del morto-risorto » vissuti nel periodo della crisi vengono assunti come prova della Risurrezione, e l'ultima apparizione e la Pentecoste acquistano il significato di garanzia del ritorno definitivo di Gesù, senza dubbio certissimo, ma abbastanza indeterminato nel suo « quando » da lasciare aperta l'epoca della testimonianza cristiana in questo mondo, l'epoca della Chiesa di Cristo. Si venne così istituendo quella caratteristica tensione cristiana fra il « già » avvenuto (la morte, la risurrezione, la promessa del Cristo) e il « non ancora » (la seconda parusia), una tensione nella quale si iscrive il « qui » e l'« ora » della testimonianza nel mondo, secondo una dialettica operativa che racchiude il momento realmente escatologico di questa illustre apocalittica culturale.

apocalittica d'oggi, per il suo particolare carattere storico-culturale, acquista rilievo il pericolo che si possa assottigliare o addirittura vanificare il margine della ripresa valorizzatrice, la reale produttività culturale secondo valore. Il limite critico della apocalittica d'oggi, le sabbie mobili in cui essa rischia di affondare, sta nell'ambiguità che spesso vi assume la protesta contro il mondo ovvio, familiare, appaesato, abitudinario, quotidiano. Senza dubbio la deliberata rimessa in causa di ogni feticizzazione naturalistica del mondo, la presa di coscienza che l'uomo non è ridicibile ad oggetto fra oggetti, l'attiva demistificazione di quanto a noi si presenta col pigro prestigio dell'autorità e della tradizione, la deliberata riconquista della soggettività variamente alienata, costituiscono un salutare esercizio in un'epoca come la nostra: in un'epoca, cioè, in cui le contraddizioni della società borghese, i pericoli connessi alla feticizzazione della tecnica, all'uomo-massa e alla smaniante mediocrità del *señorito satifecho*, e infine la difficoltà di adeguare il quadro dei valori alle rapidissime trasformazioni dei regimi tradizionali di esistenza, prospettano il non eludibile compito di una più umana valorizzazione dell'ordine economico e sociale e la fondazione di una consapevolezza umanistica che, al di là dei prestigii ineccepibili e irreversibili della tecnica e della scienza, preveda e legittimi altre valorizzazioni della vita e altre dimensioni dell'esser uomo (29). Ma nella apocalittica della società borghese in crisi rischia sempre di nuovo di assolutizzarsi il momento della negazione e della distruzione del mondo quotidiano, magari mediante «un long, immense et raisonné dérèglement de tous le sens» o mediante quel protestario idoleggiamento del caotico e del folle che si richiamano al dostojewskiano «uomo del sottosuolo» (30). Questa discesa agli inferi senza ritorno, quando sia perseguita

(29) Particolare interesse presenta, a questo riguardo la contrapposizione fra l'attiva *Weltvernichtung* fenomenologica e il *Weltuntergangserlebnis*, contrapposizione che andrebbe ulteriormente approfondita: si veda, sull'argomento, G. DORELES, *Fenomenologia e Psichiatria*, in *Aut-Aut* n. 64 (1961), pp. 368 sgg.

(30) H. SEDLMAYR 1961 pp 213 rgg. ha messo in evidenza il rapporto fra la protesta del dostojewskiano «uomo del sottosuolo» e la «pazzia deliberata» dei due manifesti surrealisti.

senza felici inconseguenze, rischia di ridursi alla stimolazione tecnica di vissuti psicotici, alla loro rammemorazione più o meno fedele, o addirittura alla semplice notificazione del loro irrompere. Con ciò si assottiglia — e in casi estremi si cancella — il margine che separa i prodotti della apocalittica d'oggi dal documento psicopatologico, in quanto lo spaesamento artificiale e programmatico del mondo, lasciato senza effettiva ripresa, finisce col confondersi con lo spaesamento radicale della crisi e col suo corteo di irrisolventi conati di recupero e di reintegrazione. La ripresa valorizzatrice del rischio psicopatologico si viene così tramutando in tecnica per secondare tale rischio, e questa tecnica della catabasi senza anabasi è sempre sul punto di perdere l'acrobatico equilibrio che cerca di mantenere sull'orlo dell'abisso. L'immagine di un mondo spoglio di memorie operative umane, l'idolo di una natura anteriore ad ogni domesticazione comunitaria dell'uomo in società, rischiano sempre di nuovo di notificare un vissuto cieco e angoscioso che rende prigionieri e lascia senza voce né gesto. Si legge in Camus (31):

L'ostilità primordiale del mondo, attraverso i millenni, risale sino a noi. Per un istante, noi non lo comprendiamo più, poiché per secoli abbiamo compreso in esso solo le figure ed i disegni che vi avevamo già messo anteriormente, poiché ormai le forze ci mancano per adoperare questo artificio. Il mondo ci sfugge perché ridiventa se stesso. Gli scenari mascherati dall'abitudine diventano quel che sono: essi si allontanano da noi... Questo spessore e questa estraneità del mondo, ecco l'assurdo.

«Per un istante, noi non lo comprendiamo più»: ma questo istante critico racchiude già una possibilità di dilatazione morbosa, cioè di declinarsi secondo le modalità delle apocalissi psicopatologiche, dato che queste apocalissi irrompono appunto quando su tutto il fronte dell'operabile vengono meno le «figure» e i «disegni», cioè le varie intenzioni, che stanno come appoggio latente e come fedeltà implicita di una particolare esplicita problematiz-

(31) CAMUS, *op. cit.*, p. 28.

zazione e di un particolare esplicito impegno operativo secondo valore: quando cioè viene meno, o recede, o si destruttura, la stessa potenza della vita culturale, lo stesso ethos primordiale che, novello Atlante, sostiene il cielo e gli impedisce di precipitare sulla terra. L'artificio di cui parla Camus non è che la stessa possibilità della cultura umana: e la confessione che ormai ci mancano le forze per adoperarlo può acquistare il pericoloso senso che la cultura è ormai irrevocabilmente ridotta ad essere la secondante notificazione di una realtà in cui l'assurdo si espande irresistibilmente e senza sosta, al pari di lebbra. Per questa via si corre però il rischio di approssimarsi a quel limite della semplice notificazione psicotica che rappresenta il naufragio della cultura. All'uomo è dato problematizzare e rimettere in causa determinate sfere di ovvietà su cui si concentrano esigenze di rinnovate valorizzazioni umane, ma ogni problematizzazione si compie pur sempre per entro una ovvietà di sfondo, che custodisce tesori di latenti memorie culturali e che, per queste memorie, assicura all'esistenza la sua immediata storicità e il suo segreto calore. Quando invece la energia di ripresa si viene dissipando in una indefinita eccentrica vicenda di problematizzazioni irrisolventi, tutte dominate dalla tonalità dell'assurdo, e quando la energia di ripresa, travolta da questa vicenda, non riesce mai a raccogliersi effettivamente nel suo proprio centro valorizzatore, allora si imbocca una strada che conduce, a seconda dei casi, ad una rimbaudiana «*saison en enfer*», a frammenti di una apocalissi senza momento escatologico, e infine alle varie servitù dei vissuti psicotici.

Il confronto della apocalittica d'oggi con le apocalissi psicopatologiche comporta dunque, per lo storico della cultura e per l'antropologo, il compito di misurare in concreto, cioè nei singoli prodotti della apocalittica moderna e contemporanea, la emergenza e la dissipazione di quelle «*annate morali*» che la malata di Janet lamentava di aver smarrito. Ma quel confronto assume un significato più ampio, che non concerne soltanto lo storico di cultura e l'antropologo, ma l'uomo della nostra epoca in generale: rende cioè avvertiti che, rispetto alla dissipazione di quelle «*annate*

te morali», cioè dell'ethos del trascendimento valorizzante della vita, impallidisce per importanza la stessa atroce prospettiva della catastrofe fattuale del mondo umano per un possibile conflitto termonucleare. Infatti se la catastrofe fattuale del mondo umano dovesse prodursi — magari « casualmente » o « per equivoco » — attraverso un gesto tecnico della mano dell'uomo, ciò significherebbe che il mondo era segretamente finito già molto prima e che già poteva capitare qualsiasi cosa, per esempio l'avventura di Gregorio Samsa che una mattina, destandosi da sogni inquieti, si trovò mutato in un insetto mostruoso: e che già poteva capitare qualsiasi cosa non più nel distacco di un racconto, ma proprio nella realtà, diventata essa stessa allucinatoria e distruttiva.

ERNESTO DE MARTINO