

Francesco Della Costa

Department of Sociology and Anthropology

Ben Gurion University of the Negev, Be'er Sheva, Israel

*La nausea e la fine del mondo.  
Figure della condizione schizoide  
in Jean-Paul Sartre ed Ernesto De Martino*

*Non viene fornito alcun criterio per decidere se un uomo diventerà un pagliaccio, un poeta, uno schizofrenico o una combinazione di tutto ciò.*

(G. Bateson)

**Abstract**

*Ernesto De Martino was the first to read from an anthropological point of view Jean-Paul Sartre's novel, Nausea, as the representation of a cultural and existential crisis, a cultural apocalypse which affected the whole bourgeois modern world in the 20<sup>th</sup> century. This article reconsiders the anthropologist's analysis, and focuses on a possible comparison between the two metaphors, Sartre's "nausea" and De Martino's "end of the world", to show how both may be read as figures of an individual pre-pathological psychic state: the schizoid condition. A phenomenological look to their autobiographical writings provides interesting insights into such a perspective.*

**Keywords:** *Ernesto De Martino, Jean-Paul Sartre, Nausea, cultural apocalypse, schizoid condition.*

Le pagine che seguono sono il risultato di un duplice interesse e di un lavoro decennale focalizzato tanto su Jean-Paul Sartre, in particolare il Sartre scrittore, quanto su Ernesto De Martino. Una lettura antropologica de *La nausea*, d'altra parte, non può prescindere dall'analisi ermeneutica demartiniana, che si rivolge al romanzo come ad un sintomo dell'apocalisse culturale del mondo moderno e borghese (De Martino 1964, 2002) e ne mette a fuoco il senso di crisi esistenziale pre-patologica (Della Costa 2015). Una crisi finzionale, e perciò ancora solo rappresentazione della crisi, che si rispecchia nelle pagine autobiografiche, sebbene costruite anch'esse secondo un modello socio-culturale preciso (Della Costa 2016), di *Le parole*; pagine che, pubblicate nel 1964, non sappiamo se De Martino abbia fatto in tempo a leggere. Si dovrebbe, forse, ragionare di più sul rapporto tra l'antropologo napoletano e il filosofo parigino: gli spunti acutissimi che ci ha lasciato a riguardo Daniel Fabre (1997) indicano una feconda direzione di studio, per cui il sistema teorico esistenzialista-marxista di Sartre potrebbe rivelarsi modello più fecondo, per De Martino, che quello degli esistenzialismi tedeschi (P. e M. Cherchi, 1987) sempre direttamente citati e affrontati. Qui propongo un parallelo tra il concetto di "nausea" e quello di "fine del mondo" come figure di una condizione psico-esistenziale del tutto peculiare che ritrova nel documento psichiatrico una definizione piuttosto efficace: la condizione schizoide. S'intende che, per De Martino, la "nausea" è manifestazione metaforica e letteraria della "fine del mondo" ed entrambe trovano nelle esperienze psicopatologiche una corrispondenza fenomenologica, anche se solo potenziale. Entrambe, infatti, rimangono sul versante del culturale. Ma costruendo una sinossi minima del sostrato autobiografico dei due concetti, a partire da *Le parole* di Sartre e

i brandelli di scrittura personale di De Martino, si colgono delle convergenze tali che di per sé possono spiegare sia le provenienze più intime e buie delle lucide elaborazioni teoriche che l'uno e l'altro mettono in essere, sia il grande interesse dell'antropologo per lo scrittore e il suo romanzo.

*Come se finisse il mondo*

Antonio Roquentin, il protagonista di *La nausea*, non ha certo bisogno di presentazioni, come si dice dei personaggi famosi. Uno storico sui trent'anni che vive a Bouville, mediocre cittadina di provincia, e trascorre le sue giornate in solitudine, tra il suo albergo vicino alla stazione, la biblioteca, le sue serate al «Ritrovo dei ferrovieri», meditando sul senso stesso dell'esistenza, un senso che percepisce come artefatto e posticcio, in fondo. La sua vicenda prende vita nelle pagine del suo diario, che è poi il romanzo, e che Roquentin comincia a scrivere perché avverte un «mutamento esistenziale» (De Martino 1964, 115), sente che qualcosa è cambiato profondamente dentro di lui e nel mondo che lo circonda: gli avvenimenti più banali, gli oggetti, come si è visto, da un certo momento in poi perdono il loro significato convenzionale. «M'è accaduto qualcosa, non posso più dubitarne» (Sartre 1974, 14): esiste, dunque, un prima e un dopo nella vita di Roquentin, un prima che non c'è più e un dopo che non ha contorni definiti. La narrazione si appunta proprio su questa spaccatura e ne fa emergere i tratti esistenziali che angosciano l'uomo.

Nelle mie mani, per esempio, c'è qualcosa di nuovo, una certa maniera di prendere la pipa o la forchetta. Oppure è la forchetta che adesso ha un certo modo di farsi prendere, non so. Or ora, entrando in camera mia, mi sono fermato di colpo sentendomi nella mano un oggetto freddo che attirava la mia

attenzione con una specie di personalità. Ho aperto la mano ed ho guardato, tenevo semplicemente la maniglia della porta. Stamane in biblioteca, quando l'Autodidatta è venuto a darmi il buongiorno, mi sono occorsi dieci secondi per riconoscerlo. [...] Dunque in queste ultime settimane si è verificato un cambiamento. Ma dove? È un cambiamento astratto che posa sul nulla (Ivi, 14-15).

La sua vita quotidiana si perde nel disordine: «niente è cambiato, e tuttavia tutto esiste in un'altra maniera» (Ivi, 78). Un'interpretazione antropologica di questo accadimento nella vita del signor Roquentin non può prescindere, nell'impostazione demartiniana che ho qui adottato a modello, da un confronto serrato tra il documento letterario e il documento psicopatologico. È necessario, infatti, riconoscere il «valore euristico» (De Martino 1964, 109) di quest'ultimo, nel tentativo di collocare il sintomo di una crisi rispetto alla cultura, al suo interno della cultura o irrimediabilmente fuori di essa. Non si tratta, ovviamente, di pensare «che il personaggio letterario possa essere assunto come un caso clinico» e nemmeno di «ridurre La nausée ad un sintomo o ad una serie di sintomi utili per concorrere a formulare una diagnosi relativa alla persona reale dell'autore»: quello che è evidente, ad ogni modo, è che «fra l'apocalisse di Roquentin e quelle variamente attestate dal documento psicopatologico sussistono somiglianze» (Ivi, 125) non eludibili con la precaria giustificazione del caso. Il «vissuto di mutamento», ad esempio, che sembra essere la condizione di Roquentin, si riscontra tra i sintomi della schizofrenia incipiente: l'analisi del romanzo va dunque risolutamente allargata ad una lettura in chiave psicopatologica.

Nelle lunghe pagine di appunti sulle teorie di Jaspers, De Martino inquadra l'esperienza del cambiamento, come il primo sintomo della *Wahnstimmung*, la disposizione d'animo delirante:

per i malati questo [il sentirsi diversi] è non familiare (spaesato, Unheimlich), c'è qualcosa che li concerne, qualcosa che essi sentono. Tutto acquista un nuovo significato. Il mondo circostante è diverso, non già nel senso grossolanamente sensibile - le percezioni sono dal lato sensibile immutate -, ma piuttosto sussiste un sottile cangiamento che tutto penetra e che diffonde una colorazione incerta, spaesata (De Martino 2002, 20).

Nel «delirio primario», che annuncia «l'accadere psicotico», esattamente come nella vicenda di *La nausea*, «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». In questa disposizione delirante, l'individuo percepisce «un mutamento dello stesso fondo operativo domestico che rende possibile il normale operare secondo progettazioni comunitariamente significanti, culturalmente integrate» (De Martino 1964, 126), ma essa non è di per sé patologica: è la «crisi della presenza»<sup>1</sup> che viviamo dinanzi a un trauma, a un lutto; lo psicotico, però,

---

<sup>1</sup> Formulati nel 1948 ne *Il mondo magico* (de Martino 1997), i concetti di «presenza» e di «crisi della presenza» vengono riformulati da De Martino dieci anni dopo, proprio in *Morte e pianto rituale*: in termini sintetici l'antropologo definisce la prima «come volontà di esserci in una storia umana», cioè di inserirsi in un contesto di valori culturali, «come ethos fondamentale dell'uomo» e la seconda «come rischio radicale» di non esserci.

dà a quel sentimento di mutamento una risposta sbagliata, non culturale, e la giustifica con un'alterazione indipendente del mondo. Egli si separa dalla sua dimensione sociale, revocando al reale il senso che convenzionalmente gli si attribuisce, così, per lui, «le cose si mettono improvvisamente a significare qualcosa di improvvisamente altro» (De Martino 2002, 22), oppure smettono di significare: «le cose sono soltanto ciò che paiono e dietro di esse... non c'è nulla» (Sartre 1974, 132, corsivo nel testo). La depersonalizzazione del soggetto è parallela alla derealizzazione del contesto, così quando la presenza è in crisi, il mondo è pronto a finire. Roquentin si guarda intorno e vede i libri della biblioteca in cui lavora ogni giorno perdere la loro consistenza, tutto è in bilico sul nulla.

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, facendosi piccolo, aspettava la sua crisi, la sua Nausea [...]. Mi sono alzato. Non potevo più star fermo in mezzo a quegli oggetti indeboliti. Sono andato alla finestra, a gettare un'occhiata sul cranio d'Impétraz. Mormoravo "*Tutto può accadere, tutto*". [...] Guardavo con terrore quegli esseri instabili che forse tra un'ora, tra un minuto sarebbero crollati [...]. Immagino sia per pigrizia che il mondo si rassomigli tutti i giorni. Oggi aveva l'aria di voler cambiare. E allora *tutto, tutto* poteva succedere (Ivi, 107, corsivi nel testo).

La nausea descrive quella Wahnstimmung che precede e lambisce ciò che gli psichiatri hanno definito il «delirio di fine del mondo», ma, al tempo stesso, anche lo strenuo tentativo di liberarsene: si tratta di un sintomo che «appartiene classicamente (ma non esclusivamente) alle schizofrenie acute processuali, nella fase iniziale in cui il soggetto è ancora capace di reagire in

modo personale di fronte alla malattia insorgente» (De Martino 2002, 72). Di fatto le due fasi, crollo del sé e crollo del mondo, sono strettamente connesse e l'una dipende dall'altra: «il mondo si avvia verso il finire perché si avvia verso il finire la presenza chiamata ad iniziarlo e a mantenerlo sempre di nuovo» (Ivi, 58); in sintesi, secondo la vivida espressione demartiniana, «il firmamento crolla perché Atlante più non lo regge» (Ivi, 58-59). In effetti, «non c'è io, da una parte, e il mondo delle cose e delle realtà umane, dall'altra; ma l'io si riflette nel mondo e il mondo si rispecchia nell'io in una circolarità senza fine» (Borgna 2006, 62): questa è l'acquisizione fondamentale della psichiatria fenomenologica classica, nell'ambito della quale possiamo collocare la gran parte delle letture demartiniane sul tema, tra tutte quella di Jaspers e Biswanger. «Quando cambia la Stimmung (lo stato d'animo) che è in ciascuno di noi, contestualmente cambia anche la fisionomia del mondo: cambiano i modi con cui il mondo ci chiama e ci parla» (Ivi). In termini strettamente psichiatrici, la situazione in cui troviamo Roquentin all'inizio del romanzo è quella di una fase pre-delirante «che non è ancora delirio, ma che prepara il delirio» e in cui «ogni comunicazione con il mondo diviene incerta e problematica»; i rapporti con le persone e con le cose sono immersi «in un orizzonte di significatività in-determinata e in-definita» (Ivi, 63), una «dissolvenza semantica» dalla quale «non riemergono unità di senso strutturate, dotate di forma, ma significati slabbrati e labili che fuggono in una radicale indistinzione e in una angoscia senza limiti». A questa «scomposizione dell'io» fa eco una «fibrillazione del mondo» (Ivi, 65).

La fase successiva del decorso schizofrenico è quella della «fine del mondo», che paradossalmente si configura come

tentativo disperato di ricomporre la realtà all'interno di un significato: «nel delirio la lacerazione del senso si ricompone nel solco di una interna organizzazione e di un'articolazione strutturale del discorso: nell'epifania dell'irrazionale» (Ivi, 67).

L'esperienza schizofrenica di fine del mondo si esprime secondo due diverse modalità tematiche. Nella *prima* si rivive la dissolvenza del mondo, la sua raccapricciante nientificazione nella quale le cose, e i significati delle cose, precipitano incendiandosi e lasciando solo macerie e assenze di significati: non c'è più *un* mondo di cose e di persone, e non c'è più una soggettività che abita il mondo; nella *seconda* alla dissolvenza (alla scomparsa del mondo antico) si accompagna la rinascita di un mondo *diverso* (da quello antecedente): di un mondo *nuovo* nella sua fisionomia e nelle sue donazioni di senso (Ivi, 66, corsivi nel testo).

Eugenio Borgna, psichiatra fenomenologo contemporaneo che cita direttamente De Martino, descrive esattamente un'apocalissi psicopatologica, nelle sue due tappe: quella del crollo e quella della palingenesi del mondo, una palingenesi che ricostruisce, però, un mondo "altro", che se per gli psichiatri ha comunque uno statuto di senso autonomo, per l'antropologo (ed è qui la presa di distanza di De Martino rispetto alla letteratura psicopatologica esistenzialista che prende in accurato esame) «ha proprio il carattere di non essere un mondo, cioè di nascere da una fondamentale esperienza di demondanizzazione e di depresentificazione» (De Martino 2002, 172). Per De Martino il mondo delirante non è un mondo perché non può essere comunicato e resta chiuso nell'io dell'individuo, lontano dal piano dell'operabilità storica, dal trascendimento intersoggettivo della situazione. Quello che ci è utile, comunque, è riconoscere (come fece lo stesso De Martino) nella prospettiva della

psichiatria fenomenologica le tracce di un'ermeneutica del vissuto dei soggetti: il delirio di fine del mondo individuale investe necessariamente le categorie culturali dentro cui l'io si fa presente, il mondo, in definitiva, «è semplicemente la connessione di significati in cui il malato vive e è di casa» (Ivi, 42). Ma come si configura l'apocalisse psicopatologica? Cosa significa, concretamente, che «il reale assume improvvisamente un altro senso e un'altra profondità» (Borgna 2006: 69)? Come ridefinisce la propria identità il delirante? Esistere significa avere un posto proprio, saldo, nel tempo e nello spazio, essere inquadrato in una griglia di rappresentazioni e di pratiche che danno senso al fluire del tempo e all'articolazione dello spazio. Nel delirio schizofrenico sono queste coordinate culturali generali che vanno dissolte: il tempo «si lacera e si frantuma nella perdita contestuale (anche se asimmetrica) del futuro e del passato» (Ivi, 108), «dalla quale solo riemerge la dimensione monadica del presente (di un presente destoricato e momentaneizzato)» (Ivi, 107); sull'altro versante «il vicino e il lontano perdono di autonomia e di significato, gli spazi si livellano e si omogeneizzano, lo spazio esterno si trasforma nello spazio interno in una spirale di permeabilità che non ha fine» (Ivi, 109, corsivi nel testo). In altri termini lo spazio del vissuto schizofrenico è «immutevole», il flusso del tempo è completamente arrestato (De Martino 2002: 69): il malato tenta di ricostruire la sua identità al di fuori della storia. Giovanni Jervis ha sintetizzato assai chiaramente, a partire dalla sua esperienza di psicologo, il problema dello spazio-tempo per la «presenza» nell'elaborazione teorica di De Martino:

il sentirsi esistere, cioè il sentimento primario della presenza di sé a se stessi, o se si vuole il sentimento dell'unità dell'Io, o anche l'autocoscienza come certezza piena su cui si

fondano l'esperienza e l'ordine del vivere quotidiano, non sono una facoltà psicologica garantita una volta per sempre, ma sono un'acquisizione precaria, ogni giorno faticosamente costruita dalla cultura. In termini più concreti non si sa che si è, senza sapere chi si è; e non si sa chi si è senza un sistema di riferimenti – in parte simbolici e rituali – che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo. Così, ognuno ha bisogno di una griglia sincronica e di una diacronica. Da un lato ognuno ha bisogno di essere in un proprio territorio geografico domestico, esterno alla persona e al tempo stesso soggettivizzato, interiore, che ognuno ritrova e in cui si ritrova; e da un altro lato ognuno ha bisogno di una serie di riferimenti più propriamente simbolici, in cui si rispecchiano e hanno un senso i suoi interrogativi sulle pieghe, e sulle vicende e i punti di crisi dell'esistenza nel suo scorrere temporale (Jervis 1986, 67).

Quando si perdono quelle coordinate si cade nell'angoscia territoriale e nell'angoscia del mutamento. Si corre il rischio di rimanere, così, senza patria e senza storia, di vedere annullata la propria esistenza (Borgna 2006, 102), di perdersi nel nulla: lo spaesamento storico e quello geografico, dovuti al crollo delle difese culturali, aprono al pericolo massimo, che è «l'angoscia di fine del mondo» (Jervis 1986, 67).

Roquentin nella sua esperienza pre-delirante sente di non distinguere più il presente dal futuro: «non sento più lo scorrimento, i fruscii del tempo» (Sartre 1974, 49), «sono respinto, abbandonato nel presente» (Ivi, 51-52); e d'altra parte non ritrova la sua dimora: «il mio posto non è in nessun luogo» (Ivi, 165). Il rischio di un io che ha perso i punti di riferimento culturali che lo definiscono è duplice: De Martino parla, a riguardo, dell' «esperienza di essere-agito-da» (De Martino

2002, 45) e di quella del «deflusso dell'io nel mondo». Nella psicosi «i confini che separano l'io dal mondo e il mondo dall'io, svaniscono e si amalgamano in una simbiosi inquietante», non c'è più il filtro della cultura a distinguere e distanziare il sé da ciò che lo circonda; dall'altra parte, anzi, proprio per questo, il sé viene spossessato e agito dalle forze invadenti che lo circondano: viene destituito in quanto centro di intenzionalità e resta alla mercede di comportamenti e pensieri apparentemente eterodiretti. In realtà «nel venire meno di ogni dialettica interumana [...] non c'è nella schizofrenia se non questa *Eigenwelt* (questa mondanità diversa dalla nostra) nella quale non ci sono più persone-che-parlano ma ci sono voci che scendono sull'orizzonte del paziente e che dal paziente sono vissute come sole figure interlocutrici» (Borgna 2006, 57-58). Nel mondo privato dello schizofrenico, nato da una «frattura della comunicazione» con l'esterno, la mancanza di un «altro da sé» impone il giogo di un «altro in sé», di un'alterità interna, che confligge con il sé e lo disgrega. Il corpo stesso si separa dalla psiche, si autonomizza e «si smarrisce nel mondo: cosa del mondo» (Ivi, 92). Il corpo si fa cosa, oggetto tra gli altri, confuso tra essi, e da questo «nasce l'esperienza sconvolgente di un essere-scissi e di un essere-lacerati» (Ivi, 81): la schizofrenia spesso si presenta come disturbo catatonico della motricità e del linguaggio. Uno dei meccanismi di difesa di fronte al rischio del mutamento è l'interruzione radicale ed angosciata dell'agire: di fronte al pericolo, invece di rispondere con l'azione nella Storia, lo psicotico si chiude nella più assoluta immobilità e nel più rigoroso silenzio. Se definiamo, con De Martino, la presenza del soggetto nel suo mondo come «la memoria retrospettiva dei comportamenti culturalmente efficaci, e la volontà prospettica di impiegare qui ed ora, in rapporto alla richiesta della realtà, il

comportamento adatto» (De Martino 2002, 142), si capisce che una presenza in crisi non ha a disposizione, quantomeno momentaneamente, le risposte culturali da fornire e dunque non è pronta all'azione: «la crisi della presenza [ridefinita qui nel senso pre-psicotico della *Wahnstimmung*] comporta la crisi della podestà di scelta secondo valori, la crisi di oltrepassare la situazione e di oggettivarla». In questo senso «tutto ciò che accade diventa ostile o maligno, carico di una responsabilità mostruosa, di una estraneità radicale, incombente e tremenda, che schiaccia e annichila senza possibilità di risposta»: sensazione di possessione, «essere-agiti-da». D'altra parte, data la labilità dell'intenzione umana, si instaura una «onniallusività rischiosa», la «possibilità per ogni ambito del reale di potersi convertire in tutti gli altri senza fermarsi in nessuno, senza incontrare il limite» (Ivi, 152): deflusso dell'io nel mondo e del mondo nell'io. La risposta psicotica consiste nella paralisi, nella non-azione, nello stupore catatonico, nell'eco-prassia, nell'ecolalia (Borgna 2006, 83).

Il Roquentin di Sartre, è un tipo «soggetto alle metamorfosi improvvise», non ha regole, non ha una famiglia, non ha legami: tempo prima della sua nausea, era partito per l'Indocina, senza pensarci troppo su, mandando in rovina il suo vecchio mondo, e adesso, in piena crisi, si rivede nello studio di Mercier, il funzionario che lo aveva invitato ad unirsi ad una missione archeologica. «Ero come paralizzato, non potevo dire una parola. Fissavo una statuetta khmera posata su un tappeto verde, accanto ad un apparecchio telefonico. Mi pareva d'esser pieno di linfa o di latte tiepido» (Sartre 1974, 15). L'uomo è immobile e pieno di linfa come un vegetale, non parla; non compie le sue scelte in maniera ponderata, sulla base dell'esperienza o della ragione, ma di un torbido coinvolgimento emozionale. Non sa

perché è partito e allo stesso modo, insensato, ha deciso di tornare in Francia:

Che cosa facevo lì? Perché parlavo con quella gente? Perché ero vestito in modo così strambo? La mia passione era morta. Mi aveva sommerso e trascinato per anni; ora mi sentivo vuoto. Ma c'era di peggio, dinanzi a me, posata con una specie di indolenza, vi era un'idea voluminosa e scialba. Non so bene che cosa era, ma non potevo guardarla, tanto mi accorava e tutto ciò si confondeva per me col profumo della barba di Mercier. [...] Due giorni dopo prendevo il piroscampo per Marsiglia. Se non sbaglio, se tutti questi segni che s'affollano sono precursori d'un nuovo capovolgimento della mia vita, ebbene ho paura. Non già che la mia vita sia ricca, o greve, o preziosa. Ma ho paura di quello che sta per nascere, che sta per impadronirsi di me... e trascinarci, dove? Dovrò ancora andarmene e lasciare tutto in asso, le mie ricerche, il mio libro? Che debba svegliarmi, tra qualche mese, tra qualche anno, stremato, deluso, in mezzo a nuove rovine? Vorrei vederci chiaro, in me, prima che sia troppo tardi (Ivi, 16).

*Il mondo indigesto: schizofrenia e cultura*

Si legge tra gli appunti di De Martino per *La fine del mondo* che «la schizofrenia è la più filosofica delle malattie psichiche», perché permette all'«uomo sano» di «prender coscienza di quel rischio estremo cui è esposta l'esistenza umana» (De Martino 2002a, 75). L'analisi della schizofrenia per l'antropologo napoletano è dunque un contributo (“esterno” si potrebbe dire) allo studio delle apocalissi culturali: la fine del mondo individuale che vive lo schizofrenico, definitiva e terribile, non può coincidere con la fine del mondo culturale, che l'«ethos del

trascendimento» deve costantemente scongiurare. De Martino, prontissimo a presentare il contenuto di gran parte della letteratura novecentesca come sintomo di una crisi valoriale generale, sembra sottovalutare il fatto che il declino o il mutamento di un particolare orizzonte culturale possa fare più semplicemente da sfondo al disgregarsi dell'unità psichica di un individuo. Il legame tra cultura e patologia risulta, comunque, innegabile e va considerato in una prospettiva di studio attuale che leghi il destino individuale ai condizionamenti della struttura sociale.

Anche gli psichiatri, del resto, quanto meno quelli orientati alla fenomenologia, attribuiscono un peso sempre maggiore, ormai, alle condizioni socio-culturali in cui vengono a configurarsi i sintomi della schizofrenia. Giovanni Stanghellini, ad esempio, professore all'Università di Chieti e membro di diverse organizzazioni sanitarie internazionali, ha pubblicato negli anni una serie di studi (Stanghellini 2000, 2008, Stanghellini e Ballerini,) che mi sembrano rivoluzionari nello studio del condizionamento culturale della vulnerabilità alla schizofrenia. In particolare, in *Vulnerability to Schizophrenia and Lack of Common Sense*, partendo dalla letteratura scientifica che descrive la disposizione alla malattia come un «deficit relazionale di base», egli mette a fuoco il nesso tra la schizofrenia e la mancanza, o il rifiuto, di ciò che definiamo «senso comune»: quel bacino di significati che contiene le categorie con cui «tipicizziamo» le esperienze della vita quotidiana (Ivi, 775). La novità dell'articolo di Stanghellini, però, sta nel considerare questo distacco dal senso comune non come la conseguenza della patologia schizofrenica, ma come la condizione esistenziale che può esporre un individuo al rischio di ammalarsi: «the crisis of common sense is probably the main

root of the schizophrenia patient's vulnerable condition» (Ivi, 776).

Se consideriamo il senso comune come «a tool for adaptation that is generally shared by the members of a given community, derived from a process of social imprinting, and preserved by assimilation of the unusual into usual» (Ivi, 783), come fa lo psichiatra, è evidente che ci poniamo dentro qualcosa di simile a quello che gli antropologi chiamano “cultura”, quanto meno in una sua generalissima accezione. La schizofrenia, in un certo modo, sarebbe una patologia che nasce da una disposizione contro-culturale, o meglio anti-culturale che porta a rifiutare la concettualizzazione consuetudinaria del mondo e delle relazioni sociali: alcuni individui, opponendosi alla propria “inculturazione”, mettono in dubbio l’autoevidenza stessa della realtà e problematizzano il mondo. La psichiatria deve necessariamente, quindi, rivalutare il ruolo attivo della “eccentricità” come «active self-positioning», come deliberato e razionale tentativo da parte di certe persone «to situate themselves outside the constraints of shared beliefs and values» (Ivi, 777). Situarsi però, fuori della cultura, fuori del senso comune, significa perdere uno «stock of knowledge useful at the level of every day life» e allo stesso tempo quell’«intuitive attunement» che ci permette di intrattenere rapporti di familiarità con le cose, le persone e le situazioni, di intuire i segni e i significati che esse contengono ed esprimono (Ivi, 779, tutti i corsivi citati nel testo).

Siamo già nell’ambito della Wahnstimmung, «esperienza di un mutamento oscuro» (De Martino 2002, 23), del distacco dalla sicurezza dell’ovvio e dalla prossimità con il pericolo di perdersi nel delirio: la vulnerabilità alla schizofrenia, l’esposizione al rischio starebbe tutta in questo

«disorder of common sense typification». Al di là delle aberrazioni nella percezione della realtà e del proprio corpo, si riscontra, nei soggetti a rischio di patologizzazione, un disordine nel conferire significato al mondo, quella che Stanghellini definisce «hypotypification» (2000, 780): il mondo non è inserito appieno nelle maglie interpretative della cultura di riferimento. E questo per due ragioni possibili: l'atrofia o l'ipertrofia della consapevolezza. Da una parte il soggetto può apparire sprovvisto della capacità di comprendere le sollecitazioni della situazione in cui è immerso e dunque anche delle risposte da dare, dall'altra la sua azione può essere impedita da un eccesso di significazione: tutti i dati sensibili della situazione vengono portati a livello cosciente ed inseriti, così, in una rete "iperestesa" di senso, anche quelli nell'esperienza "normale" restano impliciti (Ivi, 780-781). De Martino parla di «un difetto» e di «un eccesso di semanticità» (De Martino 1964, 130 e 2002, 59). Ad ogni modo, per lo psichiatra italiano «schizophrenia can also be generated from within rationality itself, rather than by the loss of rationality»: le persone vulnerabili spesso hanno l'attitudine a disdegnare i valori e le credenze convenzionalmente stabiliti. Non si tratta di una passiva perdita del senso culturale del mondo, ma di un «active and voluntary bracketing of common sense» (Stanghellini 2000, 782, corsivo nel testo). Due tendenze in particolare, peraltro piuttosto comuni, si possono rivelare particolarmente pericolose: lo scetticismo, inteso come una forma radicale di criticismo iper-razionalista ed iper-riflessivo che risolve l'esistenza nel pensiero dell'esistenza, e la conseguente iper-tolleranza verso l'ambiguità, che punta a restituire complessità a ciò che il senso comune ha semplificato. È chiaro che simili acquisizioni possono essere interpretate ed

utilizzate al di là del loro ambito psichiatrico: gli individui non agiscono mai nel vuoto asettico di un laboratorio, ma desumono le loro pratiche e le loro rappresentazioni sempre dal concreto del loro mondo culturale. Lo scetticismo e l'iper-relativismo sono estensioni (si è detto) razionali di comportamenti non certo isolati, ma piuttosto diffusi nella società ed il rifiuto delle coordinate culturali, fino ad un certo punto, sta dentro alle possibilità che la cultura stessa mette a disposizione, come nel caso degli scrittori e degli artisti in generale, quantomeno dal Romanticismo in poi. La psicosi interviene quando si esce definitivamente fuori dalla cultura. E però non è soltanto l'individuo che perde o rifiuta i punti di riferimento che gli sono stati tramandati a livello sociale per orientarsi nella sua esistenza, ma talora sono quegli stessi punti di riferimento che si sfaldano e lasciano all'uomo il «compito storico» di rifondare il mondo. Talora è il singolo che si trova a condividere il travaglio di un mutamento culturale generalizzato e a veder saltare i parametri interpretativi della realtà che aveva ricevuto in dotazione dal suo gruppo, a dover considerare inadeguati i simboli e le pratiche della tradizione. Così, paradossalmente, non è il mondo a crollare perché Atlante non lo sorregge più: l'uomo cade perché il mondo, nella sua solidità consueta, si ritira sotto i suoi piedi. Chi ce la fa inventa un mondo nuovo, chi non ce la fa, si smarrisce.

In questa prospettiva “culturalista”, è imprescindibile far riferimento all'etnografia di Nancy Scheper-Huges (2001) su una comunità rurale irlandese in cui si riscontra statisticamente una diffusione straordinaria di casi di schizofrenia, principalmente tra i membri maschi e celibi. Ballybran (questo è il nome di fantasia che l'antropologa ha dato al villaggio) è un “tipico” villaggio della campagna irlandese, uno di quelli che si

sarebbe prestato alla costruzione stereotipica degli etnografi anglosassoni in cerca di valori tradizionali, plasmati dal cattolicesimo locale, dalla cultura e dalla lingua gaelica. Quello che si presenta agli occhi della Scheper-Huges, in realtà, è un mondo in disfacimento, una comunità corrosa dallo spopolamento e snaturata dall'imposizione di modelli culturali esterni, cui gli abitanti fanno fatica ad adeguarsi.

The combined effect of the steady erosion of the community through childlessness and emigration, the disintegration of traditional values and familism, the constriction of village social life and institutions [...] can be observed in the contagious spread of a spirit of despair and anomie in Ballybran. This anomie is expressed in drinking patterns and alcoholism, in sexual devitalization, and most profoundly, perhaps, in the high incidence of mental illness, especially, schizophrenia, among middle-aged bachelors (Sheper-Huges 2001, 122).

La schizofrenia sarebbe la risposta “culturale” della comunità al disagio esistenziale che travaglia molti suoi componenti, incapaci di situarsi e di vedersi riconosciuta una collocazione sociale. In realtà l'antropologa, mediante un'accurata etnografia della vita materiale e simbolica del villaggio, rintraccia tratti «schizofrenogeni» nelle rappresentazioni e nelle pratiche di coloro che lo abitano. La combinazione dei valori tradizionali e dei nuovi modelli socio-economici ha generato un corto-circuito pericolosissimo a Ballybran, per cui molti restano “spaesati”. Il rapporto genitori-figli è al centro dell'interesse della Scheper-Huges, che vede nel tradizionale sistema di accudimento degli infanti una causa della insicurezza dei futuri adulti (Ivi, 256): il bambino viene tenuto separato dal resto della famiglia, anche dalla madre e viene considerato come «invisibile» (Ivi, 237);

quindi punizioni corporali e restrizioni ideologiche ad una libera espressione della fisicità, basate su un cattolicesimo giansenista particolarmente severo, impongono ai figli il modello dei «good children», in cui, però, «the limited definition of goodness is dependent upon the early repression of many life-sustaining needs and desires» (Ivi, 254). Già all'età della scuola, i bambini non riescono a distaccarsi dalla madre e vivono il contatto con l'esterno come un vero e proprio trauma, perché non hanno sviluppato il sentimento della fiducia nei loro genitori e perché, non avendo visto soddisfatti precedentemente i loro bisogni, ne restano dipendenti potenzialmente per sempre (Ivi, 255). Durante l'adolescenza la separazione tra i sessi è convenzionalmente piuttosto rigida, ma a questo deve essere sommato la recente tendenza delle giovani donne a cercare marito altrove, al di fuori della provincia, dove vedono concretizzarsi modelli di vita alternativi a quelli tradizionali. L'economia rurale e le attività su cui essa si basava fino alla metà del Novecento, vanno perdendo la loro centralità, sia pratica che simbolica: la pastorizia, l'agricoltura e la pesca, con tutta la cultura millenaria che le contornava, hanno ceduto il posto ad un sistema economico basato sul mercato e sul welfare. L'esito più immediato di quella che l'antropologa definisce una «cultural stagnation» (Ivi, 61) è l'emigrazione verso la costa ovest dell'Irlanda. Chi rimane, di solito il maschio più giovane della famiglia, non lo fa per una propria scelta indipendente, ma perché condizionato da un sistema «guilt-and-shame-oriented» (Ivi, 60) che gli impone di prendersi cura dei genitori e della fattoria di famiglia: la sua libertà è vincolata dal classico «doppio legame»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Il riferimento ovvio è qui a Gregory Bateson (1956); riguardo al peso della teoria del «doppio legame» negli studi psichiatrici sulla schizofrenia, si

A double-binding predicament is also implicit in the lastborn son's limited choice of alternatives, neither of which is satisfactory. The boy can leave home and "abandon" his parents, but terrible guilt and possibly his mother's curse will follow him ever after ("Johnny, you're the last one we have left!"). Or he can gracefully accept the assigned role of stay-at-home bachelor farmer and parent caretaker, but in this case he will to face the cruel ridicule and mocking pity of parents and neighbors, who will remind him ever after that he is an inadequate adult, forever a "boy-o", and never a man (Ivi, 293-294).

Per la Scheper-Huges quel ragazzo, condannato qualsiasi decisione prenda, diviene particolarmente vulnerabile alla schizofrenia. A questo sfondo patogeno si deve aggiungere poi la stringente codificazione (culturale anch'essa, evidentemente) dei comportamenti normali e, conseguentemente, dei comportamenti anormali in seno alla comunità locale. Un uomo che non sappia comportarsi in situazioni pubbliche e in particolare al pub, il centro della socialità maschile nell'Irlanda rurale, che dimostri difficoltà di linguaggio, o semplicemente utilizzi un registro ambiguo e intricato (Ivi, 158), viene escluso dalle relazioni quotidiane ed è esposto alla marginalizzazione e ad un'etichetta di anormalità. È la comunità che definisce i confini tra il sano e il malato, tra il normale e lo "strano": da una parte tollera i malati di mente inoffensivi, considerandoli "santi" asessuati e puri di cuore, assegnando loro un ruolo sociale definito e talvolta persino rivestendoli di proprietà magiche e mistiche (Ivi, 152-153); dall'altra parte, chi mostra un comportamento non conforme alla regola, il che può significare

---

rimanda ad un articolo assai interessante di Pietro Barbetta (2010).

anche, in termini strettamente locali, una parziale integrazione dell'individuo nella rete di parentela (Ivi, 157), viene immediatamente e crudelmente additato come "pazzo". La pazzia di fatto può coincidere con il mancato «appaesamento», per dirla nei termini demartiniani, di un individuo, che la comunità percepisce come la messa in dubbio di se stessa, come un attentato alla propria esistenza ovvia e a-problematica. La difesa collettiva contro questi germi di dissoluzione che rischiano di disgregare ancor più un corpo sociale già irrimediabilmente disgregato viene cercata nella ospedalizzazione di questi soggetti a-normali: in un certo senso la loro medicalizzazione, per altro di solito accettata volontariamente (evidentemente essi la considerano una via di uscita alla pressione che non sopportano), si pone come orizzonte di significato ad un comportamento che non rientra nel "senso comune" e che non è dunque spiegabile nei termini della cultura locale. Isolati e separati dalla vita quotidiana del villaggio, rinchiusi nell'istituzione psichiatrica, immediatamente quelle persone acquisiscono un ruolo sociale tollerabile e tollerato all'interno (o meglio all'esterno) della comunità.

La vita di un uomo, in fondo, corre sempre sul doppio binario del privato e del pubblico, è sempre plasmata dall'io e dal noi. La cultura è il tramite intersoggettivo che rende le due dimensioni comunicanti, grazie al quale, cioè, l'una si riconosce nell'altra, l'una e l'altra coesistono nella Storia (De Martino 2002, 50). In un certo senso, dunque, qualsiasi analisi si concentri sull'individuo non può che mantenere una pregnanza (e una pertinenza) socio-antropologica: il "senso comune" cui fa riferimento Stanghellini, le strutture sociali e l'universo simbolico che ha studiato la Scheper-Huges condividono, grosso modo, la funzione di «contesto globale» delle esperienze singole

che Ronald Laing, forse il massimo studioso della schizofrenia, ha posto sotto l'etichetta fenomenologico-esistenziale dell'«essere-nel-mondo». Nel suo tentativo di elaborare una «scienza delle persone», Laing ha messo a fuoco la schizofrenia come «modo psicotico di essere nel mondo» e lo schizoide come «un individuo la cui totalità di esperienza personale è scissa a due livelli principali: nei rapporti con l'ambiente e nei rapporti con se stesso» (2010, 6); egli ha difficoltà a relazionarsi sia con l'io che con il noi. Per la verità, seguendo Laing, bisogna tenere ben distinte la condizione schizoide, «il modo schizoide (ma sano) di essere nel mondo», dalla schizofrenia vera e propria. Il che, in un certo senso, ricalca la distinzione tra *Wahnstimmung* e delirio di fine del mondo che De Martino deduce da Jaspers e Binswanger innanzitutto, ma anche la definizione di “vulnerabilità” in Stanghellini e Scheper-Huges. Se la disposizione alla malattia, dunque, è in una forma particolare di stare al mondo, essa non può che riconoscersi nel confronto con le altre forme, più universali, di stare al mondo: «la salute mentale, o la psicosi, si misura col grado di convergenza o divergenza esistente fra due persone, una delle quali sia, per comune consenso, sana di mente» (Ivi, 27, corsivo nel testo). Ma come definire, fenomenologicamente, la normalità?

Un uomo può avere il senso della sua presenza nel mondo come persona reale, viva, intera e, in senso temporale, continua. Come tale vive nel mondo e ne fa parte, e incontra gli altri; e sia questi che quello vengono vissuti come altrettanto reali, vivi, interi e continui. Questa persona, fondamentalmente sicura in senso ontologico, è in grado di affrontare la vita e le sue difficoltà di ordine sociale, etico, spirituale e biologico, armata di questo suo senso, solido e

centrale, della realtà e della identità di se stessa e degli altri (Ivi, 31).

Sul versante opposto di questa «sicurezza ontologica primaria» sta l'«insicurezza ontologica primaria», la condizione esistenziale di chi non ha la certezza nemmeno di essere vivo (Ivi, 33).

*Sto a questo mondo come non ci stessi*

Alla nascita biologica, considerata da Heidegger come «deiezione» nel mondo, deve seguire una «nascita esistenziale, il diventare vivo e reale». Non tutti hanno la certezza di esistere, la certezza «dalla quale dipenderanno tutte le altre certezze» (Ivi, 33-34), «un individuo può sentirsi più irreali che reale, letteralmente più morto che vivo; differenziato in modo incerto e precario dal resto del mondo, così che la sua identità e la sua autonomia sono sempre in questione» (Ivi, 34). È la “presenza malata” del contadino di Sturmo che canta a De Martino il famoso verso: «Sto a questo mondo come non ci stessi». Ma è pure la nausea di Roquentin ed allora, se l'anormale deve essere riportato al contesto normale, un'interpretazione del romanzo di Sartre non può prescindere da un rimando al contesto esistenziale della sua produzione. Non può prescindere nemmeno da quello della sua interpretazione antropologica. Proverò, usando Laing, a leggere la vita di Sartre e, un poco, quella di De Martino per capire quali esperienze comuni fanno da sfondo al loro incontro ermeneutico.

Il piccolo Jean-Paul nasce in una famiglia alto-borghese, che vive a Parigi (al numero 1 di rue Le Goff, nel V arrondissement), ma che ha origini alsaziane: il nonno materno, Karl Schweitzer, importante erudito che dirige una scuola di tedesco, dovette scegliere la nazionalità dopo la guerra Franco-

Prussiana del 1870 e scelse la Francia. Sartre, quello che sarebbe restato tutta la vita «un intellettuale inquieto e *déraciné*» (S. Moravia 2001: 8), nacque in una famiglia di esuli: il padre compare pochissimo nelle sue memorie e soltanto come iniziatore della sua vita biologica. Morì quando Jean-Paul era piccolissimo: «un morto aveva versato le poche gocce di sperma che costituiscono il prezzo corrente di un bambino» (Sartre 2002, 20). La vita di Sartre, stando alla ricostruzione che ne dà a cinquantotto anni ne *Le parole*, probabilmente il suo testo più intenso ed emotivo, è inaugurata dalla morte: mentre il padre stava per morire, «anche io mi applicai a morire, di enterite e, forse, di risentimento» (Ivi, 15). Anche Ernesto De Martino, nei brandelli della sua autobiografia abbozzata, pone la sua nascita sotto il segno della catastrofe:

Era da poco giunta in Napoli la atroce nuova del terremoto di Messina, e gli animi stavano sgomenti a quella sciagura che sembrava cosmica a chi di ora in ora ne apprendeva particolari terrificanti, cui l'immaginazione aggiungeva nuovo terrore. Il giorno precedente alla notte in cui nacqui, attraversò via Fonseca un convoglio per la raccolta di indumenti ai terremotati di Calabria e di Sicilia (De Martino 2004: 11).

Tutti, nel vicolo, accorrevano alla finestra e gettavano generosamente le loro offerte per gli sfollati: anche la madre incinta di Ernesto, al nono mese, accorse al balcone, ma per l'emozione, al vedere «seduta, in un carro del convoglio, una donna siciliana in gramaglie con un bambino al seno», fu presa da un malore: in quel momento cominciò il travaglio. De Martino è nato il 1 dicembre del 1908, mentre il terremoto distrusse Messina il 28 dicembre di quello stesso anno: la situazione descritta, perciò, è improbabile, ma comunque pregna

di rimandi simbolici interessantissimi. La «sciagura cosmica» che scuote e affratella il Meridione d'Italia pone il suo marchio sulla vita che sta per nascere, l'apocalisse e il suo riscatto umano. Tuttavia non è un caso che De Martino bari sulla data: la sua venuta al mondo come quella di Sartre coincide sensatamente con il caos, con il disordine. Per lo scrittore francese la propria malattia, la morte di suo padre condizionarono la sua primissima infanzia: «sprofondai in un mondo confuso, popolato di allucinazioni semplici e di idoli frusti» (Sartre 2002: 16). Ma è l'assenza di una figura paterna che egli considera come la fonte della sua insicurezza:

Vissi con un senso di malessere: [...] la mia ragion d'essere, quella di mia competenza, mi sfuggiva e io scoprivo di colpo di contare quanto il due di briscola e avevo vergogna della mia insolita presenza in questo mondo ordinato. Un padre m'avrebbe caricato di qualche durevole ostinazione; facendo dei suoi umori i miei principi, della sua ignoranza il mio sapere, dei suoi rancori il mio orgoglio, delle sue manie la mia legge, avrebbe abitato in me; questo rispettabile inquilino mi avrebbe dato un po' di rispetto per me stesso. Sul rispetto avrei fondato il mio diritto di vivere. Il mio genitore avrebbe deciso il mio avvenire: nato per andare al Politecnico, sarei stato tranquillo per sempre. Ma ammesso che Jean-Baptiste Sartre avesse conosciuto la strada a me destinata, egli se n'era portato con sé il segreto; mia madre si ricordava soltanto che egli aveva detto: "Mio figlio non entrerà in Marina". In mancanza di più precise indicazioni, nessuno, a cominciare da me, sapeva che diavolo fossi venuto a fare su questa terra (Ivi, 62-63).

Se è vero, come sostiene Laing, che alcune persone «hanno bisogno di ricevere costantemente dagli altri una conferma della

loro esistenza» (Laing 2010: 40), Jean-Paul non può appigliarsi a nessuno per esistere, non ha un modello da incarnare, da “ereditare”: «i campi e la casa riflettono al giovane erede una stabile immagine di se stesso; egli si tocca sulla sua ghiaia, sui vetri losangati della sua veranda e fa della loro inerzia la sostanza immortale della sua anima». Di fronte ad un ragazzino di sette anni, il figlio del padrone di un ristorante che urla alla cassiera «Quando mio padre è assente, sono io il Padrone!», Sartre non può far altro che esclamare, con disincanto: «Ecco un vero uomo! Alla sua età io non ero padrone di nessuno e nulla mi apparteneva». La madre torna a vivere con il piccolo Jean-Paul nella sua casa paterna, scontando un disagio di appartenenza che il bambino condivide necessariamente: «Non fummo mai a casa nostra: né in Rue Le Goff, né più tardi, quando mia madre si risposò. Non ne soffrii, dato che mi prestavano tutto; ma io restavo astratto». Se «per il possidente i beni di questo mondo riflettono ciò che egli è», il piccolo Sartre non possiede niente: «essi m’insegnavano ciò che io non ero: io non ero consistente né permanente; *io non ero* il futuro continuatore dell’opera paterna, *io non ero* necessario alla produzione dell’acciaio: insomma, non avevo anima» (Ivi, 63, corsivi nel testo). Come il suo alter-ego Roquentin, Jean-Paul Sartre si accorge della sua inconsistenza di fronte all’esistenza del mondo: «i sassolini del Lussemburgo, il signor Simonot, i castagni, Karlemamì, erano degli esseri. Non io: non ne avevo né l’inerzia né la profondità né l’impenetrabilità. Io ero niente: una incancellabile trasparenza» (Ivi, 65).

È impressionante cogliere la somiglianza di queste espressioni sartriane con quelle di James, uno psicotico curato da Laing: «sono soltanto una risposta agli altri: non ho una mia identità»; e quindi: «non sono altro che un sughero che galleggia nel mare» (Laing 2010:

41). Ancora più impressione fa, poi, accostare le parole di Sartre che esprimono il niente in cui da bambino sentiva di vivere, a quelle, autobiografiche anch'esse e dolorosissime, di Ernesto De Martino, che ha studiato per primo *La nausea* in chiave psico-antropologica:

Io non so chi mi ha messo al mondo, né quello che è il mondo né quello che sono io stesso. Io sono in una terribile ignoranza di tutto, ignoro cosa sia il mio corpo, i miei sensi, e anche quella piccola parte di me stesso che pensa le cose che sto dicendo e che riflette su tutto e su se stessa, non si conosce meglio, del resto. Io veggio questi spaventosi spazi dell'universo che mi racchiudono e mi trovo situato in un punto di questa vasta estensione senza sapere perché sono situato in questo luogo piuttosto che in un altro, né perché il breve tratto di tempo che mi è stato dato da vivere mi è stato assegnato in questo momento piuttosto che l'eternità che mi ha preceduto [e] tutta quella che mi segue (De Martino 2004, 25).

Sono parole che De Martino scrive alla compagna, Vittoria De Palma, nel 1947, all'inizio del loro rapporto. Ernesto si sente da sempre perso nel mondo, è evidente: non è casuale la scelta dello pseudonimo per l'autobiografia progettata e mai portata a termine. "Gennaro Esposito napoletano" non ha origini, non ha radici, se non quelle di una piccola patria culturale. San Gennaro è il santo-totem di un popolo che lo ama e lo odia, che lo prende (ritualmente) a male parole per ottenere il miracolo della speranza. Esposito è il figlio di nessuno. Quel nome, al di fuori di Napoli «può significare solo una duplice stigmatizzazione: senza famiglia e senza identità nazionale» (Charuty 2010, 51). Eppure De Martino ha un padre, un ingegnere delle Ferrovie dello Stato, che impone all'unico figlio il suo stesso nome, Ernesto. La duplicazione, però, non avverrà: iscritti al

Politecnico di Torino, il giovane De Martino abbandonerà definitivamente la carriera del padre per iscriversi alla Facoltà di Lettere, a Napoli; il suo rapporto extraconiugale con Vittoria, l'adesione ideologica al comunismo sanciranno definitivamente la rottura, se non con la famiglia, con il mondo morale dal quale proveniva. Tutta la vita e, in un certo senso, tutta l'attività politica ed intellettuale di De Martino è stata da lui consacrata (invano?) a liberarsi dalla propria origine borghese: «oggettivamente, io esco dalla piccola borghesia cittadina del Mezzogiorno e porto con me le molte viltà e il sentimentalismo imbecille di questo ceto senza destino». In quanto intellettuale borghese impegnato nella battaglia politica al fianco della classe operaia, De Martino si sente «lacerato dalle contraddizioni»: «mi odio come uomo», «detesto le tradizioni piccolo-borghesi del Mezzogiorno che mi hanno fatto quale sono: incerto, oscillante, contraddittorio e praticamente vile» (Ivi, 37) . Si noti, en passant, questa differenza sostanziale, che rispecchia due modi differenti di vedere il mondo: se entrambi, Sartre e De Martino condannano la borghesia come la culla della spersonalizzazione, il primo la ritrova concretizzata nella famiglia, il secondo nella società, più in generale. E d'altra parte anche ad Ernesto, da piccolo, manca la figura paterna se in una cartella, custodita nell'Archivio "Ernesto De Martino" e pubblicata da Giordana Charuty (2010, 57), troviamo annotato, tra alcuni sintomi di malessere infantile e adolescenziale, «scrupoli quando mio padre si allontanava e attesa angosciata del suo ritorno. 5-7». Le cifre indicano l'età a cui risalgono questi «scrupoli»: il bambino si sente solo, si sente in pericolo, in balia del mondo.

Nella situazione di «insicurezza ontologica», la persona teme tutto ciò che lo circonda e vive in uno stato di ansietà che Laing

descrive in tre forme differenti: la paura del «risucchio», quella dell' «implosione» e quella della «pietrificazione» (Laing 2010: 36). In tutti i casi l'insicuro di sé «teme ogni rapporto» (Ivi, 37), lo sente come una minaccia per la propria identità precaria; anche l'amore di qualcuno è considerato un rischio, perché può immobilizzare l'identità in una forma assolutizzata, persino il semplice essere visto da qualcuno viene avvertito come il modo di una radicale spersonalizzazione.

Non è un caso che i primi problemi di socialità Sartre li abbia avuti al momento del primo anno di scuola, come i ragazzi irlandesi che ha osservato la Schepers-Huges e come De Martino, di cui però abbiamo meno notizie a riguardo. Jean-Paul viene iscritto dal nonno ad una classe superiore alla sua, ma dimostra di non padroneggiare affatto l'ortografia francese<sup>3</sup>. Dopo un periodo di lezioni private che gli avevano fatto odiare il signor Liévin, suo precettore, il bambino torna a scuola, dove però non riesce ad integrarsi con i compagni: «a me la loro turbolenza mi stancava e trovavo signorile annoiarmi accanto al signor Barrault mentre loro giocavano alla barriera»; i giochi dei compagni, le loro gioie semplici, triviali, gli ispirano «repulsione»: «ero snob» (Sartre 2002, 57). A scuola non sta

---

<sup>3</sup> L'episodio è riportato con enfasi nell'autobiografia (Sartre 2002, 56) e rimanda a quello, analogo, del quale l'autore farà il centro della vita di Flaubert, suo modello, ne *L'idiot de la famille*: si tratta del "problema" che, secondo Sartre, condizionò l'infanzia del piccolo Gustave e dunque l'esistenza tutta di Flaubert, una certa difficoltà nella lettura quando il bambino, per la verità, non andava ancora a scuola. Sua nonna aveva provato ad insegnare a leggere a lui e a sua sorella, ma Gustave non era riuscito ad imparare: "ce mauvais rapport aux mots, nous verrons qu'il a décidé de sa carrière" (Sartre 1971, 13) è quello che Sartre sentenzia fin dalla prima pagina del suo ponderosissimo studio. Mi sembra un dettaglio del tutto interessante nel contesto di questo mio articolo.

bene, non è lui, e il nonno è costretto a riportarselo a casa, dove, tornato «solo tra un vecchio e due donne» (Ivi, 60), il suo malessere si dissipa immediatamente. A casa Schweitzer, Jean-Paul è considerato una specie di dono del cielo, un bambino prodigio che si appassiona, piccolissimo, ai libri del nonno, alla lettura: «solo in mezzo a adulti ero un adulto in miniatura, le mie letture erano adulte» (Ivi, 51).

De Martino, similmente, scrive nella sua cartella dei mali «sentimento di spersonalizzazione» e fissa il ricordo del «I episodio» proprio intorno ai cinque-sei anni (Charuty 2010, 57), l'età in cui va a scuola per la prima volta. Tra i titoli dei capitoli che avrebbero dovuto costruire l'autobiografia di "Gennaro Esposito napoletano", De Martino aveva segnato questo: «coscia di bancarella e merda di cane», l'insulto che gli riservavano, a detta di Vittoria de Palma, i compagni di scuola per via dei suoi capelli biondi (Ivi, 53) e che deve aver avuto per la sua infanzia una grossa eco emotiva. Un altro dei titoli, invece, ci fa immaginare Ernesto come il «principino» del suo universo familiare.

Ma nemmeno in casa, questi bambini che temono la separazione dal proprio ambiente familiare, dal proprio io domestico, riescono ad essere se stessi del tutto e si dimenano in quello che Laing chiama uno «stato di dipendenza ontologica», in cui «l'individuo è in perpetua oscillazione» fra i due estremi del «completo isolamento» e della «completa fusione dell'identità» (Laing 2010, 47). Il rischio di questo doppio disagio è troppo grande e la psiche è costretta a trovare una soluzione di difesa; l'individuo insicuro, per evitare di perdersi nella solitudine o di fondersi con il mondo, elabora un particolare rapporto con se stesso: divide la sua mente dal corpo o, per dirla meglio, «l'io corporeo» dall' «io incorporeo». Si tratta, in qualche modo, di una «fuga psichica dentro se stessi e

fuori dal proprio corpo» (Ivi, 74), «una scissione permanente fra l'io e il corpo» come «tentativo», da parte del soggetto, «di conquistare una sicurezza secondaria nei confronti dei pericoli primari cui, nella sua insicurezza ontologica d'origine, si trova esposto» (Ivi, 87). L'io, insomma, non viene più a contatto con la realtà minacciosa, sostituito da un «falso io» che ricorda un poco quel «particolare regime di relativa dualità psichica» che De Martino ritrova nella «presenza rituale» del pianto funebre e che «solo di grado differisce dalla più profonda dualità delle presenze simultanee che si realizza per esempio nella prassi sciamanistica e nella seduta spiritistica» (De Martino 2000, 81); in tutti questi casi, però, la dissociazione è provvisoria e mediata dalle pratiche di una tradizione (De Martino 1997, 150-151). L'io dello schizoide, invece, tenta di «trascendere il mondo», la situazione di rischio in cui si trova (Laing 2010, 76), ma non lo fa secondo valori: invece di operare nella Storia esso si ritira nel privato e fa ricorso a quello che De Martino chiamò un «conato autistico di reintegrazione», laddove «il termine conato indica uno sforzo inautentico, destinato al fallimento» (De Martino 2002, 172). Più che trascendere la situazione, in un certo senso, lo schizoide se ne sottrae, nascondendosi nella propria maschera, nella propria finzione. Effettivamente, fuggito nella fantasia, rinchiuso nel pensiero e nella memoria, «l'io può restarsene libero e disimpegnato», «può fare tutto e avere tutto». Lo schizoide «è onnipotente e completamente libero: ma solo nella fantasia» (Laing 2010, 80). E «se una persona non agisce nella realtà [...] diviene essa stessa irreal» (Ivi, 81). Probabilmente è vero che «tutti portiamo, in qualche misura, una maschera, perché sono molte le situazioni in cui non vogliamo entrare completamente», ma «il falso io dello schizoide differisce per molti versi dalla maschera indossata dalla persona normale»

(Ivi, 93). Per la verità, nella condizione schizoide, è più corretto parlare di un «sistema di falsi io», perché la maschera che la persona indossa consiste, in verità, in «un amalgama di diversi io parziali, nessuno dei quali ha raggiunto uno sviluppo sufficiente per possedere una sua propria, totale personalità» (Ivi, 68), un sistema «molto complesso» che «contiene invariabilmente molte contraddizioni» (Ivi, 95-96). Ma quali sono le forme che questo «falso io» assume? Negli schizoidi, Laing ha osservato spesso una «docilità iniziale» verso le intenzioni o le aspettative di un'altra persona, di solito, un genitore. Questa docilità, questa tendenza ad «essere buoni», «a non fare mai altro che quello che viene detto di fare», e di fatto «a non affermare mai la propria volontà» non è altro che un «conformismo negativo nei confronti di norme non proprie, suggerito dal timore di ciò che potrebbe accadere se si fosse per una volta se stessi» (Ivi, 96-97). Questo non significa, necessariamente, che lo schizoide sia sempre stato un “bambino modello”; egli può aver interiorizzato la norma anche a contrario, e sviluppato un falso io opposto ad essa, ma la scissione tra ciò che sente di essere e ciò che mostra di essere, rimane drammatica.

Si agisce secondo definizioni altrui di ciò che si è, invece di tradurre nell'azione la propria definizione di ciò che si è o di ciò che si vorrebbe essere; si diventa ciò che l'altra persona vuole o si aspetta che si diventi, e intanto si è “se stessi” solo nell'immaginazione, o nei giochi, o di fronte allo specchio. In conformità dunque con ciò che si percepisce, o si immagina, essere la cosa che si è agli occhi dell'altro, il falso io diventa quella cosa. Può trattarsi di un finto mascalzone; può trattarsi di un finto santo. Ma non tutto l'essere dello schizoide si conforma e si assoggetta in questo modo: la frattura di fondo

del suo essere segue la separazione che esiste fra la sua docilità esteriore e il suo rifiuto interiore di questa docilità (Ivi, 97).

Paradossalmente si tratta di una forma di «identificazione sub-totale» con un'altra persona, che si limita ad assumere il comportamento di tale persona, e che ha come funzione principale «proprio quella di impedire una identificazione totale, e quindi una più grave perdita della propria identità» (Ivi, 99). Jean-Paul Sartre scrive ne *Le parole* di aver avuto, da bambino, «un solo mandato: piacere». Egli faceva «tutto per l'apparenza» (Sartre 2002, 26). Si comporta come un attore, interpreta la parte per la quale il nonno e la madre lo ricoprono di lodi: «virtuoso per gusto della scena, mai mi sforzo, mai mi freno: invento e basta»; si definisce passivamente: «mi adorano, sono dunque adorabile. [...] Mi dicono che sono bello, ci credo» (Ivi, 23). Riconosce la realtà, ne coglie la complessità e se ne ritrae: «sto appollaiato su una piccola gruccia laterale, lontano da loro» (Ivi, 26-27). In questa situazione di distacco, il bambino assume «un'aria indifferente», come se gli altri non avessero alcun significato per lui (Laing 2010, 71): «io non amavo niente e nessuno» (Sartre 2002: 31). Qualche volta esagera nella sua recita, nel suo ostentare la perfezione: quando si accorge che le proprie azioni non riscontrano l'approvazione del suo pubblico è colto da sgomento. «Mi sentii morire. Il mio errore salta agli occhi: si voleva il bambino prodigio, e io avevo offerto il bambino sublime. [...] Sparii, andai a fare le smorfie davanti a uno specchio» (Ivi, 77). Davanti allo specchio, in quelle smorfie, Jean-Paul cerca protezione, cerca di ricordarsi di non essere solo una maschera. «L'individuo comincia con un conformismo totale, con un'umilissima soggezione e finisce per esprimere, servendosi dello stesso mezzo, la sua negazione e la sua ostilità»

(Ivi, 101). «Idolatrato da tutti, respinto da ciascuno, ero uno scarto e non avevo, a sette anni, a chi ricorrere se non a me che ancora non esistevo». Interpretare il ruolo assegnatogli non basta più, non dà più risultati:

nacqui per soddisfare il gran bisogno che avevo di me stesso; fino ad allora non avevo conosciuto che la vanità di un cane da salotto; costretto all'orgoglio, diventai l'Orgoglioso. Poiché nessuno mi rivendicava sul serio, alzai la pretesa di essere indispensabile all'Universo. Poteva esserci qualcosa di più superbo? Qualcosa di più stolto? Per la verità non avevo scelta (Sartre 2002, 78).

Sartre racconta così la sua infanzia, con la parabola di un «viaggiatore clandestino»: destatolo dal sonno nello scomparto di un treno, il controllore gli chiede il biglietto. Egli non ha biglietto, né documenti, ma ha una missione da compiere, è su quel treno per l'interesse della Francia e del mondo intero: «tale è l'orgoglio, l'arringa di difesa dei miserabili. I soli viaggiatori muniti di biglietto hanno il diritto d'essere modesti» (Ivi, 79). Il falso io di Jean-Paul si traveste con abiti nuovi: «divenni un eroe; mi spogliai delle mie attrattive; non si trattava più di piacere ma di imporsi» (Ivi, 81); proprio come un attore, il bambino impara a cambiare personaggio: «avevo fatto una falsa entrata, mi ritiravo dietro a un paravento e ricominciavo la mia nascita al momento giusto». Peccato che le sue imprese di spadaccino, i salvataggi estremi di belle principesse avvenivano solo nella sue mente: «bambino immaginario, mi difesi con l'immaginazione» (Ivi, 80). In questa fuga dal modello borghese che gli era stato imposto, una fuga mentale nei valori di un eroismo utopico e sognato, Sartre assomiglia ancora a Ernesto De Martino, che questo scriveva di sé al compagno Pietro Secchia: «con la mente io ho imparato a vedere questa mia

situazione dolorosa [la sua origine borghese], e vado costruendo nella teoria quell'uomo che non sono in realtà» (Charuty 2010, 37).

Il sistema del “falso io”, però, non funziona mai come dovrebbe: esso non impedisce, anzi amplifica la «coscienza di sé» (Laing 2010: 108) e genera un'ansia continua nella persona, che si accorge di dover dipendere costantemente dallo sguardo altrui: il senso di libertà e di onnipotenza viene contraddetto da un sentimento di schiavitù e di impotenza (Ivi, 90), la mediazione della maschera non la appaga realmente; l'io interiore, il vero io, viene riempito di un vuoto opprimente (Ivi, 88) e comincia ad odiare il “falso io”. «Molta lucidità teorica e molte contraddizioni reali, potenza di mente e fragilità di esistenza: questo io sono», scrive De Martino ancora a Secchia, «tutta la libertà che io non sono nella prassi effettiva si trasforma in libertà logica». Ma non si può vivere rinchiusi nella mente, questo De Martino lo sa bene, e vede su se stesso i rischi di una deriva nichilista e psicotica: il «sentimento di insufficienza dinanzi a situazioni particolari, soprattutto non consuete» (Charuty 2010, 57), che annota tra i suoi mali, le fobie della giovinezza (De Martino 2004, 28), perfino l'epilessia di cui era malato, l'ittero e la tubercolosi che lo avrebbero portato alla morte, vengono tutti reinterpretati nel loro contesto esistenziale generale, come crisi di una presenza labile: «è come se scivolassi lentamente fuori dalla storia» (Charuty 2010, 57). De Martino, quando ormai sta per morire, percepisce lucidamente la sua diversità, la sua grandezza, che ha coinciso, però, tutta la vita con l'incomprensione, la disgregazione, l'isolamento.

Nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento della civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono e se ne annunziano dei nuovi, senza tuttavia poter dire che un nuovo ordine sia sorto,

sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini, e solo mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro “norme” limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima, i filosofi la metodologia, gli etnologi l’etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e bocconi (De Martino 2004: 29).

Investito di un mandato quasi sovraumano, l’intellettuale viola la normalità, abbraccia titanicamente la sua missione e la detesta, perché nessuno la comprende. Il piccolo Jean-Paul, nonostante il suo eroico (teorico) slancio verso il mondo è dominato e costretto in un’ambiguità che lo opprime: «credetti di avere due voci, una delle quali – che m’apparteneva appena e non dipendeva dalla mia volontà – dettava all’altra i suoi discorsi; [...] ero doppio» (Sartre 2002, 151). In fondo quell’altra voce non è altro che quella del “falso io” che si conforma alla volontà della sua famiglia, anche la sua missione segreta non è che quella di assorbire, fosse pure contraddicendoli, i valori borghesi che gli sono imposti: «quel mandato in me depresso dagli adulti in plico sigillato, ebbene, io non ci pensavo più ma continuava a sussistere. S’impadronì della mia persona» (Ivi, 159). Il suo posto nel mondo si trova dove si incontrano il copione che gli è stato dato e il personaggio che egli ha creato perché lo interpretasse a modo suo. Avrebbe rinunciato al suo ruolo di protagonista, per esistere davvero, banalmente, come gli altri, ma fuori dal suo palcoscenico non esiste nessun bambino che si chiami Jean-Paul Sartre. Ai Giardini di Lussemburgo, la Storia va avanti senza di lui.

Conducevo due vite, tutt'e due menzognere: pubblicamente, ero un impostore: il famoso nipote del celebre Charles Schweitzer; da solo, m'impantanavo in una musoneria immaginaria. [...] La mia verità rischiava fortemente di restare fino in fondo l'alternanza delle mie menzogne. C'era un'altra verità. Sulle terrazze del Lussemburgo dei bambini giocavano, io mi avvicinavo ad essi, mi sfioravano senza vedermi, li guardavo con occhi di povero: com'erano forti e svelti! Com'erano belli! Davanti a questi eroi in carne ed ossa, perdevo la mia prodigiosa intelligenza, il mio sapere universale, la mia muscolatura atletica, la mia abilità di spadaccino; mi addossavo a un albero, aspettavo. Una parola del capo della banda, detta brutalmente: "Vieni avanti, Pardaillan, tu farai il prigioniero", e avrei rinunciato ai miei privilegi. M'avrebbe fatto felice anche una parte muta; avrei accettato con entusiasmo di far la parte di un ferito in barella, di un morto. Non me ne fu data l'occasione: avevo incontrato i miei veri giudici, i miei contemporanei, i miei pari, e la loro indifferenza mi condannava. Ero turbato dal fatto che mi scoprivo attraverso loro: né meraviglia né medusa, ero un miserello che non interessava a nessuno (Ivi, 95).

Da «una brusca rimozione del velo del falso io» può nascere la psicosi (Laing 2010, 98), a meno che non intervengano le forze della cultura a mediare il riscatto, a fornire gli strumenti al "vero io" perché incanali la propria insicurezza nell'operare storico e reale, perché, abbandonata la tentazione di un auto-esilio mentale, si stabilisca saldamente nel mondo. Rappresentare la crisi, farne contenuto romanzesco o teoria antropologica, consiste di fatto in una mediazione e un riscatto efficaci: garantisce l'oggettivazione che permette, seppure a

fatica e sempre precariamente, di ristabilire il sé e il mondo in crisi nel proprio senso storico e culturale.

### *Bibliografia*

1. BARBETTA, Pietro, *Gregory Bateson e la schizofrenia* («Riflessioni sistemiche», 3, 2010, pp. 122-132).
2. BATESON, Gregory, D.D. JACKSON, J. HALEY e J. WEAKLAND, *Toward a theory of schizophrenia* («Behavioral Science», 1, 1956, pp. 251-264; tradotto in Gregory BATESON. *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi. 1972).
3. BORGNA, Eugenio. *Come se finisse il mondo* (Feltrinelli, Milano 2006; ed. orig. 1995).
4. CHARUTY, Giordana, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo* (Franco Angeli, Milano 2010; ed. orig. 2009).
5. CHERCHI, Placido e Maria, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana* (Liguori, Napoli 1987).
6. DELLA COSTA, Francesco, *L'etnologo e il poeta. Ernesto De Martino e la letteratura dell'appocalisse borghese* («L'Immagine riflessa. Testi, società, culture», XXIV, 2, 2015, pp. 149-177).
7. DELLA COSTA, Francesco, *La religione de Le parole. Una lettura antropologica dell'autobiografia di Jean-Paul Sartre* («Palaver», 5, 1, 2016, pp. 163-188).
8. DE MARTINO, Ernesto, *Apocalissi psicopatologiche e apocalissi culturali* («Nuovi argomenti», 69-71, 1964, pp. 105-141).
9. DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Bollati Boringhieri, Torino 1997; ed. orig. 1948).

10. DE MARTINO, Ernesto, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (Bollati Boringhieri, Torino 2000; ed. orig. 1958).
11. DE MARTINO, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (A cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 2002; ed. orig. 1977).
12. DE MARTINO, Ernesto, *Vita di Gennaro Esposito napoletano* (Kurumuny-edizioni, Lecce 2004).
13. FABRE, Daniel, *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese* (In Gallini, Clara e Marcello, Massenzio [a cura di] *Ernesto De Martino nella cultura europea* Liguori, Napoli 1997).
14. LAING, Ronald, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, (Einaudi, Torino 2010; ed. orig. 1969).
15. JERVIS, Giovanni, *Alcune intuizioni psicologiche* («La Ricerca Folklorica», 13, 1986, pp. 65-67).
16. MORAVIA, Sergio, *Introduzione a Sartre* (Laterza, Roma-Bari 2001).
17. SCHEPER-HUGES, Nancy, *Saints, scholars, and schizophrenics. Mental illness in rural Ireland* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2001; ed. orig. 1982).
18. SARTRE, Jean-Paul, *La nausea* (Einaudi, Torino 1974; ed. orig. 1938).
19. SARTRE, Jean-Paul, *Le parole* (Net, Milano 2002; ed. orig. 1964).
20. SARTRE, Jean-Paul, *L'idiot de la famille* (Gallimard, Paris [3 tomi] 1971).
21. STANGHELLINI, Giovanni, *Vulnerability to Schizophrenia and Lack of Common Sense* («Schizophrenia Bulletin», 26 (4), 2000, pp. 775-787).

22. STANGHELLINI, Giovanni, *Psicopatologia del senso comune* (Raffaello Cortina, Milano 2008).
23. STANGHELLINI, Giovanni e Massimo, Ballerini, *Values in Persons with Schizophrenia* («Schizophrenia Bulletin», 33, 1, 2007, pp. 131-141).