

Crisi della presenza, immortalità dell'anima, moderno umanesimo

ABSTRACT

The crisis of presence, immortality of the soul, modern humanism (by Giorgio Politi)

Having claimed the title of *philosopher* for de Martino, firmly placed within the context of positive Italian existentialism, the philosopher, having completely redefined, even in an unsystematic form, one of the fundamental concepts of Western thought, that of *the self*, had an impact in many areas, thereby appearing as an exponent of many disciplines – an anthropologist to anthropologists, a religious historian to other historians, a folklore expert to other folk enthusiasts, even as a psychiatrist to other psychiatrists. And, after having exemplified the fruitfulness of the concept of *crisis of presence* in the construction of an interpretative model able to explain a whole category of historical phenomena of so-called *fanaticism*, until now indecipherable; the author identifies the disruptive nature of de Martino's concept of *systematic collapse of the self* in the fact that it postulates an idea of the self as something composite, and therefore multiple, and that it is configured so it does not represent the other *self* if not in the contemporary, secularized translation, of the concept of "soul", as a denial of its immortality, in the wake of all the thinkers who, from the atomists onwards, while not denying its reality, conceived it as a material and therefore intended, like the body, to dissolve, just like that which is simply composite. This concept, developed on philosophical grounds, however, is entirely compatible with the more innovative results obtained from neuroscience in the second half of the last century, as the quote from a passage by J. Allan Hobson documents; such consistency from very different disciplinary perspectives, while it may express a common involvement in the spirals of the *Zeitgeist*, reminds us that all the other disciplines, scientific or otherwise, through which we read reality, albeit using different methods and languages, give rise to the same mind, based on the same brain, whichever activity is practised, it takes place inside of the same cognitive structure, taking unavoidable steps.

The disciplines, therefore, must not only communicate with each other, and not so much, in order to transmit specific results, but also to be *contaminated* with concepts, metaphors, cognitive paradigms that can be used functionally in areas very distant from those where they originated, as the events surrounding the construction of the DNA model show. It is precisely this unity of our mind that makes a collaboration possible with all the knowledge, and then give substance to the more ambitious and fascinating legacy of Ernesto de Martino: the construction of a *modern humanism, secular and civil*.

Keywords: Ernesto de Martino, self, soul, neuroscience.

1. De Martino, chi era costui? Un antropologo, come pensano gli antropologi, uno storico delle religioni, come lui medesimo si definiva; uno studioso di folklore, come hanno rivendicato alcune correnti e alcuni istituti di ricerca nel secondo dopoguerra; uno psichiatra, come altri ancora ritengono?

Una riflessione su questi temi richiama alla mente il Lutero magistralmente ricostruito da Febvre: il riformatore il quale, in ogni testo che

legge, trova sempre e solo un unico pensiero – il suo; che si crede d'accordo con Paolo, Agostino, Taulero, ma in effetti si serve di loro per far scaturire dal proprio intimo una dinamica che già vi era contenuta; un uomo che si presta a molti, ma che non si dà mai a nessuno¹.

Hegel, Croce, Gentile, Heidegger, Freud, Marx: ogni qual volta leggiamo de Martino tenendo il pensiero di questi autori sullo sfondo crediamo di poterlo ridurre a ciascuno di loro.

¹ FEBVRE 1974².

Ma poi – per riprendere la battuta che un personaggio di un noto film di Ettore Scola riferisce all'Italia² – de Martino dice una *piccola cosa* da cui vediamo bene come non sia in alcun modo inquadrabile entro alcun altro sistema. In qualsiasi contingenza, de Martino è solo, e unicamente, lui.

Non dovrebbero comunque sussistere dubbi circa il fatto che il nostro sia stato, a pieno titolo, un filosofo, saldamente inserito entro il contesto dell'esistenzialismo positivo italiano – lo ha argomentato e ribadito di recente il lavoro d'una giovanissima autrice che è stata in grado di restituirci un de Martino non ingessato in termini accademici o astrattamente storico-culturali, ma assunto quale profeta dell'oggi, in grado di dire molto, forse ancor più di ieri, a un'intellettuale esordiente³. Un filosofo che, pur in forma asistemica, ha ridefinito integralmente uno fra i concetti portanti di tutto il pensiero occidentale, il concetto di *io*; e proprio per questo ha avuto una molteplicità di ricadute su una gamma assai vasta di ambiti, apparendo in tal modo esponente di molteplici discipline.

Ho avuto modo di misurare in tutta la loro portata le conseguenze della rivoluzione demartiniana allorché mi sono trovato a dover far ricorso alla categoria-chiave di *crisi della presenza* per costruire un modello in grado di spiegare una particolare categoria di fenomeni storici, finora sfuggiti a qualsiasi plausibile interpretazione, e che proprio per questo ho definito come *fenomeni storici inspiegati*. Nello specifico, ho scelto quattro esempi celebri: la comparsa dei cosiddetti *adamiti* entro la riforma boema di inizi Quattrocento; la vicenda della “comune anabattista” di Münster nel biennio 1534-35, recentemente rievocata da un romanzo storico commerciale di buon successo, *Q4*; gli scioperi degli anarchici andalusi fra Otto e Novecento, definiti da E.J. Hobsbawm “millenaristi”; e il suicidio collettivo dei membri del gruppo religioso *Heaven's Gate* a San Diego, in California, nel 1997 – anello peraltro, quest'ultimo, d'una nutrita catena di avvenimenti analoghi verificatisi negli Stati Uniti durante gli ultimi decenni del secolo scorso. Mi sia qui consentito riassumere i tratti fondamentali del modello in questione⁵.

2. La scelta degli esempi sopra richiamati, ai quali parecchi altri analoghi potrebbero essere aggiunti, è stata del tutto a caso: il loro ruolo consisteva nel documentare la presenza, entro lo sviluppo storico, di manifestazioni particolari, distinte da tutte le altre per il fatto di non essere mai state spiegate, come ho scritto, mediante quella che potremmo chiamare la *ragione storica corrente*, ossia l'insieme di chiavi interpretative utilizzate in ambito storiografico. Fenomeni del genere vengono di solito solo *etichettati*, nell'illusione di poterne così esorcizzare l'alterità rispetto alla nostra comprensione, rimuovendo l'angoscia “irrelativa” che scatenano in noi. Così, J. Macek preferisce considerare i comportamenti degli adamiti semplici menzogne della controrivoluzione; U. Gastaldi, il grande storico dell'anabattismo, non riesce a dir di meglio se non che “ormai Münster era diventata un palcoscenico in cui ogni pazzo trovava modo di recitare la parte che gli era congeniale”; Hobsbawm ricorre addirittura a categorie quali il *primitivismo*; schiere di sociologi hanno analizzato composizione e struttura di gruppi quali i davidiani o *People's Temple* senza riuscire, peraltro, a formulare alcuna interpretazione plausibile⁶.

Termini quali *irrazionalità*, *fanatismo*, *follia*, in effetti, non spiegano un bel niente, soprattutto perché dovrebbero essere a loro volta definiti. Noi consideriamo *irrazionale* solo ciò che la nostra presente e limitata ragione non riesce a comprendere – e il termine svela in tal modo la propria natura tautologica; quanto alla *follia*, l'uso di questo concetto con riferimento ai casi in esame costituisce addirittura una contraddizione in termini, perché tutta la nostra tradizione medica ha sempre considerato la follia come un fenomeno individuale, caratterizzato da un'assoluta incapacità comunicativa; chiunque sia mai entrato in un reparto psichiatrico, del resto, sa bene che il tratto distintivo dei malati è proprio il loro tragico isolamento.

I fenomeni sopra richiamati, e tutti gli altri che potrebbero esser posti al loro fianco, manifestano, peraltro, alcuni caratteri comuni: in primo luogo, la presenza di forti elementi d'apparente *antieconomicità*, nel senso che al rilevantissimo dispendio d'energie spesso richiesto per

² Si tratta del mercenario straccione detto *Il leopardo*, nel film *Riusciranno i nostri eroi a ritrovare l'amico misteriosamente scomparso in Africa?* (1968), con Alberto Sordi e Nino Manfredi.

³ ZANARDI 2011.

⁴ LUTHER BLISSETT 1999.

⁵ POLITI 2011: 49 sgg.

⁶ MACEK 1975: 128; GASTALDI 1972: 549; HOBSBAWM 1966: 95 sgg.; PALLAMARA 2006.

prendervi parte sembra non corrispondere alcun profitto visibile – anzi, corrisponde spesso una perdita secca, sotto forma d'un peggioramento delle condizioni materiali di vita, quando non addirittura la perdita della vita stessa. Ciò fa ritenere come i bisogni che tali manifestazioni soddisfano non rientrino nel novero ordinario dei bisogni "materiali". Quest'apparente antieconomicità costituisce il primo elemento che concorre a rendere "inspiegabili" tali fenomeni, in quanto il denominatore comune della ragione storica corrente consiste nell'assunto secondo cui qualsiasi atto, individuale o collettivo, viene compiuto in ordine alla soddisfazione d'un bisogno positivo e deve quindi concludersi con un saldo di pari segno.

La seconda caratteristica che unisce questi casi è la loro *dimensione collettiva*, la circostanza di avere cioè come soggetti *gruppi* umani più o meno ampi, anche se per lo più limitati. Solo eccezionalmente tali gruppi assumono dimensioni maggiori; ancor più di rado, poi, riescono a occupare posizioni dominanti entro un contesto sociale più ampio, configurandosi in tal modo come pericoli di magnitudo più larga, talvolta perfino epocale: è il caso di Münster, degli anarchici andalusi, ma anche della seicentesca caccia alle streghe e, soprattutto, del nazismo.

La terza caratteristica consiste nel fatto che i membri di simili gruppi condividono un *sistema rappresentativo soggettivo distinto e contrapposto* rispetto a quello di *qualsiasi* altro gruppo sociale contemporaneo.

La quarta caratteristica è data da una stupefacente *fissità strutturale*, ossia dal ricorrere di nuclei ideali e relazionali funzionalmente identici in epoche e società radicalmente diverse fra loro: è il caso della pulsione nudista presente negli adamiti, da cui sembra trasparire un problema nel rapporto con il sé corporeo tale da scavalcare i contesti più diversi. Anche questa fissità rappresenta un fattore d'irriducibilità in termini storici.

Tutto ciò sembrerebbe rinviare al fatto che non di fenomeni storici si tratta; entro lo sviluppo storico comparirebbero, insomma, elementi che vanno *oltre* la storia stessa e si collocano entro un ambito definibile letteralmente in termi-

ni di *metastoria*. Il ricorrere di moduli ideali e sociali identici per struttura, anche se diversi per linguaggio, può allora suggerire la possibilità di *interferenze* fra sviluppo storico e base metastorica; o, detto altrimenti, che lo sviluppo storico possa far affiorare problemi la cui dinamica non si esaurisce del tutto entro uno specifico quadro storico dato.

I casi di cui trattiamo, d'altra parte, presentano tutti la caratteristica di avere alla propria base dinamiche psichiche al tempo stesso eccentriche, ma condivise entro una dimensione intersoggettiva; come tali, essi sfuggono alla presa sia di discipline quali quelle psicologico-psichiatriche, che studiano sofferenze individuali (pur se socialmente condizionate) sia di quelle antropologico-culturali, che studiano rappresentazioni di gruppo assunte nella loro quotidianità.

In conclusione, i *fenomeni storici inspiegati* sembrano risultare tali in quanto si collocano in una sorta di *punto cieco* del reticolo disciplinare attraverso cui leggiamo la realtà e che diviene poi, nella sua proiezione istituzionale, il sistema della ricerca scientifica organizzata. Paralizzata dalla testa di Medusa dell'alternativa normalità/anormalità, la nostra mente non riesce a venire a capo di ciò che le si presenta come un paradosso in atto. Fu Danilo Mainardi a fornirmi la chiave per uscire da questo vicolo cieco, invitandomi a distinguere fra comportamenti *anormali* e comportamenti *normali* in *condizioni anormali*: se s'imprigiona un animale selvatico – argomentava – in breve tempo lo si vedrà muoversi da un capo all'altro della gabbia. E siccome *qualsiasi* animale selvatico sviluppa questo comportamento in condizioni analoghe, anormale non è il comportamento medesimo, ma la condizione.

È proprio in tali distrette che si rivela decisivo il concetto di *crisi della presenza*. Sappiamo ch'esso indica il rischio supremo di *collasso sistemico* dell'io: crollo della distinzione io/mondo, reciproco precipitare dell'io nel mondo e del mondo nell'io e, con ciò, dissoluzione dell'io medesimo, dissoluzione che viene di norma vissuta dal soggetto in forma speculare, come *fine del mondo* appunto. La crisi della presenza rappresenta, negli sviluppi maturi del pensie-

ro di de Martino, non già una debolezza o una patologia circoscritte, ma il rovescio medesimo della mente umana, un rischio connaturato alla struttura stessa dell'io e definito pertanto in guisa di *rischio antropologico permanente*, il "rischio di non poterci essere in alcun mondo culturale possibile".

De Martino, peraltro, si è limitato ad *asseverare* la realtà di questa crisi, senza rendere esplicite le premesse che di quel concetto rappresentano la condizione necessaria e conferiscono ad esso pieno valore. La prima e più importante di tali premesse è che, se l'io risulta costantemente minacciato di dissoluzione, *non può in alcun modo rappresentare una sostanza semplice*, ma una *pluralità* – se così non fosse, la stessa idea di crisi della presenza risulterebbe priva di basi, giacché un io semplice mai potrebbe correre il rischio di dissolversi. *L'identità* si configura pertanto, in tale prospettiva, come il risultato, mai definitivamente acquisito, del *processo* di riduzione a unità d'un molteplice, che inizia fin dai primi giorni e dura per tutta la vita, posto che "in generale, ogni momento del divenire è nuovo, e quindi critico per la presenza"⁷.

Seconda premessa è infatti che la costruzione dinamica dell'io dev'essere compiuta di continuo, non solo dopo ogni interruzione dello stato vigile, ma durante lo stesso stato di veglia, posto che, come si è detto, ogni nuovo dato dell'esperienza deve trovare spazio entro la costruzione stessa. Ciò comporta – terzo elemento – alcune necessarie conseguenze; in termini mutuati dalla fisica, potremmo dire che il mantenimento dinamico dell'io richiede un *lavoro*, il quale implica a sua volta un certo *consumo energetico*. Traducendo questi concetti in termini di vissuto soggettivo, possiamo affermare che quest'attività costa *sofferenza e fatica*.

Come quarto punto, occorre ammettere che la nostra mente si comporti come un *sistema omeostatico*, il cui fine supremo consiste nel ripristino d'un equilibrio continuamente turbato, mediante *l'assimilazione* del nuovo.

Fin qui abbiamo considerato la costruzione del binomio io/mondo nei termini d'un lavoro meramente individuale. Ogni percezione diretta può però trovar posto entro il nostro teatro

interiore solo se sottoposta a un'*imputazione semantica*, ch'è sempre un *fenomeno sociale*: è solo l'interazione con i nostri simili a persuaderci se la luce che noi vediamo in cielo debba esser considerata una stella, un aereo o un disco volante. Inoltre la nostra rappresentazione della realtà è formata in massima parte da informazioni trasmesseci da altri e che noi decidiamo di accogliere mediante un atto assai più emotivo che intellettuale. Ciò che chiamiamo "il mondo" costituisce dunque un sistema *socialmente creduto e rappresentato* e ciò che consideriamo *la realtà* si configura come il prodotto di una *costruzione sociale*⁸. Ciò, del resto, è del tutto congruente con le nostre caratteristiche di specie: i nostri antenati raccoglitori erano usi procacciarsi il cibo in branco; i moduli della vita di branco sono stati poi trasferiti nella divisione del lavoro dell'agricoltore prima e del fabbricante poi. Questa struttura svolge un ruolo chiave nella costruzione sociale della realtà, poiché è solo grazie al lavoro organizzato che l'uomo sopravvive, oggi ben di più che migliaia d'anni or sono.

Torniamo ora alla crisi della presenza come rischio antropologico permanente. De Martino analizza la *normalità* dell'omeostasi mentale, muovendosi in base a due assunti impliciti: a) che il divenire rappresenti una grandezza costante e b) che la capacità d'integrare i dati dell'esperienza sia la medesima in tutti gl'individui. Entrambi questi assunti costituiscono però mere astrazioni. Innanzitutto perché queste capacità variano nell'arco della vita d'ogni singolo, risultando minime nelle età estreme dell'esistenza e massime durante la maturità; in secondo luogo perché è troppo facile osservare che vi sono ambiti storici ben più dinamici di altri. Possiamo pertanto introdurre il concetto d'una possibile *portata* mentale rispetto al bombardamento di dati dell'esperienza, variabile secondo una combinazione di tempi, luoghi e persone. Sussiste insomma la possibilità, accanto a un rischio antropologico *generale* di crisi di presenza, anche di rischi *specifici*.

Siamo ora al nocciolo del problema. Di fronte alla percezione del superamento della propria portata mentale un disagio acutissimo può impadronirsi di taluni individui, suscitando

⁷ DE MARTINO 1977: 138. Questa considerazione è della massima importanza; molti infatti tendono a confondere la crisi della presenza con il concetto freudiano di decostruzione dell'io che, in realtà, con la prospettiva demartiniana non ha nulla a che fare, nella misura in cui la riduzione a unità di elementi essenzialmente molteplici è tutt'altra cosa rispetto all'articolazione, o alla stratificazione, molteplice in quanto evolutiva, d'una sostanza che rimane essenzialmente unitaria; proprio per questo Freud considera la possibilità d'una frantumazione dell'io l'esito estremo d'una condizione patologica, mentre per de Martino un siffatto rischio costituisce la norma. Come vedremo più oltre in questo saggio, la distanza fra de Martino e Freud è la medesima che corre fra la concezione freudiana della mente e quella risultante dai più recenti sviluppi delle neuroscienze.

⁸ BERGER & LUCKMANN 1969.

una reazione angosciosa che rappresenta il preannuncio d'un possibile collasso sistemico: di fronte a questo rischio il singolo ha due possibili vie d'uscita.

La prima consiste in una via individuale, praticata attraverso un'inversione dei meccanismi omeostatici abituali: se di solito la mente ripristina l'omeostasi tentando di far coincidere le proprie rappresentazioni con i dati dell'esperienza, in caso di sollecitazioni eccessive può reagire generando invece dati *endogeni*. Questo sistema però comporta il rischio di esitare nella follia vera e propria, esponendo il singolo a una pressione sociale insopportabile.

Il secondo metodo, invece, fa appello ai meccanismi "normali" di costruzione sociale della realtà; la risposta è fornita dalla nascita di un *gruppo specifico*, il quale si distingue e si isola rispetto agli altri, che costituiscono una società data. Quest'isolamento può anche essere *fisico*; ma è possibile raggiungere il medesimo obiettivo con mezzi anche solo psicologici, culturali, ideologici – dichiarando, per esempio, che il mondo è interamente corrotto e i membri del gruppo sono gli unici a possedere la verità e a potersi salvare. In tal modo il gruppo recide qualsiasi interazione verso l'esterno, si sottrae a ogni verifica da parte del resto della società – vissuta come la fonte del suo malessere – e può procedere indisturbato alla costruzione d'una *realtà sociale propria*, dove perfino le allucinazioni possono realizzarsi, nel senso d'essere credute e rappresentate, perché posseggono comunque quel predicato essenziale della intersoggettività che l'*ethos* del branco converte in crisma di verità. Diventa in tal modo possibile *delirare come se non si delirasse*, far tornare i conti del proprio io sfuggendo all'obiezione della follia.

Il gruppo adempie dunque al fine di ricostruire l'io/mondo dei suoi adepti: la figura del "profeta", attorno a cui esso di norma si costruisce, ha il compito di "ricreare il mondo", ossia di ridefinire l'io. Un siffatto modello interpretativo è in grado di spiegare buona parte delle caratteristiche di questi gruppi: la dipendenza totalizzante da uno o più "soggetti alfa" (i "profeti"); l'organizzazione, sempre molto gerarchica e autoritaria; l'autoreferenzialità; il tratto secondo

cui contrassegno essenziale dei membri è la convinzione di aver *trovato la pace*; la composizione del gruppo, sempre eterogenea e non riconducibile ad ambienti socialmente univoci, né a particolari condizioni di disagio economico.

La natura comune che i casi qui richiamati rivelano ora con chiarezza rende plausibile inserirli entro una categoria specifica di fenomeni storici, caratterizzati da particolari procedure di adattamento in cui la natura del nostro cervello, d'essere non già un mero elaboratore di dati ma un vero e proprio *generatore di realtà*, mette in campo tutta la propria potenza. Il concetto di adattamento viene di solito inteso in termini di mero adeguamento fisico a mutate condizioni dell'ambiente; nel caso della nostra specie, tuttavia, il problema è reso molto più complesso sia dalla capacità umana di modificare l'ambiente stesso sia dalla circostanza che, oltre all'ambiente naturale, gli esseri umani devono adattarsi anche ad ambienti sociali particolarmente complessi e mutevoli – e vi sono buoni motivi per ritenere che proprio quest'ultimo compito impegni in misura prevalente le loro capacità cerebrali⁹.

3. Tale il modello interpretativo che, nella convinzione di aver semplicemente utilizzato il concetto di crisi della presenza, unendolo a concetti tratti da altri campi disciplinari – psicologia, sociologia, etologia, storia – avevo elaborato e che mi pareva, e mi pare, possedere se non altro il pregio di essere l'unico disponibile. Le cose, invece, erano e sono molto più complesse.

Un primo aspetto di questa complessità si manifesta nel problema della rottura che la concezione demartiniana rappresenta rispetto alla tradizione del pensiero occidentale, rottura che, se da un lato può apparire drammatica, da un altro può invece essere ricondotta *entro* le alternative formulate *ab antiquo* da questo pensiero medesimo.

Un collega filosofo, nonché guadagnato di fresco alla fede in ambito evangelico, ebbe a commentare il saggio di cui sopra ho esposto i tratti salienti con una semplice frase: mi sembra chiaro – disse – che tu non credi nell'immortalità dell'anima. A tutta prima, questo giudizio mi stupì non poco: cosa diavolo c'entravano, pensa-

⁹ Si vedano in proposito le illuminanti considerazioni che G. Vallortigara dedica all'esperienza svolta negli anni Settanta dello scorso secolo da N. Humphrey con i gorilla di montagna del Ruanda: VALLORTIGARA 2000: 263-264.

vo, i miei fenomeni storici inspiegati con l'immortalità dell'anima? Riflettendo meglio, però, mi resi conto che il mio interlocutore aveva colto il nocciolo del problema. Perché, in effetti, il concetto contemporaneo di "io", altro non è se non la traduzione, laicizzata, del concetto antichissimo di "anima".

Ho citato, all'inizio di questo mio scritto, Febvre e il suo *Martin Luther. Un destin*; ora è il caso di ricordare l'opera più celebre del grande storico, quella con cui, intervenendo in una polemica sulle posizioni religiose di François Rabelais, istituì la psicologia storica, formulando il concetto centrale di *mentalità*. È possibile ipotizzare che il grande romanziere francese fosse già un ateo fatto e finito, una sorta di Voltaire *ante litteram*? Febvre sostiene di no; non perché intenda negare che, nel Cinquecento, esistessero persone definite come atei dagli stessi contemporanei; quanto egli sostiene è altra cosa, l'impossibilità che esistessero allora degli atei *nel senso medesimo che noi diamo a questo termine*.

Il problema dell'anima si presta molto bene per esemplificare questo passaggio critico, perché nel secolo XVI, così come in tutti i secoli precedenti della storia occidentale nota, nessuno, per irreligioso che fosse, si sarebbe mai sognato di negare la realtà dell'anima; che l'anima esista, è del tutto evidente, oserei dire che è visibile, tangibile – è sufficiente guardare un uomo vivo e un uomo morto per rendersene conto. L'oggetto del contendere non è dunque l'esistenza, ma la immortalità dell'anima. Un ateo odierno nega l'esistenza dell'anima, un ateo rinascimentale, medievale, antico, nega invece l'immortalità dell'anima. Utopo, il fondatore della *miglior forma di stato*, stabilì fin dal principio "che ciascuno era libero di professare la religione che più gli piacesse":

Solo si limitò a proibire con decreto rigoroso e solenne, che nessuno degradasse la dignità della natura umana al punto da giungere a credere che anche l'anima perisca col corpo o che il mondo si regga a caso [...] Perciò essi [*gli Utopiani*] credono che dopo questa vita siano fissati castighi e premi per i vizi e le virtù; chi la pensa diversamente, non lo considerano un essere umano, in quanto ha avvilito la natura sublime della propria ani-

ma alla bassezza di un corpicciatolo animalesco, e neppure si sognano di far luogo tra i cittadini ad uno che stimerebbe meno che nulla le loro leggi e usanze, se non ci fosse la paura a tenerlo a freno [...] Perciò, chi è di questo sentire non ha parte alcuna negli onori, non viene designato a nessuna magistratura, non si vede assegnata carica di sorta [...] Altra punizione non gli infliggono!¹⁰

Non diversamente, Dante fa dire alla propria Guida: "Suo cimitero da questa parte hanno/ Con Epicuro tutti suoi seguaci,/ Che l'anima col corpo morta fanno"¹¹.

Ora, la mortalità dell'anima veniva argomentata dagli atomisti, da Democrito e poi da Epicuro, in base all'idea che fosse di natura materiale anch'essa, "un corpo composto di particelle sottili", di atomi sferici e mobili: proprio in quanto sostanza non semplice ma composta, l'anima era dunque soggetta a disgregarsi e perciò a morire, non essendo la morte altro che la risoluzione di un corpo nei suoi elementi costitutivi di base. Il nostro filosofo, dunque, aveva visto giusto: la concezione plurale dell'io fatta propria da de Martino non può che comportare la negazione dell'immortalità dell'anima.

Il problema, però, appare ancor più complesso. Io medesimo, nel momento in cui affrontavo il problema dei *fenomeni storici inspiegati*, ritenevo di limitarmi a un'applicazione fedele della prospettiva demartiniana. In realtà, operavo compiendo inconsapevolmente una vera e propria traslazione disciplinare del concetto di crisi della presenza dal terreno *filosofico*, in cui l'aveva formulato il suo autore, a un terreno *fisiologico*.

Una simile contaminazione non è per nulla a caso. Gli sviluppi più profondi della concezione demartiniana, quella scritta in *Morte e pianto rituale* e, soprattutto, negli appunti preparatori a *La fine del mondo*, maturano nel quadro di una vera e propria situazione liminale, non solo dal punto di vista storico complessivo – la guerra fredda e il pericolo atomico – ma, più specificamente, da quello dell'evoluzione delle scienze, soprattutto delle neuroscienze; de Martino scrive mentre sta maturando in quest'ambito una svolta radicale, di cui egli manifesta chiaramente la percezione, e le cui ricadute solo oggi siamo in grado di valutare in tutta la loro portata.

¹⁰ MORE, *Utopia*.

¹¹ *Inferno*, X, 13-15.

A mio giudizio, è possibile sintetizzare il carattere di questa svolta ricorrendo a una metafora tratta dall'informatica – e che peraltro potrebbe non essere del tutto una metafora. Chiunque utilizzi un elaboratore lo fa attraverso un'interfaccia caratterizzata da un linguaggio costituito da comandi, parametri, inserimento di dati, in forma alfanumerica: si tratta d'un linguaggio umano e che, proprio perciò, viene definito come *linguaggio utente*. Com'è intuitivo, la macchina non può “comprendere” nulla di tutto ciò; la macchina “sa” una cosa sola, che la corrente passa o non passa o che è inferiore o superiore a una soglia predeterminata. Pertanto è necessario che fra l'operatore e la macchina s'interpongano programmi appositi, detti “compilatori” o “interpreti”, in grado di convertire comandi e dati in sequenze binarie, cioè nel *linguaggio macchina* dell'elaboratore.

La svolta che inizia a consumarsi nelle neuroscienze a partire dalla metà del secolo scorso consiste precisamente nella possibilità di decifrare il linguaggio-macchina, elettrochimico e biochimico, del cervello umano. Si tratta, com'è intuitivo, d'un tentativo titanico e che ancor oggi possiamo considerare appena agli inizi; ma che è sufficiente, già nei primi risultati acquisiti, per modificare del tutto l'idea della nostra mente più diffusa a livello di senso comune.

A titolo esemplificativo, si osservi l'impressionante congruenza fra l'immagine demartiniana dell'io, come ho cercato di ricavarla analizzando i presupposti necessari della crisi della presenza, e quanto scriveva già oltre vent'anni fa uno fra i maggiori studiosi dell'attività onirica:

Oggi sappiamo che il nostro cervello consiste di miliardi di elementi singoli, ciascuno dei quali ha la capacità di generare la propria energia, e che questa energia è usata per creare i segnali del sistema – un sistema nervoso molto più sofisticato del modello primitivo disponibile al tempo di Freud. Il cervello quale lo conosciamo alla fine del XX secolo non dipende né da una fonte di energia esterna né da informazioni esterne, ma crea in proprio energia e informazione. La nostra mente-cervello ha una vita dinamica propria, mediante la quale interagisce col mondo esterno. E così la psiche si *materializza* e il cervello si *anima* [...].

In un cervello umano ci sono almeno venti miliardi

di elementi distinti [...] Di fatto, ogni singolo cervello umano contiene più elementi di quanti siano gli esseri umani in tutto il mondo. Questa “colonia di polipi” è quindi più popolosa dell'intera nostra famiglia allargata. Ed ogni singolo elemento è capace di produrre i suoi segnali e di comunicare coi vicini per mezzo dei potenziali d'azione. Secondo stime attendibili ogni neurone, attraverso sottilissimi prolungamenti della membrana [...] comunica con almeno 10.000 altri neuroni: come se ogni persona al mondo fosse in costante e simultanea comunicazione telefonica con altre 10.000 persone. Inoltre ciascuno dei venti miliardi di elementi genera messaggi a una velocità variabile fra i 100 e i 200-300 al secondo: quindi ognuno dei venti miliardi di cittadini della nostra mente-cervello parla con almeno 10.000 altri *almeno una volta* e fino a cento volte al secondo [...] in questa attività incessante tutto procede in silenzio, salvo la consapevolezza relativamente tranquilla che abbiamo dei suoi prodotti finiti. La musica delle sfere di questa galassia dentro la nostra testa è la coscienza. La coscienza è la continua consapevolezza soggettiva dell'attività di miliardi di cellule che scaricano molte volte al secondo, comunicando istantaneamente con decine di migliaia di cellule contigue¹².

Rimane a questo punto solo un ultimo dubbio, con il quale vogliamo prender congedo dal nostro benigno lettore. La congruenza fra i postulati demartiniani e la sintesi scientifica di Hobson rispecchia un'effettiva convergenza nell'approfondimento della realtà, sia pure a partire da prospettive disciplinari diverse, o esprime un comune coinvolgimento entro le spire dello *Zeitgeist*?

Le discipline, scientifiche e non, attraverso le quali leggiamo la realtà che ci costituisce e ci circonda, utilizzano metodi e linguaggi diversi, partendo da premesse epistemologiche differenti; ma, si costruiscano o meno attraverso procedure matematiche e risultanze sperimentali, tutte le branche del sapere umano mettono capo e sono frutto d'una medesima mente, fondata su un medesimo cervello, che non solo, come scrive il Poeta, è ancora quello “della pietra e della fionda”, ma che, qualunque attività eserciti, lo fa all'interno d'una medesima conformazione cognitiva, compiendo passaggi comunque ineludibili. Uno dei settori più moderni della fisica, la meccanica quantistica, quanto deve all'antico

¹² HOBSON 1992: 162-164.

concetto della discontinuità dell'essere, base del neoplatonismo e del suo impiego nella gnosi?

Le discipline, dunque, devono comunicare fra loro non solo, e non tanto, per trasmettersi risultati specifici frutto delle loro rispettive indagini, ma anche per contaminarsi con concetti, metafore, moduli cognitivi funzionalmente utilizzabili in ambiti a prima vista molto distanti da quelli ove hanno avuto origine. Le grandi scoperte scientifiche percorrono vie molto diverse da quelle che immagina l'opinione comune; nessuna di esse nasce per mera derivazione da analisi specifiche entro un singolo campo, perché qualsiasi sistema di dati si genera e acquista significato solo grazie a interazioni con *a priori* mentali.

Consideriamo ad esempio una fra le più importanti scoperte del secolo scorso, quella del modello del Dna¹³. James Watson, il primo motore d'essa, non aveva nessuna competenza specifica né di genetica né di biologia; era uno zoologo, appassionato del comportamento degli uccelli, e aspirava a un dottorato in ornitologia. A richiamare la sua attenzione verso la genetica fu il saggio *What is Life?*, pubblicato nel 1944, ove il fisico Erwin Schrödinger, uno dei fondatori della meccanica quantistica, si poneva il problema di come fosse nata la vita e di qual fosse la sua essenza. L'idea di Schrödinger era che tale essenza fosse costituita dall'informazione, da intendersi a sua volta come risultato d'una struttura, di una modalità di relazione interna tra elementi; questa struttura tuttavia, per poter essere trasmessa, aveva bisogno d'un supporto materiale idoneo. Quale poteva essere, allora, il supporto materiale dell'informazione in cui è raccolta l'essenza della vita e come questa si trasmetteva?

Schrödinger ipotizzò che l'informazione genetica potesse essere contenuta in un cristallo aperiodico di piccole dimensioni e stabile nel tempo: questa duplice condizione poteva essere spiegata proprio dalla meccanica quantistica, alla cui base sta l'idea che alcune quantità di certi sistemi fisici, come l'energia, possono variare solo di valori discreti (*quanti*). Schrödinger ritenne quindi che anche l'informazione in cui consiste la vita varii per quantità discrete e sia perciò una grandezza di tipo non analogico,

ma digitale; il riferimento alla meccanica quantistica, a suo avviso, consentiva di mettere in rapporto le mutazioni, fondamentali nella teoria evolutivista, con i salti quantici. Il veicolo materiale più adatto per ospitare questo tipo d'informazione appariva a lui, perciò, un cristallo aperiodico: la natura non ripetitiva di questa molecola poteva consentire di codificare un numero enorme di possibilità con un piccolo numero di atomi.

Watson fu affascinato da questo scenario e decise perciò di dedicarsi alla genetica. Per portare a termine queste ricerche si trasferì nel 1951 a Cambridge, attratto dai lavori di cristallografia che lì si conducevano e fu lì che conobbe Francis Crick e Rosalind Franklin, che aveva reso possibile fotografare ai raggi X la struttura del Dna. Per battere sul tempo Linus Pauling, che si stava occupando del medesimo problema, e vincere gli scrupoli della Franklin, i due, prima ancora di possedere né evidenze sperimentali, né un rigoroso studio teorico, decisero infine nel 1953, con l'aiuto della moglie di Crick, pittrice, di costruire un modello del Dna in cartone e fil di ferro.

Genetica, fisica, chimica, biologia, informatica e altro. È proprio quest'unità della nostra mente a render possibile la comunicazione e la collaborazione fra tutte le discipline e le scienze, scavalcando steccati ormai improponibili; ed è sempre quest'unità a conferire sostanza, oggi, al più ambizioso e affascinante legato di Ernesto de Martino: la costruzione d'un *moderno umanesimo, civile e laico*.

Bibliografia

BERGER & LUCKMANN 1969 = P.L. Berger & Th. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino, 1969; ed. originale *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1969.

DE MARTINO 1977 = Ernesto de Martino, *La fine del mondo, Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

FEBVRE 1974 = Lucien Febvre, *Martin Lutero*, Bari, Laterza 1974; l'edizione originale dell'opera – *Un destin: Martin Luther* – risale al 1928.

¹³ L'esposizione sintetica che segue è stata fornita da una bella conferenza radiofonica di S. Tagliagambe (*Wikiradio* del 25.04.2013).

- GASTALDI 1972 = Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Torino, Claudiana, 1972.
- HOBBSBAMM 1966 = Eric J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966; ed. originale *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press, 1959.
- HOBSON 1992 = J. Allan Hobson, *La macchina dei sogni. Come si creano nel cervello il senso e il non senso del sognare*, Firenze, Giunti, 1992; ed. originale *The Dreaming Brain*, Basic Books, Inc., New York, 1988.
- LUTHER BLISSETT 1999 = Luther Blissett, *Q*, Torino, Einaudi, 1999.
- MACEK 1975 = Josef Macek, *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1975; ed. originale *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris, Plon, 1973.
- THOMAS MORE, *Utopia*, Testo latino, versione italiana, introduzione e note di L. Firpo, Vicenza, Neri Pozza editore, 1978, pp. 208-211.
- PALLAMARA 2006 = E. Pallamara, *Nuovi movimenti religiosi. Credenze apocalittiche e suicidio collettivo*, Università degli studi di Milano-Bicocca, Facoltà di sociologia, rel. prof. M. Pisati, a.a. 2005-2006.
- POLITI 2011 = Giorgio Politi, *Il telaio incantato. Fenomeni storici inspiegati ed epistemologia storica*, in ID., *La storia lingua morta*, Milano, Unicopli, 2011.
- TAGLIAGAMBE 2013 = Silvano Tagliagambe, *Il DNA*, Rai3, *Wikinadio*, 25.04.2013.
- VALLORTIGARA 2000 = Giorgio Vallortigara, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Bologna, il Mulino, 2000.
- ZANARDI 2011 = Clara Zanardi, *Sul filo della presenza. Ernesto De Martino fra filosofia e antropologia*, Milano, Unicopli, 2011.

GIORGIO POLITI <politi@unive.it> was born in Milan in 1947. After a dissolute youth, spent amidst the passions of literature, nature, music, psychology and photography, and fifteen years of political activism, he turned to history, which he pursued at the University of Venice Ca' Foscari for full thirty years, as a lecturer, associate and ordinary professor of *Modern History* and *Exegesis of sources for modern history* – except for an initial period as an assistant in *History of Art* at the Accademia Braidense in Milan.

His past adversarial relationship with Alessandro Manzoni gave rise, from 1975 onwards, to his studies on the decline of the state of Milan, now collected in the book *La società cremonese nella prima età spagnola*, Unicopli 2002; his philological obsessions led him to disassemble and reassemble from top to bottom, in twelve years of work, an entire archive, whose inventory is also at the forefront in the application of information technology and desktop publishing to historical research (*Antichi luoghi pii di Cremona*, 2 volumes, 1979 and 1985); other youthful passions caused him to become one of the few Italian historians of the so-called German "peasant war" (*Gli statuti impossibili. La rivoluzione tedesca del 1525 e il "programma" di Michael Gaismair*, Einaudi 1975). He founded and has co-directed since 1993 the series *em – early modern. Studi di storia europea protomoderna*. He directs the series *Lo scudo di Achille* (both with the publisher Unicopli of Milan), which he founded in 2011.