

Per una genealogia della follia, tra sapere medico e potere politico. Un percorso a partire da Michel Foucault

di Erasmo Silvio Storace

ABSTRACT: The technological and postmodern reality in which we live is a disciplinary society that removes whatever is labelled as madness, which is considered not only a pathology, but also a moral sin that must be redeemed. The biopolitical power and the medical knowledge take relevant decisions on patients lives, by drawing inspiration from a thought that sustains the superiority of the rationality over the irrationality or the madness. This sharp division is found out not only in the modern age, but it can be spotted also in the philosophy of Socrates, Plato and Aristotle. However, throughout the history of thought, there is no shortage of counter-trends in the ways of conceiving the madness, traceable, for instance, in the Archaic period, but especially in some key contributions, essential for understanding the themes of the body and the disease, offered by authors such as Nietzsche and Foucault.

KEYWORDS: Madness – Biopolitics – Foucault – Power.

1. Per una genealogia filosofico-politica della follia (spunti foucaultiani)

La società tecnologica post-moderna ci ha promesso e millantato, soprattutto dal secondo dopoguerra in poi, un'immunità trasversale e onnitrovole, i cui piedi d'argilla oggi iniziano a vacillare.

Non a caso Michel Foucault ha parlato di una società disciplinare¹, che garantisce a chi è disciplinato e normalizzato al suo interno di vivere “come se” potesse realmente essere immune, in modo totale, incondizionato e perpetuo, da ogni devianza o patologia, ovvero, da ogni diversità ritenuta deviante o patologica². È questo il caso della follia, ma non solo: si potrebbe stilare un lungo elenco, del quale portiamo qui soltanto qualche esempio.

Nascita e morte, che nei secoli addietro erano passaggi naturali che si svolgevano all'interno della famiglia, oggi sono state traslate nei reparti di ostetricia, la prima, e negli *hospice* oppure nelle case funerarie, la seconda. L'educazione, la

¹ M. Foucault, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano-Udine 2010; cfr. anche S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2005; S.A. Bravo, *Potere e alienazione in Foucault*, Petite Plaisance, Pistoia 2015; M. Brigaglia, *Potere. Una rilettura di Michel Foucault*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019; S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2014; S. Righetti (a cura di), *Lecture su Michel Foucault. Forme della «verità»: follia, linguaggio, potere*, Liguori, Napoli 2011.

² Cfr. A. Cesaro, *Caput mortuum. Anatomia della mente e disciplinamento sociale*, Artetetra, Capua 2018.

formazione e l'istruzione sono state ugualmente sottratte alla famiglia e affidate al sistema scolastico, così come molte altre attività, dall'esercizio delle arti allo sport, etc. Anche il lavoro, che dall'antichità molto spesso e per i più era confinato all'ambito della famiglia (dalla coltivazione dei campi all'esercizio di piccole attività commerciali a conduzione familiare), ormai si svolge quasi interamente in "luoghi altri": le cosiddette "eterotopie", nelle quali possiamo includere anche caserme, monasteri, oltre che ospedali, scuole, etc. La malattia fisica è dunque ugualmente allontanata dalla società e relegata agli ospedali, e questo non soltanto per ragioni di contagio fisico, ma spesso e volentieri per evitare una sorta di contagio spirituale che potrebbe sorgere alla vista della sofferenza altrui, la quale potrebbe generare compassione e dunque scompiglio all'interno di una società che, ben disciplinata, deve occuparsi di produrre beni di consumo, così da alimentare l'asticella del PIL.

Risulta pertanto evidente che, dunque, la follia, in un siffatto scenario, non trova posto se non, come patologia, nel DSM-5 e in quel che oggi rimane (dopo la legge 180 del 1978) dei manicomi, ovvero i cosiddetti Spdc, i Servizi Psichiatrici di Diagnosi e Cura, in cui vengono ricoverati e sottoposti a cure, in modo volontario ma anche involontario, i pazienti psichiatrici: gli ospedali psichiatrici, ben lungi dall'essere stati aboliti, sono mutati nella forma e ospitano pazienti che vengono sedati attraverso l'uso di farmaci o, in casi più estremi, tramite fasce che immobilizzano al letto³.

In questo senso, risultano ancora fortemente attuali le riflessioni che Michel Foucault ci offre nella sua *Storia della follia nell'età classica*⁴, e che ad esempio ci fa riflettere su quanto sia labile il confine tra chi è folle e chi non è e quanto esso muti storicamente e geograficamente: il semplice fatto che l'ateismo, nel medioevo, potesse essere considerato sintomo di follia dà da pensare in questo senso.

Senza dubbio, però, l'originalità del pensiero di Foucault, anche in quest'ambito, nasce dalla particolare attenzione al concetto di potere, ovvero di biopotere⁵, che si mostra ampiamente connesso al controllo della follia, nonché alle forme di sapere a ciò connesse. Nella nostra società il sapere medico si configura, ad esempio, come un efficace dispositivo di potere, in quanto in grado di controllare e stabilire ad esempio chi è sano (e dunque può esercitare i propri diritti civili) e chi invece può essere fermato con un t.s.o. e recluso in un reparto di psichiatria. Qualcosa di analogo vige per chi, ritenuto colpevole a livello giuridico, può essere arrestato e rinchiuso in una casa circondariale; anche in ambito giuridico, però, in taluni casi il sapere medico è dirimente ad esempio per attenuanti sull'infermità

³ Cfr. P. Cipriano, *La fabbrica della cura mentale. Diario di uno psichiatra riluttante*, Eleuthera, Milano 2013; la tesi di fondo dell'autore sostiene che, se il manicomio somigliava a un campo di concentramento, i moderni Spdc sono stati progettati sul modello della fabbrica: in essi, i malati vengono trattati come una "macchina biologica guasta da aggiustare" tramite una terapia farmacologica, o tramite anche interventi più severi.

⁴ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Feltrinelli, Milano 2003; cfr. inoltre Id., *La nascita della clinica: un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1969 e Id., *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1975.

⁵ Rimando a P. Bellini, *Filosofia e linguaggi della politica*, AlboVersorio, Milano 2019, p. 33 e ss.

mentale, etc.

Foucault spiega ampiamente che è a partire dall'età moderna che la follia viene catalogata come una patologia e dunque i folli vengono rinchiusi in case di correzione, non ancora con l'obiettivo di allontanarli definitivamente dalla società, bensì di provare a riabilitarli tramite preghiere, castighi, medicine o anche lavori forzati, come se la follia fosse una sorta di peccato morale da cui purgarsi per poterne guarire. Si comprende dunque che il folle diverrà un "alienato" solo dopo che la società ne avrà imposta la reclusione, associandolo a una serie di altri soggetti (pervertiti sessuali, omosessuali, libertini, etc.) coi quali condividerebbe la medesima "s-ragione" (*déraison*), in quanto presa di distanza dalla ragione predominante. Non a caso la modernità produrrà, da Cartesio a Kant, quel gigantesco e sontuoso edificio della ragione che nell'Illuminismo troverà forse il proprio apice, il quale non cesserà di mostrarsi dominante anche nei secoli successivi (dal Positivismo in poi), nei quali il pensiero calcolante quale strumento nelle mani della scienza e della tecnica diverrà quella forma di sapere in grado di ottenere e mantenere un potere sempre meno assoluto (nel senso di concentrato in un unico sovrano *ab-solutus*, ossia s-vincolato dalla legge) ma sempre più onnipervasivo e penetrato in tutti i gangli della società post-moderna. La società fondata sul predominio (apollineo) della ragione può definire se stessa soltanto in antitesi al suo opposto: a quella s-ragione che viene riconosciuta come patologica dal sapere medico e che viene isolata da un potere non centrale e verticale ma diffuso e orizzontale, secondo il quale la vita consociata potrebbe procedere in modo più sicuro e sereno soltanto allontanando il difforme.

Se il mondo teocratico medioevale, dal canto suo, interpretava la follia come una devianza morale alla stregua del peccato, il mondo moderno, in cui la tecnica si impone sempre più (occupando quell'enorme spazio vuoto che in precedenza era abitato dal divino), riproduce il medesimo paradigma di peccato-redenzione-beatitudine nel paradigma, medicalizzato ma non così difforme, di malattia-cura-guarigione: la follia continua a essere vista come una distorsione dalla vera o sana natura umana, e la scienza medica, ormai sostituitasi alla religione, deve trovare il modo per redimere i folli dalla loro condizione. E qualora questa redenzione/guarigione è impossibile, nel primo caso si sarebbe andati incontro alla dannazione eterna, nel secondo alla degenza a vita in un ospedale o reparto psichiatrico. Si passa dalla malattia dell'anima alla malattia mentale. E la follia dell'Occidente si manifesta dunque nella sua folle pretesa che la follia non sia connaturata all'umano e che dunque possa essere arginata o forse guarita ed estirpata del tutto; si noti che un meccanismo di pensiero analogo si cela dietro l'incubo totalitarista che pretendeva di liberare la società da quei gruppi che venivano considerati nocivi.

Il metodo utilizzato da Foucault è quello genealogico, di matrice nietzscheana⁶, che egli poi perfezionerà nel concetto di "archeologia" e di "archeologia del

⁶ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1996; cfr. inoltre Id., *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Adelphi, Milano 1991.

sapere”⁷. Quest’ultima ha come obiettivo quello di rendere esplicito il principio, ovvero la nascita di meccanismi non visibili tra sapere e potere, cioè tra le formazioni discorsive (e non-discorsive) dei saperi e i comportamenti sociali. Le formazioni discorsive si basano su regole (non soltanto di tipo logico-grammaticale) le quali agiscono inconsciamente sui singoli soggetti. Per tali motivi, quando si guarda al passato si commette sovente l’errore della “retroflessione del vero”⁸, tramite cui si proiettano i saperi del mondo presente sul periodo storico che viene di volta in volta analizzato, distorcendolo sulla base delle formazioni discorsive che vengono utilizzate dall’osservatore.

Le formazioni discorsive consentono di costruire l’oggetto del sapere: nel caso della psichiatria, ad esempio, tale oggetto sarà proprio la follia; il loro scopo è quello di individuare un dispositivo istituzionale che, nel caso dei malati mentali, è il manicomio, in cui l’oggetto del sapere diventa oggetto di una prassi ben specifica: e quest’ultima deve inserirsi e funzionare in conformità con le regole del sapere discorsivo nel quale essa si è generata.

Il nesso, non solo con il criticismo kantiano e con l’ontologia heideggeriana, ma soprattutto con la genealogia nietzscheana, è ben evidenziato da Deleuze⁹.

Anche il metodo genealogico, elaborato da Nietzsche in *Genealogia della morale*, sottende una critica analoga al metodo storiografico e filologico. Una genealogia si differenzia da una storiografia per il fatto che il metodo genealogico non intende ricostruire i fatti in modo oggettivo ma procede a ritroso: muovendo dall’analisi ad esempio della morale contemporanea, esso indaga come questa si manifestava nelle epoche precedenti, al fine di rintracciare la genesi dei sentimenti morali stessi. Detto in altre parole, una genealogia della morale, ad esempio, chiarisce che valore hanno i concetti di “buono” e “cattivo” nella nostra civiltà e in quelle precedenti. Lo scopo di tale lavoro, tuttavia, non è quello di una mera ricerca fine a se stessa, volta a spingersi sempre più indietro nel tempo al solo fine di conoscere come sono cambiati storicamente in questo caso i valori delle civiltà che si sono susseguite l’una dopo l’altra. Scopo della genealogia nietzscheana è quello di scavare all’indietro per trovare un punto fermo: la scaturigine in questo caso dei sentimenti morali stessi. In questo modo, ogni visione relativistica della morale viene confutata; ovvero, il fatto che oggi, ad esempio, “buono” sia sinonimo di “umile” e dunque “debole”, mentre presso i Greci era sinonimo di “forte”, “potente”, “pre-potente” e anche di “prevaricatore”, non sta a significare che le due posizioni siano altrettanto valide, ciascuna in relazione al periodo storico e all’area geografica in cui sarebbe sorta; al contrario, secondo Nietzsche, il popolo greco, presso cui possiamo rinvenire le tracce della genesi e dunque della scaturigine di tale sentimento morale, avrebbe sviluppato una morale “più vera” rispetto alla cosiddetta “morale del risentimento” affermatasi, attraverso il pensiero giudaico-cristiano, nell’età medievale e moderna.

⁷ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971. Si vedano inoltre: L. Alfieri, *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Franco Angeli, Milano 1984; R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del XX secolo*, Il Formichiere, Milano 1978.

⁸ C. Sini, *Figure dell’enciclopedia filosofica «Transito Verità»*, Jaca Book, Milano 2004.

⁹ G. Deleuze, *Foucault*, Orthotes, Nocera Inferiore 2018.

Potremmo chiederci: in che senso “più vera”? Nel senso che essa scolpisce tavole di valori che inneggiano a un’accettazione e a una santificazione della vita, che invece viene negata e abnegata nella morale del risentimento. In altre parole, la Vita accade secondo una struttura formale ben precisa, cui Nietzsche attribuisce il nome di “Volontà di potenza”: solo il vivente che dice di sì alla vita riesce ad adeguarsi a tale struttura; chi invece rinuncia alla vita incarna una sorta di paradosso non logico ma vivente, rifiutando e negando la propria essenza e vivendo dunque “contro-natura”.

Questa idea di “contro-natura” prenderà ampiamente piede nell’Ottocento e nel primo Novecento, nel quale il dibattito relativo al binomio salute-malattia¹⁰ toccherà non soltanto la scienza medica, ma anche la filosofia, la letteratura e le arti in genere. Nietzsche stesso conierà il concetto di “grande salute”¹¹ che godrà di ampia fortuna nei decenni a venire; essa costituirebbe, a suo dire, il grande obiettivo della politica a venire. Tali nozioni ritorneranno dunque in diversi altri autori coevi o immediatamente successivi a Nietzsche, i quali, molto spesso, non hanno potuto esimersi dal confrontarsi col suo pensiero.

Thomas Mann, ad esempio, ne *La montagna magica*¹², si sofferma su un aspetto positivo della malattia: quello di isolare l’individuo dal mondo della tecnica e della produttività, ma anche dal lavoro, dalla guerra e dalla politica, rendendo così possibile indagare filosoficamente le grandi domande esistenziali della vita umana: se la malattia “dà libertà” e “rende geniali”, la vita stessa, di contro, può essere pensata come “una malattia infettiva della materia” (così, nel quinto capitolo).

Franz Kafka, inoltre, dedica importanti pagine al binomio malattia-salute: il racconto “La metamorfosi”¹³, ad esempio, può essere interpretato come la descrizione delle ultime fasi della vita di un malato terminale¹⁴. La malattia, che lo

¹⁰ Cfr. ad es. di F. Ongaro Basaglia, *Salute/malattia. Le parole della medicina*, Feltrinelli, Milano 2012.

¹¹ Nietzsche in *Umano, troppo umano* scrive: “Da questo morboso isolamento, dal deserto di tali anni di esperimenti, ancora lunga è la via per giungere fino a quell’enorme, straripante sicurezza e salute, che non può fare a meno della malattia stessa, come di un mezzo e amo di conoscenza, fino a quella matura libertà di spirito, che è tanto padronanza di sé quanto disciplina del cuore, e che apre la via a molti e opposti modi di pensare; fino a quella interiore apertura e raffinatezza derivante dalla sovrabbondanza, che esclude il pericolo che lo spirito si perda nelle, e per così dire si innamori delle sue stesse vie, fermandosi inebriato in qualche angolino; fino a quell’eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostituire, che è appunto il segno della grande salute, quell’eccesso che dà allo spirito libero la pericolosa prerogativa di poter vivere d’ora innanzi per esperimento e di potersi offrire all’avventura; la prerogativa di maestria dello spirito libero! In mezzo possono venire lunghi anni di convalescenza, anni pieni di trasformazioni multicolori, doloroso-incantate, dominate e tenute a freno da una tenace volontà di salute, che spesso già osa vestirsi e travestirsi da salute” (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, Adelphi, Milano 1998).

¹² T. Mann, *La montagna magica e La morte a Venezia*, Mondadori, Milano 2012.

¹³ F. Kafka, *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2007.

¹⁴ E. S. Storace, *Corpo, individuo, Identità. Scritti di filosofia e simbolica politica*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

accompagnerà anche nella sua vita (egli era infatti affetto da tubercolosi), viene interpretata quasi come un sintomo esteriore proveniente da un malessere interiore ben più profondo e radicato.

In Italia, Luigi Pirandello riflette sulla malattia e, in particolare, sulla malattia mentale, mostrando però quanto sia labile il confine tra follia e salute mentale, contro cui la razionalità dell'uomo borghese nulla può.

Quasi negli stessi anni, Italo Svevo intende la malattia quasi come una condizione inestirpabile dell'essere umano, come emerge ad esempio ne *La coscienza di Zeno*¹⁵, in cui la malattia del protagonista, l'inettitudine, lo accompagna in tutto il suo percorso di vita, in cui sempre anela alla salute altrui ma, affidandosi alla psicanalisi, intraprende un percorso di introspezione ma non di guarigione.

Con uno sguardo più filosofico, Carlo Michelstaedter scrisse il "Dialogo della salute"¹⁶, in cui aleggia una forte eco leopardiana – giacché anche in Giacomo Leopardi il tema del rapporto salute-malattia è tema ricorrente.

Se in Francia, invece, uno scrittore come Marcel Proust, la malattia è spesso presentata come ciò che isola dalla società, secondo il filosofo Jean-Paul Sartre la malattia coincide con la nausea¹⁷ dell'uomo contemporaneo, nauseato dal non senso della vita, dalla sua irrazionalità e dalla sua inutilità; Albert Camus, dal canto suo, ne *La peste*¹⁸, riflette sulla malattia collettiva in grado di contagiare un'intera città non ha potuto esimersi dal confrontarsi col tema del rapporto tra malattia e salute: qui la malattia rappresenta una metafora della guerra.

In ambito psicanalitico, sempre nei primi decenni del XX secolo, Sigmund Freud presenta un'ampia fenomenologia della follia, scandagliata in molteplici delle sue varianti. Purtuttavia egli rimane ancorato a quella netta distinzione tra follia e razionalità, tra malattia e salute, tra patologia e fisiologia: di ciò è prova il fatto che la malattia mentale sia interpretata come una devianza o una perversione – come se, ancora una volta, esistessero (anche se soltanto a livello ideale, in un'ipotetica infanzia perfetta, quale novella età dell'oro perduta) una salute, una normalità ovvero una perfezione, rispetto a cui la malattia mentale non sarebbe che una devianza da curare.

Tutti questi esempi vogliono semplicemente mostrare quanto Nietzsche prima e Foucault dopo avessero offerto contributi imprescindibili per comprendere la collocazione della malattia in generale, e della malattia mentale in particolare, nell'età contemporanea.

Tornando dunque a Michel Foucault, notiamo che il suo pensiero si sviluppi al culmine di tale percorso, che vede protagonisti, prima di lui, tutta una serie di personaggi che, seppur in modi diversi, si sono confrontati col tema del rapporto malattia-salute, quasi sempre con un chiaro riferimento al pensiero nietzscheano, in cui viene posta questa idea secondo cui la salute è la caratteristica del vivente che vuole la vita, mentre la malattia inerisce al vivente che agisce contro-natura,

¹⁵ I. Svevo, *La coscienza di Svevo*, BUR, Milano 1985.

¹⁶ C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Adelphi, Milano 1988.

¹⁷ J. P. Sarte, *La nausea*, Einaudi, Torino 2014.

¹⁸ A. Camus, *La peste*, Bompiani, Milano 2017.

rifiutando la vita stessa.

Come accennavamo, i suoi primi studi, tra il 1954 e il 1961 circa, rivolti in particolare alla fenomenologia e alla psicanalisi, saranno prodromici proprio rispetto alle sue teorie sulla “storia della follia”. Il sogno, ad esempio, viene interpretato come quella dimensione a-logica foriera dei contenuti simbolici più autentici dell’essenza dell’umano. In tale contesto, la malattia mentale inizia a essere pensata non tanto come devianza patologica, bensì in quanto una possibile modalità dell’esistenza umana, colma di originalità e di potenzialità creativa. In tal modo, Foucault mostra di tentare un connubio tra la visione ormai consolidata della malattia mentale e le posizioni esistenzialistiche, sviluppatasi soprattutto in Francia (spesso a seguito di una esegesi parziale dell’ontologia heideggeriana¹⁹). Tali riflessioni risentono anche dei suoi studi dell’“epistemologia storica” di Canguilhem²⁰ dedicati al rapporto tra “normalità” e “patologia”. In tale cornice, Foucault concepisce la sua tesi di dottorato, *La storia della follia nell’età classica*, il cui titolo originale era *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, il testo, scritto in Svezia, vedrà la luce nel 1961 e comparirà in Italia nel 1963.

Obiettivo di quest’opera è quello di esplicitare la genesi storica del concetto di malattia mentale e le sue evoluzioni, sino al suo essere interpretata come una realtà clinica, ovvero come una patologia. Quella che Foucault definisce “età classica”, ovvero quel periodo tra il XVII e parte del XVIII secolo²¹, avrebbe segnato, con la nascita della scienza moderna, una netta rottura col passato, imponendo la ragione come paradigma tramite cui comprendere la natura. Questi sono gli anni in cui si svilupperà una nuova concezione della follia. Alla fine del Medioevo la lebbra, che veniva curata nei lebbrosari, lascerà il posto alle malattie veneree, quali la sifilide, e l’immaginario collettivo presto le collegherà alla sfera sessuale. I sifilitici, in quanto peccatori, vengono allontanati dalla comunità; ciononostante, saranno i folli a prendere il posto dei lebbrosi, che iniziano a essere emarginati prima e internati poi. Attraverso autori come Montaigne e Cartesio, la ragione si avvierà ad assumere un ruolo preponderante, trovando poi il suo culmine dell’Illuminismo prima e nel Positivismo poi. I folli, insieme ad altri reietti della società, vengono rinchiusi in strutture di ricovero, che non erano intese come luoghi di cura, bensì di segregazione sociale; bisognerà aspettare alcuni decenni perché gli ospedali vengano pensati secondo finalità terapeutiche. Queste strutture non fanno che amplificare i dispositivi di controllo esercitati dal potere statale: l’ospedale, prima che un’istituzione medica, era da pensarsi come un’entità amministrativa, finalizzata a disciplinare la società, allontanando da essa elementi devianti, sui quali esso poteva applicare leggi proprie, di modo che le persone ivi segregate venissero trattate senza alcun tipo di rispetto o di riconoscimento della loro dignità umana. Tali strutture iniziano a diffondersi in tutta Europa e vengono caratterizzandosi come strumenti di potere a disposizione dell’autorità, che a essi poteva ricorrere anche per allontanare

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull’umanesimo*, Adelphi, Milano 1995.

²⁰ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

²¹ L. Guerci, *L’Europa del Settecento. Persistenze e mutamenti*, Einaudi, Torino 1988.

nemici politici. La follia viene cioè intesa come un'incapacità di far parte del società dei normali; coi folli verranno internati anche libertini, lussuriosi, omosessuali e persone ritenute deviate sessualmente; lo stesso valeva per atei e bestemmiatori, i sifilitici, e tutti quanti potessero essere considerati moralmente corrotti e dunque bisognosi di castigo. L'ospedale, ancor prima che luogo di cura, è pensato come luogo di redenzione dai peccati della carne, dell'anima o della razionalità. Col passare del tempo, però, la follia viene interpretata non più come una devianza morale, bensì come una devianza dalla ragione: dunque curabile tramite la scienza medica. Il sapere medico assume dunque un ruolo centrale: a esso viene affidato il compito di certificare la salute mentale o la follia dei suoi pazienti; la giurisprudenza presto inizierà a lottare col sapere medico, al fine di contendergli la prerogativa di definire il folle e di ordinarne la reclusione. La follia, rinnegando la razionalità dell'uomo e facendolo retrocedere a uno stadio bestiale, minava la solidità dell'essenza umana, ormai costruita quasi esclusivamente sulla sua ragione, e costituiva sempre più un elemento di disturbo all'interno della cosiddetta "società disciplinare" – che, usando le parole di Nietzsche, potremmo definire di ammansita e addomesticata²². Il nesso tra sapere medico e potere politico si mostra destinato a saldarsi sempre di più; e alla fine del suo lungo percorso, anche a seguito dell'operazione freudiana, la follia, inizialmente considerata una malattia dell'anima, finisce per essere riconosciuta come una malattia mentale.

Imporre un paradigma sano/malato è, per Foucault, un modo per esercitare potere tramite il controllo, ovvero una volontà di conquista²³. Ovvero, imporre determinati paradigmi culturali su altri è un modo tramite cui alcune civiltà, culture, Stati o gruppi sociali cercano di soggiogare altri. Con ciò si spiega che il sapere stesso, in ultima analisi, non si sottrae alla vera dinamica della Vita governata dalla Volontà di potenza: l'intelletto scientificamente atteggiato, non contentandosi di attenersi al proprio ruolo e facendo proprie le dinamiche caratteristiche del vivente mosso dal volere, cerca infatti di imporre il proprio sapere anche al di fuori dell'ambito del Concetto, industriandosi di plasmare il mondo imponendogli una nuova forma, ovvero esercitando il proprio agire anche nell'ambito della Formazione. In questo modo il sapere si intreccia al potere e travalica dalla propria sfera specifica, invadendo quella politica.

Ogni epoca storica risulta dominata da una particolare forma di *episteme*, di sapere certo che tenta di imporsi sulla vita biologica, attraverso i noti meccanismi connessi al concetto di bio-potere. Secondo Foucault, l'abbandono di un paradigma e il successivo passaggio a una nuova forma di *episteme* accadrebbero, storicamente, non secondo un processo continuo, bensì secondo rotture nette – ovvero tramite salti non sempre spiegabili razionalmente²⁴.

²² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., Prima Dissertazione, §11.

²³ Cfr. M. Foucault, "Un sapere così crudele", in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 45.

²⁴ Cfr. ad es. T. S. Khun, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009, e P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 2013.

2. Sulla valenza politica e sociale della mania presso i Greci

Alle radici di questa presunta superiorità della ragione sulla s-ragione, ancor prima dell'Illuminismo o del pensiero di Cartesio, si pone senza dubbio il pensiero di Aristotele, quale culmine e compimento della rivoluzione culturale socratico-platonica.

Aristotele è colui il quale, per primo, distingue in modo estremamente netto il buon uso della ragione, implicato nel corretto modo di argomentare, e un cattivo uso della stessa, attribuito a chi non argomenta secondo le regole della logica, a suo dire universali, che egli va delineando. Negli *Analitici primi*²⁵, in particolare, egli delinea il corretto procedimento della dimostrazione scientifica e le regole del ragionamento tramite il sillogismo: il ragionamento sillogistico deve uniformarsi a regole ben precise e deve altresì fondarsi su principi incrollabili, tra i quali primeggia il principio di non contraddizione. Quest'ultimo è talmente inconfutabile che, a detta di Aristotele, chi volesse confutarlo dovrebbe essere considerato alla stregua di un *phytòn*, un vegetale, ovvero una forma di vita primitiva e pre-umana, in quanto non partecipa del linguaggio. Essere umani, secondo Aristotele, significa abitare quel giusto mezzo tra la bestialità e la divinità: di qui la definizione di *anthropos zoon logon echon*, ossia di uomo in quanto vivente dotato di *logos* (ragione, linguaggio...). Nel *De interpretatione*²⁶, Aristotele si dedica invece al discorso apofantico, ovvero il discorso argomentativo rivolto alla conoscenza delle cose di cui si parla tramite l'asserzione del vero e del falso: la verità diventa qui una mera corrispondenza tra l'intelletto e la cosa. Nelle *Categorie*²⁷, invece, si enumerano le corrette regole della predicazione. Gli scritti aristotelici di logica, raccolti nell'*Organon*, hanno dunque l'obiettivo di delineare il corretto uso del pensiero e del linguaggio in modo che essi possano adeguarsi alla realtà. Ne consegue che chi non fa buon uso di tali regole risulta immediatamente escluso dalla possibilità di pensare e di discutere e, dunque, di essere eminentemente umano. Qui troviamo forse la prima vera estromissione della follia da ciò che è considerato umano e dunque normale, sano e giusto. E dato che l'uomo, allo stesso tempo, nella *Politica*²⁸, viene definito come *zoon politikon* (animale politico o animale sociale), chi si allontana dall'essenza dell'umano attraverso la follia, automaticamente si allontana anche dalla *polis*: questo discorso fungerà da vera condizione di possibilità tramite cui, secoli più tardi, il folle potrà essere estromesso dalla *communitas*, emarginato e segregato. Ovvero, se l'essenza dell'umano viene riconosciuta nella razionalità, e se la sua essenza consiste altresì nella vita consociata, segue che chi non partecipa della razionalità non può nemmeno vivere a pieno titolo nella *polis*. Stabilire norme di rettitudine sta cioè alla base della possibilità di ritenere il malato di mente, foucaultianamente, come un perturbatore dell'ordine pubblico e della sicurezza, che deve vigere e imporsi all'interno della *polis*.

²⁵ Aristotele, *Analitici primi* (in Id., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983).

²⁶ Id., *De interpretatione* (in Id., *Opere*, cit.).

²⁷ Id., *Categorie* (in Id., *Opere*, cit.).

²⁸ Id., *Politica* (in Id., *Opere*, cit.).

L'antecedente di tutto questo discorso si trova già nell'opera e nel pensiero del maestro di Aristotele, Platone, per il quale l'essenza dell'umano non riposava tanto nella razionalità, ma nel luogo in cui essa si manifesterebbe: nell'anima. Socrate e Platone, ponendo la netta distinzione tra anima e corpo, e prediligendo la prima al secondo, gettano le basi per anteporre la razionalità all'irrazionalità, la sobrietà all'ebbrezza, lo spirito all'impulso, l'amore per le anime all'amore per i corpi – o, in sintesi: l'apollineo al dionisiaco. Se l'essenza dell'uomo è la sua anima, che pre-esisteva rispetto all'incarnazione e che seguirà a vivere anche dopo la morte del corpo, risulta evidente che la follia, sebbene conservi una matrice divina, è in ultima analisi una sorta di malattia dell'anima, sebbene essa vada considerata come un dono divino.

Nella civiltà omerica, l'essere umano era considerato un tutt'uno, e non un composto di due sostanze, l'una peritura e l'altra eterna. La rivoluzione socratica, interpretata da Nietzsche come l'inizio della decadenza, porta sulla scena "l'uomo teoretico": un uomo nuovo, il cui agire precipuo diventa l'atto del *theorein*, dell'osservare il mondo invece che viverlo. Siffatto uomo, in fiacchito e indebolito, ovvero ammansito, reprime e sublima i suoi istinti vitali e, negando la vita stessa, ne rifiuta la finitudine e il dolore a essa coesenziali. Tale incapacità di accettare la vita così come essa accade, lo porta a elaborare una narrazione nuova, secondo cui la vita terrena non sarebbe che un passaggio provvisorio, parziale e imperfetto, volto verso la vera vita, che viene proiettata altrove, in un mondo dietro il mondo, del quale potrà fruire soltanto un'anima immortale in grado di sopravvivere oltre la vita terrena. Se Platone postula l'immortalità dell'anima per risolvere un problema gnoseologico (ovvero, per spiegare come e dove l'anima abbia fatto esperienza delle idee: ciò deve essere accaduto prima della vita terrena e, se l'anima esisteva prima della nascita del corpo, allora dovrà esistere anche dopo il suo decesso), immediatamente però tutto questo impianto viene trasposto sul piano sia ontologico che soteriologico: l'anima diviene una sostanza separabile, e dunque separata, che, vivendo in eterno, potrà fruire della perfezione della dimensione ideale, offrendo una possibilità di redenzione e di salvezza all'individuo che, nella vita terrena, sarà stato in grado di rinnegare quanto più possibile la vita terrena stessa, la sua materialità e la sua fisicità. L'Occidente si incammina in questo modo verso una tremenda abnegazione e mortificazione della corporeità, a cui fa seguito una esagerata santificazione e idolatria dell'anima, che da Platone viene inventata e che dal Cristianesimo viene recuperata e interpretata come la vera sede della creazione divina, nella quale risiederebbe l'intima essenza dell'umano. A detta di Nietzsche, in tal modo ha inizio la menzogna bimillenaria, che solo attraverso autori come Schopenhauer (e, aggiungerei noi, Giacomo Leopardi) inizia a essere smascherata, tornando a offrire al corpo una dignità filosofica e assiologica, tanto che Nietzsche stesso potrà arrivare ad affermare che "siamo corpo e nient'altro".

Sebbene secondo Platone la follia non debba essere considerata un male in ogni caso per l'uomo²⁹, il folle, pur essendo pervaso da un'ispirazione divina che gli consente di toccare elevate vette di genialità, è comunque colui che non sa domi-

²⁹ Platone, *Fedro* (in Id., *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1996), 244 a.

nare del tutto se stesso con la sua razionalità e, per questo, non potrà mai essere né un buon cittadino, né un buon politico.

Già nello *Ione*³⁰, Platone, pur prendendo le mosse da un elogio retorico della follia in quanto generata da ispirazione divina e dunque in grado di alimentare il genio poetico, ha però come obiettivo quello di criticare poeti e rapsodi rispetto ai filosofi: a differenza di questi ultimi, infatti, i primi agirebbero non per loro volontà, bensì rapiti dalla divinità.

Nel *Fedro*, opera in cui Platone si dedica in modo più approfondito al tema della follia, distingue quattro forme di *mania* divina, la quale va considerata come un dono degli dèi che può persino superare l'assennatezza che gli uomini possono raggiungere da soli. La prima forma di follia, attribuita ad Apollo, produce l'ispirazione mantica e profetica; la seconda, attribuita a Dioniso, l'ispirazione teletica o iniziatica/catartica, che ha funzione di purificazione; la terza, attribuita alle Muse³¹, l'ispirazione poetica (già trattata nello *Ione*), tramite cui i poeti tramandano un sapere non loro ma desunto dagli dèi; la quarta, ispirata da Eros e da Afrodite e tipica del filosofo, è una divina tensione al desiderio e al bello. Quest'ultima forma di follia è superiore rispetto alle altre in quanto consente all'uomo di elevarsi al di sopra del mondo sensibile e fare esperienza di quell'unica idea visibile e percepibile: *to kalòn autò kat' autò* (la bellezza in sé e per sé). La *mania* erotica si rivela dunque come una possibile, seppur primaria e provvisoria, via d'accesso alla dimensione ideale iperuranica, alla quale il filosofo dovrà tendere però attraverso un'altra via prettamente razionale e non più ispirata da follia: la seconda parte del *Fedro* parla infatti della "buona retorica", ossia della dialettica, quale via di accesso razionale alle idee.

Anche in altri luoghi dell'Opera platonica viene ripreso il tema della follia. Nel *Teeteto*³², ad esempio, la follia viene accostata a due condizioni in cui l'uomo non può percepire la realtà in modo adeguato: ossia alla malattia e al sogno. Nel *Timeo*³³, infine, la follia viene descritta come una malattia dell'anima al pari della dissennatezza e dell'incapacità di esercitare correttamente la ragione.

In sintesi, Platone reinterpreta dunque la follia secondo una nuova chiave di lettura: senza negare che essa provenga da un'ispirazione divina, egli tuttavia la intende come una condizione di smarrimento dell'anima. Platone è forse il primo a presentare la *mania* come il contraltare della razionalità. Ovvero, anche nella sua variante positiva e sacrale, la follia prevede pur sempre un'uscita da sé e dalle proprie piene facoltà mentali: "indiarsi", per quanto esperienza divina e superiore, comporta comunque l'abbandono della propria umanità, e dunque delle proprie facoltà razionali. E, come ci ricorda il mito della biga alata narrato nel *Fedro*, se è vero che l'anima umana si compone di tre parti, quella razionale, quella irosa e quella concupiscibile, è pur vero che l'anima nella sua interezza deve essere guidata dall'auriga, che rappresenta l'anima razionale. Già in Platone, dunque, l'anima, sebbene con-

³⁰ Id., *Ione* (in Id., *Tutti gli scritti*, cit.).

³¹ Cfr. R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, Adelphi, Milano 2005.

³² Platone, *Teeteto* (in Id., *Tutti gli scritti*, cit.).

³³ Id., *Timeo* (in Id., *Tutti gli scritti*, cit.).

tenente dentro di sé anche funzioni legate all'emozionalità e all'impulsività, inizia già a essere dominata dall'elemento della razionalità: anche questo è un modo, seppur non ancora così stringente, di estromettere la follia dalla vera essenza dell'uomo e, dunque, dalla comunità in cui egli vive – comunità che, non a caso, deve essere guidata dai sapienti, i quali, nella tripartizione delle classi sociali, corrispondono all'elemento razionale dell'anima umana. Nella città ideale di Platone, la cosiddetta *kallipolis*, non vi è un vero spazio per accogliere la follia: Dioniso viene ormai scaraventato fuori dalle mura della *polis* e, al suo posto, regna sovrano il luminoso e razionalissimo Apollo.

Prima di Socrate e Platone, però, ovvero nell'età arcaica presocratica, la follia non era soltanto una malattia dell'anima, della mente o della razionalità, ma era vista come qualcosa che poteva arricchire e potenziare la personalità³⁴. La follia, infatti, come in parte già accennato, nell'età arcaica era interpretata come una manifestazione di una o più divinità, ovvero inserita non in una cornice medico-scientifica, bensì in una di tipo magico-sacrale³⁵, strettamente connessa con la sfera politica e sociale. Si noti che il manifestarsi del divino non sempre avviene un carattere eminentemente positivo: spesso potevano essere anche divinità persecutorie o malvagie o semplicemente adirate coi mortali e vendicative contro di loro, come le Furie o le Erinni, come la stessa Mania, ma anche come Dioniso (si pensi ad es. alle *Baccanti* di Euripide), Pan o Ecate, etc³⁶. Il folle suscita pertanto una sorta di timore reverenziale, dal momento che si riconosce in lui un che di divino, secondo un'accezione del sacro differente rispetto alla nostra. Se la modernità cristiana ha infatti proiettato nella trascendenza divina ogni forma di perfezione ontologica e assiologica, per l'uomo arcaico, di contro, pervaso da una sensibilità ilozoistica o addirittura immanentistica, tutta la natura è divina, sia nella sua variante incline ad aiutare l'uomo, sia nella sua variante distruttiva. La follia può dunque essere una punizione divina, causata da una divinità che vuole magari vendicarsi, oppure punire, oppure perseguitare i mortali: per tali motivi, i folli, non essendo responsabili del loro stato di alterazione mentale, ad esempio non possono essere giudicati e puniti sul piano giuridico: ad esempio, Ulisse si finge pazzo per evitare di prendere parte alla guerra contro Troia (e ciò dimostra che la pazzia non era qualcosa di perseguibile o punibile). Non solo la follia, però, ma anche tutte le altre pulsioni umane (si pensi ad esempio all'ira di Achille, ma anche al suo coraggio), sono ispirate dalle divinità, le quali, ben lungi dall'essere pensate secondo una trascendenza metafisica, interven-

³⁴ Cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1978; cfr. inoltre: J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970.

³⁵ Cfr. C. Bonvecchio, *La magia e il sacro. Saggi inattuali*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

³⁶ Cfr. G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Cortina, Milano 2010, dove si legge: "Per i Greci la follia non fu solo il baratro buio della ragione, ma anche l'incontro con sfere nascoste della mente e con una dimensione dalla quale un essere umano resta escluso finché la mente non lo abbandona; non fu intesa solo come un cedimento della coscienza, ma anche come un mezzo per forzare i suoi limiti e dilatare la personalità. Perciò lo statuto della follia in Grecia oscilla tra due estremi: in parte corruzione dell'anima, in parte profonda esperienza dello spirito, poiché solo attraverso la follia si può giungere a esplorare l'estremo confine della natura umana", p. 11.

gono attivamente nelle vite degli umani: esse possono dunque sia sopraggiungere che sparire immediatamente e senza un motivo razionale. Di ciò è prova la follia di Aiace, che lo porta a sterminare un gregge di pecore, scambiandole per un esercito di nemici; sparita la follia, egli, per la vergogna, si toglierà la vita.

Tutto ciò si manifesta, in modo collettivo, ad esempio nei grandi riti orfici, eleusini o dionisiaci, da considerarsi come veri e propri riti collettivi di identificazione con la natura intesa in modo pre-razionale e pre-umano, ovvero consegnata a una dimensione irrazionale cui si può accedere tramite i ritmi incessanti della musica e della danza, in grado di produrre veri e propri stati di estasi o di trance. Ciò ricorda quella “follia teletica” di cui parlerà Platone nel *Fedro*, riducendosi a classificarla tra le altre forme e attribuendole un valore secondario. Tale forma, tuttavia, è la via privilegiata tramite cui l'uomo greco si sente un tutt'uno con il resto del mondo, ovvero tramite cui i mortali possono ri-congiungersi con la Totalità della Madre Terra – la quale, si sa, ha caratteristiche pre-razionali e, non potendo somigliare al *logos* (che troppo tardi si impone), ricorda piuttosto il *Chaos* esiodeo, quale scaturigine primaria di tutte le determinazioni – proprio come l'*apeiron* anassimandro. La follia in quanto abbandono della razionalità grazie a una possessione divina consente ai mortali di ri-abbracciare l'Unità perduta, quel *Pleroma* universale, quel Grembo materno che ha generato i viventi e che li accoglierà alla loro morte, ma anche nei rari attimi della vita in cui essi riusciranno a prendere distanza non dalle pulsioni della carne (come traviserà Platone) bensì dalle determinazioni tramite cui l'intelletto si finge che il mondo sia la semplice sommatoria di molteplici cose determinate. Il Tutto è per l'uomo greco presocratico un organismo vivente, che non si compone di parti: queste ultime sono pie illusioni che solo a noi si danno e che possono essere superate proprio tramite la capacità di riappropriarsi della Totalità perduta. Si capisce bene che, in ultima analisi, la follia non è in nessun caso una malattia, bensì una modalità tramite cui l'umano sperimenta una armonia più profonda rispetto a quella Totalità pre-razionale dalla quale a lui stesso, insieme a ogni altra determinazione, è toccato di separarsi. Nella razionalità umana, è dunque la *Physis* a divenire altro da sé, e non viceversa; di contro, nella follia divina e iniziatica l'umano può fare ritorno alla sua Dimora perduta.