



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea magistrale in Psicologia clinico-dinamica

Tesi di laurea magistrale

**Dialogo tra Follia e Ragione nel mondo classico.
La cura di sé nell'interpretazione di Michel Foucault.**

**Dialogue between Madness and Reason in the classical world.
Michel Foucault's interpretation of care of self.**

Relatore:

Prof.ssa Ilaria Malaguti

Laureanda: Caterina Scarpelli

Matricola: 2020266

Anno accademico 2022-2023

Indice

INTRODUZIONE.....	3
Cap. 1 FOUCAULT E IL MONDO CLASSICO	7
1.1 Un nuovo punto di partenza: l' <i>epimeleia heautou</i>	7
1.2 I Greci e la follia. Un rapporto ambiguo: cedimento della ragione o ampliamento della coscienza?.....	13
1.2.1 Due modelli di follia in Platone.....	15
1.3 I divini doni della follia: il furore profetico	25
1.4 Furore dionisiaco.....	29
1.4.1 Menadismo: una follia al femminile.....	31
1.5 Furore poetico	36
1.6 Folli per delega della comunità.....	40
Cap. 2 LA CURA DI SE' NEL PENSIERO ANTICO	43
2.1 L'ampia parabola della cura di sé	43
2.2 Il rapporto tra cura di sé e politica, pedagogia e conoscenza di sé....	46
2.3 La cura di sé all'interno di una relazione.....	52
2.4 La cura di sé attraverso i discorsi.....	58
2.5 Le pratiche si sé: dal polo della <i>meditatio</i> a quello della <i>exercitatio</i> .	62
Cap. 3 DALLA FOLLIA ALLA MALATTIA MENTALE.....	78
3.1 Il processo verso l'esclusione.....	78
3.2 Malattia mentale e malattia organica	86
3.3 La dimensione evolutiva, storica e fenomenologica della malattia mentale	96
3.4 L'inscindibile rapporto tra cultura e follia.....	107
CONCLUSIONE.....	113
BIBLIOGRAFIA.....	117

INTRODUZIONE

La genesi di questo lavoro ha avuto un percorso tortuoso. Inizialmente, mi sono avvicinata al mondo dell'antica Grecia attraverso le parole e la riflessione filosofica di Simone Weil, che nella sua opera *La rivelazione greca*, ci offre uno sguardo profondissimo e originale nel tentativo di avvicinare il mondo greco alla spiritualità cristiana. Secondo la Weil, la capacità di raffigurare la miseria umana più amara e straziante, così come descritta nell'*Iliade*, presuppone una spiritualità altissima. Il vero protagonista del poema è la "forza", che trasforma in cosa l'uomo che le è sottomesso, e che si abbatte con eguale potenza su Greci e Troiani¹. Soltanto Dio (sommo Bene) e coloro che riescono ad avere un contatto mistico con Dio, possono sottrarsi a essa. "L'intera civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra miseria umana e perfezione divina"². I Greci, cioè, sono stati gli inventori del concetto di mediazione tra umano e divino³.

Al di là della lettura mistica delle fonti greche, l'incontro con i testi della Weil mi ha introdotto ad un concetto molto importante, ovvero quello dell'apertura della ragione greca alla dimensione della follia. Trattando dell'*Antigone*⁴ di Sofocle, Simone Weil si sofferma sulle parole del coro che, di fronte alla reazione del figlio di Creonte, disperato per la decisione risoluta del padre di condannare a morte la sua futura sposa Antigone, canta la forza invincibile di Eros: "Amore invincibile in battaglia, / amore, tu che entri di soppiatto nelle case, / tu che dimori / sulle guance delicate delle fanciulle! / Tu attraversi

¹ Cfr. il saggio "L'Iliade, o il poema della forza" in Weil, S., Sala, M. C., & Gaeta, G. (2014). *La rivelazione greca*. Adelphi, p. 33. e un primo frammento in Weil, S., Gaeta, G. (1982). *Quaderni I*. Adelphi, pp 122-123.

² Weil, S., Sala, M. C., & Gaeta, G. (2014). *La rivelazione greca*. Adelphi, p.86.

³ Sull'interpretazione del pensiero antico come anticipazione e prefigurazione del cristianesimo cfr. Marianelli. (2004). *La metafora ritrovata : miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*. Città nuova. Cap. 1, pp 39-44.

⁴ Sophocles, Ferrari, F. (1982). *Antigone ; Edipo re ; Edipo a Colono*. Biblioteca universale Rizzoli.

i mari. / Tu entri nei tuguri del contadini. / Nessuno ti sfugge, né tra gli déi immortali, né tra gli uomini che vivono un giorno soltanto! E chiunque ama è folle.”⁵ Eros è follia e la sua potenza è incontrastabile. Dunque, cosa si intende per follia nel mondo classico? Ed in quale rapporto si situa nei confronti della ragione?

Tali interrogativi mi hanno incoraggiata a ricercare una prospettiva maggiormente storico-sociologica rispetto a quella della Weil, che ho ritrovato con stupore nel pensiero maturo del filosofo Michel Foucault. Foucault ha infatti dedicato gran parte della sua vita allo studio del fenomeno della follia e alla critica del razionalismo occidentale. Il suo pensiero, a partire dagli studi all' *École normale supérieure* di Parigi, è stato profondamente influenzato e ispirato dall'incontro con George Canguilhem, suo maestro, mentore e dedicatario della tesi di dottorato⁶. Canguilhem, con la sua duplice formazione di medico e filosofo della scienza, è stata una figura di spicco nel panorama intellettuale francese del XX secolo: noto per i suoi contributi nell'ambito della filosofia delle scienze biologiche e mediche, la sua radicale critica alla concezione positivista di malattia come mera variazione quantitativa di norme oggettive, contenuta nella sua opera principale *Il normale e il patologico*⁷, ha avuto un impatto decisivo nella riflessione di Foucault. Eppure, che ruolo ha avuto lo studio del mondo classico nel pensiero di Michel Foucault?

Il pensiero di Foucault dedicato allo studio del mondo greco-romano è espresso in modo magistrale nel corso intitolato *L'Ermeneutica del Soggetto*⁸ (1982), in cui il filosofo indaga il rapporto tra soggetto e verità nel mondo classico a partire dalla riscoperta della nozione di cura di sé. Tale questione si allontana solo apparentemente dalla tematica

⁵ Weil, S., Sala, M. C., & Gaeta, G. (2014). *La rivelazione greca*. Adelphi, p.17.

⁶ *La Storia della follia nell'età classica*, pubblicata nel 1961 con il titolo originale *Histoire de la folie à l'âge classique*, è stata la tesi di dottorato di Michel Foucault.

⁷ M., Canguilhem, G., Foucault, M., & Porro, M. (1998). *Il normale e il patologico*. Einaudi.

⁸ Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli.

privilegiata della follia. In realtà, è possibile cogliere nelle pagine di Foucault un implicito riferimento alla dialettica tra ragione e follia nel mondo antico, declinato secondo l'opposizione tra spiritualità antica e filosofia moderna, e incentrato sul tema della subordinazione (nel mondo greco-romano) della conoscenza di sé ad un processo di cura di sé. Infatti, la novità introdotta dal filosofo risiede nella lettura dell'epoca greco-romana a partire da una nuova lente interpretativa, quella della *epimeleia eauthou*: "cura di sé". Secondo Foucault, il ruolo predominante che il mondo occidentale ha attribuito alla nozione di *gnothi seautòn*, la conoscenza di sé dettata dalla ragione, è frutto di una distorsione filosofica: in realtà, come testimoniano le numerose fonti citate dal filosofo, il precetto dell'*epimeleia eauthou*, della cura di sé, costituisce il vero filo rosso che unisce la storia del pensiero greco e di quello romano fino all'ascetismo cristiano. Foucault analizza minuziosamente l'enorme serie di pratiche di cura di sé attraverso le quali il soggetto antico trasforma sé stesso e si apre ad un processo di conversione che lo possa mettere nelle condizioni di accesso alla verità. In questo modo, l'analisi sulla genealogia del soggetto classico si intreccia con il tema del rapporto che tale soggetto aveva instaurato con la dimensione della follia. Emerge un quadro assai variegato, nel quale follia e cura di sé si attraggono e richiamano reciprocamente, come due fenomeni complementari.

Perché, allora, il mondo della psicologia contemporanea ha prepotentemente sostituito i termini follia e cura di sé con quelli di malattia mentale e terapia?

La riflessione filosofica di Foucault, a partire dalle anticipazioni contenute in *Malattia mentale e psicologia*⁹, ci offre un prezioso contributo nel tentativo di risolvere questo complesso interrogativo. Foucault ha infatti indagato le condizioni storiche e filosofiche che hanno portato alla riduzione e alla trasformazione del fenomeno della

⁹ Foucault, Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina.

folia in malattia mentale. La psicologia del XX secolo ha potuto costruire le sue fondamenta come disciplina proprio sulla base del gesto di esclusione che la ragione ha operato nei confronti della follia. Secondo l'autore, di fronte alla voce soffocata della follia, la psicologia non ha potuto che tacere, rimanere in silenzio, senza parole. Perciò, l'antico e proficuo dialogo tra follia e ragione, così come ne abbiamo testimonianza nel mondo greco, nei tempi moderni è stato schiacciato dal monologo della ragione con sé stessa.

Capitolo primo

FOUCAULT E IL MONDO CLASSICO

1.1 Un nuovo punto di partenza: l'*epimeleia heautou*

Michel Foucault, filosofo e storico francese del XX secolo, ha dedicato gran parte del suo lavoro allo studio del fenomeno della follia e alla sua gestione all'interno della società occidentale. La sua opera più famosa, *Storia della Follia nell'età classica* (1961), segna l'esordio del filosofo nel dibattito culturale intorno alla follia, tema che resterà per tutta la sua vita un filo rosso attorno al quale sono state ideate le sue successive riflessioni. Foucault ha messo in luce come la gestione della follia sia sempre stata un tema di estrema importanza per la società occidentale, un terreno in cui la lotta per il potere si è svolta in forme diverse nel corso del tempo. La sua critica alla gestione della follia ha contribuito a mettere in discussione le prassi di isolamento e controllo esercitate all'interno degli istituti psichiatrici e a promuovere forme alternative di cura e di integrazione sociale.

Nel 1982, in una fase avanzata e matura del suo pensiero, Foucault decide di dedicare le lezioni del corso tenuto al *Collège de France* alla "cura di sé". Un tema apparentemente estraneo a ciò che aveva interessato il filosofo fino ad allora, ma che in realtà sottende un implicito riferimento alla follia e il suo rapporto con la ragione. Il corso, intitolato "*L'Ermeneutica del soggetto*", intende affrontare il problema della relazione tra soggetto e verità a partire da una nuova luce di rifrazione, quella dell'*epimeleia heautou*. Si tratta dell'espressione greca, tradotta dai latini in *cura sui*, che indica la cura di sé, il preoccuparsi e occuparsi di sé; una nozione estremamente complessa e sfaccettata che ha avuto un ricco sviluppo durante tutta quanta la cultura greca e che Foucault analizza minuziosamente nell'arco delle lezioni del corso.

Ma perché, si chiede Foucault, prendere come punto di partenza teorico la nozione di *epimeleia heautou*, apparentemente marginale e estranea alla questione del soggetto, piuttosto che quella del suo più famoso rivale, ovvero la nota prescrizione delfica dello *gnothi seauton* (“conosci te stesso”) ?

La risposta, secondo Foucault, risiede nel comprendere i rapporti tra i due precetti. Lo *gnothi seauton* sarebbe una sorta di ramificazione del più grande quadro generale dell'*epimeleia heautou*, solo una, e (forse) privilegiata, delle possibili forme per prendersi cura di se stessi. Questa relazione di subordinazione sarebbe attestata da una serie di testi fondamentali, in primis la famosa *Apologia* di Socrate. Socrate è stato storicamente associato al principio del “conosci te stesso”, ma, secondo Foucault, anche molti altri testi tardivi (Epitteto, stoici e cinici) attestano che il suo ruolo principale fosse quello di “colui che interpellava i giovani e diceva loro: “Dovete occuparvi di voi stessi””.¹⁰ Platone fa dire a Socrate nell'*Apologia* che: “se mi condannerete a morte, non troverete facilmente un uomo [...] messo dalla volontà del dio al vostro fianco per stimolarvi, esattamente come un tafano potrebbe pungolare un cavallo”¹¹. Ma questo compito di infastidire le persone come potrebbe fare un tafano è relazionato alla *cura* di sé e non a quella della *conoscenza* di sé.

A partire dal personaggio di Socrate, la nozione di cura di se stessi ha costituito uno dei possibili fili conduttori della storia della filosofia greca, ellenistica, romana fino all'ascetismo cristiano, in un periodo di mille anni compreso tra IV secolo a.C. e il V secolo d.C.: Platone, epicurei, stoici, cinici fino a Plotino e Gregorio di Nissa fanno riferimento al precetto come principio fondante e fondamentale della loro filosofia. *Epimeleia heautou* è una breve formula che racchiude in sé una varietà di significati. Essa

¹⁰ M., Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France, 1981-1982*. Feltrinelli, p. 10.

¹¹ Platone, *Apologia di Socrate*, 30e in Plato. (1967). *Opere complete*. Laterza poi GLF editori Laterza.

rappresenta, innanzitutto, un atteggiamento generale verso di sé, gli altri e il mondo; un movimento dello sguardo e dell'attenzione che dall'esterno viene rivolto verso se stessi; implica azioni e esercizi pratici, come tecniche di meditazione e tecniche per l'esame di coscienza, attraverso le quali il soggetto modifica e trasforma il suo modo di essere nel mondo. Eppure, nonostante il ruolo cardine assunto all'interno del mondo antico, la nozione di cura di se stessi è stata poi dimenticata, accantonata e trascurata; il pensiero occidentale ha gettato lo sguardo su se stesso sotto la lente dello *gnothi seauton* e non sotto quello dell'*epimeleia* privilegiando la nozione di conoscenza a quella di cura. Come è possibile che sia avvenuto un simile percorso?

Foucault formula alcune ipotesi sostenendo che la ragione primaria risiederebbe nel cosiddetto “momento cartesiano”, che avrebbe portato alla riqualifica del “conosci te stesso” ed una squalifica della “cura di sé”. Le *Meditazioni* cartesiane, infatti, collocano all'origine del procedere filosofico l'evidenza dell'esistenza propria del soggetto e della sua coscienza come essa si dà; la conoscenza di sé diventa quindi la via privilegiata di accesso alla verità¹². Se nella filosofia antica la questione filosofica di “come avere accesso alla verità” e quella spirituale relativa a “quali sono le trasformazioni necessarie al soggetto” per un simile accesso non sono mai scisse, in età moderna invece, a partire da Descartes, la sola conoscenza diventa la condizione necessaria e sufficiente per l'accesso alla verità. L'ingresso all'età moderna, quindi, è avvenuto quando “il filosofo (o lo scienziato, o anche solo chi cerca la verità), è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso a essa, in se stesso, e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza, senza che da lui si esiga più nient'altro, ovvero senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo”¹³. Le condizioni di accesso

¹² Descartes, R., & Urbani Ulivi, L. (2001). *Meditazioni metafisiche*. Bompiani testi a fronte.

¹³ M., Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France, 1981-1982*. Feltrinelli, p. 19.

alla verità sono di carattere intrinseco (regole formali interne all'atto conoscitivo) o estrinseco (culturali, morali) ma non mettono in discussione la struttura stessa del soggetto.

Al contrario, secondo Foucault, “la spiritualità postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino ad un certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità”.¹⁴ La spiritualità esige un coinvolgimento dell'essere stesso del soggetto, in quanto la conoscenza, da sola, non è garanzia di verità. Le forme di trasformazione e conversione del soggetto sono molteplici, schematicamente riassunte da Foucault nel movimento dell'*eros* (amore) e quello dell'*askesis* (ascesi). La spiritualità, oltre a presupporre una preparazione del soggetto, postula anche “effetti di ritorno della verità sul soggetto”¹⁵; l'accesso alla verità illumina il soggetto, lo trasfigura e conduce alla sua più compiuta possibilità di esistenza.

Risulta evidente, quindi, come sulla base di simili presupposti filosofici, il precetto dello *gnothi seauton*, della conoscenza di sé, aderisca perfettamente alle premesse epistemologiche di accesso alla verità. Invece, la cura di sé, strettamente connessa alla spiritualità, passa in secondo piano, in quanto non è più necessario e impellente interrogarsi su quali siano le pratiche spirituali di trasfigurazione del soggetto che, mediate dalla cura di sé, permettono il suo avvicinamento alla verità.

Se la sola conoscenza di sé porta il soggetto ad avvicinarsi alla verità, la ragione diventa il timone attraverso il quale indirizzare il procedere filosofico. Ma cosa succede quando la ragione incontra il dubbio della sragione, della follia? La ragione che dubita fino a dubitare del suo stesso statuto di ragione. La minaccia dell'errore provocato dalla sragione è un dubbio che veniva colto ancora nel pensiero di autori del XVI secolo; secondo Montaigne, ad esempio, nessuno, nemmeno l'uomo di pensiero, è protetto dal

¹⁴ *Ivi*, p. 17.

¹⁵ *Ivi*, p. 18.

rischio della stravaganza che intacca il suo rapporto con la verità. Montaigne scrive a tal proposito: “Non è ardimento da parte della filosofia pensare che gli uomini compiano le loro più grandi azioni, che più li accostano alla divinità, quando sono fuori di sé, furiosi e insensati? Noi diventiamo migliori quando siamo privi della ragione ed essa è assopita.”¹⁶ Nel XVI secolo la non-ragione è ancora ammessa come una possibilità del pensiero umano; è ancora aperto il rischio di una ragione sragionevole e di una ragionevole sragione. Perciò, la loro separazione non esclude una continua attrazione reciproca e inevitabile rapporto di complicità. Foucault parla di un gesto originario che ha scavato un vuoto profondo tra ragione e ciò che non lo è: la creazione di una netta separazione che tradisce però un’origine comune indifferenziata. Descartes afferma, invece, che “è necessario non essere folli per conoscere la verità”¹⁷, quindi “la follia è esclusa dal soggetto che dubita”¹⁸. Nel XVII secolo si assiste ad un progressivo esilio della follia dal soggetto pensante dal momento che “se l’uomo può essere folle, il pensiero, come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato”¹⁹. Il problema è ridotto in partenza tramite l’espulsione forzata della follia dal soggetto: ragione e follia si delineano come due opposte forze che tendono in direzioni contrarie senza possibilità di contatto e comunicazione. La follia inizia a costituirsi come un buco nero, oscuro e pericoloso, con il quale è meglio non venire in contatto per non rischiare di contaminare la purezza della ragione. L’affermazione del *cogito* cartesiano porta quindi alla scissione tra follia e ragione; la follia cessa di essere un possibile interlocutore di dialogo, sostituito dal monologo della

¹⁶ De Montaigne, M., Garavini, F., & Tournon, A. (2012). *Saggi*. Giunti, p. 1130.

¹⁷ Foucault, M., Ferrucci, F., Renzi, E., & Vezzoli, V. (1979). *Storia della follia nell’eta classica* (4. ed). Biblioteca universale Rizzoli, p. 52.

¹⁸ *Ivi*, p. 69. Questa tesi è stata contestata da Derrida, il quale sostiene che il *cogito* cartesiano non esclude la possibilità di totale follia. Per la “polemica Foucault/Derrida” sulle *Meditazioni* di Cartesio cfr. “Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco” in Foucault, M., Ferrucci, F., Renzi, E., & Vezzoli, V. (1979). *Storia della follia nell’eta classica* (4. ed). Biblioteca universale Rizzoli, pp.485-509.

¹⁹ *Ivi*, p. 53

ragione che parla unicamente a sé stessa. Alla fine del XVIII secolo la voce soffocata della follia viene definitivamente silenziata dalla costituzione della follia come malattia mentale; e “Il linguaggio della psichiatria, che è monologo della ragione sopra la follia, non ha potuto stabilirsi se non sopra tale silenzio”²⁰. E’ necessario interrogare la cultura occidentale proprio nelle sue zone di confine perché è proprio in questo movimento di rigetto dell’estraneo che essa rivela la sua più intima identità: cosa essa cerca o ha cercato di respingere ci dice moltissimo di ciò che essa è. Secondo Bauman, infatti, le rappresentazioni che una società costruisce del nemico esprimono tutta la sua ambivalenza interna. Prendendo in prestito dal linguaggio psicoanalitico, Bauman osserva che in una società “i nemici che sono proiettati all’esterno sono in realtà i suoi “demoni” interni, cioè le sue paure quotidiane che vengono rimosse e incarnate in un “corpo estraneo” ”.²¹

Foucault ha dedicato parte della sua riflessione proprio a come sia cambiata nel corso del tempo la gestione della follia all’interno della società occidentale, come si è arrivati alla sua espulsione e isolamento, fino all’istituzione dei manicomi²². Il corso tenuto da Foucault dedicato al tema della cura di sé ci riporta invece alle origini della nostra cultura, nel contesto filosofico e letterario del mondo greco. Il recupero della dimensione della *epimeleia heautou*, di una cura di sé che non è solo conoscenza tramite la ragione, ma qualcosa di più ampio e complesso, può essere messo in relazione con il rapporto che la cultura greca aveva instaurato con tutto ciò che concerne l’irrazionale. La cura di sé implica un rapporto con se stessi e con l’altro che abbraccia la possibilità di follia, di non

²⁰ Ivi, Prefazione

²¹ Bauman, Z., & Magatti, M. (2007). *Homo consumens : lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Erickson, p. 58.

²² Cfr. Il corso “Il potere psichiatrico” in Foucault, M., Serra, A., & Pandolfi, A. (1999). *I corsi al Collège de France : i Résumés*. Feltrinelli.

ragione, in sostanza una possibilità di dialogo con tutto ciò che la conoscenza razionale vorrebbe espellere e negare.

1.2 I Greci e la follia. Un rapporto ambiguo: cedimento della ragione o ampliamento della coscienza?

I Greci si rapportarono al tema della follia in modo molto complesso, ambiguo e originale. All'interno della cultura greca osserviamo, infatti, un continuo oscillare tra due poli estremi: la follia rappresenta allo stesso tempo una malattia, degenerazione e cedimento della ragione, ed un'avventura misteriosa, una possibilità di dilatare ed esplorare i confini della natura umana. Con il termine *μανία* (*manía*), i Greci descrivevano contemporaneamente il divino furore necessario all'ispirazione profetica e poetica, e il delirare del malato mentale descritto dai medici nel *Corpus Hippocraticum*: è il termine che indica in generale la malattia dell'anima. In alcune manifestazioni culturali greche, essa non è relegata ad un fatto patologico individuale, ma assume un ruolo privilegiato nella dimensione religiosa e ritualistica, come nel culto di Dioniso, e trova uno spazio socialmente riconosciuto all'interno dei santuari specializzati come quello delfico. Molti studiosi della grecoità, a partire da Nietzsche, hanno addirittura letto la presenza della follia dionisiaca come il cuore pulsante della cultura greca. La follia per i Greci possiede un linguaggio coerente, che va saputo ascoltare e decifrare in quanto può costituire la mediazione privilegiata per il contatto con il divino. Dioniso non è il dio della follia, nel senso che la getta sugli altri come punizione e come prova del suo potere, ma è colui che in prima persona ha conosciuto il delirio, uno stato che appartiene alla sua natura più intima. Essa è invocata dalle *Baccanti*²³ di Euripide nelle loro danze estatiche ma è la stessa che compare sotto forma di rabbia cieca omicida in Eracle, Aiace e Edipo.

²³ Euripides. (2002). *Le tragedie*. Einaudi.

Nella società greca cosiddetta arcaica (600-480 a.C.) era diffuso un tipo di pensiero che contemplava procedimenti mentali di tipo analogico e simbolico, che dava spazio e credito ai fenomeni di divinazione, i viaggi dell'anima, le visioni e purificazioni²⁴. Successivamente, per la prima volta nel V secolo a.C., la cultura della Grecia classica tenta di tracciare un confine tra follia e salute mentale, separando alcune esperienze di alterazione mentale (estasi, possessione) dalla sfera della conoscenza razionale. Occorre considerare, inoltre, che tutto ciò che possiamo dire rispetto ai Greci e la follia, proviene principalmente dalle riflessioni dei filosofi e scrittori dello stesso V secolo; il secolo "illuminista" di Socrate e Pericle, caratterizzato e filtrato da un razionalismo dominante. Questo schematismo (passaggio dal mito al *logos*, dalla follia alla ragione) è però una chiara semplificazione che non tiene conto dell'irrazionale presente nella razionalità dei secoli successivi al periodo arcaico. Lo stesso Platone, considerato il padre del razionalismo occidentale, riconosceva l'importanza di fenomeni che non potevano essere governati dalla sola ragione, come quello del furore poetico e della divinazione. Secondo Platone infatti "il poeta è un essere leggero, alato, sacro, che non sa poetare se prima non sia stato ispirato dal dio, se prima non sia uscito di senno, e più non abbia in sé intelletto."²⁵, e a proposito della divinazione scrive che "nessuno che sia nel possesso della ragione raggiunge una divinazione ispirata e verace"²⁶.

Non è possibile, quindi, tracciare dei confini netti alla nozione di follia e di conseguenza non è possibile definire in modo univoco ciò che ne è esente. Follia e ragione non devono essere intese come due nozioni antitetiche; ma come due maschere in

²⁴ Vernant, J.-P., & Zella, L. (1982). *Divinazione e razionalità : [i procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria]*. Einaudi.

²⁵ Platone, *Ione*, 534b, p.367. in Plato & Adorno, F. (n.d.). *5: Eutidemo ; Protagora ; Gorgia ; Menone ; Ippia maggiore ; Ippia minore ; Ione ; Menesseno / Platone*. - 4. ed. - 1990. - XII, 405 p. ; 21 cm. ((Trad. di Francesco Adorno (4. ed).

²⁶ Platone, *Timeo*, 71e, p. 423. in Plato. (1990). *6: Clitofonte, la Repubblica, Timeo, Crizia* (7. ed). Laterza.

continuo dialogo che appartengono allo stesso personaggio. Esse non si escludono vicendevolmente ma si incontrano, intersecano e talvolta confondono, in una vasta serie di esempi di produzioni culturali greche.

1.2.1 Due modelli di follia in Platone

Platone ha riflettuto a lungo intorno al concetto di psiche, follia e alterazioni dell'anima. Tuttavia, prima di addentrarci nella trattazione del modello di follia proposto da Platone, è necessario affrontare una domanda preliminare per evitare una ingenua sovrapposizione delle moderne categorie concettuali a quelle degli antichi: cosa intende il filosofo quando parla di psiche? E quindi di psiche alterata?

In un celebre passo del *Fedone*, Socrate pronuncia il tuo testamento spirituale nel quale cerca di convincere Critone che “dopo che avrò bevuto il veleno, non rimarrò più con voi, ma me ne andrò di qui, in luoghi felici dei beati”²⁷: l'anima (*psyché*) del filosofo abbandonerà il corpo e il cadavere che Critone vedrà di lì a poco, sarà solo un corpo immobile e senza vita. Dunque, per Socrate, Platone e autori successivi dell'età classica, l'anima o *psyché* rappresenta il vero nocciolo della vita spirituale dell'uomo, sede dei valori intellettuali e morali così come della sua personalità. Questa concezione di *psyché*, intesa come anima immortale, separata dal corpo, sede della vita intellettuale e spirituale dell'uomo, si sviluppò gradualmente a partire dai contesti intellettuali del V secolo a.C.. Invece, la maggior parte delle persone, non appartenenti ai circoli intellettuali, la considerava ancora un'idea bizzarra, ed Aristofane si serve di tale termine, nella forma di astrusa speculazione filosofica, per divertire il pubblico ateniese nelle sue commedie.²⁸ Gli autori arcaici non consideravano infatti la *psyché* come il centro della vita interiore:

²⁷ Platone, *Fedone*, 115 be, citato in Reale. (1995). *Saggezza antica : terapia per i mali dell'uomo d'oggi*. R. Cortina, p. 166.

²⁸ Aristophanes. (2001). *Le nuvole*. Bur.

Saffo utilizza la formula “*thymòs folle*” per descrivere il suo stato di delirio amoroso, e ancora parla di una “*phrèn*” che “amore ha squassato [...] come una tempesta di vento che scende dalle montagne”²⁹ per esprimere il suo tumulto emotivo; Archiloco esorta sé stesso a dominare le sue emozioni rivolgendosi al suo *thymòs*. Inoltre, gli studi omerici hanno messo in luce come nell’*Iliade* e nell’*Odissea* sia presente una concezione di anima e corpo del tutto peculiare, che non coincide ancora con quella che si andrà costituendo a partire dall’epoca classica. In questo ambito, il libro di Bruno Snell, dal titolo “La cultura greca e le origini del pensiero europeo”, costituisce un punto di riferimento basilare. In Omero, infatti, il termine *soma* non indica il corpo *vivo* ma viene utilizzato per descrivere la salma, il cadavere, quindi l’uomo *morto*. Tale corpo era percepito non ancora come un’unità, ma come un insieme di “membra”, una pluralità di organi³⁰. Le raffigurazioni pittoriche dell’epoca arcaica infatti dipingono il corpo in modo estremamente geometrico, come parti nettamente separate le une dalle altre. Allo stesso modo, la parola *psyché* non descrive una struttura unitaria ma una molteplicità di funzioni: “l’uomo omerico non ha un concetto unitario di quel che chiamiamo anima o persona”³¹. In particolare, il termine *psyché* è utilizzato da Omero per indicare il soffio vitale che abbandona l’uomo quando sta per morire o svenire. La psiche omerica è un alito di vapore, un battito di ali di farfalla (in greco anch’essa “*psyché*”) che esce dalla bocca o da una ferita e va via volando verso l’Ade, dove continuerà a vivere nella forma di sbiadita immagine del defunto. Così, nell’*Iliade* incontriamo frasi emblematiche come: “la *psyché* fuggì di colpo per la ferita aperta, la tenebra colpì i suoi occhi”³² o “la *psyché* volò via dalle membra e andò nell’Ade”³³. In Omero, dunque, la psiche è composta di una materia eterea, lieve e

²⁹ Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell’anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p. 112.

³⁰ Snell. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Einaudi.

³¹ Dodds, E. R., Momigliano, A., & Di_Donato, R. (2009). *I greci e l’irrazionale* (Nuova ed. / a cura di Riccardo Di Donato). Bur, p. 57.

³² Homerus, Codino, F., Calzecchi Onesti, R. (1980). *Iliade* (7. ed). Einaudi, 14, 518

³³ *Ivi*, 12, 362

fumosa, essa sopravvive al corpo in un modo completamente diverso da quello concepito da Socrate. Le anime morte che si aggirano nell'Ade sono come delle ombre che conducono un'esistenza larvale, al limite delle forze, la cui energia deve essere riattivata dal sangue delle vittime sacrificali. Odisseo infatti può comunicare con i morti solo dopo che questi si siano nutriti del sangue di una vittima³⁴. In un celebre passo dell'*Iliade*, Achille incontra in sogno l'anima di Patroclo e quando si avvicina a lui per cercare di abbracciarlo "l'ombra (*psyché*) come fumo sotto la terra fuggì stridendo. Stupito Achille balzò in piedi, batté insieme le mani e disse una mesta parola: " Ah, esiste allora anche nelle case dell'Ade una vita (*psyché*) e un'ombra (*éidolon*) ma dentro non c'è più la mente (*phrènes*)!".³⁵ L'anima-fantasma di Patroclo ha una forma ma non ha un'essenza, come un'immagine allo specchio, ed è definita come *éidolon*, una "sembianza". L'organizzazione mentale dei Greci percepiva in modo omogeneo fenomeni che ai nostri occhi appaiono come disomogenei: il termine *éidolon* si riferisce sia all'immagine del defunto che appare in sogno, sia alla statua posta accanto alla tomba del morto, che alle ombre che vagano nei sotterranei dell'Ade. Sono tutte rappresentazioni di una speciale forma di raddoppiamento della persona, una sembianza che costituisce un "doppio" virtuale: secondo Vernant "la categoria di doppio presuppone un'organizzazione mentale diversa dalla nostra. Un doppio è tutt'altra cosa che un'immagine. Esso non è un oggetto naturale ma neanche un'immagine mentale [...] il doppio è una realtà esterna al soggetto che nella sua apparenza stessa si oppone, per il suo carattere insolito, allo scenario consueto della vita"³⁶.

³⁴ Homerus, Pindemonte, I., Faccioli, E., Turri, V. (1964). *Odissea*. Sansoni.

³⁵ Homerus, Codino, F., Calzecchi Onesti, R. (1980). *Iliade* (7. ed). Einaudi, 23, 62-104

³⁶ Vernant. (1978). *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*. G. Einaudi, p. 348. Per un approfondimento sul concetto di "doppio" secondo la prospettiva di psicologia storica di Vernant si vedano le pp. 343-360.

Gradualmente, la concezione omerica di anima, a noi estremamente estranea e di difficile comprensione, si avvicina a quella socratico-platonica, che ancora permane nella mentalità contemporanea. Dunque, si comprende il motivo per cui “la scoperta e la fondazione teoretica del concetto di *psyché* [nel senso socratico di identità completa della persona] hanno segnato una vera e propria rivoluzione spirituale”³⁷. Una svolta radicale nel passaggio da concezione omerica a socratica di *psyché* è rappresentata dal movimento religioso dell’Orfismo: gli orfici credevano nell’esistenza di un demone, principio divino e espressione dell’io profondo, descritto appunto con il termine *psyché*. Con l’Orfismo, per la prima volta, nasce la contrapposizione tra anima e corpo, che adesso è inteso come luogo in cui l’anima è imprigionata e dal quale la *psyché* cerca di affrancarsi grazie ad una serie di “purificazioni”. Manca però ancora un passaggio per arrivare alla formulazione del concetto occidentale di anima; per gli Orfici infatti “l’anima non coincide ancora con la coscienza e con la conoscenza”³⁸. Il passaggio decisivo verrà fatto da Socrate quando introduce “la concezione dell’anima come sede sia dell’intelligenza, sia della conoscenza e della coscienza, nonché dei valori morali”³⁹.

La filosofia di Platone si colloca sulla scia di queste riflessioni. La psiche, per Platone, è un’entità che comprende al contempo il concetto di anima e di mente; essa è immortale, autonoma rispetto al corpo, dal quale si stacca una volta sopraggiunta la morte. E’ lo spazio interiore in cui si agita il conflitto, la *stàsis*, tra le diverse parti di cui è composta l’anima. Nella *Repubblica* e nel *Fedro* (opere della maturità), Platone elabora la teoria della suddivisione tripartita della psiche: questa sarebbe composta da una parte razionale (*loghistikòn*), una aggressiva (*thymoeidès*) ed una concupiscibile e appetitiva (*epithymetikòn*). Nel *Fedro*, in particolare, Platone descrive la struttura della psiche

³⁷ Reale. (1995). *Saggezza antica : terapia per i mali dell’uomo d’oggi*. R. Cortina, p. 160.

³⁸ *Ivi*, p. 162.

³⁹ *Ibidem*

attraverso la metafora dell'auriga o biga alata: un auriga, personificazione della parte razionale della psiche, è al comando di una biga, trainata da due cavalli, uno bianco che è la raffigurazione della parte spirituale che tende verso il mondo delle Idee ed uno nero, che rappresenta la parte più oscura e corruttibile, che tende verso il mondo sensibile. I due cavalli simboleggiano la dimensione della psiche che prova impulsi e desideri, la parte irrazionale dell'anima che, se non adeguatamente domata dalla ragione, può trascinare la psiche stessa agli oscuri confini della follia. La psiche è quindi regolata dal concetto di *stàsis*, conflitto tra parte razionale, volontà cosciente e impulsi incoscienti e irrazionali. Conflitto esemplificato dalle parole di Medea, che un attimo prima di compiere l'estremo gesto di uccisione dei figli, pronuncia queste parole: "Io so che cosa è giusto, ma il mio istinto è più forte della mia volontà"⁴⁰. E' possibile scorgere un parallelismo con la teoria freudiana del modello strutturale della mente (seconda topica), che con altre parole avrebbe spiegato la stessa dinamica psicologica in termini di conflitto tra desiderio incosciente dell'Es e pressione normativa del Super-Io. Charles H. Kahn ha però messo in evidenza l'impossibilità di una perfetta sovrapposizione tra la nozione di Super-Io e quella di parte *thymoeidès* dell'anima platonica. Questa è infatti descritta da Platone come *philonikon*, amante della vittoria, e *philotimon*, amante l'onore, simile dunque all'amore del potere e il desiderio di vincere sugli altri. Non si tratta quindi, come nel caso del Super-Io, di un imperativo normativo interiorizzato rivolto verso di sé, quanto di un desiderio rivolto alla competizione e al dominio sugli altri. Inoltre, lo studioso mette in luce come il concetto di parte razionale (*loghistikòn*) dell'anima abbia delle sue peculiari caratteristiche distintive. Infatti, per Platone, anche la razionalità è una particolare forma di desiderio dal momento che viene descritta con gli attributi di *philomathen*, amante l'apprendimento, e quello di *philo-sophon*, amante la saggezza. Essa

⁴⁰ Sofocle, *Medea*, citato in Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell'anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p.72.

rappresenta al contempo la parte attraverso la quale impariamo e attraverso la quale amiamo imparare. Ciò significa che “nothing could cause us (or the soul) to learn if it did not make us *want* to learn”⁴¹. Questa unione tra capacità di conoscere e desiderio di conoscere sono parte dello stesso principio. L’amore verso la conoscenza, inoltre, non è un desiderio generico ma si rivolge specificatamente alla conoscenza del Bene. Secondo Kahn, la parte razionale si distingue dalle altre due parti, per la sua specifica proprietà di amore della conoscenza del bene che coincide con il desiderio di ottenerlo: in essa l’amore per la saggezza equivale al perseguimento pratico e concreto del Bene.

Platone aveva una concezione dinamica di psiche, in continua trasformazione e agitazione, mossa da forze differenti in costante ricerca di equilibrio. La follia per Platone è quindi uno stato potenziale della psiche presente in qualunque persona, causato dallo sbilanciamento verso le sue due parti irrazionali, i due cavalli. Nessuno è esente da questo rischio poiché la minaccia della follia è intrinseca alla vita stessa della psiche. Platone afferma a tal proposito: “Quando l’anima razionale, che esercita sull’altra una dolce autorità, dorme, mentre quella animalesca e primitiva, sazia di cibo e di vino, si agita [...] in un simile stato, come libera e svincolata da ogni controllo razionale, ardisce tutto. Non esita infatti a unirsi alla madre (così almeno immagina in sogno) o a qualsiasi uomo, dio oppure animale; [...] in ciascuno è presente un tipo di desiderio terribile, selvaggio, sfrenato, che si ritrova anche in quelle poche persone che sembrano veramente equilibrate, ed è proprio questo che i sogni mettono in evidenza”⁴². L’esperienza onirica rappresenta infatti la finestra che apre sulla dimensione irrazionale e inconscia dell’anima. Il sogno rivela la follia presente in qualunque uomo dal momento che quando dormiamo vediamo realizzarsi i desideri e impulsi più oscuri che la parte razionale non permetterebbe mai di soddisfare. E’ presente un’impressionante analogia con la teoria

⁴¹ Kahn. (1987). *Plato’s Theory of Desire*. *The Review of Metaphysics*, 41(1), 77–103, pp. 81-82.

⁴² Plato. *Repubblica*, 571 cd.

psicoanalitica; Freud parla infatti di rimozione di contenuti perturbanti e riemersione sotto forma di immagini oniriche, date dall'allentamento del controllo dell'Io. La funzione principale del sogno, per Freud, è “quella di consentire il mantenimento del sonno che è minacciato da varie parti”⁴³, ovvero dagli stimoli esterni, dai pensieri della giornata e dalle spinte pulsionali inappagate e rimosse. Infatti, “In conseguenza dell'allentamento notturno delle rimozioni esisterebbe il pericolo che il riposo del sonno sia turbato ogni qualvolta una sollecitazione esterna o interna riesca a collegarsi con una delle fonti pulsionali inconse. Il processo onirico fa sì che il prodotto di una tale cooperazione sfoci in un'innocua esperienza allucinatoria assicurando così il perdurare del sonno”⁴⁴.

Charles H. Kahn ha studiato approfonditamente questi parallelismi tra teoria freudiana e platonica del sogno. In particolare, il filosofo mette in relazione la nozione di Ego freudiana a quella di parte razionale (*loghistikòn*) dell'anima tripartita platonica, e quella di Es o Id freudiana con la parte appetitiva (*epithymetikòn*) platonica. All'interno della parte appetitiva dell'anima sono distinti i desideri biologici necessari e i desideri non necessari, questi ultimi a loro volta suddivisi in impulsi legittimi e impulsi criminali. I desideri criminali si trovano ad uno stato latente in qualunque persona e incontrano la loro ideale espressione e soddisfacimento nel sogno così come per Freud i contenuti rimossi vengono soddisfatti nel lavoro onirico grazie ai processi di pensiero primario (condensazione, spostamento e considerazione della raffigurabilità) che trasformano i pensieri onirici latenti in contenuti manifesti.

Nella cultura greca era presente l'idea che fosse necessario educare all'esperienza onirica attraverso una serie di pratiche che dovevano preparare la psiche al sogno per non lasciare la sua parte razionale in balia dei suoi impulsi irrazionali. Platone pensava che la

⁴³ Mangini. (2001). *Lezioni sul pensiero freudiano e sue iniziali diramazioni*. LED, p. 148.

⁴⁴ Freud, 1932, 132, citato in Mangini. (2001). *Lezioni sul pensiero freudiano e sue iniziali diramazioni*. LED, p. 148.

parte razionale avesse il compito di ammansire e far addormentare le due parti inferiori e inclini al delirio, prima di sprofondare anche lei nel sonno: una persona ha in sé sanità e temperanza quando “si concede il sonno solo dopo aver destato la parte sua razionale e averle offerto un banchetto di nobili discorsi e meditazioni, con un’intima e personale riflessione”⁴⁵. Per i pitagorici sognare significava entrare in contatto con il mondo divino ed avvicinarsi alla conoscenza della verità, di conseguenza era fondamentale mettere in atto un’adeguata preparazione dell’anima al sogno tramite una serie di pratiche purificatrici. Queste comprendevano l’ascolto di musica, l’inalazione di profumi e la pratica dell’esame di coscienza, che consisteva nel riepilogare gli eventi della giornata e liberarsi da eventuali colpe commesse attraverso il ricordo.⁴⁶

La follia, secondo Platone, non è mai un fatto individuale ma ha una sua storia di “antiche colpe”. Ogni persona non viene al mondo nella forma pura di una tabula rasa, ma come prodotto di una storia familiare di cui porta i drammi, le follie e, direbbe Freud, i traumi. Vi è un passaggio di generazione in generazione di una colpa originaria che deve essere espiata da tutti i successori. Così “Laio, dominato della sua dissennatezza, generò la sua stessa morte”⁴⁷: il parricidio di Edipo. Edipo maledice i figli profetizzando i tragici eventi successivi: “Dividerete la mia eredità con la spada e della terra che sperate di ricevere da me vi toccherà solo quel tanto che basterà alla vostra sepoltura”⁴⁸. Eteocle, figlio di Edipo, si trasforma in un tiranno capace di uccidere il suo stesso fratello Polinice. Sembra proprio che ogni generazione rimanga incatenata alla precedente nella riproduzione della stessa follia che l’aveva macchiata. La tragedia greca è piena di esempi

⁴⁵ Platone, *Repubblica*, 571d-e, p. 292. In Plato. (1990). 6: *Clitofonte, la Repubblica, Timeo, Crizia* (7. ed). Laterza.

⁴⁶ M., Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L’ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France, 1981-1982*. Feltrinelli, p. 42

⁴⁷ Aeschylus, Pavese, C. O. (1959). *I sette contro Tebe*. P. Boringhieri. 750-757

⁴⁸ Sofocle, *Edipo a colono* (1383-1396) in Sophocles, Ferrari, F. (1982). *Antigone ; Edipo re ; Edipo a Colono*. Biblioteca universale Rizzoli.

di questo tipo: l'eroe in generale "si ammala di follia per cause che si radicano nella storia familiare ben prima di lui"⁴⁹.

Platone riconosce numerose forme della follia. La stoltezza (*ànoia*) può manifestarsi in due modi: la pazzia (*mania*) e l'ignoranza (*amathìa*), come non conoscenza di sé o non volontà di acquisirla. La follia ha quindi un duplice significato, patologico e etico, dal momento che folle non è solo colui che è ammalato ma anche colui che non conosce il bene per ignoranza. La conoscenza di ciò che è buono e giusto è quindi garanzia di sanità (seppur precaria) mentale, mentre il tiranno è il classico esempio di colui che disconosce il bene collettivo ed è per questo un essere "a cui fa scorta la follia"⁵⁰. Si entra qui nel territorio del parallelismo tra la struttura della città e quella dell'anima. Platone, nella *Repubblica*, è infatti interessato a comprendere il folle dentro la società piuttosto che il folle come singolo individuo, ed il tiranno è il folle per eccellenza. Creonte nell'*Antigone*, Penteo nelle *Baccanti* e Lico nell'*Eracle* sono tutti esempi di personaggi descritti come folli, ciechi e arroganti che appartengono alla categoria culturale del miserevole tiranno, schiavo delle sue ossessioni. La follia del tiranno è una minaccia per l'ordine e equilibrio della città ideale descritta da Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*; il rischio non è solo quello dello sbandamento dell'auriga della ragione ma anche quello della contaminazione sociale che il folle può produrre nella città. I folli e tutti coloro che sono inclini ad una fuoriuscita dalla razionalità, come i poeti, sono esclusi dalla città ideale; persino Omero non viene risparmiato da un tale verdetto. Sembra quasi un'inquietante profezia di ciò che sarebbe poi successo col grande internamento negli istituti psichiatrici nel XIX secolo.

Esiste però, nel pensiero platonico, anche un secondo modello di follia, che valorizza positivamente tutta la dimensione dell'irrazionale. Si tratta di una follia intesa come dono

⁴⁹ Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell'anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p. 66

⁵⁰ Platone, *Repubblica*, 573 a.

divino, sommo bene in grado di dischiudere orizzonti di conoscenza che la sola ragione non sarebbe in grado di raggiungere. In un passo del *Fedro* Socrate spiega al suo interlocutore la duplice natura della follia: “Due sono gli aspetti della follia, il primo prodotto da malattie umane, l’altro che deriva da un divino straniamento rispetto ai comportamenti abituali [...] i più grandi beni provengono agli uomini dalla follia, quella però che viene concessa loro come dono divino [...] e quattro sono le parti della divina follia: la mantica deriva dall’ispirazione di Apollo, la telestica da Dioniso, la follia poetica dalle Muse, la follia d’amore (che abbiamo detto essere la migliore) da Afrodite e Eros”.⁵¹ Vi è quindi una contrapposizione tra una follia umana, scandalosa e “privata”, e una follia divina, sacra e “collettiva”. Se nel primo caso il folle è un *atèlestos* (profano), una persona isolata, passiva e schiava del suo delirio, nel secondo il folle è considerato un *entheos*, un iniziato in cui “abita un dio”; è il massimo esperto dell’arte dell’alienazione mentale e può decidere in modo attivo quando entrare e uscire dallo stato di destrutturazione mentale. Guidorizzi afferma che il folle inteso come *entheos* “non è un uomo meno qualcosa (la ragione) ma un uomo più qualcosa (un dio, o un demone, o la loro energia che gli viene trasmessa)”.⁵²

Si passa quindi da una prospettiva psicologica che leggeva la follia secondo le categorie di disturbi psicopatologici a quella socio-antropologica che colloca la follia all’interno di pratiche sociali e collettive. La follia divina non è un fatto privato ma è prerogativa di una specifica collettività di persone, integrate e inserite nel tessuto sociale. Non vi è necessità di espellere o isolare il folle-malato dal resto dei cittadini poiché la società greca riesce a convivere con questo tipo di esperienze “fuori dal normale”, accogliendole all’interno di pratiche culturali e religiose che non potrebbero esistere senza questo secondo tipo di follia. La follia descritta nel *Fedro* da Platone non è una

⁵¹ Platone, *Fedro*, 265 ac.

⁵² Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell’anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p. 82.

patologia dell'organismo ma uno straniamento rispetto alla norma codificata dalla consuetudine. Coloro che escono dal *nòmos*, la consuetudine, sono gruppi di persone caratterizzate per una specifica possessione divina. Infatti, Platone afferma di aver appreso da Stesicoro di Imera, rappresentante del pensiero tradizionale, la categorizzazione della divina follia in furore profetico (provocato da Apollo), furore teletico o rituale (provocato da Dioniso), furore poetico (ispirato dalle Muse), furore erotico (ispirato da Afrodite e Eros). Anche nelle *Baccanti* di Euripide, Tiresia pronuncia un "elogio della follia" in cui spiega a Penteo l'esistenza di tre tipi di follia divina: profetica, iniziatica e guerresca.

Pare che nel V secolo a.C., specialmente in ambito sofistico, fosse presente un acceso dibattito intorno alla distinzione tra una follia umana ed una divina, di cui abbiamo testimonianza anche in passi di Gorgia e Empedocle. Riguardo alle specifiche forme di follia nel mondo greco, Eric Dodds, eminente studioso della grecità, con la sua opera "I Greci e l'Irrazionale" ci ha offerto tra le più importanti e illuminanti pagine sulla dimensione irrazionale della cultura greca.

1.3 I divini doni della follia: il furore profetico

Apollo, secondo Dodds, era un'antica divinità originaria dell'Asia occidentale a cui venne associato il furore profetico ancor prima che questo raggiungesse la penisola greca. Il dio entrava nel corpo di poche persone elette (diversamente dall'esperienza dionisiaca, tipicamente collegiale), garantendo al profeta la conoscenza del futuro ma anche di quanto è oscuro nel presente. Il legame tra *manìa* e capacità profetiche era ampiamente riconosciuto dagli antichi, come testimonia la comune radice etimologica di *mantikè* ("arte profetica") e *manikè* ("pazzia").

In Grecia, la Pizia era la figura che incarnava questo ruolo privilegiato: pronunciava i suoi oracoli nel tempio di Apollo, a Delfi, di cui era la sacerdotessa. I responsi delfici venivano declamati in prima persona in quanto la divinità apollinea si manifestava alla Pizia non sotto forma di visioni ma tramite una vera possessione, nel senso letterale di “*entusiasmo*”, da *entheos* (= con un dio dentro di sé). Il corpo della sacerdotessa diventava il tramite attraverso il quale il dio comunicava agli uomini le sue previsioni, in sostanza il dio penetrava dentro la sacerdotessa, sostituendosi a lei. Questa dottrina della possessione si contrappone a quella sciamanica di altre culture in cui, più che di penetrazione del dio, si parla della liberazione dello spirito dello sciamano che abbandona il corpo e intraprende un viaggio mantico. L’oracolo della Pizia era preceduto da una serie di rituali che, secondo Dodds, inducevano per autosuggestione lo stato di trance in cui cadeva la sacerdotessa. Questi atti rituali comprendevano un bagno, il bere ad una sacra fonte, masticare o fumare foglie di alloro (pianta sacra ad Apollo) e prendere contatto con la divinità sedendosi sul tripode, seggio rituale. Furono formulate molteplici teorie che tentavano di spiegare l’origine della capacità profetica della Pizia: oltre all’idea di possessione da parte del dio Apollo, c’era chi sosteneva che la sacerdotessa avesse un’anima predisposta naturalmente a slegarsi dalla ragione, chi invece optava per una spiegazione razionalistica, affermando che sotto al tempio di Apollo vi fosse una grotta da cui fuoriuscivano vapori capaci di generare stati alterati di coscienza, e chi, come Plutarco, attribuiva l’estasi all’unione di fattori naturali e soprannaturali, per cui le esalazioni della terra erano percepite dalla sensibilità del temperamento profetico di alcune particolari persone. Il prestigio dell’oracolo e la fiducia nella sua veridicità erano forti e diffusi, fino al loro declino in età ellenistica. Presso i grandi santuari di consultazione oracolare (come il tempio di Apollo Delfico e Apollo Didimeo a Mileto) le profezie pronunciate orientavano scelte di ordine collettivo (fondazioni di colonie,

purificazioni a seguito di contaminazioni e pestilenze), e coinvolgevano persino importanti tattiche militari, come accadde durante le guerre contro i Persiani.

Scrive Dodds a tal proposito che “in una civiltà di colpa, il bisogno di una garanzia soprannaturale, di un’ autorità che trascenda quella umana, è fortissimo, travolgente”⁵³. Dodds ha infatti introdotto la distinzione tra società di colpa e società di vergogna. In una società di colpa, quale era quella della Grecia arcaica, il concetto di responsabilità individuale diventa il perno dell’ azione individuale e sociale. Gli individui sono considerati responsabili delle proprie azioni e delle conseguenze che ne derivano, e pertanto si incoraggia un senso di colpa personale quando si commettono errori. In una tale contesto sociale, si cerca spesso di identificare il colpevole e di applicare una forma di punizione o giustizia in modo da ripristinare l’ equilibrio sociale. In una società di vergogna, invece, l’ attenzione si concentra sull’ immagine pubblica e sul mantenimento dell’ onore sociale. Gli individui sono spinti a conformarsi alle norme e ai valori della società al fine di evitare la vergogna pubblica. Quando si commettono errori o si infrangono le regole, l’ individuo si trova ad affrontare la disapprovazione e il giudizio sociale, spesso attraverso l’ umiliazione pubblica.

Dunque, Apollo, promettendo sicurezza e onniscienza, rappresentava una solida sicurezza sociale contro le ansie e le preoccupazioni della società di colpa della Grecia arcaica. Il peso della responsabilità individuale era alleggerito dalla sicurezza nell’ affidabilità delle parole dell’ oracolo; Apollo forniva i giusti consigli nei momenti di paura, ansia e incertezza, era a conoscenza di tutte le trame divine contro gli uomini, poteva così incarnare il ruolo di supremo *alexikakos*, “allontanatore del male”.

Oltre al caso delfico, il fenomeno della divinazione era praticato anche in sedi più popolari da parte di uomini e donne, dai tratti ambigui di veggenti, vagabondi e

⁵³ Dodds, Momigliano, A., Di_Donato, R., Dodds, E. R., Momigliano, A., & Di_Donato, R. (2009). *I greci e l’ irrazionale* (Nuova ed. / a cura di Riccardo Di Donato). Bur, p. 119.

ciarlatani⁵⁴, definiti Bacidi, o *nymphòleptoi* (presi dalle ninfe) e Sibille. *Bakis* era infatti un personaggio mitico, considerato un profeta estatico in quanto “posseduto dalle ninfe”, da cui ricevette il dono della profezia veritiera. In generale, Bacidi e Sibille non erano però legati ad un culto ufficiale ma praticavano solitamente come profeti errabondi. Un'altra categoria di veggenti “popolari” era quella dei cosiddetti “sternomanti” o “ventriloqui”, che non corrispondono alla moderna concezione di ventriloqui (persone che volontariamente sono capaci di articolare parole con voci diverse). Gli sternomanti erano considerati profeti abitati da un demone, che compariva improvvisamente sotto forma di seconda voce alterata; questa seconda voce dialogava con la personalità principale ed era attribuita al dio che aveva preso possesso del corpo.

La capacità profetica era considerata al contempo come privilegio e condanna divina; esperienza straordinaria ma anche forma di conoscenza che forza violentemente le possibilità umane. Tiresia, il profeta per eccellenza, può prevedere il futuro ma non può vedere la realtà circostante in quanto reso cieco dagli dei per aver scorto Atena nuda ad una sorgente (o secondo un'altra versione per aver offeso la dea Era). La punizione divina della cecità è quindi ciò che permette al profeta di vedere con altri sensi quello che la maggior parte delle persone ignorano. La follia profetica è inoltre descritta come esperienza tutt'altro che piacevole, una lotta angosciante contro il dio da cui si è posseduti. Plutarco descrive addirittura un episodio di una Pizia che, in un tempo poco precedente alla sua epoca, era tragicamente morta nelle ore successive all'esperienza allucinatoria della profezia.

Il profeta, inoltre, non è padrone della propria follia. “Coloro che sono posseduti da un dio dicono molte cose vere, ma non sanno nulla di quello che dicono”,⁵⁵ scrive Platone.

⁵⁴ Aristotele ne fa la parodia portando questi veggenti “spacciaoracoli” in alcune sue commedie (Pace e Uccelli)

⁵⁵ Platone, *Menone*, 99c. citato in Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell'anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p. 104

Caratteristica principale è il fatto che il profeta non è perennemente folle ma lo diventa a seguito di uno sdoppiamento della coscienza in due stati nettamente separati. Infatti, quando la mente cosciente passa a quella allucinata vi è totale perdita della memoria. Eschilo descrive l'estasi di Cassandra nell'*Agamennone* distinguendo due momenti: l'abbandono della coscienza normale e l'entrata in uno stato di dolorosa crisi mentale, scosso dalla forza profetica, che obbliga Cassandra a vedere immagini violente di sangue e uccisioni imminenti. Cassandra, inoltre, vive due fasi del processo di divinazione: una fase percettiva, corrispondente al momento della trasmissione vera e propria della profezia da parte della divinità, vissuta soggettivamente come un'irruzione violenta e improvvisa di visioni inquietanti, ed una fase comunicativa, nella quale la profetessa cerca di raccogliere le informazioni ricevute per poterle rendere comprensibili ad un pubblico di ascoltatori. Nel caso della Pizia, il processo di comunicazione delle visioni non veniva fatto direttamente dalla sacerdotessa ma da "*prophètes*" che rendevano più intellegibili le sue parole. Il linguaggio divino, tramite il medium della profetessa, doveva essere tradotto in un linguaggio umano.

1.4 Furore dionisiaco

La seconda forma di divina possessione, nominata da Platone, è quella del furore "telestico" o "rituale", rappresentato emblematicamente dalla *ὄρειβάσια* (danza sulla montagna) dionisiaca. Mentre Apollo era un dio che garantiva sicurezza ed era diffuso specialmente tra le classi agiate, Dioniso era il dio del popolo (*demotikos*) che offriva la libertà a qualunque persona, persino agli schiavi. Dioniso *Lysios* (Liberatore) era anche dio delle illusioni, della maschera e del teatro, colui che permetteva di evadere dalla condizione attuale, non essere più lo stesso per diventare altro da sé. Il suo rituale offriva

la possibilità di sfogo, di sperimentare l'estasi e la fuoriuscita da sé che portava a profonde alterazioni della personalità; in origine quindi la funzione del furore dionisiaco era principalmente catartica.

Nel V secolo a.C., in età classica, Dioniso non compare più nell'elenco delle divinità considerate capaci di causare alterazioni della mente. Si assiste ad un'incorporazione del suo culto nella religione pubblica e la sua originale funzione di cura di stati psichici alterati passa a nuovi culti emergenti. Infatti nell'*Ippolito* di Euripide e nel *De morbo sacro* di Ippocrate non leggiamo il suo nome ma quello Ecate, Cibele, Pan, Posidone, Ares e dei Coribanti. I rituali coribantici in particolare presentano molteplici somiglianze con quelli dionisiaci tanto da far pensare ad una possibile origine comune. I Coribanti, ministri di Cibele, svilupparono un rituale di cura della pazzia, rivolto in particolar modo alla terapia di fobie e stati ansiosi. Come la cura dionisiaca, essa si basava sulla catarsi raggiunta tramite danza orgiastica e ascolto di musica suonata in stile frigio sul flauto e sul tamburello. Leggiamo nello *Ione* di Platone che i coribanti "hanno l'orecchio sensibile a una melodia sola, quella che appartiene al dio da cui sono posseduti, e a quella melodia reagiscono facilmente, con gesti e parole, mentre sono insensibili a tutte le altre"⁵⁶. La musica aveva quindi una funzione diagnostica: il dio che aveva causato il male era anche colui che avrebbe portato la sua guarigione, e la musica era lo strumento che aveva il potere di individuare l'origine divina della malattia. Se un danzatore reagiva ad una specifica musica, appartenente alla divinità da cui era posseduto, si proseguiva con il sacrificio rivolto al dio e con la danza, che si pensava avrebbe coinvolto la divinità precedentemente placata. "Le testimonianze dicono spesso che lo scatenamento della danza estatica venga normalmente provocato quando l'orchestra [...] fa udire il tema

⁵⁶ Plato, Adorno, F. (1990). 5: *Eutidemo ; Protagora ; Gorgia ; Menone ; Ippia maggiore ; Ippia minore ; Ione ; Menesseno / Platone*. - 4. ed. - 1990. - XII, 405 p. ; 21 cm. ((Trad. di Francesco Adorno (4. ed).

musicale peculiare del genio possessore; questo tema proprio dei diversi dèmoni da cui ciascun ballerino si crede posseduto, fa automaticamente entrare in *transe* il posseduto, fino ad allora apatico”, scrive E. Moutsopoulos⁵⁷ citando le parole di H. Jeanmarie. Sullo stesso tema, osserva Rouget commentando i versi platonici del *Fedro* (244d-e): “ “colui che accetta in sorte la *mania* (telestica)” ritrova la salute. Ma come? [...] praticando la trance rituale”⁵⁸. Dunque, in Platone, la trance provocata dal rituale telestico assume un significato ambivalente: essa è al contempo malattia e guarigione della stessa malattia.

Questo tipo di catarsi musicale, realizzata durante il rituale, era praticata anche dai pitagorici e il suo profondo valore terapeutico era riconosciuto anche da Platone e Aristotele; la partecipazione ai rituali coribantici era estesa a tutte le classi della popolazione e in un passo dell'*Eutidemo* Platone accenna alla personale partecipazione di Socrate al rito. In conclusione, il furore dionisiaco e il rito a lui associato si trasformò gradualmente da antica catarsi magico-religiosa a pratica di cura “psichiatrica” *ante litteram*, con un passaggio dal contesto religioso a quello terapeutico dei medici ippocratici.

1.4.1 Menadismo: una follia al femminile

Le *Baccanti* di Euripide rappresentano una delle tragedie più significative e coinvolgenti della letteratura greca ad affrontare il tema del potere del culto dionisio e descrivere il funzionamento di un rito di trance coreica e musicale.

La trama si sviluppa intorno alla figura di Dioniso, il dio del vino e dell'estasi, che scende sulla città di Tebe per diffondere il suo culto. Dioniso viene presentato come un

⁵⁷ E. Moutsopoulos ha studiato approfonditamente il ruolo della musica e della danza all'interno teoria platonica. Cfr. Moutsopoulos, E., Reale, G., & Filippi, F. (2002). *La musica nell'opera di Platone*. V&P università.

⁵⁸ Rouget, G., & Mongelli, G. (1986). *Musica e trance: i rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione* (Ed. italiana riv. e aum. / a cura di Giuseppe Mongelli). G. Einaudi.p.268.

dio ambiguo e misterioso, capace di concedere estasi e gioia, ma anche di infliggere pene severe. Euripide descrive la scissione psicologica che caratterizza i suoi adepti tramite la rappresentazione in scena di due gruppi di donne e seguaci di Dioniso: le prime hanno accolto diligentemente il richiamo del dio e si abbandonano beatamente a un'estasi frenetica e selvaggia, mentre le seconde, le donne di Tebe, hanno cercato di opporsi alla voce di Dioniso ed è per questo che la forza punitiva del dio si farà sentire su di loro con violenza, ad esempio inducendo una madre a squartare il suo stesso figlio. Stessa sorte viene riservata a Penteo, re di Tebe, figura centrale della tragedia che simboleggia l'ordine sociale e il controllo razionale. Penteo è profondamente sospettoso e contrario al culto di Dioniso, poiché lo considera una minaccia per la sua autorità e per l'ordine stabilito. Tuttavia, la sua opposizione a Dioniso si rivela fatale, in quanto il dio, indignato dalla sua mancanza di venerazione, fa sì che Penteo cada preda della sua stessa follia.

La tragedia mette in evidenza il conflitto tra ragione e istinto, e mostra come il tentativo di reprimere i desideri umani più profondi e primordiali possa condurre alla distruzione. La chiamata del dio è infatti presentata come un'imposizione alla quale non è possibile opporsi, dettata non da una scelta libera e cosciente quanto dall'obbedienza ad un ordine divino. Questa idea di una divinità che costringe i suoi adepti a servirla è trasversale a diverse culture: la ritroviamo ad esempio in Brasile, nella religione del candomblè, e nel rituale vietnamita dell'hau-bong.

Partecipare ad un rituale estatico, nel quale si raggiunge uno stato di trance, è interpretato dai suoi seguaci come un'esperienza di ampliamento della coscienza, in cui si sperimenta la presenza fisica del dio, un senso di reintegrazione con l'insieme più vasto in cui si è contenuti ed in generale uno stato di gioia e forza fuori dall'ordinario. Inoltre, gli effetti che esso produce non sono limitati al rituale ma provocano una trasformazione

psicologica permanente che porta gli adepti ad instaurare una sorta di dipendenza con il rito e a riprodurlo periodicamente.

In Grecia, la documentazione letteraria e epigrafica attesta che il culto estatico dionisiaco era organizzato e affidato prevalentemente a congregazioni di sole donne, il cui principale nome era quello di “baccanti” o “menadi”. La più antica testimonianza di questa denominazione si trova nell’*Iliade*, dove Andromaca reagisce alla notizia della morte del suo amato sposo Ettore, correndo fuori casa e gridando, folle di sé “simile ad una menade”⁵⁹. Le *Baccanti* di Euripide ci offrono una descrizione dettagliata di come funzionasse un rituale di possessione. La scena di trance dionisiaca viene infatti descritta da un messaggero con queste parole: “Guidavo le mandrie al pascolo sui monti, nel momento in cui il sole inizia a intiepidire la terra coi suoi raggi, ed ecco scorgo tre gruppi di donne [...] tutte dormivano, col corpo abbandonato al sonno. [...] Quando udi i muggiti delle mandrie, tua madre alzò un grido, levatasi in mezzo alle baccanti, perché si svegliassero. Ed esse, scacciando dagli occhi il sonno ancora fiorente, balzarono in piedi ed era uno spettacolo vedere il loro ordine: giovani, vecchie, ragazze ancora inesperte di nozze. Subito sciolsero i capelli facendoli ricadere intorno alle spalle e riannodarono le pelli di cerbiatto che si erano allentate, e annodarono le pelli maculate con serpenti che lambivano le gote. Altre che erano da poco madri e avevano lasciato a casa i piccini, tenevano al seno cerbiatti e lupacchiotti selvaggi e li allattavano offrendo loro le mammelle gonfie, e tutte s’inghirlandavano il capo con corone d’edera, di quercia, di smilace fiorente. Una percosse una roccia con un tirso e ne sgorgò una sorgente d’acqua fresca, un’altra piantò il bastone al suolo e di lì il dio fece zampillare una fonte di vino, e quelle che avevano il desiderio della bianca bevanda grattavano il suolo con le dita e ne traevano rivi di latte e gocce di miele a fiotti stillavano dai tirsì d’edera”⁶⁰.

⁵⁹ Homerus, Codino, F., Calzecchi Onesti, R. (1980). *Iliade* (7. ed). Einaudi. Libro VI.

⁶⁰ Euripide, *Baccanti*, 677-711.

Questo passo ci offre numerosi dati antropologici interessanti. Prima di tutto osserviamo che il rituale coinvolgeva donne di età differente, riunite insieme nello stesso spazio, cosa alquanto singolare per la società greca che assegnava ad ogni classe di età dei comportamenti distinti e specifici. Quello delle *Baccanti* è anche un caso anomalo di libera circolazione delle donne fuori dallo spazio privato della casa, una trasgressione resa più accettabile perché sotto le vesti di rito religioso, ma che comunque desta le preoccupazioni del re Penteo, che si dimostra scandalizzato alla notizia che le donne sono corse fuori casa abbandonando i loro doveri domestici. Le baccanti inoltre vivono un contatto quasi simbiotico con la natura circostante, vestono pelli di animali e agghindano il capo con piante di vario tipo favorendo un processo di identificazione con l'animale e con la vegetazione, che le porta a liberare la loro natura selvaggia e istintiva. Il ballo della menade è poi caratterizzato dalla presenza del tirso, oggetto feticcio del dio Dioniso; esso trasmette potere magico a chi lo porta e viene agitato vorticosamente durante le danze.

Le donne dedite al culto di Dioniso lasciano dunque le loro case e periodicamente, in periodi prefissati (di solito di inverno), si radunano sul monte. Sorprendentemente, i testi documentano che questa evasione al femminile sul monte avvenisse in orario notturno probabilmente perché, come scrive Euripide, “la tenebra ha qualcosa di sacro”. Sul monte si abbandonano a danze frenetiche accompagnate dal suono di flauti e tamburelli. L'*àulos*, il doppio flauto, era considerato lo strumento che per sua natura poteva provocare effetti psicotropi anche al di fuori dei rituali religiosi, lodato da Platone nel *Simposio* per la sua potenza divina. Il tamburello, definito come un *bursòtonon kùklema*, un “cerchio in cui si tende una pelle di bue”, aveva il ruolo fondamentale di scandire il ritmo e favorire il processo di identificazione con la divinità. Dioniso, chiamato anche Bromio (“il dio che fa fremere” o “muggente”), era associato anche alla figura del toro, per questo i suoi seguaci muggiscono nel tentativo di imitarlo. I seguaci perdono la

capacità di articolazione delle parole e si uniscono alla musica di flauti e tamburelli, con grida ossessive e continue che imitano il muggito di un toro.

Aristotele scrive che “tra i modi musicali quello frigio ha lo stesso effetto che tra gli strumenti ha l'*aulo*: entrambi sono in grado di suscitare entusiasmo e passione”⁶¹. Tra i teorici musicali greci (le cui principali testimonianze sono quelle di Platone e Aristotele) era diffusa l'idea che vi fossero delle rilevanti differenze tra i modi musicali. “Per Platone, che fa riferimento a Damone, ogni armonia avrebbe un valore etico determinato”⁶²: il modo frigio in particolare era in grado di favorire uno stato di delirio mentre quello dorico provocava un maggiore equilibrio psicologico poiché caratterizzato da un carattere “virile e austero”.⁶³ Secondo la testimonianza di Plutarco (che riprende la teoria musicale platonica) il ritmo trocheo, “metro della corsa”, associato al modo frigio, favoriva lo stato di esaltazione mentre la sua regolarizzazione ad un ritmo pari portava l'anima scatenata a placarsi.

I movimenti tipici della danza dionisiaca, raffigurati nelle pitture vascolari, comprendevano il gettare la nuca all'indietro, roteare il capo rivolgendo lo sguardo verso l'alto, produrre schiuma alla bocca e muovere le gambe al ritmo frenetico dei tamburelli. Caratteristica del rituale è anche l'anestesia naturale di chi sperimenta lo stato di trance: la baccanti corrono senza stancarsi in equilibrio sulle rocce del monte, sono insensibili al caldo, al freddo e non vengono scottate dalle fiamme del fuoco. La musica e la danza gradualmente aumentano d'intensità fino a raggiungere un culmine massimo che provoca la caduta a terra delle baccanti in uno stato di ipnosi o perdita di coscienza: il dio prende possesso del corpo e provoca in loro visioni allucinate (le baccanti di Euripide ad esempio pensano di bere latte e miele dal suolo). Durante la danza estatica vi è un progressivo

⁶¹ Aristotele, *Politica*, 1342b in Aristoteles, Laurenti, R.(2009). *Politica* (10. ed.). Laterza.

⁶² Moutsopoulos, E., Reale, G., & Filippi, F. (2002). *La musica nell'opera di Platone*. V&P università.p.93.

⁶³ *Ivi*, p.92

abbandono di tutte le convenzioni sociali e una regressione ad uno stato di pura natura selvaggia, che sfocia nell'atto estremo dello *sparagmòs* ("squartamento") e dell'*omophagia* ("pasto di carni crude"), ovvero il fare a pezzi a mani nude di animali ancora vivi e mangiarne le carni crude.

A tal proposito, Euripide scrive parole impressionanti: "Allora avresti potuto vedere una vitella dalle mammelle turgide squartata da una baccante mentre ancora muggiva, altre facevano a brani giovenche, avresti visto interi fianchi e zampe che volavano di qua e di là"⁶⁴.

1.5 Furore poetico

Oltre al profeta-veggente e al culto di Dioniso, esiste una terza figura all'interno della cultura greca a cui è concesso un tipo di divina follia, ovvero il poeta con il suo indispensabile furore. Infatti, secondo Platone, un poeta si distingue dal resto delle persone per la sua abilità narrativa e sensibilità emotiva, proprio perché è in grado di uscire dai confini della ragione, in quanto preda di una vera e propria possessione (*κατοκωχή*) da parte delle Muse.

La creazione poetica non è l'esito di una scelta personale ma di una concessione divina; il poeta annulla il suo io e lascia che l'ispirazione divina lo afferri, tanto da percepire fisicamente la sua presenza.⁶⁵ Le Muse, figlie della Memoria, erano in origine le Ninfe dei monti, il cui incontro era considerato rischioso: Demodoco, ad esempio, fu privato da una Musa della vista corporea, sostituita dal dono del canto. Esiodo, il più antico poeta greco di cui conosciamo l'identità, afferma di aver incontrato una Musa mentre pascolava il gregge sul monte Elicona, e da allora avrebbe scoperto la sua vera

⁶⁴ Euripide, *Baccanti*, 737-744 in Euripides. (2002). *Le tragedie*. Einaudi.

⁶⁵ L'idea che il pensiero creativo avesse origine al di fuori dell'io ha avuto ampio successo anche in autori posteriori. Goethe scrive ad esempio: "i canti hanno fatto me, non io i canti".

natura di poeta. Ma anche altri poeti, come Omero e Pindaro invocano le Muse affinché sia loro concesso un canto secondo la verità, non tanto di forma quanto di contenuto. La loro non è quindi una follia equivalente al puro delirio, dal momento che le loro sono parole portatrici di verità rispetto al passato; inoltre, il poeta non canta in modo casuale, ma possiede un bagaglio tecnico-espressivo che gli permette di contenere la sua esaltazione all'interno di una serie di schemi e formule fisse molto rigorose. Nella Grecia arcaica, dove ancora non esisteva la parola scritta, i poeti erano considerati i custodi a cui era affidata la memoria storica della comunità; avevano cioè il ruolo sociale fondamentale di conservare l'insieme prezioso di miti, racconti, tradizioni e saperi che formavano l'identità culturale del gruppo. Esiste quindi un'analogia tra la figura del poeta e quella del veggente in quanto entrambi, tramite un dono divino, accedono ad un sapere misterioso, negato alla maggior parte delle persone. Sono i depositari di una memoria del passato (poeti) e di una conoscenza del futuro (profeti).

Nella tradizione arcaica non è il poeta a sperimentare lo stato di estasi o possessione, quanto la Musa stessa, che come accadeva per la Pizia, cade in uno stato di trance e offre la sua conoscenza al poeta-intermediario della parola divina. A partire dal V secolo a.C., invece, compare l'idea del poeta "frenetico" che compone in uno stato di furore. Democrito fu il primo autore a parlare dell'estasi poetica e delle straordinarie esperienze interiori dei poeti, cercando di offrire una lettura scientifica alla dottrina dell'entusiasmo. La natura del poeta e del profeta sarebbe costitutivamente superiore e diversa rispetto alla maggior parte delle persone; infatti, per Democrito, l'anima umana è costituita da sottili atomi di fuoco rotondi e mobili, ma quella dei "sapianti" (*sophòì*), come indovini e poeti, sarebbe caratterizzata da una particolare qualità, con atomi più caldi e secchi, in grado di comunicare con il divino, mediare i loro messaggi ed influire psicologicamente sugli uomini.

Platone, invece, più che al momento creativo individuale, si interessò maggiormente al processo comunicativo e emotivo che lega poeta e pubblico. In particolare, nello *Ione* platonico, Socrate e il rapsodo Ione indagano le caratteristiche della poesia e della sua espressione ad un uditorio. Il percorso comunicativo che da una Musa passa al poeta, al cantore e poi al suo pubblico viene paragonato alla forza attrattiva di un magnete; così come una calamita attrae anelli di ferro, conferendo ad ogni pietra la capacità di attrarne di nuove, allo stesso modo una Musa infonde l'ispirazione poetica al poeta, che la trasmette a colui che recita, e questi al pubblico, così da creare una catena potenzialmente interminabile di persone possedute dalla forza invisibile del divino. Folle è il poeta tanto quanto, per osmosi, il suo pubblico.

La raffigurazione del poeta descritta da Platone è quella di un folle, *éntheos* o *katechòmenos* (posseduto da un dio), incitato da una forza estranea, inconsapevole di sé, dello spazio e del tempo in cui si trova. Socrate domanda al suo interlocutore Ione se non è forse vero che durante la narrazione delle vicende di Andromaca, Ecuba o di Priamo, “la tua anima si sente assorbita dalla vicenda, posseduta dalle vicende che narri e credi di essere a Itaca o Troia od ovunque ti porti la poesia?”⁶⁶ La perdita dei confini spazio-temporali è quindi una caratteristica tipica dell'esperienza del poeta in stato di alterazione mentale.

Alcuni studiosi hanno proposto un parallelismo tra l'esecuzione del rapsodo e una seduta sciamanica. Infatti, l'anima del poeta “vola” fuori dai confini spazio temporali così come lo spirito di uno sciamano esce dal suo corpo in un viaggio di esplorazione; inoltre, in entrambi i casi l'uditorio esperisce una “crisi della presenza”⁶⁷ poiché trascinati in un profondo stato di alienazione mentale dalla forza espressiva e comunicativa del cantore o dello sciamano.

⁶⁶ Platone, *Ione*, 535 bc.

⁶⁷ Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell'anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p. 94

Inoltre, nel descrivere la follia poetica, Platone attinge al vocabolario tipico della trance e del rituale, paragonando l'esperienza del poeta a quella della danza dei Coribanti e delle Baccanti; i poeti infatti "recitano le loro belle opere non per arte, ma perché come quelli che sono posseduti dai Coribanti danzano non padroni della loro mente, allo stesso modo anche i poeti melici non compongono i loro bei canti quando sono in senno ma una volta entrati nel ritmo e nell'armonia baccheggiano, e sono posseduti, come le baccanti attingono dai fiumi miele e latte quando sono possedute ma quando sono in senno no."⁶⁸

Il rapsodo Ione identifica un'ulteriore caratteristica tipica della recitazione di un poema, ovvero lo sdoppiamento psicologico del suo esecutore. Infatti, il contore sperimenta uno stato di completa immersione nella vicenda narrata, tanto da perdere la cognizione di sé, ma contemporaneamente una parte di lui rimane sensibile e attenta all'impatto delle sue parole sul pubblico. La parola poetica, secondo il pensiero greco, ha il potere straordinario di influenzare lo stato psicologico di colui che ascolta, al punto da riuscire a sedurlo e trascinarlo nello stesso stato di esaltazione poetica tipica dell'esecutore. Nella tragedia si verifica lo stesso tipo di scambio emozionale tra pubblico e attori: lo spettatore si identifica nei personaggi della tragedia e perde la sua individualità, così da purificarsi da emozioni di paura e stati ansiosi. Secondo Aristotele, infatti, la finalità ultima della tragedia è quella della "catarsi" e colui che si oppone alla forza magnetica della parola tragica perché non si lascia ingannare da essa, non potrà accedere a tali effetti benefici. Gorgia (fr.23 D.K.) afferma a tal proposito che la tragedia è "un inganno in cui chi inganna è più giusto di chi non inganna e chi è ingannato è più giusto di chi non si lascia ingannare".

⁶⁸ Platone, *Ione*, 533c – 534 a.

1.6 Folli per delega della comunità

Le forme di “follia divina” precedentemente analizzate trovano un loro spazio di espressione e di esercizio all’interno della società greca, poiché portatrici di valori aggiunti per la comunità. Questo secondo modello “positivo” di follia trova numerosi equivalenti anche in altre culture tradizionali: sono i cosiddetti folli “per delega della comunità”⁶⁹. In questi casi, il discostarsi dalla norma condivisa di comportamento non rappresenta una minaccia, ma al contrario costituisce un motivo di rispetto e ammirazione. L’alterazione della mente diventa l’occasione per assegnare un ruolo sociale specializzato che risponde a dei bisogni collettivi. Spesso, in una cultura tradizionale, esperienze mentali fuori dal comune, come allucinazioni, dissociazioni, catalessi venivano collocate in una sfera religiosa; così la trance di uno sciamano, il delirio di un mistico o l’estasi di una profetessa erano considerate esperienze straordinarie che dimostravano la possibilità di un contatto con la dimensione soprannaturale. Ovviamente non tutte le forme di follia sono ben volute, ma solo quelle considerate utili al funzionamento del gruppo umano e alla conservazione della sua identità culturale.

Gli individui “anormali” adottano quindi un “modo giusto di essere pazzi”⁷⁰, ovvero ristrutturano la loro alterazione mentale in base alle aspettative sociali. Il prestigio sociale acquisito dipende infatti proprio da un certo grado di alienazione mentale che permette loro di assolvere importanti funzioni sociali, come la gestione di uno specifico settore della vita pubblica; in pratica la follia assume un valore istituzionale.

L’etnopsichiatria ha messo in luce come ogni cultura fornisca agli individui dei “modelli di cattiva condotta”⁷¹ che stigmatizzano determinati comportamenti ma allo stesso tempo definiscono come attuarli. “E’ come se il gruppo dicesse all’individuo: “Stai

⁶⁹ Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell’anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p. 83.

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Devereux. (1978). *Saggi di etnopsichiatria generale*. Armando, p. 47.

attento a non diventare pazzo, ma, se lo diventi, comportati nella tale o nella tal altra maniera.””⁷². In varie regioni del mondo, si assiste a forme di simulazione profilattica della follia poiché si ritiene che in tal modo si prevenga anticipatamente un suo reale sviluppo; ciò dimostra il fatto che ogni società possiede delle idee specifiche e normative su come si dovrebbe comportare un pazzo.

L’antropologo e psicoanalista George Devereux, nei suoi *Saggi di etnopsichiatria generale*, ha mostrato come la categorizzazione normale/anormale sia del tutto inadeguata nel comprendere queste forme di follia. La psichiatria moderna infatti descrive la realtà mentale delle persone secondo il binomio di sano (normale) e malato (anormale), invece le culture tradizionali collocano queste esperienze liminali della mente non tanto all’interno di una prospettiva psicologica quanto sociologica: la follia è descritta nei suoi rapporti con il resto della comunità secondo il binomio di privato/collettivo. Esiste quindi una follia privata, che isola e aliena la persona dal resto del gruppo, ed una follia collettiva, nel senso che influenza e determina comportamenti collettivi considerati legittimi e rispettabili, come le danze coribantiche, le profezie ispirate e i rituali bacchici. L’etnopsichiatria descrive questo secondo tipo di follia collettiva come un tipo di “psicosi etnica”, ovvero una forma di follia regolamentata culturalmente e valutata positivamente dal gruppo, mentre la follia privata come una forma di “psicosi idiosincratca”, disturbo individuale da curare per reinserire l’individuo nei binari sociali.

Emerge però una questione importante su come il pensiero occidentale si è rivolto nei confronti della diversità culturale. Infatti, esperienze culturali altre, distanti dalla concezione occidentale di malattia/sanità, vengono lette dall’etnopsichiatria di Devereux secondo il linguaggio dominante della psichiatria moderna, come testimonia l’utilizzo del termine “psicosi”. Lo stesso Dodds, nella sua analisi della dimensione irrazionale della

⁷² Ivi, p. 51.

grecità, propone una comparazione tra nosografia moderna psichiatrica (es. personalità dissociativa o paranoide) e quella greca (possessione divina), riducendo però, in termini di verità, la seconda alla prima: quindi la credenza dell'origine soprannaturale dei fenomeni mentali anomali sarebbe un modo meno progredito di descrivere la malattia mentale. In entrambe queste concezioni, emerge la criticità di uno sguardo occidentale necessariamente non neutrale, ma intriso di un dominante vocabolario psichiatrico che trascina con sé inevitabilmente una visione positivista della malattia mentale ed un'ingenua superbia di poter spiegare l'Altro alla luce delle proprie conoscenze.

Capitolo secondo

LA CURA DI SE' NEL PENSIERO ANTICO

2.1 L'ampia parabola della cura di sé

Nel precedente capitolo, è stato messo in luce come nel mondo classico ragione e follia abbiano dialogato incessantemente in tutta una serie di pratiche religiose e istituzioni sociali. Ora, si tratta di comprendere come, a partire da un simile contesto sociale, storico e culturale, sia emersa una figura di soggetto estremamente diversa rispetto a quella moderna: un soggetto che in primis è abituato a confrontarsi con il mondo della follia. Questo stretto legame fra soggettività, collettività e follia suggerisce l'opportunità di un'indagine su come il mondo antico abbia concepito lo sviluppo del soggetto a partire dall'insieme di pratiche di cura di sé; quindi nel corso del prossimo capitolo si vedrà che questo sviluppo ha assunto una forma estremamente diversa da quella moderna.

L'opposizione tra soggetto antico e moderno viene delineata da Foucault collocandola all'interno di due importanti cornici concettuali, ovvero il rapporto tra filosofia e spiritualità e quello tra cura di sé e conoscenza di sé. La questione è posta da Foucault in questi termini: "È possibile avere accesso alla verità senza pagare il prezzo di un sacrificio, di un'ascesi, di una trasformazione, di una purificazione che coinvolgono l'essere stesso del soggetto?". Questo interrogativo richiama un primo spartiacque tra costituzione del soggetto moderno e quello antico.

Infatti, a partire da Descartes, la filosofia moderna ha considerato l'accesso alla verità come una prerogativa intrinseca del soggetto. In altri termini, il soggetto è considerato a priori un soggetto di verità e solo a posteriori un soggetto capace di azioni rette: non gli è richiesto alcun lavoro interiore di carattere etico o spirituale nella sua

possibilità di conoscenza della verità. Invece, l'antichità imponeva al soggetto un lavoro di conversione e di trasformazione del suo stesso essere, a partire dal quale il soggetto potrà aspirare ad una conoscenza veritiera. Durante le lezioni del corso intitolato "L'Ermeneutica del soggetto", Foucault indaga la genealogia di questo soggetto antico, ovvero come esso sia stato modellato e plasmato dalle istituzioni di potere e dai discorsi dominanti, senza però accontentarsi di questo. Dagli anni ottanta in poi si assiste, nel pensiero del filosofo, ad un progressivo abbandono dell'idea di soggetto come prodotto passivo di tecniche di dominazione nella direzione di concepire una sua relativa autonomia nel determinare sé stesso. Viene riconosciuta al soggetto la capacità di operare, all'interno dei limiti del suo contesto storico, una parziale autocreazione. Quindi "sono delle tecniche di sé storicamente identificabili, le quali a loro volta si connettono a delle tecniche di dominazione anch'esse storicamente definibili, a costituire il soggetto all'interno di un rapporto determinato con se stesso"⁷³.

Oltre ad una influenza passiva dal contesto esterno, Foucault esplora l'enorme insieme di pratiche attraverso le quali gli individui si impegnano attivamente nella formazione e nella trasformazione di sé stessi. Queste pratiche di cura di sé possono includere l'auto-riflessione, la meditazione, l'auto-analisi e l'addestramento etico e Foucault vede queste pratiche di cura di sé come una forma di resistenza al potere e come un modo per creare nuove forme di soggettività. Dunque, questa concezione di soggetto al contempo determinato e determinante sé stesso conduce Foucault a sostenere un secondo punto nevralgico di differenza tra soggettività antica e moderna: il ribaltamento del rapporto di subordinazione tra cura di sé e conoscenza di sé. L'antichità infatti subordina la possibilità di conoscenza di sé ad un precedente lavoro di cura di sé. La cura di sé ha un ruolo fondamentale, imprescindibile e privilegiato rispetto a quello attribuito

⁷³ Frédéric Gros, (note del curatore) in Foucault, Gros, F., Bertani, M., Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 473

alla conoscenza di sé ed essa aspira a creare un soggetto nel quale azione e pensiero siano il più possibile in armonia. Vi deve essere, cioè, un certo grado di trasparenza e coerenza tra parole professate e azioni compiute. “La tesi di Foucault può dunque venire così formulata: al soggetto dell’azione retta, nell’Antichità, si è sostituito, nell’Occidente moderno, il soggetto della conoscenza vera”.⁷⁴

Il concetto di *epimeleia heautou* (cura di sé) ha attraversato un’ampia parabola storica che da Socrate e Platone è arrivata, in una forma assai differente, fino a Gregorio di Nissa (IV secolo d.C.). Tra questi punti estremi è possibile cogliere un aspetto invariato, trasversale ai diversi contesti storici e culturali: la cura di sé è sempre stata una forma di costante attività pratica. Il termine stesso *epimeleia* indica, oltre ad uno sguardo della coscienza su se stessa, un insieme di procedimenti regolati da una tecnica con i suoi obiettivi specifici. Senofonte impiega il termine *epimeleia* per descrivere il lavoro del padrone che gestisce la sua attività agricola, Dione di Prusa lo utilizza per l’attività di governo del sovrano sul suo popolo ed esso compare anche per designare gli obblighi rituali nei confronti degli dei e dei morti. Ma partendo dal principio del suo impiego, Foucault individua, come punto di partenza per lo studio della cura di sé, il testo dell’*Alcibiade* di Platone, e in ordine cronologico ripercorre il suo cammino storico e filosofico, nel quale distingue tre momenti chiave. In primis, la comparsa dell’*epimeleia heautou* nella riflessione filosofica di Socrate e Platone; un secondo momento rilevante è collocato nei primi due secoli della nostra era, definito come periodo dell’età dell’ora della cura di se stessi; infine, il terzo momento si situa nel passaggio dall’ascesi filosofica pagana all’ascetismo cristiano, tra IV e V secolo.

Occorre segnalare che il principio di cura di sé non era in origine prescrizione creata dai filosofi e destinata esclusivamente a questi ultimi, ma rappresentava una vecchia

⁷⁴ Ivi, p. 471.

massima ancestrale assai diffusa nella cultura greca. In particolare, essa compare come precetto di vita lacedemone citato in un testo tardivo di Plutarco. Alessandriade, uno spartano, viene interrogato sul motivo per cui i suoi compatrioti (gli spartani) affidano la coltura delle loro terre agli iloti (gli schiavi) invece di occuparsene direttamente; questi risponde: “Perché preferiamo occuparci di noi stessi”. Dunque, in questo caso la cura di sé non ha niente a che fare con la filosofia, è invece il segno di un privilegio economico e politico, di uno status di superiorità sociale che si contrappone a coloro che devono servire gli altri per guadagnarsi da vivere. La possibilità di cura di sé è conseguenza di una condizione di potere.

2.2 Il rapporto tra cura di sé e politica, pedagogia e conoscenza di sé

Platone, nel dialogo dell'*Alcibiade*, affronta tre questioni essenziali: il rapporto della cura di sé con la politica, con la pedagogia e con la conoscenza di sé.

Alcibiade, il protagonista del dialogo, espone a Socrate la volontà di dedicare le sue energie alla *pòlis* e al governo della città; in pratica vuole trasformare il suo privilegio (in quanto appartenente ad una tradizionale famiglia ricca) in azione politica, poiché gli anni avanzano e si è stancato di condurre una vita vuota all'insegna del lusso. Socrate risponde che per poter governare sugli altri deve prima occuparsi di sé stesso e deve anche affrettarsi dato che “a cinquant'anni sarebbe ormai troppo tardi”. La cura di sé emerge quindi in questo caso come condizione preliminare, necessaria per l'esercizio di potere sugli altri, limitata alla fase di vita della giovinezza. Essa occupa una posizione intermedia tra privilegio e azione politica ed è comunque strumentale al raggiungimento di uno scopo altro (il governo della *pòlis*).

In secondo luogo, la cura di sé nell'*Alcibiade* emerge come nozione legata all'inadeguatezza dell'educazione ricevuta da Alcibiade; carenza pedagogica determinata

sia dal maestro, che era uno schiavo ignorante, sia dall'assenza di *eros* e di cura da parte delle persone di cui si è circondato, dato che è stato desiderato da uomini che in realtà volevano solo il suo corpo e che quindi non si sono occupati di lui affinché egli imparasse a occuparsi di se stesso. La cura di sé dunque si impone come tentativo di colmare una lacuna della pedagogia scolastica e amorosa. Inoltre, nell'*Alcibiade*, la cura di sé si delinea come un passaggio chiave della formazione del giovane. Essa deve essere svolta nel periodo critico in cui il giovane si accinge ad abbandonare la pedagogia del maestro per inserirsi dentro l'ambiente politico; è cioè limitata ad una specifica parentesi della vita (diversamente da quello che sarà durante i primi due secoli d.C.).

In terzo luogo, la cura di sé appare come una necessità legata all'ignoranza di Alcibiade. Un'ignoranza che ignora sé stessa dato che Alcibiade non è nemmeno consapevole di non sapere. In particolare, egli non possiede la conoscenza di cosa sia quel sé di cui dovrebbe occuparsi (che Socrate dimostra essere l'anima) e nemmeno del come realizzare questa cura, quali siano le forme migliori per compierla (e rispetto a questo Socrate distingue dalla cura di sé, la cura economica, erotica e medica).

Confrontando queste tre determinazioni presenti nell'*Alcibiade* con i testi del I e II secolo della nostra era, Foucault delinea alcune importanti trasformazioni della nozione di cura di sé.

Innanzitutto, essa diventa progressivamente da precetto riservato a giovani aristocratici a imperativo universale che non vede limitazioni di età, coestensivo rispetto all'arco di tutta la vita e rispetto a tutti gli individui. Nella *lettera a Meneceo*, Epicuro afferma che “non è mai troppo presto, ma nemmeno troppo tardi, per prendersi cura della propria anima”⁷⁵, così come Musonio Rufo scrive che “bisogna curarsi per tutta la vita,

⁷⁵ *Epicuro a Meneceo*, in Diogenes : Laertius. (1976). *Vite dei filosofi*. Laterza. Roma-Bari.

se si vuol vivere in modo da conservare la salute”⁷⁶, estendendo l’arco della cura di sé a tutta la vita. Seneca, Plutarco, Epitteto non hanno come interlocutori solamente i giovani aristocratici ambiziosi di entrare in politica, ma si rivolgono a uomini in qualunque fase della vita, da giovani (come Sereno) a uomini già maturi e in carriera (come Lucilio). Dunque la cura di sé passa da essere “preparazione” alla vita a vera e propria forma di vita: arte del vivere⁷⁷. Se nell’Alcibiade il fine della cura di sé era la città, l’attività politica, nei secoli successivi il fine coincide con l’oggetto di cura, ovvero se stessi. Essa si delinea sempre di più come pratica autonoma, auto finalizzata e plurale nelle sue forme.

In Platone, il movimento dell’anima che fa ritorno a se stessa (*eis heauton epistrephein*) è uno sguardo che tende verso l’alto, verso il mondo divino delle idee; invece Plutarco, Seneca e Epitteto invitano ad un radicamento sul posto. L’idea della conversione a sé (*ad se convertere*) è finalizzata ad un “prendere dimora” dentro di sé con l’obiettivo di instaurare una molteplicità di relazioni con se stessi. Il modello a cui tendono queste relazioni interiori è talvolta un modello giuridico-politico, quindi basato sull’idea della sovranità su di sé, dominio completo su di sé, indipendenza e completa appartenenza a se stessi; altre volte si avvicinano maggiormente ad un modello di piacere possessivo, ovvero godere di sé, ricavare in se stessi il massimo grado di appagamento.

2.2.1 Nuove funzioni della cura di sé

L’estensione della cura di sé a tutte le fasi di vita fa sì che essa perda la sua funzione prettamente pedagogica e ne assuma di nuove.

⁷⁶ Citazione di Plutarco, *il controllo dell’ira*, 453d in Plutarchus, Pisani, G. (1989). *Moralia I. “La serenità interiore” e altri testi sulla terapia dell’anima*. Biblioteca dell’immagine.

⁷⁷ Foucault, M., Fontana, A., Troilo, C., Gros, F., Borca, D., Rovatti, P. A., & Ewald, F. (2017). *Soggettività e verità : corso al Collège de France (1980-1981)*. Feltrinelli.

In primis, una funzione critica di analisi retrospettiva di ciò che si è imparato ma che sarebbe meglio disimparare. *De-discere* (disimparare) per sbarazzarsi di tutte le false informazioni accumulate dall'incontro con cattivi insegnanti, e dall'influenza negativa della famiglia o della cerchia di amici. Troviamo sia nel pensiero cinico che stoico una forte critica all'educazione della primissima infanzia e all'ideologia familiare, che deve essere radicalmente messa in discussione. Seneca infatti, in contrasto con le aspettative genitoriali, scrive a Lucilio: "io invece formulo auspici del tutto contrari rispetto a quelli della tua famiglia, e mi auguro che tu possa disprezzare tutte quelle cose che i tuoi genitori hanno auspicato potessi ricevere in abbondanza"⁷⁸. La pratica di sé non serve, come nel caso di Alcibiade, a mettere in luce l'ignoranza che ignora se stessa quanto a liberarsi di un sapere incrostato fatto di false credenze, errori e cattive abitudini. Essa si colloca sempre di più lungo l'asse correzione-liberazione piuttosto che lungo l'asse di formazione-sapere.

In secondo luogo, essa svolge una funzione di lotta, di resistenza, volta alla costruzione di un'armatura protettiva contro le avversità della vita, concetto definito dai Greci con il termine *paraskeue* e tradotto da Seneca con *instructio*. La *instructio* di Seneca, coerentemente con la funzione precedentemente descritta, più che l'obbiettivo di formare avrà quello di correggere e espellere un male che si trova dentro di noi. A tal proposito troviamo scritto da Seneca nella *lettera a Lucilio*: "il nostro male non viene dall'esterno ma è dentro di noi, ha sede nelle nostre viscere più profonde, e la ragione per cui solo con grande fatica raggiungiamo la salute è che non sappiamo di essere malati"⁷⁹. La cura di sé, inoltre, viene frequentemente paragonata all'attività preparatoria di un lottatore che si allena anche quando non deve battersi con nessuno, oppure viene descritta

⁷⁸Seneca, Foucault, M., Carena (1994). *Lettere morali a Lucilio*. Oscar Mondadori, lettera 32.

⁷⁹ *Ivi*, lettera 50, 4.

con la metafora della guerra, per cui l'anima, come un esercito, deve sempre essere all'erta, pronta a reagire ad un eventuale attacco nemico.

In terzo luogo, la cura di sé ha assunto una funzione curativa-terapeutica, assimilabile al modello medico. Infatti, nel momento in cui tale pratica assume una funzione principalmente correttiva, si avvicina così al territorio della medicina. Lo stretto legame tra filosofia e medicina era però già attestato in Platone, Epicuro e altri autori posteriori come Plutarco, il quale concepisce le due discipline come appartenenti ad una unica regione comune (*mia khora*); mentre Musonio sostiene che l'azione del filosofo sull'anima è analoga a quella del medico sul corpo. Epicuro scrive a tal proposito in un celebre passo trasmesso da Porfirio: “Vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata. Come non v'è nessuna utilità di un'arte medica che non liberi il corpo dai suoi mali, così neppure della filosofia se non libera l'anima dalle sue passioni»⁸⁰. Pierre Hadot, storico e filosofo tra i massimi specialisti nel campo della filosofia antica, commenta il testo epicureo scrivendo: “Questa terapeutica non è più una fase temporanea che bisogna superare ed eliminare, ma al contrario un'attività sempre rinnovata della ragione»⁸¹. Dunque, “Il carattere terapeutico caratterizza l'interesse della ragione”.⁸² Il rapporto tra cura di sé e medicina si inserisce quindi dentro ad un legame consolidato tra filosofia e medicina.

Occorre precisare che nel mondo greco-romano non esisteva una demarcazione netta tra sofferenza fisica e sofferenza mentale: il termine *pathos*, per gli stoici e per gli epicurei, indica contemporaneamente la malattia del corpo e la passione dell'anima, quindi termini come curare, guarire, amputare, purgare hanno un vasto un campo di applicazione.

⁸⁰ Citato in Malaguti. (2012). Dalla meraviglia all'ammirazione: Memoria e attualità ermeneutica in Pierre Hadot. *Gregorianum*, 93(2), 315–331, p.326.

⁸¹ *Ivi*, p. 327.

⁸² *Ibidem*.

Gli stoici inoltre descrivono l'evoluzione di una passione in stadi allo stesso modo con cui si sviluppa una malattia fisica: il primo stadio (*l'euemptosia*) è la predisposizione alla malattia, il secondo corrisponde al sopraggiungere della malattia vera e propria, il *pathos*, movimento irrazionale dell'anima tradotto da Cicerone con *perturbatio* e da Seneca con *affectus*; il terzo descrive il passaggio che porta alla cronicizzazione della malattia, *l'hexis*; a cui segue un ulteriore stato di mantenimento, *l'arrostetema*; infine, quando la passione ha ormai invaso e scolpito l'anima dell'ammalato, si perviene al vizio (*kakia*), o *vitium malum*, secondo la traduzione di Seneca.

Azione medica e pratica di cura di sé sono assimilate anche dall'uso del termine *therapeuein*, che in greco ha tre differenti significati: indica il curare per guarire un male fisico, l'attività del suddito che serve il padrone e la pratica di omaggio ad un culto. Perciò, *therapeuin heauton* indica il curare se stessi, mettersi al servizio di se stessi e tributare se stessi a un culto. A tal proposito, Filone di Alessandria, nel *De vita contemplativa*⁸³, descrive il fenomeno dei Terapeuti, un gruppo di persone che si riuniscono nei pressi di Alessandria per dar vita ad una comunità di cura dell'anima allo stesso modo di un ambulatorio di medici. Un posto fisico, dotato di spazi privati e comuni, in cui ci si ritira per un certo periodo di tempo per curare le passioni di cui si è afflitti. Si tratta di un gruppo con un forte orientamento religioso, che si dedicava ad un intenso lavoro intellettuale e teorico. Il loro amore per il sapere fa sì che talvolta si dimentichino di mangiare per giorni; mentre la cura di sé, attività quotidiana di *epimeleia tes psukhes*, era finalizzata all'acquisizione della *egkrateia*, il dominio di sé su di sé, condizione necessaria per lo sviluppo di tutte le altre virtù.

Anche la scuola di Epitteto si configura come un luogo di cura e non solo di formazione. Il filosofo, ad esempio, rimprovera i suoi allievi di essersi recati da lui con la

⁸³ Philo : Alexandrinus, Graffigna, P. (1992). *La vita contemplativa*. Il melangolo.

sola intenzione di apprendere a discutere nozioni filosofiche, come l'arte dei sillogismi, quando invece l'unica cosa che dovrebbe destare la loro preoccupazione riguarda la volontà di farsi curare e di guarire: “guarite le vostre ferite, arrestate il flusso dei vostri umori, calmate il vostro spirito” afferma Epitteto nel secondo libro delle *Diatribes*⁸⁴. Epitteto infatti definiva la sua scuola come uno *iatreion*, una sorta di “ambulatorio dell'anima”, dal quale si poteva uscire solo dopo aver patito una buona dose di sofferenza.

2.3 La cura di sé all'interno di una relazione

La conoscenza di sé che deriva dalla pratica dell'*epimeleia* non è mai un atto individuale, dal momento che si realizza sempre nella relazione con un maestro, un amico, un consigliere. E' quindi una pratica che si fonda sulla relazione con un altro e tale interazione può assumere una varietà molteplice di forme.

Una prima forma di relazione è quella che deriva dall'organizzazione in scuole, le varie *skhole* elleniche, come la scuola epicurea e quella stoica.

La scuola fondata da Epicuro, secondo gli studi di De Witt, aveva un carattere rigidamente chiuso e gerarchico, nel senso che in essa si conduceva uno stile di vita comunitario e le dinamiche relazionali al suo interno erano regolate secondo una struttura gerarchica ben definita. Questa tesi è stata però contestata da vari autori e Foucault preferisce per questo affidarsi alla testimonianza di Filodemo, epicureo vissuto a Roma, che fu consigliere di Lucio Pisone. Questi mette in luce alcuni aspetti sostanziali del tipo di insegnamento impartito nella scuola di Epicuro; innanzitutto, era d'obbligo che ciascun allievo fosse accompagnato nel percorso di apprendimento da una guida, un *hegemon*. Tra allievo e guida doveva formarsi una intensa relazione di amicizia poiché, secondo il pensiero epicureo, solo tra due persone coinvolte da un forte rapporto affettivo poteva

⁸⁴ Epictetus, Laurenti (1960). *Le diatribe ; e, I frammenti*. Laterza.

costituirsì una certa qualità del loro comunicare. Si tratta della *parresia*, un attributo del dialogo epicureo che indica l'apertura del cuore, la sincerità profonda che lega due persone, e che le porta ad esprimere con trasparenza tutto ciò che pensano. La traduzione latina equivalente è quella di *libertas*, la libertà di colui che parla.

In generale, Foucault mette in luce come nella cultura classica il termine *parresia* indicasse sia un atteggiamento etico sia una procedura tecnica, competenza propria del maestro che parla. Questo “parlar-franco” (*parresia*) del maestro incontra l'ostacolo di due nemici: un avversario di tipo morale, ovvero l'adulazione e uno di tipo tecnico, rappresentato dalla retorica. Rispetto all'adulazione, la letteratura in merito è vastissima: l'epicureo Filodemo gli dedica un intero trattato, Plutarco ne parla quando scrive a proposito della distinzione tra un amico vero e un adulatore, e troviamo innumerevoli considerazioni sul tema nei testi di Seneca. L'importanza tematica dell'adulazione può essere compresa se messa in relazione con un altro vizio, ovvero la collera. Nel *De ira* di Seneca e nel trattato sul dominio della collera di Plutarco, tale vizio viene definito come un violento impeto incontrollato nei confronti di qualcun altro, e più precisamente essa viene attribuita a colui che si trova in una condizione di potere, di superiorità ed è capace di un potenziale abuso nei confronti di una persona a lui subordinata. Viene ad esempio attribuita al Principe nei confronti dei sudditi, al padre di famiglia verso la moglie e i figli, al generale nei confronti della truppa. La questione della collera rientra quindi all'interno del tema del dominio di sé, poichè essa rappresenta emblematicamente l'impossibilità di esercitare la sovranità sugli altri e di conseguenza anche su se stesso. Infatti, la trasformazione storica e sociale dalla struttura della polis all'epoca delle grandi monarchie ellenistiche fino alla fine dell'Impero romano, fa emergere con particolare urgenza il problema della distinzione tra un uso legittimo e un abuso illegittimo di potere: “in che modo l'esercizio di potere può diventare una funzione precisa e determinata, le

cui regole risiedono non tanto nella superiorità statuaria dell'individuo, bensì nei compiti specifici e concreti che deve svolgere?⁸⁵ L'adulazione, in un simile contesto, si configura come il perfetto contraltare, complementare alla collera del superiore. L'adulatore, per mezzo di un discorso fatto di lusinghe e di menzogne, si serve della superiorità del suo dominatore per ottenere favori, privilegi e benevolenze, e in tal modo ne rinforza l'abuso di potere e rende al contempo il potente dipendente dell'immagine falsata che gli viene offerta viziosamente dall'adulatore. La *parresia*, dunque, vorrebbe andare nella direzione contraria all'adulazione: obiettivo ultimo è l'indipendenza del soggetto a cui ci si rivolge. La *parresia* del maestro permetterà al discepolo di far proprio il suo insegnamento senza però incatenarlo in un rapporto di dipendenza; "solo nella misura in cui l'altro ha fornito a colui al quale si rivolgeva, trasmettendoglielo, un discorso vero, questi potrà a sua volta, interiorizzando tale discorso vero, soggettivandolo, fare a meno del rapporto con l'altro"⁸⁶.

Lo strumento tecnico amato dall'adulatore è la retorica, il secondo avversario della *parresia*. La retorica costituisce infatti la *tekhne* che permette di persuadere l'altro tanto di una verità quanto di una menzogna. Essa non si interessa della qualità del contenuto che trasmette, poiché il suo fine è quello di convincere l'uditore, ed agire su di lui, per perseguire l'utilità di chi parla. Quintiliano mostra come un buon generale può dover fare uso dell'arte oratoria per convincere le sue truppe che il loro avversario non deve essere temuto in quanto più debole, sebbene sappia benissimo che è una menzogna. La verità in questo caso è posseduta solamente da chi parla e non è contenuta nel logos di chi parla. Nella *parresia*, al contrario, la questione della verità è centrale: essa deve garantire il passaggio trasparente e diretto da chi conosce la verità a chi la deve ricevere e

⁸⁵ Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 334.

⁸⁶ Ivi, p. 338.

interiorizzare. Inoltre, nella *parresia* si agisce sugli altri senza nessun fine strumentale personale; si cerca di rendere l'altro capace di costituire da sé un rapporto di sovranità con sé stesso.

La scuola stoica attribuiva minore importanza al valore dell'amicizia rispetto a quella epicurea e non aveva per questo la forma chiusa di un gruppo comunitario (anche se era comunque richiesto un certo grado di isolamento dal resto della città). La scuola di Epitteto a Nicopoli, ad esempio, era un luogo in cui si realizzavano riunioni molto frequenti, a cui avevano accesso varie categorie di allievi. Vi si potevano incontrare allievi che rimanevano per un periodo prolungato così come uditori occasionali. Alcuni alunni vi si recavano perché interessati a svolgere solamente un periodo di "tirocinio" per perfezionare la loro formazione, altri invece perché intenzionati nel diventare "filosofi di professione"; quindi si preparavano a condurre la vita del tipico filosofo cinico che passa di città in città interpretando il ruolo di colui che interroga le persone che incontra nel tentativo di stimolare un giudizio critico. Secondo Epitteto, le due qualità del filosofo che devono essere apprese dai suoi allievi sono la capacità di confutare e quella di reindirizzare l'animo dell'altro nella giusta direzione. Infatti, l'animo umano vive una continua lotta tra ciò che si fa senza volerlo e ciò che non si fa nonostante lo si voglia, sulla base dell'idea di verità che ciascuno è portato a riconoscere. Il filosofo e buon insegnante ha quindi la capacità di confutare ciò che l'altro crede sia la verità e orientare la sua azione riequilibrando la lotta interna dell'individuo. Particolarità del suo insegnamento consiste nel fatto che esso è indirizzato a persone di qualunque età e fase di vita: ad esempio, nella undicesima diatriba del primo libro, viene descritto l'incontro con un padre di famiglia, con un certo status sociale, recatosi alla scuola poiché preoccupato per la figlia ammalata. Epitteto coglie l'occasione per dimostrare al suo interlocutore quanto il nostro rapporto con la realtà sia mediato dalle rappresentazioni che

noi abbiamo di essa e come, di conseguenza, sia importante assumere il dominio solo delle cose che possiamo controllare (tali rappresentazioni) senza attaccarci a ciò che invece è fuori dal nostro controllo.⁸⁷ Dunque, il filosofo afferma che per apprendere a esaminare le proprie rappresentazioni occorre essere *skholastikos*, bisogna cioè frequentare una scuola.

E' interessante notare come la segmentazione della cura di sé in una serie di diverse e contrastanti scuole filosofiche trovi un suo contemporaneo parallelismo nella frammentazione delle scuole psicoterapeutiche, ognuna in competizione con l'altra nel tentativo di far "prevalere" il proprio impianto teorico e metodologico. Rispetto a questo tema esiste un divertente testo di Luciano, che alla fine del II secolo, scrive una serie di satire in cui ironizza sulla *Bion praxis*, il mercato delle vite, dei differenti stili e generi di vita. Nell'opera *Vendita di vite filosofiche*, Luciano paragona l'attività dei filosofi all'attività dei commercianti che cercano di esporre e promuovere i loro prodotti al mercato, unicamente preoccupati di vendere, come migliore, il proprio stile di vita attraverso il reclutamento di allievi. In un altro testo, intitolato *Ermotimo*, invece sembra quasi di vedere un film di Woody Allen ante litteram, dove si ironizza sul dogmatismo psicoanalitico di certi ambienti newyorchesi. Nel testo di Luciano⁸⁸, si legge che Ermotimo si sta recando presso la casa del suo maestro di filosofia, mentre ripassa tra sé e sé le lezioni apprese precedentemente. Durante il tragitto, incontra Licino, il personaggio che incarna la figura dello scettico nei confronti delle pratiche di cura di sé. Durante il dialogo tra i due, infatti, si scopre che Ermotimo ha iniziato a frequentare il suo maestro già da vent'anni, dietro salato compenso, e alla domanda di Licino su quanto

⁸⁷ Cfr. la versione di Arriano in Epictetus, Hadot (2006). *Manuale di Epitteto*. Einaudi. "La distinzione tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi" p. 29 e "Non sono le cose, ma i nostri giudizi, cioè noi stessi, a essere responsabili dei nostri turbamenti" p. 57.

⁸⁸ Lucianus, Solitario, M. (2020). *L'Ermotimo di Luciano*. De Gruyter.

tempo gli manchi per finire l'apprendistato, Ermotimo risponde, sotto lo sguardo divertito del suo interlocutore, che "l'analisi" è quasi vicina al termine dato che gli mancano solo altri vent'anni. Si può dire quindi che l'ironia nei confronti di certe pratiche terapeutiche con i loro assolutismi teorici non sia mai mancata, nemmeno in una società lontana dalla nostra come quella del II secolo d.C.

Nel mondo romano, diversamente dal sistema delle scuole greche, era diffuso un tipo di relazione basato sulla clientela, ovvero uno scambio asimmetrico di favori tra due individui di status sociale ineguale. Il maestro diventa un consigliere privato inserito nella cerchia di un personaggio importante, al quale fornisce suggerimenti di tipo politico ma anche esistenziale, e si occupa dell'educazione dei giovani appartenenti a tale cerchia. Si realizza quindi una trasformazione del ruolo del filosofo: da figura che, come Platone e Socrate, offre un modello generale della vita e del mondo, a figura che consiglia in un contesto privato specifiche scelte ad una singola persona. Un esempio di questo tipo è il ruolo di consigliere privato svolto dal filosofo Demetrio nei confronti di Trasea Peto. Nel momento del suicidio di Traseo Peto, Demetrio sarà l'ultima persona a stargli fisicamente accanto ed accompagnerà la sua morte con una conversazione sull'immortalità dell'anima.

Esistono, inoltre, molti altri tipi di rapporti sui quali si fonda la direzione d'anima. Seneca, ad esempio, instaura differenti forme di relazioni nelle quali assolve una funzione di "direttore d'anima" e consigliere. Rapporti familiari come quello con la madre alla quale scrive per consolarla dell'esilio a lui imposto; rapporti di protezione, come la relazione con il giovane cugino Sereno, trasferitosi dalla provincia a Roma per intraprendere una carriera politica; rapporti di amicizia tra coetanei, vicini per condizione sociale e finezza intellettuale, come quella con Lucilio.

2.4 La cura di sé attraverso i discorsi

Come già specificato più volte, l'*epimeleia heautou* non esisterebbe senza lo sviluppo di una serie di pratiche, riassunte dentro al termine *askesis*, esercizio di sé su di sé. Pierre Hadot ha dedicato molte delle sue opere allo studio di quelli che lui definisce “esercizi spirituali” della filosofia antica⁸⁹. In un passo spesso citato da Hadot, Platone afferma la necessità che la filosofia coinvolga un certo modo di vivere e una vita in comunità⁹⁰. Infatti, “All'origine della filosofia antica, come suo elemento qualificante, Hadot stabilisce l'incommensurabilità tra discorso e vita filosofica, ovvero, [...], il radicamento della *theôria* entro la dimensione pratica”⁹¹. Ciò non significa che la filosofia debba essere ridotta a pura esperienza concreta. L'incommensurabilità tra vita filosofica e discorso filosofico innanzitutto è conseguenza della loro assoluta eterogeneità. Come dimostra il discorso platonico sull'amore, o quello epicureo sul piacere, l'esperienza vissuta dell'*eros* o dell'*edoné* appartiene ad un livello psichico totalmente differente, estraneo rispetto a quello del solo discorso intellettuale che spiega dall'esterno. Così come incommensurabili, filosofia (intesa come modo di vivere) e discorso su di essa sono anche inseparabili. Hadot specifica chiaramente che: “Non esiste discorso che meriti di essere chiamato filosofico se è separato dalla vita filosofica, non esiste vita filosofica se non è strettamente legata al discorso filosofico. Qui, d'altronde, si situa il pericolo inerente la vita filosofica: l'ambiguità del discorso filosofico.”⁹² La tradizione antica, da Platone, Aristotele fino a Plutarco, definiva in senso dispregiativo “sofisti” coloro che pronunciavano discorsi vuoti, che fanno, “dell'amore e della saggezza (*philosophia*) un amore della parola (*philologia*)”⁹³, e che non traducono le loro parole in corrispondenti

⁸⁹ Hadot, P., & Davidson, A. I. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Nuova ed. ampliata). Einaudi.

⁹⁰ Plato, *Repubblica*, X, 600 b.

⁹¹ Malaguti. (2012). Dalla meraviglia all'ammirazione: Memoria e attualità ermeneutica in Pierre Hadot. *Gregorianum*, 93(2), 315–331, p. 322.

⁹² Hadot. (2010). *Che cos'è la filosofia antica?* Einaudi, p. 169, citando Seneca.

⁹³ *Ibidem*

atti pratici. In opposizione all'argomentazione sillogistica dei sofisti, il discorso filosofico assume il ruolo di motore, spinta e giustificazione ad un certo modo di vivere. Si tratta però di un'attrazione causale reciproca: così come il discorso motiva e giustifica la scelta di vita, tale scelta di vita determina il discorso filosofico. Dunque, il discorso teorico trova una sua origine solo all'interno di un'opzione esistenziale, che a sua volta viene svelata e manifestata dalla "forza logica e persuasiva" del discorso teorico.

L'ascesi (*askesis*) antica non deve essere intesa come sottomissione dell'individuo a leggi che impongono austera rinuncia, ma una forma di preparazione, equipaggiamento agli eventi della vita; l'attrezzatura che essa fornisce era definita in greco con il termine *paraskeue*. Di tale termine troviamo una definizione in Demetrio, il cinico, il cui testo viene riportato da Seneca nel *De beneficiis*. La metafora dell'atleta viene utilizzata da Demetrio per indicare l'atteggiamento del filosofo che come un lottatore non deve allenarsi in movimenti superflui o impossibili, ma apprende solamente quei pochi movimenti necessari al momento dello scontro; così l'ascesi filosofica non deve consistere in un vanto di prodezze e estremismi inutili, ma nell'apprendimento esclusivamente di ciò che è necessario per resistere agli eventi futuri. E di cosa abbiamo bisogno per assicurarci la padronanza di fronte agli eventi futuri? Da cosa è composto questo equipaggiamento (*paraskeue*)?

E' necessario conoscere i *logoi*, o *veridicta dicta* secondo la traduzione di Lucrezio, ovvero i discorsi veri e razionali. Le varie scuole filosofiche hanno discusso ampiamente su quale dovesse essere la natura di questi discorsi.

La scuola epicurea attribuisce alla *phusiologia* la funzione di *paraskeuein*, ovvero di equipaggiare l'anima alla sua lotta. Epicuro scrive infatti: "La scienza della natura (*phusiologia*) non forma uomini vani, spacciatori di parole, ostentatori di cultura

(*paideia*) ch'è tanto vantata presso il volgo, ma uomini fieri, autosufficienti, che fanno grande considerazione dei beni loro propri, non di quelli che derivano dagli eventi”⁹⁴.

Il termine *phusiologia* è utilizzato da Epicuro in contrapposizione a quello di *paideia* per distanziarsi da quel tipo di sapere che genera “fabbricanti di chiacchiere”, artisti della parola unicamente interessati all’esibizione di sonorità vuota di parole e non al logos. La *phusiologia* invece forma individui *sobaroï* (fieri), termine utilizzato frequentemente per i cavalli, che indica un carattere coraggioso, audace e difficile da domare; individui *autarkeis* (indipendenti), quindi che hanno raggiunto l'*autarkeia*, condizione di soddisfazione interiore, indipendenza dall'esterno e capacità di attingere a un certo numero di risorse interiori; individui che sanno distinguere tra ciò che dipende da loro e ciò che è fuori dal loro controllo (orgogliosi solo dei loro beni).

La varie scuole filosofiche concordano nel ritenere che i *logoi* non devono essere intesi semplicemente come un insieme di principi, assiomi o enunciati teorici quanto come discorsi dotati di una loro esistenza materiale. Occorre fare proprie le frasi ascoltate dai maestri, impiantandole dentro di sé attraverso la ripetizione e la scrittura. Inoltre, tali proposizioni non si limitano a prescrivere degli ordini, in quanto fondate secondo ragione e quindi secondo la verità, ma hanno anche carattere persuasivo. Riescono a convincere e provocare degli atti, ovvero sono iscritti nel soggetto in qualità di motrici d'azione. “La *paraskeu* costituisce dunque l'elemento di trasformazione del *logos* in *ethos*”⁹⁵, mentre l'*askesis* “costituisce precisamente ciò che consente al dir-vero di diventare il modo d'essere del soggetto”⁹⁶.

Inoltre, i greci e latini utilizzano rispettivamente l'espressione *prokhein ekhein* e *habere in manu, in promptu habere* (avere sottomano) per descrivere la condizione di

⁹⁴ Epicurus, Isnardi Parente (1983). *Opere* (2. ed.). UTET. Sentenza 45, p. 219.

⁹⁵ M., Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 289

⁹⁶ *Ibidem*

esistenza di questi discorsi; è necessario che il *logos* sia anche *boethos* (soccorso), i discorsi devono cioè essere a disposizione nel momento del bisogno.

Plutarco ricorre alla metafora del *pharmakon* in cui assimila i *logoi* a un farmaco che ci portiamo sempre dietro per far fronte agli imprevisti; altrove li descrive come una voce interiore che spontaneamente si attiva quando le passioni iniziano a fremere, paragonandoli a “un padrone la cui voce basta a placare il ringhio dei cani”. Per Marco Aurelio, essi sono come la borsa di un chirurgo che deve esser sempre appresso e a disposizione del medico.

Dunque, tali discorsi hanno da un lato le fattezze di uno strumento che possiamo attivamente utilizzare, dall’altro essi parlano dentro di noi automaticamente senza bisogno di uno sforzo volontario. Seneca, infatti, scrive che occorre “tenerli con entrambe le mani” come se fossero un oggetto da manipolare, ma al contempo bisogna interiorizzarli a tal punto che, grazie ad una pratica quotidiana di meditazione, “i pensieri si presentino da sé”.

Si evidenzia una differenza sostanziale tra la concezione platonica e quella di Plutarco e Seneca rispetto a quale sia il modo d’esistenza di questi discorsi, e quindi al tema del rapporto tra soggetto e verità. La questione cioè se la verità risieda intrinsecamente dentro il soggetto o se invece essa sia un qualcosa di cui il soggetto si appropria tramite un processo di apprendimento legato ad una serie di tecniche. Mentre Platone parla di un’anima che volge lo sguardo su se stessa per riconoscere la sua vera natura, quindi ha già dentro di sé il seme della verità, che deve essere rivelata tramite il movimento della reminescenza; Plutarco e Seneca non pensano che esista una verità nascosta dentro di noi da far emergere; parlano invece dell’assimilazione profonda di un insegnamento esterno, ricavato da una lettura, un incontro, un maestro. La verità cioè

risiede all'esterno di sé e deve essere scoperta grazie a un lungo processo di interiorizzazione, che permette di fare proprio un principio che ci viene trasmesso da altri.

La questione successiva riguarda il modo in cui si realizza questo processo di ascesa alla verità, quali sono le tecniche specifiche per ottenerla.

Per Socrate e Platone, la memoria ha la funzione fondamentale di recuperare un sapere già presente dentro di noi, e il dialogo rappresenta la modalità privilegiata per rivelare spontaneamente una conoscenza che l'interlocutore non sapeva di avere. Nella scuola pitagorica, stoica e epicurea invece l'alunno, innanzitutto, ascolta e fa silenzio. Plutarco, ad esempio, descrive dettagliatamente le norme che regolano un buon ascolto: dalla postura che si deve avere alle modalità adeguate per dirigere l'attenzione e memorizzare ciò che è stato spiegato.

Gradualmente, si verifica anche uno spostamento dall'oralità alla scrittura personale. L'alunno prende appunti su dei taccuini, annota riflessioni sulle letture e discussioni avvenute, e li rilegge di tanto in tanto per riattualizzare i contenuti. Marco Aurelio impiega la formula *anachoresis eis heauton* per indicare il movimento di ritorno a se stessi che ha lo scopo di esaminare ciò che è stato appreso e depositato in memoria come un libro scritto che ogni tanto deve essere riletto.

2.5 Le pratiche si sé: dal polo della *meditatio* a quello della *exercitatio*

La pratica di cura di sé era sostenuta da una serie di esercizi, che si distribuiscono lungo un continuum tra il polo della *meditatio* (realizzati per mezzo del solo pensiero) e quello della *exercitatio* (che prevedono un coinvolgimento nella vita reale). Innanzitutto, occorre precisare che a differenza di ciò che avverrà con il cristianesimo, l'ascesi filosofica greca e romana non prevede un catalogo minuzioso di esercizi, quanto indicazioni generali molto più confuse in cui appare fondamentale la libera scelta da parte

del soggetto sulla tipologia di esercizio da svolgere. Infatti, se per la spiritualità cristiana la vita spirituale è scandita dalla *regula vitae*, lo spirito greco e romano intendono la vita filosofica come una forma di applicazione di una *tekhne tou biou*, che non è cieca obbedienza ad una *regula* quanto rispetto di una *forma*. La vita è intesa come un'opera di un'artista che inevitabilmente dovrà obbedire a delle regole tecniche ma il cui esito finale dipenderà dalla libertà e abilità dell'artefice nel conferire una forma bella a tale opera. Due termini risultano particolarmente utili nel comprendere le caratteristiche dell'ascetica greco-romana: il termine *meletan* e il termine *gumnazein*.

Meletan-melete viene tradotto dai latini con il termine *meditari-meditatio* e sta ad indicare il lavoro che il pensiero esegue su se stesso, sotto forma di reale esercizio. *Gumnazein* significa invece “addestrarsi”, “esercitarsi” e si riferisce maggiormente alla pratica che si attua nel mondo reale, il lavoro su di sé in una pratica concreta.

Al polo della *exercitatio*, o *gumnazein*, si collocano, dunque, tutte quelle antiche pratiche che si realizzavano tramite un impegno rigoroso nel mondo quotidiano reale. Si tratta di esercizi quali pratiche di astinenza dal cibo, di resistenza e purificazione che dovevano rafforzare l'indipendenza dell'individuo rispetto alle modificazioni dell'ambiente esterno. Foucault descrive due forme specifiche di *exercitatio* che sono il regime delle astinenze e la pratica delle prove.

Rispetto al tema delle astinenze, Musonio Rufo, filosofo stoico degli inizi dell'Impero, scrive nel testo *Peri askeos* che gli esercizi rivolti congiuntamente ad anima e corpo hanno come obiettivo quello di rafforzare *l'andreia*, il coraggio di affrontare la realtà esterna, e la *sophrosune*, la capacità di moderare i moti interiori. Si tratta della stessa idea formulata da Platone nelle *Leggi* a proposito del buon cittadino il cui obiettivo è quello di possedere contemporaneamente coraggio fisico e moderazione. Ma se per Platone è l'atletica e l'esercizio ginnico ciò che garantisce l'acquisizione delle due

virtù, per Musonio il valore della ginnastica scompare e viene sostituito dal valore della resistenza e della perseveranza che si sviluppano nelle astinenze. Non è più il corpo atletico l'obiettivo della pratica ma il corpo resistente: ovvero un corpo che riesce a sopportare freddo, caldo, sonno, sete, abiti insufficienti.

Questa formula critica nei confronti della ginnastica è presente anche in Seneca, che nella *lettera 15* a Lucilio deride coloro che impiegano tutto il loro tempo a rafforzare i loro muscoli, attività considerata futile e ingombrante per l'anima. Nella *lettera 18* a Lucilio, Seneca illustra una pratica di astinenza da attuare prima delle feste dei Saturnali. Nel periodo precedente alle feste bisogna prepararsi all'evento dormendo in un giaciglio scomodo, vestiti solamente di lana grezza e mangiando pane frugale, allo scopo di dimostrare a se stessi la propria capacità di sopportazione e adattamento a condizioni di povertà simulata. Queste forme di fuoriuscita volontaria dalle comodità della propria vita erano considerate di grande utilità (Musonio Rufo ad esempio consigliava di trascorrere un periodo di vita in campagna conducendo la vita agricola dei contadini), ma ciò non significava convertire l'intera vita ad un principio di astinenza, come sarà nel monachesimo cristiano. Piuttosto, dovevano essere utilizzati come regolari esercizi di sperimentazione e di preparazione alle incertezze della vita, a cui poter fare ricorso di tanto in tanto per poter definire una certa *forma vitae*. La regola d'esistenza di cui Seneca parla nella *lettera 8* a Lucilio prescrive di concedere al corpo solo ciò che è necessario, trattarlo talvolta con durezza, bere e mangiare solo quel tanto che basta per placare la sete e la fame. Anche se Seneca non ha sicuramente seguito alla lettera tali regole, gli esercizi di astinenza avevano la funzione di modellare tutta una serie di relazioni con i vari aspetti concreti della vita (il cibo, la dimora, gli abiti) e orientare il soggetto nella costituzione di un certo stile di vita.

Anche Plutarco descrive una pratica di astinenza che in origine sarebbe stata diffusa tra i pitagorici. Essa consisteva prima di tutto nel compiere un grande sforzo fisico che facesse salire lo stimolo della fame, per poi sfidare la propria forza di volontà sedendosi di fronte ad una tavola imbandita di cibi succulenti, che venivano offerti e mangiati dai servitori, rinunciare ad essi e concedere a se stessi solamente un misero piatto frugale.

Oltre al regime di astinenza, l'ascetica pagana prevedeva una serie di pratiche delle prove. Tali prove erano come una sorta di gioco, patto o scommessa con se stessi in cui ci si prefiggeva un certo obiettivo e si osservava e misurava il proprio progresso nell'ottenerlo. Diversamente dall'astinenza, che assomiglia più all'applicazione di una regola, la pratica delle prove esigeva un processo di conoscenza di sé, un continuo interrogarsi sui passi compiuti e sul punto del cammino in cui ci si trovava.

Un esempio di prova è costituito dalla pratica di controllo della collera, descritto da Epitteto e da Plutarco, in cui si pattuiva con se stessi l'impegno di non andare in collera per un determinato periodo di tempo, da una giornata fino ad interi mesi. Oppure, ne *Il demone di Socrate*, Plutarco propone un altro tipo di prova (*probatio*) che consiste nell'esercitarsi a non commettere la più minima ingiustizia; per un determinato periodo di tempo, si rinunciava al concetto stesso di profitto (anche quello conseguito onestamente) allo scopo di liberarsi alla radice del vizio dell'avidità e della sete di guadagno, origine di ogni ingiustizia.

Inoltre, la pratica della prova non costituiva un momento circoscritto della vita (come nel caso dell'astinenza di Seneca in vista dei Saturnali) ma provocava un certo atteggiamento più generale nei confronti del reale. A partire dal pensiero greco classico, si diffonde l'idea che l'intera vita debba essere vissuta come un'occasione permanente di prova; la vita stessa diventa l'oggetto della *tekhne*. Questa concezione della vita come perenne sfida in una serie di prove è assai più antica dello stoicismo romano dato che è

implicitamente presente in tutta la tragedia greca classica e nei suoi miti. In questo caso, nella tragedia greca, la prova nasce dal contrasto tra la gelosia degli dei e la *ubris*, l'eccessivo orgoglio, degli uomini; è un gioco a braccio di ferro tra potere degli dei e quello degli uomini, come dimostrano chiaramente l'esempio delle prove di Eracle, la prova della verità di Edipo e quella di Prometeo. In particolare, nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, Zeus punisce Prometeo inchiodandolo ad una roccia, per aver donato il fuoco agli dei; Prometeo continua a sfidare Zeus sostenendo di essere a conoscenza di un segreto misterioso che lo avrebbe spodestato e per questo Zeus lo sottopone ad ulteriore prova-punizione, scagliando la folgore contro la roccia che lo fa precipitare nell'abisso del Tartaro.

Spostandosi sul polo della *melete/meditatio*, ovvero l'esercizio del pensiero su se stesso, tra gli esercizi più celebri si colloca la *praemeditatio malorum*, la pratica di prefigurazione dei mali futuri. Occorre però precisare che la moderna concezione di "meditazione" non è minimamente sovrapponibile a quella di *meditatio*, dal momento che si forma in un contesto storico-sociale assai differente.

Foucault ipotizza che in Occidente si siano sviluppate nel corso dei secoli tre principali forme di esercizio del pensiero: la riflessività della memoria che accede alla verità tramite un riconoscimento (presente in Platone); la forma della meditazione sviluppata soprattutto nello stoicismo sotto forma di prova del soggetto di verità ("La conoscenza che possiedo si traduce in azione retta?"); e quella del metodo, ovvero la determinazione di un criterio certo che possa fungere da punto fisso per l'organizzazione di una conoscenza oggettiva. Il pensiero antico si è spostato dalla riflessività della memoria con Platone a quella della meditazione con lo stoicismo fino ad approdare, come approssimato punto di arrivo, a Sant Agostino; dall'età medievale a quella moderna la forma di riflessività occidentale ha visto un movimento che dalla meditazione è approdato

al metodo, emblematicamente rappresentato dalle *Meditazioni*⁹⁷ e dal *Discorso sul metodo*⁹⁸ di Descartes.

All'interno delle *meletai* dell'ascetica pagana, Foucault distingue tra le forme che praticano l'esame del contenuto di verità di ciò che si pensa e quelle che affrontano la questione della prova di se stessi come soggetto di verità. Questa seconda forma di *meditatio* si domanda: se sono proprio io a pensare queste cose vere, di conseguenza so anche agire conformemente a tali verità? Sono cioè "il soggetto etico delle verità che conosco"?⁹⁹ Le risposte fornite dallo stoicismo hanno prodotto diversi tipi di esercizi, di cui i più rilevanti sono la *praemeditatio malorum*, l'esercizio della morte e l'esame di coscienza. Questi esercizi si collocano all'interno di un più ampio dibattito intorno alla relazione antinomica tra il valore positivo della memoria e il valore negativo del pensiero sull'avvenire.

La mentalità greca, apparentemente in contraddizione con l'esercizio di premeditazione dei mali, rigettava il pensiero e la riflessione verso l'avvenire; l'immaginazione infondata di cose future, l'assorbimento della vita in una tensione temporale anticipata erano guardate con grande circospezione. Preoccuparsi dell'avvenire significa infatti lasciarsi occupare anticipatamente di cose non ancora successe, quindi mette in scacco la nostra libertà di occuparsi delle cose reali che sono nel presente. Vi è una ragione ontologica per la quale i greci squalificavano la proiezione verso il futuro: l'avvenire era considerato equivalente al nulla, al vuoto, e la sua immaginazione non poteva quindi che essere una costruzione arbitraria di immagini sfocate. Se invece l'avvenire è certo, significa che esso preesiste all'uomo, è predeterminato quindi fuori dalle possibilità di controllo umane. Così, rivolgere il pensiero in avanti, significa fare

⁹⁷ Descartes, R., & Urbani Ulivi, L. (2001). *Meditazioni metafisiche*. Bompiani testi a fronte.

⁹⁸ Descartes, De_Lucia, G.(1999). *Discorso sul metodo*. Armando.

⁹⁹ Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 414.

ricorso all'immaginazione oppure essere travolti da un sentimento di impotenza. Molto più utile e fecondo, era considerato il pensiero rivolto al passato, l'uso della facoltà di memoria. Rispetto a questa opposizione esiste una vasta letteratura di cui Foucault riporta alcuni testi di Plutarco e Seneca.

Nel *Peri euthimias*, Plutarco contrappone nettamente la categoria degli insensati, gli *anoetoi* (*stulti* in latino), ovvero coloro che sono preoccupati dell'avvenire, alla categoria dei *phronomoi*, le persone assennate che sono rivolte verso il passato. Mentre i primi, nella loro continua tensione in avanti, perdono la presa sui beni che sono effettivamente presenti e attuali, i *phronomoi* possiedono i beni attuali e anche quelli che non ci sono più, grazie all'uso del ricordo. L'uomo dell'avvenire viene anche paragonato al cordaio che mentre intreccia i fili di giunco non si accorge che un asino se li sta mangiando. E' dunque una persona distratta che lascia che il suo passato, anche quello più recente, sia eroso dall'oblio, e "come se l'uomo di ieri fosse un altro rispetto a quello di oggi, e quello di domani non fosse anch'egli lo stesso di oggi, l'oblio dissocia l'uno dall'altro, e fa passare nel nulla, per mancanza di memoria, tutto quello che avviene".¹⁰⁰ La mancanza di memoria produce quindi anche la grave conseguenza di un'inquietante perdita di identità, di una "dissociazione" e discontinuità tra i vari sé temporali che vivono come sconnessi l'uno dall'altro. Anche Seneca, nella *lettera 99* a Lucilio, elogia l'esercizio della memoria come il dono più grande destinato all'uomo. La memoria ci permette di possedere ciò che non è più realmente presente, ci permette di accedere all'unica forma di realtà che non ci può essere sottratta da nessuno.

Dunque, questa antinomia tra tensione futura e privilegio del ricordo farebbe pensare allo sviluppo privilegiato di soli esercizi sulla memoria.

¹⁰⁰ Plutarchus, Pisani, G. (1989). *Moralia I. "La serenità interiore" e altri testi sulla terapia dell'anima*. Biblioteca dell'immagine. 473c.

La scuola epicurea, coerentemente con questa idea, rifiutava fortemente la *prameditatio malorum* sostenendo che di fronte ad un male è inevitabile reagire con sofferenza e che la sua previsione o il trascorrere del tempo non ne allevia la gravità. Quindi, dice Epicuro, è da stolti dedicare i propri pensieri ad un male che potrebbe anche non capitare, e aggravare la pesantezza del male in sé con la sua anticipazione. Gli esercizi che proponeva il filosofo per alleviare l'afflizione erano di due tipi: *l'avocatio* mirava a distogliere dalla mente pensieri rivolti alle sventure, mentre la *revocatio* conduceva l'individuo verso la contemplazione e rievocazione dei piaceri che si erano conosciuti e depositati in memoria.

Invece, la filosofia stoica ha costruito la sua pratica di pensiero, principalmente sulle fondamenta dell'esercizio della *praemeditatio malorum*. Questa apparente contraddizione può essere sciolta, comprendendo il significato profondo della *praemeditatio* e la sua enorme differenza rispetto all'atteggiamento del cordaio precedentemente descritto.

Tale esercizio deve essere iscritto dentro la più ampia concezione stoica di *logos boethos*, l'idea secondo la quale, di fronte ad una sventura imprevista, l'uomo deve potere avere a pronta disposizione un bagaglio di discorsi veri che gli permettono di rimanere saldo e imperturbabile. L'estraneità dell'imprevisto accresce il dispiacere, diceva Seneca, e Plutarco insisteva sul fatto che “gli uomini che non si sono esercitati, non sono capaci di ricorrere alla riflessione per prendere una decisione opportuna e utile”¹⁰¹. La pratica della *praemeditatio malorum* aveva dunque proprio lo scopo di preparare l'individuo a costruirsi una dotazione efficace di *logos boethos*.

¹⁰¹ Plutarco, *Consolazione a Apollonio*, 112c-d in Plutarchus, Pisani, G. (1989). *Moralia I. “La serenità interiore” e altri testi sulla terapia dell'anima*. Biblioteca dell'immagine.

Essa consisteva nell'immaginare il peggiore scenario dell'avvenire, includendo non solo i mali frequenti e diffusi ma anche quelli estremamente improbabili e considerati i peggiori. Inoltre, tale esercizio di rappresentazione doveva rendere attuale l'avvenire come se stesse accadendo nel momento presente. Non è quindi un esercizio basato su di un calcolo delle probabilità ma sulla percezione vivida e certa che tali sventure accadranno sicuramente e indipendentemente da ogni probabilità. Seneca, ad esempio, in una lettera di consolazione a Marullo, afflitto per la perdita del figlio, enumera un lungo elenco di sventure passate, presenti o future, alternative alla sua, e alla fine della lettera esorta Musonio a considerarle come eventi che accadranno con assoluta certezza, e non come sventure possibili. Infine, tale prova del peggio, oltre ad essere rappresentazione dei peggiori mali assolutamente certi di accadere, doveva rendere attuali eventi che sarebbero avvenuti nel futuro più immediato senza nessuna esitazione. Seneca scrive nella *lettera 91*: "Quando la catastrofe precipita, significa assegnarle un tempo troppo lungo parlare di un giorno: basta un'ora, o un attimo, per rovesciare gli Imperi."¹⁰²

Dunque, l'avvenire prospettato da questa pratica è una temporalità azzerata, svuotata della sua incertezza ansiogena, dal momento che essa viene completamente annullata dalla certezza della sua esistenza e necessità.

"Non si parte dal presente per simulare l'avvenire: si fornisce a se stessi tutto l'avvenire per poterlo simulare come presente"¹⁰³. Oltre ad esser annullato, l'avvenire risulta ridotto nelle sue conseguenze di realtà. Quando Lucilio scrive a Seneca perché preoccupato di perdere un processo, il filosofo, come prescritto dalla prova del peggio, lo consola invitandolo a pensare di averlo già perso, ed anche in modo vergognoso. Obiettivo di tale esortazione era quello di far riflettere sulla vera consistenza di tale male,

¹⁰² Seneca, *Lettere a Lucilio*, III, 24, 2.

¹⁰³ M., Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 422.

che in fondo è breve e senza importanza, ovvero ridimensionarne la portata e la durata. In un altro passo, Seneca paragona l'adulto al bambino dicendo che "Se le persone che più amano, quelle a cui sono abituate e con le quali giocano, si presentano [ai fanciulli] dinanzi a loro indossando una maschera, [i fanciulli] tremano di paura. Dobbiamo allora distogliere la maschera non solo agli uomini, ma anche alle cose, obbligandolo a riprendere il loro vero volto"¹⁰⁴. In primis occorre smascherare la morte, che ci appare spaventosa con tutto il suo armamentario di fruste, cavalletti e strumenti di tortura, per arrivare a interrogarsi su cosa ci sia dietro ad una spada, ad una sofferenza, o ad un processo non riuscito. Scrive Seneca: "si tratta di un dolore lieve, se dunque mi è sopportabile, o breve se invece non lo è" (dato che si morirà di lì a breve).

Dunque, il senso di questa pratica non risultava dal vivere anticipatamente le sofferenze future quanto dal prendere coscienza del fatto che i mali non sono mai tali in sé stessi, ma dipendono dall'interpretazione che attribuiamo loro. Obiettivo della pratica era quindi quello di vanificare il concetto negativo di futuro, approssimandosi a esso fino a renderlo presente e esaminando criticamente la propria rappresentazione della natura di un male. In un punto intermedio tra i due estremi della *meditatio* e *exercitatio*, si trovano una serie di pratiche descritte da Epitteto nelle *Diatribes*, che avranno seguito anche nella spiritualità cristiana. La più importante di queste consisteva nel cosiddetto "controllo delle rappresentazioni".

Epitteto riteneva fondamentale stabilire un atteggiamento di costante sorveglianza rispetto alle rappresentazioni che emergono nella mente di ciascuno. Il rapporto tra soggetto e rappresentazioni viene spiegato tramite il ricorso a due metafore: la persona deve comportarsi come farebbe un cambiavalute, l'*arguromenos*, che esamina attentamente la forma, il materiale, l'effigie della moneta che gli viene mostrata; oppure

¹⁰⁴ Seneca, *Lettere a Lucilio*, III, 24, 13-14.

come un guardiano notturno che decide chi fare entrare e chi escludere dalla città. Questa idea secondo la quale occorre mantenere uno sguardo vigile e sospettoso nei confronti dei propri pensieri ha avuto successo presso autori successivi come Cassiano e Evagrio Pontico. In ambito cristiano, l'esame delle rappresentazioni aveva la finalità di valutare quanto i propri pensieri pendessero verso la concupiscenza, comprendere quindi se fossero ispirati da Dio o dal Seduttore.¹⁰⁵

Epitteto al contrario non cerca di decifrare un contenuto veritiero nascosto dietro alle rappresentazioni, ma è interessato a capire se la cosa rappresentata ci avessi commossi e toccati. Voleva in sostanza osservare l'effetto che tali rappresentazioni hanno sul soggetto e valutare quando tale influenza è giusta e quando no. Innanzitutto, è necessario comprendere quali rappresentazioni dipendono da noi, e in base a quello è possibile stabilire se una determinata reazione sia appropriata o impropria. Epitteto raccomandava vari tipi di esercizi. Ad esempio, faceva immaginare situazioni alle quali si sarebbe dovuto reagire, come quella per cui "il padre di Tizio è morto"; la cui reazione corrispondente poteva essere "non dipende da noi, non è un male", oppure "si sente afflitto, dipende da noi quindi è un male", o ancora "ha sopportato coraggiosamente, dipende da noi quindi è un bene". Altro esempio è quello dell'esercizio-passeggiata: si chiedeva di uscire per strada e osservare tutto ciò che accadeva attorno a sé; ci si doveva poi esercitare sulle rappresentazioni emerse alla mente durante la camminata, esaminandone il contenuto, stabilendo che grado di potere hanno su di noi e l'atteggiamento da adottare nei loro confronti.

¹⁰⁵ Foucault, M., Gutman, H., & Hutton, P. H. (1992). *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*. Bollati Boringhieri, p. 35.

2.5.1 La meditazione sulla morte e l'esame di coscienza

La *melete thanatou*, la meditazione sulla morte, riscontrabile nella pratica dei pitagorici, di Platone, negli autori ellenistici, costituisce uno degli esercizi di pensiero più celebri tanto che è diventato un *topos* della filosofia dei secoli successivi. L'*ars moriendi* ha avuto una diffusione estesa non solo nell'antichità classica, ma anche nel Medioevo fino alla modernità. Il tema della morte rappresenta, ad esempio, un'ossessione dell'immaginario rinascimentale. Secondo la mentalità del Trecento-Quattrocento, l'arrivo della morte era sentito come il preannunciarsi di un incontro armonioso tra volontà divina e morituro per questo era necessario abbandonare le cose terrene preparati alla meta finale e senza sospesi nel mondo terreno. La morte improvvisa, *mors repentina*, assumeva quindi un significato minaccioso in quanto percepita come un pericoloso presagio di conflitto con il divino¹⁰⁶.

Alcuni secoli dopo, all'alba del primo conflitto mondiale, Sigmund Freud scrive nelle sue *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*: “Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere d'ogni vivente. L'illusione perde ogni valore se c'intralcia in questo compito. Ricordiamo il vecchio adagio: *Si vis pacem, para bellum*. Se vuoi conservare la pace, preparati alla guerra. Sarebbe ora di modificarlo così: *Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte”¹⁰⁷. L'illusione di cui parla Freud si riferisce all'incapacità dell'inconscio di contemplare la propria morte: “il nostro inconscio non crede dunque alla propria morte, si comporta come se fosse immortale”¹⁰⁸. Tale illusione di immortalità deve essere contrastata tenendo invece ben presente la propria morte per poter sopportare la vita. L'idea di una necessaria

¹⁰⁶ Testoni. (2015). *L'ultima nascita : psicologia del morire e Death Education*. Bollati Boringhieri, p.12

¹⁰⁷ Freud. (2012). *Il disagio della civiltà e altri saggi* (Ed. integrale di riferimento). Bollati Boringhieri, p.62

¹⁰⁸ *Ivi*, p.58.

preparazione alla morte non è ovviamente originale di Freud ma trae le sue origini in quella che Platone definiva *askesis thanatou* (esercizio di morte). Ciò che per Freud è un'illusione, per Platone è la massima certezza: l'anima platonica è capace di fare ritorno al mondo all'iperuranico mondo delle idee e per questo la sua natura è immortale. Lo stato di massima saggezza, definito *phronesis*, viene raggiunto quando l'anima si esercita a scardinarsi dal corpo, affrancarsi dalla mutevolezza delle sensazioni e ritirarsi in se stessa. Dunque, se per Freud "la percezione di immortalità è un inganno dell'inconscio, per il secondo è l'autopercezione dell'anima che raggiunge l'iperuranio, pregustando il momento in cui si riunirà ad esso una volta liberatasi dal corpo"¹⁰⁹. L'esecuzione dell'esercizio assume due significati completamente diversi a seconda delle rispettive credenze a proposito dell'essenza dell'anima.

In età greco-romana, la pratica della *melete thanatou* è connessa ad un sistema di corrispondenze simboliche tra le vari dimensioni temporali, assai diffuso nella cultura classica. La finestra temporale di una giornata, dall'alba al crepuscolo, era infatti messa in relazione con le stagioni dell'anno, dalla primavera all'inverno. Le stagioni dell'anno, a loro volta, erano inserite dentro l'arco della vita, per cui simbolicamente la primavera corrispondeva all'infanzia e l'inverno alla vecchiaia. Nelle lettere di Seneca, troviamo questa attrazione reciproca tra ciclo della vita e arco di una giornata: la vita intera deve essere vissuta come se fosse un solo breve giorno, mentre la singola giornata deve essere concepita come l'arco di una vita, svegliandosi al mattino come nell'infanzia della propria esistenza e andando a dormire come se ci stessi preparando alla morte, disposti a dire con gioia "ho vissuto". Marco Aurelio scrive a tal proposito: "La perfezione morale comporta che si trascorra ogni giornata come se fosse l'ultima"¹¹⁰.

¹⁰⁹ Testoni. (2015). *L'ultima nascita : psicologia del morire e Death Education*. Bollati Boringhieri, p.4.

¹¹⁰ Marco Aurelio, *Pensieri*, VII, 69 in Marcus Aurelius Antoninus, Cortassa, G. (1984). *Scritti di Marco Aurelio*. Unione tipografico-editrice torinese.

Il senso profondo della meditazione sulla morte non era semplicemente quello di anticipare il momento della fine per ridimensionare la negatività della morte, quanto quello di gettare uno sguardo su se stessi, che è al contempo valorizzazione del presente e giudizio del passato. L'esercizio della morte, secondo Foucault, offre la possibilità di osservare e percepire la propria vita in due modi.

Innanzitutto, la consapevolezza della propria morte porta a mettere in atto una sorta di cesura del flusso del tempo, una cristallizzazione del momento presente che permette di rivelare il senso più autentico dell'azione che si sta compiendo. Epitteto incalzava i suoi allievi domandando loro: "E tu, impegnato in quale attività vuoi essere sorpreso dalla morte?". La morte coglie l'uomo nel bel mezzo di una qualche occupazione, che sia il lavoro agricolo per il contadino o la navigazione per il marinaio; "se pertanto puoi esserlo [colto dalla morte] mentre stai praticando un'attività migliore di quella a cui ti stai dedicando attualmente, praticala"¹¹¹. Dunque, un simile sguardo istantaneo fissa il momento presente, lo immobilizza e ne rivela l'autentico valore a partire dalla certezza che esso potrebbe non ripetersi, potrebbe essere l'ultimo. Inoltre, l'esercizio sulla morte permette di sperimentare una sorta di visione dall'alto, uno sguardo retrospettivo che riesce a cogliere l'insieme esteso della propria vita. Seneca scriveva che "quale progresso morale ho potuto compiere nel corso della mia vita, lo stabilirà la morte."¹¹² Sul punto di morte è possibile, a colpo d'occhio, avere una rappresentazione globale della propria vita che farà emergere l'effettivo valore di ciò che è stato vissuto.

Un secondo esercizio di estrema rilevanza nel pensiero classico è quello relativo all'esame di coscienza. Tutti gli autori antichi che ne hanno parlato, lo hanno fatto riferendosi alla nota regola pitagorica relativa alla purificazione del pensiero prima della fase del sogno. Pitagora scrive dunque: "Non permetterete che il dolce sonno chiuda i

¹¹¹ Epitteto, *Diatribes*, III, 5, 5, in Epictetus, Laurenti (1960). *Le diatribe ; e, I frammenti*. Laterza.

¹¹² Seneca, Foucault, M., Carena (1994). *Lettere morali a Lucilio*. Oscar Mondadori. III, 26, 5-6.

tuoi occhi / prima di avere esaminato ciascuna delle azioni che hai compiuto durante la tua giornata / in cosa ho errato?”¹¹³

Tale prescrizione si inserisce dentro una concezione di sogno come una sorta di prova della purezza dell'anima, momento privilegiato in cui si rivela la verità dell'anima. Questa idea viene ripresa da Platone nella *Repubblica* e attraversa tutto il pensiero greco antico, fino ad arrivare alla pratica monastica del IV-V secolo. L'esame di coscienza che si svolgeva prima di prendere sonno, attraverso l'analisi di ciò che si era compiuto di bene e di male durante la giornata, non aveva quindi l'obiettivo di una confessione di colpe, come sarà nel cristianesimo, quanto l'obiettivo di estromettere il male accumulato durante la giornata per purificare l'anima in vista del sogno.

Nello stoicismo l'esame di coscienza assume alcune caratteristiche differenti; prima di tutto esso si realizza in due momenti, al mattino e alla sera. Marco Aurelio scrive nei suoi *Pensieri* che, al mattino, occorre fare un'analisi di ciò che verrà fatto nel futuro prossimo e immediato rammentandosi di quali siano le attività da compiere, i doveri a cui ci si sottopone e i mezzi e i fini che ci si propone. Il tema dell'esame della sera viene invece affrontato da Foucault riportando come esempi i testi di Seneca e di Epitteto.

Nel *De ira*, Seneca scrive che prima di dormire convocherà se stesso di fronte al proprio tribunale ed esaminerà attentamente tutto quello che ha fatto durante il giorno, senza tralasciare nulla. Sarà al contempo giudice e accusato di se stesso. Sembra quasi prefigurare quello che avverrà nel XII con la pratica di confessione cristiana di fronte al tribunale della penitenza. In realtà, si tratta di due atteggiamenti molto diversi: Seneca, nonostante faccia appello ad un modello giuridico di esame di se stesso, si riferisce a nozioni proprie del mondo amministrativo, più che giudiziario. Utilizza termini come

¹¹³ Pitagora, *I versi aurei*, (tr. Fr. M. Meunier, cit., p. 28), citato in Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France, 1981-1982*. Feltrinelli, p. 428.

scrutari, tecnicismo per indicare l'attività dell'ispezione, *speculator*, colui che attua tale ispezione, *excutire*, che significa esaminare il conto per correggere gli errori. Quindi, più che l'attività di un giudice, richiama maggiormente le operazioni di analisi di un ispettore. Inoltre, dice chiaramente di non volersi infliggere nessuna punizione, non ha come obiettivo quello di rimproverarsi. Lo scopo della sua pratica serale consiste nell'aiutarsi a progredire rievocando con la memoria i principi ai quali le azioni compiute tentano di adattarsi. La facoltà della memoria viene indirizzata verso ciò che si è svolto durante la giornata, come pretesto per riattualizzare i principi di vita che si cerca di incarnare. Si valuterà anche lo scarto tra ciò che si è fatto e la meta finale, il grado di miglioramento e soprattutto ci si chiederà quanto si sia riusciti a tradurre in azioni le conoscenze vere che si possiedono. Ritorna la questione della coincidenza tra soggetto di verità e soggetto d'azione: "a che punto mi trovo in quanto soggetto etico di verità?"¹¹⁴, ovvero fino a che punto sono riuscito a rielaborare le verità a me note, trasformandole in comportamenti concreti attuabili durante la giornata?

¹¹⁴ Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 432.

Capitolo terzo

DALLA FOLLIA ALLA MALATTIA MENTALE

3.1 Il processo verso l'esclusione

Nei capitoli precedenti è stato analizzato come nella cultura greco-romana follia e cura di sé si siano costituiti a partire da una diversa concezione del soggetto in relazione con sé stesso e con l'altro. L'esperienza della follia non era ancora condensata unicamente dentro categorie diagnostiche di tipo medico; essa poteva assumere il duplice significato di malattia mentale e di straordinaria esplorazione della coscienza, prerogativa di poche e specifiche persone. La cura di sé è stata delineata come un processo di trasformazione del soggetto su sé stesso; essa non era ancora dominata dal concetto di conoscenza ma prevedeva, invece, una serie di esercizi pratici che avevano lo scopo di mettere la persona nella condizione di potersi conoscere e trasfigurarsi per accedere alla verità; in sintesi, la cura di sé aveva un ruolo predominante rispetto a quello della conoscenza di sé.

Dunque, come mai, oggi, termini come follia e cura di sé sono stati prepotentemente sostituiti da quelli di malattia, disturbo mentale e terapia? Perché il mondo della follia è stato inglobato da quello della patologia medica, rendendo di conseguenza anche la sua cura una forma di terapia di stampo medico?

Questi interrogativi hanno attraversato la riflessione filosofica di Foucault fin dagli albori del suo esordio nella scena culturale della sua epoca. Nel 1952, ovvero dieci anni prima della *Storia della follia*, il filosofo scrive un breve libro, intitolato *Malattia mentale e psicologia*, nel quale espone in forma sintetica le anticipazioni di quelle che saranno poi le principali tematiche della *Storia della follia*. Foucault ritiene che la malattia mentale sia un fenomeno che ha avuto una sua precisa costituzione storica ed era per questo interessato “alla ricerca delle *condizioni* che hanno reso possibile la comparsa della

psicopatologia e della medicina come scienza clinica”¹¹⁵. Scrive a tal proposito il filosofo: “La follia è molto più *storica* di quanto non venga solitamente creduto, ma anche molto più *giovane*”.¹¹⁶ Infatti, prima del XIX secolo, essa era ancora un’esperienza assai polimorfa, non ancora colonizzata dal modello medico. Ciò non vuol dire che la follia non sia mai stata curata prima del XIX secolo. E’ innegabile che in Occidente, sin dai tempi dei greci, una fetta dell’esperienza del folle sia sempre stata consegnata e gestita dalla medicina del suo periodo; nel Medioevo ad esempio non mancavano ospedali con letti destinati ai folli. Tuttavia, al di là di queste specifiche ramificazioni, la follia non era ancora considerata unicamente come una forma di patologia da consegnare alla disciplina medica; aveva un’estensione di significati molto più ampia, i cui confini sono variati molto a seconda del contesto storico.

La fine del XV secolo rappresenta un momento storico in cui il tema della follia è stato espresso con grande loquacità ed esuberanza, come testimoniano le più disparate manifestazioni culturali, filosofiche e scientifiche. Il tema della follia si rivela come un’ossessione della cultura dell’epoca, in una molteplicità di contesti differenti: dalle feste, spettacoli e danze organizzate da “associazioni di folli”, all’iconografia di Bosch con la *Nave dei folli* e di Bruegel con la *Margot la Folle*. E’ inoltre l’epoca dell’*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam e della grande letteratura della follia; i racconti cavallereschi sono occasione per raccontare scene di stravaganza della ragione che perde il dominio di se stessa, come nel caso dell’*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto, o a fine Rinascimento come in quello della *locura* (pazzia in spagnolo) del *Don Chisciotte* di Cervantes. Fino all’incirca al 1650, la “follia” circolava ancora libera nel mondo dei “normali” ed era diffusa nel linguaggio e nello scenario quotidiano; aveva addirittura

¹¹⁵ M.Porro, in *Il normale e patologico* di G.Canguilhem, p. XXIX.

¹¹⁶ Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.81.

diritto di parola come dimostrano i casi di folli che, come Bluet d'Arbères, scrivono libri pubblicati e letti come opere sulla follia.

A metà del XVII, assistiamo ad un'improvvisa inversione di rotta rispetto a questa concezione di follia: si inizia a profilare quello che diventerà il mondo dell'esclusione. In ambito filosofico, René Descartes (1596-1650) scrive nelle *Meditazioni Metafisiche*: “A meno forse di considerarmi uguale a uno di quei disennati, il cui cervello è così sconvolto dal persistente vapore di una nera bile, che sostengono continuamente di essere re, mentre sono miserabili, o di essere vestiti di porpora mentre sono nudi [...] ma costoro sono dementi, e io sembrerei non meno demente, se in qualcosa mi regolassi sul loro esempio”¹¹⁷. Dunque, la follia è esclusa dal soggetto pensante; è espressione di una “non-esperienza”, di una sragione: “poiché il *cogito* rappresenta il fondamento certo per il raggiungimento del vero, coloro che non possono *cogitare* sono in errore”¹¹⁸. Inizia quindi a profilarsi una netta demarcazione tra coloro che possiedono la ragione, e coloro che hanno invece una ragione difettosa e alterata, una “non-ragione”. Vengono quindi gettate le basi concettuali che daranno vita al binomio imperante in ambito socio-sanitario tra “normale” e “patologico”. Questo passaggio filosofico trova un suo riscontro materiale con il fenomeno dell'internamento. I vecchi lebbrosari, come quello di Saint Lazare, vengono trasformati in case di internamento in cui vengono indistintamente ammassati folli, mendicanti, persone affette da malattie veneree, criminali, invalidi, eretici, ecclesiastici che hanno tradito il loro credo e libertini. A Parigi sorge l'ospedale di *Bicêtre* e la *Salpêtrière* ed ogni città francese viene dotata di un suo *Hôpital général*. Si configura quindi uno spazio di esclusione per tutte quelle categorie di persone che rappresentano una rischiosa minaccia per il mantenimento dell'ordine morale della

¹¹⁷ Descartes, R., & Urbani Ulivi, L. (2001). *Meditazioni metafisiche*. Bompiani testi a fronte, p. 151.

¹¹⁸ Turchi. (2016). *Al di là del normale e del patologico : sulle possibilità normative in medicina e psicologia*. Edises, p. 5.

società. Eppure, “nel suo funzionamento, l’*Hôpital général*, non è legato a nessuna idea medica, esso è un’istanza di ordine”¹¹⁹. Tale ristrutturazione dello spazio sociale non avviene con una finalità terapeutica, di cura e guarigione: la follia non è ancora messa in relazione con la nozione di malattia e disturbo. La società dell’epoca era invece interessata a tracciare una netta separazione tra coloro che sono riconosciuti come dei cittadini adeguati e coloro che invece escono dai canoni e dettami sociali, rischiando di macchiare il resto della popolazione della loro colpa. Qual era dunque il criterio di un simile processo di esclusione?

I vizi dell’orgoglio e dell’avidità, aspramente condannati dal Medioevo, vengono sostituiti ora dal peccato capitale dell’inoperosità. La società dell’età classica¹²⁰ sanziona e condanna tutti coloro che non partecipano al processo di produzione, coloro che sono considerati inutili al processo di accumulo delle ricchezze. Zygmunt Bauman osserva come i concetti di norma e ordine permettano ad una società di definire “ciò che è appropriato” attraverso il meccanismo di esclusione del suo opposto¹²¹. L’ordine agisce direttamente assoggettando gli emarginati ad un regime speciale, la norma si esprime indirettamente come “effetto dell’internalizzazione dell’ordine”¹²². Dunque, se la norma impone l’obbligo di produttività, tutti coloro (come i folli) che non rispettano tale criterio saranno automaticamente emarginati nella forma di un’attiva auto-esclusione: “è colpa loro – colpa delle loro azioni irregolari – se vengono esclusi”¹²³. Gli *hospitals* in Francia, *zuchthäuser* (case di correzione) in Germania e *workhouses* (case di lavoro) inglesi diventano quindi luoghi in cui vige il lavoro forzato: vengono fabbricati prodotti a basso

¹¹⁹ Foucault, M., Ferrucci, F., Renzi, E., & Vezzoli, V. (1979). *Storia della follia nell’età classica* (4. ed). Biblioteca universale Rizzoli, p. 119.

¹²⁰ Nella periodizzazione francese, l’età classica si estende dal XVII secolo al XIX secolo.

¹²¹ Bauman, Z., & Magatti, M. (2007). *Homo consumens: lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Erickson, p. 54.

¹²² Ivi, p. 55.

¹²³ *Ibidem*

prezzo immessi poi nel mondo del mercato. Lo scopo di questa operazione, dunque, era quello di “internare parte della popolazione mendicante per renderla utile all’economia del paese”¹²⁴. I non-produttori dell’età classica diventeranno i non-consumatori dell’età contemporanea (i poveri). Entrambi rappresentano una minaccia per l’ordine sociale, i primi per il fatto di non essere utili al processo produttivo, i secondi, “consumatori inadeguati e “difettosi”” hanno la colpa “di non partecipare pienamente alle attività di consumo di beni e servizi”¹²⁵.

Questi cambiamenti del contesto storico e sociale producono degli effetti importanti sul volto che la follia assumerà nei secoli successivi. La costituzione delle case di internamento provoca un duplice effetto di silenziamento e di moralizzazione della follia. Infatti, il suo confinamento all’interno di strutture apposite, fa sì che essa scompaia dallo spazio della quotidianità e perda la possibilità di parlare in prima persona di sé stessa. Inoltre, il raggruppamento indiscriminato di folli, criminali, persone con malattie veneree crea un terreno fertile per la costituzione di un legame ambiguo tra statuto del folle e colpa morale e sociale, generando un’associazione di (falsa) parentela che si è trascinata fino ai giorni nostri. La figura del folle inizia ad essere spontaneamente assimilata a quella del criminale, della persona aggressiva e peccaminosa; con la pretesa di una rivelazione della sua vera natura interiore si va configurando lo stereotipo del “pazzo pericoloso”.

Il successo delle case di internamento sarà però di breve durata. Alla metà del XVIII, e poi con la Rivoluzione francese, si infiamma la denuncia politica contro tali istituzioni. Le trasformazioni delle condizioni socio-economiche portano a mettere in crisi il mondo dell’internamento. Si inizia a reclamare l’abolizione di tali strutture, ormai considerate come simbolo di una mentalità retrograda e oppressiva, e a richiedere la creazione di

¹²⁴ Turchi. (2016). *Al di là del normale e del patologico : sulle possibilità normative in medicina e psicologia*. Edises, p. 6.

¹²⁵ Bauman, Z., & Magatti, M. (2007). *Homo consumens : lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Erickson, p. 57.

servizi a domicilio per poveri e ammalati che soppiantino la disumanità dell'internamento e forniscano cure mediche e aiuti finanziari. In Francia, la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo del 1790 sancisce la liberazione di tutti coloro che erano stati rinchiusi nelle case di internamento, con l'eccezione di coloro che sono stati condannati legalmente e coloro che sono stati rinchiusi per follia. Dunque, questo clima di filantropia apparentemente progressista viene applicato a tutti tranne che ai folli e ai condannati. Le vecchie case di internamento si trasformano ora come luogo privilegiato e esclusivo di detenzione della follia: la "prigione speciale" che prende il norma di manicomio¹²⁶. Adesso, soltanto i folli vivono reclusi in uno spazio di segregazione, in nome di una loro presunta pericolosità e violenza. L'istituzione manicomiale si diffuse numericamente in tutta Europa, tanto che, a fine Ottocento, nel periodo del cosiddetto "grande internamento" si contavano ben 600 manicomi¹²⁷. "Inequivocabilmente l'internamento assume allora un significato nuovo: diventa una misura di carattere medico".¹²⁸ L'internamento e la pratica medica erano rimasti estranei l'uno all'altro per un secolo e mezzo; adesso il medico è investito di un ruolo direttivo delle case di detenzione. "La follia alienata è pronta per essere colta come oggetto di conoscenza"¹²⁹: sarà possibile una conoscenza medica dell'alienazione, ormai vicina ad assumere lo statuto stabile di malattia mentale. Questo periodo viene spesso narrato dalla storia della medicina e della psichiatria come un momento di riforma e progresso all'insegna di una maggiore umanità e di una scientificità positiva. In realtà, secondo l'analisi di Foucault, si tratta di ben altro. Infatti, come sottolineano Salvini e De Leo, "lo spacciare per patologia psichica la

¹²⁶ Menegatto, M., Zamperini, A., & Manconi, L. (2018). *Coercizione e disagio psichico : la contenzione tra dignità e sicurezza*. Il pensiero scientifico, p. 9.

¹²⁷ Ivi, p. 11.

¹²⁸ Foucault, Polidori, F., Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina.p.82

¹²⁹ Turchi. (2016). *Al di là del normale e del patologico : sulle possibilità normative in medicina e psicologia*. Edises, p.11.

devianza, riducendola entro un quadro di spiegazione e d'intervento medico-biologico, è palesemente un tentativo riuscito di mascherare delle infrazioni di norme *prescrittive* (sociali) facendole passare per violazioni a delle norme *costitutive* (naturali)”¹³⁰.

Le figure emblematiche di Pinel in Francia, Tuke in Inghilterra, Wagnitz e Reil in Germania, hanno liberato fisicamente (anche se non completamente) i folli dalle costrizioni fisiche, ma li hanno rinchiusi all'interno di gabbie morali estremamente rigide e sanzionatorie. Il manicomio progettato da Tuke, ad esempio, avrebbe voluto assumere la forma di un ambiente intimo in cui il folle potesse essere circondato da una sorta di famiglia. In realtà, esso non ha niente di accogliente e rispettoso ma si tratta di una modalità (mascherata) funzionale a porre l'alienato sotto un rigido controllo morale e sociale, attraverso umiliazione, punizioni, privazioni alimentari, che hanno lo scopo di infondere sentimenti di colpa, dipendenza e timore. Nel 1792 Philippe Pinel diventa medico primario dell'ospedale di *Bicêtre*: libera i folli dalle catene fisiche ma sostituisce a esse catene morali altrettanto opprimenti. I medici assolvono il ruolo di giudici morali delle condotte degli alienati: questi sorvegliano, giudicano, ridicolizzano, contraddicono le parole e i comportamenti dei folli qualora si scostino dalla condotta normale. Pinel stesso definisce “trattamento morale” (*traitment morale*) il progetto terapeutico a cui sottopone i folli: la malattia mentale è intesa come uno squilibrio delle passioni e la sua cura avviene attraverso il recupero dell'uso ragionato dell'intelligenza¹³¹.

In questo contesto di “sadismo moralizzatore”¹³², per la prima volta nell'Occidente, la follia assume un nuovo significato: essa viene totalmente attribuita all'interiorità perversa della persona e ad una sua colpa essenziale. Pinel scrive a tal proposito: “il furto, la bassezza, la cattiveria, il dispiacere, il timore, l'orgoglio, la vanità [...] rientrano tra le

¹³¹ Menegatto, M., Zamperini, A., & Manconi, L. (2018). *Coercizione e disagio psichico: la contenzione tra dignità e sicurezza*. Il pensiero scientifico, p. 10.

¹³² Foucault, Polidori, F.(1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina.p.84

affezioni morbose. Sono davvero delle malattie dello spirito e molto spesso delle malattie incurabili”.¹³³ Non avendo trovato un fondamento organico alle patologie mentali che gli si presentavano, Pinel “mutua la parola (il lessico) psiche, che fino a quel momento albergava solo nei trattati di filosofia o nella letteratura storico-poetica, e la inserisce in un campo di operazioni di carattere sanitario/medico”.¹³⁴ Dunque, viene postulata l’esistenza di una “piattaforma psichica” a fianco di una “piattaforma organica”, sulla quale è possibile intervenire con le operazioni di carattere medico-sanitario.¹³⁵ La follia viene così “psicologizzata”, diventa cioè un fatto interno alla persona, legato a delle scelte, dei pensieri, delle immagini immorali. Lo statuto del folle viene associato a quello del criminale e del bambino, esso viene colpevolizzato per la sua natura peccaminosa e al contempo infantilizzato e spogliato di un potere decisionale. Secondo Foucault, si tratta di un fatto estremamente importante dato che ha influenzato le tre tematiche principali sulle quali verterà tutta la psicopatologia dei secoli successivi: “i rapporti tra libertà e automatismo; i fenomeni di regressione e la struttura infantile delle condotte; l’aggressione e la colpa”.¹³⁶

Le tecniche per realizzare questa forma di controllo morale sull’alienato provenivano dalla fisiologia dei secoli precedenti, la quale non aveva ancora interiorizzato la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, e quindi si basavano su un miscuglio eterogeneo di pratiche al contempo applicate con un fine psicologico e fisico. La doccia fredda ad esempio veniva utilizzata per raffreddare le fibre nervose e i pensieri. Nel contesto di “riforma” di Pinel, invece, si giustifica l’utilizzo di queste tecniche mediche

¹³³ Pinel, *Dictionnaire des sciences médicales*, Paris, 1819, p. 220, citato in Turchi. (2016). *Al di là del normale e del patologico : sulle possibilità normative in medicina e psicologia*. Edises.p. 9.

¹³⁴ Turchi, G. P., & Romanelli, M. (2012). Per una psicologia clinica emanazione del senso scientifico: dall’ibridazione conoscitiva con il modello medico alla collocazione entro una precisa e rigorosa definizione di un modello operativo. *Rivista di psicologia clinica*, (2), p. 7.

¹³⁵ *Ibidem*. Secondo gli autori “È questo il momento storico in cui nasce (in termini di genesi) la psicologia (clinica), in quanto supporto al modello medico”.

¹³⁶ Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.84.

ormai obsolete rendendole strumento di controllo morale: la doccia non serviva più a refrigerare gli spiriti ma a punire. Leuret, in pieno XIX secolo, dialogava con i suoi pazienti mentre questi erano costretti ad una doccia ghiacciata, con l'obbiettivo di far loro confessare le colpe commesse. Nello stesso secolo vengono ripresi i marchingegni ideati nel XVIII secolo originariamente con uno scopo terapeutico (seppur obsoleto), conferendogli un carattere puramente punitivo. La macchina rotatoria del XVIII secolo, sulla quale veniva posto il folle per riportare i suoi pensieri ad un circuito naturale, viene ora perfezionata ed utilizzata come forma di punizione dell'alienato quando questi manifesta pensieri deliranti: veniva obbligato ad una rotazione continua fino alla perdita dei sensi finché questi non fosse rinsavito.

Dunque, tramite questa breve analisi storica, si osserva come gradualmente l'esperienza della follia sia stata accerchiata e sottomessa alla conoscenza medica, la quale si arroga a questo punto il diritto di parola *sopra* di essa (ma con un'ambigua e impropria invasione del campo morale). La follia inizia a perdere i suoi contorni di esperienza globale e poliforme per essere incanalata dentro la categoria concettuale di malattia mentale¹³⁷, studiabile con gli stessi criteri della patologia organica.

3.2 Malattia mentale e malattia organica

Nel momento in cui la follia, tramite il concetto di malattia mentale, viene inglobata nella medicina e nella sua metodologia, emerge il problema di come e se distinguere una patologia mentale e una patologia organica. Infatti "a quali condizioni è possibile parlare di malattia in ambito psicologico?"¹³⁸

¹³⁷ Interessante parallelismo: il passaggio da follia a malattia mentale corrisponde alla trasformazione della malinconia in depressione, secondo gli studi di P. Coppo. "C'è stata una rottura in Occidente, tra Settecento e Ottocento, che ha separato l'era della malinconia da quella della depressione". Cfr. cap. 4 "Oltre i disturbi depressivi" in Coppo. (2005). *Le ragioni del dolore : etnopsichiatria della depressione*. Bollati Boringhieri.

¹³⁸ Foucault, M., Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina. Introduzione.

Si pone quindi la questione se sussista un rapporto di omogeneità o eterogeneità tra coscienza normale e coscienza malata: l'esperienza della malattia mentale è qualitativamente diversa rispetto a quella di una persona considerata normale, oppure si tratta di una differenza di carattere quantitativo o addirittura, semplicemente un'esperienza "altra", che precede i concetti stessi di normale e patologico? Inoltre, una volta definita la natura di questa particolare forma di malattia, qual è il suo fondamento originario: si tratta di un'eziologia organica o psicologica?

Sono interrogativi estremamente complessi che Foucault affronta innanzitutto mettendo in luce un pregiudizio fondamentale, ovvero il fatto che "al di là della patologia mentale e della patologia organica, c'è una patologia generale e astratta che domina sia l'una sia l'altra"¹³⁹. Salvini, allo stesso modo, sostiene che le scienze diagnostiche della psiche sono oggi dominate dai seguenti assunti paradigmatici, che definiscono i giudizi di normalità e anormalità: a) l'idea che il comportamento e gli stati psicologici siano espressione di una natura umana universale, di cui è possibile scoprire le leggi, b) il sospetto che dietro ad un'anormalità si nasconda necessariamente una condizione patologica degenerativa, c) l'assimilazione della devianza a malattia mentale, d) la deresponsabilizzazione del malato, che non avendo potere sulla propria condizione, deve essere curato, contenuto, anche contro la sua volontà, e) l'idea che il compito di stabilire i contorni e i requisiti di "normalità" spetti alle scienze cliniche della psiche¹⁴⁰.

Per Foucault, entrambe le discipline (patologia organica e psicologica) sono organizzate sulla base di una meta disciplina che ne definisce i presupposti, indicando la "corretta" nozione di malattia, sintomo e eziologia. Perciò, l'errore fondamentale rilevato

¹³⁹ *Ibidem*

¹⁴⁰ Salvini, A. (2006). Dizionario sulla storia delle scienze della psiche. *Torino, Einaudi*.-(2002), *Diversità, devianze e terapie, Padova, Domeneghini*.-(1998), *Argomenti di Psicologia Clinica, Padova, Domeneghini*.-con Guicciardini M.(1983), *Interpersonalità, strumenti per l'indagine clinica dei processi interpersonali, Milano, Unicopli*, pp. 7-8.

dal filosofo consiste nel dare per scontato che medicina mentale e medicina organica debbano ubbidire alle stesse premesse metodologiche e concettuali. Infatti, dietro alla classificazione delle malattie mentali (che si è detto essere isomorfe rispetto a quelle organiche), sono definiti implicitamente due postulati: l'essenzialismo della malattia e il raggruppamento omogeneo dei suoi sintomi all'interno di una forma nosografica. Tale critica deve essere collocata sulla scia della riflessione epistemologica inaugurata da Georges Canguilhem, medico, filosofo della scienza e maestro di Foucault, che con la sua opera *Il normale e il patologico* ha segnato profondamente le successive trattazioni di Foucault.

Canguilhem osserva, innanzitutto, come ogni bisogno terapeutico presupponga una specifica nozione ontologica di malattia. Infatti, secondo l'autore, il pensiero della medicina contemporanea continua ad oscillare tra due contrapposte teorie sulla malattia: la teoria dinamica/funzionale greca e la teoria "localizzazionista"/ontologica tipica della medicina del Settecento. Secondo la prima, la malattia non è comparabile ad un'essenza localizzabile in qualche parte dell'individuo. Essa coinvolge la persona nella sua interezza. La teoria greca degli umori¹⁴¹, coerentemente con questa idea, considera la malattia al contempo come l'esito di uno squilibrio tra le dosi degli elementi umorali ed uno spontaneo sforzo dell'organismo volto a stabilire un nuovo equilibrio: "l'equilibrio dei vari costituenti (la giusta mescolanza, *kràsis*) [costituisce] la condizione principale di benessere; la *monarchìa* invece, l'egemonia di uno a scapito degli altri, portava la malattia"¹⁴². La malattia è una disarmonia umorale e una reazione generalizzata orientata

¹⁴¹ Secondo la teoria ippocratica, ogni corpo contiene quattro umori (bile gialla, bile nera, flegma e sangue) ai quali corrispondono le quattro stagioni, quattro qualità fondamentali (caldo, umido, freddo, secco) e quattro tipi di personalità (collerico, flemmatico, sanguigna e melanconica). Quindi, secondo la concezione greca, la composizione del corpo era strettamente connessa alla condizione psicologica e all'ambiente circostante. Cfr. 1 Cap. Coppo. (2005). *Le ragioni del dolore : etnopsichiatria della depressione*. Bollati Boringhieri.

¹⁴² Coppo. (2005). *Le ragioni del dolore : etnopsichiatria della depressione*. Bollati Boringhieri.p. 15.

alla guarigione. Dunque, la tecnica medica deve imitare e rafforzare questa tensione spontanea alla guarigione, come una sorta di prolungamento di un movimento interno dell'organismo.

Al contrario, la teoria ontologica, similmente alla teoria della possessione egiziana, concepisce la malattia come un oggetto concreto che entra e esce dal corpo e si localizza in una sua parte specifica. La malattia intesa come aggiunta o perdita incoraggia quindi la speranza ed il sollievo che la guarigione possa consistere in una semplice operazione di addizione o sottrazione. La gerarchia di gravità delle malattie sarà stabilita secondo il criterio della maggiore o minore facilità di localizzazione dei sintomi. La malattia è infatti concepita come un'essenza naturale, come un corpo estraneo la cui esistenza precede i sintomi che si manifestano ed è indipendente rispetto ad essi. Questa concezione della malattia giustifica l'idea per cui dietro alle crisi maniaco-depressive si nasconde l'entità del disturbo bipolare; dietro ai sintomi allucinatori si potrebbe nascondere quella della schizofrenia. Inoltre, accanto a questa astrazione essenzialista, vi è l'assimilazione della malattia a una specie botanica¹⁴³: ispirandosi al modello naturalista di Linneo, l'estrema varietà dei sintomi riscontrabili in una popolazione viene raggruppata dentro ad un'unica specie, ora definita "gruppo nosografico". Ogni specie o gruppo nosografico è caratterizzato da alcuni tratti costanti e specifici e da sottogruppi che la diversificano; così, Kraepelin ha raggruppato dentro la comune entità nosografica di *dementia precox*, le varianti catatoniche, paranoidi e ebefreniche.

Nel vocabolario della psicologia contemporanea, il termine "nosografia" indica "la descrizione delle singole malattie con finalità eminentemente diagnostiche, cioè pratiche e non teoretiche."¹⁴⁴ Essa dovrebbe limitarsi a stabilire confini convenzionali e provvisori

¹⁴³ Foucault, M., Fontana, A., & Bertani, M. (1998). *Nascita della clinica : una archeologia dello sguardo medico* (Nuova ed). Einaudi, p. 101.

¹⁴⁴ Stanghellini. (2009). *Psicologia del patologico : una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Raffaello Cortina, p. 95.

allo scopo di fornire i criteri di una diagnosi empirica delle diverse sindromi; invece, la “nosologia” ambisce all’individuazione di entità naturali ed ha l’obbligo di esplicitare il sistema teorico di riferimento che giustifica la propria classificazione.¹⁴⁵ Le classificazioni presenti nell’attuale Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali (DSM-5)¹⁴⁶ dovrebbero perciò limitarsi a descrivere nosografie, intese come “convenzioni diagnostiche provvisorie”¹⁴⁷. Nonostante questo, nel DSM, “una tentazione nosologica sembra nascondersi dietro ad una nosografia di facciata”¹⁴⁸. Birley lo ha acutamente definito “un lupo essenzialista travestito da agnello nominalista”¹⁴⁹. L’ambiguità del termine “disturbo” (introdotto nel 1952 con il DSM-I) ha rinforzato la confusione rispetto alla sua collocazione epistemologica¹⁵⁰: tale termine infatti si colloca a metà tra quello di “malattia” (quadro patologico con chiari confini stabiliti grazie a criteri extraclinici come quello eziologico) e “sindrome” (aggregazione di sintomi in assenza di una causa eziologica certa).¹⁵¹

I due postulati (essenzialismo della malattia e raggruppamento omogeneo dei sintomi in “specie botanica”) che fanno da sfondo all’assimilazione della malattia mentale a quella organica, vengono messi in discussione dall’idea di una totalità organica e psicologica. Si contrappone, quindi, alla nozione di malattia come realtà autonoma, che ad un certo punto si appropria di una specifica parte del corpo del malato, quella di malattia come risposta globale del malato che coinvolge tutto l’organismo nel suo

¹⁴⁵*Ibidem*

¹⁴⁶ American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5)*. Washington, D.C.: APA (Trad. it.: DSM-5-TR: manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. 5. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2023).

¹⁴⁷ Gross, Huber, 1993 citato in Stanghellini. (2009). *Psicologia del patologico : una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Raffaello Cortina, p. 95.

¹⁴⁸ *Ibidem*

¹⁴⁹ *Ibidem*

¹⁵⁰ Sul parallelismo tra struttura del DSM e paradigma neo-positivista si veda Aragona, M. (2013). Neopositivism and the DSM psychiatric classification. An epistemological history. Part 1: Theoretical comparison. *History of psychiatry*, 24(2), 166-179.

¹⁵¹ Stanghellini. (2009). *Psicologia del patologico : una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Raffaello Cortina, p. 95.

insieme. In patologia mentale, questa presunta totalità è stata tradotta in termini psicologici con il concetto di personalità. Perciò, la malattia mentale diventa alterazione più o meno grave della personalità, lo sfondo concettuale che fa da collante a tutto il funzionamento psichico. Nasce la distinzione tra nevrosi e psicosi proprio sulla base dell'ampiezza del danno sulla struttura di personalità: le psicosi, più gravi, colpirebbero la personalità globale mentre le nevrosi, meno gravi, solo un settore di questa. Dunque, la personalità diventa "insieme la realtà e la misura della malattia"¹⁵², ovvero il luogo in cui si sviluppa la patologia e il metro di giudizio per valutarla.

L'idea di totalità promuove inoltre la convergenza di patologia mentale e organica verso uno stesso punto di analisi. La malattia non è un'essenza fisiologica o psicologica esterna all'individuo, ma una reazione generale della persona adesso intesa come una globalità fisiologica e psicologica. Gli studi di Goldstein si sono diretti in questa direzione: nell'analisi della sindrome neurologica dell'afasia, egli rifiuta sia la spiegazione prettamente organica di lesione locale, sia la spiegazione psicologica di deficit di intelligenza, privilegiando una nozione di malattia come danno funzionale che in primis compromette il rapporto dell'individuo con il suo ambiente. Viene sostituita all'analisi della forma naturale della malattia, la descrizione della reazione patologica dell'individuo rispetto ad un certo ambiente.

Foucault si dimostra molto critico verso questa tendenza ad una patologia unitaria, che tratti con la stessa metodologia e che attribuisca lo stesso significato alle malattie del corpo e quelle della mente. Infatti, secondo il filosofo, non è possibile pensare una patologia mentale allo stesso modo con cui si pensa una patologia organica, nonostante sia vero che l'uomo costituisce un'unità di mente e corpo. La patologia mentale esige metodi di analisi differenti da quelli organici per tre principali ragioni.

¹⁵² Foucault, M., Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.9.

Innanzitutto, una prima differenza riguarda la diversa possibilità di astrazione di elementi isolati rispetto ad una coerenza globale. In patologia organica, l'isolamento di un singolo disturbo, l'analisi delle sue caratteristiche e l'analisi causale, non escludono un coerente legame funzionale con l'organismo preso nella sua totalità. Ciò vuol dire che la possibilità di astrazione di elementi isolati del disturbo non è arbitraria ma coerente con la vita dell'organismo. Infatti, la fisiologia e l'anatomia hanno fornito alla medicina valide spiegazioni che permettono di mettere in rapporto funzionale e causale il segmento dell'organismo, come una lesione, con l'insieme più grande in cui è inserito. Invece, la psicologia non è riuscita ad offrire alla psichiatria un efficace strumento d'analisi per l'integrazione dei segmenti in un'unità. "La coerenza della vita psicologica sembra infatti strutturata in maniera diversa rispetto alla coesione di un organismo"¹⁵³. Il singolo elemento psicologico, come un sogno, un'associazione libera o un lapsus, sarebbe la condensazione di uno stile globale, il riflesso di una struttura psicologica generale, ma l'emanazione del singolo da un tutto non ha lo stesso valore di astrazione e di determinazione causale presente nella patologia organica. Occorre affidarsi a metodologie differenti.

Una seconda differenza risiede nella definizione del rapporto tra normale e patologico. La distinzione tra reazione normale e episodio morboso è una possibilità concettuale molto più evidente e chiara in patologia organica, cosa che invece risulta molto più confusa in patologia mentale. Infatti, la patologia organica più recente non considera più la malattia come un fatto mostruoso di anormalità nella forma di una netta contrapposizione con uno stato normale, quanto una reazione adattiva dell'organismo all'episodio patologico, all'interno delle possibilità fisiologiche dell'organismo. Così "la malattia è iscritta all'interno delle virtualità fisiologiche normali, così come la possibilità

¹⁵³Foucault, M., Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.12.

della guarigione è iscritta all'interno dei processi di malattia"¹⁵⁴. Quindi, sulla base delle normali virtualità dell'organismo, è possibile discernere con chiarezza l'impatto dell'episodio morboso sull'organismo e la sua predisposizione alla guarigione.

Canguilhem, nella sua opera *Il normale e il patologico*, ha problematizzato fortemente l'uso del termine "normale" e "patologico" anche in patologia organica. Secondo il filosofo, il denominatore comune alle due diverse teorie sulla malattia (dinamica e ontologica) precedentemente accennate, risiede nella convinzione di una radicale eterogeneità tra stato normale e stato patologico: "La malattia differisce dallo stato di salute, il patologico dal normale, come una qualità differisce da un'altra, sia per presenza o assenza di un principio definito sia per modificazione della totalità organica."¹⁵⁵ Le possibilità di intervento dell'uomo sono quindi piegate dall'esistenza di una normatività biologica indipendente dall'uomo. La medicina del XIX secolo, invece, poco incline ad accettare un certo grado di impotenza umana, ha cercato in tutti i modi di accorciare la distanza tra normale e patologico. Fisiologia e patologia non sono quindi intese come due entità in lotta tra loro. Il bisogno di ristabilire una continuità tra normale e patologico porta all'assimilazione delle due discipline: la patologia si trasforma in un prolungamento della fisiologia, mera variazione quantitativa dei corrispondenti fenomeni fisiologici. Questa idea è stata riassunta nel famoso "principio di Broussais", (che trova le sue origini nel pensiero di Bichat e di Pinel), il quale definisce lo statuto di tutte le malattie "nell'eccesso o nella mancanza di eccitazione dei diversi tessuti al di sopra e al di sotto del grado che costituisce lo stato normale"¹⁵⁶. Il patologico diventa quindi una semplice variazione quantitativa, in termini iper- o ipo-, rispetto ad uno stato normale; essa non ha in sé niente di originale. Se la malattia si trasforma in mero prolungamento

¹⁵⁴ *Ivi*, p.13

¹⁵⁵ Canguilhem, G., Foucault, M., & Porro, M. (1998). *Il normale e il patologico*. Einaudi, p. 17

¹⁵⁶ Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.22

della normalità, la patologia diventa una sorta di spontaneo esperimento che può offrirsi agli occhi dello scienziato come naturale comparazione tra uno stato fisiologico normale ed uno stato anormale patologico.

Canguilhem critica duramente questo tentativo di ridurre la patologia a modificazione quantitativa della normalità, osservando come il concetto di continuità non esclude l'eterogeneità dei due stati. Le nozioni di eccesso e difetto sono utilizzate con estrema vaghezza da Broussais e i suoi seguaci: mascherano con operazioni metriche il loro implicito riferimento al qualitativo e al normativo. "Definire l'anormale mediante il troppo o troppo poco significa riconoscere il carattere normativo dello stato cosiddetto normale".¹⁵⁷ Ma come è possibile stabilire una continuità e omogeneità tra normale e patologico senza prima fornire una definizione oggettiva e quantitativa dello stato normale? Secondo Canguilhem, la tesi di Broussais non è valida poiché non è riuscita a soddisfare questo fondamentale criterio.

In patologia mentale, le cose sono ancora più complicate poiché, osserva Foucault, il costrutto di personalità ha creato una certa confusione che impedisce una netta differenziazione tra uno stato propriamente morboso ed uno stato normale. Ad esempio, la distinzione operata da Bleuler tra la categoria schizofrenica e quella dei disturbi maniaco-depressivi, viene concepita come rappresentazione di due poli opposti della patologia (da un lato rottura totale con il senso di realtà, dall'altro amplificazione degli affetti con esame di realtà integro). Il problema risiede però nel fatto che tali patologie si presentano in strutture di personalità considerate normali così come in personalità morbose; si ripropone il problema di come si possa misurare e definire una "personalità normale" che possa funzionare da metro di giudizio per il suo discostamento patologico. Dunque, secondo Foucault, in patologia mentale il confine normale-patologico ed il

¹⁵⁷ Ivi, p. 32

passaggio da uno stato mentale all'altro è estremamente ambiguo; non è possibile stabilire un chiaro processo di concatenazione che lega l'uno all'altro.

Infine, il terzo motivo che ostacola la creazione di un'unica patologia generale, risiede nella dialettica del rapporto tra individuo e il suo ambiente, che ha conseguenze diverse se si parla di organismo o se si parla di mente. Infatti, in patologia organica la possibilità di isolare l'individuo dal suo contesto, dentro certi limiti, è ancora ammissibile e ciò non pregiudica la validità dei suoi risultati. È evidente che lo sguardo del medico, i metodi utilizzati, gli strumenti a disposizione, il contesto culturale generale, influenzano fortemente lo studio di una malattia ma, indipendentemente da queste pratiche, è ancora intatto il concetto di "totalità organica", ovvero l'insieme delle reazioni globali dell'individuo ad un certo episodio patologico. In patologia mentale, questa operazione di astrazione è impossibile. Tutte le forme di sofferenza mentale trovano le loro radici in un contesto sociale e culturale, quindi le pratiche che l'ambiente opera sull'individuo sono imprescindibili nella definizione stessa del disturbo. Non esiste una psiche sospesa nel vuoto, così come non esiste malattia mentale che sia sorta da un vuoto culturale. Vi è sempre un processo storico e culturale più ampio che ne giustifica l'esistenza e la sua manifestazione. Come osserva Nikolas Rose: "All'inizio del XX secolo la norma dell'individualità era fondata sulla colpa e quindi l'espressione tipica della psicopatologia era quella della nevrosi. Ma in società che celebrano la responsabilità individuale e l'iniziativa personale, la controfigura della norma dell'autorealizzazione attiva è la depressione, oggi generalmente definita come una patologia che comporta perdita di energia, incapacità a realizzare i compiti richiesti per il lavoro o per le relazioni con altri".¹⁵⁸ La figura dell'isterica ne è un esempio emblematico. Infatti, l'esclusione della follia dalla società con il grande internamento del XIX secolo, così come il silenziamento

¹⁵⁸ Coppo. (2005). *Le ragioni del dolore : etnopsichiatria della depressione*. Bollati Boringhieri, p. 138

della voce del folle ridotto a cieco affidamento e dipendenza del giudizio del medico, sono fattori importanti che hanno favorito la nascita della diagnosi di isteria. La caratteristica della suggestionabilità propria dell'isterica emerge a seguito di un preciso modello di rapporto medico-paziente, ovvero una relazione basata sulla dipendenza e fede assoluta nella superiorità conoscitiva del medico. Non è un caso che la sua diagnosi abbia visto un declino consistente nel mondo della contemporaneità; ciò non mette in discussione la realtà dell'isteria dei primi del novecento ma il fatto che al giorno d'oggi non sono più presenti le basi culturali per una sua diffusa espressione. Infatti, come dimostrano Berger e Luckmann: “Se una psicologia diventa socialmente affermata (cioè viene da tutti riconosciuta come un'interpretazione adeguata della realtà oggettiva) essa tende a realizzare se stessa con forza nei fenomeni che pretende spiegare”¹⁵⁹; si tratta cioè di una teoria che si trasforma in “profezia che si auto-avvera”.

A seguito di queste osservazioni preliminari, emerge la necessità di stabilire delle specifiche caratteristiche della particolare condizione di follia che negli ultimi secoli ha preso il nome di malattia mentale. L'interrogativo che muove la riflessione di Foucault è adesso: quali sono le dimensioni psicologiche della malattia mentale?

3.3 La dimensione evolutiva, storica e fenomenologica della malattia mentale

La psicologia del XIX secolo ha letto la malattia mentale in senso sottrattivo, a partire dal vuoto che essa scavava. Si parla di perdita della coscienza, scomparsa di funzioni, comparsa di amnesie, abolizione di capacità: viene definita come un deficit più o meno grave di aspetti che prima della malattia erano presenti. La malattia sicuramente cancella, abolisce, sopprime, distrugge, ma contemporaneamente colma il vuoto creatosi, accentua e rende più evidenti alcune caratteristiche psichiche. Quindi, occorre soffermarsi tanto sui

¹⁵⁹ Berger, P. L., & Luckmann, T. (1997). *La realtà come costruzione sociale*. Il Mulino, p. 241.

segni negativi, ovvero quelli che vengono sottratti al malato, quanto sui segni positivi, ovvero quelli che vengono aggiunti o enfaticizzati. Inoltre, secondo la psicologia del XX secolo, la malattia mentale non intacca in modo casuale le funzioni psichiche del malato: essa tende a colpire innanzitutto le funzioni più complesse, come la capacità di instaurare un dialogo, e le funzioni più instabili, come le condotte intersoggettive, mentre tende ad amplificare quelle più semplici, automatiche, involontarie e stabili.

Gran parte della psicologia del XX secolo ha interpretato questa dialettica tra funzioni perse e acquisite dentro ad una logica evoluzionistica. La malattia mentale inverte la logica evolutiva, distruggendo le funzioni acquisite più recentemente e portando ad un ritorno ed una riscoperta di quelle più arcaiche. “La malattia è il processo nel corso del quale si disfa la trama dell’evoluzione”¹⁶⁰, essa percorre all’indietro i passi evolutivi della persona sana e la sua gravità risiederà proprio dal livello in cui si stabilizza questo processo regressivo. La dimensione evolutiva diventa quindi una fondamentale lente di analisi della sofferenza psichica, che a partire dalla fine del XIX secolo, sarà ampiamente presente in tutto il pensiero psicologico, ma anche sociologico, di autori successivi. Gli studi di Jackson, in ambito neuropsicologico, tentano proprio di dimostrare come ogni follia causi la disattivazione temporanea o permanente di un certo numero di centri cerebrali superiori. Il pensiero di Freud è intriso di questa concezione evolutiva della malattia, dal momento che ogni differente tipo di nevrosi è attribuita ad una regressione e corrispondente fissazione in un determinato stadio dell’evoluzione libidica. Ad esempio, nel primo stadio dell’evoluzione psicosessuale, definito da Freud “fase orale”, il bambino esplora il piacere attraverso la bocca, prende il latte dal seno della madre, mette in bocca oggetti e li esplora oralmente: sarà quindi estremamente sensibile verso tutte le frustrazioni legate allo svezzamento e alla scomparsa del seno materno. Secondo

¹⁶⁰ Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina.p.22

questa teoria, l'abbandono della madre in questa fase sarà particolarmente nocivo per la costituzione di una solida struttura psicologica e potrà provocare delle specifiche nevrosi da abbandono. In generale, "ogni stadio libidico è una struttura patologica virtuale. La nevrosi è un'archeologia spontanea della libido"¹⁶¹. Janet, in contesto sociologico, interpreta la malattia in un'ottica di regressione sociale: essa è intesa come una caduta di energia psichica che porterebbe ad una regressione a comportamenti che a livello di evoluzione sociale erano attribuiti ai primitivi. Perciò, dipendendo dalla gravità del disturbo, ogni malattia fa emergere comportamenti arcaici che l'evoluzione sociale aveva superato, ad esempio, come quando il dialogo, considerato l'apice dell'evoluzione del linguaggio sociale, viene sostituito dal malato con il monologo interiore.

Secondo Foucault, queste interpretazioni della malattia in termini di evolucionismo psichico, sociale o neurologico, soffrono di due principali problematiche. Innanzitutto, viene sottintesa l'esistenza di un certo tipo di materiale grezzo che subirebbe il processo evolutivo: una sostanza psicologica definita "libido" nel caso di Freud e "forza psichica" nel caso di Janet. Secondo Miguel Benasayag, "gli psicoanalisi pensano come se avessero scoperto un territorio chiamato "Le Americhe", ignorato dalla cartografia precedente, ma che era là da sempre"¹⁶²: il dogmatismo psicoanalitico ha quindi "sostanzializzato" l'apparato psichico, aspirando a creare una "gerarchia ontologica indiscutibile"¹⁶³ e universale¹⁶⁴. Ma tali speculazioni non possono che rimanere ad un livello astratto e metaforico, dentro ad un realismo di tipo concettuale e non ontologico¹⁶⁵. Inoltre, l'equivalenza teorica tra condizione del malato, del bambino e del primitivo, ovvero l'idea

¹⁶¹ *Ivi*, p.25.

¹⁶² Benasayag, M., Missana, E., & Del_Rey, A. (2018). *Oltre le passioni tristi : dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*. Feltrinelli, p. 58.

¹⁶³ *Ibidem*

¹⁶⁴ Si veda il tentativo di dimostrare l'esistenza di un "edipo africano" in Ortigues, M. C. E. *Edipo africano* (1974). Noe.

¹⁶⁵ Per la distinzione tra realismo monista (ontologico), ipotetico e concettuale si veda Turchi, G, p., & Maiuro, T. (2007). La riflessione epistemologica come criterio di scientificità in psicologia clinica, p. 44.

che l'uomo, ammalandosi, torna bambino o torna primitivo, non è logicamente corretta. Si tratta di una concezione di tipo etico e non scientifico, che ha riscosso un certo successo dal momento che riesce a rassicurare la coscienza normale della propria estraneità nei confronti della follia.

Foucault concepisce la struttura patologica come una forma psichica del tutto originale e non originaria; occorre considerare la sua totale specificità e costitutiva originalità. Infatti, utilizzando la logica di Jackson, se la personalità malata presentasse quattro strati di un centro cerebrale (A+B+C+D), l'equivalente malato risulterebbe da un'operazione sottrattiva del primo strato (-A+B+C+D); ma venendo a mancare proprio il primo termine della personalità, il primo "strato", è impossibile che il risultato ottenuto della personalità malata possa essere uguale ad una personalità infantile precedente; piuttosto si tratta di una personalità amputata, del tutto nuova. Inoltre, il concetto di regressione deve essere utilizzato con cautela: il processo di disintegrazione di centri, funzioni, capacità non può essere considerato l'esatto inverso di quello di integrazione. Non esiste in realtà una completa disintegrazione, un ripercorrere a ritroso gli stessi identici passi compiuti precedentemente, poiché la regressione porta ad una nuova creativa riorganizzazione, che non sarà mai l'equivalente della struttura originaria infantile. Dunque, la regressione può essere considerata solo uno degli aspetti descrittivi e non esplicativi della malattia: ciò che è ammesso dire è il fatto che il malato presenta dei comportamenti analoghi, paralleli a quelli infantili senza però farli coincidere completamente. Inoltre, l'utilizzo della prospettiva evolutiva, per quanto utile per comprendere la virtualità della struttura patologica, risulta insufficiente ad una sua completa comprensione. Infatti, anche la follia più estrema e grave, non porterà mai ad una totale dissoluzione della personalità del malato; occorre sempre tenere presente un punto di coerenza, una logica organizzativa, che per quanto semplice o strana, è sempre

viva nella coscienza del malato. Ciò significa che anche il caos apparentemente più disorganizzato e irraggiungibile della coscienza malata rispetta una sua logica, possiede un suo nucleo di coerenza interna. Dunque, l'analisi evolutiva deve essere integrata con la prospettiva della storia individuale, poiché essa, presa da sola, non è in grado di ricostruire una catena di causalità che spieghi all'insorgenza della malattia, non è cioè in grado di risalire al punto di origine.

Foucault scrive: “Il divenire psicologico è insieme evoluzione e storia”. Occorre quindi considerare lo psichismo sia in termini evolutivi che storici (nel senso di storia individuale), come fece Freud quando scrisse i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (psicologia dell'evoluzione) e i cinque casi clinici e testi a essi attinenti (psicologia della storia individuale). La psicoanalisi, in particolar modo, si è interessata alla comprensione del presente psichico a partire dalla ricostruzione storica del passato del soggetto, e nel fare questo, elabora un concetto di estrema importanza, ovvero quello di meccanismo di difesa. Il soggetto reagisce ad una situazione presente mettendo in atto meccanismi di difesa che riproducono la propria storia passata. La regressione diventa quindi una conseguenza della storia, una delle numerose difese psichiche attraverso le quali il malato si difende dal presente.

Nella *Introduzione alla psicoanalisi*¹⁶⁶ Freud riporta il caso di una donna adulta che soffre di una gelosia ossessiva nei confronti del marito e sospetta in continuazione un suo possibile tradimento con la segretaria più giovane. Nonostante la presenza evidente di prove che dimostrano il contrario, ovvero l'infondatezza dei suoi sospetti, la donna non riesce a liberarsi di questa convinzione. Attraverso l'analisi, emerge che la donna è in realtà innamorata del genero e che l'amore verso quest'ultimo è a sua volta una maschera che nasconde una fissazione omosessuale verso la figlia. Obiettivo della paziente è

¹⁶⁶ Freud. (1976). 8: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti : 1915-1917*. P. Boringhieri.

quindi quello di sfuggire al senso di colpa provato a seguito dell'eccessivo amore verso la figlia; di conseguenza trasferisce questo affetto sul genero e infine proietta specularmente sul marito ciò che in realtà lei stessa prova, come ulteriore fuga dal senso di colpa suscitato dall'attrazione verso il genero. Secondo l'interpretazione psicoanalitica, in questo gioco insistente di sostituzioni, vengono messi in atto una serie di meccanismi di difesa (spostamento, proiezione, regressione) che permettono di "irrealizzare" il presente, cioè di sostituirlo con il passato. Il vantaggio ottenuto dal riprodurre incessantemente i fantasmi del passato consiste proprio nella possibilità che essi permettono di fuggire e di difendersi contro la situazione presente nella quale il malato si trova. Il passato emerge quindi come sostituto, aiutante difensivo per evitare di vedere la realtà dei fatti presenti (nel caso della donna gelosa, la realtà dell'innocenza del marito). Eppure, come mai emerge un simile conflitto? E come si può distinguere un conflitto normale, essenza stessa della vita psichica, da un conflitto patologico?

Infatti, un conflitto normale non necessariamente provocherà una catena di reazioni patologiche che innescheranno il disturbo. Secondo Foucault, bisogna distinguere tra incoerenza normale e assurdità patologica. "La coerenza dell'atto morboso è perfetta ma è assurda perché, sviluppandosi, acuisce e non risolve la contraddizione che vorrebbe superare."¹⁶⁷ Il conflitto patologico, non fa semplicemente esperienza della contraddizione, vive un'esperienza contraddittoria: si rinchiude nella sua contraddizione e non ne esce, anzi aumenta la sua portata nei vani tentativi di risolverla. Dietro all'impossibilità di uscire dal circolo vizioso della malattia, con il suo inestricabile nodo di contraddizioni, si trova un fondo di angoscia che fa da denominatore comune a tutte le patologie mentali, ed ogni disturbo si caratterizza per un modo specifico di reagire ad essa. L'isterico cercherà di sfuggire all'angoscia attraverso la rimozione; l'ossessivo

¹⁶⁷ Foucault, Polidori, F., Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.47.

tramite l'isolamento dell'affetto; il paranoico tramite la proiezione. L'angoscia è il cuore della malattia, principio e fondamento della storia patologica delle persone: "è come *un a priori* di esistenza"¹⁶⁸. La paziente schizofrenica di Marguerite A. Sechehaye descrive il suo stato emotivo con queste parole: "[le alunne] mi parevano formiche sotto una luce scintillante, la scuola diveniva immensa, liscia, irreal e ed un'angoscia inesprimibile mi afferrava"¹⁶⁹.

Secondo Foucault, l'angoscia, elemento costitutivo e originario della malattia, non potrà essere esaurita né dall'analisi naturalistica né da quella storica. Lo studio della malattia mentale deve ricorrere ad una terza lente di analisi, che è quella della psicologia fenomenologica. L'analisi fenomenologica interroga, non tanto il passato del soggetto o la sua evoluzione, quanto la sua esperienza in prima persona della malattia e del mondo. Essa scavalca la questione della problematica distinzione tra normale e patologico, tentando invece di approssimarsi il più possibile all'universo patologico del soggetto, così come questi ne fa esperienza: si sforza di comprendere il mondo a partire dallo sguardo del soggetto considerato malato. "Gli eventi mentali non accadono nel vuoto; essi sono vissuti da qualcuno. La fenomenologia è ancorata a una descrizione, a un'analisi e a un'interpretazione accurata dell'esperienza vissuta"¹⁷⁰. L'aderenza al vissuto originario spalanca l'orizzonte di senso del fenomeno, rivelandolo in tutta la sua enigmaticità: ciò che per il senso comune è ovvio e aproblematico si trasforma in un'interrogazione e richiesta di senso.¹⁷¹ Per Husserl, il padre della fenomenologia, "il fenomenologo vive nel paradosso di essere costretto a considerare l'ovvio come problematico e

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 49.

¹⁶⁹ Sechehaye, Musatti, C. L. (2006). *Diario di una schizofrenica*. Giunti, p. 11

¹⁷⁰ Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press, citato in Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*.

¹⁷¹ Armezzani. (1998). *L'enigma dell'ovvio: la fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Unipress, p. 65.

enigmatico”¹⁷². Jaspers dimostra che, per quanto estraneo e distante, l’universo patologico è penetrabile ad una comprensione intersoggettiva, che può quindi estendersi ben oltre i confini della normalità. Tramite la comprensione intersoggettiva fondata sull’intuizione¹⁷³, la fenomenologia della malattia mentale intende da un lato ricostruire l’esperienza che il soggetto fa della propria malattia, dall’altro situarsi nel mondo che tale coscienza osserva e vive.

Occorre innanzitutto sfatare il mito della malattia che ignora se stessa, in contrapposizione ad una conoscenza medica che detiene il sapere su di essa: da un lato il medico che conosce e riconosce, dall’altro il malato che non sa di esserlo. Esisterà sempre una forma specifica e originale di coscienza della propria malattia sia che essa sia nella forma di una sua accettazione, di un suo rifiuto o di un senso di estraneità del proprio mondo rispetto a quello degli altri. La coscienza che il soggetto ha della propria malattia può esprimersi in modalità assai differenti. Il soggetto può ad esempio riconoscere la propria malattia solo sul versante organico; nel tentativo di oggettivarla e prenderne le distanze, la accetta unicamente come alterazione del corpo, negandole ogni significato psicologico. La malattia viene completamente affermata, magari anche enfatizzata ai medici, ma solo nella sua forma fisiologica; viene relegata ai confini del corpo. Questa modalità di apprensione della malattia è tipicamente presente nelle sintomatologie isteriche, psicosomatiche e ipocondriache. Inoltre, la malattia può essere percepita come parte intrinseca della personalità, coincidente con la totalità della propria interiorità. Questa sovrapposizione viene però vissuta in modo contraddittorio e paradossale: la malattia è al contempo rivelazione di una profonda verità interiore e esplosione di una minaccia che porta ad un cambiamento radicale della propria esistenza. La modalità di

¹⁷² Citato in Armezzani. (1998). *L’enigma dell’ovvio : la fenomenologia di Husserl come fondamento di un’altra psicologia*. Unipress.

¹⁷³ Sul conflitto tra intuizione e razionalità cfr. pp 200-202 in Armezzani. (1998). *L’enigma dell’ovvio : la fenomenologia di Husserl come fondamento di un’altra psicologia*. Unipress.

apprensione della propria malattia può poi progressivamente sfumare verso una dissoluzione della coscienza del reale. Il mondo allucinato si giustappone con quello reale, i deliri e le allucinazioni danno forma ad un'oggettività che si contrappone con prepotenza al mondo reale, senza però perdere completamente la coscienza di una loro separazione. Il soggetto vive due mondi contrapposti tra loro, riconosce come evidenti e oggettive le voci dei suoi deliri tanto quanto la voce del suo medico. Nelle forme più gravi e estreme di alienazione, l'universo patologico inghiotte il reale ed il soggetto malato percepisce la realtà precedente alla malattia come un ricordo lontano, un paesaggio crepuscolare dai tratti sfumati. Eppure, per quanto si tratti di una coscienza offuscata e sommersa dalla propria malattia, l'universo patologico manterrà sempre un qualche tipo di coscienza di sé stessa.

La psicologia fenomenologica, oltre allo studio della coscienza della malattia, ha cercato di individuare le strutture portanti e costitutive del mondo patologico di un soggetto. In primo luogo, si è interrogata su quali siano le perturbazioni della temporalità in un vissuto patologico. Il tempo di cui si occupa la fenomenologia non è quindi il tempo della clessidra, uguale per tutti, ma il tempo vissuto; così come la memoria dei fatti non equivale all'esperienza vissuta della memoria. *Le confessioni* di Sant Agostino contengono parole illuminanti su questo tema: "E' inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente e presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuizione, il presente del futuro l'attesa".¹⁷⁴

Eugène Minkowski, uno dei più importanti esponenti francesi della psichiatria fenomenologica del Novecento, ha indagato il vissuto della temporalità di un paziente

¹⁷⁴ Borgna, E. (1999). *Noi siamo un colloquio: gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*. Feltrinelli Editore, p. 61.

paranoide che era ossessionato dalla minaccia di un'imminente catastrofe, nel quale lui stesso sarebbe morto schiacciato da tutti i residui, resti, cadaveri, rifiuti abbandonati nel mondo. L'analisi fece emergere una temporalità tutta concentrata in un accumulo del passato che schiaccia ogni possibile apertura del futuro. Questa forma temporale trova un significativo parallelismo con il contenuto stesso del delirio. Infatti, il tema del residuo, del rifiuto e dell'accumulazione di detriti è sintomo dell'incapacità del soggetto di accettare la precarietà del mondo e la naturale morte delle cose, da cui l'impossibilità di lasciare andare ciò che si accinge a scomparire e il bisogno di ritenerlo nella forma di un accumulo del passato che ingombra ogni spazio della temporalità futura¹⁷⁵.

Un'altra dimensione importante di analisi è quella della spazialità. Minkowski parla di uno "spazio chiaro", uno spazio trasparente in cui le cose si stagliano con definizione in un preciso spazio geografico, contrapposto ad uno "spazio oscuro", nel quale invece gli oggetti si mescolano in modo confuso impedendo di delimitarne nettamente i confini. Ronald Kuhn ha poi osservato l'esperienza del "limite" di alcuni schizofrenici; lo spazio vissuto è un contesto in cui le cose non riescono a trovare una loro unità e coerenza e per questo i soggetti in questione sono ossessionati dal concetto di confine, limite, muro che rinchioda e raccoglie preventivamente un'agglomerazione di oggetti disordinati.

Oltre alla dimensione spazio-temporale, la malattia mentale intacca le strutture esistenziali legate alla socialità: secondo Stanghellini, "la patologia mentale è la crisi del dialogo della persona con l'alterità che la abita e con l'alterità incarnata nelle altre persone"¹⁷⁶. L'esperienza dell'altro può dunque assumere le sembianze più variegate: quelle di un nemico minaccioso, di un estraneo o di una figura enigmatica nel caso della sindrome della "derealizzazione simbolica dell'altro". Il volto dell'altro risulta

¹⁷⁵ Minkowski, E., Paci, E., & Terzian, G. (1971). *Il tempo vissuto : fenomenologia e psicopatologia*. Einaudi.

¹⁷⁶ Stanghellini. (2017). *Noi siamo un dialogo : antropologia, psicopatologia, cura*. R. Cortina, p. 92.

indecifrabile, distaccato, estraneo ed il soggetto vive un senso di irrealtà della presenza altrui. Nel *Diario di una schizofrenica* di Marguerite Sechehaye, la paziente affetta da schizofrenia descrive la sua esperienza di derealizzazione con queste parole: “Le allieve e le maestre [sembrano] marionette che si agitavano senza ragione e senza scopo [...] Ascoltavo le conversazioni, ma le parole erano senza senso, le voci mi sembravano metalliche senza timbro né colore.”¹⁷⁷ Infine, ciò che è compromesso nell’universo patologico, è l’esperienza del proprio corpo. La presenza del corpo perde i suoi significati abituali, i confini e utilizzi tipici dell’esperienza normale. Il corpo può allora trasformarsi in un oggetto esterno di cui non si avverte piena appartenenza; esso assume le sembianza di un cadavere o di una cosa che occorre trascinarsi dietro ma che non si sente come propria. Le parole di una paziente di Minkowski esprimono proprio questo vissuto: “Un giorno su due il mio corpo è duro come un muro; ieri avevo costantemente l’impressione che il mio corpo fosse di acqua nera [...] I miei denti hanno uno spessore come le pareti di un cassetto.”¹⁷⁸

Dunque, la psicologia fenomenologica aggiunge una terza prospettiva di analisi sulla malattia mentale tra quelle che hanno caratterizzato la psicologia del Novecento. Essa mette in luce la rilevanza del concetto di “mondo patologico” al di là dei confini tra normale e anormale. La patologia emerge attraverso l’indagine delle strutture (spazio, tempo, corpo e relazione con l’altro) tipiche di ogni esperienza di un soggetto nel mondo. In questo modo, la nozione di “mondo patologico” si avvicina al concetto di “mondo privato” descritto da Eraclito a proposito del sogno. Binswanger riprende il pensiero del filosofo greco riportandone le parole: “Coloro che sono desti hanno *un* mondo, un mondo

¹⁷⁷ Sechehaye, Musatti, C. L.(2006). *Diario di una schizofrenica*. Giunti, p. 12.

¹⁷⁸ H. Hecan e J. de Ajuriaguerra, *Méconnaissance et hallucinations corporelles*, Masson, Paris 1952, citato in Foucault, Polidori, F., Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p. 63.

comune (*éna kai koinòn*); tra i dormienti invece ciascuno si volge al proprio mondo”¹⁷⁹. A questo punto, secondo Foucault, occorre spostare la lente di ingrandimento dall’analisi della malattia in sé a quella di malattia circoscritta all’interno di un particolare mondo culturale che la configura come tale. Non sarà più il soggetto stesso ad essere interrogato della sua esperienza di malattia ma il mondo che lo circonda: “La malattia non comporta forse un nucleo di significati che deriva dall’ambito in cui si è manifestata – e in primo luogo il semplice fatto di essere circoscritta in quanto malattia?”¹⁸⁰

3.4 L’inscindibile rapporto tra cultura e follia

Foucault ritiene che il rapporto tra psicologia e malattia mentale sia stato definito sulla base delle tre dimensioni precedentemente analizzate, ovvero quella della genesi evolutiva, della storia individuale e delle forme fenomenologiche. Ma quello della malattia mentale è solo uno dei possibili modi di intendere la follia. Il termine stesso “malattia mentale” emerge a partire da una sedimentazione culturale che ha permesso la riduzione del fenomeno della follia ad alienazione ed infine a malattia mentale. Occorre, secondo il filosofo, intraprendere uno studio che restituisca alla follia la sua voce originaria e che permetta di osservarne la struttura globale. Il fenomeno della follia deve essere compreso a partire dello specifico contesto storico-culturale all’interno del quale essa prende forma.

Non esiste, infatti, cultura che abbia ignorato il tema del diverso, della sragione o dell’insensato. Ogni epoca si caratterizza per una specifica soluzione originale, che definisce il rapporto tra ragione e follia. Tale opposizione viene rinforzata, controllata e organizzata dalla produzione dei discorsi che ogni società mette in atto attraverso

¹⁷⁹ Binswanger, L. (1993). *Sogno ed esistenza*, introduzione di M. Foucault, Edizioni Se, Milano, p. 115.

¹⁸⁰ Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina.p.65

differenti procedure, come quella dell'esclusione e della partizione. La prima si riferisce all'interdetto, a tutto ciò di cui non si può parlare, ai tabù, le regioni oscure (come quelle della sessualità) nelle quali non si ha pieno diritto di parola. La partizione, invece, è quel principio di esclusione che separa il discorso di alcuni da quello di altri: "dal profondo del Medioevo il folle è colui il cui discorso non può circolare come quello degli altri"¹⁸¹. La parola del folle ha assunto due opposti significati; da un lato è stata paragonata al nulla, svuotata di significato, considerata priva di qualunque verità o importanza, dall'altro è stata investita di forze misteriose, verità nascoste, in quanto "segretamente investita dalla ragione"¹⁸². Tale partizione continua a vivere nel mondo di oggi, ma attraverso nuove istituzioni e agendo secondo meccanismi diversi. L'attenzione che la medicina e la psicologia hanno rivolto alle parole di follia non ha abolito tale partizione, al contrario "l'ascolto [del medico, dello psicoanalista] si esercita pur sempre nel mantenimento di una cesura"¹⁸³.

Eppure si può dire che nel Rinascimento la follia abbia trovato ancora spazio e voce per esprimere se stessa: il mondo dell'insensato coincide con quello terreno-familiare, formando un terreno ambiguo in cui l'estraneo è ospitato nel cuore stesso del familiare. Nel trittico del *giardino delle delizie* (o *Il Millennio*) di Hieronymus Bosch il paesaggio raffigurato è quello di un mondo abitato da minuscoli mostri, invadenti e inquietanti; è la rappresentazione di un'epoca in cui la ragione accetta di non essere padrona di sé stessa e lascia che il mondo della sragione arricchisca il suo paesaggio.

Nel XVII secolo assistiamo ad una progressiva valorizzazione in negativo di tutto ciò che minaccia la purezza della razionalità. L'insensato, il differente e la sragione iniziano a subire un lungo processo di esclusione che assume forme diverse a seconda

¹⁸¹ Foucault. (2004). *L'ordine del discorso e altri interventi* (Nuova ed). G. Einaudi, p. 5.

¹⁸² *Ibidem*

¹⁸³ *Ivi*, p. 7

delle culture: si parla di separazione geografica nel caso delle culture, come quella indonesiana, che allontanano fisicamente il “diverso” dal resto del gruppo, costringendolo a vivere solo e lontano dalla comunità; la separazione materiale è quella messa in atto dalla nostra società occidentale quando ha predisposto le case di internamento; la separazione virtuale invece traccia dei confini appena visibili, come avvenuto all’inizio del XVII secolo.

La strutturazione e segmentazione dello spazio sociale sulla base dei meccanismi di inclusione ed esclusione contribuisce a definire la cornice fisica e concettuale in cui la follia può muoversi. Ogni cultura stabilisce delle soglie virtuali che definiscono e differenziano il folle dal normale; la presunta esistenza di questa soglia giustifica ad esempio l’atto diagnostico del medico che discrimina il sano dal malato, etichettandolo come portatore di una malattia naturale. La soglia di sensibilità alla follia può essere alzata e abbassata a seconda delle culture e dei periodi storici; ad esempio, essa ha visto un brusco abbassamento nella seconda metà del XIX secolo, come testimonia la successiva nascita della psicoanalisi. Oltre a definire una soglia virtuale, ogni cultura stabilisce un differente grado di tolleranza nei confronti dello scarto prodotto dalla soglia. In Stati Uniti e in Giappone, il rapporto instaurato dalle famiglie nei confronti del familiare folle è profondamente diverso. Nonostante la percentuale dei folli sia quasi la stessa, in Giappone il tasso di ospedalizzazione è molto più basso rispetto a quello degli Stati Uniti, dal momento che la regola sociale impone l’accettazione e integrazione della persona nel nucleo affettivo principale. Negli Stati Uniti, invece, il tasso di accettazione è molto basso per cui le soluzioni adoperate per gestire la follia prevedono solitamente l’esclusione dalla famiglia, l’ospedalizzazione o il soggiorno in una clinica.

Nella società occidentale, dunque, la percezione della follia equivale a riconoscimento di malattia, che deve essere diagnosticata, curata, e soprattutto espulsa e

confinata in appositi spazi. La patologizzazione della mente¹⁸⁴ non è altro se non il sintomo della presa di distanza che la società assume nei confronti di tutta l'esperienza dell'insensato. "La follia assume un doppio modo di essere di fronte alla ragione, è al tempo stesso dall'altra parte e sotto il suo sguardo"¹⁸⁵. A questo movimento espulsivo corrisponde un altrettanto movimento affermativo che ha tentato di dire qualcosa sopra la follia, ovvero ciò che la psicologia ha pensato di riconoscervi nei termini di malattia mentale. Eppure, con un'analisi più approfondita, si può osservare come ogni dimensione analizzata dalla psicologia (evolutiva, storica e fenomenologica) trova le sue radici all'interno di un conflitto di temi culturali.

Il concetto di evoluzione che consente di parlare di malattia in termini regressivi esiste nella teorizzazione psicologica perché la società ha precedentemente costruito un certo modo di suddividere la temporalità esistenziale. "Affinchè la condotta infantile costituisca per il malato un rifugio, affinché il suo riaffacciarsi possa essere considerato un fatto patologico irriducibile, è necessario che la società instauri, tra il presente e il passato dell'individuo, un margine che non si può oltrepassare"¹⁸⁶. La nostra cultura è caratterizzata infatti da una scansione delle fasi vitali che comporta una netta divisione e distanza tra infanzia e fase adulta. La pedagogia occidentale ha costruito intorno al bambino un fortino che potesse tenerlo ben separato e preservato dai conflitti del mondo adulto. Le cosiddette regressioni patologiche si verificano quindi in un panorama culturale che è già permeato dal conflitto tra un mondo sognante infantile e la maturità conflittuale adulta.

¹⁸⁴ Salvini, A., & Iudici, A. (2020). *La mente "malata" e la cura repressiva della diversità*. Nexus, pp. 53-80.

¹⁸⁵ Foucault, M., Ferrucci, F., Renzi, E., & Vezzoli, V. (1979). *Storia della follia nell'età classica* (4. ed). Biblioteca universale Rizzoli, p.294.

¹⁸⁶ Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina, p.92.

Anche la dimensione della storia individuale che porta alla malattia è soggetta alla stessa influenza culturale. Infatti, il concetto di ambivalenza e di conflittualità delle pulsioni, così come esso è stato formulato dalla psicoanalisi, comporta che esse non devono essere intese come una fotografia di una realtà interiore, ma sono piuttosto lo specchio di una contraddittorietà esterna. Non è un caso che Freud abbia elaborato la teoria del dualismo pulsionale tra Eros e Thanatos proprio a seguito delle vicende drammatiche della prima guerra mondiale, introducendo nella sua teoria il concetto di pulsione di morte. L'ottimismo illuminista del XVIII secolo e quello positivista del XIX secolo entrano in contrasto con le esperienze contraddittorie che gli uomini stavano vivendo. Freud ha bisogno quindi di espandere la sua teoria per poter spiegare la guerra; diventava necessario "rinunciare al vecchio sogno della solidarietà e riconoscere che l'uomo poteva e doveva avere dell'uomo un'esperienza negativa, vissuta in termini di odio e aggressione"¹⁸⁷.

Infine, anche la psicologia fenomenologica, che Foucault considera con maggiore indulgenza, deve essere messa in relazione con un più ampio contesto culturale. Infatti, secondo il filosofo, la coscienza patologica non costruisce un "mondo privato" nel quale si rinchiede a causa di una certa forma patologica di strutturare l'esperienza del mondo. Foucault ancora una volta sottolinea l'apporto del mondo culturale esterno, che legge in un determinato modo l'esperienza della follia legittimandola o delegittimandola. La necessità del folle di rinchidersi in un universo patologico, assurdo e inaccessibile, non è frutto di "una coercizione immaginaria; ma è per il fatto di subire la coercizione reale che essa sfugge in un mondo patologico dove ritrova, pur senza riconoscerla, quella medesima coercizione reale". Dunque, al cuore di ogni malattia mentale bisogna

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 95

riconoscere un fondamento culturale che permette la produzione e riproduzione di tale forma patologica.

Nessuna delle dimensioni analizzate dalla psicologia è sbagliata di per sé: è possibile mettere in relazione la malattia mentale alla storia individuale, alla genesi evolutiva e alla coscienza fenomenologica. Secondo Foucault, si tratta però di lenti teoriche incomplete che non devono essere reificate conferendo a tali teorie una consistenza ontologica che non possiedono. La psicologia non può collocarsi sul piano epistemologico di realismo monista (ontologico) poiché questo implicherebbe la necessità di costruire un sistema di conoscenze isomorfo alla realtà stessa, che ignora il contributo del soggetto nel processo di conoscenza dell'oggetto di indagine¹⁸⁸. Lo studio di uno stato psicologico invece non può prescindere dal posizionamento e dalle modalità conoscitive messe in atto dal soggetto che osserva. Salvini osserva a tal proposito: “Ignoriamo così che il sistema categoriale adottato ci porta a vedere l'altro attraverso la forma del buco della serratura utilizzato. Ignoriamo che è la forma del buco della serratura, ovvero il linguaggio, il procedimento, il sistema discorsivo, i ruoli preordinati e la domanda sociale ed istituzionale, a ritagliare il risultato diagnostico.”¹⁸⁹

Le dimensioni psicologiche devono essere integrate con una prospettiva che tenga conto del rapporto che negli ultimi due secoli l'uomo occidentale ha costruito con sé stesso, ovvero un rapporto basato sull'esclusione preliminare dell'alterità “folle” dall'uomo di “ragione” e la riduzione della follia a fatto di natura. “In realtà, solo nella storia si può scoprire l'unico *a priori* concreto da cui la malattia mentale ricava, con l'apertura vuota della sua possibilità, le sue necessarie figure”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Turchi, G. p., & Maiuro, T. (2007). La riflessione epistemologica come criterio di scientificità in psicologia clinica, p. 44.

¹⁸⁹ Salvini, A., & Iudici, A. (2020). *La mente "malata" e la cura repressiva della diversità*. Nexus, p. 95.

¹⁹⁰ Foucault, M., Ferrucci, F., Renzi, E., & Vezzoli, V. (1979). *Storia della follia nell'età classica* (4. ed). Biblioteca universale Rizzoli, p. 97.

CONCLUSIONE

Al termine di *Malattia mentale e psicologia*, Foucault scrive: “C’è una buona ragione per cui la psicologia non potrà mai domare la follia: perché il nostro mondo ha reso possibile la psicologia solo dopo aver dominato la follia, dopo averla anzitempo esclusa dal dramma”. L’intento del presente lavoro è stato quello di entrare nel cuore di questa profonda ferita provocata dal “gesto originario” di scissione tra follia e ragione, per dimostrare come la società occidentale contemporanea, con il “supporto” di una psicologia di stampo positivista, abbia naturalizzato il concetto di “malattia mentale”, dimenticandosi quanto essa sia in realtà una forma di follia alienata. L’oblio psicologico della follia e il suo silenziamento hanno fatto sì che essa cessasse di essere un interlocutore privilegiato di dialogo, sostituita oramai da un monologo della ragione *sopra* di essa. Eppure, per secoli l’uomo occidentale ha intessuto nei confronti dell’insensato un rapporto molto più aperto e complesso, misto tra fascinazione e timore.

Nella ricerca di dare voce alla dimensione negativa della ragione, il mio sguardo ha voluto rivolgersi verso il mondo classico, poiché rappresenta a mio avviso un momento in cui il dialogo tra follia e ragione ha potuto svilupparsi con estrema vivacità e originalità. Il mondo greco infatti ha saputo leggere l’uomo con un’acutezza analitica che riesce a tenere insieme il rigore del ragionamento razionale e matematico e la profondità dell’analisi e intuizione psicologica. La follia non è quindi confinata dentro la categoria di malattia mentale ed i folli non sono rinchiusi nei manicomi. Essa trova un suo spazio espressivo all’interno del contesto religioso, artistico e persino politico, trova un suo ruolo creativo e utile alla società. Il folle non è dunque “un uomo *meno* qualcosa (la ragione) ma un uomo *più* qualcosa (un dio, o un demone, o la loro energia che gli viene

trasmessa)”.¹⁹¹ La figura della Pizia che legge l’oracolo, del poeta che canta in stato di furore, delle *Baccanti* che si dimenano sui monti, sono tutti esempi di follia che trova una propria voce, che viene ascoltata e rispettata, che trova un suo spazio nel tessuto sociale.

Inoltre, come dimostra la tragedia delle *Baccanti*, la mentalità greca non solo accettava alcune forme di follia ma le riteneva addirittura inevitabili e necessarie. Non è possibile opporsi alla follia divina di Dioniso: coloro che, come Penteo, hanno cercato di sfuggire alla sua chiamata si sono rivelate le vittime privilegiate della potenza del dio. La follia ha provocato in loro uno smarrimento ancora più grande fino alla completa distruzione di sé. Dunque, una ragione che definisce sé stessa sulla base della radicale negazione e espulsione del suo contrario è destinata a produrre un effetto di ritorno ancora più potente. Sembra quasi prefigurare e profetizzare ciò che è poi accaduto negli ultimi due secoli: il tentativo di rinchiudere e confinare la malattia mentale dentro gli istituti psichiatrici si è rivelato un fallimento totale che ha travolto con una forza ancora più potente l’apparente solidità dello statuto della ragione positivista.

Il tema della follia nei Greci è stato messo in relazione con quello di cura di sé in età greco-romana grazie al sostegno teorico e concettuale dell’immenso e prezioso lavoro filosofico di Foucault. Il pensiero del filosofo ha accompagnato dunque la mia analisi nel tentativo di fare emergere, *in primis*, la peculiare costruzione del soggetto antico e del suo rapporto con la verità. Infatti, la riquilifica della nozione di *epimeleia heautou* a scapito di quella dello *gnothi seauton*, interroga criticamente il modo in cui l’uomo occidentale ha guardato al suo passato. Se prendiamo per assodato che il precetto di cura di sé abbia avuto nel mondo classico un ruolo molto più esteso e importante rispetto a quello di conoscenza di sé, è possibile sostenere che in età classica il rapporto tra soggetto e verità fosse caratterizzato da una necessità di lavoro interiore, di trasformazione di sé che oggi

¹⁹¹ Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell’anima : i Greci e la follia*. R. Cortina, p.82.

non è sentita con la medesima urgenza. “La tesi di Foucault può dunque venire così formulata: al soggetto dell’azione retta, nell’Antichità, si è sostituito, nell’Occidente moderno, il soggetto della conoscenza vera”.¹⁹² In epoca greco-romana, la conoscenza di sé era subordinata ad un precedente lavoro di cura di sé. Ciò significa che l’uomo antico, per potersi conoscere, doveva percorrere un processo lungo e faticoso di *askesis*, così come esso veniva proposto dalle diverse scuole filosofiche, dai maestri o dai filosofi. Invece, il soggetto contemporaneo considera sé stesso come “verità della verità”, non è a lui richiesto alcun tipo di lavoro spirituale per poter avere accesso alla conoscenza veritiera. Quindi, se la sola conoscenza è il requisito sufficiente all’accesso alla verità, la ragione diventa il timone privilegiato per questa navigazione. Tutto ciò che esce dalla sua rotta dovrà essere automaticamente escluso. Cosa rimane quindi di quell’ombra invadente che inquieta i contorni dell’identità dell’uomo occidentale, costruita sulla base dell’antico fondamento filosofico cartesiano per cui “io che penso, non posso essere folle”¹⁹³?

Nella società occidentale il mondo della follia viene percepito come un tabù che deve essere nascosto o confinato dentro dei limiti spaziali ben precisi: il significato della follia viene ridotto a ragione difettosa, minaccia per la sua autentica purezza. Foucault si dimostra estremamente critico nei confronti della psicologia occidentale, sostenendo che il suo stesso fondamento epistemologico sia stato costruito grazie a, e a partire da, l’esclusione e l’oblio della voce della follia. Relegare la follia a malattia del cervello o a malattia della mente significa ridurre la sua ampia portata di significati a fenomeno naturale imprigionato nella propria causalità deterministica.

Le dimensioni psicologiche considerate da Foucault devono essere ampliate da una prospettiva sociale che tenga ben presente il modo in cui il più ampio contesto culturale

¹⁹² Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L’ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, p. 471.

¹⁹³ Descartes, R., & Urbani Ulivi, L. (2001). *Meditazioni metafisiche*. Bompiani testi a fronte, p 151.

si è originariamente rapportato con tutto ciò che fuoriesce dai contorni del pensiero razionale. Dunque, “Se la psicologia volesse ritrovare il proprio senso al tempo stesso come sapere, come ricerca e come pratica, dovrebbe sottrarsi al quel mito della positività di cui oggi vive e muore, per ritrovare il proprio spazio all’interno delle dimensioni di negatività dell’uomo. [...] La psicologia si salverà solo con un ritorno agli inferi”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Foucault, M., Bertani, M., & Rovatti, P. A. (2006). *Follia e psichiatria : Detti e scritti (1957-1984)*. R. Cortina, p. 158

BIBLIOGRAFIA

- Aeschylus, Pavese, C. O. (1959). *I sette contro Tebe*. P. Boringhieri.
- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5)*. Washington, D.C.: APA (Trad. it.: DSM-5-TR: manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. 5. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2023).
- Aragona, M. (2013). Neopositivism and the DSM psychiatric classification. An epistemological history. Part 1: Theoretical comparison. *History of psychiatry*, 24(2), 166-179.
- Aristophanes. (2001). *Le nuvole*. Bur.
- Aristoteles, Laurenti, R.(2009). *Politica* (10. ed.). Laterza.
- Armezzani. (1998). *L'enigma dell'ovvio : la fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Unipress.
- Bauman, Z., & Magatti, M. (2007). *Homo consumens : lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Erickson.
- Benasayag, M., Missana, E., & Del_Rey, A. (2018). *Oltre le passioni tristi : dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*. Feltrinelli.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1997). *La realtà come costruzione sociale*. Il Mulino.
- Binswanger, L. (1993). *Sogno ed esistenza*, introduzione di M. Foucault, Edizioni Se, Milano.
- Borgna, E. (1999). *Noi siamo un colloquio: gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*. Feltrinelli Editore.
- Coppo. (2005). *Le ragioni del dolore : etnopsichiatria della depressione*. Bollati Boringhieri.

- De Leo, G., & Salvini, A. (1978). *Normalità e devianza: processi scientifici e istituzionali nella costruzione della personalità deviante*. G. Mazzotta.
- De Montaigne, M., Garavini, F., & Tournon, A. (2012). *Saggi*. Giunti.
- Descartes, De_Lucia, G.(1999). *Discorso sul metodo*. Armando.
- Descartes, R., & Urbani Ulivi, L. (2001). *Meditazioni metafisiche*. Bompiani testi a fronte.
- Devereux. (1978). *Saggi di etnopsichiatria generale*. Armando.
- Diogenes : Laertius. (1976). *Vite dei filosofi*. Laterza. Roma-Bari.
- Dodds, E. R., Momigliano, A., & Di_Donato, R. (2009). *I greci e l'irrazionale* (Nuova ed. / a cura di Riccardo Di Donato). Bur.
- Epictetus, Hadot, P. (2006). *Manuale di Epitteto*. Einaudi.
- Epictetus, Laurenti (1960). *Le diatribe ; e, I frammenti*. Laterza.
- Epicurus, Isnardi Parente (1983). *Opere* (2. ed.). UTET.
- Euripides. (2002). *Le tragedie*. Einaudi.
- Foucault, M., & Polidori, F. (1997). *Malattia mentale e psicologia*. R. Cortina.
- Foucault, M., Bertani, M., & Rovatti, P. A. (2006). *Follia e psichiatria : Detti e scritti (1957-1984)*. R. Cortina.
- Foucault, M., Ferrucci, F., Renzi, E., & Vezzoli, V. (1979). *Storia della follia nell'età classica* (4. ed). Biblioteca universale Rizzoli.
- Foucault, M., Fontana, A., & Bertani, M. (1998). *Nascita della clinica : una archeologia dello sguardo medico* (Nuova ed). Einaudi.
- Foucault, M., Fontana, A., Troilo, C., Gros, F., Borca, D., Rovatti, P. A., & Ewald, F. (2017). *Soggettività e verità : corso al Collège de France (1980-1981)*. Feltrinelli.
- Foucault, M., Gros, F., & Bertani, M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto : corso al Collège de France, 1981-1982*. Feltrinelli.

- Foucault, M., Gutman, H., & Hutton, P. H. (1992). *Tecnologie del sé : un seminario con Michel Foucault*. Bollati Boringhieri.
- Foucault, M., Serra, A., & Pandolfi, A. (1999). *I corsi al Collège de France : i Résumés*. Feltrinelli.
- Foucault. (2004). *L'ordine del discorso e altri interventi* (Nuova ed). G. Einaudi.
- Freud. (1976). *8: Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti : 1915-1917*. P. Boringhieri.
- Freud. (2012). *Il disagio della civiltà e altri saggi* (Ed. integrale di riferimento). Bollati Boringhieri.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Cortina.
- Guidorizzi. (2010). *Ai confini dell'anima : i Greci e la follia*. R. Cortina.
- Hadot, P., Davidson, A. I. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Nuova ed. ampliata). Einaudi.
- Hadot. (2010). *Che cos'è la filosofia antica?* Einaudi.
- Homerus, Codino, F., Calzecchi Onesti, R. (1980). *Iliade* (7. ed). Einaudi.
- Homerus, Pindemonte, I., Faccioli, E., Turri, V. (1964). *Odissea*. Sansoni.
- Kahn. (1987). Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, 41(1), 77–103.
- Lucianus, Solitario, M. (2020). *L'Ermotimo di Luciano*. De Gruyter.
- M., Canguilhem, G., Foucault, M., & Porro, M. (1998). *Il normale e il patologico*. Einaudi.
- Malaguti. (2012). Dalla meraviglia all'ammirazione: Memoria e attualità ermeneutica in Pierre Hadot. *Gregorianum*, 93(2), 315–331.
- Mangini. (2001). *Lezioni sul pensiero freudiano e sue iniziali diramazioni*. LED.

Marcus Aurelius Antoninus, Cortassa, G. (1984). *Scritti di Marco Aurelio*. Unione tipografico-editrice torinese.

Marianelli. (2004). *La metafora ritrovata : miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*. Città nuova.

Menegatto, M., Zamperini, A., & Manconi, L. (2018). *Coercizione e disagio psichico : la contenzione tra dignità e sicurezza*. Il pensiero scientifico.

Minkowski, E., Paci, E., & Terzian, G. (1971). *Il tempo vissuto : fenomenologia e psicopatologia*. Einaudi.

Moutsopoulos, E., Reale, G., & Filippi, F. (2002). *La musica nell'opera di Platone*. V&P università.

Ortigue, M. C. E. *Edipo africano* (1974). Noe.

Philo : Alexandrinus, Graffigna, P. (1992). *La vita contemplativa*. Il melangolo.

Plato, Adorno, F. (1990). 5: *Eutidemo ; Protagora ; Gorgia ; Menone ; Ippia maggiore ; Ippia minore ; Ione ; Menesseno / Platone*. - 4. ed. - 1990. - XII, 405 p. ; 21 cm. ((Trad. di Francesco Adorno (4. ed).

Plato. (1967). *Opere complete*. Laterza poi GLF editori Laterza.

Plato. (1988). 4: *Alcibiade primo ; Alcibiade secondo ; Ipparco ; Gli amanti ; Teage ; Carmide ; Lachete ; Liside* (2. ed). Laterza.

Plato. (1990). 6: *Clitofonte, la Repubblica, Timeo, Crizia* (7. ed). Laterza.

Plutarchus, Pisani, G. (1989). *Moralia I. "La serenità interiore" e altri testi sulla terapia dell'anima*. Biblioteca dell'immagine.

Reale. (1995). *Saggezza antica : terapia per i mali dell'uomo d'oggi*. R. Cortina.

Rouget, G., & Mongelli, G. (1986). *Musica e trance : i rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione* (Ed. italiana riv. e aum. / a cura di Giuseppe Mongelli). G. Einaudi.

Salvini, A. (2006). *Dizionario sulla storia delle scienze della psiche*. Torino, Einaudi.- (2002), *Diversità, devianze e terapie*, Padova, Domeneghini.- (1998), *Argomenti di*

Psicologia Clinica, Padova, Domeneghini.-con Guicciardini M.(1983), Interpersonalità, strumenti per l'indagine clinica dei processi interpersonali, Milano, Unicopli

Salvini, A., & Iudici, A. (2020). *La mente "malata" e la cura repressiva della diversità*. Nexus.

Sechehaye, Musatti, C. L.(2006). *Diario di una schizofrenica*. Giunti

Seneca, Foucault, M., Carena (1994). *Lettere morali a Lucilio*. Oscar Mondadori.

Snell. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Einaudi.

Sophocles, Ferrari, F. (1982). *Antigone ; Edipo re ; Edipo a Colono*. Biblioteca universale Rizzoli.

Stanghellini. (2009). *Psicologia del patologico : una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Raffaello Cortina.

Stanghellini. (2017). *Noi siamo un dialogo : antropologia, psicopatologia, cura*. R. Cortina.

Testoni. (2015). *L'ultima nascita : psicologia del morire e Death Education*. Bollati Boringhieri.

Turchi, G, p., & Maiuro, T. (2007). La riflessione epistemologica come criterio di scientificità in psicologia clinica. In *Springer eBooks* (pp. 41–50).

Turchi, G. P., & Romanelli, M. (2012). Per una psicologia clinica emanazione del senso scientifico: dall'ibridazione conoscitiva con il modello medico alla collocazione entro una precisa e rigorosa definizione di un modello operativo. *Rivista di psicologia clinica*, (2),

Turchi. (2016). *Al di là del normale e del patologico : sulle possibilità normative in medicina e psicologia*. Edises.

Vernant, J.-P., & Zella, L. (1982). *Divinazione e razionalità : [i procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria]*. Einaudi.

Vernant. (1978). *Mito e pensiero presso i Greci : studi di psicologia storica*. G. Einaudi.

Weil, S., Gaeta, G. (1982). *Quaderni I*. Adelphi.

Weil, S., Sala, M. C., & Gaeta, G. (2014). *La rivelazione greca*. Adelphi.