



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

I limiti della ragione

Interrogarsi sul reale tra alterità e follia

Relatore:

Prof. Marcello Ghilardi

Laureando:

Sebastiano Donò

2070995

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024

There are more things in heaven and earth, Horatio,
than are dreamt of in your philosophy.

W. Shakespeare, *Hamlet*, Act 1, Scene 5

Sommario

INTRODUZIONE	7
FOLLIA E RAGIONE	13
1.1 Il ruolo del cogito nella storia della follia	14
1.1.1 Sogno e follia	20
1.2 L'impossibilità di dar voce al silenzio	22
1.2.1 L'ammissione di Foucault sul limite dell'opera	26
1.3 Soluzioni: assenza dell'opera e risposta di Foucault	32
1.3.1 La logica congiuntiva	33
1.3.2 Blanchot e il linguaggio	38
1.3.3 Potenzialità e limiti del concetto di neutro	40
RICEZIONE SOCIALE DELLA FOLLIA	45
2.1 Il disciplinamento	47
2.1.1 Autodisciplinamento	56
2.2 Folle e società	63
2.3 Le evoluzioni del rapporto di cura	75
2.3.1 L'approccio esistenzialista	77
2.3.2 Psichiatria fenomenologica	79
2.3.3 La corrente antipsichiatrica	83
AL DI LÀ DELL'OCCIDENTE	91
3.1 Il coraggio della limitatezza	92
3.2 Etnopsichiatria e filosofia	99
3.2.1 Famiglia e società	107
3.3 Esempi di altre culture	112
3.3.1 La follia nel Nord dell'India	113
3.3.2 "Folklore progressivo" come rilettura delle culture subalterne	118

<i>3.3.3 Il concetto di follia nella cultura giapponese.....</i>	<i>125</i>
<i>CONCLUSIONI.....</i>	<i>133</i>
<i>Bibliografia.....</i>	<i>139</i>

INTRODUZIONE

Sono poche pagine, inserite in un dialogo a distanza tra due filosofi del secondo Novecento, ad aprire quel crepaccio che sta alla base di tutte le considerazioni fatte in questo lavoro di tesi: un confronto basato sui dettagli, sull'uso diverso di alcune parole e sulla differente concezione del lavoro filosofico che nasconde in realtà molto più di quello che vuole mostrare. Nell'accusa fatta da Derrida a Foucault, a tutti gli effetti uno dei suoi maestri nel secondo dopoguerra, non c'è solo una critica all'interpretazione di un passaggio delle *Meditazioni* di Descartes, ma una vera e propria messa in discussione del ruolo della ragione e, con essa, del linguaggio. Ad essere messo in discussione da parte di Derrida non è tanto il lavoro che Foucault fa sul testo di Descartes, quanto l'uso che l'autore di *Storia nella follia* ne fa nel corso di questo suo primo e fondamentale testo. L'obiettivo di Foucault è quello, tramite questo monumentale lavoro di dottorato, di dare voce a quella follia che per secoli è stata descritta, presentata e considerata non come un qualcosa di a sé stante, ma sempre a partire dalla sua controparte positiva, la ragione, conducendo inevitabilmente ad un linguaggio costretto sempre ad attingere ad un vocabolario definito e chiuso come quello medico-psichiatrico. È in questo passaggio che sta la vera accusa di Derrida: è impossibile dare voce alla follia in modo puro, un'*archeologia del silenzio*, come la chiama Foucault nella prefazione al suo testo, risulterà sempre legata ad un linguaggio precedentemente dato, dal quale nemmeno il filosofo di Poitiers sarà in grado di uscire.

Il testo cartesiano ne esce, secondo Derrida, semplicemente come uno spartiacque, come una linea che sancisce la nascita di quel periodo storico che prende il nome di *Grande internamento* e che dà vita a quella modernità accusata da Foucault di recludere e silenziare la follia nelle mura dei grandi ospedali prima e dei manicomi poi. Come si vedrà nel corso del primo capitolo, dedicato all'analisi di questo confronto a distanza, sono i presupposti che i due filosofi mettono in gioco ad essere differenti. Il lavoro di Foucault, che lui stesso sa essere impossibile in partenza, fa uso del testo cartesiano proprio per evidenziare la scaturigine di quei secoli che caratterizzano la modernità

europea e per porre l'attenzione del lettore sul ruolo che pochissime pagine¹ possono ricoprire in quello che apparentemente è solo un fenomeno storico: l'esclusione della follia dal campo della ragione. Il testo di Descartes assume così una rilevanza non solo filosofica, ma anche storica e sociale, aprendo la storia verso una demarcazione fino a quel momento passata in secondo piano; quella di Foucault non è, chiaramente un'accusa al lavoro cartesiano, ma una messa in luce del ruolo che anche un testo eminentemente filosofico può assumere nell'intreccio che è la storia.

Seguendo il percorso tracciato nel primo capitolo si ritorna a quello che è quindi il presupposto probabilmente più complesso di *Storia della follia*, il dar voce a quel silenzio nel quale è da sempre stata rinchiusa la follia; per analizzare questo tentativo, riuscito, per quanto coscientemente, solo a metà, si percorreranno due vie nelle quali risulterà fondamentale l'intreccio tra l'opera filosofica e quella artistica. La prima soluzione, solo accennata da Foucault è quella dell'*assenza d'opera*, concetto ripreso dal lavoro di Maurice Blanchot, il quale ricoprirà un ruolo centrale in tutta l'ultima parte del primo capitolo: partendo dal suo lavoro sulla pratica letteraria e sul concetto di *neutro* si tenterà di superare quel reticolo linguistico che ha tenuto incatenato il silenzio della follia negli ultimi secoli.

Il finale del capitolo sarà invece dedicato ad una breve parentesi su come le espressioni artistiche – riprese circolarmente anche nell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo – possano in qualche modo aggirare, se pur parzialmente, le colonne del linguaggio psichiatrico, dando così possibilità di emergere a tutti quei silenzi da sempre rinchiusi tra le mura dei manicomi. Nonostante questa apertura alla forma artistica, sullo sfondo resterà sempre l'ammissione di Foucault, e con essa la critica di Derrida, in merito alla necessità di un linguaggio che porta inevitabilmente con sé dei limiti e dei confini oltre i quali è impossibile andare.

Dopo aver sfruttato il confronto tra Foucault e Derrida come punto di partenza per introdurre il tema dei limiti della ragione e dell'impossibilità, restando dentro determinati confini, di dar voce al silenzio della follia, il secondo capitolo sarà incentrato su come essa venga recepita a livello sociale e su quelli che sono stati, nei secoli della modernità, i metodi utilizzati per escluderla e reprimerla. Il filo conduttore restano sempre le analisi

¹ L'analisi fatta da Foucault è limitata sostanzialmente a tre pagine della prima *Meditazione*.

di Foucault, inserite però in quel contesto storico che è il secondo dopoguerra: un momento di cambiamento e di rivoluzione non solo a livello politico, ma anche, come si vedrà, a livello medico e soprattutto psichiatrico. Come già fatto anche in *Storia della follia*, per arrivare a capire il rapporto tra società e follia nel corso del XX secolo è necessario seguirne l'evoluzione storica a partire dalla modernità; per comprendere come venga considerata la follia è necessario capire il contesto sociale ed economico nel quale essa si sviluppa. Solo evidenziando come, alla base del sistema economico che caratterizza l'Europa dell'età moderna, ci sia la necessità e la volontà di reprimere e dominare tutto ciò che non è congeniale al suo funzionamento, si può intuire perché la cartina geografica degli stati europei sia costellata da manicomi e istituti di reclusione. Verrà analizzata la figura del folle come colui che, volontariamente o involontariamente, mette in discussione l'egemonia della ragione e, con essa, le fondamenta di una società orientata alla disciplina: il folle non può essere compreso e di conseguenza non può mai essere completamente disciplinato. Sarà proprio il concetto di disciplinamento, uno dei fili conduttori di molte opere di Foucault, ad essere centrale nella prima parte del secondo capitolo, con la volontà di metterne in evidenza sia i suoi metodi che i suoi limiti.

Nella parte finale del capitolo, come detto, l'attenzione verrà spostata dalla disciplina alle rivoluzioni che caratterizzano la pratica psichiatrica novecentesca, ponendo l'accento sul legame tra medicina e filosofia, sull'intreccio tra lavoro teorico e applicazione pratica. Tra le tante correnti che hanno caratterizzato questo periodo ne verranno considerate tre: l'approccio esistenzialista e quello fenomenologico che, prendendo spunto dalle rispettive correnti filosofiche di riferimento, cambiano radicalmente la concezione dell'altro e la corrente antipsichiatrica la quale, perfettamente inserita nel contesto degli anni Sessanta, tenta di rovesciare tutti i dogmi perpetuati in secoli di internamento e reclusione. Tutte e tre queste correnti, rappresentate da filosofi, letterati e psichiatri, hanno contribuito se pur in modo diverso a cambiare non solo la concezione della follia e il modo di rapportarsi ad essa, ma più in generale la concezione dell'alterità da parte della medicina occidentale. È intorno a questa apertura, a questa nuova concezione dell'altro che si articola tutto il terzo capitolo, volto a mettere in evidenza da un lato i limiti dell'approccio occidentale nel corso degli ultimi due secoli, dall'altro le possibilità che possono nascere da questa nuova visione.

Mantenendo il lavoro di Foucault come centrale anche in quest'ultima parte², verrà presentata un'analisi della necessità del confronto con culture che, nel corso dei secoli, hanno interpretato la follia e il suo trattamento al di fuori degli schemi occidentali. Prima di giungere all'analisi di alcune culture nello specifico, il capitolo verrà introdotto da alcune considerazioni in merito al concetto di *pārresia*, centrale negli ultimi lavori foucaultiani, e necessario a mettere in evidenza, superando la sua accezione politica, il bisogno di ridisegnare i confini della ragione occidentale. Una *pārresia* del limite è, quindi, il risultato dell'inevitabile confronto con le altre culture: una sorta di ammissione di quel margine oltre il quale la concezione scientifica e razionale dell'Occidente non può andare. Come per il lavoro parresiastico descritto da Foucault, questa ammissione comporta per la cultura occidentale una fatica, uno sforzo nello scendere da quel trono costruito in secolo di colonialismo epistemico in favore di un approccio maggiormente aperto rispetto ad altri contesti culturali.

Solo al termine di questo percorso la psichiatria non potrà più ergersi a portatrice di una verità assoluta, ma verrà riscoperta per ciò che effettivamente è: un sistema dotato di una peculiarità storica e geografica, applicabile ed applicata solo in un contesto molto ristretto e volto a curare condizioni che esso stesso definisce patologiche. Per mettere in evidenza la limitatezza del sistema psichiatrico verranno analizzati più nello specifico l'approccio spirituale musulmano del Nord dell'India e l'incontro tra il Giappone del XIX secolo e l'Europa della psichiatria. Da un lato ad essere messo in luce sarà un approccio completamente diverso rispetto a quello della medicina occidentale – o per lo meno di quella “ufficiale” – dall'altro invece un confronto, un'inevitabile commistione tra culture diverse ma che entrano in contatto in modo estremamente rapido e conflittuale. Nel mezzo un paragrafo del capitolo sarà dedicato a due lavori dell'antropologo italiano Ernesto De Martino: gli studi sul tarantismo pugliese, necessari a mettere in evidenza come anche nel contesto occidentale siano presenti approcci diversi da quelli medico-scientifici, e il concetto di “folklore progressivo”, applicato sia a quelle che l'Occidente ha da sempre considerato sub-culture da colonizzare sia a movimenti di emancipazione rispetto a condizioni socialmente subalterne.

² L'attenzione verrà spostata sui testi dell'ultimo Foucault ed in particolare su quei lavori che rimettono al centro dell'attenzione il ruolo del soggetto.

Questo percorso iniziato il confronto tra Foucault e Derrida, continuato con la parentesi su come una determinata concezione della follia ne modifichi il trattamento e terminato con la necessità di un'apertura verso diversi contesti culturali, ha l'obiettivo non solo di mettere in evidenza il bisogno di una riflessione sul concetto di follia – lavoro già fatto più volte negli ultimi decenni – ma di far emergere il legame tra la ragione e quella follia che è sempre stata vista come una sorta di controparte. Più che come due facce di una stessa medaglia, si è tentato di leggere follia e ragione come sfondo e figura, come un foglio e una macchia di colore impossibili da scindere completamente e, anzi, legati da un margine, da un confine che continuamente viene modificato e ridisegnato a seconda del contesto storico, geografico e soprattutto culturale.

CAPITOLO 1

FOLLIA E RAGIONE

È a partire dal tentativo di Michel Foucault di ridare in qualche modo voce al silenzio del folle che nasce un confronto dalle implicazioni molto più profonde di come possa inizialmente apparire: nonostante le critiche apportate da Derrida al modo in cui viene affrontato il tema della follia sembrano circoscritte ad un'analisi di alcune dichiarazioni di intenti del suo maestro³, in realtà fanno emergere un confronto di gran lunga più profondo: quello che, secondo Foucault, contrappone – da Descartes in poi – ragione e follia. Partendo dall'analisi di sole tre pagine del testo di Foucault⁴, Derrida apre infatti una crepa nel concetto stesso di ragione e sul suo rapporto con quella che viene vista come il suo opposto, la follia, che proprio per questo suo ruolo di “antagonista” viene definita anche come *sragione*; il confronto che porterà allo scontro con il maestro orbita attorno alle considerazioni fatte da Foucault all'inizio del secondo capitolo di *Storia della follia* sulla prima delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes⁵ e dunque a quella che lui stesso definisce come una decisione che ha definitivamente esiliato la follia dal mondo del *cogito*. Andando oltre la semplice analisi dell'interpretazione del passo cartesiano, Derrida tenta di confrontarsi direttamente con quelli che sono gli intenti da cui il testo di Foucault prende forma: la volontà di far parlare la follia in modo puro, senza incatenarla (in modo nemmeno troppo metaforico) nella prigione della ragione.

Le domande principali che si pone lo stesso Derrida, sono due: è possibile fare un'archeologia – è lo stesso Foucault a definirla così – del silenzio? E “quali saranno la

³ È lo stesso Derrida a dedicare l'introduzione della sua conferenza alla descrizione del rapporto con quello che era stato, nei primi anni cinquanta, il suo maestro alla *École Normale Supérieure* di Parigi. In merito al confronto tra i due filosofi e alle varie tappe del suo sviluppo, conclusosi nel 1991 con l'opera di Derrida *Essere giusti con Freud*, cfr. P.A. Rovatti, *A cavallo di un muretto. Note su follia e filosofia* in “*Aut Aut*” 285-286, Maggio-Agosto 1998 e A. Del Vecchio, *Un'amicizia stellare. Traiettorie della critica in Derrida e Foucault*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 69-94.

⁴ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr.it., Milano, BUR, 2020, pp. 113-115.

⁵ Il riferimento bibliografico alla prima delle *Meditazioni* è, per l'edizione italiana, R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr.it., Bari, Laterza, 2019, pp. 27-31.

sorgente e lo statuto del linguaggio di quella archeologia”⁶ In altri termini, è possibile, affrontando il tema in modo più generale, uscire in qualche modo dai vincoli della ragione? E che rapporto verrebbe ad instaurarsi con il linguaggio?

Prima di affrontare il tema di quelli che emergono quindi come limiti della ragione, e conseguentemente del linguaggio, è necessario ripercorre le critiche alle quali Derrida sottopone il testo foucaultiano così da chiarire quelli che erano davvero i presupposti che Foucault pone alla base di questa esposizione pura del silenzio soffocato della follia. Nelle circa quaranta pagine che compongono il secondo capitolo di *La scrittura e la differenza*, Derrida tenta di prendere in esame il modo in cui Foucault si avvicina al testo cartesiano da più punti di vista, spesso sovrapponendo analisi di stampo puramente ermeneutico del testo ad alcune più propriamente concettuali, “attaccando” direttamente le fondamenta teoriche della *Storia della follia*.

1.1 Il ruolo del cogito nella storia della follia

Tentando di seguire in modo il più possibile lineare il discorso di Derrida⁷, la prima questione ad emergere è se sia giustificata o meno l’interpretazione che Foucault dà della prima *Meditazione* e, soprattutto, se il testo cartesiano abbia davvero la rilevanza storica⁸ – e non solo teoretica – che il filosofo tenta di attribuirle. Non è infatti semplicemente un punto cardine nella storia della filosofia, ma in tutta la storia dell’Occidente: è con Descartes che “la follia è esclusa dal soggetto che dubita”⁹ e che dubitando fa dunque uso della ragione. Ad un lavoro ermeneutico, che indaga sul rapporto significante-significato, ne viene dunque affiancato uno di tipo archeologico, rimanendo aderenti al lessico di Foucault, che si interroga direttamente sul rapporto che viene sviluppandosi tra idee e storia. È proprio su questo secondo punto che le critiche di Derrida rischiano di sminuire quella che è la vera e propria impresa metodologica di Foucault.

⁶ J. Derrida, *Cogito e storia della follia* in *La scrittura e la differenza*, tr.it., Torino, Einaudi, 2002, p. 44.

⁷ Nel corso della conferenza il filosofo di origini algerine tenta di seguire un percorso argomentativo organizzato per punti, finendo però, per sua stessa ammissione, per seguirne uno “per nulla rettilineo né unilineare” (*Ivi*, p. 40). Questo porta all’apertura di moltissime questioni all’interno del testo, delle quali alcune rimangono necessariamente irrisolte.

⁸ Sulla divergenza nella concezione relativa allo statuto di un testo filosofico cfr. F. Gros, *Nota sulla “Storia della follia”* in “Aut Aut”, tr.it., 351, Luglio-Settembre 2011.

⁹ M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit., p. 115.

Seconda implicazione della prima argomentazione: una volta intesa – come segno – l'intenzione dichiarata di Descartes, ha davvero con la struttura storica totale con la quale la si vuole mettere in relazione, il rapporto che si desidera attribuirle? *Ha la significazione storica che si desidera attribuirle?* “Ha la significazione storica che si desidera attribuirle”, cioè ancora due domande in una:

- ha *la* significazione storica che si desidera attribuirle, ha quella significazione, *quella certa* significazione storica che Foucault desidera attribuirle?
- ha la significazione *storica* che si desidera attribuirle? Questa significazione si esaurisce nella sua storicità? O, in altre parole, è tutta e interamente storica nel senso classico di questa parola? ¹⁰

Derrida tenta qui di porre sotto analisi la significazione storica che Foucault attribuisce al testo cartesiano, ovvero quell'aver sancito la scissione tra ragione e follia che ha dato il via, con l'età classica al “Grande internamento”¹¹. Dando atto a Derrida che l'interpretazione foucaultiana risulti personale¹² e non canonica rispetto al testo di Descartes, rischia di risultare non propriamente pertinente chiedersi se sia *quella* (si riprende il corsivo del testo derridiano) la corretta significazione storica del testo. La rilevanza del lavoro di Foucault è infatti proprio quella di attribuire a poche righe un ruolo storico che nessuno era stato in grado di rilevare precedentemente, pur a discapito di una stringente fedeltà al significante originale. In questo modo il lavoro di Foucault si posiziona oltre la “semplice” analisi filologica di un classico della filosofia; solo così il testo di Descartes può venir messo in relazione non soltanto con la storia a esso contemporanea, ma con tutta l'evoluzione del concetto di follia e con le implicazioni che questa ha comportato nella società occidentale a partire dal XVII secolo.

Il punto centrale del confronto tra i due filosofi, o per lo meno uno tra i molti che vanno sviluppandosi, riguarda in particolare il rapporto – a seconda dei punti di vista di separazione o di accostamento – che il testo cartesiano instaura tra *sogno* e *follia*: entrambe viste da Descartes come forme di errore che rischiano di minare le certezze del *cogito*. Senza qui soffermarsi troppo sui singoli argomenti portati a sostegno dell'una o

¹⁰ J. Derrida, *Cogito e storia della follia* in *La scrittura e la differenza*, cit. p. 41.

¹¹ Titolo del capitolo al quale l'analisi del testo cartesiano fa da prologo.

¹² Si vedrà in seguito, partendo dalla prima delle due risposte di Foucault, che lui stesso ritiene la sua interpretazione tutt'altro che libera ed elastica rispetto al testo cartesiano.

dell'altra tesi¹³, è importante capire come sia Derrida nel 1967 che Foucault nel 1972 (le risposte dell'"accusato" sono due, entrambe uscite cinque anni dopo *La scrittura e la differenza*)¹⁴ sostengano di offrire una puntuale comprensione dell'opera basata su di una precisa analisi del testo latino, e imputino all'altro una sorta di manipolazione operata in modo da far sì che la *Meditazione* assuma i connotati necessari a sostenere le rispettive letture. Questa critica risulta evidente a partire, per esempio, da una nota scritta da Foucault nella sua seconda risposta a Derrida: lo accusa, infatti, di aver diviso in "un modo immaginifico e vezzoso" il testo cartesiano in paragrafi quando invece "è noto che non è affatto così"¹⁵. Allontanandosi da quelle che possono apparire come schermaglie filologiche e ritornando sul confronto più propriamente concettuale ed in particolare metodologico, emerge proprio una diversità nel modo in cui i due filosofi approcciano un testo come quello cartesiano: quello foucaultiano è un lavoro che non tradisce la sua fama di archeologo del sapere, in grado, tramite l'analisi di documenti e testi, di ri-analizzare e in qualche modo ri-disegnare i modelli di conoscenza generalmente diffusi. Partendo dal suo testo di carattere maggiormente metodologico, *L'archeologia del sapere*¹⁶ e dal sottotitolo *Una metodologia per la storia del sapere*, appare chiara l'intenzione di tutto il lavoro del filosofo di Poitiers, almeno in quello che è visto come il suo primo ciclo di opere, di opporsi ad una storia basata su una continuità teleologica e su una forma di umanismo – tipico dell'esistenzialismo sartriano tanto diffuso nella Francia dell'epoca – ponendo invece attenzione sulle discontinuità, su quell'incidenza delle interruzioni¹⁷ che porta a considerare la storia di un concetto non come quella della successione lineare e teleologica dei suoi diversi campi di applicazione, ma come quella delle situazioni polverose e soggiacenti che lo modificano continuamente.

È alla luce di questo metodo di lavoro che il testo di Descartes può assumere quella rilevanza e quella valenza storico-sociale che le tre pagine di *Storia della follia* gli

¹³ Il confronto sull'analisi puntuale del testo cartesiano non vuole essere l'argomento centrale di questo lavoro, nonostante un passaggio attraverso esso sia necessario per arrivare allo snodo principale, ovvero la discussione che viene a crearsi in merito al concetto di *limite*.

¹⁴ Foucault risponde a Derrida tramite due versioni, entrambe del 1972: una in appendice alla seconda edizione di *Storia della follia*, intitolata *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* e una seconda pubblicata nella rivista giapponese *Paideia* con il titolo *Risposta a Derrida*; quest'ultima contiene alcune pagine non presenti nella più nota risposta in appendice.

¹⁵ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p. 775.

¹⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr.it., Milano, BUR, 2021.

¹⁷ Cfr. *Introduzione* nella quale è sommariamente esposto il punto di vista di Foucault sulla storia e sul suo modo di studiarla.

attribuiscono, e non solo, come invece sostiene Derrida a partire da un approccio maggiormente filologico, il ruolo di un esempio tra i tanti nella storia dell'uomo: se per uno le *Meditazioni* sanciscono l'esclusione della follia rispetto al *cogito*, per l'altro non possiedono invece alcuna rilevanza nell'apertura della stagione del grande internamento.

È nella prima delle due risposte uscite nel 1972 che Foucault si difende facendo emergere i presupposti del suo metodo di approccio al testo: secondo la sua lettura di *Cogito e storia della follia* Derrida imputa a quelle tre pagine di *Storia della follia* un errore di fondo che mina la struttura dell'opera, facendo anche venir meno tutta l'impresa storica e archeologica che c'è alla base della ricerca foucaultiana.

Derrida ritiene di poter cogliere il senso del mio libro, o del suo "progetto", nelle tre pagine – le tre sole pagine – dedicate all'analisi di un testo consacrato dalla tradizione filosofica. Con la sua ammirevole onestà, Derrida riconosce il carattere paradossale del suo tentativo, ma pensa di poter superare tale paradosso, e ciò, indubbiamente, in forza della assunzione di quelli che sono tre postulati. [...]

2) Rispetto a tale filosofia, che egli ritiene detenga in modo eminente la "legge" di ogni discorso, Derrida suppone vengano commesse delle "colpe" la cui natura è sicuramente particolare: non si tratta, infatti, dei soliti sbagli di logica o di ragionamento, che comportano in genere degli errori materiali circoscrivibili, ma si tratta, piuttosto, di colpe che costituiscono quasi un misto tra peccato nell'accezione cristiana e lapsus nel senso di Freud. Si pecca cristianamente contro una tale filosofia ogni volta che si distolgono gli occhi da essa, rifiutando la sua luce sfolgorante, per abbarbicarsi, piuttosto, alla singolare positività delle cose.¹⁸

Sono sufficienti queste righe per capire in che modo Foucault senta attaccato il suo lavoro su un punto che risultava ampiamente secondario se paragonato alla profondità dell'analisi storica; lui ritiene quindi che non si possa porre in secondo piano tutto quello che è stato detto sui regolamenti di polizia del XVII secolo, o sulla disoccupazione nell'età classica, o sulla riforma di Pinel e sui manicomi del XIX secolo¹⁹ rispetto all'analisi del testo di Descartes e alla sua importanza nell'evoluzione del concetto di follia. L'intenzione foucaultiana che emerge è dunque quella di usare il testo cartesiano come punto di appoggio, senza però banalizzarlo a semplice esempio – cosa che prova invece a fare Derrida – per dare rilevanza a tutte le analisi storiche che rendono così

¹⁸ M. Foucault, *Risposta a Derrida* in *Il discorso, la storia, la verità*, tr.it., Torino, Einaudi, 2001, pp. 101-102.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *Risposta a Derrida*, cit. p. 102.

celebre la sua opera: è lo stesso autore, sempre nella risposta pubblicata su *Paideia*, a sostenere da un lato che la parte essenziale del lavoro sia l'analisi degli eventi che connettono discorsi e istituzioni e dall'altro che la parte in cui viene analizzata la *Meditazione* sia accessoria al testo e che avrebbe potuto rinunciarci a maggior ragione alla luce del suo dichiarato approccio nei confronti della filosofia. A seguito della lettura di questi passaggi della *Risposta a Derrida* è quasi inevitabile domandarsi perché allora Foucault abbia dato questa rilevanza al testo cartesiano ponendolo, come gli fa notare lo stesso Derrida, all'inizio del capitolo che porta definitivamente nel cuore dell'opera. È possibile rintracciare due risposte a questo problema: una offerta dallo stesso Foucault sotto forma di una sorta di discolpa, l'altra di carattere maggiormente metodologico. Dal punto di vista del metodo emerge infatti quell'approccio che tenta in qualche modo di implementare la teoria marxista che mette in relazione struttura e sovrastruttura²⁰; viene superato un rapporto di stringente causalità in favore di una corrispondenza maggiormente interconnessa che porta alla presenza di una mentalità collettiva in una determinata epoca e quindi ad una concezione uniforme dei fenomeni sociali come, per l'appunto, la follia. Struttura e sovrastruttura si muovono dunque su binari paralleli che si influenzano reciprocamente portando ad una produzione e modificazione di idee che tende a rimanere soggiacente nel corso del progredire della società e che non emerge nelle volontà dirette dei protagonisti – e delle centinaia di co-protagonisti – della storia, ma che si insinua all'interno delle strutture di potere e di coercizione che caratterizzano le epoche. Sulla base di queste considerazioni Descartes risulta un anticipatore²¹ e un involontario promotore dell'istituzione per volontà regia di strutture come la Salpêtrière e quindi in qualche modo di quella separazione tra *raison* e *déraison* che ha dato inizio all'età classica.

Quest'analisi basata sul metodo con il quale il Foucault degli anni Sessanta approccia la storia e lo sviluppo della società nelle sue fasi potrebbe apparire come sufficiente a giustificare la presenza in esergo al secondo capitolo dell'analisi del testo cartesiano, ma lo stesso autore, nella già citata risposta uscita su *Paideia*, motiva la scelta su un piano più concettuale e meno metodologico. Giocando con una velata, ma neanche troppo,

²⁰ Cfr. M. Iofrida e D. Melegari, *Foucault*, Roma, Carocci, 2017, p. 34. In queste pagine l'approccio di Foucault viene definito di stampo protostrutturalista quindi, come esposto in nota, più vicino al metodo di Georges Dumézil che non allo strutturalismo linguistico di De Saussure.

²¹ *Ivi*, p. 36.

ironia, Foucault sostiene di non essere stato in grado di affrancarsi totalmente dai postulati di un certo tipo di filosofia – e di insegnamento filosofico tipicamente francese – di cui Derrida risulta essere il massimo esponente. Riprendendo quello che era il suo intento iniziale in *Storia della follia* è dunque in grado di far emergere le differenze concettuali poste alla base di due filosofie completamente diverse.

È in virtù di essi [qui Foucault si riferisce ai tre postulati, precedentemente esposti, che stanno secondo lui alla base della filosofia di Derrida. Nda] che la filosofia può configurarsi come una critica universale di ogni sapere (primo postulato), senza aver bisogno di procedere ad un'analisi reale del contenuto e delle forme di tale sapere; ed inoltre, come ingiunzione morale a destarsi solo alla sua propria luce (secondo postulato), e come perpetua reduplicazione di se stessa (terzo postulato) all'interno di un commento infinito dei suoi propri testi, senza rapporto con alcuna exteriorità.²²

La volontà del filosofo di Poitiers è proprio quella di rimettere in discussione questi postulati che caratterizzano la maggior parte della filosofia francese e le istituzioni ad essa legate: tramite il lavoro fatto in *Storia della follia* tenta quindi di rivalutare la posizione della filosofia come fondatrice di conoscenza a favore di un ruolo subordinato a delle regole di formazione logico-linguistiche che riguardano tutti i campi della razionalità e non solo quello filosofico. Ogni teoria che pone la filosofia alla base del sapere ne esce così scardinata da una situazione che alle fondamenta della realtà vede dei campi di forza basati sulle istituzioni e su delle regole che precedono lo sviluppo del pensiero filosofico; ne segue che non sarà più possibile parlare di una filosofia come “critica universale di ogni sapere” in grado di estraniarsi da un'analisi del reale, ma che solo a partire dal rapporto con la prassi e con le strutture che la compongono si potrà svolgere davvero un'analisi filosofica.²³

²² M. Foucault, *Risposta a Derrida*, cit., p. 103.

²³ In merito a questo approccio alla filosofia basato su una precedente – e necessaria – analisi delle istituzioni e delle condizioni di formazione che esse inevitabilmente sembrano porre allo sviluppo del pensiero può essere importante il modo in cui Foucault, in un testo secondario basato su una conferenza tenuta nel 1970 al *Collège de France*, analizza le varie forme in cui ogni società regola e controlla lo sviluppo del discorso. Affrontando il tema del discorso da un punto di vista più generale ne emerge che tutti quelli che lui stesso chiama gli sviluppi della parola, vengono in qualche modo controllati da meccanismi sociali che tendono ad indirizzarli e a governarli. Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, tr.it., Torino, Einaudi, 1972.

La filosofia, per quanto apparentemente detronizzata, ne esce in qualche modo rinnovata sotto forma di una filosofia del discorso²⁴, un discorso che non è possibile leggere se non a partire dalla situazione che ne permette la nascita: il testo di Descartes assume così quei connotati che gli attribuisce Foucault e quella rilevanza storica che lo pone come punto di scaturigine dell'età classica. A seguito di queste considerazioni su cosa sia la filosofia per i due filosofi francesi l'analisi di Derrida risulta, a detta dello stesso Foucault, inesatta e soprattutto circoscritta a tre pagine – di un testo che ne conta in totale oltre seicentocinquanta – dall'importanza marginale rispetto alle considerazioni di carattere storico-concettuale e metodologico.

La risposta di Foucault²⁵ prosegue analizzando punto per punto quelli che lui considera dei travisamenti da parte di Derrida in merito al testo cartesiano, non trattando però l'altra fondamentale critica che l'autore di *Cogito e storia della follia* presenta: il rapporto tra follia e limite, tra l'opera di Foucault e il suo tentativo di far parlare tramite il suo testo quel silenzio urlato della follia per secoli rimasto rinchiuso e inascoltato.

1.1.1 Sogno e follia

Prima di affrontare il centrale tema del limite può essere rilevante soffermarsi su come i due autori, all'interno di un più ampio panorama filosofico, analizzino le considerazioni fatte da Descartes sul rapporto tra coloro che sognano e coloro che vengono invece considerati *dementes*.²⁶ È corretto parlare di un più ampio scenario filosofico perché il rapporto tra lo stato onirico e la pazzia caratterizza le analisi e le opere di molti pensatori soprattutto ottocenteschi e primo novecenteschi i quali, a seguito in particolare di alcune considerazioni kantiane, si sono divisi sul rapporto tra questi due stati della coscienza.

Entrambe le condizioni vengono viste, nella maggior parte delle opere, come deviazioni rispetto alla norma o, rifacendosi direttamente a Kant, rispetto a quel

²⁴ Per un approfondimento della filosofia nella sua dimensione discorsiva cfr. P. Cesaroni e S. Chignola, *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi pratiche*, Bologna, Deriveapprodi, 2016 nel quale viene affrontato il diverso approccio alla filosofia in Derrida, Foucault e Bourdieu.

²⁵ Il riferimento è sempre a *Risposta a Derrida* uscita sulla rivista *Paideia* e non alla più breve risposta uscita in appendice alla seconda edizione di *Storia della follia*.

²⁶ In merito al confronto tra Foucault e Derrida sulla lettura del testo cartesiano ed in particolare sul rapporto tra sogno e follia cfr. S. Felman, *Madness and Philosophy or Literature's Reason* in "Yale French Studies", No. 52, Graphesis: Perspectives in Literature and Philosophy (1975), pp. 206-228.

*Gemeinsinn*²⁷ che permette di separare le condizioni oggettive da quelle particolari e soggettive tipiche invece tanto del sogno quanto della follia. Se quest'ultima è quindi vista come una sorta di uso intimo e privato delle capacità intellettuali sarà possibile costruire un parallelo con la situazione del dormiente nella quale il *sensus communis* viene sopraffatto da un *sensus privatus*. Cosa differenzia quindi due stati di coscienza apparentemente così simili?

Ritornando al testo di Descartes da cui ha origine tutta la questione emergono due differenze principali: la prima fa leva sul fatto che tutti sono inevitabilmente soggetti al sogno, mentre non tutti sono vittime della follia; la seconda che lo stato onirico si verifica solo in determinati momenti, mentre la follia caratterizza tutta l'esistenza degli individui che ne sono soggetti. La prima delle due differenze porta Derrida a considerare la follia come una forma attenuata del sogno – e anche in qualche modo meno stravagante vista una sospetta maggior inverosimiglianza a cui è soggetto chi dorme – e quindi a privarla dell'importanza che le attribuisce Foucault, il quale, facendo leva sulla seconda delle due differenze fa notare come sia proprio la condizione costante e inesauribile del folle a portare all'esclusione dal mondo della ragione alla quale giunge Descartes. Sogno e follia ne escono dunque come due stati di coscienza – e di esistenza nel caso della seconda – simili ma in realtà alquanto differenti e che, nel loro essere diversi, portano a conseguenze opposte: il sogno, per quanto stravagante viene accettato proprio perché tipico di ogni individuo, la follia, nel suo appartenere a pochi subirà l'esclusione dal *cogito* prima e dalla società poi. Emerge nuovamente in queste considerazioni sul sogno quell'intreccio tra struttura e sovrastruttura tipico dell'approccio archeologico che si è già visto precedentemente: l'uso da parte di Descartes del termine *demens*²⁸ non risulta essere innocuo, ma anzi mette in risalto i connotati medici e giuridici che vengono attribuiti alla figura del folle contrapposta a quella dell'altrettanto stravagante figura del *dormiens*.

²⁷ Cfr. M. Duichin e P. Stampa, *Il lato oscuro della ragione: sogno e follia in Kant, Hegel e Goya*, in "Lebenswelt", n. 19, 2021, pp. 6-27. Nell'articolo vengono percorse le traiettorie che a partire da Kant, e dalla sua interpretazione di un presunto frammento eracliteo, arrivano fino alla psicologia della metà del XX secolo; tra queste, già nel pensiero hegeliano emergevano sostanziali differenze tra sogno e follia: nel primo il soggetto raggruppa immagini in un modo diverso rispetto a quando è sveglio, nella seconda è vittima del predominio delle rappresentazioni fantastiche su quelle intellettuali.

²⁸ Il riferimento di Foucault è sempre l'originale testo latino delle *Meditazioni* poiché in quello francese la parola con cui vengono tradotti *dementes* e *dormientes* è sempre la medesima: *extravagant*.

Descartes utilizza la parola *dementes*, termine tecnico, medico e giuridico insieme, attraverso il quale veniva designata una categoria di persone ritenute statutariamente incapaci di un certo numero di atti di carattere religioso, civile e giudiziario. I *dementes* risultavano infatti squalificati non appena si trattava di agire, rendere testimonianza, parlare. Per tanto, non è sicuramente un caso che Descartes abbia utilizzato questo termine proprio nel punto specifico del testo in cui il soggetto che medita e che parla afferma di non essere folle.²⁹

Tramite la parola scritta il folle subisce così la prima e forse più importante esclusione dell'età moderna: quella rispetto alla ragione; colui che viene additato come folle non può rientrare quindi negli schemi della razionalità e va di conseguenza reindirizzato e riadattato tramite l'intervento tanto dell'intellettuale quanto delle istituzioni.

1.2 *L'impossibilità di dar voce al silenzio*

Come si è visto, le critiche di Derrida all'interpretazione foucaultiana del testo di Descartes sono molteplici, ma quelle che maggiormente entrano in contrasto con il cuore di *Storia della follia* si allontanano dal carattere metodologico e filologico delle precedenti. È lo stesso autore ad ammettere la necessità di oltrepassare il caso cartesiano per affrontare direttamente i presupposti filosofici dell'opera; dal già citato piano filologico ci si sposterà dunque verso uno più filosofico e concettuale. Derrida si muove a ritroso nel testo, passando dall'analizzare le pagine introduttive del secondo capitolo al confrontarsi con la prefazione alla prima edizione dell'opera.³⁰

Il principale obiettivo polemico di Derrida sono, come detto, i presupposti filosofici posti alla base di *Storia della follia*, ovvero la volontà di Foucault da un lato di portare alla luce – sempre tramite il canonico lavoro storico sui documenti d'archivio – e dall'altro di far “parlare” il silenzio tipico della follia. Sarà proprio questo secondo punto quello criticato con maggior fermezza da Derrida che lo definirà “il pregio ma anche l'impossibilità stessa del suo libro”³¹, facendo emergere il valore aporetico che minerebbe così le fondamenta di tutta l'opera. Il progetto stesso risulta quindi impraticabile, quel

²⁹ M. Foucault, *Risposta a Derrida*, cit., p. 109.

³⁰ Il testo di Foucault è introdotto da due prefazioni: la prima, datata 1960, nella quale vengono sommariamente esposte le intenzioni dell'opera e la seconda, comparsa nell'edizione Gallimard del 1972, nella quale si trova il punto di vista del filosofo sulla figura dell'autore come maestro e monarca che detta le sue intenzioni al lettore proprio tramite la prefazione.

³¹ J. Derrida, *Cogito e storia della follia* in *La scrittura e la differenza*, cit. 43.

voler far parlare la follia in sé stessa antecedendo il linguaggio poliziesco della ragione appare come una folle, per quanto poetica e pittoresca, dichiarazione di intenti destinata a rimanere incompiuta. Ripercorrendo la lettura della prefazione alla prima edizione è evidente come Foucault definisca in vari modi il suo lavoro sui folli e sulla follia, ma tra i tanti è uno in particolare sul quale si sofferma l'attenzione di Derrida: gli intenti del filosofo di Poitiers sono quelli di fare *un'archeologia del silenzio*³². In questa perifrasi è in qualche modo contenuto tutto il libro, sia nei suoi aspetti metodologici (l'archeologia) sia per quello che è il vero protagonista (il silenzio); è proprio su quel silenzio che si è stabilito il linguaggio psichiatrico – dal quale Foucault vuole tentare di liberarsi – che ha prima separato e poi internato e represso la follia. Sicuramente un modo affascinante di introdurre il proprio lavoro, ma nell'ottica delle considerazioni derridiane anche l'ammissione di una forma di paradosso che lo rende non meno folle dei protagonisti del libro.

Il fare un'archeologia del silenzio porta con sé la difficoltà di scrivere un testo sulla follia in quanto tale, senza rinchiuderla all'interno del linguaggio sempre coercitivo della psichiatria, la quale viene presa in questo caso come massima rappresentante di quell'*Ordine* legato ad oggettività e razionalità universali: provando a porsi nella prospettiva di Derrida il testo di Foucault emerge dunque come un tentativo di parlare della follia al di fuori della ragione, tramite un linguaggio che in qualche modo la preceda e che si liberi dalle catene che essa impone.

Alla base delle critiche portate alla prefazione di *Storia della follia* ci sono quindi due concetti: ragione e linguaggio, i quali subiscono un'identificazione che porta Derrida a considerarli come dei limiti invalicabili che Foucault ha provato, fallendo, a superare tramite la sua archeologia del silenzio. Questo rapporto di identificazione, che non è chiaramente nelle intenzioni di Derrida dimostrare (per lo meno in quest'opera), garantisce un ruolo fondamentale al linguaggio in quella che è la rappresentazione del pensiero; quest'ultimo ne risulta in qualche modo vincolato al suo mezzo di trasmissione

³² Un aspetto sul quale né Derrida né apparentemente Foucault pongono l'attenzione è il valore ambivalente del genitivo all'interno di "archeologia del silenzio"; quel "del" che lega l'aspetto metodologico dell'archeologia al ruolo centrale del silenzio può essere considerato sotto due aspetti differenti: quello oggettivo in cui è il silenzio a "subire" l'attività archeologica del filosofo e quello soggettivo nel quale questo silenzio emerge come protagonista di quest'opera priva di soggetto parlante. Questa ambivalenza emerge, per Derrida, non in relazione al silenzio, ma direttamente alla follia che viene posta da Foucault nel doppio ruolo di soggetto come protagonista e come soggetto parlante dell'opera: il testo risulta essere scritto dalla follia sulla follia.

che ne sancisce i limiti e le possibilità³³. Tutto deve quindi rispondere all'assoggettamento della ragione e non c'è possibilità di scrivere, o anche più semplicemente di parlare e pensare, ponendosi al di fuori di essi. Anche evitando le maglie del linguaggio psichiatrico non è possibile scagionare l'opera dalla totalità della lingua che costantemente indirizza e che all'interno del testo si riproduce perpetuando le conseguenze che essa porta con sé. Il produrre un'archeologia sarebbe quindi un modo per far ripartire da capo proprio quella divisione tra follia e ragione che si è cercato di denunciare.

Non è possibile svincolarsi totalmente dalla totalità del linguaggio storico che avrebbe prodotto l'esilio della follia, liberarsene per scrivere l'archeologia del silenzio; questo non può essere tentato se non in due modi:

O tacere con un certo silenzio (un certo silenzio che non si determinerà ancora se non in un linguaggio e in un ordine che gli permetteranno di non essere contaminato da un qualsivoglia mutismo), o seguire il folle sulla strada del suo esilio.³⁴

In queste poche righe Derrida, oltre a ribadire nuovamente l'impossibilità di produrre questa archeologia del silenzio, mette in luce altri due aspetti fondamentali: l'idea di un linguaggio *storico* e due possibili vie d'uscita da questa aporia nella quale cade il testo foucaultiano. Il passaggio attraverso la storicità del linguaggio permette a Derrida di leggere l'opera di Foucault come un impossibile processo nel quale istruttoria e verdetto ripetono continuamente il delitto da processare; nel perpetuarsi nella storia è attraverso il linguaggio che tutti emergono come colpevoli dell'esilio della follia. L'evoluzione storica del concetto di follia, e con esso tutti quelli in qualche modo legati ad una qualsiasi³⁵

³³ L'identificazione tra pensiero e linguaggio, o comunque l'attribuire alla trasmissione linguistica un ruolo predominante nella rappresentazione di ciò che si trova nella mente, caratterizza molte correnti di pensiero soprattutto del XX secolo: dal primo Wittgenstein fino ad Émile Benveniste il quale alla base della sua teoria della soggettività del linguaggio pone l'idea che il contenuto del pensiero prenda forma solo quando viene esposto tramite il linguaggio. "*Il reçoit forme de la langue et dans la langue, qui est le moule de toute expression possible; il ne peut s'en dissocier et il ne peut la transcender*" scrive Benveniste in un articolo sulle categorie di pensiero e di linguaggio. Cfr. É. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue* in "Les Études philosophiques", Nouvelle Série, 13e Année, No. 4 (Octobre/Decembre 1958), pp. 419-429.

³⁴ J. Derrida, *Cogito e storia della follia* in *La scrittura e la differenza*, cit. p. 45.

³⁵ Nonostante quella di Foucault sia una *storia* della follia che potrebbe sembrare seguire un percorso lineare, sarebbe meglio non unire tutte le varie forme di medicalizzazione ed internamento sviluppatasi dal XVII secolo in poi sotto il nome generico di psichiatria. Inoltre è sempre da tener presente la critica di

forma di psichiatria, si sviluppano sempre all'interno di un linguaggio legato alla storia e alla geografia: solo nelle lingue europee – ma si potrebbe espandere la questione in generale al mondo (dal punto di vista culturale in senso ampio) occidentale – si riproduce costantemente la colpevolezza storica protagonista di questo processo. Nei secoli cambia sicuramente il concetto di follia, come cambiano anche i metodi con i quali le scienze e la società ad esso si rapportano, ma una cosa rimane costante (e su questo probabilmente Foucault e Derrida si troverebbero d'accordo): l'utilizzare il linguaggio psichiatrico per parlare di ciò che la psichiatria tenta di reprimere ed escludere non fa altro che riprodurre questo sistema di reclusione anche al di fuori dell'ambiente medico e accademico; chiunque nella storia ne risulta colpevole. Pur conscio del peso che il linguaggio e il suo uso portano con sé, Foucault riesce a compire un lavoro completamente nuovo sul piano metodologico, mettendo in luce, tramite un profondo lavoro di analisi, il ruolo di materiali linguistici storico-sociali – tutto l'insieme dei documenti d'archivio alla base di *Storia della follia* – nella persistenza di quell'esilio internante che caratterizza il rapporto con la follia a partire dal Seicento. Il linguaggio, e ancor di più quello scientifico, non si potrà mai quindi considerare come neutro, ma verrà sempre seguito da forti implicazioni di carattere sociale, economico e politico: ritornando per un attimo all'interpretazione del testo cartesiano è evidente, nell'ottica di Foucault, ma meno in quella di Derrida, che già porre una divisione come quella tra sogno e follia possa portare a delle conseguenze ben lontane dal piano filosofico concettuale; è tramite il linguaggio e i suoi usi che inizia – e si mantiene – l'esilio della follia rispetto alla ragione.

Oltre al valore storico del linguaggio emergono nel testo due possibili, ma chiaramente solo apparenti, vie d'uscite da questa aporia nella quale colui che vuole parlare in modo puro della follia finisce inevitabilmente per cadere. Nel primo caso questo ipotetico soggetto parlante³⁶ tace, resta immobile in una situazione di silenzio, la quale gli permetterebbe in qualche modo di avvicinarsi a quella situazione pura e non contaminata dal linguaggio alla quale aspirava. Anche in questo caso però il silenzio viene assorbito da un linguaggio che lo indirizza e lo riporta a quell'ordine tipico della ragione

Foucault nei confronti di qualsiasi tipo di filosofia della storia, contrapposta all'idea di una storia critica di stampo nietzschiano; cfr. E. Clairizio, *Foucault e la contro-storia della verità* in "Pólemos", VI. 4-5. (2011), pp. 236-243.

³⁶ Gran parte della questione passa attraverso questo concetto: l'idea che alla base di un qualsiasi discorso, soprattutto letterario, ci sia sempre un soggetto immerso in una situazione linguistica e non qualcosa che anteceda la soggettività.

dal quale tentava di evadere: nessun silenzio può essere dunque un mutismo³⁷ assoluto, ma verrà sempre corrotto dai vincoli del linguaggio. La seconda via, lasciata da Derrida sullo sfondo, è quella dell'esilio, della fuga, e quindi dell'isolamento: un isolamento non di stampo coercitivo come quello dei manicomi, ma volontario; il non folle decide di seguire il folle, di identificarsi con esso abbandonando prima di tutto la società che non accetta l'anormalità e poi la sfera della ragione che per il semplice fatto di esistere pone dei limiti che chi non è folle è costretto a rispettare.

Come detto, risulta evidente che queste due soluzioni siano in realtà fittizie ed apparenti vista la loro intrinseca impraticabilità: è impossibile l'assoluto silenzio ed è altrettanto impossibile decidere volontariamente di abbandonare la razionalità. Il ritorno al punto di partenza è quindi inevitabile; ci sono dei limiti imposti dalla ragione e dal linguaggio che non possono essere oltrepassati ed è questo a rendere paradossale il tentativo di Foucault di far parlare la follia – o comunque di parlare della follia – in modo puro e dando origine a quella archeologia del silenzio tanto affascinante quanto folle contro cui si scagliano le accuse di Derrida.

1.2.1 L'ammissione di Foucault sul limite dell'opera

La risposta di Foucault a queste accuse è indiretta e appare come una sorta di dialogo con il suo allievo nello spazio e nel tempo: non è presente né in *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* né in *Risposta a Derrida*, ma direttamente nella prefazione alla prima edizione, poche righe dopo il punto cardine preso in considerazione da Derrida in *Cogito e storia della follia*.

Bisognerebbe dunque tendere l'orecchio, chinarsi verso questo borbottio del mondo, cercare di scorgere tante immagini che non sono mai state poesia, tanti fantasmi che non hanno mai raggiunto i colori della veglia. Ma senza dubbio l'impresa è doppiamente impossibile: perché ci obbligherebbe a ricostruire

³⁷ Nel testo di Derrida (*Cogito e storia della follia*, cit. p. 45) sembra emergere una differenza tra il concetto di silenzio e quello di mutismo, il primo si determina solo all'interno di un linguaggio al quale risulta quindi sempre vincolato come nel caso del silenzio della follia, il secondo sembra invece essere al di qua del linguaggio, sembra avere un ruolo di neutralità, una neutralità non positiva che viene evitata dalla lingua ma che resta in una posizione di stasi. Il silenzio è in qualche modo già in opera, il mutismo è inevitabilmente al di fuori di essa. In riferimento al silenzio come contemporaneamente assenza e presenza di linguaggio cfr. L. Tassoni, *Ermeneutica di Derrida. Intorno al silenzio* in *Neohelicon* XXVIII/2, 2001, pp. 59-62.

la polvere di quei dolori concreti, di quelle parole insensate che niente lega al tempo; e soprattutto perché quei dolori e quelle parole non esistono e non sono comunicati a se stessi e agli altri se non nel gesto della separazione che già li denuncia e li domina. Soltanto nell'atto della separazione e partendo da esso si può pensarli come polvere non ancora separata. La percezione che cerca di afferrarli allo stato selvaggio appartiene necessariamente a un mondo che li ha già catturati. La libertà della follia non viene compresa se non dall'alto della fortezza che la tiene prigioniera.³⁸

Partendo da queste righe – e in parte da quelle appena precedenti – emerge non solo la volontà del progetto foucaultiano, ma anche l'ammissione della sua impossibilità, quell'impossibilità messa in risalto da Derrida nei vari punti del secondo capitolo di *La scrittura e la differenza*. Non si può quindi non considerare che lo stesso Foucault alla base della sua opera pone il medesimo paradosso che il suo allievo gli imputerà – almeno inizialmente – di non aver considerato, senza tentare dunque di superarlo tramite una qualche forma di uscita dal linguaggio: l'archeologia del silenzio della follia può essere fatta solo dalla *fortezza* della psichiatria, che tramite le sue parole da un lato la reclude, dall'altro ne permette la trasmissione. La separazione perpetuata tramite il linguaggio psichiatrico è quindi in qualche modo necessaria per poter dar voce al folle e di questo Foucault ne è conscio fin dall'inizio del suo lavoro, il quale solo alla luce della prefazione alla prima edizione può risultare non tanto come un tentativo iperbolico di dar voce al silenzio, ma come un'archeologia di quella separazione che a questo silenzio da in qualche modo vita.

In linea con le considerazioni derridiane anche Foucault ammette dunque l'impossibilità di uscire dai limiti imposti dal linguaggio e anzi ne considera la necessità³⁹: sono proprio questi limiti che permettono quella separazione che a sua volta rende possibile affrontare tramite un testo il tema della follia. Oltre al discorso *sul* folle è la stessa parola *del* folle a subire l'inevitabile destino che alcuni determinati sviluppi⁴⁰

³⁸ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p 47.

³⁹ Non si vuole qui dare un'accezione positiva alla separazione tra ragione e follia che nasce tramite il linguaggio medico-psichiatrico, ma semplicemente mettere in risalto come anche dal punto di vista di Foucault sarebbe impossibile parlare dell'una senza passare per l'altra.

⁴⁰ Il riferimento è sempre al periodo appena successivo al Medioevo posto al centro di *Storia della follia* e visto da Foucault come una sorta di spartiacque storico per quel che riguarda la separazione tra ragione e follia. Sono state molteplici, nel corso degli ultimi sessant'anni, le critiche al metodo di analisi storica adoperato da Foucault, in particolare rispetto all'incapacità di governare l'impulso alla forzatura ideologica dei fatti storici. Queste critiche, soprattutto nel contesto italiano, sono state portate avanti dallo

del linguaggio comportano: il suo discorso sanciva la sua esclusione, era tramite esso che i *dementes* venivano riconosciuti e internati, la parola risultava dunque come un simbolo distintivo che si risolveva in un rumore di fondo costantemente rigettato rispetto alla società della ragione.⁴¹

A seguito di queste considerazioni sull'impossibilità di una vera archeologia del silenzio – per lo meno per come l'aveva intesa Derrida – Foucault dichiara la necessità di condurre uno “studio strutturale dell'insieme storico che tiene prigioniera una follia il cui stato selvaggio non può mai essere recuperato in se stesso” il quale deve risalire alla “decisione che lega e insieme separa ragione e follia”⁴². Già nella prefazione, dunque, emerge quella decisione che verrà in qualche modo ricondotta al lavoro di Descartes all'inizio del secondo capitolo e che sancisce quindi tanto la separazione tra ragione e follia sul piano medico-giuridico, quanto su quello linguistico concettuale: il folle è posto al di fuori del limite definito, tramite la lingua, dal *cogito*. La ragione si trova così contraddistinta sia dai valori che la formano e la caratterizzano – si pensi per esempio a logica e linguaggio – sia dai suoi confini, da quello spazio bianco⁴³ che la isola rispetto a ciò che potrebbe minacciarla; la storia, nel suo continuo svolgimento, che è necessariamente storia della ragione anche quando si tratta di sragione è sempre data a partire dai suoi confini e, anzi, si potrebbe dire che si sviluppa solo a partire da essi: senza quei limiti che isolano ed escludono non potrebbe esserci discorso né sulla ragione né tanto meno sulla follia.

Nel prosieguo di questo dialogo meta-temporale tra i due autori, Derrida riconosce a Foucault l'ammissione della difficoltà – anche se sarebbe più corretto parlare di vera e propria impossibilità – alla quale andrebbe incontro la pretesa purista⁴⁴ di un'archeologia del silenzio, andando così a confermare il punto di vista già espresso dal suo maestro sul paradosso che governerebbe un progetto di fuga dall'ordine della ragione. Appare quindi concorde il punto di vista dei due filosofi sul rapporto che viene ad instaurarsi tra i limiti

psichiatra Giovanni Jervis e dallo storico Carlo Ginzburg; per un'analisi di queste considerazioni si veda P. A. Rovatti, “*Sarai un malato di mente*” (*una risposta ai detrattori di Foucault*) in “Aut Aut”, 351, Luglio-Settembre 2011.

⁴¹ Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit. p. 10-12. Nel già citato testo tratto dalla conferenza al College de France del 1970 il rapporto tra ragione e follia ricade, per gli aspetti legati alla forma discorsiva, sotto il principio d'esclusione del *partage* e del rigetto.

⁴² M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p. 48.

⁴³ *Ivi*, p. 43.

⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, cit. p. 46.

della ragione e la parola pura della follia: per entrambi la ragione è una fortezza che domina sulla follia, la esclude e ne impedisce una pura esposizione. Se il punto di vista dei due autori appare così simile, qual è la necessità, da parte di Derrida, di porre l'attenzione del suo discorso su un punto che Foucault sembrava aver già ampiamente chiarito? Qual è quindi la vera critica in merito a questo apparente tentativo paradossale di dare voce al silenzio dei folli?

Quello che viene realmente imputato a Foucault è di essersi fermato, di aver arrestato il discorso storico alla base del suo lavoro alla già citata *decisione* che dà il via a quella separazione tra follia e ragione che risulta essere il vero soggetto del libro. Per Derrida il discorso, proprio per il suo voler risalire ad un linguaggio puro che in qualche modo anteceda la razionalità, non può interrompersi sulla soglia della separazione tardo medievale, ma deve seguire la storia della follia fino ad una sorta di preistoria che va ad intersecarsi con la tradizione greca lasciata in penombra da Foucault. Questo “dimenticarsi”⁴⁵, questo mettere da parte tutto quell’ambito del discorso sulla follia che riguarderebbe la Grecia antica viene definito da Derrida addirittura come imbarazzante (*génant* nel testo originale) alla luce di un breve passaggio nel quale Foucault prende in considerazione il ruolo *rassicurante*⁴⁶ della dialettica socratica. Il confronto tra i due filosofi – almeno dal punto di vista di Derrida, dato che Foucault non si concentra su questo punto in nessuna delle due risposte – orbita attorno al significato che può essere attribuito al termine “rassicurante” che dovrebbe descrivere la dialettica socratica: nell’ottica derridiana possono essergli attribuite due accezioni, entrambe volte a mettere in evidenza l’importanza del *logos* greco nel discorso sulla follia prima di quello cartesiano.

Nel primo caso la dialettica socratica è davvero così rassicurante come sostenuto nella prefazione di *Storia della follia*, e lo è per aver già espulso dalla sfera della ragione ciò che ragione non è, per aver già compiuto quella separazione che contrappone da un lato

⁴⁵ Questa accusa di Derrida rischia di mettere in secondo piano l’importanza della scelta, della cesura temporale, attuata da Foucault: il periodo storico preso in considerazione, questa Età classica che segna una svolta nel rapporto tra ragione e follia, è l’età della diffusione del mercantilismo e di quel processo di paleo industrializzazione che darà successivamente realtà alla società borghese e industriale. Solo in questo tipo di società può quindi svilupparsi quel rapporto non tanto con la follia dal punto di vista medico, ma con tutti gli atteggiamenti di critica e rifiuto dei dogmi sociali, economici, linguistici ed esistenziali.

⁴⁶ M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit. p. 43.

una forma di *σωφροσύνη*⁴⁷ pre-cartesiana⁴⁸ e dall'altro quel *contrario* che lo stesso Foucault sostiene non essere presente nel *logos* greco. L'aver apportato questa separazione rassicura gli individui che arroccati nella fortezza della ragione si sentono così protetti da coloro i quali si rapportano al mondo a partire da modalità differenti. Nel secondo caso invece il momento socratico è parte fondamentale di quel *logos* greco che, come detto, per Foucault non conosce il contrario e di conseguenza non può godere di quella aurea rassicurante attribuitagli. Se la situazione fosse questa allora si potrebbe ipotizzare che nella Grecia antica non sia presente quella divisione tra ragione e follia che viene invece rintracciata sul sorgere dell'età moderna: il definire contemporaneamente la dialettica socratica come rassicurante e il voler attribuire a Descartes l'origine della *decisione* è, per Derrida, il vero errore che Foucault compie in *Storia della follia*.

La libera circolazione dei folli, a parte il fatto che non è poi così libera, così semplicemente libera, non sarebbe che un epifenomeno socio-economico alla superficie di una ragione già divisa contro se stessa fin dall'alba della sua origine greca. Quello che mi pare certo, in ogni qualunque sia l'ipotesi che si formula a proposito di quello che in fondo è solo un falso problema e una falsa alternativa, è che Foucault non può salvare *nello stesso tempo* quello che afferma sulla dialettica già rassicurante di Socrate e la sua tesi che suppone specificità dell'età classica in cui la ragione si sarebbe rassicurata escludendo il suo altro, vale a dire costituendo il suo contrario come un oggetto per difendersene e disfarsene. Per imprigionarlo.⁴⁹

L'età classica – sempre definita tale a partire dal contesto francese – risulta così detronizzata rispetto al suo ruolo all'interno della scissione e l'altro di se stessa⁵⁰, perdendo la sua specificità, risulterà solo un caso tra i tanti in cui la *decisione* non viene presa ma solo ribadita. La *presenza originaria* va rintracciata, quindi, all'interno delle

⁴⁷ Non è un caso l'uso da parte di Derrida proprio del termine *σωφροσύνη* volto ad indicare la capacità, tramite una saggezza pratica, di riconoscere i limiti posti proprio dalla razionalità. Si ha quindi un'identificazione tra *σωφροσύνη* e sanità mentale, contrapposta alla follia di chi ha invece perso il senno; si ha un esempio di questa contrapposizione già nell'*Odissea* (XXIII, 10-15) quando Penelope pone da un lato proprio la situazione di chi è dotato di ragione e dall'altro quella del *ἄφρων*, colui che sta al di fuori della razionalità. Usando questo termine Derrida rimanda così all'idea per cui – in un'ottica nella quale la dialettica socratica è vista come rassicurante – già nella Grecia omerica è in qualche modo presente quella separazione che contrappone follia e ragione e che Foucault lascia nell'ombra.

⁴⁸ Cfr. J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, cit. p. 50.

⁴⁹ *Ivi*, p. 51.

⁵⁰ La follia è sempre vista, soprattutto nel testo derridiano, come una parte della ragione, come contemporaneamente un'alterità rispetto ad essa e come una sua parte costituente: per quanto divise e scisse restano sempre in un legame inscindibile tra loro, follia e ragione non possono mai essere indipendenti l'una dall'altra.

profondità del *logos* pre-socratico e non nel XVII secolo come tentato di fare in *Storia della follia*; il rischio è quello di, a detta di Derrida, fare in realtà un'analisi di una struttura che va ad aggiungersi alla presenza originaria senza però fondarla. È a partire da questo ruolo di campione e non di modello dell'evento cartesiano che la mancanza, da parte di Foucault, di un'analisi delle strutture della Grecia classica risulta imbarazzante agli occhi di Derrida e solo in parte – anche se di questo il filosofo di origine algerina non appare particolarmente convinto – all'interno di un metodo di lavoro di stampo strutturalista. Foucault presenta infatti l'avvenimento cartesiano all'interno di un sistema nel quale i dogmi classici della causalità vengono sostituiti da un insieme di relazioni solidali e circolari in cui c'è un costante intersecarsi tra gli eventi che escono da uno schema di successione rigido per entrare a far parte di quella polvere della storia che plasma la realtà. Proprio questo tipo di approccio dovrebbe prevedere però, per Derrida, una rinuncia all'eziologia e alla ricerca dell'origine e non un lavoro – come fa Foucault con Descartes – che parta proprio dalla ricerca del momento iniziale di quella separazione che orienterà tutto il resto dell'opera.

Come già visto nel caso dell'interpretazione più o meno filologica del testo cartesiano, attaccata nella prima parte di *Cogito e storia della follia*, l'essere stato in grado di trovare nel XVII secolo una peculiarità e non solo un'esemplificazione della scissione ragione-follia è il vero merito del lavoro di Foucault. All'interno di un metodo di lavoro che sicuramente, soprattutto in queste prime opere, mantiene alcuni criteri dello strutturalismo⁵¹, l'evento cartesiano assume un ruolo che non può essere ridotto solo ad un esempio tra i tanti disponibili nella storia post-socratica: anche dando atto che una certa divisione – limitata in qualche modo alla sfera linguistica – possa essere già presente nei secoli che precedono le *Meditazioni*, è solo con l'opera di Descartes, e con tutti gli sviluppi sociali e politici che la seguono, che si ha quella decisione che segnerà tanto l'approccio alla ragione quanto il modo di trattare la follia nei secoli successivi.

Contrariamente ad una certa tipologia di strutturalismo che pone l'attenzione, per l'appunto, solo sullo svilupparsi delle strutture, lasciando in secondo piano il ruolo dell'avvenimento e con esso della storia, Foucault riabilita, anche attraverso l'attenta

⁵¹ Si associa qui, come fa in parte anche Derrida, e solo da un punto di vista didascalico ed esegetico il lavoro di Foucault alla corrente strutturalista, nonostante sia lo stesso filosofo a definirsi, nel corso dello sviluppo del suo pensiero, come lontano da certe forme di strutturalismo ortodosso.

analisi del testo di Descartes, l'idea di una storia come intrecciarsi di momenti che possono essere più o meno rilevanti. Spostando il ragionamento in quest'ottica si è in grado di tenere insieme l'avvenimento – che in questo caso può essere tanto il testo cartesiano, quanto l'apertura dell'*Hôpital général* di Parigi nel 1656 – con lo svilupparsi attorno delle strutture e dei sistemi che ad esso sono legati. La storia ne esce così da un lato svincolata da rapporti di causalità semplici e lineari, dall'altro dominata da dinamiche aleatorie, aperte e soprattutto violente: in questo strutturalismo dell'avvenimento la storia è sempre governata dal conflitto.⁵²

Il lasciare da parte il rapporto tra ragione e follia⁵³ nella Grecia antica non è quindi sintomo, in Foucault, di ignoranza rispetto alla tematica o di una sorta di volontà di nascondere qualcosa che in qualche modo potrebbe minare le basi della sua ricostruzione storica. La scelta del momento cartesiano non è solo una tra le tante possibili, è l'unica in grado di spiegare – insieme a tutte le considerazioni di carattere storico e sociale – la nascita e contemporaneamente l'evoluzione di un rapporto che caratterizzerà l'Occidente della modernità non solo dal punto di vista medico e psichiatrico, ma anche filosofico e politico: la follia è definitivamente posta al di fuori dei limiti della ragione.

1.3 Soluzioni: assenza dell'opera e risposta di Foucault

Dopo questa sorta di presa di coscienza dell'aporeticità che sta alla base di tutta la sua opera, dopo aver quindi ammesso la dimensione paradossale che caratterizza il voler dar voce al silenzio puro della follia, Foucault lascia uno spazio di apertura a quella che potrebbe essere una soluzione: introducendo il concetto di *assenza d'opera* – citato una prima volta nella prefazione alla prima edizione e ripreso poi solo nelle pagine conclusive del libro – risultano evidenti i legami tra il lavoro filosofico foucaultiano e una prospettiva letteraria. Avvicinandosi a questo concetto tipicamente blanchotiano, Foucault affianca quindi al suo lavoro di stampo filosofico archeologico una visione della follia strettamente

⁵² Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr.t., Torino, Einaudi, 1978, in particolare la prima intervista e la presentazione di un approccio in contrasto con lo strutturalismo classico.

⁵³ Derrida parla sempre del rapporto tra i greci e l'*Hybris* per riferirsi al tema ragione-follia, interrogandosi su come e perché Foucault accosti i concetti di *Hybris* e follia pur escludendo un rapporto di totale identificazione tra essi. Questo accostamento porta, secondo l'autore di *Cogito e storia della follia*, ad un problema filosofico sul lavoro del traduttore, problema che porterebbe, però, il discorso troppo lontano rispetto al nucleo tematico dell'opera.

correlata alla letteratura, ed in particolare alla letteratura sperimentale – quella trattata direttamente anche dallo stesso Blanchot – delle avanguardie del Novecento.

Al momento di citare l'assenza d'opera Foucault non esplicita il riferimento alle opere degli anni quaranta del filosofo francese per il semplice fatto che all'interno di quel determinato contesto storico e culturale, ed in particolare nel diffuso campo dell'esistenzialismo e delle sue versioni più radicali⁵⁴, era un concetto ampiamente diffuso e trattato, ma che ora, all'interno di un'ottica filosofica diversa rischia di essere eccessivamente oscuro ed enigmatico. È quindi utile, e probabilmente necessaria, una ricognizione su questo tema – l'assenza d'opera – che lo stesso Blanchot tratta in svariati frangenti del suo pensiero e che tocca, in base all'opera e al contesto in cui viene affrontato, l'argomento da cui tutto il ragionamento nasce: la follia. Per prendere in esame il tema, chiaramente sempre in modo parziale vista la quantità di scritti che Blanchot gli ha dedicato, verranno considerate in particolare due opere: *Lo spazio letterario*⁵⁵ e *La conversazione infinita*⁵⁶, della quale risulterà importante ai fini della presentazione del concetto soprattutto l'introduzione di Giovanni Bottirolì e la sua ricognizione su gran parte dei concetti blanchotiani.

1.3.1 La logica congiuntiva

Alla base delle considerazioni di Blanchot c'è un approccio singolare – ma come lui stesso ammette non unico – che pone al centro concetti come quelli di congiunzione, perdita e neutralità (sotto la forma del concetto di *neutro*); il primo è quello che sancisce maggiormente la particolarità dell'approccio del filosofo francese al sapere, ed in particolare al campo della logica: quello presente in *La conversazione infinita* è un metodo di lavoro basato su una logica di tipo congiuntivo, contrapposto alle logiche classiche di tipo invece disgiuntivo o separativo⁵⁷. Da questa separazione ne deriva poi un'altra, in questo caso originaria proprio di Blanchot, che pone da una parte un pensiero

⁵⁴ Cfr. M. Iofrida e D. Melegari, *Foucault*, cit. p. 31.

⁵⁵ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, tr.it., Torino, Einaudi, 1967.

⁵⁶ M. Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull' "insensato gioco di scrivere"*, tr.it., Torino, Einaudi, 2016.

⁵⁷ Nell'introduzione di Bottirolì viene esplicitato come, se pur chiaramente in modo diverso, ad una logica separativa appartengono pensatori come Aristotele e Frege, mentre ad una congiuntiva filosofi come Eraclito, Heidegger e lo stesso Blanchot.

della continuità che inizia con Aristotele e dall'altra uno della discontinuità nella quale egli stesso si identifica.

La logica congiuntiva è la logica del paradosso, della riabilitazione di situazioni paradossali e non della loro soppressione all'interno del campo della semplice impossibilità basata su forme di inferenza tipiche delle logiche separative; la situazione paradossale è, all'interno di un ragionamento congiuntivista, una situazione di possibilità e non di contrapposizione che porta inevitabilmente ad un'aporia negativa⁵⁸. Da un lato si ha quindi il paradosso come nodo da sciogliere e da risolvere – nelle logiche separative – dall'altro invece viene assunto come un diverso approccio non solo alla logica, ma anche ad una versione più ampia del pensiero – nelle logiche congiuntive. Nonostante, come visto, si tenda ad identificare in Aristotele uno dei primi esponenti della logica separativa, è proprio a partire dal suo quadrato degli opposti e dal concetto di correlativo che trae origine uno dei fondamenti della logica congiuntiva: se, infatti, i concetti di contraddittorio (Socrate è seduto/Socrate non è seduto) e di contrario (bianco e nero) sono facilmente inscrivibili, e anzi fondamentali, per una logica della separazione, il concetto di correlativo rischia di minare le basi stesse di un sistema inferenziale.⁵⁹ Uno degli esempi più chiari di correlativo, citato da Aristotele nel paragrafo VII delle *Categorie*, riguarda il rapporto tra servo e padrone nel quale è evidente che i due termini siano sì uno diverso dall'altro, ma allo stesso tempo collegati in modo tale da non poter esistere singolarmente; al venir meno del padrone scompare automaticamente anche la figura del servo, così come nei casi di fratello e sorella o di metà e intero. Nell'opposizione tra correlativi si ha anche il loro inscindibile legame, la loro esistenza è possibile solo a partire dalla loro correlazione. Questa figura logica mette in una posizione di difficoltà le strutture della logica separativa⁶⁰, in quanto i termini finiscono per esistere solo all'interno della loro relazione, non essendo più, appunto, separati gli uni dagli altri in modo chiaro e definito. A differenza di quanto possa apparire, la logica congiuntiva non ha però l'intenzione (e probabilmente nemmeno i mezzi) per minare il fondamento della

⁵⁸ G. Bottiroli, *Introduzione alla logica scissionale (congiuntiva)*, in "Paradoxes", a cura di Stefano Arduini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2011.

⁵⁹ *Ivi*, par. 10.

⁶⁰ Nel suo articolo, Bottiroli ripercorre anche brevemente il percorso storico del quadrato delle relazioni aristotelico: all'interno del contesto della logica medievale scompaiono sia il concetto di "privazione/possesso" che quello di correlativo e questa rimozione verrà successivamente ereditata dalla logica occidentale (si veda il caso di Kant e i rapporti di *contraddizione logica* e *opposizione reale*) fino all'avvento dell'idealismo tedesco.

logica aristotelica, ovvero il principio di non contraddizione⁶¹, ma solo di offrirne una visione meno rigida di quanto non sia stato fatto nel corso della storia della logica occidentale. I due poli estremi dell'approccio al principio di non contraddizione risultano quindi in egual modo insoddisfacenti: né l'estremismo di stampo dialettico né una logica separativa rigida riescono a rendere conto di un approccio flessibile al dogma fondante della logica aristotelica. Alla neutralità del principio viene dunque affiancata una flessibilità che avrà dei risvolti fondamentali per un approccio congiuntivista non solo alla logica, ma più in generale alle relazioni tra individui e al modo di approcciare l'alterità.

In un'interpretazione flessibile del principio di non contraddizione – e di conseguenza anche del principio d'identità $A=A$ – come quella heideggeriana⁶², viene introdotto il concetto di co-appartenza che permette di superare la rigidità dell'identità come mera coincidenza a favore di un'apertura nei confronti della non-coincidenza. Nell'identità definita scissionale, nella quale è quindi prevista una correlazione tra coincidente e non coincidente, l'individuo è considerato sempre a partire dalla relazione, non di tipo separativo, ma di tipo inclusivo. In questa visione non può quindi esistere un soggetto che non sia sempre in relazione con altri (e con l'ambiente che lo circonda), relazioni che non sono però sempre univoche, ma che assumono forme diverse tra loro; è a questa diversità tra i possibili rapporti tra individui che Blanchot dedica alcune pagine della *Conversazione infinita*, andando ad individuare tre forme di rapporti tra gli uomini.

Il primo cade sotto la legge del medesimo. L'uomo vuole l'unità, ma si trova di fronte alla separazione. Il suo lavoro consiste nel rendere identico ciò che è diverso, sia che si tratti di cose, sia che si tratti di persone diverse: attraverso l'adequazione e l'identificazione ottenute con la mediazione, ossia con la lotta e col lavoro nella storia, vuole ridurre tutto allo stesso ma anche dare allo stesso la pienezza del tutto che

⁶¹ Sempre partendo dall'articolo di Bottioli, emerge come sia stato fatto un tentativo, soprattutto a partire dal XIX secolo, di superare il principio di non contraddizione assumendo come punto di partenza non una logica separativa, ma una forma di logica conflittuale; questa visione risultava possibile – questo lavoro è individuabile all'interno di alcuni meccanismi della dialettica marxista per esempio – nel momento in cui veniva compiuta una trasposizione dei concetti dal piano puramente logico a quello reale. Il principio di non contraddizione veniva assunto come baluardo logico del dominio della classe dominante, contrapposto al *polemos* tipico delle classi oppresse. Il limite di questo approccio è l'eliminazione di tutte le divisioni concettuali in favore di un'identificazione tra logica congiuntiva a conflitto ideologico.

⁶² *Ivi*, par. 14.

costituisce la meta finale. L'unità in questo caso passa per il tutto; analogamente, la verità è il movimento dell'insieme, l'affermazione dell'insieme come unica verità.⁶³

Il primo modo di rapportarsi, definito di tipo dialettico, è quindi il modo della prevaricazione, del trionfo di un individuo su un altro e quindi dell'assimilazione dell'alterità in favore di un'unità che vede una delle due figure uscirne come dominante; questo rapporto si dipana sempre nella storia ed in un contesto: un esempio è il già citato (anche se con funzione differente) rapporto dialettico tra servo e padrone, nel quale una delle due figure immedesima a sé l'altra. O ancora, riprendendo il tema che sta alla base di questo lavoro, il rapporto che si crea nella psichiatria classica tra il medico, o comunque la figura che impersonifica la ragione, e il malato, il folle, il quale costantemente subisce questo dominio sotto le forme dell'esclusione prima e della reclusione poi. Non c'è spazio, nel rapporto tra medico e paziente psichiatrico⁶⁴ per una relazione che non veda prevaricare la figura del rappresentante della ragione su colui che viene visto come al di fuori dei campi del *cogito*.

– Il secondo genere di rapporto può essere a mio avviso il seguente: si esige ancora l'unità, ma la si ottiene immediatamente. Mentre nel rapporto dialettico l'Io soggetto, dividendosi o dividendo l'Altro, lo afferma come intermediario ed in esso si realizza (in modo da ridurre l'Altro alla verità del Soggetto), in questo nuovo rapporto l'Io e l'assolutamente Diverso si uniscono immediatamente: è un rapporto di coincidenza e di partecipazione ottenuto talvolta con metodi di immediazione. L'Io e l'Altro si confondono l'uno nell'altro; c'è estasi, fusione, fruizione. Ma in questo caso l'«Io» cessa di esser sovrano; la sovranità è nell'Altro, l'unico assoluto.⁶⁵

Il rapporto del secondo tipo prevede sempre un'unità finale, ma non sviluppatasi nella storia, come accadeva nel primo, ma nell'immediatezza: si ha totale ed istantanea coincidenza tra le due parti del rapporto, non basata sul dominio e sul conflitto ma sulla coincidenza dei due poli che compongono la relazione. Io ed Altro diventano un'unica cosa in cui la partecipazione è costante e reciproca in una sorta di *fusione* inscindibile.

⁶³ M. Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull' "insensato gioco di scrivere"*, cit. cap. 7 di *La parola plurale*.

⁶⁴ Qui si fa chiaramente riferimento ad un approccio psichiatrico classico e per certi aspetti ormai superato a favore di un diverso rapporto con il paziente, basato non più sul dominio, ma su un tentativo di comprensione.

⁶⁵ *Ibidem*.

Il terzo tipo di rapporto differisce completamente dai due precedentemente descritti: la differenza sostanziale sta nel rifiuto della ricerca dell'unità e nel tentativo di superamento di quella tensione all'Uno che caratterizza tutti i rapporti tra soggetti nella storia dell'Occidente; proprio per questo Blanchot considera il suo gesto un parricidio ben più grave di quello platonico, ciò che viene messo in discussione è il fondamento stesso della relazionalità occidentale⁶⁶. Dopo queste parole che appaiono quasi inquietanti al suo interlocutore⁶⁷, Blanchot ammette che l'obiettivo non è quello di liberarsi completamente e con un gesto incoerente del concetto di unità, ma di trovare "un'altra forma di parola ed un altro tipo di rapporto in cui l'Altro, la presenza dell'altro, non rimandi né a noi stessi né all'Uno."⁶⁸ Il rapporto esposto nel testo ne esce come un rapporto senza mediazioni, non vincolato a finzioni, ma sempre aperto: stabile ma contemporaneamente mai immobile o statico. Alla base di questa relazione c'è un'estraneità tra i poli che la compongono, che non è né separazione né distanza tra essi, ma interruzione, la quale va assunta però non come tendente all'unità, ma come manifestazione della reciproca estraneità. Tra gli uomini viene meno la mediazione – tipica di qualsiasi relazione formatasi all'interno della società o, in generale, del mondo – della realtà, ma resta un vuoto che l'uomo non può colmare, un vuoto dato dalla relazione in se stessa, non dominabile tramite il potere. È l'Altro che rappresenta la vera esteriorità, diversa da quella della natura rispetto al soggetto o da quella data dal rapporto di assoggettamento che caratterizza tutti i reali⁶⁹ rapporti tra individui; esteriorità che non si esaurisce né in una dualità né in un'unità, ma resta interruzione senza privilegiare quindi una delle due parti del rapporto. Questo tipo di rapporto, definito da Blanchot come *neutro* – termine sul quale si tornerà nel prosieguo di questo capitolo – non pende dunque verso nessuno dei soggetti che lo compongono, ma allo stesso tempo non è soggetto ad alcuna forma di simmetria, è, paradossalmente, doppiamente dissimmetrico⁷⁰ e mette in

⁶⁶ Ovvero la costante ricerca di unità, anche a costo della soppressione dell'alterità.

⁶⁷ Gran parte dei capitoli di *La Conversazione infinita* hanno una forma dialogica tra lo scrittore ed un ipotetico interlocutore che reagisce, pone domande e si confronta con le tesi esposte.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Il rapporto del terzo genere di cui parla Blanchot appare, soprattutto alla luce dei discorsi sul potere centrali nelle opere di Foucault, come un qualcosa non solo di non presente all'interno di una realtà sociale, ma anche di irrealizzabile in un conteso nel quale ogni rapporto tra uomo e uomo, ma anche tra uomo e natura, è governato da campi di potere dai quali non si può uscire se non sul piano teorico concettuale.

⁷⁰ Blanchot, in una nota finale del capitolo appena preso in considerazione, immagina il rapporto del terzo genere come sviluppato su un campo non isomorfo; tema approfondito nel capitolo successivo nel quale identifica in una superficie di Riemann il campo di sviluppo di un rapporto basato sul neutro.

relazione tra loro termini che, proprio poiché parte di questo rapporto esistono solo a partire da esso, ma allo stesso perdono le loro designazioni soggettive in favore di una sorta di “soggettività senza soggetto”.

1.3.2 Blanchot e il linguaggio

Prima di approfondire il già anticipato tema del *neutro* – che riporterà il discorso al concetto dell’assenza d’opera come soluzione all’aporia foucaultiana – è necessario capire come Blanchot affronti nelle pagine di *La conversazione infinita* i mezzi tramite cui i rapporti descritti si sviluppino: il linguaggio e il ruolo della perdita. Il linguaggio risulta un aspetto fondamentale dell’analisi blanchotiana perché apre le porte al discorso sul ruolo della letteratura; è a partire dalle considerazioni su opere letterarie e sui loro autori che si viene a creare una differenza tra il linguaggio comune e quello invece letterario.

Partendo da una critica, presente in vari punti dell’opera, del concetto di sintesi nella dialettica hegeliana, ma allo stesso tempo da un elogio del filosofo tedesco per quello che riguarda l’introduzione del concetto di negazione, Blanchot imputa all’uomo la colpa, che risulta essere più un merito, di aver introdotto nel mondo il “non”: il linguaggio, proprietà tipicamente umana, nega costantemente, in ogni sua formulazione, il particolare, andando alla costante ricerca dell’universale. È così che il linguaggio dà adito ad una perdita, è esso stesso, nel suo eliminare il particolare, a rendere inevitabile questo scarto rispetto all’immediatezza che dà vita all’annichilimento citato da Blanchot: di fronte ad un apparente accesso all’eternità offerto dal linguaggio c’è in realtà la caduta in un oblio della particolarità dell’immediato. L’uso del linguaggio porta dunque con sé un’inevitabile ambiguità: da un lato tranquillizza⁷¹ tramite la sua capacità

⁷¹ In merito alla funzione tranquillizzante del linguaggio, Blanchot riprende da Hegel il tema del rifiuto della morte, il *grand refus*, che avviene nel momento essa viene addomesticata tramite l’uso della lingua e della parola: il linguaggio, tramite l’atto della nomina, riesce a tranquillizzare. Questo procedimento non differisce molto da quello che avviene tra le mura dei manicomi nel momento in cui si sente la necessità di nominare qualsiasi sintomo, qualsiasi malattia così da non sentirsi minacciati da esse e dall’impossibilità di identificarle. Cfr. Cap 2.

identificatrice⁷², mentre dall'altro costringe il soggetto parlante a subire una mancanza, porta ad uno scarto, come detto, rispetto all'immediatezza. È proprio questa perdita, però, a rendere umano l'individuo che utilizza il linguaggio: tramite questo allontanamento rispetto alla particolarità dell'immediato si può passare dalla situazione naturale all'artificialità della vita e quindi delle relazioni. Portando ad un'estremizzazione della sua tesi Blanchot attribuisce al linguaggio l'oscuro ruolo di assassino⁷³ della cosa, non nel senso, chiaramente, di un vero e proprio assassinio – si veda l'esempio del gatto⁷⁴ – ma di un processo per cui, al momento della denominazione, la cosa particolare sparisce, viene persa nel fumo dell'universalità incapace di rendere conto di ogni singola umana esperienza. Il linguaggio uccide perché limita, perché costringe ad una forma di paradossale riduzionismo all'universalità.

Per il momento il concetto di linguaggio è rimasto vago e non definito, quasi a voler abbracciare ogni forma di sviluppo comunicativo ed espressivo che caratterizzi l'esistenza umana, ma è proprio a causa di questa opacità che Blanchot, probabilmente, sente la necessità di introdurre una discrepanza tra le forme del linguaggio comune e quelle, invece, di stampo letterario. Subentra così una divisione tra il rassicurante linguaggio comune che permette di chiarire il mondo e ciò che lo compone e il linguaggio letterario, permeato da inquietudini e contraddizioni che impediscono al soggetto di percorrere quella via tranquillizzante alla quale è abituato. Con il concetto di linguaggio letterario Blanchot prende le distanze anche dai linguaggi filosofici e scientifici, i quali, tramite un processo di esclusione, simile a quello perpetuato dal linguaggio psichiatrico nei confronti della follia, espellono il nulla che caratterizza le opere letterarie. Prima di approfondire la tematica del nulla come peculiarità del linguaggio letterario, e il modo in cui permetta di accedere alla tematica del *neutro*, è importante notare come riemergano alcuni dei temi affrontati trattando il confronto tra Foucault e Derrida in merito al tema

⁷² La possibilità dell'uomo di nominare, di assegnare uno specifico nome alle cose, può essere fatta risalire all'inizio della *Genesis* come il primo vero compito di Adamo a seguito della creazione; tramite la semplice attribuzione di un nome agli animali – tanto a quelli selvatici quanto a quelli da allevamento – il primo uomo impone così il proprio dominio su di essi.

⁷³ Cfr. M. Blanchot, *La follia del giorno: la letteratura e il diritto alla morte*, tr.it, Reggio Emilia, Elitropia, 1982, pp. 90-99.

⁷⁴ Blanchot utilizza l'esempio della parola "gatto" per dimostrare come, tramite la nominazione dell'animale, non si vada ad ucciderlo realmente, ma solo a disconoscere la sua particolarità in favore della ricerca dell'universale tramite il concetto. Cfr. M. Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull' "insensato gioco di scrivere"*, cit., par. 3 dell'Introduzione.

della follia: il linguaggio è nuovamente escludente, tramite la parola si ribadisce costantemente una forma di annullamento che non si limita ad un piano teorico o grammaticale, ma che si manifesta anche a livello strutturale. Ogni forma di linguaggio, fatta esclusione in parte per quello letterario e la sua accettazione del nulla, elimina qualcosa proprio parlando di essa; ed è così, tramite i trattati medici, tramite le cartelle cliniche e tramite – ripercorrendo la storia messa in luce da Foucault – le *lettres de cachet* tipiche del grande internamento che la medicina, anche nella sua forma proto-medica caratterizzante il primo periodo delle diffuse reclusioni, ha posto la follia al di fuori del campo sociale. Già tramite questa associazione, non ripresa direttamente nel testo di Blanchot, tra il concetto di nulla e quello di follia, emerge nuovamente l'impossibilità di porre come soggetto del linguaggio proprio ciò che esso costantemente espelle: non può essere la psichiatria a parlare della follia, ma non può nemmeno essere – e riappare qui l'illuminante intuizione foucaultiana – un linguaggio che si basi su di essa a dare voce al silenzio urlato del folle, occorre un linguaggio “abbastanza neutro (abbastanza libero dalla terminologia scientifica e da posizioni sociali e morali)”⁷⁵ che ponga le sue radici nella forma letteraria.

1.3.3 Potenzialità e limiti del concetto di neutro

Il *neutro* di Blanchot, diverso chiaramente dal sopracitato neutro del linguaggio presente nell'opera di Foucault, è un concetto pregno di significato, ma che lo stesso autore, nella molteplicità delle sue opere non chiarisce mai tramite una definizione positiva, ma sempre tramite la negazione di ciò che esso non è e tramite continui accenni ad alcune sue caratteristiche; il tutto risulta allineato con il prediligere, da parte di Blanchot, la forma letteraria del frammento piuttosto che quella sistematica, magistrale e argomentata tipica delle opere filosofiche.⁷⁶ All'interno di questo insieme di frammenti

⁷⁵ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p.50.

⁷⁶ La scelta da parte di Blanchot di preferire la forma frammentaria, diversa da quella di stampo aforistico, lo inserisce all'interno di quella schiera di autori, che proprio situandosi al di fuori di una forma sistematica e per certi versi canonica del discorso letterario e filosofico, sviluppano una forma artistica non vincolata al concetto di unità, ma legata ai concetti di discontinuità e separazione. Cfr. G. Zuccarino, *Blanchot, il neutro, il disastro* in “Quaderni delle officine” XXI, Agosto 2011.

inerenti alle caratteristiche del *neutro*⁷⁷ vengono però offerti sia dei metodi per identificare le opere che tendono a questo concetto sia alcune figure che, all'interno della società, e della sua rappresentazione letteraria, lo incarnano. Tra i processi fondamentali per l'avvicinamento al *neutro* da parte dell'autore c'è la soppressione della figura del narratore, o per lo meno il passaggio da un narratore onnisciente e onnipresente – quello di stampo manzoniano – ad uno che è costretto a vivere il processo dell'opera non da un punto di vista centrale e sopraelevato, ma calato direttamente nel racconto, spesso tramite un processo di decentramento che lo porta ad identificarsi con un personaggio. Eliminando gli interventi diretti da parte del narratore il linguaggio passa da caratteristiche rappresentazionali ad incarnare la potenza stessa del *neutro* all'interno dell'opera: potenza che destabilizza tanto il racconto e i suoi personaggi, quanto colui che fruisce dell'opera, non più accompagnato in un mondo chiaro e definito, ma costretto a districarsi in un vuoto, in una notte letteraria, inquietante ed angosciante. A rappresentare questo nuovo modo di scrivere⁷⁸ è in particolare la figura di Kafka, punto di riferimento centrale in tutte le analisi letterarie di Blanchot, nel quale si ha “la terza persona narrativa in cui parla il neutro” e che più di chiunque altro riesce a portare a compimento questo processo di decentramento dell'opera; senza ripercorre tutte le considerazioni che il filosofo fa sull'autore praghese può essere utile vedere come un certo modo di scrivere, rappresentante di questo concetto apparentemente vago che è il neutro, possa portare a delle considerazioni sul rapporto tra follia e opera letteraria.⁷⁹ Facendo riferimento ai due

⁷⁷ Per approfondire il rapporto tra la scrittura e il *neutro* all'interno delle opere di Blanchot, cfr. M. Martelli, *Maurice Blanchot. La scrittura come esperienza del neutro*, Chieti, Egidio Troilo Editore, 2000. Inoltre per altre declinazioni e implicazioni possibili del concetto di *neutro* cfr. J. Rolland, *Per un approccio al problema del neutro* in “Aut Aut”, tr.it., 209-210, Settembre-Dicembre, 1985, pp. 155-191.

⁷⁸ Un cambiamento orientato verso questo nuovo approccio all'opera d'arte si può vedere da Flaubert in poi, ma è soprattutto con le opere della prima metà del Novecento, con le avanguardie e con il surrealismo che la letteratura entra realmente nel campo del *neutro* blanchotiano. Gli autori maggiormente presi in considerazione in testi come *La conversazione infinita* e *Lo spazio letterario* sono infatti Kafka, Char, Bataille, Mallarmé e Artaud. Cfr. M. Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull' "insensato gioco di scrivere"*, cit. par. 7 dell'*Introduzione*.

⁷⁹ In questo caso verrà affrontata solo la letteratura come forma artistica in grado di offrire una visione ed un'apertura diverse nei confronti della follia e dei folli, ma va tenuto conto che anche altre forme d'arte sono, e sono state, in grado di presentare un diverso modo di relazionarsi alla malattia mentale: basti pensare al rapporto tra follia e musica – e ai vari casi di musicisti che da questa situazione hanno tratto la loro maggior ispirazione – o a quello tra follia e pittura. Per esempio lo stesso Foucault dedica alcune pagine dell'ultimo capitolo di *Storia della follia* all'analisi dei dipinti di Francisco Goya e al loro legame con la follia e con l'immagine di essa venutasi a creare nella psiche del pittore spagnolo. Attraverso celebri quadri come il *Cortile dei folli* o la *Casa del Sordo* Goya è in grado di scoprire tanto le grandi immagini dimenticate

romanzi più celebri della produzione kafkiana, *Il castello* e *Il processo*, è evidente come i personaggi (tanto i protagonisti quanto quelli secondari) siano travolti da un processo di de-individualizzazione che li priva della loro soggettività, delle loro caratteristiche peculiari e rappresentative: vengono privati dello sguardo e della capacità, tramite esso, di relazionarsi in modo puro con l'alterità. Solo tramite questo scivolamento verso l'assenza di individualità l'attività letteraria può accedere alla sfera del *neutro* e di conseguenza di quell'interruzione, contemporaneamente necessaria ed incolmabile, che sfocia nell'assenza del libro, o più in generale dell'opera⁸⁰, la quale apre una via d'accesso alternativa a tutte quelle realtà altrimenti imbrigliate nei campi della ragione e del linguaggio comuni.

Dopo questa sorta di elencazione da parte di Blanchot, con i relativi esempi nella storia della letteratura novecentesca, emergono anche quelle che vengono definite le incarnazioni del neutro: delle figure che subendo questo processo di de-individualizzazione incarnano quelle caratteristiche di una sorta di Io perduto. Tra queste incarnazioni Bottioli, nell'introduzione dell'opera di Blanchot, inserisce il supplice⁸¹, lo straniero e l'esule, ma, alla luce delle considerazioni fatte a partire dalle relazioni che intercorrono tra gli scritti blanchotiani degli anni quaranta e *Storia della follia*, è possibile individuare anche nella figura del folle – assunto in una sua accezione generale – una rappresentazione del concetto di neutro. Così come lo straniero e l'esule, anche il folle si

della follia quanto quella monotonia che caratterizza i “corpi nuovi” creati dal grande internamento e rinchiusi poi dalla nascita delle strutture manicomiali. Per un pittore come Goya, per anni afflitto da disturbi mentali (è lui stesso in vari momenti a sentire la necessità di manifestare i dubbi sulle sue condizioni di salute psichica), il rappresentare la follia diventa l'ultima via di scampo sia dal mondo che dall'uomo stesso, l'ultima possibilità di esprimere quell'intimo dubbio e quel rifiuto di accettare la realtà. Per il rapporto tra follia e musica sono molti i casi che potrebbero essere presi in esame, ma ci si limiterà qui a citarne rapidamente tre: il compositore romantico tedesco Robert Schumann, il quale, a seguito di un crollo psichico passò gli ultimi due anni della sua vita nel manicomio di Bonn (cfr. J. O'Shea, *Musica e medicina. Profili medici di grandi compositori*, tr.it., Torino, EDT, 1991, pp. 128-142), il jazzista Charles Mingus, ricoverato volontariamente nel reparto psichiatrico di un ospedale newyorkese a seguito di eccessi di irascibilità e violenza (cfr. A. Polillo, *Jazz*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 693-710) e il fondatore dei Pink Floyd Syd Barrett sul cui stato mentale e sull'influenza di esso sulla sua musica viene scritto fin dalla fondazione della band. Per il rapporto che Goya e le sue opere hanno con la follia e la situazione manicomiale, il riferimento è, come detto, il capitolo intitolato *Il cerchio antropologico* dell'opera di Foucault (cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 728-733).

⁸⁰ Cfr. E. Lévinas, *Blanchot / Lo sguardo del poeta* in “Aut Aut”, 209-210, Settembre-dicembre 1985, pp. 131-140.

⁸¹ Riguardo alla visione del supplice offerta da Blanchot cfr. M. Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull'“insensato gioco di scrivere”*, cit. par. 2 di *L'esperienza-limite*, nel quale, partendo da esempi come Priamo con Achille, Teti con Zeus e Ulisse con Nausicaa viene analizzata la concezione, e la sua evoluzione, di questa forma di rappresentazione del neutro.

trova infatti in quella condizione di erranza che gli impedisce di ancorarsi ad una forma di soggettività tipica invece delle figure che non rientrano nel canone del neutro: proprio in quanto folle vive una costante impersonalità che lo condanna all'esclusione, e di conseguenza alla reclusione, rispetto agli altri membri della società. Alla pari del supplice – e qui è eloquente la figura di Priamo in ginocchio di fronte ad Achille – è, invece, vincolato ad una dimensione di assoluta dipendenza: nella società descritta da Foucault, a cavallo tra la fine del Medioevo e l'età industriale, la medicina si arroga il diritto di porre colui che viene ritenuto folle in una situazione di dipendenza forzata dalla quale è impossibile uscire. Pur non essendo citata direttamente, anche questa figura incarna alcune delle caratteristiche tipiche del *neutro* e, proprio per questo motivo, rientra in quell'insieme di soggetti spersonalizzati ai quali la forma letteraria può permettere una via d'accesso alternativa.

I limiti di questa formulazione, che è però lo stesso Foucault a riprendere anche nella seconda delle tre appendici di *Storia della follia*, sono evidenti di per sé: da una definizione vaga e frammentaria, non può che uscirne un concetto che lascia – volutamente, nelle intenzioni di Blanchot – dei vuoti, delle zone d'ombra che ne impediscono una totale chiarezza. Da un lato si avrà dunque un concetto vago, ma che solo tramite questa voluta vaghezza permetterà di accedere tramite strade alternative ad alcuni aspetti della paradossalità dell'esistenza umana, dall'altro una perdita di quelli che possono essere, per esempio, i legami tra la produzione letteraria, il ruolo dell'autore e il suo rapporto critico con la società che lo circonda. Si rischia infatti di porre in secondo piano quel processo di alienazione che soggetti come il folle – ma non solo, vista l'applicabilità delle considerazioni alle più disparate categorie sociali – subiscono in una società storicamente ed economicamente caratterizzata e che autori come i vari Kafka e Joyce citati da Blanchot riescono ad individuare e a porre in risalto tramite la forma letteraria, ed in particolare quella romanzesca.⁸² Questo non tanto perché si trovino a

⁸² Come visto precedentemente (nota 72) la forma letteraria non è l'unica via artistica che offre una modalità d'accesso alternativa al discorso sulla follia e sui folli, ma anche al suo stesso interno sono presenti vari generi in grado di dar voce alla sragione che spesso caratterizza gli artisti. Anche se questa sezione del lavoro di Blanchot si concentra sulla forma del romanzo, non vanno dimenticati i profondi legami tra la poesia – e quindi anche sulla figura per certi versi mitica del poeta – e la follia intesa come rifiuto dei dogmi e delle imposizioni sociali. Così come per musicisti e pittori, sono numerosi i casi di poeti che nel corso della loro vita hanno affrontato – direttamente nelle loro opere o anche solo dal punto di vista biografico – il problema della follia: basti pensare ai periodi trascorsi in manicomio da figure come Dino Campana,

parlare direttamente della figura del folle, o a porla come protagonista delle proprie opere, ma perché, attraverso un determinato modo di rapportarsi con la produzione dell'opera riescono a mettere in risalto tutti quei processi di esclusione, conflitto e paradossalità che caratterizzano non tanto l'esistenza umana nella sua totalità, bensì una determinata situazione sociale figlia di un modello storico ed economico. Non serve dar voce agli ultimi per metterli in risalto: è sufficiente raccontare di tutti quei soggetti posti nel mezzo che, costretti sotto dinamiche alienanti, incarnano contemporaneamente la figura dell'esule, dello straniero, del supplice e del folle. È questo "soggetto non soggetto" che incarna quell'uomo definito solo come K., protagonista dei due citati romanzi kafkiani: un individuo costretto ad alienarsi sia rispetto a se stesso che rispetto alla società che lo circonda, costretto a soccombere di fronte ad una realtà ineluttabile che non lascia scampo ad eccezione, forse, della forma artistica.

Alda Merini o Paul Celan, solo per citarne alcuni. Tra tutti questi autori è però, probabilmente, Friedrich Hölderlin colui che maggiormente incarna il personaggio a tratti mitologico del poeta folle; sia per aspetti più strettamente biografici – ampiamente descritti nelle varie lettere scritte da amici e familiari – sia per il suo modo di concepire la follia come "qualcosa a cui non poteva sottrarsi senza viltà, [...] qualcosa che si poteva o si doveva abitare" (cfr. G. Agamben, *La follia di Hölderlin, Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Torino, Einaudi, 2021, p. 21). Solo partendo da questo approccio la follia può quindi assumere da un lato i connotati di quella situazione definita dallo stesso Hölderlin nella *Nota all'Antigone* come la più alta manifestazione dell'animo umano, mentre dall'altro quelli di una "beffa sublime" che costringe il folle a barattare il dono artistico poetico con l'esclusione dalla società.

CAPITOLO 2

RICEZIONE SOCIALE DELLA FOLLIA

Nel capitolo precedente è emerso come per Foucault, ma più in generale per tutti quegli autori che trattano il tema della follia, sia impossibile dare voce al silenzio del folle in modo puro, senza ritrovarsi costretti dentro le torri di guardia del rigido linguaggio psichiatrico. Questa impossibilità è apparsa in qualche modo aggirabile tramite le forme artistiche, le quali, non tentando di offrire una visione clinico-diagnostica della follia, riescono ad approcciarsi ad essa in un modo quasi diretto, che resta però sempre vincolato al mezzo di trasmissione – il romanzo, la poesia, il quadro – e alle modalità di ricezione dell’opera d’arte. Anche rappresentando la follia tramite un dipinto (si pensi alle rappresentazioni dei manicomi da parte di Goya precedentemente citate) è infatti inevitabile il dover fare appello ad un linguaggio preesistente e che quindi può esistere solo a partire da uno scarto tra il soggetto parlante e il soggetto parlato, ovvero tra chi parla del quadro e il folle ivi rappresentato. I limiti che emergono nel trattare un tema come la follia risultano quindi invalicabili nel momento in cui tra il fruitore dell’opera e l’opera stessa viene posto il filtro di un linguaggio inevitabilmente medico. Questo linguaggio ha subito una profonda evoluzione nel corso del tempo, tanto all’interno dell’ambiente accademico quanto nel comune approccio alla follia, corrispondente ad una costante evoluzione del modo di rapportarsi a questa determinata condizione del soggetto-uomo: di fronte ad un qualcosa che appariva come sempre più inconoscibile si sono dovuti adottare diversi metodi per relazionarsi con individui, che, tramite il solo fatto di esistere in un determinato modo, mettevano in crisi le fondamenta stesse della società. Il vero problema della pratica psichiatrica⁸³ è quindi sempre stato non tanto quello di curare il soggetto malato, quanto quello di capire come renderlo docile e controllabile agli occhi della società: la volontà di curare è stata soppiantata dalla necessità di

⁸³ Assunta qui nell’accezione del termine più ampia possibile

disciplinare gli individui affinché potessero o essere ricondotti nei dogmi sociali o esclusi completamente dalla vita relazionale.

Per comprendere come risulti essere peculiare il modo in cui viene attuato il disciplinamento dei pazienti psichiatrici⁸⁴, è necessario capire quali siano in generale gli obiettivi che le strutture di potere tentano di perseguire tramite questa pratica. Se, infatti, alla base delle pratiche di disciplinamento c'è la volontà di modificare determinati soggetti affinché possano tornare – o diventare – utili alla società, è evidente come l'impossibilità di conoscere la follia in modo puro e diretto comporti delle difficoltà nella ri-educazione di determinati individui. Emerge dunque una peculiarità della psichiatria rispetto alle altre modalità di formazione di quelli che, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, erano diventati corpi necessari al funzionamento, in particolare quello di stampo economico, della società. Se non si è in grado di conoscere nel dettaglio il soggetto che si tenta di educare, questo processo non potrà mai essere portato a termine.

È a partire da questa difficoltà strutturale che sta alla base dei rapporti tra ragione e sragione che vengono quindi a svilupparsi sistemi di potere e strutture ad essi connesse, simili nelle finalità, ma diversi nelle pratiche di applicazione. Se da un lato si hanno, infatti, istituzioni come prigioni, caserme e scuole,⁸⁵ i cui obiettivi e scopi sono ben chiari e definiti, dall'altro si ha una situazione – simile solo in apparenza – nella quale l'attenzione del soggetto disciplinante è volta verso un soggetto/oggetto da disciplinare che resta sempre oscuro, impossibilitato dall'uscire da quell'alone di sostanziale incomprendibilità che impedisce a colui con il quale ci si rapporta (in questo caso medici, infermieri o anche semplici burocrati) di conoscerlo in modo evidente. È quindi da questa impossibilità di conoscenza che trae origine la necessità di disciplinare il folle; lo scopo non sarà renderlo adatto al reintegro sociale, ma proteggere la società dalla sua pericolosità, non tanto fisica – per quanto anche questa sia in alcuni casi innegabile – ma relazionale. Il folle, dunque, è colui che, tramite il suo rifiuto, minaccia l'ordine costituito, lo ripudia ponendosi al di fuori da esso e, proprio per questo, va reindirizzato sui docili binari dell'adattamento sociale.

⁸⁴ Si usa qui il concetto di paziente psichiatrico sempre in riferimento generale a tutti quei soggetti che hanno subito pratiche di internamento – più o meno medicalizzate a seconda del periodo storico – e che, a causa di una determinata condizione psichica erano ritenute pericolose, o più semplicemente inadatte, al vivere all'interno della società.

⁸⁵ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr.it., Torino, Einaudi, 2014.

Sono quindi molteplici le tematiche da prendere in considerazione nel momento in cui si affronta il tema dei rapporti sociali che vengono a svilupparsi con il soggetto folle: dall'appena citato ruolo del disciplinamento – e la sua evoluzione in relazione ai diversi contesti storico-economici – nelle sue varie forme, alla questione del rifiuto di adattamento come diverso modo di relazionarsi con la realtà, fino alla variazione del rapporto di cura che un determinato approccio alla follia comporta nei confronti del paziente psichiatrico.

2.1 Il disciplinamento

Seguendo l'ordine precedentemente esposto, si tenterà quindi di analizzare come, nonostante i parallelismi metodologici e strutturali, quella impossibilità di conoscenza del soggetto psichiatrico vada ad influenzare i metodi e le motivazioni alla base delle pratiche di disciplinamento. Per capire questa peculiarità è necessario, però, tentare di capire come, nel corso dell'età moderna e soprattutto a seguito della nascita della disciplina psichiatrica, si siano evolute tutte quelle manifestazioni di potere che rientrano sotto il concetto di disciplina. Il processo di disciplinamento può essere inteso come un procedimento di regolamentazione dell'individuo – che come si vedrà successivamente può essere esterno o interno – volto a renderlo adatto ed abile allo sviluppo e al mantenimento dell'ordine sociale. Come pratica vede la luce e la sua diffusione sui più svariati piani sociali a partire dall'inizio dell'età moderna⁸⁶ e trae la sua origine nell'ambito religioso ordinamentale⁸⁷. Già con alcune pratiche sorte all'interno dell'Ordine benedettino, come per esempio la separazione dei monaci in singole celle⁸⁸

⁸⁶ Il vero passaggio alla struttura disciplinare, come emerge dal sopracitato testo di Foucault, avviene nel corso del XVIII secolo in concomitanza con gli sviluppi economici che daranno vita alla società borghese capitalista.

⁸⁷ Il passaggio dalla sfera strettamente religiosa a quella laica emerge, per Foucault, in comunità, come per esempio i “Fratelli della vita comune”, le quali adottano tecniche ereditate dalla vita conventuale applicandole alla sfera della vita quotidiana e a quella della pedagogia. Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, tr.it., Milano; Feltrinelli, 2022, p. 39.

⁸⁸ La *Regola* di Benedetto da Norcia nei suoi 73 capitoli sancisce ogni comportamento che un monaco appartenente all'Ordine deve mantenere affinché sia possibile l'avvicinamento a Dio tramite questa forma di cammino spirituale. In particolare sono alcuni capitoli centrali che mettono in luce questa applicazione dei criteri della disciplina all'interno delle dinamiche del monastero, sia per quanto riguarda le relazioni tra i monaci che per la stretta suddivisione del tempo di lavoro e di preghiera. Quest'ultimo aspetto occupa i capitoli da IX a XVIII, nei quali vengono regolati gli orari della vita monastica in ogni fase del giorno e in

allo scopo di poter individuare i determinati soggetti, si ha infatti una sorta di forma di proto-disciplinamento nel quale emerge uno dei tratti costitutivi di questa pratica: la produzione della soggettività a partire dalla molteplicità.⁸⁹ È però con la nascita dell'Ordine gesuita⁹⁰, e quindi con gli scritti di Ignazio di Loyola, che si ha in realtà la vera origine del disciplinamento moderno, almeno nella sua forma ascetico-religiosa. Infatti, tramite una precisa e soprattutto metodica esposizione degli esercizi da compiere durante le settimane del ritiro, emerge l'attenzione che viene tributata alla volontà di creare e plasmare un individuo completamente disciplinato secondo la regola della Compagnia di Gesù.⁹¹ Il fulcro del discorso non sarà quindi l'aspetto spirituale, come può sembrare di fronte ad un testo come gli *Esercizi Spirituali*⁹², il cui tema principale è apparentemente la conversione, ma la tattica alla base di questo processo di trasformazione necessaria per l'accesso all'ordine: la molteplicità e la semplicità delle proposizioni creano e definiscono un percorso che il soggetto deve compiere con la maggior fedeltà possibile.

Come emerge dall'analisi stilistica e letteraria che Roland Barthes fa in un testo dedicato alla figura di Ignazio e a ai suoi *Esercizi*⁹³, questo aspetto così improntato verso la tattica e la disciplina emerge anche nella forma letteraria del testo del fondatore dei gesuiti. La letteratura, nella visione del critico letterario francese, entrerebbe in conflitto

ogni stagione dell'anno, così da poter seguire una rigida suddivisione temporale. Al come vada organizzata la struttura delle celle, vero antesignano delle forme di disciplinamento volte alla formazione della soggettività, è dedicato il capitolo XXII nel quale viene sancito che "ogni monaco dorma in un letto proprio", ma che "se possibile dormano tutti nello stesso locale [...] con gli anziani incaricati della sorveglianza" (Benedetto da Norcia, *La Regola*, tr.it., Milano, Edizioni San Paolo, cap. XXII). Emergono quindi i due aspetti principali della disciplina: la separazione degli individui in singole celle non comunicanti tra loro e la costante sorveglianza ad opera di una qualche forma di autorità, che sia in grado di controllare il maggior numero di individui contemporaneamente.

⁸⁹ Sul tema della pratica disciplinare come produzione della soggettività a partire da una confusa molteplicità si tornerà nel prosieguo di questo capitolo.

⁹⁰ La Compagnia di Gesù, di cui si hanno le prime tracce già nel 1534 come piccolo gruppo formatosi attorno alla figura di Ignazio di Loyola, nasce ufficialmente nel 1540 con la bolla papale *Regimini militantis Ecclesiae*, emanata da Paolo III come congregazione fedele al pontefice e disposta a partire per la Terra Santa. La peculiarità dell'ordine era quindi proprio questo voto di obbedienza papale, non presente in altri ordini dipendenti da singoli abati o ministri. In brevissimo tempo alla volontà di riconquista spirituale post Riforma si aggiunse quella che nei secoli è diventata l'occupazione principale dei membri dell'ordine: l'insegnamento collegiale. Sarà proprio all'interno delle strutture volte all'istruzione basata sui precetti di Ignazio che emergerà quella forma ascetico-disciplinare che sarà d'ispirazione per tutte le strutture – religiose e laiche – che caratterizzano la modernità.

⁹¹ Cfr. Antonio Ceredi e Alessandro Ceredi, *Il concetto di disciplinamento sociale. dai trattati etico-religiosi alla teoria sociologica* in "Studi di Sociologia", luglio-settembre 1994, Anno 32, Fasc. 3 (luglio-settembre 1994), pp. 299-311.

⁹² Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, tr.it., Milano, TEA, 1988.

⁹³ R. Barthes, *Sade, Fourier; Loyola. La scrittura come eccesso*, tr.it., Torino, Einaudi, 1977.

con i presupposti ascetici e spirituali del libro, i quali troverebbero un miglior veicolo di trasmissione in “una via neutra che assicura la trasmissione di un’esperienza mentale”⁹⁴, piuttosto che in una forma artistico-letteraria vista come strumento e ornamento stilistico che varia a seconda dei bisogni del soggetto. Non solo i contenuti rimandano, quindi, più ad un testo assimilabile alla tattica militare che non all’insegnamento religioso, ma anche la forma in cui questo testo è esposto: una serie di proposizioni che lasciano poco spazio alla soggettiva interpretazione e che servono come un vero e proprio manuale pratico per la conversione.

I legami tra il testo ignaziano e le successive forme di disciplinamento sono molteplici, ma è possibile ridurre a tre nuclei fondamentali il discorso che mette in comunicazione il testo con la disciplina diffusasi nei secoli successivi: la figura del direttore, la suddivisione del tempo e l’induzione all’autodisciplinamento⁹⁵.

La figura del direttore, soggetto a cui Ignazio rivolge direttamente il testo, è il primo segnale del passaggio da una via spirituale che preveda una trasformazione soggettiva e personale⁹⁶ ad una forma di disciplina imposta, nella quale è necessaria una figura in grado di promulgare, tramite un insegnamento rigido e metodico, le lezioni necessarie alla conversione del devoto durante il ritiro. Questo livello comunicativo dell’opera è definito da Barthes come “teatrale”⁹⁷ e mette in comunicazione diretta l’autore del testo con il soggetto al quale – secondo l’autore stesso – esso dovrebbe essere rivolto. In questo modo il direttore, in quanto fruitore dei concetti ignaziani, può essere il primo ad aver ben chiaro e definito il processo che l’esercitante deve compiere nel corso delle quattro settimane del ritiro. Questo processo è dunque verticale e, come visto, imposto a partire

⁹⁴ *Ivi*, p. 30.

⁹⁵ Quest’ultimo tema verrà affrontato nel dettaglio in un paragrafo successivo insieme alla questione dell’induzione al disciplinamento.

⁹⁶ Sicuramente, per questioni di ruolo e di autorità, la figura del direttore gesuita condivide alcune caratteristiche con altri esponenti di ruoli gerarchicamente elevati come l’abate negli ordini monastici – per restare in ambito religioso – o l’insegnante in ambiente laico, ma è, probabilmente, il primo caso nel quale emerge un soggetto con il ruolo specifico di disciplinare, tramite un percorso temporalmente e spazialmente scandito, altri soggetti che hanno il solo compito di seguire ogni ordine che il direttore trae dal manuale ignaziano.

⁹⁷ Al livello teatrale Barthes ne affianca altri tre nella sua lettura del testo su più piani: se il primo, come detto, è quello che Ignazio rivolge al direttore del ritiro, il secondo è quello che lega il direttore al partecipante al ritiro ed implica un cambiamento di rapporto che si fa più vicino al “caso dello psicanalista e dello psicanalizzato” (R. Barthes, *Sade, Fourier; Loyola. La scrittura come eccesso*, cit., p. 31). Gli altri due testi che possono ritrovarsi negli *Esercizi* di Ignazio sono rispettivamente quello che l’esercitante compone tramite le pratiche donategli dal direttore e rivolto alla divinità e quello che segue il percorso inverso, ovvero che dalla divinità ritorna, tramite un testo anagogico, all’esercitante.

da una struttura gerarchica fondamentale tanto per la conversione del partecipante al ritiro, quanto per la creazione di soggetti disciplinati, pronti ad obbedire agli ordini non solo per la coscienza della necessità dell'obbedienza, ma anche per il timore della punizione che può arrivare dal soggetto incaricato di regolare il processo disciplinante.

Il ruolo del direttore, assunto qui nel suo significato generale e non in quello dell'educatore gesuita, risulterà quindi fondamentale nel percorso evolutivo che caratterizza il disciplinamento nel corso della modernità: nelle carceri, negli ospedali, nelle scuole e, ovviamente, negli istituti psichiatrici sarà sempre presente almeno una figura con il compito di impartire, spesso in modo autoritario, gli ordini ai soggetti che si trovano alla base della piramide gerarchica. È necessario parlare di “almeno una figura” perché, con l'evolversi delle pratiche disciplinanti si avrà anche un'evoluzione, verso forme sempre più complesse, delle gerarchie presenti all'interno delle strutture. Si passerà quindi dal rapporto diretto tra direttore ed esercitante esposto da Ignazio negli *Esercizi* ad una situazione nella quale tra il vertice della piramide e i soggetti sottoposti al processo educativo saranno presenti tutti quei tasselli della gerarchia necessari al funzionamento del sistema disciplinare.

Un sistema disciplinare è fatto per funzionare da solo, e colui che ne ha la responsabilità, chi lo dirige, non è tanto un individuo quanto una funzione da lui esercitata, ma che potrebbe allo stesso modo essere svolta da un altro, ciò che non accade mai nel caso della individualizzazione specifica della sovranità. D'altra parte, colui che è responsabile di un sistema disciplinare si trova preso all'interno di un sistema più vasto, che lo sorveglia a sua volta, e all'interno del quale si trova anch'egli ad essere disciplinato. Dunque, possiamo dire che nel potere disciplinare l'individualizzazione relativa al vertice viene cancellata, mentre appare un'individualizzazione molto forte in relazione alla base.⁹⁸

Foucault, analizzando nel corso delle lezioni tenute al Collège de France nel biennio 1973-1974 le relazioni tra il potere di sovranità e il potere disciplinare, mette in luce come varino i rapporti verticali presenti nelle due realtà: come già detto poco sopra, nello svilupparsi del potere disciplinare la struttura gerarchica da un lato diventa sempre più complessa – aumentano sostanzialmente il numero di individui presenti al suo interno – e dall'altro subisce una semplificazione dovuta ad un aumento della chiarezza dei ruoli

⁹⁸ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 64.

che ogni tassello deve ricoprire. Si ha così un passaggio da una serie di rapporti non isotopici⁹⁹ ad una serie basata invece sulla forma isotopica: nel primo caso i rapporti sono molteplici ma costantemente intrecciati, fino al punto da rendere impossibile l'identificazione di una struttura gerarchica definita; mentre nel secondo la molteplicità delle relazioni segue necessariamente un ordine che deve essere scandito in ogni suo punto al fine di mantenere il corretto funzionamento della macchina disciplinare.

Tornando alla figura del direttore emerge come, diversamente dal sovrano, esso eserciti sì una forma di autorità verso chi si trova più in basso nella piramide gerarchica, ma all'interno di un quadro di soggetti occupanti dei ruoli ben definiti. Questa gerarchizzazione sposta in modo capillare il potere dal vertice della spirale monarchica ai singoli rami che compongono l'intrecciato albero della disciplina. All'interno delle dinamiche manicomiali, né il direttore della struttura né lo psichiatra rivestono il ruolo che può essere attribuito ad un sovrano, ma entrambi fanno sempre parte di una gerarchia complessa le cui radici arrivano fino al livello dei pazienti, i quali, tramite questo processo disciplinante vengono individuati, controllati, dominati ed annichiliti. Questo cambio di prospettiva dal potere regio al potere disciplinare rappresenta, quindi, la porta d'ingresso all'età moderna e ad una forma sociale nella quale alla base dei rapporti non c'è più il dominio basato sulla violenza e sulla paura, ma il controllo e l'indirizzamento necessari alla formazione dei soggetti come membri attivi – in particolare economicamente – della società.

L'altro tassello emerso dall'analisi condotta sulle forme di proto-disciplinamento di stampo religioso è la rigida scansione del tempo necessaria al dominio delle azioni degli individui. Chiaramente ad una suddivisione rigida del tempo ne corrisponde, come già visto nel caso delle celle benedettine, anche una dello spazio: altro punto fondamentale nell'impianto disciplinare è, infatti, la possibilità di passare da masse confuse di individui

⁹⁹ In questo caso il concetto di "isotopia" è ripreso dalla linguistica strutturalista, ed in particolare dai testi di Algirdas Greimas, il quale la definisce come una ripetizione, una ripresa ordinata di lessemi – almeno finché ci si limita all'analisi dell'isotopia semantica – che conferisce al testo un determinato senso: non quindi una semplice ridondanza, ma una ridondanza coerente. È proprio in questa coerenza che si può rintracciare la differenza tra un sistema isotopico come quello disciplinare e uno non isotopico come quello regio: nel primo a dominare è l'ordine, la coerenza e il senso della scansione e della ripetizione gerarchica, nel secondo, pur essendo presente una gerarchia – si pensi alla divisione in ordini della società medievale – non sempre essa risulta rigida e stringente come quella che caratterizza invece la disciplina. Per la definizione di isotopia cfr. U. Volli, *Manuale di semiotica*, Bari, Laterza, 2022, pp. 68-70 e A. Greimas, *Semiotica strutturale: ricerca di metodo*, tr.it., Roma, Meltemi, 2000.

a singoli soggetti spazialmente divisi.¹⁰⁰ Restando, in questo caso, sull'aspetto temporale emerge già nel testo di Ignazio il ruolo che riveste l'organizzazione delle giornate del ritiro all'interno del processo disciplinante che investe l'esercitante. Non solo le quattro settimane¹⁰¹ che compongono il ritiro rivestono ognuna una tappa fondamentale, ma anche nella singola giornata, ogni ora è dedicata ad una specifica attività, così da impedire che l'esercitante goda di tempo libero che possa rendere più complessa la pratica educativa. Questa scansione minuziosa e precisa del tempo dei disciplinati risulterà essere fondamentale in tutte quelle strutture che, come visto, per Foucault rappresentano i luoghi nei quali, nel corso della modernità, prende forma quel disciplinamento non più limitato alla vita religioso ordinamentale, ma volto alla creazione di soggetti necessari al mantenimento e all'ottimizzazione dell'ordine sociale, ormai di stampo borghese capitalista che andava sviluppandosi.

Nell'evoluzione che porta dall'organizzazione del tempo negli ordini monastici a quella nelle strutture disciplinari si ha, come mette in evidenza Foucault nel capitolo di *Sorvegliare e punire*¹⁰² dedicato al controllo dell'attività, una forma di perfezionamento verso una sempre maggior ottimizzazione dello spazio temporale dedicato alla disciplina. Se l'obiettivo, per esempio del testo di Ignazio, era quello di organizzare un periodo di quattro settimane nelle quali ad ogni giornata corrispondeva un'attività designata, in strutture come carceri, caserme e scuole, diventa successivamente invece quello di regolare archi temporali sempre più ristretti: le settimane diventano ore e i giorni diventano minuti. Tramite l'analisi di regolamenti di scuole, eserciti e successivamente anche fabbriche scritti tra il XVII e il XVIII secolo, Foucault fa emergere come anche il singolo minuto, nella nuova macchina disciplinare, assumesse rilevanza necessaria al

¹⁰⁰ I concetti di ripartizione dello spazio e di clausura sono i primi che le strutture disciplinari ereditano da conventi e monasteri, la necessità di produrre soggetti passa necessariamente per la separazione delle masse indisciplinate in singoli individui, i quali, essendo da soli, possono essere facilmente educati. Superando la semplice clausura, gli apparati disciplinari fanno proprio il concetto di *quadrillage* ovvero l'assegnazione di un posto specifico ad ogni individuo all'interno della struttura, evitando così raggruppamenti ed associazioni in grado di minare il funzionamento del sistema (Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 155). L'individuo finisce per coincidere con lo spazio che occupa e non più con il soggetto occupante: tutti sono facilmente intercambiabili senza minacciare la tenuta del sistema.

¹⁰¹ Nel percorso dell'esercitante la prima settimana è dedicata al distacco da tutte le cose materiali e dal conseguente avvicinamento alla divinità, la seconda è dedicata alle meditazioni e contiene il momento dell'elezione ovvero la decisione sul nuovo percorso di vita da intraprendere, nelle ultime due settimane si ha quindi il compimento di questo percorso iniziato nella seconda. Cfr. Antonio Ceredi e Alessandro Ceredi, *Il concetto di disciplinamento sociale. dai trattati etico-religiosi alla teoria sociologica*, cit., pp. 301-302.

¹⁰² Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 162-170.

passare da un'ottimizzazione del tempo negativa basata sul non sprecarlo ad una positiva dove ogni istante risultava importante e, soprattutto, utilizzabile.

Il principio che era sotteso all'impiego del tempo nella sua forma tradizionale era essenzialmente un principio negativo; principio di non oziosità: è proibito perdere un tempo che è contato da Dio e pagato dagli uomini; l'impiego del tempo deve scongiurare il pericolo di sprecarlo – errore morale e disonestà economica. La disciplina, invece, organizza un'economia positiva e pone il principio di una utilizzazione del tempo teoricamente sempre crescente: esaurimento piuttosto che impiego. Si tratta di estrarre dal tempo sempre più istanti disponibili e da ogni istante sempre più forze utili. Il che significa che bisogna cercare di intensificare l'uso del minimo istante, come se il tempo nel suo frazionamento fosse inestinguibile [...].¹⁰³

Dal tentativo di massima ottimizzazione del tempo deriva dunque questa illusione che tramite una continua suddivisione di frazioni temporali in istanti sempre più piccoli, si possa ottenere una sorta di tempo illimitato e che solo tramite la convergenza tra rapidità ed efficacia si possa avere il miglior impiego possibile del tempo a disposizione. Ad una maggior scomposizione della giornata in fabbrica, per esempio, corrisponderà quindi una maggior produzione e di conseguenza un maggior guadagno da parte del proprietario, ma con un necessario passaggio a modalità lavorative che premiano solo l'aspetto meccanico dell'attività e nelle quali, all'apice del processo disciplinare, ogni operaio risulta come un tassello intercambiabile del processo.¹⁰⁴

Chiave del funzionamento delle strutture disciplinari sarà, quindi, una concezione dell'individuo come automa, come macchina parte di un sistema più ampio nel quale ogni ingranaggio, privato dell'individualità, può essere sostituito senza nemmeno interrompere il processo di cui fa parte. Sarà proprio questa concezione del soggetto esclusivamente come corpo da dominare ed indirizzare a caratterizzare gran parte degli sviluppi psichiatrici dal XVIII secolo in poi: ad una diversa visione dell'individuo corrisponderà un diverso approccio medico incentrato più sul tentativo di reprimere,

¹⁰³ *Ivi*, pp. 167-168.

¹⁰⁴ Le prime strutture disciplinari sviluppatasi nell'età moderna sono ospedali e carceri, ma, probabilmente, la massima espressione di questa forma di ottimizzazione del lavoro volta alla ricerca di profitto è la fabbrica di inizio Novecento, basata sui concetti del taylorismo e su quello di razionalizzazione dell'attività produttiva.

tramite trattamenti coercitivi, quelle patologie – che non sempre sono in realtà tali – che rischiano di minacciare la tenuta sociale e il suo funzionamento.¹⁰⁵

Si è quindi visto come la figura del direttore e la gestione meticolosa dello spazio e del tempo siano alcuni dei punti centrali nello sviluppo del concetto stesso di disciplina, il quale prende forma in tutte quelle strutture che vanno caratterizzando l'età moderna e il suo modo di gestire i soggetti. A questo sviluppo sul piano delle tecniche di disciplinamento ne corrisponde uno a livello strutturale che investe direttamente anche l'architettura di edifici adibiti a carceri, ospedali o scuole; si deve sempre pensare ad un processo graduale, non ad una scissione netta tra il periodo pre-disciplinare e quello effettivamente disciplinare, nel quale anche gli edifici subiscono delle modifiche in grado di renderli progressivamente sempre più adatti al loro scopo.

Sempre partendo dalle idee riprese dal monachesimo, si inizia dunque prima di tutto a costruire strutture in grado di separare le moltitudini, cercando di renderle sempre più funzionali a quell'individuazione, e a quel dominio, della soggettività necessario alla disciplina degli individui.

Tra i molteplici tentativi di portare questa funzionalità dal piano teorico a quello architettonico Foucault identifica nel *Panopticon* di Bentham¹⁰⁶ la massima forma di dominio, di controllo e quindi di disciplinamento: tramite la costante possibilità di sorvegliare i soggetti si può avere un comando su di essi che non si esaurisce nel tempo, che perdura a prescindere dal ruolo del sorvegliante. In una struttura panottica lo spazio subisce la maggior ottimizzazione possibile allo scopo di poter osservare i vari carcerati, pazienti o folli, in ogni istante della giornata, ricorrendo al minor numero di sorveglianti possibile. Il guadagno ottenuto da questa struttura, massima espressione dell'utilitarismo benthaminiano, è quindi non solo sul piano disciplinare poiché i soggetti non hanno

¹⁰⁵ Di questo cambiamento nell'approccio medico dovuto alla concezione dell'individuo solo nei suoi aspetti meccanici, verrà approfondita nel prosieguo di questo capitolo.

¹⁰⁶ Il testo di Bentham (J. Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, tr.it., Padova, Marsilio, 1997) nel quale viene presentata l'idea della struttura del *Panopticon*, viene pubblicato nel 1791, quindi in quel periodo che, come emerge dai testi di Foucault, vede la riforma di gran parte delle strutture – prima di tutto ospedaliere – d'Europa. Per quanto evidente l'originalità del progetto in ottica disciplinare, l'idea del *Panopticon* precede il suo autore, essendo già presente in alcune strutture antecedenti il 1791 come la Scuola militare di Parigi e la sua organizzazione dei dormitori basata sul principio del controllo costante (cfr. intervista a Foucault di J.P. Borou pubblicata con il titolo *L'occhio del potere* e posta come introduzione del volume *Il Panopticon di Jeremy Bentham*).

nessuna possibilità di trasgredire senza essere visti, ma anche sul piano strettamente economico, risultando essere, dunque, la miglior forma di ottimizzazione possibile.

Nonostante questo tipo di struttura sia considerabile la massima espressione della forma disciplinare sul piano architettonico strutturale, emerge insieme ad essa un problema che caratterizzerà in particolare istituti come manicomi o case di cura per malati di mente. L'aver sempre sotto controllo i pazienti porterà a credere di poterli conoscere, di poter dominare ogni loro gesto tramite il semplice atto del guardare: se si è in grado di osservare costantemente qualcosa, e quindi nell'ottica disciplinare di dominarla, allora si sarà anche in grado di conoscerla. In realtà, come emerso anche dal capitolo precedente – in particolare dal confronto tra Derrida e Foucault – nella follia, e nel folle, resta sempre qualcosa di insondabile, qualcosa di oscuro che non appartiene al campo della medicina o della disciplina, una sorta di nucleo che impedisce ai sorveglianti, per quanto possano sempre osservare i pazienti, di comprenderli davvero, di vederli fino a quel nucleo che resta così insondabile all'interno del campo medico.

Ad uno sviluppo panottico sul piano architettonico ne corrisponde uno contrario sul piano della relazione medico-paziente, una forma di anoptismo¹⁰⁷ nella quale il paziente riesce a vedere il medico, il quale a sua volta non riesce però ad andare oltre un semplice sguardo esteriore nei confronti del malato: il medico resta cieco di fronte alla follia. Il guardare, diverso dal vedere, non sarà quindi sufficiente per dominare i pazienti psichiatrici, i quali resteranno sempre in quella zona d'ombra dell'insondabile a cui non si può accedere tramite pratiche mediche classiche, che fanno dell'oggettivazione del soggetto malato la loro chiave di volta.

Si è visto come, nella pratica disciplinare che tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII si espande a macchia d'olio nelle società occidentali, siano presenti e costanti delle pratiche, tipiche delle forme monastiche, che caratterizzano tutte le strutture adibite alla disciplina: dagli ospedali alle carceri, dalle scuole alle fabbriche. Il ruolo del direttore, la stringente macchina gerarchica, l'organizzazione degli spazi e la scansione del tempo

¹⁰⁷ Il concetto di anoptismo trae origine dalla definizione che Umberto Eco, nel suo *Secondo diario minimo*, Milano, Bompiani, 1992, pp. 158-159, dà dell'*anopticon*, ovvero una struttura nella quale al sorvegliante è reso impossibile – grazie alla specifica conformazione dell'edificio – controllare i detenuti di questo ipotetico carcere. L'idea di Eco è, come quella di Bentham, di stampo architettonico, ma in questo caso di vuole porre l'attenzione su come, nella struttura psichiatrica, il sorvegliante riesca effettivamente a controllare il folle, ma non a vederlo: per quanto costante la sorveglianza, resterà impossibile la visione del folle.

sono presenti in tutte le strutture e regolano quel passaggio dalle masse ai singoli soggetti utili, e necessari, al mantenimento e al funzionamento dell'ordine sociale.

Come anticipato all'inizio del paragrafo, c'è un ulteriore aspetto ripreso dalla vita ascetica religiosa: la questione dell'autodisciplinamento, ovvero quella particolare modalità di applicazione della pratica disciplinare che prevede che sia lo stesso soggetto disciplinato a regolarsi e in qualche modo a reinserirsi sui binari che permettono l'accettazione da parte della società. La questione dell'autodisciplinamento è stata lasciata per ultima, e verrà trattata in un sottoparagrafo a sé, sia per il suo ruolo all'interno del funzionamento della società contemporanea sia per le analisi sociologiche non sempre concordi che sono state offerte in merito a questo particolare metodo di disciplinamento.

2.1.1 Autodisciplinamento

Il disciplinamento subisce così una scissione: da un lato quello appena descritto, imposto dall'esterno tramite una struttura gerarchica organizzata, e dall'altro quello che l'individuo si auto impone, una forma di autoregolazione comportamentale mirata al mantenimento del proprio ruolo e del proprio *status* all'interno dell'ordine sociale. Gran parte delle considerazioni su questa duplicità della disciplina nascono all'interno delle teorie sociologiche del XX secolo e hanno in Max Weber¹⁰⁸ uno dei maggiori sostenitori, e in Foucault, come si vedrà più avanti, un celebre detrattore.

Restando quindi sulla teoria weberiana¹⁰⁹ dell'autodisciplinamento è necessario far emergere le relazioni tra quelli che non sono due poli della disciplina completamente isolati tra loro: disciplina imposta dall'alto e autodisciplina sono sempre legate tra loro. In ogni rapporto di potere, tipico della forma di disciplina imposta, c'è sempre una sorta di volontà di obbedire da parte del soggetto disciplinato, dovuta alcune volte ad una

¹⁰⁸ La teoria dell'autodisciplinamento di Weber emerge in particolare a partire dalla reazione dei soggetti di fronte alla teoria calvinista della predestinazione. Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* viene delineato il profilo del credente che, non potendo cogliere i tratti che caratterizzano lo stato di elezione, e quindi di predestinazione, ricerca la salvezza tramite un controllo costante e sistematico dei propri atteggiamenti. Le origini di una determinata forma disciplinare vanno dunque nuovamente ricercate nei legami con un contesto etico-religioso. Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr.it., Roma, Edizioni Leonardo, 1945, pp. 76-78, 85-87, 118-119.

¹⁰⁹ Importante è come, al centro dell'analisi di Weber non ci sia mai una descrizione della realtà sociale nella sua totalità, ma sempre l'agire dotato di senso: il comportamento dei soggetti è rilevante solo quando è orientato razionalmente, al di fuori della razionalità non può esserci analisi sociologica. Cfr. N. M. De Feo, *Introduzione a Weber*, Roma, Laterza, 2001, pp. 74-77.

semplice forma di abitudinarietà ereditata da una continua ripetizione di gesti, comportamenti o situazioni e altre ad una “riflessione razionale sulla sua utilità”.¹¹⁰ La consuetudine da un lato e la coscienza dell’utilità dell’obbedienza sono quindi le due caratteristiche chiave di quella disciplina proveniente dall’interno e necessaria al funzionamento di una società basata sull’ammaestramento degli individui, che Weber identifica nell’Occidente del Novecento ed in particolare nella società della burocrazia. È nell’apparato burocratico, in costante evoluzione nella società occidentale del XX secolo, che questa forma di disciplina diffusa¹¹¹ assume la sua forma più evidente: il funzionario è sia costantemente governato tramite un sistema gerarchico, sia mosso da un sentimento interno di obbedienza; solo tramite questa obbedienza – la quale non è altro che quell’autodisciplina descritta precedentemente – è garantita sia la sussistenza del funzionario stesso, tramite la retribuzione (il vero obiettivo del dipendente del sistema burocratico), sia quella del sistema, che diventa ora dipendente dai soggetti che lo compongono. All’avanzare della diffusione delle forme di disciplinamento il potere tradizionale subisce quindi un’inevitabile flessione verso il basso, una perdita della sua capacità di governo incondizionato, il tutto a favore di una capacità di sussistenza del potere strettamente legata all’autogovernarsi dei soggetti.

Ponendo l’attenzione sulla disciplina che vige negli ospedali psichiatrici, o in generale in tutte le strutture legate al trattamento della mente e di pazienti che si vogliono far rientrare sotto la denominazione di “folli”, si avrebbe, seguendo la teoria del disciplinamento sociale di Weber, la collaborazione dei pazienti stessi dovuta ad una sorta di riflessione razionale scaturita dalla consapevolezza che la propria ubbidienza può giovare tanto all’istituzione quanto al loro percorso di cura. Nonostante la vicinanza tra

¹¹⁰ Cfr. Antonio Ceredi e Alessandro Ceredi, *Il concetto di disciplinamento sociale. dai trattati etico-religiosi alla teoria sociologica*, p. 304.

¹¹¹ Il riferimento è qui non più ad un sistema disciplinare legato a strutture chiuse come scuole, caserme, carceri e ospedali, ma ad una società disciplinare nella quale le pratiche sono diffuse a tutti i livelli sociali tramite sistemi come quello burocratico o come quello di accettazione sociale, i quali fanno sì che i soggetti siano sempre sottoposti alle varie forme di regolamentazione comportamentale. Anche nel lavoro di Foucault emerge questo concetto di “società disciplinare” da intendersi come lo stadio che succede alle discipline chiuse, caratterizzate da una forma di quarantena per i disciplinati. “Possiamo dunque parlare, nell’insieme, di formazione di una società disciplinare in quel movimento sociale che va dalle discipline chiuse, sorta di «quarantena» sociale, fino al meccanismo indefinitamente generalizzabile del «panoptismo». [...] Egli (Foucault si riferisce a N. H. Julius, riformatore del sistema carcerario prussiano), parlando del principio panoptico, diceva che vi era in esso ben più di un’ingegnosità architettonica: era “un avvenimento nella storia dello spirito umano”. In apparenza non è che la soluzione di un problema tecnico; ma attraverso di essa si disegna tutto un tipo di società.” (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 235-236).

la teoria del disciplinamento sociale di Weber – ripresa Vilfredo Pareto¹¹² da Norbert Elias¹¹³ – e gli studi sulla disciplina che caratterizzano tutta la prima parte del lavoro di Foucault (ne è esempio la teoria della società disciplinare esposta nella precedente nota), le riflessioni sul concetto di disciplinamento interno portano il sociologo tedesco e il filosofo francese a conclusioni diametralmente opposte. Se per il primo alla base dell'ubbidienza c'è, come visto, una riflessione sul proprio ruolo all'interno della struttura, o in generale della società, per il secondo non si ha mai un'autonomia che permetta di razionalizzare il proprio status di disciplinato, ma sempre un'economia di premi e punizioni che garantiscono un dominio del sistema disciplinante sul soggetto da disciplinare. In questo modo il paziente psichiatrico, per tornare sempre al soggetto centrale di questa analisi, non soggiace alle regole della struttura a seguito di una presunta consapevolezza del suo ruolo, ma per la paura ed il timore della punizione, che nel sistema della psichiatria classica si abbatte sull'inerte ed indifeso corpo del paziente; così chi sbaglia verrà punito con isolamento, elettroshock, pestaggi e altri trattamenti che per decenni sono stati considerati “terapie”, il tutto con l'obiettivo non di curare – o in generale di prendersi cura del soggetto – ma di evitare che l'errore venga commesso di nuovo.

Le due teorie, per quanto in contrasto tra loro, finiscono in qualche modo per entrare in contatto proprio nel momento in cui si passa dalla “quarantena” sociale della disciplina rinchiusa dentro le mura di carceri, ospedali, scuole e manicomi, alla società panottica in cui ogni soggetto, senza esclusioni, è costantemente sottoposto alla pratica disciplinare; in un contesto come questo nessuna delle due teorie, prese singolarmente, è in grado di esaurire la descrizione della società, in quanto nella complessità che caratterizza la

¹¹² Come emerge nell'articolo di Ceredi, la problematica del disciplinamento interno è strettamente collegata alla teoria dei residui – ovvero quelle azioni non logiche che caratterizzano il comportamento umano – esposta dall'economista italiano nel suo *Trattato di sociologia generale*; in quest'opera il legame con la disciplina si manifesta in particolare nella quarta classe dei residui, quella del “residuo in relazione con la socialità”. Alla base di questo comportamento sta l'uniformizzazione dell'uomo alla società tramite il lavoro su se stesso – quindi tramite l'autodisciplina – volto all'imitazione degli altri e quindi alla propria omologazione. Oltre al già citato articolo di Ceredi cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Torino, Utet, 1988, Vol. Secondo, par. 1113-1129, pp. 911-923 e F. Burzio, *Il concetto di “residuo” in Pareto* in “Giornale degli Economisti e Annali di Economia”, Nuova Serie, Anno 7, No. 3/4 (Marzo-Aprile 1948), pp. 125-138.

¹¹³ Nelle opere di Norbert Elias, ed in particolare nel suo lavoro più celebre, *Il processo di civilizzazione*, quello che risalta è il concetto di “autocostrizione personale”, ovvero quel processo, presente in ogni società, ma diffusosi in particolare nell'Occidente moderno che fa sì che gli individui si auto limitino al fine di mantenere la società e il loro ruolo all'interno di essa.

contemporaneità spesso convivono entrambe. Da un lato è costante quel fenomeno di premi e punizioni tipico della teoria della disciplina foucaultiana, dall'altro l'adattamento degli individui al solo scopo di preservare un determinato ordine sociale e il loro ruolo in esso tanto caro alla teoria di Weber. Questa sorta di unione delle due teorie porterebbe ad individuare nel soggetto disciplinato un ragionamento razionale volto ad evitare la punizione dell'esclusione sociale, della perdita del proprio posto all'interno di una società omologata che non può accettare individui fuori posto; dunque né una totale irrazionalità che porterebbe a comportamenti dettati solo dalla paura della punizione, né una completa consapevolezza del ruolo dei propri comportamenti all'interno delle dinamiche sociali.

Un altro autore che affronta il tema da una prospettiva originale, per quanto in un dialogo a tratti diretto con Foucault, è Michel de Certeau, antropologo e storico francese appartenente all'ordine gesuita che nel corso della sua carriera si è interessato di come la disciplina e le regolamentazioni sociali vengano recepite nel quotidiano. Protagonista della sua analisi è quindi l'"uomo comune", da intendersi come quel membro della società costantemente sottoposto alle pratiche di disciplina alle quali è impossibile non essere soggetti, e il modo in cui questa categoria sociale finisce per creare una sorta di anti-disciplina nelle pratiche del quotidiano.

Quella di De Certeau è una prospettiva diametralmente opposta rispetto alla concezione di società disciplinare che Foucault fa emergere in *Sorvegliare e punire*, permeata da un ottimismo di fondo nel quale anche al soggetto comune viene data la possibilità di ritagliarsi il suo spazio di manovra all'interno del panottico reticolo della macchina disciplinante; spazio di manovra che, come si è visto, è non solo inesistente, ma anche impensabile, per il filosofo di Poitiers, di fronte alla costante sorveglianza che caratterizza la società contemporanea. Per poter rintracciare queste forme di anti-disciplina non è quindi necessario analizzare le evidenti forme di ribellione, che siano mosse da gruppi sociali o da singoli individui, bensì prestare attenzione alle pratiche quotidiane dei soggetti: tutti quei gesti come leggere, mangiare e camminare¹¹⁴ che sono, secondo De Certeau, forme di risposta al dominio della disciplina.

¹¹⁴ Cfr. M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, tr.it., Roma, Edizioni Lavoro, 2001.

Ponendosi in contrasto con una diffusa¹¹⁵ idea dell'uomo comune come "itinerante" all'interno di una società che non fa altro che indirizzarlo tramite le pratiche di consumo, lo storico francese rintraccia quelle microattività che, pur apparentemente conformandosi ai meccanismi della disciplina in realtà riescono ad aggirarli, fuggendo da essi senza però sottrarvisi. Quella che emerge è un'importante dicotomia tra le *strategie* dell'ordine imperante, ovvero, per dirla con Foucault, tutte quelle tecniche che compongono una "microfisica del potere", e le *tattiche* nelle quali rientrano le pratiche quotidiane degli individui più o meno razionalmente in contrasto con la struttura disciplinare.

In un capitolo nel quale è esplicito il dialogo tra De Certeau e il lavoro di Foucault emerge, quindi, chiaramente la diversità di pensiero rispetto a quelle che sono le risposte degli individui di fronte alla macchina della società della disciplina: è proprio questo concetto di realtà panottica che non è in grado, per De Certeau, di esaurire la descrizione dei comportamenti degli individui, questo perché, leggendo tutto alla luce di una disciplina e di una sorveglianza costanti, viene dimenticata la moltitudine di tattiche messe in pratica dall'uomo comune.

Impossibile, in ogni caso, ridurre i funzionamenti di una società a un tipo dominante di procedure. [...]

Una società sarebbe dunque costituita da alcune pratiche predominanti, che organizzano le sue istituzioni normative, e da altre, innumerevoli, che restano «secondarie», ma sempre presenti anche se non hanno la funzione di organizzare dei discorsi, e conservano le tracce o i residui di ipotesi (istituzionali, scientifiche) diverse per questa società o per altre.¹¹⁶

L'incapacità della teoria della disciplina dei primi anni di ricerca di Foucault viene quindi, sostanzialmente, accusata di non tener conto di tutti i comportamenti che si pongono in contrasto con le strategie sociali pur non tentando di soverchiarle in modo rivoluzionario, ma tramite un gioco di astuzia e furbizia che garantisce spazio di manovra ai soggetti. La città¹¹⁷ così si trasforma, per un verso massimo esempio di un controllo

¹¹⁵ Il riferimento qui è alla considerazione dell'individuo tipica dei teorici della società dello spettacolo, nella quale il soggetto è permeato dalla passività tipica del consumatore, "ridotto a *voyeur* (troglodita o itinerante)". Cfr. M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, cit., p. 18.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 89.

¹¹⁷ È proprio la città il punto di riferimento strutturale del lavoro di De Certeau, in quanto essa è allo stesso tempo un quadro di interazione tra interessi economici, politici ed istituzionali e luogo in cui il soggetto cammina, si muove e vive senza mai un controllo totale da parte delle strategie della disciplina.

orwelliano nel quale è impossibile non essere osservati, per un altro teatro di tattiche che, pur all'interno di questa macro struttura panottica, riescono ad essere libere e autonome.

Così com'era stato per il confronto con la teoria della disciplina interna di Weber, quella di Foucault finisce per uscirne come una visione estremamente pessimistica ed incapace di lasciare ai soggetti una qualsiasi forma di spazio entro la quale muoversi liberamente; allo stesso tempo, però, è chiaro – ed è una delle critiche che più spesso gli viene mossa – come il concetto di tattica anti-disciplinare esposto ne *L'invenzione del quotidiano* tenda ad offrire un punto di vista eccessivamente ottimistico sulle reali capacità dell'uomo comune, il quale viene dotato di una razionalità in grado di farlo a tutti gli effetti “giocare” con la disciplina. Evitando di farsi travolgere da questo slancio di ottimismo che pervade tutta l'opera di de Certeau è, probabilmente, più conforme alla realtà una visione nella quale anche quei comportamenti, che apparentemente non sono dettati da dinamiche di potere, in realtà siano il frutto di una risposta più o meno razionale, alle strategie disciplinari che pervadono ogni ambiente della società.

Dopo aver percorso la strada attraverso la disciplina, la sua storia e il come essa si sia strutturata nel tempo è ora necessario ritornare alla questione che ha aperto il capitolo, ovvero la peculiarità del disciplinamento – o meglio, del suo tentativo – psichiatrico rispetto a tutte le altre forme che non hanno come obiettivo la psiche dei soggetti. Per comprendere cosa renda il trattamento psichiatrico singolare rispetto alle altre forme di disciplinamento, tornano nuovamente utili le parole pronunciate da Foucault durante il corso al Collège de France del 1973-1974 e raccolte all'interno de *Il potere psichiatrico*:

Per i sistemi disciplinari, invece, che classificano, gerarchizzano, sorvegliano, e così via, la battuta d'arresto, che ne provoca il blocco, deriva piuttosto dagli elementi che non possono essere classificati, che sfuggono alla sorveglianza, che non possono entrare nel sistema di distribuzione. In breve, a fare da ostacolo sarà il residuo, l'irriducibile, l'inclassificabile, l'inassimilabile. È tutto questo, nella fisica del potere disciplinare, a costituire il possibile punto d'inciampo. Il che significa che ogni potere disciplinare, avrà, allora, i suoi margini. [...]

Quanto al malato mentale, egli indubbiamente rappresenta il residuo di tutti i residui, il residuo di tutte le discipline, inassimilabile a tutte quelle – di tipo scolastico, militare, poliziesco, eccetera – che si possono trovare in una società.¹¹⁸

¹¹⁸ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 62-63.

Solo attraverso il concetto di *residuo* può, quindi, essere compreso cosa distingue il disciplinamento tipico di manicomi, cliniche psichiatriche ed istituti, da quello diffuso nelle carceri, nelle scuole e nelle caserme: in ognuna di queste strutture – anche se sarebbe più corretto parlare di macchine istituzionali volte all’ammaestramento dei soggetti – è sempre presente una certa quantità e tipologia di individui che sono irriducibili di fronte alle pratiche disciplinari. Di fronte a questo scarto le strutture sono costrette a perfezionarsi, a specializzarsi in modo da poterlo sempre ridurre al minimo in un costante tentativo di annullarlo e reprimerlo in nuove pratiche; così nascono per esempio scuole per il “debole di mente”, che poiché “non impara a leggere e scrivere, infatti, comincerà a emergere come problema, come limite”¹¹⁹ di fronte al quale l’istituzione scolastica dovrà prendere delle misure che permettano di incasellare ogni individuo, senza lasciare nessuno al di fuori. Alla base di questo costante perfezionamento non c’è, chiaramente, la volontà di prendersi cura anche di chi ha bisogno di un riguardo diverso rispetto alla maggioranza dei soggetti, ma la necessità di sottoporre tutti alla scure della disciplina, così da evitare che questo residuo crei un problema che, col passare del tempo, rischierebbe di diventare un pericolo per la struttura stessa e per la società.

Il fatto che il malato mentale sia “il residuo di tutti i residui”, come emerge dalle parole dello stesso Foucault, dimostra come, a differenza di tutte le altre forme disciplina, quella psichiatrica si trovi davanti un pericolo ancora maggiore: per quanto la tassonomia della psichiatria si ramifichi e specializzi nel corso dei decenni, così da poter far rientrare qualsiasi paziente sotto una specifica dicitura, resta sempre un residuo che non può essere classificato, una sorta di nocciolo interno al folle che ne rende impossibile il completo inquadramento. È così che, nonostante la cultura medica creda di essere arrivata¹²⁰ ad una completa definizione della malattia mentale, sia inevitabilmente sempre presente un limite conoscitivo di fronte alla follia. Come già emerso nel primo capitolo essa, infatti, si pone ai confini della conoscenza, in un punto nel quale, per quanto la scienza possa progredire verso la completa definizione delle patologie, non è possibile giungere ad una sua completa conoscenza.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Questa particolare convinzione coincide con l’apice di una psichiatria di stampo positivista e materialista, largamente diffusa sul finire del XIX secolo, nella quale gli psichiatri erano convinti, tramite nomenclatura scientifica, di poter esaurire questo residuo, così da affrontare la malattia mentale come una qualsiasi forma di patologia.

Se, quindi, la pratica disciplinare può in qualche modo arrivare all'annullamento del residuo per quel che riguarda le prigioni, le scuole o le caserme – nonostante anche in quel caso sia sempre un rincorrerlo tramite il perfezionamento delle pratiche – ciò non può invece accadere per la psichiatria, la cui peculiarità è il doversi costantemente confrontare con un qualcosa, ovvero la follia, che non può mai essere conosciuta completamente, ma che, anzi, pone l'individuo costantemente di fronte ai limiti della propria ragione.

2.2 Folle e società

Avendo quindi analizzato come il disciplinamento abbia assunto un ruolo fondamentale nel trattamento della follia, e in che modo l'impossibilità della sua totale comprensione costringa ad affrontarla in modo diverso rispetto alle altre forme di discostamento dalla norma sociale, è necessario tentare di capire come il folle si ponga al confine della socialità, rappresentando, con la sua incapacità – volontaria o meno – di adattarsi, una forma di rifiuto nei confronti dei dogmi sociali.

Al centro dell'analisi risulta, quindi, sempre il rapporto tra colui che viene considerato folle e il resto della comunità, un rapporto che come si è visto si è tentato di eliminare tramite le varie forme di internamento che hanno caratterizzato la storia della psichiatria. Due figure emergono da questo rapporto conflittuale: il folle, ovviamente, e la società, entrambi vaghi e spesso mal definiti a causa della loro vastità; quello che si tenterà di fare prima di entrare nelle dinamiche del rapporto, sarà chiarire le parti che in esso sono coinvolte.

“Società” è il termine che, tra i due, appare come di più semplice definizione, vista la sua autoevidenza, nel momento in cui si pone sotto osservazione un determinato gruppo di individui: potrebbe infatti essere nient'altro che questo, un'associazione organizzata secondo determinate regole di un variabile numero di soggetti. Complesso è, però, determinare da un lato quali siano le caratteristiche di questa determinata organizzazione, quindi le gerarchie sociali e le dinamiche che le regolano, dall'altro cosa spinga i soggetti a riconoscersi – o anche a non riconoscersi – in un determinato gruppo di appartenenza. Quello che viene a delinarsi nel momento in cui si tenta di offrire una descrizione della

società, ed in particolare della società contemporanea, è un reticolo estremamente complesso ed articolato, impossibile da chiarire in ogni suo aspetto.

Come visto precedentemente, la società disciplinare, descritta da Foucault in molti dei suoi primi lavori, è basata su una gerarchia tanto organizzata quanto rigida, e solo così è permesso il suo mantenimento e la sua riproduzione: la scansione definita dei ruoli e la costante organizzazione, ad ogni livello, dei soggetti che ne fanno parte sono le due caratteristiche che meglio la descrivono. Obiettivo di questo tipo di società¹²¹ è il governare, tramite l'osservazione panottica, ogni attività e ogni relazione dei soggetti che la compongono lasciando un'apparenza, destinata a rimanere tale, di libertà. Alla base dell'ordine sociale ci sono però solo rapporti di potere che si insinuano in ogni piega della comunità, a partire dai rapporti verticali, fino a quelli solo in apparenza paritari dei livelli inferiori. Per quanto non esaustivo, questo può essere un quadro in grado di definire la società: un'intricata ramificazione di rapporti dominati da campi di potere e da una costante regolamentazione dei comportamenti individuali.

Sul perché gli individui si leghino in società si sono espressi filosofi, storici e sociologi, e sarebbe impossibile ripercorrere qui tutte le teorie che nel corso della storia hanno tentato di spiegare le motivazioni sia della nascita delle associazioni umane sia del loro persistere e progredire. Se si volessero però, sicuramente a costo di una notevole semplificazione del tema, individuare due correnti di pensiero in merito all'origine delle società umane, queste porterebbero da un lato all'idea per cui la socialità sia insita nell'uomo come sua caratteristica fondamentale, dall'altro a quella per cui gli individui non sarebbero naturalmente sociali, ma obbligati a questo tipo di relazione dalla necessità di sopravvivere.

Nel primo caso l'uomo è aristotelicamente un "animale sociale", naturalmente portato ad unirsi in società per compiere la massima realizzazione di se stesso: solo all'interno di una comunità può differenziarsi dal selvaggio e portare realmente a compimento una vocazione che possiede proprio in quanto uomo.¹²² Alla base dell'esistenza della società

¹²¹ In questo caso il riferimento sono le teorie sociali di Foucault, ma, come visto con le descrizioni di Weber, Pareto ed Elias, sono molteplici le letture delle dinamiche sociali che possono essere offerte, alcune complementari tra loro, altre invece in evidente contrasto.

¹²² Alla base delle teorie sociali, espone da Aristotele nella *Politica*, c'è l'idea per cui l'uomo sia πολιτικὸν ζῷον e che, solo dei e selvaggi possano in qualche modo vivere al di fuori della società. "Allora, da quanto si è detto risulta che la città è una delle istituzioni conformi a natura, che l'uomo è per natura un

non ci sarebbe quindi una scelta operata in modo arbitrario dagli individui, ma il semplice dare seguito a quello che è il naturale percorso degli uomini.¹²³

Nel secondo caso, invece, l'uomo non tenderebbe ad unirsi in società per natura, ma perché spinto da altre forze come la paura, il bisogno o il conflitto. Non individui votati alla socialità, ma costretti ad essa per poter sopravvivere di fronte ai pericoli costituiti da una condizione presociale. All'interno di questa corrente di pensiero si inseriscono, per esempio, tutti gli autori di stampo contrattualista¹²⁴ che vedono la nascita della società come una risposta di fronte ai rischi comportati dallo stato di natura. Così al *bellum omnium contra omnes* dominante tra gli uomini nella visione hobbesiana si sostituiscono lo Stato e il potere del Leviatano, il cui compito è quello, sostanzialmente, di proteggere gli individui da loro stessi.¹²⁵

A prescindere dal fatto che si consideri la società come un esistenziale dell'uomo o come la sua risposta ai pericoli dell'anomia, è impossibile pensare l'individuo estraendolo da essa e dalle regole che in essa vigono; per questo alla base delle analisi sociologiche

animale adatto a vivere in uno stato e che chi non ha città [...] o è un uomo da nulla [...], oppure è al di sopra dell'umano." (Aristotele, *Politica*, 1253a). Cfr. W. A. Dunning, *The Politics of Aristotle* in "Political Science Quarterly", Vol. 15, No. 2 (Jun., 1900), pp. 273-307; E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma, Laterza, 1997, pp. 23-28.

¹²³ Sono molti i filosofi che nel corso dei secoli, pur con le dovute variazioni di prospettiva, si rifanno alla tesi aristotelica dell'uomo come animale sociale: Hannah Arendt ne riprende direttamente la nozione all'interno del suo saggio *Vita activa* dedicato alla condizione dell'uomo in particolare nel XX secolo, ma anche pensatori come Marx e Hegel sostengono che l'individuo possa raggiungere – ovviamente le analisi dei due filosofi tedeschi sono differenti – il proprio compimento solo all'interno della società e che sia impossibile considerarlo se non all'interno di essa. Pur chiaramente con sfumature storiche e sociali differenti, l'idea aristotelica che l'uomo sia naturalmente portato al vivere in società viene spesso sfruttata per mettere in luce come l'individuo, al di fuori della società, non possa realmente definirsi uomo. Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr.it., Milano, Bompiani, 1964, pp. 18-23, 29-34; N. L. Schwartz, *Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zōon Politikon* in "Political Theory", Vol. 7, No. 2 (May, 1979), pp. 245-266; L. Basso, *L'uomo come zoon politikon. Società, comunità e associazione in Marx* in "Consecutio Temporum", Anno 3, n. 5, ottobre 2013.

¹²⁴ Alcune teorie che si pongono in contrapposizione con l'idea aristotelica di uomo come animale sociale sono già presenti, però, anche in alcune correnti della sofistica e soprattutto del cinismo: gli individui tenderebbero a vivere isolati e l'unione in società, più che un processo naturale, sarebbe il risultato di un calcolo riguardante i vantaggi derivati dal convivere. F. Sayre, *Greek Cynicism* in "Journal of the History of Ideas", Vol. 6, No. 1 (Jan., 1945), pp. 113-118; riguardo la figura del cinico come colui che rifiuta ogni forma di società ponendosi al di fuori di essa proprio in quanto individuo cfr. S. Montiglio, *Wandering Philosophers in Classical Greece* in "The Journal of Hellenic Studies", Vol. 120 (2000), pp. 86-105.

¹²⁵ Alla base delle teorie contrattualiste c'è l'idea di un passaggio volontario da un ipotetico stato di natura pre-civile ad una condizione nella quale gli individui si pongono in società non tanto per una vocazione naturale, ma per una ricerca di sicurezza di fronte ai pericoli dovuti all'assenza di leggi. È così da attribuire a quel Dio mortale che è il Leviatano, per restare all'interno dell'opera hobbesiana, la pace e la difesa dei singoli componenti della società, costretti alla rinuncia delle proprie libertà in cambio della possibilità di sopravvivere. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, tr.it., Milano, BUR, 2018, pp. 177-183; H. Höpfl, M. P. Thompson, *The History of Contract as a Motif in Political Thought* in "The American Historical Review", Vol. 84, No. 4 (Oct., 1979), pp. 919-944.

non c'è tanto la questione sull'origine delle comunità umane, quanto il problema della spiegazione del loro funzionamento e di cosa spinga gli uomini a rimanere al loro interno. Cosa spinge i soggetti disciplinati a rimanere tali? Quali sono le forze che mantengono l'ordine gerarchico nella società? Se è infatti facilmente ipotizzabile perché i vertici della gerarchia sociale¹²⁶ abbiano interesse nel mantenere questo specifico tipo di ordine e in che modo ciò avvenga, è ben più complessa la ricerca delle motivazioni che stanno alla base dell'accettazione della società da parte di quella enorme moltitudine di soggetti che ne è la base demografica ed economica. Questo problema, inerente a che cosa spinga gli individui a restare all'interno di una comunità pur dovendo rinunciare ad una parte consistente delle loro libertà verrà affrontato a partire dalle considerazioni freudiane sulla società, dopo che si sarà tentato di chiarire che cosa si vuole intendere con la parola "folle".

"Folle" è, vista la sua complessità e la sua evoluzione storica, un termine di ancor più difficile definizione rispetto a "società". La ricerca di un'origine basata sull'etimologia rischierebbe di semplificarne la profondità concettuale, mettendo in secondo piano il processo che ha portato nei secoli al cambiamento dei rapporti con chi veniva considerato folle; sarebbe infatti impossibile e scorretto porre sul medesimo piano – equiparando i due usi della parola "folle" – l'individuo affetto da follia tipico del Medioevo e quello che, invece, rappresenta l'obiettivo della scienza psichiatrica ottocentesca.

Emerge, quindi, l'importanza di una storicizzazione del termine in grado di metterne in evidenza le diverse sfumature nel corso dei secoli, evitando così una generalizzazione rischiosa e fuorviante basata su concetti di follia e di folle storici e non relazionati al contesto sociale nel quale si sviluppano. Provando ad individuare una scansione in momenti storici sul modo di concepire la follia – e di rimando il folle – è utile l'ipotesi di una storia della follia quadripartita formulata dallo psichiatra italiano Vittorino Andreoli,

¹²⁶ Il riferimento qui è in particolare ad uno specifico tipo di società capitalistico consumista diffusasi prima nell'Occidente e poi a livello globale nel corso del XX secolo, nella quale, come emerge dalla già citata analisi foucaultiana, la moltitudine degli individui è costantemente soggetta ad un controllo volto a mantenere un rapporto di forza nei loro confronti. Il dominio si esercita tramite la gestione delle libertà, tramite quella microfisica del potere basata sul gioco di pena e punizione che non lascia alcuno spazio di manovra al di fuori delle maglie della disciplina.

il quale, partendo ovviamente da una semplificazione¹²⁷, individua quattro fasi¹²⁸ nel rapporto tra follia e presunta normalità. L'analisi di Andreoli inizia con la ricezione della follia nella classicità e quindi con l'associazione tra folle e voce divina: figura oracolare in grado di entrare in contatto con la divinità e di portare tra la gente comune il suo messaggio. Non c'è, quindi, solo un rispetto nei confronti di determinati soggetti, ma una vera e propria divinizzazione in grado di far sì che questi individui rappresentassero uno dei gradini più alti nella scala sociale.¹²⁹

La seconda fase è quella tipicamente medievale nella quale, sulla scia della classicità, il folle continua ad essere portatore di una voce ultraterrena, non più quella del divino, ma quella del demone.

La sua malattia [l'autore si riferisce al folle. Nda] era segno chiaro della presenza del demonio e la terapia doveva necessariamente tradursi in una vittoria sul demone: era necessario «tirarlo fuori» per liberare il soggetto, in termine tecnico, «esorcizzarlo». Esiste, al riguardo, una ricca iconografia che mostra lo spiritello demoniaco uscire dalla bocca; l'ingresso nel corpo, solitamente, avveniva attraverso pertugi più intimi, particolarmente graditi al demonio, che era doveroso tenere ben coperti. [...] Qualora il demone non esca, non rimane come alternativa che l'eliminazione fisica dell'indemoniato: entità disumanizzata la cui figura emblematica è quella della «strega». L'Inquisizione, che ha mandato tante streghe al rogo, non ha mai, in realtà, ritenuto di uccidere degli esseri umani: se un essere invaso dal demonio perde le sue caratteristiche umane, lo si può eliminare in piena legittimità.¹³⁰

Già nel passaggio da una fase all'altra è quindi evidente come, pur non essendo ancora nemmeno vicina la nascita del concetto di psichiatria, cambino radicalmente le modalità con le quali si entra in relazione con il folle: nel primo caso viene elevato a tramite diretto

¹²⁷ L'individuare quattro fasi distinte nella storia della follia e del rapporto tra il folle e la società è chiaramente riduttivo, basti pensare alla complessità della già presentata analisi foucaultiana in merito al passaggio all'età classica, sia dal punto di vista cronologico, vista l'impossibilità di una scansione rigida e definita, sia da quello geografico. La maggior parte dei testi fanno infatti sempre riferimento al concetto occidentale di follia e solo alla sua evoluzione, senza considerare modalità di approccio alla questione mentale tipiche di altre culture e realtà.

¹²⁸ V. Andreoli, *Istruzioni per essere normali*, Milano, Rizzoli, 1999, pp. 11-20.

¹²⁹ Ne può essere esempio la figura di Aiace nell'omonima tragedia sofoclea in quanto l'eroe greco agisce in modo folle solo perché incarnazione, al momento dello sterminio delle greggi achee, della volontà della dea Atene. Anche in preda ad una follia violenta viene quindi rintracciata, nel folle, la voce della divinità, la quale si manifesta tramite le sue gesta. Cfr. Sofocle, *Aiace*, tr.it., Bologna, Zanichelli, 1926, pp. 20-24.

¹³⁰ Ivi, p. 12.

con la divinità, nel secondo considerato portatore di una possessione demoniaca da eliminare a qualsiasi costo.

All'interpretazione medievale succede quella rinascimentale – fulcro della prima parte della *Storia della follia* di Foucault – nella quale la figura del folle viene rivalutata verso una concezione per cui non è più individuo impossessato dal demone, bensì soggetto che possiede una visione del mondo particolare, diversa da quella comune, ma meritevole di ugual rispetto.¹³¹ La visione secondo la quale il rapporto con il folle dev'essere basato su un reciproco rispetto e, soprattutto, sul tentativo di comprenderlo e non semplicemente di reprimerlo, avrà un forte eco durante tutto il periodo di riforma della psichiatria che caratterizza il Novecento. Alla base di quella che viene definita la corrente fenomenologica della psichiatria¹³² c'è proprio l'approccio al malato mentale a partire dal rapporto diretto tra individui, dal dialogo e dal confronto impostato non tanto sul tentativo di riportarlo alla realtà – cosa però spesso necessaria per la salvaguardia del paziente e di chi lo circonda – quanto sulla comprensione della sua visione del mondo.

La quarta fase¹³³ è quella della psichiatria positivista che rintraccia le cause della malattia mentale in traumi di tipo fisico o in degenerazioni della “macchina umana”, curabili tramite specifici trattamenti incuranti della soggettività dell'individuo, ma interessati solo al funzionamento fisiologico del corpo. Lo psichiatra non avrà bisogno di comprendere il folle, il suo vissuto e il contesto nel quale ha sviluppato la sua concezione della realtà, ma dovrà semplicemente intervenire a livello fisico per provare a rimediare a queste presunte degenerazioni. Sono figlie di questo tipo di concezione tutte quelle terapie, o pseudo-terapie, che agendo direttamente sul cervello del paziente andavano ad

¹³¹ L'idea secondo la quale sia necessario rispettare la visione del folle alla pari di quella comune è spesso rilegata ad ambienti artistico letterari nei quali si arriva a teorizzare addirittura la necessità di una città nella quale i folli possano vivere secondo la loro rappresentazione del reale (*Narrenschiff* come esempio di navi nelle quali far vivere i folli in autonomia. Caso ripreso anche da Foucault in *Storia della follia*, cit., pp. 59-112). Per quanto concerne il rapporto con la società, intesa come l'insieme delle persone “comuni”, esso rimane basato sull'esclusione e sul conflitto con coloro i quali venivano giudicati incapaci di seguire le regole della comunità. Esempio di una considerazione positiva della follia nel Rinascimento è sicuramente l'*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam, il quale non si limita ad esprimere la visione tipicamente cinquecentesca della follia, ma arriva ad ipotizzare che l'intera esistenza dell'uomo sia dominata da questa forza quasi divina. Alla base del testo c'è la considerazione per cui la vita umana altro non è che uno “scherzo della follia” in costante conflitto con il tentativo di dominio della ragione. Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, tr.it., Torino, Einaudi, 1997.

¹³² Alla base di questa corrente di pensiero ci sono le riflessioni filosofiche di Husserl e Heidegger, applicate al campo medico da autori – la maggior parte delle volte psichiatri oltre che filosofi – come Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Ronald Laing e Franco Basaglia.

¹³³ Anche se, come visto, se ne potrebbe rintracciare una quinta negli sviluppi psichiatrici che caratterizzano il Novecento ed in particolare il periodo di riforma che ne contraddistingue la seconda metà.

alterarne la condizione psichica; così per “curare” schizofrenia, depressione e un’altra vasta gamma di disturbi mentali si preferiva recidere le connessioni della corteccia prefrontale dell’encefalo tramite l’abusata pratica della lobotomia, rispetto al confronto con l’alterità rappresentata dal malato.

Dopo questo breve resoconto sulle quattro fasi storiche della follia emerse nel testo di Andreoli, sembra quasi impossibile definire il concetto di folle in modo univoco; né un lavoro etimologico sulla parola “follia”¹³⁴ né una panoramica storica possono esaurire il concetto e soprattutto il come, a partire dalla sua diversa ricezione, esso modifichi il rapporto tra il folle e la società. Nel tentativo di spiegare e di approfondire il concetto, può però ritornare utile la nozione di *limite*, già emersa nel corso del confronto indiretto tra Derrida e Foucault del precedente capitolo. Ad accumulare le varie visioni del folle che caratterizzano la storia dell’Occidente è, infatti, sempre presente l’immagine dell’emarginato, di colui che si pone – o che viene posto – al limite dell’umano. Il folle della classicità è una sorta di semidio, né umano né divino, ma proprio per questo rappresentante di un limite, il folle ottocentesco è invece l’escluso, colui che tramite l’internamento viene posto al di fuori della soglia del normale, senza però mai valicarla completamente.

Il folle abita il limite. Rappresenta il confine della ragione, in positivo in quanto è ciò che ragione non è, in negativo in quanto ne fa emergere l’invalidabile confine. Un confine che non va però inteso come una linea di demarcazione netta tra la *raison* e la *déraison* che ha caratterizzato il confronto tra i due filosofi francesi, ma come tratto ombreggiato nella quale si inseriscono tutte le sfumature della follia che spesso finiscono per confondersi nella ragione stessa. Quello che ne risulta non sarà quindi un cerchio bianco (la ragione) che si staglia su uno sfondo nero (l’irrazionalità), ma una macchia di colore dai bordi confusi, nella quale la presenza di questa *nuance* rende impossibile cogliere il confine. L’associazione dell’idea di limite al folle non ne vuole ovviamente esaurire la

¹³⁴ La parola “folle”, e di conseguenza anche “follia”, trae origine dal latino *follis*, ovvero mantice o pallone pieno d’aria, ad indicare un’affinità tra il movimento impresso al mantice e il comportamento dissennato del folle. L’etimologia di questa parola non è però né chiara né di semplice deduzione, essendo complicato rintracciare un collegamento diretto tra il suo uso fatto nei secoli e il presunto legame con un mantice pieno d’aria. Interessante può anche essere il legame con il latino *folium*, ovvero foglia, in quanto si andrebbe ad individuare una relazione tra il distacco delle singole foglie rispetto alla chioma dell’albero, oltre al loro farsi trasportare dal vento in modo incontrollato. In questo modo viene nuovamente messa in evidenza la natura emarginatoria della follia, una condizione che pone l’individuo (la foglia) al di fuori dell’unità sociale (la chioma dell’albero).

vastità concettuale,¹³⁵ ma può in qualche modo aiutare a capire come, a prescindere dall'epoca, il rapporto tra la figura dell'alienato e la società sia sempre un rapporto di esclusione, un tentativo di porre al di fuori per preservare la stabilità costantemente minacciata dall'ombra della follia.

È partendo da questo tipo di concezione che può quindi emergere la figura del folle come colui che, ponendosi o essendo posto, al limite della società ne rappresenta l'incapacità di accettarla e di accettare la visione della realtà che essa impone. L'intenzione non è quella di equiparare la figura dell'alienato a quella del ribelle o del rivoluzionario, ovvero a quei soggetti che volontariamente operano una critica nei confronti di istituzioni intese come entità politiche, ma di farlo emergere come il portatore di un diverso modo di concepire la realtà, non un modo sbagliato o peggiore, ma in semplice contrasto con quello comunemente diffuso.

Ora che sono stati, per lo meno parzialmente, chiariti i concetti che si stanno ponendo in relazione, è possibile tornare alle domande che hanno chiuso l'introduzione al concetto di società, ovvero cosa spinga gli individui a rimanerne all'interno e quale sia il ruolo del folle in questo rapporto di costante tensione. Come anticipato, alla base di questa riflessione ci sarà il saggio di Freud dedicato a quello che lui definisce il "disagio della civiltà" (*das Unbehagen in der Kultur*): questo testo, pubblicato nel 1929 – quindi in un momento avanzato della riflessione dello psicanalista austriaco – raccoglie le considerazioni sociopolitiche riguardanti, appunto, le motivazioni che spingono l'uomo a rinunciare alle proprie libertà pur di poter vivere in società.

[...] a che pro una lunga vita quando essa ci è così gravosa, priva di gioie e tormentosa al punto di farci salutare la morte come nostra sola liberatrice?

¹³⁵ Il pericolo al quale si va incontro nel momento in cui si tenta di offrire una definizione ampia del concetto di follia è quello di mettere in secondo piano tutte le divisioni tipiche del campo medico che caratterizzano la figura del folle. Al rischio di un'eccessiva tassonomia – tipica di alcuni sviluppi psichiatrici basati su un'impostazione positivista – che tenta di incasellare ogni individuo a partire dalla più sottile variazione comportamentale, si contrappone quello di una definizione che riunisce sotto un medesimo concetto categorie di disturbi tra loro troppo differenti ed impossibili da valutare assieme. L'intenzione non è quindi quella di porsi in una situazione anti-medica, in contrasto con le distinzioni oramai consolidate da decenni di lavoro psichiatrico, ma di valutare con attenzione i pericoli di una tendenza ad incasellare i soggetti che rischia di rendere impossibile un qualsiasi discorso sulla follia. In merito ai sistemi usati oggi per la classificazione delle patologie psichiatriche cfr. A. Fiorillo, *Il processo di revisione dei sistemi diagnostici in psichiatria: differenze tra ICD-11 e DSM-5* in *Rivista di psichiatria*, Novembre-Dicembre 2020, Vol. 55, N.6.

Sembra assodato che non ci sentiamo a nostro agio nella civiltà moderna, ma è molto difficile formarsi un'opinione a proposito del problema se e in quale misura in tempi anteriori gli uomini si sentissero più felici e quale parte avessero in ciò le condizioni della loro civiltà.¹³⁶

Emerge chiaramente la questione sul perché l'uomo sia spinto a sopportare questa condizione di ineliminabile disagio dovuto alla vita in società e come sia possibile che, nonostante un'apparente¹³⁷ consapevolezza, finisca per accettarla. Il vivere in comunità, e quindi all'interno di relazioni sociali, costringe, però, i soggetti all'interno di una condizione non solo di infelicità, ma in una di vera e propria sofferenza. L'essere costretti a limitare i propri impulsi a causa delle relazioni è infatti, per Freud, la terza fonte di sofferenza a cui sono soggetti gli individui – le prime due sono l'impotenza di fronte alla condizione peritura del corpo e lo strapotere distruttivo del mondo esterno – e l'unica di fronte alla quale gli individui si pongono delle domande. La morte e la potenza della natura sono forze verso le quali si può lottare, ma nei confronti delle quali non si può vincere; la civiltà, e quindi la sottomissione ad essa, è un atto volontario dei soggetti che la compongono, i quali accettano questa sofferenza in cambio delle due caratteristiche principali dello sviluppo civile: proteggere l'umanità dalla natura e regolare le relazioni degli uomini tra loro. L'idea che lo sviluppo della civiltà¹³⁸ indirizzi gli individui verso una condizione di maggior libertà individuale è dunque un costrutto artificiale, figlio principalmente delle teorie liberaliste settecentesche¹³⁹: un'illusione che tenta di nascondere come, per vivere in comunità, sia invece necessario limitare le proprie libertà al solo scopo di preservare una pace spesso solo apparente. Quello che avviene, per Freud, è una limitazione delle pulsioni sia sessuali che, soprattutto, votate all'aggressività con

¹³⁶ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, tr.it., Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 215.

¹³⁷ Un'importante questione che può scaturire dall'analisi freudiana, e in qualche modo già emersa durante l'analisi del problema dell'autodisciplinamento, è se effettivamente i soggetti siano in grado di prendere consapevolezza del loro ruolo all'interno delle dinamiche sociali. Quanto sia possibile, per gli individui, un'analisi razionale, simile a quella di stampo weberiano, in merito alla soppressione delle loro libertà a favore del mantenimento dell'ordine sociale.

¹³⁸ Nel testo tedesco viene usato il termine *Kultur* per indicare “la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro” (*Ivi*, p. 226).

¹³⁹ Viene riconosciuto nel filosofo inglese John Locke l'origine del liberalismo moderno, basato, come emerge da *Il secondo trattato sul governo*, sull'importanza fondamentale dei diritti individuali e sulla critica al potere politico nel momento in cui esso entra in contrasto con l'inalienabilità dei diritti del singolo. Per un approfondimento sulla diffusione del liberalismo nelle sue varie forme cfr. D. Bell, *What is liberalism?* In *Political Theory*, Vol. 42, No. 6 (December 2014), pp. 682-715.

l'obiettivo di sostituire la concorrenza economica e sociale, che altro non è che un'ulteriore modalità di conflitto, alla guerra per la sopravvivenza del più forte.

I membri di una società rinunciano quindi alle loro pulsioni – e di conseguenza a parte delle loro libertà – per consentire il progredire della civiltà, il quale è valutabile a partire da alcune caratteristiche che sembrano accumunare tutti gli sviluppi sociali: bellezza, pulizia e soprattutto ordine. In questo specifico caso il connotato che maggiormente interessa il rapporto tra follia e società¹⁴⁰ è quello dell'ordine, in quanto per decenni l'elemento distintivo della psichiatria – in particolare quella ottocentesca – è stata l'associazione dell'ordine alla stabilità mentale e della disobbedienza caotica alla follia. È possibile considerare in salute, e quindi adatto al vivere in relazione, solo l'obbediente: colui che riesce a sottostare alle imposizioni della società, colui che tramite i suoi comportamenti non minaccia uno specifico – e spesso fittizio – ordine, colui che, razionalmente o solo per abitudine, si conforma alla massa, rifiutando la possibilità di un modo diverso di relazionarsi con il reale. Partendo da questa considerazione sulla “cultura dell'ordine” che sta alla base dello sviluppo della *Kultur*, è comprensibile tutto quel processo che, in particolare nel XIX secolo, porta all'emarginazione tramite l'internamento, non solo di chi veniva considerato affetto da una patologia mentale dalla neonata pratica psichiatrica, ma di tutti quei soggetti che minacciavano quest'ordine. Nei manicomi finiscono i figli della nuova società industriale, ovvero coloro che, a causa delle condizioni che la stessa società imponeva, si ritrovavano ai margini della comunità e quindi in una posizione potenzialmente in grado di minacciare il mito dell'ordine.¹⁴¹

Risulta, quindi, sottilissimo e alle volte confuso il confine tra malattia mentale e povertà, tra follia e miseria: impossibile distinguere, tra le mura manicomiali, i folli da coloro i quali venivano considerati tali solo per un'incapacità a sottostare ai dogmi imposti dalla società borghese-industriale. Una caratteristica accomuna queste due figure: entrambe non sono atemporali, ma solo una creazione di un determinato tipo di società;

¹⁴⁰ Per un'analisi di come alla base dello sviluppo sociale ci siano i concetti di bellezza e di pulizia si rimanda, oltre che al testo freudiano, anche al già citato testo di Norbert Elias, nel quale, partendo da studi sulla società di corte, viene analizzato il processo di inciviltà che caratterizza l'età moderna. Cfr. N. Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 2009.

¹⁴¹ Sul rapporto tra lo sviluppo industriale e quello psichiatrico, e quindi sul rapporto tra ordine salute mentale si veda l'introduzione di Agostino Pirella al testo dello psichiatra inglese J. Conolly sulla sua esperienza in campo psichiatrico nell'Inghilterra del XIX secolo. J. Conolly, *Trattamento del malato di mente senza metodi costrittivi (1856)*, tr.it., Torino, Einaudi, 1976.

non esiste inadatto sociale, folle o povero che sia, prima di determinati sviluppi e non è necessario preservare l'ordine tramite internamento e disciplina prima che quest'ordine venga posto come base della vita comune. Tanto la povertà come colpa, quanto la malattia mentale come mito sono costrutti di un determinato tipo di società collocato nello spazio e nel tempo.¹⁴²

Per questo motivo quando Freud parla di disagio della civiltà, non fa riferimento ad un generico concetto privo di connotazioni storiche, ma alla società che, a cavallo degli ultimi due secoli, si trova investita da sviluppi economici, commerciali ed industriali senza precedenti. È il peso di questa specifica civiltà a portare l'individuo alla nevrosi: schiacciato dalla lotta tra l'autopreservazione e le richieste dell'Es¹⁴³, il soggetto ha due possibilità, o annullare completamente se stesso per poter rientrare nell'ordine o la follia e quindi il rifiuto del proprio annullamento. È lo stesso sforzo di incivilimento a portare alla nevrosi della civiltà. La follia può dunque essere letta come una mancanza da parte del Super-io del soggetto, un'incapacità di modellare i comportamenti rispetto alle norme imposte, una condizione che, quindi, pone l'individuo ai margini o, per riprendere un concetto usato precedentemente, sul limite.

Il folle assume i connotati del malato di cui prendersi cura – anche se nella maggior parte delle volte il rapporto medico-malato¹⁴⁴ è stato di dominio più che di assistenza – solo all'interno del contesto sociale, che si rivela quindi essere alle origini tanto dei

¹⁴² Questa associazione tra povertà e follia, che raggiunge il suo apice nel corso dello sviluppo del capitalismo di fabbrica tipicamente ottocentesco, trae in realtà origine nelle prime società basate su un mercantilismo protocapitalista. Come si evince dalle analisi marxiane sul concetto di "capitale originario", è già con lo scioglimento dei poteri feudali che si ha la diffusione di un enorme massa di *proletari eslege* che vanno inquadrati all'interno del nuovo sistema economico. "Si trasformarono [Marx si riferisce agli individui cacciati dalla campagna per lo scioglimento dei seguiti feudali. Nda] così, in massa, in mendicanti, briganti, vagabondi, in parte per inclinazione, ma nella maggior parte dei casi sotto la pressione delle circostanze. Alla fine del secolo XV e durante tutto il secolo XVI si ha perciò in tutta l'Europa occidentale una *legislazione sanguinaria* contro il *vagabondaggio*" (K. Marx, *Il Capitale, libro primo*, tr.it., Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 797). I miserabili, creati dalla stessa società già nel XV secolo, vengono, quindi, da essa considerati come delinquenti da punire, allo stesso modo di come, nei secoli successivi verranno considerati individui pericolosi da internare.

¹⁴³ Alla base delle analisi sociologiche fatte da Freud ci sono sempre le sue considerazioni di carattere psicoanalitico ed in particolare la teoria della tripartizione dell'apparato psichico in Io, Es e Super-io. Rispettivamente la parte impulsiva della coscienza, dominata dalle pulsioni e situata a livello inconscio, quella razionale che frena in parte gli impulsi e quella caratterizzata dall'assimilazione di regole etiche e sociali in grado di dominare le prime due. In merito a questa teoria delle tre istanze intrapsichiche si veda S. Freud, *L'Io e l'Es e altri scritti*, tr.it., Torino, Boringhieri, 1977, pp. 475-520.

¹⁴⁴ Il rapporto tra medico e paziente e di come esso debba implicare – secondo i dogmi della psichiatria di stampo fenomenologico – un tentativo di comprensione e di apertura verso il malato verrà approfondito nell'ultima parte del capitolo.

disturbi mentali quanto della loro repressione. Non esiste la nevrosi, intesa come malattia che necessita della reclusione manicomiale, al di fuori della società nella quale essa si sviluppa, ma anzi, può sussistere soltanto perché è proprio quella specifica società a coniarne il concetto. Una diversa visione della realtà, e un conseguente rifiuto all'adattamento, diventa quindi malattia, da malattia diventa pericolo per la società e infine condizione da reprimere per salvaguardare quella stessa tranquillità che ha aperto il discorso sulla nascita della civiltà.

Si è provato così, attraverso le dense pagine del saggio freudiano, a rispondere a molti interrogativi che legano il rapporto tra la società e la figura del folle, dalle motivazioni che spingono gli individui a rinunciare a parte della loro libertà in cambio di un'esistenza basata sulle relazioni, fino alla patologia mentale come eredità di un determinato costituzione sociale.

Quella che emerge è un'intricata rappresentazione del folle, come colui che sicuramente spesso si trova in una condizione nella quale è necessaria una qualche forma di aiuto medico¹⁴⁵, ma che allo stesso tempo non deve essere considerato a partire dai soli principi dell'internamento e della reclusione volti a salvaguardare ciò che dai manicomi sta fuori, bensì dal tentativo di comprendere il modo in cui i malati – o presunti tali – si relazionano con il mondo. Il rischio di porre il folle sul limite della razionalità e della società è quello stigmatizzarlo agli occhi della comunità che quindi, nel tentativo di preservare quell'apparente felicità data dal progresso e dallo sviluppo, si porrà dallo stesso lato della barricata delle cui stanno le istituzioni, perpetuando esclusione sociale ed emarginazione di tutti coloro i quali non sono in grado di adattarsi alle imposizioni.

Ad essere messi in discussione dalla figura dell'alienato sono quindi i cardini su cui si fonda la società: la completa realizzazione dell'individuo solo sottostando a determinate condizioni e l'idea che sia conveniente rinunciare a parte delle proprie libertà in cambio della pace e della tranquillità. Il confronto con il folle rischia di risvegliare i soggetti dalla loro condizione di torpore di fronte all'illusione della felicità su cui si mantiene la società, per questo chi si pone al di fuori dei dogmi è spesso visto come un pericolo che va quindi emarginato per evitare che, tramite una visione del mondo

¹⁴⁵ È necessario ribadire che, nonostante il tentativo qui fatto di assumere il concetto di follia in modo ampio, non si stia negando l'importanza del ruolo del medico e dell'approccio volto a preservare la salute del paziente psichiatrico.

contrastante, dia adito ad un vero e proprio contagio in grado di minacciare l'ordine della disciplina.

2.3 *Le evoluzioni del rapporto di cura*

Come anticipato, in questo finale di capitolo si tenterà di restringere la visuale passando dal rapporto tra folle e società – appena analizzato – a quello più specifico che coinvolge l'alienato e il medico. Non più, quindi, una relazione che pone un singolo individuo di fronte ad un'intera comunità, ma una che lega due soggetti specifici, evidenziandone le problematiche e, spesso, i conflitti all'interno di una determinata struttura come quella manicomiale.

Ugualmente a come fatto per il legame con le società, è necessario mettere in evidenza la variabilità di questo specifico rapporto, tanto nello spazio quanto nel tempo: con l'evoluzione della pratica medica, e con la conseguente diversa ricezione del concetto di follia, subisce importanti cambiamenti anche il ruolo dello psichiatra, figura che non è sempre esistita all'interno del trattamento della patologia mentale. In questo specifico caso non verrà fatta una ricognizione storica dettagliata¹⁴⁶ di tutto il processo che porta a cambiamenti anche radicali nelle modalità di rapportarsi con i pazienti, ma verrà posta l'attenzione in particolare su come la psichiatria della seconda metà del Novecento subisca importanti influenze dalle variazioni del contesto culturale dell'Occidente. È proprio a partire dal XX secolo, ed in particolare dal secondo dopoguerra¹⁴⁷, che la psichiatria va incontro ad un vero e proprio rinnovamento dovuto, da un lato all'incontro con alcune correnti filosofiche, dall'altro a quello con ideologie in contrasto con vecchi dogmi e tradizioni. Si sviluppano così la già citata psichiatria fenomenologica e la corrente antipsichiatrica; entrambe caratterizzate da un nuovo modo di confrontarsi con il paziente, basato non più su reclusione e coercizione, ma su un'apertura e un tentativo di comprensione.

¹⁴⁶ Per un'analisi di come, a partire dall'età moderna, evolva la figura del medico e il suo conseguente modo di rapportarsi al paziente, si rimanda nuovamente ai dettagliati testi foucaultiani come *Storia della follia nell'età classica* e *Il potere psichiatrico*.

¹⁴⁷ Le influenze della fenomenologia si hanno già nel corso degli anni venti e trenta, anche se raggiungeranno il loro apice solo a partire dalla seconda metà del secolo.

L'attenzione va quindi posta su un vero e proprio rovesciamento della pratica medica, su un cambiamento delle dinamiche che ne stanno alla base: il rapporto di potere che poneva il medico sulla cima di una piramide gerarchica con alla base il paziente diventa, con le nuove pratiche, un rapporto quasi paritario, nel quale ai classici metodi manicomiali viene sostituita una relazione basata sul confronto diretto con il folle. Entrambe le pratiche sono destinate per anni a restare però sullo sfondo¹⁴⁸, vista la difficoltà di inserimento in un sistema chiuso come quello manicomiale, basato su pratiche ormai sedimentate nel tempo e non in grado di evolversi verso un diverso tipo di approccio medico. La difficoltà di evolversi da parte della medicina psichiatrica non va ricercata esclusivamente in una qualche forma di incapacità involontaria, ma nella necessità di mantenere un vero e proprio regime di potere, un sistema basato su una repressione in grado di conservare, tramite il processo di internamento, l'ordine esterno. Non può esistere il potere senza l'ordine, e, per la sopravvivenza di quest'ordine è necessaria l'imposizione di un limite che separi nettamente ciò che è normale da ciò che è anormale, colui che è in grado di porsi nella norma da colui che questa norma non è in grado di accettarla e rispettarla. È indispensabile, come si vedrà, rendere il soggetto null'altro che un corpo, perpetuare su di esso un'oggettivazione in grado di eliminare completamente il rapporto con l'altro e di aprire così le porte alla repressione e all'esclusione.

È proprio a partire da questa oggettivazione del soggetto, da questo trattarlo come mero insieme di organi mal funzionanti – pratica la cui origine va ricercata nel positivismo ottocentesco – che nascono, per rifiuto e contrasto la psichiatria fenomenologica e la corrente antipsichiatrica.

¹⁴⁸ È sufficiente pensare all'enorme diffusione di pratiche come la lobotomia (in particolare quella transorbitale), l'elettroshock o l'induzione al coma insulinico ancora nella seconda metà del Novecento. Nonostante negli anni trenta fossero già stati pubblicati testi di psichiatria fenomenologica come quelli di Ludwig Binswanger queste pratiche vennero utilizzate diffusamente anche nei decenni avvenire. Paradossale resta la data nella quale è stato insignito del Nobel per la medicina il medico che ha "scoperto il valore terapeutico della lobotomia in alcune psicosi" (dicitura ripresa dalle motivazioni per l'assegnazione del premio), ovvero il 1947. In merito al diffuso utilizzo delle pratiche di psicotomia e al loro caratterizzare gran parte della recente storia psichiatrica cfr. L. O. Gostin e P. Bridges, *Ethical Considerations of Psychosurgery: The Unhappy Legacy of the Pre-Frontal Lobotomy* in *Journal of Medical Ethics*, Vol. 6, No. 3 (Sep., 1980), pp. 149-156.

2.3.1 L'approccio esistenzialista

Prima di passare all'analisi di queste due correnti è necessario passare attraverso i contributi che un approccio di stampo esistenzialista ha portato, tramite soprattutto le opere di Karl Jaspers, nel corso della prima metà del secolo. Questo passaggio risulta fondamentale sia perché si sviluppa temporalmente prima della psichiatria fenomenologica che dell'antipsichiatria¹⁴⁹, sia perché influenza notevolmente entrambi gli approcci.

È fin dai primi testi di Jaspers che viene messo in discussione lo statuto della psichiatria positivista di fine Ottocento: dalle pagine di *Psicopatologia generale* emerge già l'idea – fondamentale per tutte le teorie contrarie alla psichiatria classica – che l'individuo vada considerato nella sua totalità e non a partire da classificazioni mediche basate solo sulla sintomatologia. Già oltrepassando la concezione della malattia mentale di stampo organicistico, viene posto al centro dell'analisi psicopatologica il soggetto come somma di caratteristiche, tanto fisiche e psichiche, quanto ambientali, sociali e relazionali.¹⁵⁰

L'idea alla base delle teorie jaspersiane, che risentono comunque dell'influenza della psichiatria della fine del XIX secolo, è quella di riappropriazione del soggetto malato, ovvero un tentativo di comprenderne le esperienze e il modo di viverle. Quello che cambia non è tanto l'approccio, che resta comunque permeato dalla dicotomia tra ciò che è la normalità e ciò che è invece la patologia, bensì gli obiettivi dell'analisi medica, incentrata non più sulla ricerca delle cause della follia all'interno dell'organismo come macchina corporea, ma sul senso che una determinata condizione possa avere per l'individuo. Il compito della psicopatologia è, quindi, come emerge dalle prime pagine dell'opera di Jaspers, non tanto lo spiegare (*Erklären* è il termine tedesco utilizzato), quanto il tentare di comprendere (*Verstehen*) la condizione del folle e il senso che il soggetto le attribuisce. La spiegazione tipica di un approccio scientifico è sempre una forma di riduzione, in quanto parte sempre da schematizzazioni, leggi e classificazioni, che limitano il soggetto e ne impediscono un approccio che ne valuti la totalità. Con

¹⁴⁹ Gran parte delle opere di Jaspers vengono pubblicate nei primi decenni del XX secolo ed in particolare il suo testo più importante, *Psicopatologia generale*, risale al 1913.

¹⁵⁰ A. Simonetti, *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, Gaeta, deComporre, 2014, p. 26-27.

queste considerazioni Jaspers non nega l'utilità e la necessità di un approccio medico e scientifico¹⁵¹, ma pone in evidenza la limitatezza di una psichiatria il cui punto di partenza è un meccanicismo anatomico-fisiologico: le assunzioni iniziali limitano necessariamente la comprensione.¹⁵²

A partire da questa divisione tra comprendere e spiegare derivano da un lato una psicologia comprensiva e dall'altro una esplicativa. Nel primo caso il soggetto non viene considerato a partire da una contrapposizione, ma da un insieme di relazioni che lo caratterizzano e lo definiscono; nel secondo le condizioni psichiche non vengono assunte nella loro totalità relazionale, ma ricondotte a cause fisiologiche in grado di spiegarle. Solo partendo da un approccio del primo tipo può essere superata la dicotomia tra anima e corpo, che ha imbrigliato la pratica medica nei secoli della modernità, in favore di una visione dell'“essere umano considerato come un tutto”.¹⁵³

Questa considerazione della totalità – che lo stesso Jaspers riconosce di star riprendendo da Hegel – è possibile quindi non solo superando la dicotomia tra corpo e anima, ma, cosa ancor più importante, quella tra soggetto e oggetto che si pone alla base di ogni ragionamento scientifico. Considerare il malato come un oggetto d'analisi e non come un altro soggetto permette solo un rapporto basato su pregiudizi fondati sulle ipotesi – in questo caso tassonomie, classificazioni e rapporti causali – che il metodo scientifico impone. Ogni analisi esclusivamente scientifica è quindi già di per sé compromessa dal suo stesso statuto che contemporaneamente ne garantisce il successo, ma che non fa altro che limitarne il campo di applicazione. All'uomo non possono essere applicate le stesse categorie della chimica o della biologia, le quali porterebbero necessariamente ad uno scarto, una perdita che renderebbe inaccessibile l'individuo nella sua totalità.

¹⁵¹ Nel corso degli anni e soprattutto a partire dalla sua evoluzione che lo porta da giovane psichiatra a grande filosofo, Jaspers arriverà a sostenere l'autonomia della psichiatria rispetto a tutte le altre scienze basate su metodologie oggettivanti. In evidente contrasto con la fede riposta nella metodologia scientifica da parte della psichiatria dell'epoca, professare questa necessità di autonomia e, quindi, l'avvicinamento al pensiero filosofico, poneva l'autore di *Psicopatologia generale* in una situazione estremamente innovativa rispetto a quella maggiormente diffusa.

¹⁵² U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 177-178.

¹⁵³ *Ivi*, p. 179.

È evidente, già da queste brevi riflessioni, l'influenza reciproca che c'è stata tra la corrente esistenzialista e quella fenomenologica¹⁵⁴ in merito alla considerazione del folle nella sua totalità, superando i dogmi della psichiatria positivista a partire da un approccio più aperto e comprensivo nei confronti del paziente. Analogamente alla psichiatria fenomenologica, anche quella esistenzialista jaspersiana manifesta i suoi limiti a partire da una mancata considerazione dell'apporto sociale e politico che si sarebbe potuto avere. Quelle di Jaspers restano profonde considerazioni sul piano medico e, soprattutto, filosofico, ma non tengono conto di tutta una situazione istituzionale – come per esempio la condizione dei manicomi – che ha continuato a caratterizzare la pratica medico-psichiatrica nei decenni successivi.

2.3.2 *Psichiatria fenomenologica*

Quello che risulta fondamentale nella corrente psichiatrica basata sulle teorie fenomenologiche di Husserl e Heidegger è il tentativo di superare il dualismo che separa corpo e mente tipico delle teorie positiviste e la conseguente considerazione del corpo solo come oggetto fisico, ovvero una sorta di insieme di ingranaggi che si possono riparare in caso di malfunzionamento. Riprendendo il concetto tipicamente husserliano di *epoché* si mette quindi in secondo piano la concezione organicistica dell'individuo in favore di un approccio che ponga al centro non un soggetto diviso, bensì recepito nella sua totalità.

Tentando di andare ancora oltre questo approccio riduzionista, il malato non viene considerato solo a partire dal superamento della dicotomia corpo-mente, ma in una sfera ben più ampia, in grado di contenere il soggetto, il suo mondo, le sue relazioni e il suo

¹⁵⁴ È riconosciuta la stima reciproca tra Husserl e Jaspers, il cui incontro del 1913 è documentato dallo stesso psichiatra in un testo di qualche decennio successivo riportato anche nel testo di Galimberti (p. 181). Nonostante la riconoscenza dell'importanza del lavoro di Husserl in ambito fenomenologico, Jaspers sottopone a forte critica la sua idea di *filosofia come scienza rigorosa* – emersa in un saggio del 1910 – in quanto in evidente contrasto con la sua concezione di pratica filosofica. Restando nel rapporto tra la corrente psichiatrica esistenzialista e quella fenomenologica, sono particolarmente rilevanti le critiche di Binswanger nei confronti di una conoscenza fondata solo sull'immedesimazione che starebbe alla base dell'approccio jaspersiano. La tesi di Binswanger è ripresa dallo psichiatra italiano Danilo Cargnello – citato frequentemente anche nel testo di Galimberti – il quale mette in evidenza come l'approccio jaspersiano, nella visione del padre della psichiatria fenomenologica, manchi completamente il riferimento al soggetto da “comprendere”. Così il metodo di Jaspers corre il rischio di restare astratto ed estraneo alla psicologia. Cfr. D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 195.

rapporto con la temporalità. Il medico si può relazionare al paziente solo nel momento in cui è in grado di concepirlo come un insieme di *Erlebnisse*¹⁵⁵, di vissuti che compongono una soggettività e che, solo se considerati nel loro complesso, sono in grado di descrivere una persona. Importante è, nella pratica medica ed in particolare in quella psichiatrica, non considerare mai né esauribile né esaurita la possibile conoscenza di un determinato soggetto, in quanto resta sempre una parte di non detto o di indicibile che ne impedisce la totale comprensione.

Per riprendere una nota distinzione, anche questa opera di Husserl, il malato non viene più considerato semplicemente come *Körper*, ovvero come mero oggetto corporeo, ma come *Leib*, cioè come corpo vivo, dotato in una collocazione nello spazio e nel tempo, di un vissuto e, quindi, di una soggettività.¹⁵⁶ Solo così è possibile l'uscita da una concezione inorganica dell'individuo, verso una in grado di tenere in considerazione anche l'ambiente nella quale la malattia mentale si sviluppa e, soprattutto, nella quale finisce per condizionare tutta la vita del soggetto patologico. A partire da questa diversa ricezione del corpo del malato cambia completamente l'approccio del medico nei suoi confronti; anche il luogo in cui la pratica medica viene attuata non è più caratterizzato dal dominio e dalla soppressione, ma dal dialogo: il confronto tra soggetti avviene in un *luogo dialogante*.¹⁵⁷

La svolta portata dalla psichiatria fenomenologica emerge, quindi, nella variazione della modalità di relazionarsi con il paziente, nei confronti del quale non si tenta più una sorta di riparazione – valida per l'uomo macchina tipico dell'approccio positivista – ma di offrire un aiuto che permetta di comprenderne la diversa visione del mondo. Per il

¹⁵⁵ Termine nuovamente di natura husserliana, connotato dall'importanza dell'intenzionalità e dalla direzionalità della coscienza nei confronti di qualcosa.

¹⁵⁶ Il modo in cui viene considerato il corpo e la relazione che intercorre tra il soggetto e la sua corporeità caratterizza gran parte della fenomenologia – ma in generale della filosofia – del XX secolo. A partire dai testi di Husserl, si tenta, infatti, di superare la concezione di corpo solo come *Körper*, tipica degli insegnamenti cartesiani prima e del positivismo poi, in favore dell'idea di corpo vivo, di *Leib* come coincidente con il soggetto. L'individuo non *ha* un corpo, ma *è* un corpo. Ancor più che in Husserl il tema della corporeità diventa fondamentale nelle riflessioni fenomenologiche di Merleau-Ponty, il quale pone il concetto di corpo vivo al centro della sua teoria della percezione. L'essere-nel-mondo – l'*esserci* heideggeriano – è possibile solo a partire dal corpo, senza il quale non sarebbe possibile la relazione con un mondo fatto di relazioni e percezioni. Cfr. M. Marassi, *Il corpo in Maurice Merleau-Ponty* in “Il corpo al centro. Dalla teoria alla riabilitazione con il metodo SaM”, Milano, LED, 2015, pp. 15-32; per i riferimenti alle considerazioni di Merleau-Ponty sul concetto di corpo vivo cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci, 2012, pp. 51-66; sul come i concetti di “corpo morto” e di “corpo vivo” abbiano influenzato la pratica medica nel corso della storia si vedano in particolare i primi due capitoli di V. Costa e L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica*, Brescia, Scholé, 2019, pp. 9-80.

¹⁵⁷ A. Simonetti, *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, cit., p. 50.

soggetto malato¹⁵⁸ tutto ciò che lo circonda appare diverso rispetto a come si presenta gli occhi di un individuo sano; la visione degli oggetti, degli ambienti e delle persone è modificata dalla malattia e con essa tutta la percezione del mondo circostante: non è solo la persona a cambiare a causa della follia, ma tutto il suo mondo.¹⁵⁹ Sarebbe un errore, da parte del medico, considerare quindi l'individuo estraniandolo rispetto al suo mondo e alla sua realtà per provarlo a leggere come un atomo separato da tutto ciò che lo circonda. Aprendosi ad un tentativo di comprensione della diversa percezione del mondo, lo psichiatra sta facendo un vero e proprio lavoro di stampo fenomenologico, basato non su di una valutazione meccanicistica del soggetto, bensì su una in grado di tener conto di tutti i fattori che ne influenzano la vita.

Ritornando all'evoluzione della pratica medica da semplice attività riparatrice a volontà di aiutare un individuo considerato in uno stato di difficoltà, può essere utile rifarsi alla distinzione, diffusa nel campo dell'etica medica contemporanea, tra i concetti di *to cure* e *to care*: nel primo caso l'unico obiettivo è la guarigione del paziente – che non sempre risulta possibile – ovvero la risoluzione di uno specifico problema che fa sì che esso venga considerato malato¹⁶⁰, nel secondo la volontà del soggetto curante¹⁶¹ è quella di aiutare e comprendere il malato a prescindere dalla possibilità o meno di una completa guarigione.¹⁶² Ponendo in secondo piano l'oppressività della tassonomia

¹⁵⁸ Si continua ad utilizzare il termine “malato” per riferirsi ai soggetti affetti da patologie psichiche, nonostante alla base dell'approccio fenomenologico ci sia anche il superamento della dicotomia tra ciò che è normale e ciò che è invece patologico.

¹⁵⁹ Per un'analisi di come la malattia modifichi completamente il mondo del paziente cfr. J.H. Van den Berg, *Fenomenologia e psichiatria*, tr.it., Milano, Bompiani, 1961, pp. 42-45. In queste pagine emerge anche il concetto di “patografia extrospettiva”, ovvero un'analisi “di quei mutamenti che il malato osserva con maggior forza e immediatezza”. L'individuo non viene considerato come stasi, ma sempre all'interno di una realtà dinamica basata sul cambiamento comportato dalla malattia.

¹⁶⁰ In questa specifica concezione è presente l'idea per cui sia possibile confrontarsi con la malattia e curarla considerandola come una realtà concreta, dimenticando che in realtà la patologia non esiste se non a partire dal soggetto malato.

¹⁶¹ Termine qui assunto nell'accezione più ampia rispetto alla sola figura del medico.

¹⁶² Le rivalutazioni intorno al concetto di cura, e conseguentemente intorno alla figura del medico, hanno caratterizzato le discussioni bioetiche dagli anni Sessanta ad oggi proprio a partire dal superamento di un concetto di medicina piramidale nella quale il medico si rapporta ad un paziente passivo, è stato necessario rivalutare quali fossero i veri scopi della pratica medica e quale ruolo occupi, tra essi, la cura. Dal punto di vista storico filosofico il tema della cura può essere già rintracciato in alcune pagine di *Essere e Tempo* (*Sorge* è il termine tedesco utilizzato) nelle quali viene definita come “L'essere dell'esserci” e quindi come caratteristica essenziale della presenza in un mondo del quale non è possibile non prendersi cura. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr.it., Milano, Mondadori, 2008, par. 41, pp. 545-560; per un approfondimento sugli aspetti relativi al campo della bioetica in merito alle variazioni del concetto di cura si veda il capitolo *Curare e prendersi cura: la dimensione etica nella pratica medica* contenuto in C. Viafora, E. Furlan e S. Tusino, *Questioni di vita. Un'introduzione alla bioetica*, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 199-215.

psichiatrica, il soggetto viene considerato come precedente rispetto alla malattia che lo caratterizza e che ne definisce quindi il necessario trattamento. La diversa visione che il folle ha del mondo, spesso contrastante con quella socialmente diffusa¹⁶³, non mette il medico in una condizione di superiorità, nella quale la sua missione coincide con il curare un deficit di tipo organico, ma anzi lo obbliga, nella visione fenomenologica, ad uno sforzo di comprensione che ne modifica completamente l'operato.¹⁶⁴

Non solo questo diverso rapporto permette, quindi, il passaggio da un approccio disciplinante ad uno basato sull'apertura, ma modifica anche l'altro polo, quello del medico, non più un semplice applicatore di terapie prestabilite, ma un vero e proprio soggetto inserito in una condizione di dialogo. Il rileggere la pratica psichiatrica a partire dalle teorie fenomenologiche rivoluziona quindi tanto il modo di vedere la malattia – superando quella dicotomia tra normale e patologico – quanto le mansioni del medico e, in generale, di tutti i soggetti che entrano in relazione con un paziente che è passato da pericolo per la società e per l'ordine a soggetto con una visione della realtà condizionata dalla malattia.

Nonostante l'evidente influenza che questo tipo di approccio ha avuto nella psichiatria del XX secolo e dei primi anni del XXI, si sono comunque manifestati dei limiti, che spesso ne hanno ristretto il capo d'azione all'interno di alcune specifiche realtà incapaci di espanderne la ventata di cambiamento. Era già accaduto nel corso dell'Ottocento che in alcuni istituti psichiatrici e manicomii si diffondessero metodi di cura meno coercitivi e più votati all'apertura verso il paziente¹⁶⁵, ma sempre limitati a questi specifici luoghi

¹⁶³ Nella pratica psichiatrica classica ritorna, come visto precedentemente, l'idea che tutto ciò che non rientra nella norma, che non è riesce a sottostare ai dogmi sociali, vada considerato come una patologia o, più in generale, come una forma di anormalità da reindirizzare e, se questo non è possibile, da reprimere.

¹⁶⁴ Ad essere messo in discussione è anche un approccio di tipo paternalistico da parte del medico, apparentemente in contrasto con quello di tipo repressivo, ma comunque portatore di una forma di potere soggiogante. La figura del curante deve porsi al di là del giudizio morale nei confronti del malato (a tal proposito si veda in particolare la concezione esposta da Basaglia in *Che cos'è la psichiatria?*, Milano, Baldini&Castoldi, 1997), evitando di ricoprire il ruolo del *redentore* sociale. Cfr. A. Simonetti, *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, cit., p. 76-77.

¹⁶⁵ Tra i vari tentativi di riformare la pratica psichiatrica due esperienze che sicuramente si sono contrapposte alla psichiatria ottocentesca sono il Ritiro di York fondato dal quacchero William Tuke nel 1796 e l'innovativo lavoro di John Conolly nel *Middlesex Country Pauper Lunatic Asylum* a partire dal 1839. La prima esperienza citata viene ripresa anche in *Storia della Follia* da Foucault, il quale ne descrive, però, i trattamenti come non meno brutali di quelli praticati altrove, mettendo così in evidenza l'ambiguità che caratterizza anche i metodi di approccio apparentemente meno coercitivi. L'attività dello psichiatra inglese (raccolta nel già citato *Trattamento del malato di mente senza metodi costrittivi*) rientra invece maggiormente nel campo di quei tentativi di superare una relazione con il paziente basata esclusivamente

nei quali erano nati ed erano destinati a rimanere. In modo molto simile, la psichiatria fenomenologica ha caratterizzato l'attività di decine di psichiatri nel corso degli ultimi ottanta anni, senza però portare il cambiamento – che è sicuramente innegabile ed ammirabile – al di fuori del chiuso ambiente medico: come era già successo per l'approccio esistenzialista di matrice jaspersiana¹⁶⁶, è infatti venuta meno la possibilità di una lettura a livello sociale e politico – non quindi solo medico – del concetto stesso di anormalità e di patologia. Per quanto innovativa, la psichiatria fenomenologica è rimasta chiusa negli studi degli psichiatri, senza eliminare “la positività definita che erige l'indiscutibile distinzione tra ciò che è sano e ciò che è malato”.¹⁶⁷

2.3.3 *La corrente antipsichiatrica*

È proprio a partire da questo tentativo, destinato a rimanere solo parziale, di de-psichiatrizzazione che nascono le riflessioni destinate ad assumere il nome di antipsichiatria. Pur riconoscendo l'importanza dell'approccio fenomenologico, i vari membri della corrente antipsichiatrica¹⁶⁸ tentano di mettere in discussione non solo i metodi della medicina classica, e quindi il vecchio retaggio di matrice positivista, ma l'impianto stesso della psichiatria connotato da forti legami sociali e politici. Usato per la prima volta dallo psichiatra David Cooper nel 1967, il termine “antipsichiatria” non si limita, quindi, ad identificare solo un diverso modo di rapportarsi con il paziente, ma una

su internamento e soppressione, in favore di un rapporto – per certi aspetti già vicino a quelli tipicamente fenomenologici – basato su di un tentativo di comprensione della condizione patologica. Per le relazioni tra le due esperienze, dovute all'incontro tra Conolly e il nipote di Tuke si veda nuovamente l'introduzione di Agostino Pirella al testo originale dello psichiatra; per la critica di Foucault ai metodi utilizzati nel Ritiro di York cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 646-657.

¹⁶⁶ Cfr. A. Simonetti, *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, cit., pp. 26-44.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁶⁸ Quella degli antipsichiatri non è una categoria di facile definizione, visti anche gli intrecci con altre correnti come la stessa psichiatria fenomenologica e la volontà, spesso presente, di non riconoscersi in questa tipologia di approccio estremamente radicale. Emblematico è il caso di Ronald Laing, il quale, nonostante sia considerato uno dei pionieri della corrente antipsichiatrica, si è sempre discostato da questa etichetta: come emerge da un'intervista riportata in una nota nell'introduzione al suo testo più celebre (cfr. R. D. Laing, *L'io diviso*, tr.it., Torino, Einaudi, 2010, in particolare l'introduzione di Mario Rossi Monti) egli si definisce nient'altro che uno psichiatra contrario alle pratiche di uso comune, ma mai un antipsichiatra. Lo stesso Foucault, più volte accostato alla corrente antipsichiatrica, nel corso di una conferenza tenutasi nel 1973 sostiene di dover fare i conti con una mancanza: “quella di non essere né psichiatra né antipsichiatra”, ma di ritenersi “soltanto uno storico” (M. Foucault, *Storia della follia e antipsichiatria [1973]* in “Aut Aut”, tr.it., 351, Luglio-Settembre 2011).

vera e propria corrente di pensiero che si confronta anche a livello politico con la concezione di follia e malattia mentale. La necessità è quella di emanciparsi non solo dalle categorie patologiche, ma dall'idea stessa che la follia sia una forma di malattia; riprendendo il titolo di una celebre opera dello psichiatra ungherese Thomas Szasz si arriva a sostenere che la malattia mentale non sia altro che un mito¹⁶⁹, un costrutto sociale volto ad una forma di dominio.

Sulla scia delle considerazioni foucaultiane viene, dunque, messo in evidenza il legame tra la società e la nascita del concetto stesso di malattia mentale, le cui caratteristiche di esclusione, repressione e internamento, sono perpetuate a livello comunitario tramite un linguaggio che è espressione dei dispositivi di potere: il linguaggio è manifestazione di potere ed è a partire da esso che, per la corrente antipsichiatrica, deve essere sgretolato il primato della normalità.

Ad affrontare il tema del linguaggio come via emancipatoria della follia è in particolare il già citato David Cooper – considerato il padre dell'antipsichiatria – il quale sostiene sia necessario aprirsi alla creatività molteplice della vita tramite il linguaggio costantemente soppresso del folle. Le sue teorie, e anche i suoi approcci particolari alla pratica medica¹⁷⁰, portano all'estremo quelle teorie, parzialmente esposte nel paragrafo precedente e al termine del primo capitolo, per le quali la follia sarebbe una forma di rivolta e protesta nei confronti dell'ordine stabilito, in particolare da quello costruito dalla società borghese-capitalista. Ne risulta una figura del folle come portatore di una “critica radicale [...] volta all'abbattimento del dominio borghese-capitalista”¹⁷¹ basata su

¹⁶⁹ T. Szasz, *Il mito della malattia mentale. Fondamenti per una teoria del comportamento individuale*, tr.it., Milano, Il Saggiatore, 1966.

¹⁷⁰ Tra le varie esperienze che hanno contraddistinto la carriera di Cooper, quella che maggiormente si rifà ai principi dell'antipsichiatria è la così detta “Villa 21”, un reparto autogestito del *Shenley Hospital* di Londra che, a partire dal 1962, ha tentato di rapportarsi a pazienti affetti da schizofrenia in modo completamente rivoluzionario. Alla base di questo approccio c'era la completa rimozione delle terapie basate sui farmaci o sulla repressione emotiva dei malati, in favore di trattamenti di gruppo nei quali i soggetti erano liberi di esprimersi e relazionarsi. Il reparto non ricevette l'approvazione del Comitato regionale visto il costo a livello soprattutto di personale in proporzione al numero di pazienti che poteva essere assistito; nonostante questo all'inizio di questo esperimento anti-ospedaliero, all'interno di Villa 21 erano presenti 19 pazienti compresi tra la fine dell'adolescenza e i vent'anni, quindi tendenzialmente alla loro rima diagnosi di schizofrenia. L'esperienza rivoluzionaria durò, però, solo quattro anni e, a partire dal 1966, ne venne cancellata ogni traccia all'interno dell'ospedale, lasciando una sorta di mitico alone di mistero – ad oggi ancora non chiarito – sulle vere motivazioni di questo finale. Cfr. O. Wall, *The birth and death of Villa 21* in “History of psychiatry”, 24 (3), 2013, pp. 326-340.

¹⁷¹ A. Simonetti, *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, cit., p. 109.

un'ideologia marxista rivoluzionaria, nella quale l'emancipazione della follia coincide con quella sociale.¹⁷²

Partendo, similmente a Foucault, da un'analisi della famiglia come primo organo repressivo all'interno delle dinamiche sociali¹⁷³, Cooper rintraccia nella rete gerarchica del *familismo* il primo livello del costante giudizio morale in grado di portare al controllo delle personalità scisse dal gruppo.

Questa esclusione – che si espande dal nucleo familiare all'intera società – può, come detto, essere superata solo a partire da una liberazione del linguaggio, la quale deve iniziare dal considerare la follia non tanto come una malattia da eliminare, ma come la vera possibilità di accedere a nuovi spazi creativi, liberi dal sistema politico-istituzionale, il cui vero interesse è sempre stata l'esclusione.¹⁷⁴

Emerge quindi lo stesso tema del primo capitolo: il linguaggio della follia come modalità alternativa per accedere a spazi linguistici che alla ragione restano preclusi. Le parole del folle non sono il delirio di un malato, di un disadattato incapace di rientrare nelle dinamiche di ciò che è considerato – per la corrente antipsichiatrica si potrebbe parlare di imposizione – normale, ma una voce proveniente dal profondo della personalità. Mettendo in relazione le considerazioni dello psichiatra con quelle di Foucault – con il quale per altro collabora ad alcuni testi – il folle sarebbe in grado, tramite le sue parole di scardinare quell'*ordine del discorso*, estraniandosi dai limiti del dicibile in favore di una vera *realizzazione* del linguaggio. Ne consegue un flusso di parole libero,

¹⁷² Una delle ipotesi più diffuse sull'abbandono da parte di Cooper del progetto di Villa 21 è proprio la volontà, da parte dello psichiatra, di non limitare la sua attività in un singolo reparto di un singolo ospedale, ma di attuare un lavoro ad un livello sociale più ampio.

¹⁷³ Il tema della famiglia e del suo ruolo all'interno del trattamento repressivo della patologia mentale risulta essere estremamente diffuso all'interno delle analisi della follia, sia a livello medico che storico. In Freud i rapporti familiari sono alla base di gran parte dei comportamenti dei bambini e spesso dell'insorgere di malattie mentali; Foucault in *Storia della follia* analizza come fosse la famiglia ad essere “uno dei criteri essenziali della ragione; ed è essa soprattutto che domanda e ottiene l'internamento” (M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 173. Laing dedica uno dei suoi lavori più celebri sulla ricezione dei concetti di normalità e di follia all'interno del nucleo familiare. Teorizzato da Laing è, per esempio, il concetto di “nexus familiare”, ovvero un punto di vista comune che i vari membri della famiglia condividono per far sì che si mantenga un'unità all'interno del gruppo. È una condizione dalla quale nessun individuo, parte della famiglia può uscire; condiziona ogni esistenza in ogni momento, costringendo – e qui emerge il legame tra il ruolo della famiglia e la malattia mentale – chi non ci rientra a modellare il suo comportamento a partire da quello del gruppo, pena l'esilio, la scomunica e la conseguente “morte del gruppo”. Questo nexus elimina la singolarità, la annulla in favore di una sintesi che non permette deviazioni rispetto all'etica del gruppo. Cfr. R. D. Laing, *La politica dell'esperienza*, tr.it., Milano, Feltrinelli, 1976, 86-90; S. Scott e C. Thorpe, *The sociological Imagination of R. D. Laing* in “Sociological Theory”, Dec., 2006, Vol. 24, No. 4 (Dec., 2006), pp. 331-352.

¹⁷⁴ A. Simonetti, *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, cit., p. 107.

non soggiogato al potere costituito, in grado di accedere al profondo dell'umana esistenza. Follia ed arte tornano in contatto, esprimono entrambe un qualcosa di profondo che, altrimenti, sarebbe destinato a rimanere nascosto, represso dalle gabbie che la ragione impone. Il limite di questa teoria, per quanto sicuramente affascinante oltre che rivoluzionaria, è la sua possibilità di realizzazione: senza scardinare il sistema che dà vita alla repressione è impossibile giungere all'idea che la malattia mentale non sia altro che una conseguenza di un determinato tipo di società e che, quindi, come tale, vada trattata. Spesso i vari "esperimenti" di antipsichiatria – Villa 21 nel caso di Cooper o la *Philadelphia Association* al *Kingsley Hall* in quello di Laing¹⁷⁵ – finivano per restare casi isolati, funzionanti per certi aspetti¹⁷⁶, ma insostenibili per altri. Proprio per questa difficoltà nel calare le loro idee rivoluzionarie dalla teoria alla pratica, risultava necessario, agli occhi di medici come Cooper, Laing e Szasz, un approccio che non si limitasse alla gestione di un singolo reparto, ma un vero e proprio cambiamento di prospettiva a livello sociale: l'approcciarsi diversamente al folle era indubbiamente necessario, ma insufficiente se non si era in grado di cambiare la concezione della follia a tutti i livelli della socialità. È sufficiente pensare a come, al giorno d'oggi, si sia ritornati ad un intreccio profondo tra la pratica psichiatrica e una biologia che tenta, nuovamente, di leggere la patologia psichica come un qualcosa di curabile, o eliminabile, tramite la terapia farmacologica, mettendo in secondo piano la necessità di comprendere.

Prima di giungere alle conclusioni di questo capitolo, può essere utile ed interessante presentare brevemente il punto di vista dello stesso Foucault in merito alla corrente antipsichiatrica, con la quale, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, si è dovuto più volte rapportare. In particolare il confronto è con le opere di Laing¹⁷⁷ e Szasz, figure con

¹⁷⁵ La *Philadelphia Association* è un'associazione benefica fondata da Laing, e dallo stesso Cooper, negli anni Sessanta, basata su un nuovo modo di rapportarsi ai malati, che vedeva nei metodi esistenzialisti – forte l'influenza del lavoro di Sartre – e in un quelli fenomenologici, una possibilità diversa di comprendere la follia. La prima comunità terapeutica gestita da questa associazione si trovava al *Kingsley Hall*, nell'est di Londra, ed è stata in funzione dal 1965 al 1970. Nel corso di cinque anni oltre 120 persone sono state trattate senza l'uso di metodi coercitivi o di terapie basate su tranquillanti e sedativi, ma solo tramite la garanzia di libertà e comprensione. Per una breve storia dell'associazione cfr. <https://www.philadelphia-association.org.uk/history>.

¹⁷⁶ È sufficiente consultare i dati di Cooper sulle guarigioni di pazienti schizofrenici all'interno del suo reparto al *Shenley Hospital* di Londra per capire come, trami questo tipo di approccio, si potessero ottenere ottimi risultati dal punto di vista medico.

¹⁷⁷ Nel corso di un'analisi su quello che è per lui il concetto di antipsichiatria, Foucault inserisce lo psichiatra scozzese – insieme al già citato David Cooper – in quel gruppo di antipsichiatri che tentano di

cui senza dubbio condivide l'idea della malattia mentale come aberrazione dell'età moderna, ma con le quali spesso non condivide l'approccio teorico e politico. Nel corso di due interviste, raccolte nell'opera *Dalle torture alle celle*¹⁷⁸, Foucault dimostra contemporaneamente l'ammirazione per il lavoro dello psichiatra ungherese, pur mettendone in luce anche le debolezze a livello concettuale: se da un lato elogia le sue analisi sul rapporto tra stregoneria e follia, dall'altro è fortemente critico rispetto all'idea del necessario "potenziamento della psichiatria privata". In una sorta di linearità con *Storia della follia* – nonostante sia lo stesso Foucault ad ammettere di non aver preso in considerazione la stregoneria – Szasz mette in luce la continuità che, tra Medioevo e modernità, si sviluppa tra istituzione e psichiatria a partire dall'analisi della figura della strega. Così come la psichiatria, l'istituzione inquisitoria sancisce il confine, il limite che divide i normali dagli anormali, arrogandosi il diritto di eliminare i secondi. L'importanza del lavoro fatto dallo psichiatra in *Fabbricare la follia*¹⁷⁹ può essere riassunta in queste poche righe tratte dall'intervista fatta da Jaccard:

Szasz ha definitivamente, spero, spostato la vecchia questione: gli stregoni erano dei folli? e l'ha posta in questi termini: in che cosa gli effetti di potere legati al lavoro da faina degli inquisitori – musci lunghi e denti aguzzi – si ritrovano ancora oggi nell'apparato psichiatrico? «Fabbricare la follia» mi sembra un libro importante nella storia delle tecniche congiunte del potere e del sapere.¹⁸⁰

Diverso, come detto, è il giudizio di Foucault su due punti centrali nelle considerazioni di Szasz: l'idea di medicina come religione dell'età moderna e la già citata idea di "medicina liberale". Nel primo caso la critica foucaultiana orbita attorno all'idea per cui la religione medioevale sarebbe stata caratterizzata da istanze di tipo giuridico, ovvero

rivoluzionare la pratica medica rovesciando il rapporto tra medico e malato. Ad essere messa in discussione è l'illusione del potere del medico sul folle, il quale, all'interno del suo percorso terapeutico, deve far esperienza dei limiti della propria follia per poterne successivamente uscire (M. Foucault, *Storia della follia e antipsichiatria* [1973], cit.).

¹⁷⁸ M. Foucault, *Dalle torture alle celle*, tri.it., Cosenza, Edizioni Lerici, 1979. In particolare si rimanda a due interviste, rispettivamente di R. Jaccard e di P. Werner, dal titolo *Stregoneria e follia e L'estensione sociale della norma*.

¹⁷⁹ Il testo di Szasz è così riportato nell'intervista presente in *Dalle torture alle celle*, nonostante l'edizione italiana sia stata in realtà pubblicata con il titolo *I manipolatori della pazzia*. La diversa traduzione nell'intervista è dovuta al titolo della originale versione inglese, *The Manufacture of Madness*, e alla sua versione francese, *Fabriquer la folie*. Per l'edizione italiana si veda T. Szasz, *I manipolatori della pazzia. Studio comparato dell'Inquisizione e del Movimento per la salute mentale in America*, tr.it., Milano, Feltrinelli, 1976.

¹⁸⁰ M. Foucault, *Dalle torture alle celle*, cit., p. 88.

basata su tribunali e penitenze, mentre la medicina – in particolare quella moderna – sarebbe più orientata verso il concetto di norma, ovvero la costante classificazione e gerarchizzazione degli individui. È questo status di “scienza per eccellenza del normale” che permette alla medicina di diventare regina tra le scienze e di sancire la successione non tanto tra religione e medicina – come ipotizzato da Szasz – ma tra diritto e norma.

Nel secondo caso a finire sotto accusa sono le idee rivoluzionarie dello psichiatra ungherese in merito alla prassi medica: se la malattia mentale non esiste, non è corretto relazionarsi al folle all’interno del rapporto classico tra medico e malato, poiché questo non farebbe altro che perpetuare l’oppressività dell’istituzione medica. Orientando la pratica psichiatrica verso una forma di privatizzazione nella quale il medico “vende della non-malattia a della gente che si crede malata”¹⁸¹ si potrebbe, secondo Szasz, uscire da quella che è ormai la fitta ramificazione della medicina istituzionalizzata. Nell’ottica del legame tra potere e sapere, centrale nelle considerazioni di Foucault, anche questo sarebbe però un modo per prolungare le strutture statali, conferendo alla medicina liberale solo l’illusione di porsi al di là delle istituzioni, finendo invece, tramite la costante produzione di sapere, per alimentare il radicamento delle strutture di controllo statali.

Nonostante il loro approccio rivoluzionario, l’antipsichiatria e la psichiatria fenomenologica – senza dimenticare la fondamentale corrente esistenzialista – hanno avuto, come si è visto, difficoltà ad uscire dalle strette mura manicomiali, non riuscendo sempre a cambiare, oltre agli specifici metodi di trattamento del malato, anche la concezione che la società dovrebbe avere di esso; anzi, la società è riuscita a reprimere queste correnti, a perpetuare quella scissione tra normale e anormale che le permette di dominare e reprimere.

Quello che si è tentato di offrire in queste ultime pagine non è, chiaramente, un riassunto esaustivo di cosa sono state queste forme di *contro*-psichiatria per il XX secolo, e nemmeno una presentazione completa delle idee che le hanno caratterizzate. Si è piuttosto tentato di mettere in luce come, anche all’interno dell’imperante ordine imposto dalla psichiatria classica, sempre accompagnata da una protezione sociale e politica, si siano sviluppati sistemi di pensiero alternativi, capaci di uscire dalle dicotomie – corpo-

¹⁸¹ *Ivi*, p. 101.

anima, normale-anormale, sano-patologico, ragione-sragione – e dalle maglie, sempre più strette, dell'analisi medica.

Per quanto non abbiano scardinato completamente i dogmi della vecchia psichiatria, queste correnti sono state in grado di far uscire il folle dalla sua ombra di *s-oggetto* da guarire, mettendolo sotto la luce della comprensione e dell'apertura: la follia non più come concetto da porre al limite, ma da integrare con la consapevolezza della sua forza e della sua portata anche sociale. È la stessa ricezione della patologia mentale ad essere messa in discussione nel passaggio da malattia a condizione figlia di una società malata, incapace di accettare forme di critica e risposta che possano in qualche modo minacciarne le fondamenta.

CAPITOLO 3

AL DI LÀ DELL'OCCIDENTE

Fino a questo momento l'attenzione è stata posta esclusivamente su come il concetto di follia venga recepito all'interno del contesto occidentale, senza mettere in evidenza le diversità presenti in differenti realtà culturali. Prendendo nuovamente in esame il testo foucaultiano da cui tutto il lavoro è iniziato, si potrebbe non solo dire che la sua è una storia della follia specifica dell'età classica – quindi sostanzialmente da dopo Cartesio – ma che è una storia della follia *occidentale* nell'età classica: non solo ben delimitata nel tempo, ma anche nello spazio.

La scelta temporale è già stata analizzata a partire dal confronto con Derrida e mette in luce la peculiarità dei secoli a partire dal Cinquecento¹⁸² nel contesto della ricezione e del trattamento dell'alienazione. In particolare la volontà di Foucault è quella di porre in evidenza le relazioni che intercorrono tra gli sviluppi mercantili prima e protocapitalisti poi e il modo non solo di trattare i folli, ma anche quello di concepire la follia stessa: il passaggio messo in evidenza è, quindi, quello che in Europa conduce verso il periodo del grande *internamento*.

L'attenzione, tanto dell'autore, quanto delle critiche che gli sono state sottoposte, è limitata alla specifica scelta dell'arco temporale, il che finisce per porre in secondo piano l'altro grande taglio operato dal filosofo di Poitiers: quello geografico. Se quella storica è una scelta ben precisa, volta a dare rilevanza a determinate relazioni sociali piuttosto che ad altre, quella territoriale risulta quasi inevitabile all'interno dell'economia dell'operato foucaultiano; la sua non può che essere una storia della follia in Occidente e, anzi, una storia della follia principalmente francese.¹⁸³

¹⁸² Una delle maggiori critiche portate da Derrida all'interno di *Cogito e storia della follia*, come visto, è proprio quella della cesura storica fatta da Foucault, il quale sembra mettere da parte, tramite una precisa scelta stilistico-narrativa, tutto il periodo della classicità greca e, quindi, l'idea di follia premoderna.

¹⁸³ Nonostante la propensione di Foucault a fare riferimento in particolare alla situazione francese in merito al trattamento della follia, non mancano riferimenti anche ad altri contesti come l'Inghilterra o la Germania.

Il testo che ne risulta, per quanto fondamentale nel panorama storico, psichiatrico e filosofico¹⁸⁴, è costretto quindi a confrontarsi con i limiti che hanno caratterizzato tutti i lavori di stampo psichiatrico nel panorama medico moderno: l'assunzione di partenza è sempre la centralità e l'universalità della visione occidentale. Dal punto di vista ermeneutico, il condurre un'analisi a partire da uno specifico punto di vista non sarebbe di per sé un problema, anzi, sarebbe impossibile non farlo; diventa un problema quando si tenta di assumere una determinata prospettiva come l'unica portatrice di una verità. Uno psichiatra o un filosofo occidentali, nell'analizzare il concetto di follia e la sua evoluzione nel tempo, partiranno sempre da un insieme di pregiudizi¹⁸⁵ e di schemi, tipicamente europei e quindi condizionati da secoli di considerazioni mediche e filosofiche. Allo stesso modo per un guaritore africano¹⁸⁶ risulterà estremamente difficile estraniarsi dal suo contesto tradizionale e dal suo conseguente modo di rapportarsi alla pratica medica.

3.1 *Il coraggio della limitatezza*

L'esempio più eclatante, che inchioda le riflessioni mediche – e non solo – da secoli, è quello della dicotomia tra corpo e anima, punto di partenza di tutta la riflessione foucaultiana e anche del confronto con Derrida. Iniziata con Platone, passata attraverso le riflessioni cristiane¹⁸⁷ e arrivata fino a Cartesio, l'idea che l'uomo sia diviso in una

¹⁸⁴ Non si intende, qui, mettere in dubbio l'enorme rilevanza di *Storia della follia*, ma solo porre l'attenzione su una sua inevitabile limitatezza geografica.

¹⁸⁵ Si riprende in questo caso l'uso gadameriano del termine, ovvero l'idea che il pregiudizio non sia di per sé qualcosa di negativo, ma che sia semplicemente una forma di pre-comprensione delle cose inevitabile ed ineliminabile. La necessità non è, quindi, quella di cancellare il pregiudizio, ma di prenderne coscienza, di ammettere che ogni tentativo di comprensione è sempre guidato da una serie di preconcetti culturali, storici e sociali. Solo a partire da questa concezione, la quale apre al costante confronto con altri orizzonti conoscitivi, può essere superata la visione negativa di un pregiudizio accecante e limitante. In merito alle considerazioni di Gadamer sul tema dei pregiudizi di rimanda in generale a H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr.it., Milano, Bompiani, 2019 ed in particolare ai primi due paragrafi del capitolo sulla *Storicità della comprensione*, pp. 551-601; mentre per il legame tra il concetto di pregiudizio e gli sviluppi nel campo della psicologia cfr. B. M. Mazzara, *Il pregiudizio, la conoscenza e l'Altro. Esplorazioni sulla natura della mente* in "Rivista internazionale di filosofia e psicologia", Vol. 2 (2011), n. 2, pp. 148-163.

¹⁸⁶ Questo specifico approccio verrà analizzato successivamente a partire dai concetti derivati dall'etnopsichiatria.

¹⁸⁷ In realtà nella tradizione veterotestamentaria in lingua ebraica, non è presente "un vocabolo per indicare quello che la tradizione greca, e poi quella latina, chiameranno *corpo, anima e spirito*." (U. Galimberti, *Fenomenologia e psichiatria*, cit., p. 52). La concezione dicotomica, di matrice tipicamente

parte corporea e in una psichica è forse quella che maggiormente ha condizionato la pratica medica nel corso di oltre due millenni, finendo per risultare il presupposto fondante di ogni considerazione. L'errore, commesso in particolare tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, è quello di separare questa idea dal contesto storico nel quale si è sviluppata nel tentativo di universalizzarla e di applicarla a riflessioni scientifiche. È, infatti, dall'incontro tra questa concezione dualista e le teorie scientiste-positiviste che si è giunti a considerare il cervello come sede della psiche e, quindi, come tale, curabile tramite lo stesso approccio che spetta agli altri organi.

Il trattamento della psiche come un insieme di ingranaggi, come un sistema meccanico del quale è possibile conoscere perfettamente il funzionamento, ha messo da parte l'idea che alla base dell'esistenza fosse possibile la presenza di qualcosa di inconoscibile: in un approccio positivista portato all'estremo, non c'è ambito sul quale la conoscenza non possa avere presa. Solo i lavori freudiani e le varie correnti psicanalitiche hanno fatto sì che la scienza della psiche venisse detronizzata dalla sua posizione di assoluta conoscitrice del funzionamento della coscienza umana. L'idea di un inconscio come zona oscura, inconoscibile e inaccessibile ha costretto ad una rivalutazione sulle potenzialità del lavoro scientifico; questa sorta di alone che ricopre la mente umana non solo mette in evidenza come la non meccanicizzazione del soggetto sia l'unico modo per confrontarsi con esso, ma anche minaccia i paradigmi fondanti di un approccio scientifico assoluto ed universalizzabile.

Non limitandosi alla rivoluzione psicoanalitica, il Novecento – in particolare i primi decenni del secolo – è un periodo di crisi dei fondamenti che mette in dubbio la tenuta stessa dell'approccio scientifico, il quale si trova a fare i conti, in ogni ambito, con la

platonica, va imputata alla traduzione dei Settanta e alle proprietà analitico-differenzianti della lingua greca. Come emerge dal testo di Galimberti, l'originale visione ebraica era, per certi versi, più simile a quella fenomenologica, data la tendenza ad attribuire ad un termine usato per designare uno specifico organo un valore ampio in grado di racchiudere anche le sue proprietà e capacità. Ad assumere nuovamente rilevanza – come già successo nel confronto tra Foucault e Derrida – è il ruolo della lingua, la capacità di un determinato linguaggio (in questo caso la traduzione in greco dell'Antico Testamento) di modificare completamente la concezione dell'individuo e della sua costituzione nei secoli successivi. In questo passaggio non si intende fornire una possibile riflessione su come il corpo venga concepito nella tradizione cristiana (per queste considerazioni si rimanda a V. Mancuso, *Il corpo nella religione*, intervento tratto dalla manifestazione "Il corpo nella religione Sentire il vuoto, sentire il Divino", Modena, 2010; per un'analisi del ruolo del corpo a partire anche dalla concezione platonica il riferimento è invece M. G. Crepaldi, *La carne e il suo altro: il tornante patristico* in "anthropologica annuario di studi filosofici", 2018), ma solo porre l'attenzione sulla nascita di una dicotomia che ha, inevitabilmente, caratterizzato tutta la storia dell'Occidente.

mancanza di tenuta dei suoi paradigmi.¹⁸⁸ Questa messa in discussione dell'universalità dell'approccio scientifico è segnata anche dall'incontro tra la cultura occidentale – che fino a quel momento è praticamente un sinonimo di europea – e i vari approcci che caratterizzano altre zone del mondo, fino a quel momento rimaste in secondo piano. Di fronte all'impossibilità di applicare il proprio approccio a contesti culturali diversi, la visione del mondo, la *Weltanschauung*, dell'uomo occidentale entra in crisi: non è capace di riconoscersi come limitata, non riesce a scendere dal piedistallo di portatrice di una verità autentica ed indiscutibile.

Ciò su cui viene nuovamente posta l'attenzione, è il concetto di limite ed in particolare di limitatezza di una determinata visione della realtà. Una *Weltanschauung* che tenta di rendersi universale, che tenta di porsi come superiore alle altre, è incapace di comprendere la propria finitezza, il proprio ruolo paritario per quello che riguarda il grado di verità. Non si intende quindi professare una sorta di caduta in un relativismo in cui risulta tutto uguale, screditando così gli sviluppi scientifici, tecnici e medici, ma solo mettere in discussione le pretese universaliste di una determinata visione del mondo. A partire da ciò è possibile considerare le altre culture non come sub-culture da colonizzare – dal punto di vista epistemologico – ma come approcci alternativi ai campi del sapere.

Riportando l'attenzione sul campo della psiche, la visione del mondo tipica dell'Occidente si scopre incompleta, incapace di esaurire tutto ciò che apparentemente resta inspiegabile: ciò che è necessario è una presa di coscienza del limite, un'ammissione della propria finitezza e dell'impossibilità di risolvere tutto ciò che riguarda l'uomo restando all'interno del panorama scientifico. Quello scarto, quel residuo di cui parlava Foucault, non è solo politico e amministrativo¹⁸⁹, ma anche ontologico, un insondabile che caratterizza l'uomo in quanto tale e che non può essere esaurito da nessun tipo di approccio. Il limite c'è e resta ineliminabile, l'unica cosa che resta da fare è assumerne coscienza. Solo tramite una "*pārrhesia* del limite", per riprendere nuovamente un concetto

¹⁸⁸ Su questa crisi dei fondamenti da cui nessuna disciplina scientifica esce indenne all'inizio del XX secolo, si veda P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013, pp. 39-42 ed in particolare il breve riferimento al testo di S. Consigliere, *Proposta per un laboratorio*, Milano, Colibri, 2013.

¹⁸⁹ Si rimanda alle pagine de *Il potere psichiatrico* nelle quali Foucault parla della disciplina come risposta alla costante presenza di un residuo, il quale necessita di un continuo perfezionamento delle pratiche di indottrinamento sociale.

di natura foucaultiana¹⁹⁰, è possibile uscire dalle pretese universaliste che hanno caratterizzato la *Weltanschauung* occidentale e porsi in una condizione di proficua apertura nei confronti di altre culture e, di conseguenza, di altri approcci medico-psichiatrici.

Il concetto di *pārrhesia* deriva dalla parola greca *παρρησία*, ovvero dall'unione di *pan*, cioè “tutto”, e *rhema*, quindi “il parlato”, “ciò che viene detto”. Letteralmente significa, quindi, il parlare di tutto ed è associato ad un ruolo di diritto-dovere nel quale i cittadini – essendo la vita pubblica della *pòlis* il primo riferimento in merito a questo termine¹⁹¹ – possono e allo stesso tempo devono dire tutto. Quello che emerge è dunque un rapporto tra il pensiero e il coraggio di esprimerlo, indipendentemente dalla sua popolarità o dai rischi che esso può comportare: la *pārrhesia* è il coraggio di parlare, di dire la verità e di difendere il proprio pensiero e colui che la mette in pratica è il parresiasta.

Nel parlare di “dire tutto” il concetto di *pārrhesia* assume però un duplice significato:

Utilizzata in senso peggiorativo, la *pārrhesia* consiste proprio nel dire tutto, cioè qualunque cosa: tutte le idee che vengono in mente, tutto ciò che può essere utile alla causa che si difende, tutto ciò che può servire alla passione o all'interesse di chi parla. Il parresiasta diventa e appare allora un chiacchierone impenitente, uno che non sa trattenersi o che diventa incapace, in ogni caso, di vincolare i propri discorsi a un principio di razionalità e di verità. [...] Ma la parola *pārrhesia* può essere utilizzata anche con un significato positivo. Consiste, in tal caso, nel dire la verità senza dissimulazioni né riserve, senza clausole stilistiche né ornamenti retorici, cioè senza possibili maschere o cifrature. Il “dire tutto” significa, a questo punto, dire la verità senza nascondere nulla, senza nasconderla in alcun modo.¹⁹²

Nel dire tutto c'è quindi un evidente riferimento al dire la verità, non ad una generica espressione di un flusso di pensieri svincolato da ciò che ne determina la veridicità; questo ancoraggio della *pārrhesia* all'idea di dire sì un tutto, ma un tutto vero, non è però sufficiente se ciò che viene espresso è imitazione del parere altrui. Alla base dell'attività del parresiasta c'è un dire tutto, vero e personale, quindi figlio di determinate riflessioni.

¹⁹⁰ Come si vedrà è un concetto affrontato in particolare dal Foucault degli ultimi corsi al Collège de France.

¹⁹¹ Le analisi di Foucault partono tutte dal concetto di *pārrhesia* all'interno del panorama politico della Grecia classica, quindi da come, per esempio, il dire-il-vero sia legato all'attività democratica dell'Atene rappresentata nei dialoghi platonici prima, e nei testi di Aristotele e Demostene poi. In merito al concetto di *pārrhesia politica* si veda il capitolo di Ottavio Marzocca dal titolo *Parresia filosofica e libertà transpolitica* in S. Marcenò e S. Vaccaro, *Il governo di sé il governo degli altri*, Palermo, :duepunti edizioni, 2011, pp. 111-131.

¹⁹² M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, tr.it., Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 21-22.

Solo così questo concetto può essere riavvicinato – proprio come fa Foucault riprendendo le riflessioni dei corsi al Collège de France del 1981-1982 – all’idea della comprensione di se stessi e quindi alla cura del sé. Questa attività è, quindi, un percorso e non la semplice applicazione di una *tékhnē*¹⁹³, un costante lavoro su se stessi e sui soggetti circostanti che ne risultano coinvolti sia attivamente che passivamente. Se infatti la *pārrēsia* è direttamente collegata alla presenza di qualcuno che stimola il raggiungimento della verità¹⁹⁴, allo stesso tempo lega il parresiasta a coloro i quali questa verità finiscono, inevitabilmente, per ascoltarla; proprio per questo è un’attitudine – quella del dire-il-vero – che implica un rischio ed una fatica, in quanto è possibile che arrechi danno a qualcun altro e che ponga quindi chi la pratica in una condizione di difficoltà.

Solo tramite questo parlare in modo franco è quindi possibile approfondire la conoscenza che si ha di se stessi, dando il via a quel processo che, nelle opere dell’ultimo Foucault, prende il nome di cura di sé: il confronto con l’alterità e la volontà di esprimere il vero – nonostante i rischi che ciò potrebbe comportare – fa parte di una pratica etica e morale che subisce la sua evoluzione nella storia e che si lega strettamente con il contesto sociale e politico. Proprio per questo, sul finale di una lezione, Foucault apre una parentesi sulla condizione della *pārrēsia* all’interno della società moderna, sostenendo che essa sia in qualche modo scomparsa, o meglio, confluita – se pur cambiando le sue caratteristiche – in tre differenti modalità.

¹⁹³ Il rapporto tra la *tékhnē* e la *pārrēsia* viene analizzato da Foucault a partire dal tentativo di definire cosa non sia il parresiasta, confrontandolo con le figure del profeta, del saggio e infine del tecnico. Rispettivamente il parresiasta non coincide con il primo in quanto non si esprime tramite un linguaggio criptico ed enigmatico, con il secondo perché non parla solo in nome della saggezza e con il terzo in quanto il suo linguaggio è pervaso dal coraggio. La differenza tra colui che pratica la *pārrēsia* e colui che trasmette una conoscenza tecnica – come per esempio un professore nell’analisi foucaultiana – è, quindi, proprio il rischio che si corre nel momento in cui si esprime la verità. “Il dire-il-vero del tecnico e del professore unisce e lega. Il dire-il-vero del parresiasta provoca il rischio dell’ostilità, della guerra, dell’odio e della morte.” (M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, cit., p. 37). In merito all’idea per cui la *pārrēsia* non sarebbe né una virtù né tanto meno l’applicazione di una tecnica, bensì uno stile di vita al quale, per esempio, chi fa filosofia deve essere completamente votato si veda M. Foucault, *Pārrēsia* in “Critical Inquiry”, Vol. 41, No. 2 (Winter 2015), pp. 219-253. In merito alla questione se la *pārrēsia* vada considerata come una virtù, una *tékhnē* o come un vero e proprio modo di vivere, si veda anche l’approccio filologico, basato su testi di epicurei ed in particolare di Filodemo, di Marcello Gigante, ripreso, nell’articolo precedentemente citato, anche dallo stesso Foucault. Cfr. M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, 1969 ed in particolare il capitolo intitolato *Filodemo sulla libertà di parola*, pp. 41-61.

¹⁹⁴ Solo tramite il confronto con l’altro è realmente possibile la pratica parresiastica, in quanto egli stimola la conoscenza di stessi e allo stesso tempo si pone in ascolto di fronte alla verità.

Credo proprio che la modalità parresiastica, in quanto tale, sia scomparsa: la si ritrova soltanto come modalità che si appoggia e si innesta su una delle tre modalità prima menzionate. Il discorso rivoluzionario, quando assume la forma di una critica della società esistente, svolge il ruolo del discorso parresiastico. Il discorso filosofico svolge, in parte, il ruolo della *pārresia*, proprio in quanto è analisi, riflessione sulla finitudine umana, critica di tutto ciò che può oltrepassare i limiti della finitudine umana, nell'ordine del sapere e della morale. Quanto al discorso scientifico, allorché si dispiega – e non può non farlo, all'interno del suo stesso sviluppo come critica dei pregiudizi, dei saperi esistenti, delle istituzioni dominanti, dei modi di fare attuali, esso svolge proprio un ruolo parresiastico.”¹⁹⁵

L'idea che esista, a partire da un determinato momento che caratterizza la società occidentale del XX secolo, una necessità di confrontarsi con il concetto di limite e con tutte le conseguenze da esso imposto – quella *pārresia* del limite che aveva aperto questo capitolo – unisce in qualche modo tutte e tre le modalità citate da Foucault ed è, quindi, caratteristica tipica della modernità. Il limite con il quale, soprattutto in ambito medico-psichiatrico, si ritrova a confrontarsi l'Occidente nel Novecento è in particolare quello scientifico, quella già citata impossibilità di eliminare lo scarto dell'inspiegabile tramite un approccio scienziato e positivista; con l'idea freudiana dell'inconscio prima, e con i fallimenti di un approccio meccanicistico alla psiche dei soggetti malati poi, sono venute a mancare le fondamenta che avevano caratterizzato il finale del XIX secolo. Una *pārresia* sui limiti di un determinato approccio scientifico, che non può mai essere neutro, è necessaria per mettere in dubbio la validità e la statualità delle istituzioni dominanti.

Questa *pārresia* del limite può, continuando a seguire a ritroso lo spunto offerto da Foucault nella lezione appena citata, partire solo nel momento in cui è un approccio di tipo filosofico, basato sul coraggio del dire-il-vero, a mettere in evidenza la condizione finita dei soggetti, ponendo l'attenzione su cosa esuli dalle possibilità di comprensione: la follia non può rientrare completamente nel campo del sapere, è per definizione ciò che si contrappone alla ragione e che da essa si distacca. La *non*-ragione come emblema della finitudine umana, incapace di confrontarsi con ciò che si pone sulla soglia della conoscenza e che non risponde all'incasellamento – che per quanto tassonomicamente preciso è destinato a restare incompleto – dell'approccio scientifico.

Infine, questo discorso parresiastico sul limite è inevitabilmente rivoluzionario, in quanto pone i soggetti capaci di prendere coscienza della limitatezza nella condizione di

¹⁹⁵ M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, cit., pp. 41-42.

criticare una determinata costituzione sociale basata sull'illusione di poter spiegare, incasellare e dominare tutto. Se, come è lo stesso Foucault a teorizzare¹⁹⁶, il potere e il sapere stanno all'interno di un circolo nel quale si co-implicano, allora la credenza di poter spiegare tutto porta inevitabilmente all'idea che questo tutto sia ad essa assoggettabile e che quindi sia giustificato un approccio basato sul dominio e sul controllo. Ponendosi al di là dell'idea di una psiche-macchina tipica del positivismo, si mettono anche in discussione i trattamenti della malattia mentale, e con essi lo stesso ordine sociale che li ha creati e perpetuati nel tempo. Il coraggio del limite è di per sé un atto rivoluzionario.

Come visto, quindi, la *pārresia* del limite tiene insieme le tre modalità che, per Foucault, rappresentano il discorso parresiastico nella modernità, diverse da quelle che hanno caratterizzato la classicità prima e il periodo medioevale poi¹⁹⁷, ma sempre accumulate dalla caratteristica principale della pratica della *pārresia*: la presenza e il confronto con l'altro.

È proprio questo tema del confronto con l'alterità che lega la necessità del dire-il-limite con gli sviluppi che hanno caratterizzato l'indagine psichiatrica negli ultimi decenni: l'approccio alla psiche dell'Occidente si è rivelato non essere l'unico possibile, ma solo uno tra i tanti, tutti influenzati da credenze, retaggi culturali e approcci antropologici differenti. Da questo confronto con realtà e culture diverse nasce la necessità di una riflessione e di una valutazione sulla validità dell'approccio psichiatrico, la quale a sua volta conduce all'ammissione della contestualità – in forte contrasto con l'idea di una scienza universalista ed assoluta – delle considerazioni sulla mente tipiche dell'Occidente moderno.

Solo a partire da una relazione con l'altro può venirsi a creare la necessità della *pārresia*, la quale, come visto, è sempre rischiosa, in quanto portatrice di pericolo per chi,

¹⁹⁶ In merito al rapporto che lega potere e sapere e, di conseguenza, le strutture linguistiche alla proliferazione di “dispositivi di potere” istituzionalizzati cfr. P. Franzosi, *Una riflessione su potere e conoscenza in Michel Foucault* in “Il Politico”, Vol. 77, No. 1 (229) (Gennaio-Aprile 2012), pp. 135-151.

¹⁹⁷ Tipico del cristianesimo medioevale è l'accostamento della modalità profetica con quella parresiastica (cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, cit., pp. 40-41), con la figura del predicatore – in particolare quelli appartenenti al movimento francescano e a quello domenicano – come di colui che incarna questo connubio tra profetismo e *pārresia*. Questa associazione ha condotto, nel periodo medioevale, anche all'instaurazione di un legame tra “dire la verità sull'essere e dire la verità sul sapere” (*Ibidem*) ovvero tra la modalità della saggezza e quella dell'insegnamento, soverchiando così il legame saggezza-*pārresia* tipico della classicità.

attuando questo specifico approccio, mette in dubbio le certezze e le fondamenta alla base dell'ordine costituito. Porre la scienza di fronte alla possibilità della sua non universalizzabilità minaccia le credenze figlie di secoli di studi sulla psiche umana, basati tutti sull'assunto che quello occidentale fosse l'unico approccio possibile alla malattia mentale e, quindi, al concetto stesso di follia.

3.2 Etnopsichiatria e filosofia

Per comprendere cosa leghi l'approccio medico tipico dell'etnopsichiatria e la necessità di questa *pārresia* del limite, può essere utile analizzare un esempio riportato dallo psichiatra italiano Piero Coppo¹⁹⁸ in un suo testo introduttivo alla pratica etnopsichiatrica.

L'etnopsichiatria raccontava che, lavorando con pazienti provenienti da culture a impronta islamica, gli capitava di fare spazio ai *djinn*, gli spiriti che in quelle tradizioni abitano una dimensione intermedia tra gli umani e il dio. Da lì interferiscono continuamente, con effetti positivi o negativi, con le peripezie umane: spesso vengono citati dai pazienti e dagli iniziati come possibili agenti di sofferenze coi quali occorre negoziare. Insomma, l'etnopsichiatra, psicologo di formazione [si fa riferimento ad un convegno universitario, al quale Coppo ha partecipato, dove erano presenti studiosi di diversa formazione. NdA], affermava tranquillamente di prendere sul serio quelle credenze, di lavorare a volte con quelle entità nel processo di cura e di non sentire alcun bisogno, in quelle situazioni, di invocare l'inconscio freudiano. Lo psicanalista, dopo un dibattito animato, alla fine chiese stizzito: "Ma insomma, secondo lei, l'inconscio esiste oppure no?". Perché la psicoanalisi, e in particolare quella freudiana, in quanto sistema universalista di origine monoteista, ritiene vero e legittimo un solo operante invisibile negli umani: l'inconscio. Prendere sul serio i *djinn* significa quindi negare l'universalità e l'esclusività dell'inconscio, dato che *non avrai altro dio all'infuori di me*.¹⁹⁹

Soprascedendo sulla questione puramente medico-psichiatrica legata al ruolo dei *djinn*²⁰⁰ nella cultura islamica, ciò che maggiormente si lega all'idea di una necessità di

¹⁹⁸ Per un breve reso conto degli studi e dei lavori condotti da Coppo e di come questi lo abbiano condotto ad essere uno dei fondatori della pratica etnopsichiatrica italiana cfr. P. Coppo, *Autobiografia* in "La Ricerca Folklorica", No. 72, Autobiografia dell'antropologia italiana. 1 (2017), pp. 106-109.

¹⁹⁹ P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, cit., p. 55.

²⁰⁰ Il termine *djinn*, traslitterazione francese del termine di origine araba *jinn*, è presente nella cultura mediorientale sia a partire dai testi musulmani che da alcune fonti preislamiche, ed indica degli esseri a

presa di coscienza della limitatezza della pratica medica occidentale, è la definizione della teoria dell'inconscio come di "un sistema universalista di origine monoteista". Entrambi i termini finiscono per descrivere il metodo di approccio tipico della scienza occidentale rispetto alle altre culture e vanno dunque analizzati singolarmente.

La teoria freudiana si basa, come visto anche in precedenza, su un sistema a tendenza universalista, nel quale viene posta in secondo piano la sua contestualizzazione storica e geografica. Nella visione di uno psicanalista particolarmente ancorato alla sua concezione della psiche umana, quello dell'inconscio è l'unico "invisibile operante" in grado di spiegare i processi più reconditi che abitano il soggetto. Al di fuori del concetto di inconscio non può darsi nulla che sia in grado di assolvere al medesimo ruolo, tutte le altre concezioni si pongono per forza su un grado di verità inferiore e di conseguenza insoddisfacente.

Il secondo termine usato da Coppo è, probabilmente, ancor più carico di conseguenze e implicazioni: il sistema psicanalitico è definito come monoteista e quindi legato ad una sfera di tipo religioso. Il mettere in relazione un approccio scientifico, com'è considerato quello psicanalitico freudiano, con un concetto religioso come quello di monoteismo, pone ancora maggior evidenza sulla tendenza monopolizzatrice della cultura occidentale, la quale non dando lo stesso credito alle culture altre tenta di ergersi ad unica portatrice di verità. Quest'idea di avere un unico dio nell'inconscio che, essendo unico, neghi l'esistenza di qualsiasi altra entità capace in qualche modo di spiegare i comportamenti dell'uomo, conduce inevitabilmente ad una chiusura, nella quale solo un approccio può essere considerato accettabile. La critica alla rigidità dell'approccio di alcuni psicanalisti non vuole negare l'importanza e la validità della loro teoria, ma solo metterne in discussione le pretese di universalità: da un confronto aperto con altre culture, nel quale

metà tra l'uomo e il divino che tendono a restare nascosti e celati. Questi esseri, creati non dalla terra – come è stato invece per l'uomo secondo il Corano – ma da un fuoco senza fumo sono tendenzialmente associati al maligno, nonostante in alcuni contesti possano avere influenze positive e sono la causa dei disturbi mentali che colpiscono gli uomini. La cultura dei *jinn* incontra, a partire dalla diffusione africana della cultura islamica, contesti nei quali entra in contatto e si mescola ad altre credenze e tradizioni dando così vita ad altre figure come i *çor* turchi o anche quella del genio diffusasi anche in Occidente. In merito alla figura dei *jinn* nella cultura musulmana cfr. il capitolo scritto da S. O'Meare da titolo *From Space to Place The Quranic Infernalization of the Jinn* contenuto in C. Lange, *Location Hell in Islamic Traditions*, Leiden, Brill, 2016; mentre per la diffusione del concetto di *jinn* a livello globale e per l'evoluzione di questa figura folkloristica si veda il capitolo di M. A. Peterson dal titolo *From Jinn to Genies: Intertextuality, Media, and the Making of Global Folklore* tratto dal libro S. R. Sherman e M. J. Koven, *Folklore/Cinema: Popular Film as Vernacular Culture*, Utah University press, 2007, pp. 93-112.

nessuna si erge ad unico monoteismo possibile, è possibile ottenere un miglioramento reciproco non basato sul predominio dell'una sull'altra. Questo confronto è però ipotizzabile, come visto in precedenza, solo nel momento in cui uno specifico approccio è in grado, a seguito di un'autoriflessione, di riconoscersi limitato e finito, e di conseguenza non portatore di una verità assoluta. Ogni verità può essere tale se considerata all'interno di una specifica situazione, risultando così relativa²⁰¹ ad un determinato contesto che è tanto storico – come emerge nell'evoluzione del concetto di follia nelle varie fasi del pensiero – quanto geografico e culturale. L'errore della teoria freudiana è stato quello di assimilarsi ad una forma di psichismo genericamente umano, applicabile a tutte le culture e a tutti i contesti a prescindere dalle diversità; in questo modo la tripartizione in entità meta-psicologiche e i vari passaggi evolutivi che caratterizzano la psiche rientrano all'interno di una teoria naturale.²⁰² Se si considera la teoria dell'inconscio come una costante in ogni soggetto²⁰³ si finisce inevitabilmente per porre in secondo piano il contesto storico e sociale nel quale si sviluppa, finendo per etichettare le altre teorie sulla mente umana come superstizioni e credenze.

Solo alla luce degli sviluppi etnopsichiatrici che hanno caratterizzato in particolare la seconda metà del XX secolo, quella freudiana può essere considerata una teoria – sicuramente celebre e diffusa a livello mondiale – che, insieme a molte altre, prova a rispondere a ciò che caratterizza l'esistenza umana: il tentativo di spiegare il funzionamento della psiche. Dalle analisi di Coppo ciò che viene messo in evidenza è come il disordine sia una condizione propria dell'uomo e che sia, quindi, presente in ogni cultura e in ogni popolo; questa inquietante presenza porta con sé la necessità di

²⁰¹ Coppo mette in evidenza tramite una nota (P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, cit., p. 56) come l'utilizzo del concetto di "verità relativa" sia legato all'etimologia dell'aggettivo: dal latino *relata* ovvero in relazione con qualcosa, a differenza di *ab-soluta* che fa emergere l'assenza di legami e relazioni.

²⁰² *Ivi*, p. 86.

²⁰³ Il confronto sulla presenza o meno di una natura umana comune a tutti gli individui, ovvero su alcune caratteristiche di base che in qualche modo legano ogni soggetto, ha caratterizzato gran parte degli studi condotti nei campi della psicologia e della linguistica, finendo per dividere i pensatori difensori di questa teoria da quelli che considerano l'uomo come il prodotto di fattori esterni sempre differenti. L'idea di una "struttura innata" nell'individuo e comune a tutti – ciò che Coppo critica alla pretesa universalista della psicoanalisi freudiana – è, per esempio, al centro di un celebre dibattito tra il linguista Noam Chomsky, difensore di tale innatismo per lo meno a livello linguistico, e Foucault, sostenitore invece della teoria contraria. Ovviamente lo spostamento dal piano psicologico a quello linguistico allontana parzialmente il problema della psicoanalisi, ma mette in evidenza come questa critica all'innatismo caratterizzi i più vari campi del sapere. Il dibattito tra i due pensatori è stato raccolto dal curatore Fons Elders ed edito in italiano nel testo *La natura umana. Giustizia contro potere*, tr.it., Roma, Castelvecchi, 2018.

reindirizzamento, di un trattamento specifico volto a riportarlo all'interno delle maglie dell'ordine. Assumendo il punto di vista occidentale che ha caratterizzato i due capitoli precedenti, si tratta di ricondurre la s-ragione nella ragione tramite la pratica medica e quella disciplinare: il disordine non può essere accettato dalla società che da esso si sente costantemente minacciata.

A questa necessità di riportare il disordine all'ordine ogni comunità risponde diversamente, sviluppando così vari “dispositivi etnici teorico-pratici di messa in forma degli umani e di ritualizzazione della devianza”²⁰⁴ tra i quali va considerata anche la psicoanalisi freudiana. Solo in un contesto come quello della Vienna borghese di fine Ottocento una tale teoria poteva formarsi e risultare così importante per lo studio e la cura della psiche da caratterizzare tutto il secolo successivo. Considerando la contestualità della nascita di questa specifica teoria si può, quindi, comprendere come essa sia stata, a seguito degli sviluppi etnopsichiatrici, detronizzata in favore non tanto di una nuova scienza universale, ma di un sistema di conoscenza basato sull'interazione tra teorie e non sul predominio di una sulle altre.

La difficoltà dell'applicazione del sistema della psicoanalisi freudiana al di fuori del contesto occidentale va, quindi, ricercata non solo nelle diverse culture mediche che caratterizzavano le altre popolazioni, ma anche nelle diverse concezioni del soggetto che ne stavano alla base: la teoria psicoanalitica è un approccio estremamente peculiare che ha necessità di una specifica costituzione dell'individuo, la quale, se messa in dubbio, rischia di minare le fondamenta stesse dell'approccio. Questa difficoltà di interazione tra un metodo che risulta essere quindi tipicamente occidentale e le altre forme di trattamento della psiche²⁰⁵ vengono espone, per esempio, da Sudhir Kakar, psicanalista freudiano di origine indiana e quindi rappresentante di entrambi i poli di questo ragionamento: l'applicazione delle teorie psicanalitiche da un lato e il contesto extra-occidentale dall'altro. In un suo celebre testo²⁰⁶ – ripreso anche da Coppo nel tentativo di mettere in luce i limiti di questo specifico approccio psicoanalitico – viene evidenziata la difficoltà

²⁰⁴ P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, cit., p. 87.

²⁰⁵ Già l'utilizzo del concetto di psiche, essendo di matrice greca e tipicamente occidentale, finisce per indirizzare il discorso a considerazioni pre-condizionate.

²⁰⁶ Cfr. S. Kakar, *Sciamani, mistici e dottori*, tr.it., Parma, Pratiche Editrice, 1993. In questo celebre testo, Kakar, dopo tre anni di studi sul campo condotti in India, si propone di esplorare la concezione della “salute mentale” diffusa in quella parte del mondo e di come diverse tradizioni di carattere sacro si confrontino con la pratica medica occidentale.

nell'esportare termini necessari al trattamento del soggetto, come per esempio "introspezione", al di fuori del panorama europeo in quanto legati ad una concezione del soggetto non universale e quindi diversa in base al contesto nel quale si lavora. Il ragionamento di Kakar, partendo dal ruolo della pratica introspettiva, porta a confrontare una concezione del Sé di origine greca e tipicamente occidentale con quella che è invece la concezione indiana²⁰⁷, mettendo in evidenza come sia inapplicabile una medesima teoria a due soggetti che si considerano – pur essendo entrambi uomini – in modo completamente differente. Alla luce di questo confronto, operato per altro da un medico rappresentante tanto di un approccio di stampo freudiano quanto di una situazione culturale extra-europea, è stato necessario ridisegnare, per la psicoanalisi classica, la concezione di un Sé fondatore di una soggettività umana universale, in favore di una molteplicità di Sé differenti in base a contesti, storie e ambienti diversi. È necessario mettere in evidenza come ci siano caratteristiche che appaiano comuni anche alle più diverse culture: l'attribuzione di alcuni disturbi ad entità invisibili e maligne, l'idea che il disordine vada ricondotto sui binari dell'ordine e il pensiero che la follia sia sempre meritevole di un interesse più o meno medicalizzato. Solo da un confronto più tra le diversità che tra le analogie si può però sperare in uno sviluppo proficuo e non colonizzante di una sulle altre.

Come già emerso precedentemente, questo sviluppo può avere luogo solo nel momento in cui la pratica psichiatrica occidentale mette in dubbio il suo potere dominante basato su un assunto epistemologico errato: se l'approccio alla patologia mentale è uguale a quello utilizzato per le malattie definibili organiche, allora sarà impossibile detronizzare psicologia, psichiatria e psicopatologia dal ruolo di portatrici di una verità assoluta. Non può essere il sistema della medicina scientifica ad accogliere le pratiche che si occupano della psiche, in quanto i due diversi approcci sono situati su livelli epistemologici completamente differenti. Da un lato la medicina è basata sulla scienza, ha ben definito il suo oggetto, i suoi limiti ed è in grado di fondare il suo sistema su evidenze comprovate, dall'altro le discipline della psiche non possono giovare dello stesso statuto, dal momento in cui già l'oggetto che si propongono di analizzare – la psiche per continuare ad usare

²⁰⁷ La diversità tra le due concezioni del Sé viene messa in evidenza da Kakar fin dall'introduzione del suo testo (*Ivi*, p. 15) ponendo l'attenzione su come quello indiano sia un Sé incontaminato dal tempo e dallo spazio, a differenza di quello greco-occidentale.

termini di derivazione occidentale – risulta essere di difficile definizione. Inoltre è evidente come la pluralità di trattamenti dei vari disturbi psichici renda difficile il considerare la branca psichiatrica allo stesso livello di campi come la cardiologia o la pneumologia: per quanto anche i trattamenti di sistemi come quello cardiaco o respiratorio subiscano delle evoluzioni, esse sono dovute a sviluppi medici ed empirici e non a punti di vista differenti in materia. La molteplicità di correnti nate nel corso del XX secolo, e analizzate sul finale del secondo capitolo²⁰⁸, mettono in evidenza come né l’obiettivo della pratica psichiatrica, né i metodi con i quali conseguirlo siano univoci, ma che, anzi, solo nell’ambito delle correnti critiche nei confronti degli approcci classici, si sviluppino metodi, concezioni e analisi discordanti e spesso opposte.

È questa difficoltà ad assumere un carattere epistemologico di tipo scientifico in senso stretto che ha portato ad un contatto diverso con culture basate su metodi diversi da quelli occidentali. Se la medicina del corpo è entrata, pur non senza qualche difficoltà, all’interno di ambienti culturali come possono essere quello africano o quello indigeno sudamericano, proprio grazie alla sua efficacia ed evidenza scientifica, i trattamenti della psiche si sono sempre dovuti confrontare con pratiche che, alle popolazioni locali, apparivano valide tanto quanto quelle europee. Il curare la morte con un antibiotico²⁰⁹ ha sicuramente un impatto differente rispetto al tentare di guarire una situazione psichica di difficile definizione: da un lato la forza del medicinale si manifesta attraverso la verità, dall’altro tenta di imporsi a partire dall’annullamento delle pratiche autoctone.

Alla base di questa fallacia nel trattamento della psiche c’è, quindi, una dicotomia secondo la quale la psicologia e la psichiatria siano basate su assunti scientifici e quindi portatrici di verità, mentre gli approcci autoctoni siano nulla più che credenze da estirpare poiché rappresentazione di un grado di verità inferiore. Allo stesso modo di come sono state superate le credenze appartenenti ad epoche ormai passate²¹⁰ anche gli approcci delle

²⁰⁸ In questo caso i riferimenti sono l’approccio esistenzialista, la corrente psichiatrico-fenomenologica e il movimento antipsichiatrico, ma potrebbero essere molto più ampi e vari i riferimenti ad altre tipologie di trattamenti. Altri esempi di correnti psichiatriche diffusi nel corso del XX secolo sono la biopsichiatria (per la quale si rimanda A. B. Bennett, *Biological Psychiatry* in “The American Journal of Psychiatry” (October 1953), 4 (110), pp. 244-252.) e le teorie neuroscientifiche, le quali approcciano la salute mentale a partire dall’analisi del sistema nervoso.

²⁰⁹ P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, cit., p. 125.

²¹⁰ Gran parte del lavoro fatto da Foucault in *Storia della follia* è proprio dedicato all’analisi dei metodi volti al trattamento della patologia psichica sviluppatasi tra il Seicento e il Settecento (cfr. il capitolo intitolato *Aspetti della follia*, pp. 383-439) e di come essi siano, nei decenni successivi, superati e messi da parte.

altre culture vanno subordinati a quello occidentale. Solo superando questa nozione negativa di *credenza*, come di qualcosa che caratterizza solo alcune popolazioni non giovate dall'approccio scientifico, sarà possibile un rapporto nel quale l'Occidente prenda coscienza dei suoi limiti in favore di un confronto aperto e produttivo.²¹¹

In pochissimi anni, nei quali decolonizzazione prima e globalizzazione poi hanno in qualche modo portato la società occidentale a rivalutare il suo ruolo, per lo meno scientifico, sul panorama mondiale, la necessità è stata, quindi, quella di capire come superare questa seconda morte degli idoli dopo quella nietzchiana. Ciò che aveva sostituito Dio sul trono ora è stato spodestato nuovamente, messo in dubbio da un secolo che ha privato l'Occidente di ogni certezza e costretto un ambiente come quello psichiatrico a riconoscersi non più come portatore di una verità assoluta, ma come espressione di una specifica cultura: questa detronizzazione ha lasciato un posto vagante che nessuna ideologia può ricoprire senza passare attraverso un destabilizzante confronto con le altre.

Già lo scorso secolo ha visto nascere dei concetti che hanno in qualche modo tentato di occupare questo posto lasciato vuoto dal dominio culturale dell'Occidente, ritrovandosi, però, sempre di fronte ad un'inconsistenza concettuale che, inevitabilmente, conduceva ad una regressione finale. La globalizzazione ha, per esempio, condotto verso un concetto come quello di "umanità universale" apparentemente in grado di superare tutte le differenze e le difficoltà comportate dall'incrocio tra diverse culture. Quest'idea di un'umanità al di là delle differenze e delle singolarità si è rivelata, fin da subito, come una costruzione intellettualistica e "razionale"²¹² di stampo occidentale che, come già successo in passato, conduceva alla soppressione delle altre culture. Fin dagli albori di una proto-globalizzazione, l'antropologo francese Claude Lévi-Strauss ha tentato di mettere in luce i limiti di questo concetto ed in generale della comparazione delle diverse culture sulla base degli sviluppi scientifici. In uno dei suoi contributi più importanti, ovvero il saggio dal titolo *Razza e storia*²¹³ ciò su cui viene posto l'accento è il tentativo,

²¹¹ Sul superamento della nozione di *credenza* nel momento in cui si avvicinano altre sfere culturali si rimanda a B. Latour, *Nota su taluni oggetti capelluti* in "Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie", n. 27, tr.it., 1994 pp. 21-36.

²¹² C. Sini, *La scrittura e il debito*, Milano, Jaca Book, 2002, p.70.

²¹³ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, tr.it., Torino, Einaudi, 1967.

basato su forme di dominio e soppressione, da parte della cultura occidentale, di confrontarsi con altre società²¹⁴ a partire dal piano del progredire tecnico e scientifico.

Alla base di questo tentativo di gerarchizzare le culture c'è, secondo Lévi-Strauss, quello che lui definisce un *falso evolucionismo*, contrapposto al darwinismo e ai suoi assunti scientifici. Questo approccio non consiste altro che in “un tentativo di sopprimere la diversità delle culture pur fingendo di riconoscerla a pieno”²¹⁵ e caratterizza, appunto, soprattutto un metodo occidentale nel quale si ammette la diversità, ma allo stesso tempo si tenta di eliminarla. Questo evolucionismo, sociologico più che scientifico, affonda le sue radici in una concezione della storia teleologica²¹⁶, nella quale tutte le culture rappresentano tappe di un medesimo percorso in cui l'occidente figura come una sorta di apice garantito dal progredire della tecnica. In questo modo culture tecnicamente meno sviluppate apparirebbero indebitamente come un gradino antecedente della scala evolutiva e sarebbe, di conseguenza, giustificata una sorta di intervento volto a portarle in pari rispetto alla cultura occidentale. È così che quell'apparente illuminata idea di “umanità universale” diventa nient'altro che un'imposizione culturale, una forma di modellamento delle altre culture sul modello occidentale ricoperto da una patina di finto assistenzialismo filantropico.²¹⁷ Quello che era il “selvaggio” non viene riconosciuto come rappresentante di una diversa tradizione, di una diversa espressione del rapporto col mondo, ma come un soggetto da occidentalizzare, un possibile consumatore da inserire nella macchina del sistema economico capitalista.

Il riconoscimento delle altre culture è, quindi, solo un modo per sviare l'attenzione rispetto a quello che è il vero processo messo in atto da secoli: prima il porre il proprio sviluppo tecnologico come criterio di valutazione del valore di una civiltà, poi il falso assistenzialismo volto ad aiutare il progredire della tecnica e infine l'assimilazione totale,

²¹⁴ Nella visione antropologica di Lévi-Strauss non esiste una condizione antecedente la cultura e la società, ogni gruppo di uomini dispone della sua storia e delle sue tradizioni a prescindere dal loro grado di progresso, il quale è inevitabilmente letto a partire da un punto di vista particolare. Così, nel parlare di quelle popolazioni considerate prive di storia per mancanza di fonti: “In verità, non esistono popoli bambini; tutti sono adulti, anche quelli che non hanno tenuto il diario della loro infanzia e della loro adolescenza” (*Ivi*, p. 112).

²¹⁵ *Ivi*, p. 107.

²¹⁶ Lévi-Strauss riporta esempi come l'idea delle “tre età” di Vico o dei “tre stadi” di Comte, ovvero teorie che vedono nel percorso dell'umanità una sorta di evoluzione da una condizione infantile – come quella dei popoli ritenuti selvaggi – ad una adulta – quella occidentale.

²¹⁷ C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 72.

l'annullamento delle diversità in vista sì di un soggetto universale, ma che sia basato sul modello occidentale.

3.2.1 *Famiglia e società*

Si è parlato di come la pratica medico-psichiatrica sia, più che una pratica scientifica in senso stretto, una forma di espressione di una specifica società e, di conseguenza, la manifestazione di un determinato modo di concepire l'individuo all'interno di un contesto relazionale.

Mantenendo un parallelismo con una condizione già emersa nel capitolo precedente²¹⁸, risulta, quindi, evidente come la nevrosi non sia una patologia mentale associabile ad ogni epoca e ad ogni cultura, ma uno status figlio di uno specifico contesto. Solo dall'insieme della società borghese di fine Ottocento e dalla concezione freudiana dell'Io può insorgere questa forma patologica, inesistente al di fuori di determinati rapporti economici e di un'idea di soggetto tripartito in Io, Es e Super-Io. Nonostante il termine sia presente già dalla fine del Settecento, è, appunto, solo con la pratica psicanalitica che entra realmente a far parte del vocabolario psichiatrico come l'incapacità di adattarsi all'ambiente circostante e di cambiare i propri schemi per tentare di vivere in modo più soddisfacente.

L'attenzione va però posta sul fatto che l'ambiente di cui si parla non sia un generico contesto sociale e culturale, ma la specifica società europea che caratterizza il periodo di transizione tra il XIX secolo e il XX. L'inadattamento, se considerato da questo punto di vista, non sarà più relazionale, ma prettamente economico-produttivo: affetto da nevrosi è chi non è in grado di indirizzare la sua vita nella direzione richiesta dalla società borghese capitalistica. Ripercorrendo il ragionamento freudiano, già emerso in breve precedentemente, ci sarebbe un conflitto tra la sfera più pulsionale, quella dell'Es, e quel giudice interiore rappresentato dal Super-Io che viene modellato a partire dal contesto sociale. Il Super-Io rappresentante dei dogmi imposti dall'esterno agisce sul soggetto come una sorta di maglia limitatrice che, tentando di renderlo adatto alla vita in società, ne limita le pulsioni e gli istinti che lo porrebbero al di fuori di essa. Due punti, per

²¹⁸ Cfr. *supra*.

ritornare al tema etnopsichiatrico che ha chiuso il precedente paragrafo, sono dunque fondamentali: la necessità della tripartizione psicoanalitica per avvalorare una diagnosi di nevrosi (se questa condizione è il conflitto tra le due istanze intrapsichiche allora non può sussistere al di fuori di esse) e la società borghese come quel determinato contesto sociale che costringe all'adattamento comportamentale.

Risulta evidente, quindi, come in un contesto differente da quello europeo di inizio XX secolo, sia impossibile anche solo parlare di nevrosi senza commettere l'errore, tipico tanto della psicanalisi quanto della pratica psichiatrica, di attribuire categorie occidentali ad altre culture. Non solo in assenza di una società di stampo borghese e capitalista è impossibile rintracciare quella necessità di adattamento che conduce alla nevrosi, ma è anche erroneo credere che la tripartizione freudiana sia a-contestuale e a-culturale: in altre culture, come visto per esempio in quella indiana, la concezione del soggetto è completamente differente. Non è quindi possibile parlare di conflitto tra Es e Super-Io se questi non esistono, o meglio, se figli di una scelta arbitraria che non può rappresentare un qualsiasi soggetto. Ad essere messa in discussione è quindi l'assolutezza di un determinato approccio in favore di una lettura ermeneutica in grado di farne emergere tanto le potenzialità, quanto gli evidenti limiti.

Un fattore di fondamentale importanza nei vari tentativi di analisi della psiche che hanno caratterizzato l'Occidente è stato quello di inquadrare non solo il ruolo della società, intesa come ampio insieme di relazioni, ma anche quello della famiglia come primo nucleo di rapporti per ogni individuo. È così che alla base di tutto l'impianto freudiano c'è il rapporto del figlio con i genitori, di quello lainghiano l'idea di "nexus familiare" e di quello foucaultiano²¹⁹ la teoria della famiglia come primo organo repressivo.

Allo stesso modo di come, al di fuori del contesto occidentale, cambia la concezione del Sé (si è visto il caso dell'India descritto da Kakar) va tenuta in considerazione anche la diversa idea di famiglia che caratterizza le singole società. Se in tutta la cultura europea

²¹⁹ In molti passaggi dell'opera foucaultiana, ma in particolare già in *Storia della follia*, la famiglia viene rappresentata come il primo organo rappresentante dell'ordine e di conseguenza disciplinante. "In un certo senso l'internamento e tutto il regime poliziesco che lo circonda servono a mantenere un certo ordine nella struttura familiare, che vale sia come regola sociale sia come norma della ragione. La famiglia con le sue esigenze diviene uno dei criteri essenziali della ragione; ed è essa soprattutto che domanda e ottiene l'internamento" (M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 173). È quindi la famiglia, in questo caso quella francese del XVII secolo, a determinare se un soggetto rappresenti uno smacco per la morale e vada, conseguentemente, internato.

la famiglia si sviluppa a partire da determinati rapporti e relazioni, non è necessariamente detto che questi siano applicabili anche a contesti culturali differenti; il rischio sarebbe quello già visto in precedenza: un'applicazione di categorie occidentali ad ambienti non leggibili attraverso queste specifiche lenti.

Questo diverso ruolo della famiglia nello sviluppo della società modifica inevitabilmente anche gli sviluppi di specifiche condizioni psichiche negli individui, in un contesto privo del rapporto occidentale tra figlio e genitori non sarà quindi possibile di parlare in un qualcosa come il complesso edipico allo stesso modo di come fa Freud descrivendo le famiglie europee di inizio XX secolo. E senza idea di nucleo familiare chiuso e repressivo anche le idee di Foucault vanno necessariamente riviste, mettendo in discussione il legame tra famiglia e potere.²²⁰

Il fattore che maggiormente differenzia la concezione di famiglia occidentale borghese da quella africana viene individuato dallo psichiatra francese Henri Collomb²²¹ nel rapporto che viene a svilupparsi tra individuo e gruppo. Il Soggetto, il singolo, è ciò che la famiglia occidentale tenta di salvaguardare ponendolo in relazione con gli altri membri del nucleo, ma isolandolo da ciò che ne sta al di fuori. Si crea così un gruppo chiuso composto da monadi che, per quanto in relazione restano sempre isolate dall'esterno. Nel contesto africano, analizzato da Collomb in vent'anni di lavoro presso l'ospedale psichiatrico di Dakar in Senegal, il modello nucleare di famiglia è, per usare le parole dello stesso psichiatra francese, "messo a morte" in favore di una concezione che ponga al centro non tanto gli individui o al massimo la coppia, ma il gruppo inteso in senso ampio. Si passa così da un'entità composta da madre, padre e figli ad una che tiene in considerazione tutto il lignaggio dell'individuo, che risulta, quindi, fortemente legato tanto al contesto presente, quanto a quello dei suoi antenati.²²²

²²⁰ Appare evidente nel testo di Foucault di come egli sia ben conscio della sua scelta, tanto storica – ricordando le critiche portate da Derrida sulla scelta della cesura dell'età classica – quanto geografica, ovvero il contesto europeo ed in particolare quello francese. La scelta di questo testo per mettere in evidenza i diversi modi di concepire il ruolo della famiglia non è quindi volta a criticare il lavoro di Foucault, ma solo a prenderlo come esempio per la sua specifica scelta di orizzonti concettuali.

²²¹ H. Collomb, *La messa a morte della famiglia* in "La Psychiatrie de l'Enfant", tr.it., 20, 1, pp. 245-298. L'articolo è presentato e analizzato anche nel già citato testo di Coppo.

²²² Questo modello teorico di essere umano, basato su un incrocio di tre linee rappresentanti la continuità con gli antenati, il contesto presente e il continuum biografico che caratterizza la cultura africana, viene ripreso dai lavori dello psichiatra senegalese Alfa Ibrahim Sow. All'interno di una critica nei confronti dell'ignoranza della cultura occidentale rispetto alla concezione di individuo africana, viene delineata una nuova visione del soggetto uomo. Cfr. A. I. Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, Parigi, Payot, 1977, ma anche il riferimento nel testo di Coppo alle pagine 101 e 102.

Non si deve immaginare una società priva di gerarchie e di ruoli, poiché, come emerge dal lavoro di Collomb, le comunità rurali africane sono sempre basate su un sistema di tipo gerontocratico e androcratico, nel quale quindi il potere sulla collettività è riservato agli anziani uomini del villaggio, senza possibilità di rinnovamento. A cambiare non è quindi l'idea di una società basata sull'organizzazione dei ruoli, ma il ruolo e il concetto di famiglia all'interno di tale organizzazione: decostruendo la famiglia nucleare, il bambino, per esempio, non è più legato direttamente alla madre, ma a tutta una pluralità di soggetti di accudimento²²³ che si prendono cura di lui durante l'infanzia. A seguito di questo distacco dell'infante rispetto alla madre vanno necessariamente rilette, per esempio, tutte le teorie psicanalitiche di matrice freudiana basate su un triangolo madre-figlio-padre estremamente specifico. Senza quell'attaccamento tra membri tipico della famiglia nucleare occidentale, sono inevitabilmente destinate a venir meno tutte le dinamiche – ne è un esempio il già citato complesso edipico – cardine della psicoanalisi di inizio XX secolo. Con questo non si intende negare l'importanza, e anche l'eventuale ruolo medico, di determinate teorie, ma solo porre l'attenzione sulla loro contestualità storica e geografica: anche le comunità africane sono dominate da rapporti conflittuali²²⁴, ma che non possono essere letti con le categorie tipiche di un contesto diverso.²²⁵

Nella “messa a morte” della famiglia nucleare viene stravolta completamente anche l'idea dell'individuo, il quale non risulta più scisso in una sfera pubblica, caratterizzata dalla vita sociale, e in una privata, basata sulla circoscrizione dell'ambiente familiare: il soggetto che ne deriva sarà un tutt'uno con il collettivo, un vero e proprio “individuo collettivo” che baserà la sua realizzazione sul gruppo inteso come comunità e non come famiglia ristretta. Le reti relazionali ne risultano allargate, caratterizzate da soggetti che antepongono, per esempio, la loro appartenenza ad uno specifico clan – e quindi ad un determinato lignaggio fatto di antenati, legami e tradizioni – rispetto alla singolarità di un nome specifico. Alla figura del padre subentra dunque quella di un capo-famiglia in grado

²²³ P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, cit., p. 103.

²²⁴ Ne sono un esempio le pratiche di stregoneria antropofagica, le quali, professandosi come possibilità di risoluzione dei conflitti all'interno dei vari gruppi, finiscono per creare una sorta di mistica della potenza nella quale il soggetto più forte domina e si ciba del più debole (*Ivi*, pp. 104-105). Emerge come, soltanto a partire dal ruolo della comunità più che dei singoli, queste pratiche possano essere limitate: il gruppo, e una sua concezione ampia e coesa, hanno nuovamente la meglio sui rapporti duali dei singoli.

²²⁵ In questo caso il confronto è sempre tra il contesto occidentale e quello africano, ma il discorso sarebbe analogo anche per altre culture caratterizzate da concetti di soggetto e di famiglia differenti.

di mantenere l'ordine non solo su un numero ristretto di relazioni, ma su di un'intera comunità, una sorta di grande famiglia allargata da mantenere unita e coesa.

Nel mettere in luce le differenze nei modi di concepire famiglia, maternità e paternità che risultano essere agli antipodi (ci si riferisce alla concezione europea e a quella africana) si rischia però di non porre l'attenzione sull'inevitabile confronto tra queste due differenti culture. Fin dalle prime esplorazioni in Africa è stato infatti ineludibile il contatto tra la cultura europea e quella autoctona e di conseguenza anche l'influenza reciproca, influenza che non è mai stata, però, paritaria, ma sempre, come visto anche in precedenza, basata su un tentativo di dominio tanto politico ed economico, quanto intellettuale. Un insieme di fattori tra cui espansione coloniale, tentativi di conversione religiosa e migrazioni di massa, hanno finito per occidentalizzare gran parte della sfera culturale africana, compresi i rapporti familiari che ne stavano alla base. Con le sue idee liberali e centrate sull'individuo l'Occidente ha soverchiato il sistema basato sull'idea di gruppo e collettività, introducendo l'idea che la competizione tra soggetti potesse essere più proficua della collaborazione. Tutto questo ha condotto inevitabilmente a quella che si può definire, riprendendo le parole di Collomb citate in precedenza, una "contro messa a morte", ovvero ad un rovesciamento culturale in grado di eliminare secoli di tradizioni relazionali. Alla base di questo profondo cambiamento c'è, come sempre nella storia del dominio occidentale, una volontà economica di soppressione rispetto a tutto ciò che non è in grado di nutrire un sistema basato sul consumo e sulla competizione. Così la figura dell'anziano come garante, come capo-famiglia in grado di mantenere unito e coeso il gruppo, va soppiantata perché non utile ad un sistema rapido e dinamico al quale non è in grado di adattarsi: il sistema delle merci ha bisogno di soggetti in grado di evolversi all'interno e con il sistema economico dominante. La saggezza, la conoscenza e la capacità di giudizio non sono in grado di alimentare l'economia e vanno dunque rimpiazzati; è così che nel corso della seconda metà del XX secolo i rapporti si rovesciano e si diffondono alcune forme di concezione familiare che autorizzano i giovani a spodestare gli anziani mettendo in discussione la loro autorità.²²⁶ Per quanto le società africane mantengano il rispetto nei confronti degli anziani, rappresentanti di un retaggio culturale resistente da secoli, l'orientamento è, dunque, quello della sostituzione, del

²²⁶ P. Coppo, *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

rimpiazzo in favore di soggetti più pronti al sistema economico dell'iper-commercio occidentale.

Come già emerso in precedenza il problema del confronto tra culture risulta essere la volontà dell'una di dominare sulle altre, indipendentemente dal fatto che questo dominio si manifesti sul piano del trattamento psichiatrico, su quello di rapporti tra uomo e società o su quello che caratterizza la concezione di famiglia. Dal momento in cui l'unico modo di rapportarsi è quello della lettura attraverso schemi e concetti che vengono ritenuti universali, sarà impossibile un rapporto positivo e proficuo in grado di valorizzare entrambe le culture: applicare l'idea di famiglia occidentale al contesto africano, condurrà inevitabilmente ad una lettura errata delle dinamiche, volta solo ad applicare teorie sviluppatesi in uno specifico contesto storico e geografico anche al di fuori di esso. La psicanalisi, presa sempre a rappresentante di un approccio universalista, è quindi costretta ad interrogarsi su se stessa, sulla sua storia, sul suo sviluppo e soprattutto sui suoi limiti. La presa di consapevolezza di questo limite e, quindi, la *pārresia* sono non solo inevitabili, ma anche utili ad un confronto potenzialmente positivo con altre realtà e con altri approcci alla terapia della psiche, molto più varia, ampia e variegata di quello che si credeva all'inizio del secolo scorso.

3.3 Esempi di altre culture

Gli studi etnopsichiatrici, coadiuvati dagli sviluppi dell'antropologia e della sociologia del secondo Novecento, hanno, come si è visto, portato l'Occidente e il suo modo di rapportarsi alla psiche di fronte ad un inevitabile confronto: lo scoprirsi limitata ha costretto la psichiatria ritenuta classica a mettersi in discussione, non solo a partire da correnti di pensiero interne²²⁷, ma anche dal rapporto con approcci diametralmente opposti a problemi apparentemente simili. Tutto il campo della cultura – al cui interno sono compresi gli studi psicologici e psichiatrici – deve affrontare questo confronto uscendo da un'ottica monodirezionale, nella quale il titolo di verità appartiene ad un singolo contesto, in vista di una relazione basata su molteplici direttrici e non fondata su una costante tendenza al fagocitare e sopprimere le culture altre.

²²⁷ Psichiatria fenomenologia e antipsichiatria su tutte.

Non mancano, quindi, lavori e testi di psichiatri occidentali²²⁸ nei quali viene descritto un mondo nuovo, diverso da quello a cui questi medici erano abituati al termine degli studi e basato su concetti di persona, di medicina e di patologia mentale completamente differenti. A caratterizzare questi testi è, inoltre, un approccio a tali culture non di stampo colonizzante, ma di apertura quasi meravigliata verso modi completamente diversi di trattare la mente umana. È così che psichiatri europei – o influenzati dalla sensibilità europea – ed americani, entrando in contatto con figure come sciamani, sacerdoti e curatori di altre parti del mondo, inizialmente si trovano in una situazione complessa, nella quale è necessaria un'apertura mentale ed una messa in discussione dei propri metodi, per poi intraprendere un percorso di confronto, in grado di far emergere tanto le differenze quanto le varie analogie nei diversi approcci.

3.3.1 La follia nel Nord dell'India

Un esempio di questo incontro tra culture è il già citato psichiatra indiano Sudhir Kakar, il quale, pur provenendo da un contesto extraeuropeo – per quanto influenzato dalla cultura inglese del periodo coloniale – ha perfezionato i suoi studi in campo di psicanalisi e psichiatria all'università di Francoforte, assorbendo, così, i dettami occidentali in merito al trattamento della psiche. Dopo la laurea, la sua scelta di tornare in India a praticare la disciplina psichiatrica l'ha condotto ad una costante relazione con metodi diversi da quelli europei, caratterizzati da credenze mistiche e religiose di stampo sia induista che musulmano.²²⁹ È proprio l'incontro con queste forme, simili per quanto provenienti da contesti religiosi differenti, di trattamento della patologia mentale che rappresentano la necessità di quell'apertura professata dalla corrente etnopsichiatrica.

È evidente che prima di poter analizzare i metodi curativi di Bābā [Kakar si riferisce qui ad un guaritore indiano di religione musulmana descritto nel primo capitolo della sua opera. NdA] e di prendere in considerazione problematiche relative alla maggiore efficacia terapeutica del linguaggio psicologico o di

²²⁸ Si sono visti gli esempi di Coppo come rappresentante dell'etnopsichiatria italiana e di Kakar come esempio di psichiatra posto al confine tra due contesti culturali radicalmente differenti che verranno ora approfonditi.

²²⁹ Questo rapporto con le due religioni è dovuto alla zona nella quale ha vissuto gran parte della sua vita, ovvero il Nord dell'India, una regione caratterizzata dall'incontro – spesso conflittuale – tra la religione musulmana e quella indù.

quello demonologico e a quali condizioni – individuali, sociali e culturali –, è necessario comprendere in maniera più approfondita la definizione che dà Bābā della possessione diabolica.

Mi è difficile condividere l'atteggiamento diffuso in Occidente, quello, cioè, di liquidare sommariamente le concezioni di Bābā come errate o di etichettarle come il residuo di una modalità di pensiero di cui l'Occidente si è ormai sbarazzato da tempo. Questa visione «evoluzionistica» tratta con condiscendenza le idee di Bābā e ritiene che appartengano ad uno stadio iniziale e carente dello sviluppo delle conoscenze psichiatriche occidentali.²³⁰

In queste poche righe riprese dal primo capitolo del testo di Kakar emergono contemporaneamente la sua volontà di confrontarsi con quello che lui ritiene a tutti gli effetti un collega, ovvero Bābā il guaritore musulmano, e la critica alla concezione, ampiamente diffusa nel contesto occidentale, secondo cui la psichiatria sia l'apice di un percorso, il punto più elevato di un processo evolutivo a stadi. Nel suo lungo scambio di vedute con Bābā affiorano punti di contatto e di discontinuità tra quella che è la concezione tipica della psicoanalisi e il demonismo di matrice orientale: analogie tra casi temporalmente e geograficamente distanti accompagnate da diagnosi e soprattutto terapie completamente differenti. Ciò che l'Occidente prova a spiegare con la teoria dell'inconscio e della repressione dell'Es, la religione musulmana lo spiega attraverso la possessione demoniaca, attraverso spiriti maligni che si impadroniscono delle persone trascinandole in una condizione di instabilità psicologica.

La rappresentazione medica della patologia psichica viene sostituita da quella religiosa, nella quale non si ricerca più il deficit organico, ma la volontà di Allah e di spiriti di indirizzare tramite la malattia la vita delle persone. Per questo motivo la figura del medico perde la sua caratterizzazione scientifica, assumendo quella del sacerdote, il quale, pur relazionandosi sempre a pazienti, fa solo da tramite con la volontà divina. Questa è una delle differenze con l'Occidente che maggiormente colpisce Kakar durante il suo periodo con Bābā: il sacerdote non tenta di guarire il paziente mettendosi direttamente in relazione con esso tramite domande, racconti e sintomatologia – ciò che tipicamente fa lo psicanalista di matrice freudiana – ma si identifica come tramite, come interprete della volontà di Allah. Questa concezione del ruolo del guaritore lo rendeva impassibile sia di fronte ai successi – molteplici secondo i racconti diretti di Bābā – che davanti ai fallimenti: non era colpa sua, ma solo della sfortuna che aveva impedito alla

²³⁰ S. Kakar, *Sciamani, mistici e dottori*, cit., p. 34.

voce del malato o del possesso di giungere fino al divino. L'unica cosa che conferiva a Bābā il suo status era questo *ilm*²³¹, questa capacità di “comunicare con la Divinità”²³² di modo che essa si potesse prendere o meno cura del paziente. Ad essere coinvolti non erano, dunque, l'inconscio e il conflitto tra le sue istanze intrapsichiche, ma un qualcosa di ben più grande ed elevato: una vera e propria battaglia tra le forze del bene e quelle del male, tra la volontà divina e gli spiriti maligni impadronitisi di un soggetto. Questa concezione così lontana da quella occidentale necessita, inevitabilmente, di un ampio sforzo da parte di uno psichiatra di formazione europea come Kakar – nonostante le sue origini culturali indiane – per entrare nell'ottica che non sia uno stadio inferiore del trattamento della patologia psichica, ma solo un approccio diverso sotto molti punti di vista. In netta contrapposizione²³¹ con la visione dominante e superiore dell'Occidente, si tenta di andare oltre quell'idea definita evolucionistica per cui la psichiatria classica goda di un grado di maggior sviluppo rispetto alle altre culture. Come già sostenuto da Levi-Strauss non esistono popoli bambini e popoli adulti, esistono popolazioni che si rapportano in modo diverso ad un problema come quello della psiche che non risparmia nessuna civiltà: tutte ne sono in qualche modo toccate.

“La fratellanza della malattia mentale è, a quanto pare, infinitamente più universale di quella della salute”²³³, così Kakar facendo emergere un concetto presente anche nel testo di Coppo: ogni popolo deve affrontare il problema del disordine, del disturbo mentale, nonostante concetti estremamente diversi di salute e di normalità. Ogni civiltà si trova, quindi, in una condizione nella quale è impossibile non sviluppare non solo approcci curativi, ma vere e proprie tradizioni, credenze e usanze relative allo sviluppo di malattie mentali e condizioni di disturbo. Dove l'Occidente parla di inconscio l'Oriente parla di demoni – così come anche altre culture americane e africane – avvicinandosi in modo più o meno evidente a dottrine che rintracciano le basi della malattia in cause biomediche o in cause metafisiche e psicologiche. La vera differenza non è quindi da identificare nell'aspetto geografico, ma in un'ipotetica linea di demarcazione che

²³¹ In arabo *ilm* rappresenta la conoscenza, ed in particolare la conoscenza religiosa del Corano, capace, nel caso di Bābā di porlo in una condizione di tramite il malato e la divinità. In merito all'incontro tra l'approccio scientifico tipicamente musulmano, nel quale si tentano di tenere insieme “parola di Dio” e “opera di Dio”, ovvero Scritture e realtà, e quello occidentale si rimanda al capitolo intitolato *The Islamisation of 'ilm: Ideals and realities in a globalised world*, scritto da S. M Bukhari all'interno dell'opera *Ilm. Science, Religion and Art in Islam*, Adelaide, University of Adelaide press, 2019, pp. 98-112.

²³² S. Kakar, *Sciamani, mistici e dottori*, cit., p. 47.

²³³ *Ivi*, p. 55.

caratterizza il lavoro di tutti gli psichiatri²³⁴, una linea che avvicina uno psicanalista molto più ad un guaritore musulmano che non ad un neurofisiologo: la tendenza dei primi due è quella di dare rilevanza ad un aspetto trascendente, intangibile e legato ad una sfera posta al di là della realtà, mentre quella del terzo è di attribuire cause fisiche e organiche a qualsiasi disturbo caratterizzi la psiche.

Questi due approcci non vanno ovviamente visti come inconciliabili, sia nel contesto occidentale che in quello orientale, ma come parti di un processo dialettico nel quale, tramite una loro commistione, si possa evitare uno scivolamento verso uno dei due estremi, che porterebbe da un lato ad una forma di misticismo privo di fondamenti scientifici, dall'altro ad una di scientismo incapace di uscire dalla visione meccanica del soggetto. L'errore principale dell'Occidente è proprio considerare gli approcci non psichiatrici in senso stretto come forme di credenze mistiche, impossibili da prendere in considerazione al di fuori del piano religioso; se solo la scienza occidentale è portatrice di verità allora tutto ciò che non rientra in qualche sua branca è nient'altro che una manifestazione di folklore.

È precedentemente emerso il tema della possessione demoniaca come caratteristica alla base della concezione psicologica extra-occidentale e un approfondimento di tale argomento può evidenziare come anche gran parte della cultura occidentale – tanto passata quanto presente – sia contraddistinta da un ricorso a spiegazioni folkloristiche e religiose più che scientifiche. L'idea che condizioni psicologiche assimilabili a patologie siano da ricondurre a spiriti maligni²³⁵ che prendono possesso del corpo e della mente delle persone è riscontrabile tanto in contesti culturali come quello musulmano, quanto all'interno della religione cristiana, la quale, per quanto scalzata dall'approccio scientifico a partire dalla modernità, ha mantenuto, soprattutto in specifici contesti, una notevole importanza nel trattamento della condizione psichica dei credenti. La figura dell'esorcista è quindi, in qualche modo, assimilabile a quella del guaritore musulmano: entrambi rintracciano ed espellono tramite la volontà divina lo spirito impadronitosi del

²³⁴ Si usa qui il termine “psichiatra” in senso estremamente ampio, per indicare tutte quelle figure che comprendono medici, sacerdoti, curatori e guaritori che si occupano di quella che nel pensiero occidentale è stata indicata come la *psiche* umana. Nonostante questa accezione data al termine, va sempre tenuto presente come il concetto di *psiche* sia esclusivo tanto della filosofia quanto della pratica medica occidentali e che, per questo, sarebbe un errore credere che le pratiche di guaritori e sacerdoti si basino sugli stessi presupposti di quelle degli psichiatri.

²³⁵ Intesi in questo caso in senso generico, quindi senza mettere in evidenza la differenza tra quelli appartenenti a diversi contesti culturali

soggetto posseduto. Il tutto per mezzo di rituali, oggetti e frasi ben definite e specifiche, senza le quali la pratica non solo non riuscirebbe ad avere successo, ma non potrebbe neanche avere luogo.

Senza dubbio la pratica dell'esorcismo ha perso l'importanza e la rilevanza²³⁶ di cui godeva in quel periodo definibile pre-psichiatrico, ma non per questo è stato completamente rimosso in favore degli approcci medici e scientifici: sarebbe quindi improprio credere che tutta la cultura occidentale si sia evoluta abbandonando le pratiche religiose, attribuendo così a contesti nei quali esse sono ancora dominanti un grado di sviluppo inferiore. L'esempio dell'esorcismo è stato assunto, in questo caso, proprio per porre l'attenzione su come, un contesto che si è per secoli ritenuto culturalmente superiore perché basato su verità scientifiche, sia in realtà pervaso – nei più vari ambienti intellettuali, anche di diversa estrazione sociale ed economica – da usanza e tradizioni che affondano le loro radici in credenze spesso folkloristiche e prive di ogni evidenza scientifica, ma basate solo sulla loro forza espressiva. Proprio per questo il rapporto tra esorcismo e psichiatria ha caratterizzato il lavoro, tanto di esorcisti quanto di psichiatri, nel corso di tutto l'ultimo secolo. Da un lato sono evidenti le motivazioni della diffidenza da parte della pratica medica nei confronti della possessione demoniaca²³⁷, dall'altro è diventato obbligatorio, per un sacerdote in procinto di praticare un esorcismo, rivolgersi prima ad uno psichiatra in grado di offrire una diagnosi alternativa alla possessione da parte di spiriti maligni.

²³⁶ In ambito cristiano l'esorcismo è diffuso fin dai primi secoli, ma una sua canonizzazione è riscontrabile solo al termine del periodo medievale, con la pubblicazione del *Rituale Romanum* nel 1614 da parte di Papa Paolo V, il quale, basandosi su documentazioni precedenti (Cfr. T. Pires, *Esorcismo e possessione nell'Italia contemporanea: un'analisi storico-antropologica* in "Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Costruzione dell'identità e prospettive transnazionali", 38, 2/2019) ha dato forma ad un vero e proprio manuale per la messa in atto di tale pratica. I due secoli che seguono questa pubblicazione vedono quindi un moltiplicarsi tanto degli esorcismi quanto delle figure degli esorcisti, rendendo la possessione demoniaca la prima causa per tutte quelle condizioni che ancora non rientravano sotto la denominazione di patologia mentale. Dopo un periodo di flessione verso il basso, coincidente con la diffusione del positivismo e quindi di un approccio maggiormente scientifico, si ha avuto un ritorno in auge della pratica dell'esorcismo dovuto sia all'ingresso nella cultura popolare tramite principalmente opere cinematografiche, sia ad un'enorme diffusione di testi a riguardo nel corso della seconda metà del XX secolo. Per una storia più completa dell'esorcismo all'interno dell'ambiente cattolico si rimanda a F. Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Londra, Palgrave Macmillan, 2016.

²³⁷ Sulla necessità di un costante confronto tra la pratica psichiatrica e quella esorcistica si rimanda all'articolo W.H. Trethowan, *Exorcism: A psychiatric viewpoint* in "Journal of medical ethics", 1976, 2s, pp. 127-137. Nel testo l'esorcismo non viene etichettato come una pratica priva di fondamento e basata solo sull'ingenuità dei soggetti che vi sono sottoposti, ma come un modo, per quanto particolare e non propriamente scientifico, di approcciare la psiche degli individui.

Anche in quell'Occidente così scientifico, così medico, da voler escludere tutto ciò che non rientra sotto l'ala di un'imperturbabile verità assoluta, risulta ineliminabile un retroterra caratterizzato da usanze e tradizioni folkloristiche più che scientifiche, ma che, non per questo, vanno necessariamente tacciate negativamente. Così come per il guaritore musulmano è innegabile l'efficacia del suo approccio – riscontrabile nella moltitudine di casi risolti tramite riti, preghiere e amuleti – per una parte della popolazione occidentale, permeata da secoli di cristianesimo e quindi inevitabilmente di demonologia, l'attribuire alla possessione alcuni disturbi psichici è una usanza addirittura più frequente della diagnosi medico-psicologica.

3.3.2 *“Folklore progressivo” come rilettura delle culture subalterne*

A seguito di questa breve ricognizione su come la malattia psichica venga recepita e trattata nella regione musulmana del Nord dell'India, e su come una messa in discussione della supremazia scientifica occidentale possa portare a scoprire l'intreccio tra medicina, folklore e tradizione che caratterizza ancora oggi alcuni strati culturali, appaiono rilevanti due considerazioni tratte dall'enorme quantità di materiale etnografico sviluppato in anni di lavoro da Ernesto De Martino. Da un lato il celebre lavoro sul tarantismo sarà espressione del modo in cui, ancora nella metà del XX secolo, la tradizione e le credenze possano indirizzare le usanze di popolazioni rurali, dall'altro le sue osservazioni sul concetto di “folklore progressivo” possono rappresentare la chiusa di questa sezione del lavoro dedicata al rapporto tra diverse culture medico psichiatriche.

Seguendo quindi quest'ordine verrà presentato sinteticamente²³⁸ il lavoro dell'antropologo italiano sul tarantismo pugliese, ponendo l'attenzione su come tramite questo specifico caso studio si possa evidenziare non solo la permanenza, anche nel contesto occidentale, di usanze nelle quali all'approccio medico viene preferito quello spirituale, ma anche l'impossibilità di questa divisione che per decenni di storia coloniale è stata fatta passare come assoluta tra un approccio scientifico in Occidente e uno demonistico e religioso nel resto del mondo.

²³⁸ De Martino dedica al tarantismo pugliese decine di scritti tra saggi, articoli e libri, oltre che chiaramente gli appunti risalenti al lavoro sul campo; nell'impossibilità di riprendere nel dettaglio tutti i passaggi sull'argomento si tenterà di offrirne una panoramica riassuntiva volta ad inserirsi nel contesto descritto nel resto del capitolo.

Il lavoro di De Martino si basa sugli studi condotti nel corso dell'Estate del 1959²³⁹ in alcuni paesi del Salento volti a capire se il fenomeno del tarantismo fosse riconducibile ad una condizione medica o se, come previsto dall'antropologo, fossero implicati questioni culturali e spirituali. Proprio per questa ambiguità del fenomeno studiato fu necessario che l'équipe predisposta comprendesse tanto figure legate all'antropologia, quanto al contesto medico. Membri del gruppo erano quindi il neuropsichiatra Giovanni Jervis, la dottoressa Letizia Jervis Colomba, il dottor Sergio Bettini (per quello che riguardava il campo del latrodeictismo), il musicologo Diego Carpitella e l'antropologa Amalia Signorelli-D'Ayala.²⁴⁰ L'intenzione è quella di porre in evidenza la necessità di confrontarsi tanto con i punti di vista medico-psichiatrici quanto quelli antropologici e sociologici, così da poter affrontare l'analisi del fenomeno del tarantismo senza escludere nessuna possibilità. Volontà di De Martino era in particolare non considerare questa manifestazione come un problema eminentemente medico, ma come una condizione storica, culturale e folkloristica a sé stante.

Come già è stato detto nella introduzione, stava davanti a noi in primo luogo il compito di valutare l'ipotesi antagonista, cioè l'interpretazione medica del tarantismo come malattia: se questa ipotesi si fosse manifestata per vera (appunto per verificarla avevamo con noi un medico), tutta la nostra indagine, per il modo con il quale era stata impostata, doveva considerarsi fallita, e non restava che sciogliere l'équipe impropriamente diretta da uno storico della vita religiosa mentre avrebbe dovuto esserla da un medico.

In particolare si trattava di valutare le due principali vie che, nella letteratura sul tarantismo, erano state finora battute dall'indagine medica: la riduzione del tarantismo a una forma di aracnidismo e la sua riduzione a un disordine psichico.²⁴¹

Ponendo, per lo meno all'interno di questo lavoro, in secondo piano il problema del legame tra tarantismo e aracnidismo, risulta qui invece fondamentale la pre-analisi condotta a livello psichiatrico sui soggetti del caso studio. Nelle previsioni di De Martino si evince come, se si fosse riscontrato che si trattava esclusivamente di una patologia a

²³⁹ Su come sia stata organizzata l'indagine da parte del gruppo di De Martino cfr. M. Pavanello, *Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto de Martino* in "La Ricerca Folklorica", aprile-ottobre 2013, No. 67/68, Ernesto de Martino: etnografia e storia (aprile-ottobre 2013), pp. 21-34.

²⁴⁰ Per un approfondimento sulle varie figure che componevano l'équipe si rimanda all'introduzione del celebre testo di De Martino dedicato agli studi sul tarantismo pugliese. E. De Martino, *La terra del rimorso*, Torino, Einaudi, 2023, pp. 23-26.

²⁴¹ *Ivi*, p. 37.

livello psichico, sarebbe risultato inutile tutto il lavoro antropologico e culturale. Ciò che risulta dalle analisi preliminari permette però all' *équipe* di proseguire nel lavoro approfondendone le radici anche al livello sociale e spirituale. Poche pagine più avanti vengono così presentati i risultati a livello psichiatrico.

D'altra parte il medico dell' *équipe* riconobbe che, tenuto conto dell'ambiente culturale dato, il tarantismo sfuggiva a una definizione nosologica nel quadro della moderna psichiatria; e anche se, caso per caso, il medico poteva riconoscere i sintomi di questa o di quella malattia o di nessuna, il tarantismo vi introduceva determinazioni che esulavano dalla sua competenza in quanto non potevano essere qualificate a loro volta come «sintomi morbosi» o come «comportamenti abnormi».²⁴²

Il quadro che ne emerge non nega, quindi, la presenza di sintomi riconducibili al campo della psichiatria classica, ma rende impossibile la riduzione del fenomeno del tarantismo ad una questione esclusivamente medica. Così come nei casi visti nel contesto musulmano e indiano, l'approccio medico si riscalda insufficiente, incapace di spiegare un fenomeno nella sua completezza senza ricorrere all'ausilio di un'analisi culturale²⁴³, religiosa e spirituale. Il lavoro demartiniano, condotto su un campione di 21 tarantati su un totale di 37 identificati, tiene dunque assieme le considerazioni a livello psichiatrico con quelle che, come si vedrà, risulteranno essere di carattere maggiormente culturale e religioso. Per i sintomi manifestati, per la temporalità della condizione e per i metodi curativi, il tarantismo pugliese rientra quindi nel quadro delle sindromi culturali, ovvero stati di salute che tengono assieme disturbi psichici con specifici significati culturali, ben localizzati nello spazio e nel tempo. Il pellegrinaggio annuale, coincidente con i festeggiamenti per i SS. Pietro e Paolo, verso specifici paesi e chiese rappresentava il lato maggiormente religioso e culturale, mentre la condizione catatonica dei soggetti, le crisi isteriche e la depressione quello più vicino alla diagnosi medica basata sulla sintomatologia.

Analogamente anche le pratiche curative si inserivano in questa unione di medicina e religione: alla base del trattamento del tarantismo c'è quello che può essere a tutti gli

²⁴² *Ivi*, p. 38.

²⁴³ Viene nuovamente posta l'attenzione sull'inscindibilità tra i concetti di cultura e quello di follia: fare una storia della follia è sempre fare anche una storia culturale oltre che politica ed economica. Questi campi non sono separabili gli uni dagli altri e di conseguenza la psichiatria non può essere ridotta ad un'analisi sintomatologica a-storica e a-contestuale.

effetti definito un esorcismo musicale, ovvero il tentare di far uscire questo male dal corpo del soggetto tramite la musica – in questo caso la tarantella suonata – con l'intento di asservire la danzatrice alla bestia che la possedeva²⁴⁴, rendendola tutt'uno con essa. Nel corso della terapia musicale, come emerge da un caso descritto nel testo di De Martino al quale l'équipe ha assistito²⁴⁵, un gruppo di suonatori accompagna tutta la danza della tarantata, la quale non si muove in preda a movimenti isterici, ma seguendo modelli cinetici ben precisi, ereditati dal contesto culturale e seguiti pedissequamente. Al suono del tamburello, dell'organetto e del violino, la tarantata risponde dapprima imitando le movenze del ragno che si pensa la possieda e successivamente, in quella che è definita la fase in piedi, mimando l'uccisione dell'animale con i piedi, il tutto sempre seguendo il ritmo esorcizzante della musica. In questa pratica si intrecciano usanze e credenze sia di stampo cristiano, ne sono esempio il legame tra i tarantati e S. Paolo, unico in grado di concedergli la grazia, o la generale presenza di immagini dei santi necessarie alla guarigione, e di origine pagana, come il rimando ai miti contadini della terra e alla possessione da parte del veleno animale.

Questa breve²⁴⁶ parentesi sulle analisi demartiniane sul tarantismo è stata qui inserita non allo scopo di evidenziare una qualsivoglia forma di arretratezza culturale di alcune zone dell'Italia dell'ultimo secolo²⁴⁷, ma per porre l'attenzione su come alcune pratiche spesso additate come folklore o credenze religiose, siano presenti non solo in contesti extra-occidentali, ma anche su territori caratterizzati da un maggior sviluppo tecnologico e scientifico. L'Occidente che nel corso della sua storia coloniale si è erto a portatore di

²⁴⁴ Il legame tra cultura e musica, tra problemi della psiche e risoluzione musicale è ripreso più volte da De Martino il cui punto di vista è presentato in T. Magrini, *The Contribution of Ernesto de Martino to the Anthropology of Italian Music* in "Yearbook for Traditional Music", 1994, Vol. 26 (1994), pp. 66-80. Inoltre per il più ampio legame tra psichiatria e musica si rimanda al celebre testo di Oliver Sacks dal titolo *Musicofilia*, nel quale viene appunto analizzato il fenomeno della cura di alcune patologie psichiche a partire dalla pratica musicale. Cfr. O. Sacks, *Musicofilia*, tr.it., Milano, Adelphi, 2009.

²⁴⁵ E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 63-74.

²⁴⁶ Per un approfondimento su tutte le indagini condotte dall'antropologo si rimanda agli articoli di Amalia Signorelli che ha condotto con lui le indagini sul campo, come per esempio A. Signorelli, *La ricerca sul tarantismo. Materiali dell'archivio de Martino* in "La Ricerca Folklorica", Apr., 1986, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 109-111; A. Signorelli, *Lo storico etnografo. Ernesto de Martino nella ricerca sul campo* in "La Ricerca Folklorica", No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 5-14. Oltre a questi articoli è possibile confrontare anche decine di altri scritti sia di De Martino stesso che dei suoi collaboratori, oltre che ad un approfondita serie di video d'archivio realizzati in collaborazione tra l'antropologo e la Rai.

²⁴⁷ L'esempio è stato scelto per la vicinanza geografica, ma casi analoghi a quelli delle zone che De Martino stesso definisce le "nostre indie" (in riferimento al Mezzogiorno italiano), sono presenti anche in altre aree appartenenti all'alveo della cultura occidentale

verità, ad esportatore di una scienza in grado di prevalere su quelle culture ritenute arretrate e non in grado di rispondere con la stessa autorità, si riscopre così permeato da approcci alla psiche basati su pratiche che di scientifico presentano poco e che, anzi, basano i loro approcci su credenze e usanze radicate nella storia. Come già visto per i concetti cardine dell'etnopsichiatria, non si difende qui né un approccio basato sul completo annullamento di tutto ciò che è considerato non scientifico né quello basato su una forma di relativismo nel quale vengono posti sullo stesso piano tutti i possibili metodi di trattamento della follia. L'importanza di un approccio medico appare, dopo oltre duecento anni di psichiatria, quasi incontestabile, ma non in quanto rappresentante di una verità non presente nelle altre culture, ma in quanto espressione di decenni di studi tanto a livello teorico quanto pratico. Al contempo una riscoperta della limitatezza dell'approccio scientifico può permettere un confronto con altri contesti culturali, sia che essi siano esotici nel senso di distanti geograficamente, sia che essi siano espressione di culture locali attigue, basato non sulla repressione e sul dominio, ma sull'integrazione tra medicina e cultura, tra scienza e tradizione, in vista di un approccio olistico che, nel momento in cui tratta il soggetto non lo astrae da un contesto che risulta fondamentale nella sua formazione.

È così possibile ricollegarsi a quel concetto di "folklore progressivo" precedentemente emerso e presentato per la prima volta da De Martino in un saggio del 1949 nel quale fin dalle prime righe viene delineato l'atteggiamento della civiltà europeo-occidentale nei confronti del mondo popolare subalterno.

[...] il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile (ovvero se ne distingue per caratteri non decisivi), in rapporto al fatto che tale mondo, per la società borghese, forma problema quasi esclusivamente (e in ogni caso fondamentalmente) per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori, in rapporto al fatto che qui il problema pratico dell'*ordine* serba un posto preminente, le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente *ordinare* in una scienza naturale dell'uomo, come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati. Il circoscritto umanesimo della «civiltà occidentale» inerisce dunque alla struttura stessa della società borghese: appunto perché è carattere di tale società che Cristo non vada «oltre Eboli», il mondo

che vive oltre Eboli è apparso all'etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo.²⁴⁸

I concetti che emergono da queste righe, ma in generale da tutto l'articolo, sono molteplici, tutti però volti a mettere in evidenza il modo in cui la civiltà europeo-occidentale si è relazionata alle altre realtà nel corso degli ultimi due secoli. A partire dalla considerazione per cui i vari mondi subalterni, i quali comprendono tanto le realtà coloniali quanto quelle forme di culture minori sviluppatesi nel territorio europeo, siano espressione di una realtà astorica, la quale va necessariamente ordinata in base ai concetti occidentali, così da poter essere parte attiva del sistema economico capitalista borghese.

Queste specifiche riflessioni di De Martino possono essere inserite all'interno di un quadro legato alla critica di un sistema prettamente economico²⁴⁹ nel quale il folklore delle classi subalterne emerge come espressione culturalmente contraria rispetto a quella della borghesia dominante. Tanto quello delle popolazioni subalterne degli stati colonizzati quanto quello appartenente a strati sociali spesso rurali e contadini sono rappresentanza di una critica alla volontà, da parte dei vertici della popolazione, di soggiogare ogni espressione culturale di minoranza con lo scopo di riportarla verso i binari dell'ordine e del controllo. In questo modo espressioni come la taranta salentina non sono più viste esclusivamente come manifestazione di arretratezza culturale dovuta ad un progresso limitato, ma come modalità di protesta popolare nei confronti della propria realtà subalterna.²⁵⁰ Il folklore è da considerarsi, quindi, come il fondamento di un vero e proprio sistema culturale, considerabile alla pari di quelli che sono i sistemi dominanti e non come stadi precedenti di un'ipotetica linea di sviluppo nella quale alle popolazioni corrispondo le fasi di età degli individui.

Dopo De Martino il lavoro sul folklore fu ripreso in più fasi da altri antropologi, i quali, sempre sulla scia delle considerazioni di Gramsci, hanno continuato a percorrere la

²⁴⁸ E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* in "Società", 5 (1949), n. 3, p. 411-435.

²⁴⁹ Le analisi del concetto di folklore derivano dalle letture dei *Quaderni* di Gramsci fatte da De Martino nel primo periodo della sua militanza in partiti di sinistra, quindi sostanzialmente dalla fine del secondo conflitto mondiale in poi. A partire dalle *Osservazioni sul folklore* contenute nel quaderno XVII emerge infatti la necessità di considerarlo non più "come elemento «pittorresco»", ma "come «concezione del mondo e della vita»" (A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Editori Riuniti, 1975, p. 267).

²⁵⁰ In un articolo uscito su *L'Unità* l'antropologo italiano esplicita la sua definizione di "folklore progressivo", ovvero "proposta consapevole del popolo contro la propria condizione socialmente subalterna" (E. De Martino, *Il folklore progressivo* in "L'unità" del 26 Giugno 1951).

strada della cultura subalterna come espressione di una protesta, in contrasto con le visioni precedenti che vedevano questi fenomeni come distanti dalla cultura ufficiale e di conseguenza dalla cultura in generale.²⁵¹ Il folklore, assunto nella sua accezione più ampia, è ravvisabile dunque come espressione sia delle classi subalterne – in questo risulta fondamentale l'analisi politica gramsciana – sia delle civiltà subalterne, ciò solo a partire dall'incontro con l'antropologia e gli studi coloniali che hanno caratterizzato la seconda metà del XX secolo.

Ritornando al tema della follia e del suo trattamento, vero filo conduttore di tutto questo lavoro, le considerazioni demartiniane sul folklore progressivo, rilette anche alla luce dei lavori sul tarantismo pugliese, delle considerazioni psichiatriche di Kakar e di quelle che saranno le analisi sul concetto di follia nella cultura giapponese, permettono di riqualificare tutti quei metodi considerati pseudoscientifici che caratterizzano le altre culture.

Nel prossimo paragrafo si tenterà di presentare una panoramica su un contesto culturale estremamente particolare come quello giapponese: la scelta è ricaduta sul Giappone proprio per la sua peculiarità storica, geografica e culturale rispetto ad altri territori come per esempio il Nord dell'India già visti in precedenza. Questa specificità è data in primo luogo dal fatto che il territorio nipponico è un arcipelago e quindi già di per se isolato rispetto alla terraferma e dal suo isolamento rispetto a gran parte del resto del mondo che ne ha caratterizzato parte della storia moderna; in secondo luogo è data dalla diversità culturale riconducibile sia ad un alfabeto estremamente distante da quello latino sia ad una concezione del ruolo del soggetto all'interno del contesto nel quale vive non riconducibile alle idee egocentriche – assunto qui dal punto di vista etimologico come centralità dell'io – che caratterizzano la storia europea e in generale occidentale.

²⁵¹ Si rimanda per esempio al lavoro di Luigi Lombardi Satriani ed in particolare al suo articolo intitolato *Gramsci e il folklore: dal pittoresco alla contestazione* contenuto nel libro *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1970; ma anche agli studi condotti da Alberto Mario Cirese, ben delineati nell'articolo dal titolo *Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne* in "Problemi", 1977, n. 49, p. 155-167.

3.3.3 Il concetto di follia nella cultura giapponese

Nel corso del capitolo si è visto, anche se parzialmente, come, a partire dal lavoro di Kakar, la follia venga recepita, analizzata e trattata all'interno del contesto dell'India musulmana: territori caratterizzati da una cultura molto diversa da quella occidentale, ma inevitabilmente da secoli in contatto con essa e di conseguenza influenzata. L'incontro tra demonismo e psichiatria ha condotto, quindi, alla nascita di approcci molto differenti tra loro, alcuni più vicini alle tradizioni spirituali e religiose, altri orientati verso un metodo maggiormente scientifico. Come emerso precedentemente, la linea di demarcazione non va rintracciata nella separazione tra "tradizionale" e "moderno", ma tra un approccio della malattia maggiormente biomedico ed uno accostato a paradigmi metafisici e psicologici.

Spostando la lente d'ingrandimento sul concetto di follia ancora più ad Oriente si entra in contatto con culture che, nel corso della loro storia, hanno avuto rapporti diversi con l'Occidente o che, come nel caso del Giappone degli ultimi secoli, sono rimaste quasi completamente isolate dai contesti europei ed americani. Fino alla meta del XIX²⁵² secolo il territorio giapponese ha dovuto far fronte ad un isolamento non solo economico, ma anche culturale, rispetto al resto del mondo, riscoprendosi così parte di un intreccio culturale più ampio solo a partire dalla storia più recente. L'incontro con l'Europa e con gli Stati Uniti ha inevitabilmente posto la società giapponese di fronte ad un interrogativo sul come rapportarsi a queste culture nuove, sviluppatesi diversamente da quella autoctona, ma inevitabilmente portatrici di approcci, metodologie e contenuti con i quali confrontarsi.

Tra i molteplici punti di confronto culturale, verrà qui preso in considerazione il modo in cui la psichiatria europea e, come si vedrà in particolare quella di origine tedesca, ha influenzato tra il XIX secolo e il XX l'approccio alla patologia psichica giapponese. Per

²⁵² Il Giappone ha subito un periodo di isolamento economico e culturale della durata di circa due secoli: dal 1641 anno dell'editto che ha sostanzialmente chiuso le frontiere al 1853, momento in cui, su pressione statunitense sono state riaperte. Questi due secoli prendono il nome di *Sakoku*, ovvero letteralmente "paese in catene" e rappresentano gran parte del periodo Edo della storia giapponese. Al di là delle limitazioni ai commerci, questi secoli di chiusura hanno impedito alla popolazione nipponica (alla quale era proibito uscire dall'arcipelago senza permesso scritto) di restare in contatto culturale con il resto del mondo, suscitando, così una forte curiosità nei confronti della cultura occidentale a seguito della riapertura delle frontiere. In merito a come il paese affrontò la fine della politica *Sakoku* cfr. C. Totman, *From Sakoku to Kaikoku. The Transformation of Foreign-Policy Attitudes, 1853-1868* in "Monumenta Nipponica", 1980, Vol. 35, No. 1 (Spring, 1980), pp. 1-19.

fare questo verranno seguite due strade: quella storica²⁵³ che pone l'attenzione sull'incontro tra due metodi differenti di rapportarsi alla psiche e quella linguistica, nella quale, partendo dal modo in cui è stata tradotta la parola "follia" in lingua giapponese, si tenterà di coglierne alcune sfumature che la differenziano dall'alienazione europea.

La necessità di un approccio storico è dovuta alla variazione che il trattamento delle patologie psichiche ha subito in Giappone a seguito dell'incontro da un lato con la metodologia psichiatrica tedesca e dall'altro con il modo in cui la pazzia veniva rappresentata a livello artistico. A seguito dell'apertura delle frontiere, molti medici giapponesi sono entrati in contatto con la psichiatria di fine Ottocento delle università di lingua tedesca, finendo per importare – una volta terminati gli studi e tornati in patria – metodologie e approcci fino a quel momento rimasti, se non sconosciuti, per lo meno ampiamente secondari all'interno dell'arcipelago.

Per quanto siano ridotte le fonti sulla cura della malattia mentale nel Giappone antecedente il XIX secolo, quella che viene presentata è una realtà nella quale il trattamento di gran parte dei malati, compresi quelli psichiatrici, è affidato alle famiglie e non ad istituti specializzati: mentre l'Europa veniva invasa da manicomi e strutture psichiatriche, il Giappone non presentava una rete istituzionalizzata volta al trattamento medico della follia. Questo non deve condurre ad un'immagine del trattamento di coloro considerati folli come esterna rispetto ai concetti di internamento e reclusione, ma semplicemente traslato dalle mura manicomiali a quelle casalinghe, le quali venivano adibite a vere e proprie celle volte a confinare i malati che potevano risultare più o meno violenti.

Questa differenza emerge a partire, come detto, sia dalle rappresentazioni artistiche che raffigurano gli internati come soggetto dell'opera sia da quelle da essi stesse prodotte: nell'Europa dei manicomi Goya metteva in evidenza questi gruppi di folli rinchiusi, incatenati e lasciati alla loro mercè in ampi spazi dedicati al ricovero comune. Nel Giappone ottocentesco tutte le immagini ritraenti i folli, li rappresentavano sì rinchiusi, ma all'interno della loro abitazione privata e sotto l'osservazione non dei medici, ma solo della famiglia. Molto più che nel contesto europeo dove, a causa di un approccio basato

²⁵³ Per tutte le considerazioni sull'evoluzione del concetto di follia nella cultura giapponese si rimanda al capitolo di Akihito Suzuki dal titolo *Voices of madness in Japan* contenuto in G. Eghigian, *The Routledge History of Madness and Mental Health*, New York, Routledge, 2017.

quasi esclusivamente sulla ricerca sintomatologica da parte dello psichiatra²⁵⁴, nel conteso giapponese – anche a seguito dell’apertura nei confronti dell’Occidente – viene data una notevole importanza non solo alla testimonianza del malato, ma anche a quella che può essere definita una sua vera e propria produzione “artistica”. La psichiatria dell’arcipelago è stata così in grado tanto di assimilare la pratica tipicamente tedesca²⁵⁵ di osservazione ravvicinata del paziente, quanto di mantenere intatta quella tradizione che considerava rilevanti non solo le parole dei soggetti malati, ma tutta la loro opera. Si moltiplicano così gli archivi contenenti ritratti, poesie, scritti e molteplici altre forme artistiche prodotte dai pazienti stessi, i quali venivano considerati in grado non solo di offrire una peculiare rappresentazione di se stessi, ma anche della loro condizione e della loro visione del mondo.

Come visto, è il confronto con la psichiatria europea a fungere da spartiacque all’interno del contesto giapponese, mettendolo di fronte ad un problema che culture diverse, come per esempio quella medio orientale, avevano già dovuto affrontare nei secoli precedenti: da un lato lo svilupparsi di una rete di strutture sempre più istituzionalizzate basate su un sistema che l’Occidente andava già superando, dall’altro il mantenimento di tradizioni e usanze maggiormente radicate, in particolare in ambienti maggiormente rurali. Quella industrializzazione che colpisce il Giappone quasi con un secolo di ritardo rispetto, per esempio all’Inghilterra, evidenzia un legame – già comparso nel corso del secondo capitolo – ovvero quello tra sviluppo industriale e borghese e regolamentazione del trattamento psichiatrico: i due processi sembrano apparentemente andare di pari passo, sia in Europa che in terra nipponica. Dove si sviluppa un sistema economico basato sull’industria e sul capitale, nascono prima le malattie mentali in quanto tali e poi le strutture volte al curale o, meglio, all’escluderle. Riprendendo le parole di uno dei maggiori letterati del Novecento giapponese, Akutagawa Ryūnosuke, sembra

²⁵⁴ Si pensi alle schede di presentazione dei pazienti, caratterizzate da tabelle nelle quale inserire semplicemente i sintomi osservati, minimizzando la rilevanza della testimonianza diretta dei malati. Un esempio possono essere le tavole riportate in M Galzigna e E. H. Terzian, *L’archivio della follia. Il manicomio di San Servolo e la nascita di una fondazione*, Venezia, Marsilio Editori, 1980, nelle quali è rappresentata la modalità secondo cui venivano schedati i pazienti al loro arrivo presso il manicomio di San Servolo a Venezia tra la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento.

²⁵⁵ In questo è fondamentale la tradizione psicanalitica e il suo porre l’attenzione sulla storia personale del soggetto.

quasi che l'Occidente esporti il concetto di malattia mentale e con esso il sistema di cura basato su reclusione e internamento.²⁵⁶

A partire da metà Ottocento si ha quindi uno sviluppo della psichiatria che segue, pur con le dovute proporzioni, un percorso simile a quello europeo, ma traslato nel tempo di circa un secolo. Questo è messo in evidenza dalla lentezza con la quale si diffonde la rete di manicomi e strutture adibite al trattamento psichiatrico, provando a fornire qualche numero: a metà del XX secolo in Giappone i letti occupati da pazienti psichiatrici erano circa un ventesimo rispetto a quelli europei, evidenziando così un percorso estremamente rallentato se paragonato all'esplosione del *grande internamento*²⁵⁷ che caratterizza i secoli della prima modernità europea. La vera stagione manicomiale il Giappone la vive nella seconda metà dello scorso secolo, proprio nel momento in cui, come visto nel secondo capitolo, l'Occidente si trova davanti alla necessità di rinnovare un sistema sedimentato ormai da quasi due secoli: il picco di pazienti psichiatrici nell'arcipelago coincide con i movimenti che in Europa e negli Stati Uniti spingono per una liberazione dei soggetti e per una riforma radicale di tutto il sistema.

Come visto, anche se in modo molto riassuntivo, la pratica psichiatrica che caratterizza il Giappone è legata a quella occidentale ed in particolare di matrice europea in un modo estremamente peculiare rispetto a molti altri contesti culturali. È il Giappone stesso ad interessarsi e ad adottare le nozioni uscenti dalle università austriache e tedesche e non, come succede per esempio in Africa²⁵⁸, la scienza europea che tenta di imporre i suoi metodi ed i suoi approcci. È quindi a partire da questa importazione che la pratica psichiatrica giapponese tiene insieme i vecchi trattamenti tradizionali e l'istituzionalizzazione dell'intero sistema, finendo per ripercorrere gran parte delle tappe che hanno caratterizzato l'Europa dei manicomi, ma con un secolo di ritardo.

Un altro percorso di analisi è, oltre a quello storico, quello etimologico-linguistico, a partire dal quale è possibile porre l'attenzione su come il concetto di follia venga recepito

²⁵⁶ Il riferimento è qui è al testo di Akutagawa Ryūnosuke *L'uomo dell'Ovest*, nel quale, come mette in evidenza il professor Lorenzo Marinucci in un lavoro ancora in fieri sul concetto di follia nella cultura giapponese (ricevuto tramite comunicazione personale) e che verrà ripreso anche nel prosieguo del capitolo, il poeta, a ridosso del momento in cui deciderà di togliersi la vita, si domanda se gli sviluppi europei – rappresentati per lui dalla figura di Cesare Lombroso – siano davvero da considerarsi come una forma di progresso.

²⁵⁷ Si rimanda nuovamente a M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit.

²⁵⁸ Il riferimento è quella forma di psichiatria colonizzante descritta a partire dai testi di etnopsichiatria all'inizio del capitolo.

e tradotto in una lingua completamente diversa da quelle di origine europea.²⁵⁹ In giapponese ci sono due vie per tradurre la parola “folle”, le quali, pur seguendo percorsi diversi si uniscono in quella che risulta essere la traduzione più diffusa e comune. La prima via è quella che si rifà al carattere cinese *kuang* 狂, composto dai due radicali 犛 e 王, i quali hanno rispettivamente il significato di “cane” e di “fuoriuscire”; l’immagine che ne emergerebbe sarebbe, quindi, quella di un animale, il cane, fuori di senno, incapace di controllarsi e incanalare l’agitazione. In questo primo gruppo di significati il folle è dunque paragonato ad un animale privo del controllo. La seconda via si rifà direttamente al concetto di *ki*, impossibile da tradurre senza perderne la molteplicità semantica²⁶⁰, e all’idea che colui che viene considerato pazzo sia caratterizzato da una forma errata di questo “respiro vitale”. *Kichigai* 気違い è quindi il termine che identifica il folle, dove il primo carattere rappresenta appunto il *ki*, mentre il secondo allude al verbo *chigau*, ovvero “l’essere sbagliato”. Nel linguaggio comune le due traduzioni, quella che riconduce il folle ad un’immagine di un cane irrequieto e quella che vede una deviazione nel “respiro vitale”, non sono divise, ma anzi si uniscono nel concetto di *kyōki* 狂気, ovvero letteralmente “*ki* folle”.

In particolare dalla seconda classe di significati emerge un legame tra il concetto di follia e una sorta di ambiente meteorologico, questo collegamento può essere rintracciato sia nella traduzione di *ki* come soffio, come flusso d’aria, sia in un altro concetto, quello di *fū* 風 (letteralmente “vento”), spesso associato alla figura del pazzo. L’immagine non è quindi, come nel caso dell’Occidente figlio delle tradizioni greca e cristiana, quella di un demone dalle sembianze umane che si impadronisce del soggetto²⁶¹, ma quella di un vento che attraversa l’individuo ponendolo in una condizione diversa da quella della follia

²⁵⁹ Per tutta questa breve analisi del termine “folle” in lingua giapponese si rimanda nuovamente al lavoro ancora in farsi del professor Marinucci.

²⁶⁰ Il termine *ki* entra a far parte della lingua giapponese a partire dall’incontro con la cultura cinese, nella quale viene reso con *qi* o *ch’i* a seconda del sistema di traslitterazione considerato, e racchiude un insieme di significati che spaziano dal soffio vitale del singolo individuo alle energie primordiali dell’universo. Proprio per questa sua natura polisemica è quasi impossibile da tradurre in linguaggi occidentali senza il rischio di perderne parti di significato.

²⁶¹ Nonostante questo, anche nella cultura giapponese, non mancano figure di demoni più o meno antropomorfizzate, come nel caso dei *kappa* nell’omonimo testo del già citato Akutagawa Ryūnosuke (cfr. R. Akutagawa, *Kappa*, tr.it., Milano, SE, 1992) o dei *kami*, spiriti che assumono sembianza umane o animali (si pensi ai *Kitsune* ovvero spiriti dalle sembianze di volpi fondamentali nella cultura shintoista) e che sono in grado di impossessarsi delle persone. Cfr. S. Hagar, *Fox Possession in Japan* in “*The Journal of American Folklore*”, Vol. 13, No. 50 (Jul. - Sep., 1900), pp. 222-225.

organica europea²⁶² e soprattutto distaccata dallo stigma della psichiatria. Chi è posto in questa condizione è controllato da un vento che prende possesso tanto del corpo, quanto della psiche²⁶³ e che lo mette in una condizione che può essere anche di ispirazione estetica. Ritorna nuovamente il legame presente fin dal primo capitolo, quello tra arte e follia, tra la figura dell'artista e quella dell'alienato; rispetto al contesto europeo, dove a partire dalla modernità si va incontro ad una scissione tra la figura del saggio e quella del folle, in quello giapponese perdura maggiormente l'idea che questa condizione di *fūkyō* 風狂, di “vento folle”, sia quasi indispensabile per poter rappresentare, per esempio, la figura del maestro. Emblematica è la personalità del maestro Zen Ikkyū Sōjun (1394-1481), il quale sceglie come nome poetico Kyōun 狂雲 ovvero letteralmente “nuvola pazza”, proprio a mettere in evidenza questo legame tra la condizione artistica e quella del folle.

Riccollegando quindi le due vie intraprese, quella storica e quella linguistica, è, quindi, possibile evidenziare come, anche nel contesto giapponese, il concetto di follia, se pur ovviamente con sfumature diverse, sia presente anche prima della nascita della pratica psichiatrica, ma che solo con l'arrivo delle scienze occidentali si possa riscontrare un

²⁶² Nel confrontare i due diversi approcci, quello occidentale e quello nipponico, non va mai dimenticata la visione antropologica che ne sta alla base: l'Occidente è pervaso da una concezione fortemente dualistica ereditata da Platone prima e da Descartes poi, mentre fin dalle origini la cultura giapponese non si è dovuta confrontare con questa scissione tanto interna al soggetto, quanto legata al suo rapporto con il mondo. La divisione tra *psyché* e *soma*, nella quale alla prima viene attribuita la responsabilità della malattia mentale, risulta completamente estranea ad un contesto culturale nel quale l'individuo viene considerato non solo nella sua totalità, ma anche sempre inserito in un ambiente privato della contrapposizione netta soggetto-oggetto, ma pervaso da una costante armonia. Mente e corpo non sono due sostanze a sé stanti, ma parti di un dinamismo complessivo, di un costante movimento nel non si separano. Questa concezione anti-dualista non riguarda, come detto, solo il rapporto tra le due parti che caratterizzano l'individuo, ma anche il suo ruolo rispetto alla natura. Nella visione tipica del Buddismo Zen la natura è un insieme organico e armonico nel quale nessun soggetto ricopre un ruolo privilegiato, ma dove l'idea del rapporto soggetto-oggetto viene superata (cfr. M. Ghilardi, *La filosofia giapponese*, Brescia, Scholé, 2018, pp. 19, 30). L'idea di un'unità armonica tra corpo e mente – ma anche tra soggetto e natura – caratterizza anche vari approcci medici tipici del contesto sino-giapponese: le pratiche di respirazione descritte in numerosi testi da Itsuo Tsuda tentano proprio di superare il principio per cui un dualismo forte possa trovare soluzioni ad ogni problema. All'interno del contesto della pratica del *Seitai*, il corpo, assunto nella sua totalità, viene visto come in grado di ricercare un auto-equilibrio, anche grazie alla malattia stessa, considerata non un male da eliminare, ma come una possibilità di miglioramento. All'interno di tale approccio è inevitabile che venga rovesciata l'idea di un soggetto scisso tra *psyché* e *soma* in favore di una visione globale. “La soluzione dualista è come scacciare una nube nera con un'altra nube nera. [...] La soluzione non dualista consiste nel vedere che l di sopra delle nuvole c'è il cielo azzurro” (I. Tsuda, *Il dialogo del silenzio*, tr.it., Milano, Luni Editrice, 2006, p. 18). Per altri testi inerenti alla *Scuola della Respirazione* di Itsuo Tsuda si veda tutta la collana di Luni Editrice ed in particolare T. Itsuo, *Anche se non penso, sono*, tr.it., Milano, Luni Editrice, 2004; I. Tsuda, *Cuore di cielo puro*, tr.it., Milano, Luni, 2002.

²⁶³ Due concetti che, se visti in modo separato, rimandano inevitabilmente ad un contesto già occidentalizzato.

cambiamento di rotta verso un approccio sempre più organico e scientifico, senza però perdere quell'insieme di tradizioni che non vedono la follia come una condizione negativa, ma come un vento al quale è impossibile sottrarsi e che, come in un attimo è arrivato, in un attimo se ne può andare.

Come visto nel corso di quest'ultimo capitolo, attraverso l'analisi di diversi modi di rapportarsi alla follia, anche popolazioni dalla storia, e di conseguenza dalla cultura, molto diverse tra loro, sono accumulate dalla necessità di relazionarsi a soggetti ritenuti diversi rispetto a quella che è considerata normalità da gran parte della società. Di fronte ad un problema considerabile quasi comune, le diverse culture reagiscono e rispondono in modi completamente diversi tra loro: la malattia mentale²⁶⁴ sembra quasi, dopo decenni di studi antropologici e etnopsichiatrici, una caratteristica tipica di ogni popolazione, ciò che cambia è la considerazione che si ha di essa. È così che in alcune regioni del mondo si è sviluppata quella branca che prende il nome di psichiatria, mentre in altre, contemporaneamente, si imputavano alcune forme di alienazioni a possessioni demoniache o incantesimi. L'emergere di questa diversità, come si è tentato di mostrare nel corso del capitolo, dovrebbe essere il fondamento per una rivalutazione non solo della psichiatria per come la conosce l'Occidente, ma in generale per la concezione dell'altro che ha caratterizzato gli ultimi secoli di storia: di fronte a questi diversi approcci alla follia la psichiatria non deve sentirsi in diritto di ergersi a rappresentante di una presunta verità, ma deve riscoprirsì limitata, incapace di rispondere a tutti gli interrogativi sulla psiche umana.

Come già emerso nei testi di Coppo, infatti, va posta in evidenza la contestualità del sistema medico occidentale, spesso incapace – soprattutto per quello che riguarda il trattamento della mente – di inserirsi organicamente in sistemi che hanno sviluppato concezioni completamente diverse nei secoli. Così come avviene per il linguaggio, un lessico e delle regole simili renderanno più agevole la comunicazione, allo stesso modo un paziente nato e cresciuto in un sistema come quello musulmano presentato da Kakar si relazionerà meglio ad un guaritore con cui condivide l'alveo culturale, piuttosto che con uno psichiatra di estrazione europea. Per quanto ad un occidentale sembri impossibile, gli sarà più facile credere ad una possessione demoniaca piuttosto che ad un

²⁶⁴ Assunta qui come sinonimo del concetto di follia, quindi senza l'accezione di patologia che la psichiatria le attribuisce.

conflitto tra le istanze intrapsichiche freudiane, le quali finirebbero per apparire assurde ed incapaci di dar conto della sua condizione.

È unicamente a partire da queste considerazioni che apparirà possibile un cambiamento non solo nei confronti dell'approccio psichiatrico, ma anche rispetto ai rapporti con l'Alterità, vista non più come una forma sub-culturale da dominare, sopprimere ed educare, ma come una possibilità di confronto in grado, tramite la diversità, di far emergere i limiti tanto di chi è osservato²⁶⁵, quanto di chi osserva. L'occhio dell'Occidente, rappresentato da uno sguardo razionale, si riconosce finito, limitato di fronte alla vastità culturale che lo circonda, si ritrova costretto a ridisegnare i suoi confini, molto più stretti di quello che credeva e la ragione, di fronte alla follia, si riscopre incapace di parlare di ciò che ragione non è.

²⁶⁵ L'idea è sempre quella di non scivolare in una forma di banale relativismo nel quale tutti gli approcci alla psiche sono ugualmente validi, negando così sia l'importanza di un approccio scientifico sia la necessità, almeno in certi casi, di un intervento medico.

CONCLUSIONI

Nel corso della tesi un tema è sempre rimasto soggiacente, presente ma mai esplicitato del tutto: l'idea della follia relazionata alla forma d'arte prima e l'interpretazione interculturale poi hanno in qualche modo sempre nascosto la dose di dolore che inevitabilmente la malattia mentale porta con sé. Fatta esclusione per qualche breve rimando, non è infatti mai emersa pienamente l'idea per cui insieme alla follia sia sempre presente anche la sofferenza, la quale inevitabilmente indirizza il soggetto che ne soffre e ne condiziona l'esistenza nella sua totalità. Per ogni folle che trasforma la sua condizione in una forma di espressione artistica, ne esistono a centinaia che versano in una situazione di totale sofferenza, alla quale né la possibilità dell'arte né quella della protesta sociale riescono a portare sollievo. È a questa porzione di popolazione – sicuramente la più ampia – che si rivolge maggiormente l'interesse delle cure mediche, nel tentativo di alleviare un dolore spesso insopportabile per i soggetti. Con questa affermazione non si vuole scagionare la psichiatria dagli orrori medici, politici ed epistemologici commessi negli ultimi due secoli, ma porre l'attenzione sulla necessità dell'aiuto medico in molti casi nei quali la follia non si rivela solo come una visione alternativa del mondo, ma come una condizione invalidante e spesso pericolosa tanto per il soggetto quanto per chi lo circonda.

Prima di continuare, analizzando il tema del legame tra cura medica, sofferenza e patologia mentale, è però necessario approfondire questo concetto che altrimenti rischierebbe di essere adoperato con eccessiva leggerezza: il dolore, apparentemente così comune da sembrare quasi banale, serba in sé molto più di quanto non risulti ad una visione superficiale. Il significato del provare dolore, le implicazioni che esso comporta, il modo di rapportarsi a chi è sofferente sono tutte tematiche delle quali è inevitabile tenere conto quando ci si approccia a questo tema. L'esperienza del provare dolore²⁶⁶ può

²⁶⁶ Il rimando sono, in questo caso, le considerazioni in merito al tema del dolore di Salvatore Natoli, il quale dedica a questo concetto una delle sue maggiori opere. Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 2016.

essere considerata a partire da due aspetti tra loro inscindibili: l'oggettività del danno e la dimensione del senso. Nel primo caso si parla, appunto, di un dolore che può essere reso oggettivo, uguale indipendentemente dal sistema culturale di riferimento; un esempio sono tutti quei traumi che possono colpire l'uomo in qualsiasi luogo e tempo. Una frattura resta tale tanto per un individuo contemporaneo quanto per uno medievale, ciò che cambia non è il danno fisico in sé ma la sua percezione e quindi la dimensione del senso che ad esso si attribuisce. È importante che nessuno dei due aspetti finisca per escludere l'altro, poiché negando l'importanza dell'oggettività sarebbe impossibile anche la più semplice delle diagnosi mediche, mentre non dando credito alla dimensione del senso si finirebbe – cosa che ha caratterizzato molte visioni mediche – per estirpare il soggetto non solo dalla realtà culturale che lo circonda, ma anche da tutta la sua sfera relazionale e percettiva.

In base alla branca medica di riferimento²⁶⁷, quando si parla dell'esperienza del dolore, si è più propensi a parlare o di un dolore di tipo oggettivo o di uno che intacca la dimensione soggettiva nella sua complessità, nel caso della psichiatria è inevitabile che ad avere il sopravvento sia la sfera del senso rispetto a quella dell'oggettività. Questa distanza dall'oggettività implica un inevitabile problema nel tentativo di comprensione e rapporto con il sofferente: maggiore è l'introspezione del dolore da parte del soggetto, maggiore sarà la chiusura di fronte ad ogni tentativo di universalizzazione, unico vero mezzo in grado di permettere la comunicazione. È infatti presupposto centrale del già citato testo di Natoli che il dolore sia l'unione tra il particolare e l'universale, l'esperienza che più di tutte investe la soggettività, ma che allo stesso tempo non risparmia nessuno e che, proprio per questo, forgia un vocabolario ed una grammatica che ne rendono possibile la trasmissione verbale. Proprio per la sua capacità di colpire chiunque in qualsiasi momento, il dolore è permeato da quest'aurea di inevitabilità: nessuno ne è risparmiato e prima o poi tutti sono costretti a farci i conti.

La sofferenza che caratterizza la follia è forse quella che maggiormente permette di far emergere alcune caratteristiche proprie di questa condizione, tra cui il più volte emerso

²⁶⁷ Si considera qui la psichiatria come un ramo della medicina rifacendosi alla scansione canonica della pratica medica, ma va ricordato come, soprattutto all'interno di movimenti di protesta come l'antipsichiatria, sia stato messo in dubbio lo statuto stesso di tale ambito. Il già citato psichiatra Thomas Szasz la definisce come una falsa medicina che aiuta falsi medici (gli psichiatri) ad avere influenza e controllo su falsi pazienti (i malati mentali). T. Szasz, *Schizofrenia simbolo sacro della psichiatria*, tr.it. Roma, Armando, 1984, p. 46.

concetto di limite: il dolore che fa parte dell'esperienza dell'alienazione inchioda il soggetto sul limite²⁶⁸, ne fa emergere la finitudine sia spaziale, tramite il processo dell'esclusione, sia temporale, avvicinandolo alla morte e quindi alla fine. Follia e sofferenza – impossibili da scindere l'una dall'altra – condividono, quindi, questo porre il soggetto che ne è afflitto di fronte ad una condizione di finitudine, di fronte ad un confine che lo costringe all'isolamento rispetto a tutti coloro che sono ritenuti sani e, conseguentemente, incapaci di comprenderne la condizione ed il dolore. Il mondo, fino a quel momento spazio di possibilità, luogo da abitare tramite la relazione, finisce per apparire chiuso, escludente e frutto di una sofferenza non meritata, di fronte alla quale, da sempre, l'uomo si interroga sulle proprie colpe e responsabilità.

Dal momento in cui viene posta l'attenzione sul legame presente tra malattia mentale e sofferenza del soggetto è inevitabile, giungendo alle conclusioni di questo lavoro, far riemergere il ruolo della medicina, ed in particolare della psichiatria, all'interno di questo rapporto. Compito del medico è da sempre quello di alleviare il dolore, di qualsiasi tipo esso sia, così da permettere agli individui malati di percorrere quello che è il desiderio comune dello stare bene. In questa pratica della guarigione del dolore l'attenzione è stata spostata, a partire dal XIX secolo, ma ancor di più dall'età della tecnica come emerge dai lavori di Natoli, sulla cura non tanto della malattia che ne è l'origine, ma sui sintomi più evidenti. Questi sintomi condizionano inevitabilmente la vita del soggetto malato, ma sono solo una piccola parte di una più ampia condizione di disequilibrio. In questo farsi tecnica della medicina, ovvero in questo percorso che trasforma la pratica medica in una scienza dura nella quale ad ogni piccolo problema corrisponde una soluzione si è tentato, per quanto possibile, di isolare i singoli sintomi arrivando a considerarli distaccati rispetto alla totalità del soggetto, sempre più scisso in una parte corporea e curabile e in una psichica destinata a restare oscura. Questo sistema, come visto anche nel corso del terzo capitolo, risulta indubbiamente efficace e valido fintantoché si resta nel campo delle malattie organiche²⁶⁹, ma perde di efficacia quando il problema passa dal riguardare cuore e polmoni a coinvolgere la psiche del soggetto e, quindi, una sfera ben più ampia, complessa e spesso insondabile.

²⁶⁸ S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, cit., 34.

²⁶⁹ Questa è senza dubbio una semplificazione che non tiene conto, momentaneamente, del legame tra psiche e soma che coinvolge anche le malattie apparentemente legate solo all'aspetto corporeo.

Il medico, che non può agire come un tecnico nel momento in cui la malattia non glielo permette, si trova costretto, nel campo della psichiatria, a ridisegnare il suo ruolo, a rimettere al centro la relazione intersoggettiva piuttosto che il semplice conseguire la guarigione del soggetto. Non si tratta di curare dei sintomi a breve termine, di alleviare un dolore dovuto ad un trauma, ma di entrare in relazione una condizione mentale diversa dalla propria, spesso in grado di costruire barriere per proteggersi e isolarsi. Un ulteriore tema affrontato precedentemente – questa volta nel corso del primo capitolo – emerge quindi all'interno del legame tra follia e sofferenza, quello del linguaggio e della comunicabilità: il sofferente si chiude, si isola, ma allo stesso tempo sente la necessità di comunicare la propria condizione. Questa esigenza conduce alla nascita di una simbologia, e con essa di una grammatica del dolore, necessarie per poterne parlare, per poter far diventare il dolore da individuale ad universale.

Il linguaggio, come visto a partire dal lavoro di Blanchot, finisce però per uccidere la singolarità, elevandola ad un grado superiore nel quale una parte va sempre persa, cancellata per permetterne la comunicabilità. È così che la condizione di dolore è legata alla follia da questa impossibilità di essere detta in modo puro, di essere vincolata ad una grammatica, ad un lessico e ad una sintassi che la limitano costringendola o al silenzio o all'auto-annullamento. Analogamente all'impossibilità, messa in evidenza dal confronto tra Foucault e Derrida, di produrre un'*archeologia del silenzio* il folle si riscopre incapace di parlare della sua patologia e del dolore che essa implica, apparendo, così, agli occhi di chi non è nella sua stessa condizione, come muto, rappresentante di una visione del mondo che annulla la possibilità della comunicazione e costringe al silenzio. A differenza delle altre forme di patimento, che, in base alla loro gravità, risultano essere più o meno comunicabili, la follia difficilmente riesce ad inserirsi in quello schema di *maschere del dolore*²⁷⁰ che caratterizza ogni sofferente – e di conseguenza qualsiasi essere umano – finendo inevitabilmente per complicare ulteriormente la possibilità del parlarne. Un male prettamente fisico viene somatizzato in modi molto simili da soggetti appartenenti allo stesso gruppo culturale, rendendone così più facile la comunicabilità, mentre una patologia psichica spesso chiude semplicemente il soggetto, isolandolo in un guscio nel quale le comunicazioni sia verbali che non vengono rese impossibili.

²⁷⁰ Ivi, pp. 7-16.

Riprendendo, quindi, il tema del limite che ha caratterizzato tutto questo lavoro, emerge nuovamente come la follia – non più come sola visione alternativa del mondo, ma come portatrice di sofferenza – ridisegni quelli che sono i confini del soggetto, escluso dalla società a causa della sua condizione e allo stesso tempo incapace di parlare di questo limite che lo circonda e lo lega indissolubilmente alla sua patologia. L'individuo nella sua follia è costretto a vivere questo limite, ad abitarlo, per riprendere un concetto usato nel primo capitolo, costringendo non solo se stesso ad una chiusura, ma anche chi lo circonda ad una valutazione di quelli che sono i suoi confini, i confini del sano, del non sofferente, del razionale e, per astrazione, della ragione stessa. Il folle e il sofferente, un'endiadi inscindibile, sono quelle figure che, come l'Altro del terzo capitolo, costringono al dubbio e alla messa in discussione dei dogmi della ragione, la quale si riscopre limitata, incapace, in quanto ragione scientifica, di spiegare tutto in modo coerente ed esaustivo. Il dolore e la follia si pongono, quindi, in quello scarto che si è sempre tentato di eliminare, di reprimere perché pericoloso per l'ordine, ma che allo stesso tempo a causa dell'incapacità di conoscerlo fino alle sue radici risulta impossibile da rinchiudere. Di fronte a questa condizione²⁷¹ la scienza, intesa come scienza medica, si rivela incapace, tramite la sua tassonomia e il suo linguaggio, di esaurire la portata concettuale della follia, molto più di una semplice malattia da curare ed eliminare, ma un vero e proprio agente di demarcazione che, costantemente, mette in dubbio il trono costruitosi dalla ragione nel corso dei secoli, rivelandola nella sua limitatezza e tracotanza.

L'abitare il limite è, concludendo, ciò che contemporaneamente lo definisce e lo ridisegna, che lo mostra per la sfumatura che esso è: non una soglia, delimitata dalle mura dei manicomi, dove da una parte ci sono i folli e dall'altra i sani, ma come una zona che continuamente si allarga e si restringe, mettendo in luce tanto l'impossibilità di una verità statuaria, quanto la necessità di una costante messa in discussione.

Il folle, nell'accezione più interculturale e ampia del termine, non è solo colui che non riesce a dare voce al suo silenzio, colui che viene posto sulla soglia del linguaggio, colui che va recluso ed eliminato, ma anche colui che proprio grazie a questo suo costante abitare il limite spaventa e minaccia a tal punto le fondamenta della ragione da

²⁷¹ Si usa qui il singolare proprio per porre l'attenzione sul fatto che la follia sia inscindibile dal dolore che essa comporta. La coppia di termini viene dunque sostituita dall'idea che con la patologia psichica ci sia, sempre, anche una condizione di sofferenza.

costringerla, tramite un faticoso gesto parresiastico, a scendere da quell'altare auto-costruito e a porsi in una condizione di apertura e comprensione nei confronti di tutto ciò che ragione non si credeva.

Bibliografia

Testi di M. Foucault:

Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, tr.it., Milano, Feltrinelli, 2016.

———, *Dalle torture alle celle*, tr.it., Cosenza, Edizioni Lericci, 1979.

———, *Il potere psichiatrico*, tr.it., Milano; Feltrinelli, 2022.

———, *L'archeologia del sapere*, tr.it., Milano, BUR, 2021.

———, *L'ordine del discorso*, tr.it., Torino, Einaudi, 1972.

———, *Microfisica del potere*, tr.it., Torino, Einaudi, 1978.

———, *Pārrhesia* in “Critical Inquiry”, Vol. 41, No. 2 (Winter 2015), pp. 219-253.

———, *Sorvegliare e punire*, tr.it., Torino, Einaudi, 2014.

———, *Storia della follia e antipsichiatria [1973]* in “Aut Aut”, tr.it., 351, Luglio-Settembre 2011.

———, *Storia della follia nell'età classica*, tr.it., Milano, BUR, 2020.

Testi filosofici su psichiatria, psicologia e follia:

Blanchot M., *Lo spazio letterario*, tr.it., Torino, Einaudi, 1967.

———, *La conversazione infinita. Scritti sull' "insensato gioco di scrivere"*, tr.it., Torino, Einaudi, 2016.

———, *La follia del giorno: la letteratura e il diritto alla morte*, tr.it., Reggio Emilia, Elitropia, 1982.

Derrida J., *Cogito e storia della follia* in *La scrittura e la differenza*, tr.it., Torino, Einaudi, 2002.

Del Vecchio A., *Un'amicizia stellare. Traiettorie della critica in Derrida e Foucault*, Bologna, Il Mulino, 2018.

Gros F., *Nota sulla "Storia della follia"* in “Aut Aut”, tr.it., 351, Luglio-Settembre 2011.

Martelli M., *Maurice Blanchot. La scrittura come esperienza del neutro*, Chieti, Egidio Troilo Editore, 2000.

Mazzara B. M., *Il pregiudizio, la conoscenza e l'Altro. Esplorazioni sulla natura della mente* in "Rivista internazionale di filosofia e psicologia", Vol. 2 (2011), n. 2, pp. 148-163.

Rovatti P. A., *A cavallo di un muretto. Note su follia e filosofia*, in "Aut Aut" 285-286, Maggio-Agosto 1998.

———, "Sarai un malato di mente" (una risposta ai detrattori di Foucault) in "Aut Aut", 351, Luglio-Settembre 2011.

Zuccarino G., *Blanchot, il neutro, il disastro* in *Quaderni delle officine XXI*, Agosto 2011.

Testi su psichiatria, psicologia e psicoanalisi:

Andreoli V., *Istruzioni per essere normali*, Milano, Rizzoli, 1999.

Basaglia F., *Che cos'è la psichiatria?*, Milano, Baldini&Castoldi, 1997.

Cargnello D., *Alterità e alienità*, Milano, Feltrinelli, 1977.

Conolly J., *Trattamento del malato di mente senza metodi costrittivi (1856)*, tr.it., Torino, Einaudi, 1976.

Coppo P., *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013.

———, *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

Costa V. e Cesana L., *Fenomenologia della cura medica*, Brescia, Scholé, 2019.

De Martino E., *La terra del rimorso*, Torino, Einaudi, 2023.

Eghigian G., *The Routledge History of Madness and Mental Health*, New York, Routledge, 2017.

Felman S., *Madness and Philosophy or Literature's Reason* in "Yale French Studies", No. 52, Graphesis: Perspectives in Literature and Philosophy (1975), pp. 206-228.

Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 2006.

Galzigna M. e Terzian E. H., *L'archivio della follia. Il manicomio di San Servolo e la nascita di una fondazione*, Venezia, Marsilio Editori, 1980.

Kakar S., *Sciamani, mistici e dottori*, tr.it., Parma, Pratiche Editrice, 1993.

Laing R. D., *La politica dell'esperienza*, tr.it., Milano, Feltrinelli, 1968.

- , *L'io diviso*, tr.it., Torino, Einaudi, 2010.
- Latour B., *Nota su taluni oggetti capelluti* in “Nouvelle Revue d’Etnopsychiatrie”, n. 27, tr.it., 1994 pp. 21-36.
- Lèvi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, tr.it., Torino, Einaudi, 1967.
- Sacks O., *Musicofilia*, tr.it., Milano, Adelphi, 2009.
- Scott S. e Thorpe C., *The sociological Imagination of R. D. Laing* in “Sociological Theory”, Dec., 2006, Vol. 24, No. 4 (Dec., 2006), pp. 331-352.
- Simonetti A., *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria*, Gaeta, deComporre, 2014.
- Szasz T., *I manipolatori della pazzia. Studio comparato dell’Inquisizione e del Movimento per la salute mentale in America*, tr.it., Milano, Feltrinelli. 1976.
- ., *Il mito della malattia mentale. Fondamenti per una teoria del comportamento individuale*, tr.it., Milano, Il Saggiatore, 1966.
- Trethowan W. H., *Exorcism: A psychiatric viewpoint* in “Journal of medical ethics”, 1976, 2s, pp. 127-137.
- Van den Berg J. H., *Fenomenologia e psichiatria*, tr.it., Milano, Bompiani, 1961.
- Wall O., *The birth and death of Villa 21* in “History of psychiatry”, 24 (3), 2013, pp. 326-340.

Testi classici:

- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, tr.it., Milano, Bompiani, 1964
- Aristotele, *Politica*, tr.it., Milano, Bompiani, 2020.
- Benedetto da Norcia, *La Regola*, tr.it., Milano, Edizioni San Paolo, 1988.
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, tr.it., Bari, Laterza, 2019.
- Erasmus da Rotterdam, *Elogio della follia*, tr.it., Torino, Einaudi, 1997.
- Freud S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, tr.it., Torino, Bollati Boringhieri, 2001
- , *L’Io e l’Es e altri scritti*, tr.it., Torino, Boringhieri, 1977.
- Gadamer H. G., *Verità e metodo*, tr.it., Milano, Bompiani, 2019.
- Heidegger M., *Essere e Tempo*, tr.it., Milano, Mondadori, 2008.
- Hobbes T., *Leviatano*, tr.it., Milano, BUR, 2018.
- Marx K., *Il Capitale, libro primo*, tr.it., Roma, Editori Riuniti, 1980.
- Sofocle, *Aiace*, tr.it., Bologna, Zanichelli, 1926.

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr.it., Roma, Edizioni Leonardo, 1945.

Altri testi:

Agamben G., *La follia di Hölderlin, Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Torino, Einaudi, 2021.

Akutagawa R., *Kappa*, tr.it., Milano, SE, 1992.

Basso L., *L'uomo come zoon politikon. Società, comunità e associazione in Marx in "Consecutio Temporum"* Anno 3, n. 5, ottobre 2013.

Bell D., *What is liberalism?* In "Political Theory", Vol. 42, No. 6 (December 2014).

Bennett A. B., *Biological Psychiatry* in "The American Journal of Psychiatry" (October 1953), 4 (110), pp. 244-252.

Bentham J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, tr.it., Padova, Marsilio, 1997.

Benveniste É., *Catégories de pensée et catégories de langue* in "Les Études philosophiques", Nouvelle Série, 13e Année, No. 4 (Octobre/Decembre 1958).

Berti E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma, Laterza, 1997.

Bottiroli G., *Introduzione alla logica scissionale (coniuntiva)*, in "Paradoxes", a cura di S. Arduini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2011.

Bukhari S. M., *The Islamisation of 'ilm: Ideals and realities in a globalised world* in "Ilm. Science, Religion and Art in Islam", Adelaide, University of Adelaide press, 2019, pp. 98-112.

Burzio F., *Il concetto di "residuo" in Pareto* in "Giornale degli Economisti e Annali di Economia", Nuova Serie, Anno 7, No. 3/4 (Marzo-Aprile 1948), pp. 125-138.

Ceredi Antonio e Ceredi Alessandro, *Il concetto di disciplinamento sociale. dai trattati etico-religiosi alla teoria sociologica* in "Studi di Sociologia", luglio-settembre 1994, Anno 32, Fasc. 3 (luglio-settembre 1994), pp. 299-311.

Cesaroni P. e Chignola S., *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi pratiche*, Bologna, Deriveapprodi, 2016.

Chomsky N. e Foucault M., *La natura umana. Giustizia contro potere*, a cura di F. Elders, tr.it., Roma, Castelvecchi, 2018.

- Cirese A. M., *Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne* in “Problemi”, 1977, n. 49, p. 155-167.
- E. Clairizio, *Foucault e la contro-storia della verità* in “Pólemos”, VI. 4-5. (2011), pp. 236-243.
- Coppo P., *Autobiografia* in “La Ricerca Folklorica”, No. 72, Autobiografia dell'antropologia italiana. 1 (2017), pp. 106-109.
- Crepaldi M. G., *La carne e il suo altro: il tornante patristico* in “anthropologica annuario di studi filosofici”, 2018.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, tr.it., Roma, Edizioni Lavoro, 2001.
- De Feo N. M., *Introduzione a Weber*, Roma, Laterza, 2001.
- De Martino E., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* in “Società”, 5 (1949), n. 3, p. 411-435.
- , *Il folklore progressivo* in “L'unità” del 26 Giugno 1951.
- Dunning W. A., *The Politics of Aristotle* in “Political Science Quarterly”, Vol. 15, No. 2 (Jun., 1900).
- Duichin M. e Stampa P., *Il lato oscuro della ragione: sogno e follia in Kant, Hegel e Goya*, in “Lebenswelt” n. 19, 2021.
- Eco U., *Secondo diario minimo*, Milano, Bompiani, 1992.
- Elias N., *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 2009.
- Fiorillo A., *Il processo di revisione dei sistemi diagnostici in psichiatria: differenze tra ICD-11 e DSM-5* in “Rivista di psichiatria”, Novembre-Dicembre 2020, Vol. 55, N.6.
- Franzosi P., *Una riflessione su potere e conoscenza in Michel Foucault* in “Il Politico”, Vol. 77, No. 1 (229) (Gennaio-Aprile 2012), pp. 135-151.
- Gigante M., *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiarioli Editore, 1969.
- Gramsci A., *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Editori Riuniti, 1975.
- Greimas A., *Semiotica strutturale: ricerca di metodo*, tr.it., Roma, Meltemi, 2000.
- Hagar S., *Fox Possession in Japan* in “The Journal of American Folklore”, Vol. 13, No. 50 (Jul. - Sep., 1900), pp. 222-225.
- Höpfl H., M. P. Thompson, *The History of Contract as a Motif in Political Thought* in “The American Historical Review”, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1979).
- Iofrida M. e Melegari D., *Foucault*, Roma, Carocci, 2017.

- Itsuo T., *Il dialogo del silenzio*, tr.it., Milano, Luni Editrice, 2006.
- , *Anche se non penso, sono*, tr.it., Milano, Luni Editrice, 2004
- , *Cuore di cielo puro*, tr.it., Milano, Luni Editrice, 2002.
- Lange C., *Location Hell in Islamic Traditions*, Leiden, Brill, 2016.
- Lévinas E., *Blanchot / Lo sguardo del poeta* in “Aut Aut”, 209-210, Settembre-Dicembre 1985, pp. 131-140.
- Magrini T., *The Contribution of Ernesto de Martino to the Anthropology of Italian Music* in “Yearbook for Traditional Music”, 1994, Vol. 26 (1994), pp. 66-80.
- Mancuso V., *Il corpo nella religione*, intervento tratto dalla manifestazione “Il corpo nella religione Sentire il vuoto, sentire il Divino”, Modena, 2010.
- Marassi M., *Il corpo in Maurice Merleau-Ponty* in “Il corpo al centro. Dalla teoria alla riabilitazione con il metodo SaM”, Milano, LED, 2015, pp. 15-32.
- Marcenò S. e Vaccaro S., *Il governo di sé il governo degli altri*, Palermo, :duepunti edizioni, 2011.
- Montiglio S., *Wandering Philosophers in Classical Greece* in “The Journal of Hellenic Studies”, Vol. 120 (2000).
- O’Shea J., *Musica e medicina. Profili medici di grandi compositori*, tr.it., Torino, EDT, 1991.
- Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, Torino, Utet, 1988.
- Pavanello M., *Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto de Martino* in “La Ricerca Folklorica”, aprile-ottobre 2013, No. 67/68, Ernesto de Martino: etnografia e storia (aprile-ottobre 2013), pp. 21-34.
- Pires T., *Esorcismo e possessione nell’Italia contemporanea: un’analisi storico-antropologica* in “Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Costruzione dell’identità e prospettive transnazionali”, 38, 2/2019.
- Polillo A., *Jazz*, Milano, Mondadori, 1997.
- Rolland J., *Per un approccio al problema del neutro* in “Aut Aut”, tr.it., 209-210, Settembre-Dicembre, 1985, pp. 155-191.
- Rossi P., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- Sayre F., *Greek Cynicism* in “Journal of the History of Ideas”, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1945).
- Schwartz N. L., *Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zōon Politikon* in “Political Theory”, Vol. 7, No. 2 (May, 1979).

- Sherman S. R. e Koven M. J., *Folklore/Cinema: Popular Film as Vernacular Culture*, Utah University press, 2007.
- Signorelli A., *La ricerca sul tarantismo. Materiali dell'archivio de Martino* in “La Ricerca Folklorica”, Apr., 1986, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 109-111.
- , *Lo storico etnografo. Ernesto de Martino nella ricerca sul campo* in “La Ricerca Folklorica”, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi (Apr., 1986), pp. 5-14.
- Sini C., *La scrittura e il debito*, Milano, Jaca Book, 2002.
- Tassoni L., *Ermeneutica di Derrida. Intorno al silenzio* in “Neohelicon” XXVIII/2, 2001.
- Totman C., *From Sakoku to Kaikoku. The Transformation of Foreign-Policy Attitudes, 1853-1868* in “Monumenta Nipponica”, 1980, Vol. 35, No. 1 (Spring, 1980), pp. 1-19.
- Vanzago L., *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci, 2012.
- Volli U., *Manuale di semiotica*, Bari, Laterza, 2022.
- Young F., *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Londra, Palgrave Macmillan, 2016.

