

Ragione e follia. Analisi di un rapporto dialettico

di Angelo Catricalà

Secondo quanto detto da Socrate nel *Fedro*, per volontà di Platone, la follia non è da considerarsi un male in ogni caso per l'essere umano¹. Anzi, stando a quanto scritto da Platone, «i massimi beni ci provengono per mezzo di una follia concessa certamente per dono divino»² e «la mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini»³.

Per quanto le argomentazioni di Platone sulla follia siano strumentali al fine di promuovere la figura del filosofo come coordinatore delle regole per giungere alla conoscenza e come coordinatore delle leggi atte al governo della *polis*, il fondatore dell'Accademia fu il primo pensatore di cui ci è giunta testimonianza a contrapporre la follia al senno, la mania alla capacità di ragionamento.

Dalla relazione di questi due fenomeni, a partire dal IV secolo a.C., e dal reciproco desiderio di prevalere l'uno sull'altro, si potrà delineare un esempio della dinamica che ha permesso all'intelletto e alla ragione di costituirsi e consolidarsi come unico criterio guida e strumento di conoscenza per l'uomo e quale sia il rapporto instauratosi tra la razionalità dell'essere umano e ciò che lo circonda. I modi e le opportunità attraverso le quali l'intelletto ha tentato di conoscere o di circoscrivere il fenomeno della follia sono infatti uno specchio di come l'uomo stesso abbia concepito la sua figura rispetto al mondo e quale spazio abbia riservato a quest'ultimo e a ciò che dall'uomo non proviene a partire dalla propria individualità. Come può dunque la ragione, attraverso la sua regola, adattarsi a quanto gli si contrappone, la follia e non solo, e come può cercare di stabilire una corrispondenza con ciò che ad essa non può corrispondere proprio per una radicale impossibilità di accordo?

Sposando quanto espresso dal giovane Nietzsche in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, la capacità dell'essere umano di produrre e sviluppare

Presentato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica.

¹ Cfr. Platone, *Pbaedr.*, 244 a; trad. it. in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1996. Per tutte le opere di Platone menzionate utilizzo la traduzione di G. Reale.

² Cfr. *ibid.*

³ Cfr. *ivi*, 244 d.

uno strumento di conoscenza quale l'intelletto, non perseguirebbe la finalità di costruire una conoscenza esatta, ma avrebbe l'unico obiettivo, spesso inconscio, di costruire un mondo di regole immutabili che permettano all'essere umano di conservarsi all'interno di una natura ostile e sempre mutevole⁴. L'intelletto permetterebbe quindi all'animale fisicamente più debole, l'uomo, di crearsi un mondo finzionale entro il quale autogovernarsi evitando il confronto e il dolore provenienti dal vivere entro le necessità dello stato di natura⁵. Invece di un «impulso verso la verità» l'uomo avrebbe dovuto parlare, nel corso della sua storia, soltanto di obbligazioni imposte dalla società per la sua stessa sopravvivenza⁶. Essere veritieri, conclude Nietzsche, equivarrebbe al «servirsi delle metafore usuali»⁷, ovvero ad adattarsi agli schemi intellettuali e ai principi morali già presenti, cioè alle convenzioni stabilite dalla tradizione e dalla cultura dominante⁸.

Nietzsche, a cavallo tra il 1872 e il 1873, sebbene non avesse l'esigenza di argomentare il tema del rapporto tra follia e intelletto, benché in *Genealogia della morale*, assai più tardi (1887), dimostri di comprendere l'importanza di carattere antropologico sussistente nella parabola discendente che ha visto la divina follia divenire un mero disfunzionamento della ragione⁹, avanza affermazioni riguardanti le approssimazioni epistemiche sulla genesi del linguaggio e dei concetti che, proprio perché generiche o basilari, possono essere ben declinate come esempio anche per situazioni più specifiche e paradossali come nel caso dell'analisi del tentato concepimento della conoscenza della follia.

Per quanto riguarda il solo utilizzo del linguaggio, per ciò che concerne l'impiego dei nomi, Nietzsche, ricapitolando quanto già detto da Platone e Kant, desume dal carattere convenzionale dello stesso l'origine dei nomi dalla coscienza dell'uomo e quindi, per tale motivazione, la loro genetica non corrispondeva alla cosa nominata¹⁰. La «parola» per Nietzsche consiste così nel «riflesso in suoni di uno stimolo nervoso», non diversamente da come

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Milano, Adelphi 1991, pp. 355-356.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 356.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 361.

⁷ Cfr. *ibid.*

⁸ Nietzsche si concentrerà con più attenzione sulla critica dei paradossi del pensiero scientifico negli anni che andranno dalla stesura e dalla pubblicazione di *Umano, troppo umano* (almeno dal 1876), *Aurora* e *La gaia scienza*, fino alla stesura della prima parte di *Così parlò Zarathustra* (a partire dal 1882), ma gli spunti più interessanti volti ad esaminare le possibilità del linguaggio e i meccanismi dell'epistème nell'adeguarsi ai differenti aspetti della realtà sono già presenti proprio in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, nonostante le esigenze del filosofo di Röcken siano incentrate in quel periodo sulle potenzialità dell'arte tragica e sulla musica di Wagner.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi 1996, p. 108.

¹⁰ Cfr. Id., *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 358.

aveva già pensato Aristotele¹¹, considerando però, contrariamente allo Stagirita, proprio nella dislocazione riflessiva tra la cosa e il suono, la voce, una incolmabile corrispondenza.

Come sottolineò già Gorgia di Leontini nella seconda e nella terza tesi *Sul non essere* o *Sulla natura* (444-441 a.C.), sotto l'influenza del pensiero eleatico, il legame tra le cose pensate, non esistenti e l'essere, nello specifico l'ente, la cosa reale ed esistente alla quale il pensiero, le idee, si riferiscono, non è dimostrabile e soprattutto non può essere corrispondente, essendo la natura di entrambi differente¹². Se alla vista può corrispondere solamente il visibile, l'immagine, ovvero l'oggetto rappresentato dalla vista e non la cosa stessa o parimenti all'udito possono corrispondere gli udibili in quanto fenomeni uditivi, entrambi i sensi non possono inferire nulla nei confronti di ciò che oltre al fenomeno apparente ed appartenente da essi nella realtà si discosta¹³. Tanto meno, sempre basandosi sulla seconda tesi di Gorgia, si potrebbe istituire un legame tra le sensazioni dei diversi organi di senso nonostante l'oggetto percepito sia il medesimo¹⁴.

Per lo stesso motivo, interpretando adesso la terza tesi di Gorgia sul non essere, ciò che viene percepito non può essere comunicato, almeno nella sua piena esattezza, essendo ogni soggetto sensibile percipiente in modo autonomo e autoreferenziale. La parola stessa, lo strumento utilizzato nel passaggio delle informazioni da individuo a individuo, nulla avrebbe a che fare con la cosa reale, essendo come già detto, la natura del suono, la voce, ma anche il segno scritto, eterogenei rispetto a quest'ultima¹⁵.

Il passaggio da uno stimolo nervoso proveniente dall'esterno e la sua trasformazione in immagine avviene anche per Nietzsche secondo una trasformazione metaforica e con il medesimo meccanismo avviene il trasferimento dall'immagine al suono¹⁶. «Ogni volta [scrive Nietzsche] si ha un cambiamento completo della sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova»¹⁷, dalla cosa reale all'idea, l'immagine percepita, e dall'idea al suono o al segno, la parola scritta. Anche per Nietzsche nel passaggio dall'informazione originaria, la singola percezione, si ha una traslazione di significato in cui ad ogni tappa, dalla cosa reale al fenomeno percepito dalla coscienza, e da quest'ultimo al segno, il messaggio stesso è ricomposto tramite ricostruzioni convenzionali e di natura, come detto, eterogenea. L'oggetto materiale è traslato in immagine come visione

¹¹ Cfr. Aristotele, *De interpr.*, 1, 16 a 3-9; 16 a 19-29; trad. it. in Id., *Organon*, vol. I, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET 1996.

¹² Cfr. Gorgia, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006, p. 1621.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 359.

¹⁷ Cfr. *ibid.*

del fenomeno percepito il quale a sua volta si trasforma in segno come espressione grafica o sonora.

L'indagine epistemologica di Nietzsche prosegue anche in riferimento alla formazione del concetto. «Ogni parola [scrive il filosofo tedesco] diviene senz'altro un concetto»¹⁸ con la finalità di garantire all'uomo un possesso stabile e garantito, calcolabile al di sopra del continuo mutamento del ciclo naturale. Il concetto, l'universale aristotelico ad esempio, ha quindi lo scopo di raggruppare sotto una medesima definizione innumerevoli casi affini, ma, proprio perché non identici, come scrive Nietzsche, «mai uguali», perciò, seguendo anche lo stile retorico gorgiano, «semplicemente disuguali»¹⁹. Ogni concetto per questa ragione avrebbe paradossalmente origine dall'equiparazione di ciò che secondo natura non è mai identico²⁰.

A causa di questa esigenza antropologica il concetto, imm modificabile nello scorrere del tempo, ha assunto la valenza di archetipo, di forma originaria, rovesciando l'ordinamento stabilito dalla percezione dei sensi. Tutto ciò di cui abbiamo percezione immediata e tangibile diviene una copia imperfetta di questo modello mai percepibile, ma coerente in se stesso e fisso, costruito attraverso un lavoro di sintesi volto alla selezione delle pochissime costanti certe a discapito delle infinite e mutevoli variabili esistenti.

«Cos'è dunque la verità?», si chiede retoricamente Nietzsche. Che ne è di quella verità interpretata come corrispondenza del pensiero e del linguaggio alla cosa o tutt'al più della verità come conformità alla regola o al concetto? Secondo il filosofo tedesco questa interpretazione della verità, dominante la tradizione del pensiero filosofico prima e scientifico poi, è consistita solamente in un «mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, [...] potenziate poeticamente e retoricamente [...] di cui si è dimenticata la natura illusoria»²¹. Per il filosofo di Röcken la verità consiste in obbligazioni sociali stabilite per la sussistenza delle medesime comunità²². Il valore della verità come definizione o criterio di orientamento volto alla conoscenza si è eroso lasciando però intatta, secondo Nietzsche, la sua funzione essenziale e

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹⁹ Cfr. *ibid.*

²⁰ Nietzsche semplifica questa interpretazione proponendo l'esempio della genesi del concetto di foglia spiegando quale sia il rapporto gerarchico instauratosi tra quest'ultimo, derivato, e l'oggetto reale. Scrive il filosofo tedesco: «Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle foglie, esiste un qualcosa che è "foglia", quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, disegnate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte – ma da mani inesperte – tutte le foglie, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele della forma originale» (*ibid.*).

²¹ Cfr. *ivi*, p. 361.

²² Cfr. *ibid.*

originaria. Il raggiungimento della verità consiste per l'essere umano nel perseguimento dell'utile sociale²³. L'intelletto costituirebbe il mezzo attraverso il quale l'individuo si sarebbe garantito la sopravvivenza²⁴, mentre l'impulso al possesso della verità si rivelerebbe come spinta biologica alla creazione e al sostentamento di costruzioni teoriche finzionali capaci di alleviare la sofferenza dell'uomo e ad aumentarne i piaceri²⁵. Secondo tale criterio che interpreta la verità come l'utile sociale, ogni acquisizione di conoscenza che inducesse a una diminuzione del piacere o al danno della comunità sociale verrebbe abbandonata²⁶.

Nietzsche completerà la sua indagine sull'epistemologia del pensiero scientifico in *Umano troppo umano* attraverso un'indagine, dal titolo del primo aforisma, riguardante *La chimica delle idee e dei sentimenti*²⁷. Dai contenuti del testo del 1878, assieme ad *Aurora*, edito nel 1881, Nietzsche riuscirà ad articolare quale sia il procedimento, *in nuce* già presente nel saggio menzionato del 1873, posto alla base del funzionamento dell'intelletto e della conoscenza.

L'impulso che spinge l'uomo alla verità si baserebbe sullo stesso pregiudizio morale posto alla radice di ogni credenza religiosa o metafisica sul quale l'umanità ha imbastito il suo ambito spirituale. Questa chimica del sapere, posta alla base di ogni processo conoscitivo, consisterebbe secondo Nietzsche nella proiezione e nell'attribuzione inconsapevole di valori umani nel mondo esterno, attraverso un processo di sublimazione o ipostatizzazione consistente nella considerazione di caratteristiche e prerogative meramente antropologiche²⁸. Tale procedimento mentale, riscontrato già da Schopenhauer, si completerebbe mediante una dimenticanza attraverso la quale l'essere umano cancellerebbe dalla sua coscienza l'autentica finalità di tali proiezioni, ossia l'autoconservazione raggiungibile sulla base di prerogative stabili e calcolabili imposte alla realtà.

L'utilizzo della categoria della morale, rivolta all'analisi delle esigenze pratiche dell'agire umano, è la chiave di lettura che ha consentito a Nietzsche l'interpretazione della riduzione di ogni tentativo di conoscenza in pratica di potere. «Viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la "verità"; [...] viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida [...] e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità»²⁹. L'uomo proietta fuori di sé le proprie rappresentazioni³⁰ e si dimentica inconsciamente,

²³ Cfr. *ivi*, pp. 358, 361, 364, 367.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 356.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 358.

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ Cfr. *Id.*, *Umano, troppo umano*, Milano, Adelphi 1998, p. 15.

²⁸ Cfr. *ibid.*

²⁹ Cfr. *Id.*, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, cit., p. 357.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 360.

in virtù di una abitudine secolare³¹, di aver posto egli stesso una struttura, un modello conoscitivo, dietro le cose³². L'essere umano ha avuto quindi la capacità di «creare un nuovo mondo di leggi» contrapposto al mondo delle semplici percezioni naturali come «elemento regolatore e imperativo» e su di esso vi ha costruito «un ordine piramidale», un ordinamento sociale entro il quale stabilire limiti, privilegi e subordinazioni³³.

Stando all'interpretazione nietzscheana del funzionamento delle modalità di conoscenza dell'intelletto, la questione del rapporto tra ragione e follia cadrebbe ancor prima di essere posta. Condividendo l'interpretazione di un utilizzo strumentale dell'intelletto verrebbe meno infatti, non tanto la possibilità di avvicinarsi alla conoscenza della follia, quanto la possibilità di giungere ad ogni conoscenza possibile. Nella conclusione del *Teeteto*, prima di Nietzsche, Platone esprime già la stessa affermazione: l'uomo non potrà avere possesso della scienza, né affidandosi alle sensazioni, né affidandosi alle opinioni vere, le opinioni riscontrate dai fatti, né affidandosi alla ragione, motivando cioè le opinioni vere secondo spiegazione³⁴. La via verso la conoscenza si potrà percorrere, ma la certezza di ciò che si potrà conoscere e il possesso di tali acquisizioni rimarrà non raggiungibile³⁵. Nella conclusione del *Cratilo*, partendo dalla confutazione della correttezza per natura della corrispondenza dei nomi alle cose, il filosofo greco giungerà alla medesima affermazione³⁶.

Anche secondo Platone quindi l'illusione del possedimento di una certezza scientifica cadrebbe nell'inganno epistemologico posto alla base della costituzione dei sensi e della percezione. L'opinione, costituitasi sulla base di ciò che possiamo percepire dalla realtà, non avrebbe infatti il solo inconveniente di fondarsi sulla mutevolezza soggettiva dei sensi, a loro volta affetti da fenomeni esterni in continua mutazione, ma risulterebbe inappropriata anche in base al suo utilizzo non adatto alla fissazione di quei criteri preliminari necessari al concepimento di una scienza. Secondo Platone, ancor prima di pensare alla formazione di una scienza, l'uomo sarebbe incapacitato alla costituzione di un linguaggio condiviso, un linguaggio logico, necessario per la fondazione della stessa. Analogamente al contenuto della terza tesi di Gorgia sul non essere, anche per Platone l'uomo non sarebbe in grado di raggiungere una modalità di ragionamento condivisa. Per il fondatore dell'Accademia infatti, l'opinione vera supportata da una spiegazione, il ragionamento, può spingersi solamente alla continua disputa dialettica volta, senza soluzione di continuità, ad un conoscere mai certo, ma sempre perfettibile e sempre di-

³¹ Cfr. *ivi*, p. 362.

³² Cfr. *ivi*, p. 364.

³³ Cfr. *ivi*, p. 362.

³⁴ Platone, *Theaet.*, 210 a-b.

³⁵ Cfr. *ivi*, 210 b-c.

³⁶ Cfr. *Id.*, *Crat.*, 436 a-b.

sponibile a nuovi accordi, ad una continua modellazione. Così come avviene nella fissazione dei comportamenti nella gestione dei rapporti umani riguardanti la morale o per quanto riguarda la fissazione dei criteri di giudizio in base ai quali determinare quali azioni siano lecite o meno per ciò che riguarda la giurisprudenza, anche nei confronti della fissazione delle regole riguardanti le modalità del conoscere non ci si può affidare a definizioni immutabili, ma bisogna limitarsi ad indicare la miglior via percorribile a seguito del miglior accordo possibile.

Seguendo la linea tracciata collegando le tesi di Gorgia ai dialoghi platonici *Teeteto* e *Cratilo*, fino a Nietzsche, la conquista di una conoscenza del fenomeno della follia ad opera della ragione mediante l'intelletto verrebbe meno essendo i requisiti del linguaggio non adatti al tentativo di rispecchiamento e ripetizione della realtà.

Interpretando però i criteri di funzionamento della percezione e l'utilizzo che di essi ne può fare l'intelletto, le prerogative del nostro ragionare e più genericamente lo sviluppo della cultura occidentale secondo prerogative non solamente razionali, ma indagando il rapporto tra ragione e follia secondo la dinamica del moto che ha spinto entrambe i fenomeni ad un reciproco fronteggiamento, al tentativo di una reciproca filiazione e alla possibilità di un corrispettivo annientamento, la dinamica tra la volontà di sapere e la follia può essere delineata.

Il rapporto sotteso tra il desiderio di sapere, insito nella ragione dell'uomo e l'esistenza, muove, secondo Foucault, dall'impulso dell'eros, da un bisogno di conoscenza acceso dall'esigenza sotterranea di una volontà di conquista³⁷. In questo modo Foucault, ribadendo quanto già espresso da Nietzsche in *Genealogia della morale*, ma anche in *Su verità e menzogna in senso extramorale*, l'impulso alla verità sorgerebbe dalla volontà di potenza, dalla volontà di imporre determinati modelli conoscitivi al di sopra di altri con l'intento di padroneggiare la natura o soggiogare culture e comunità fino ad allora dominanti³⁸. Lo spunto ripreso da Foucault, coerentemente allo sviluppo del pensiero nietzscheano, permette in questo modo di facilitare la stesura e la descrizione del rapporto tra due fenomeni altrimenti inconciliabili.

Nietzsche ha dimostrato come l'intelletto si leghi a prerogative biologiche e istintuali come strumento di affermazione e di dominio tra gli esseri smascherando la finalità apparente della conoscenza. Foucault, limitatamente all'esempio indicato, ha ipotizzato come il sapere dimostri di sottostare a una dinamica pulsionale metaforicamente guidata dall'eros tesa alla conquista di ciò che vuole comprendere al di là di ogni presunta pretesa conoscitiva. Fou-

³⁷ Cfr. M. Foucault, *Un sapere così crudele*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanesi, Milano, Feltrinelli 2004, p. 45.

³⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 15, 17, 19, 24-25, 30-32, 40-42, 43.

cault vuole evidenziare in altri termini come l'intelletto riveli una costruzione epistemica basata sul desiderio al punto da spingersi alla conquista della sua preda anche attraverso l'utilizzo della strategia dell'inganno³⁹ e come lo stesso si spinga alla conquista del conoscibile non più mirando al vero, ma mediante l'instaurazione di una forzata regolamentazione attraverso la sottomissione di ogni fenomeno.

Il sapere, come scrive il filosofo francese, può infatti sedurre con accortezza fingendo la similitudine all'ignoranza, può corrompere riconoscendo il male o la malattia laddove questi non siano presenti o viceversa, può abusare della realtà prevedendone e organizzandone soluzioni e accorgimenti, e può essere tentatore nell'offrirsi come gioco consapevole della propria autopoiesi, essendo al corrente delle proprie regole e della semplicità di coloro che si apprestano a entrare nel gioco⁴⁰. Il conoscibile e l'inconoscibile, di cui la follia può ritenersi parte, ovvero ciò che ancora non è stato conosciuto e ciò che non potrà mai esserlo, sono stati rapportati alla misura imposta dall'intelletto secondo questa strategia fin dalla nascita del pensiero filosofico.

Sotto la forma dell'abuso, probabilmente, lo stesso Platone avrebbe giudicato quanto compiuto dall'allievo Aristotele. Il filosofo di Stagira rispose infatti ai vincoli e alle precauzioni suggerite dal maestro stendendo negli *Analitici primi* le norme attraverso le quali poter strutturare il procedimento formale della dimostrazione scientifica mediante la costituzione delle regole della conoscenza secondo la struttura del sillogismo. Formulò nel *De Interpretazione* la trattazione delle regole del discorso apofantico, il discorso dichiarativo atto alla conoscenza della cosa di cui si predica attraverso l'asserzione del vero o del falso. Infine, nelle *Categorie*, sempre Aristotele definì l'argomentazione delle regole secondo le quali poter nominare correttamente l'essere in ogni sua tipologia di manifestazione, anche la più accidentale. L'*Organon* (l'insieme degli scritti menzionati contenenti la dottrina logica di Aristotele secondo l'ordinamento stabilito da Andronico di Rodi nel I secolo a.C.) si prefiggeva infatti lo scopo di costituire un ausilio strumentale preliminare atto alla schematizzazione dello svolgimento dei processi cognitivi attraverso la formulazione di un supporto preparatorio che servisse alla formazione di quelle regole preparatorie da utilizzare come logica di base poi declinabile alle esigenze delle future singole scienze⁴¹.

Questa logica preparatoria, una modalità di ragionamento condiviso, per Platone non ipotizzabile in una forma assoluta e determinata, ma possibile solo come infinita dialettica, fu concepita da Aristotele come una vera e propria tecnica. Ciò che in Platone nacque come incessante esercizio, la continua

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Un sapere così crudele*, cit., p. 45.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

⁴¹ Cfr. A. Catricalà, *Dalla divina follia alla malattia mentale*, in *Il bambino negato. Costruzione sociale della devianza*, a cura di P. Donadi, M. Morello, A. Catricalà, Milano, FrancoAngeli 2011, p. 43.

ricerca di una *homologhía*, in Aristotele si trasformò in una tecnica, in un'arte programmatica stabilizzata.

Se Platone mantenne nell'indeterminatezza la possibilità di stabilire quale fosse il modo per definire l'oggetto della scienza, Aristotele concluse che tale funzione dovesse essere assolta dall'universale⁴², da una determinazione generale appartenente o attribuibile a più cose. L'universale aristotelico fu però stabilito già secondo criteri dogmatici, infatti la sua valenza non si limitava alla sfera logica, ma comprendeva anche la sfera ontologica. Aristotele considerava l'universale non solo come forma, essenza o idea della quale le singole realtà potevano partecipare, ma anche come elemento esistente nelle cose stesse. In questo modo, ricordando quanto ripreso da Gorgia e soprattutto da Nietzsche, quest'ultimo in polemica sia con le tesi di Platone che di Aristotele, l'universale avendo assunto la qualifica tanto dell'essenza di un qualsiasi ente, quanto dell'esistenza essendo presente nella cosa, si arrogò quel valore di archetipo originario a partire dal quale le singole entità materiali divennero da allora un semplice derivato.

Aristotele, pur seguendo Platone nel dar rilevanza all'intellezione, alla *nòēsis*, alla ragione che consente di cogliere l'unità del tutto attraverso la riduzione di ogni singola diversità a norma, a misura, a legge, nonostante abbia ripreso dal maestro il metodo analitico della *diàiresis* e della *synagoghè*, della divisione e della composizione dell'idea, tipiche della dialettica platonica, riutilizzò quanto appreso all'Accademia da un punto di vista ontologicamente rovesciato. Se invero fino a Platone l'essere umano ha desiderato la conoscenza dell'esistenza considerando le sue problematiche e le sue ipotesi di interpretazione in direzione di un essere considerato come ignoto, con Aristotele la visuale platonica, relativamente al problema della conoscenza, tralasciando la considerazione del bene assoluto, ha posto al centro della sua ontologia, una dottrina dell'essere non da ricercare, ma già compiutamente organizzata, dalla quale poter dedurre conseguentemente ogni futuro conoscibile, ogni possibile definizione, relativamente ad ogni realtà individuale materialmente esistente. Il fulcro dell'esistenza rimase l'essere, ma non più come ambito della manifestazione dell'esistenza, bensì secondo la dottrina aristotelica, come individualità sostanziale, come *substantia*, quindi come realtà eterna posta a sostrato di ogni possibile forma materiale e di ogni possibile predicabile⁴³, pur essendo tale interpretazione in contrasto con ciò che si offriva e si offre al visibile, alla percezione dei sensi. La filosofia del tempo, da Aristotele a San Tommaso, adeguò il suo desiderio di conoscenza su tale sostanza individuale assunta come fondamento primo e sulle sostanze universali, dette seconde⁴⁴,

⁴² Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XIII 4, 1078 b 28; trad. it. a cura di A. Viano, Torino, UTET 1992; *De Interpr.*, 7, 17 a 39.

⁴³ Cfr. Id., *Cat.*, 5, 2 a 11-12; trad. it. in Id. *Organon*, vol. I, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET 1996.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, 5, 2 a 14.

che suddivise in categorie, sono divenute i predicati dell'essere e quindi i suoi possibili significati⁴⁵. Aristotele quindi riuscì, in questo si dimostra l'abuso o il dogma, a concepire attraverso l'ipostatizzazione di una sostanza non visibile, ma creduta come realtà autentica e la schematizzazione dei modi in cui poteva esser nominata, a porre tanto le basi di un linguaggio logico, quanto i criteri per il fondamento delle scienze. Applicando infatti quanto elaborato per la definizione dell'essere come sostanza metafisica ad ogni sostanza fisica individuale, cioè ad ogni individualità esistente, il filosofo di Stagira riuscì a completare il suo sistema stabilendo, sempre mediante le categorie, mediante ciò che si può "dire" per definizione, il "che cos'è" di ogni singolo essere. La definizione, come seconda forma d'abuso, assieme alla determinazione della causa⁴⁶, stabilisce la *conditio sine qua non* della cosa, la condizione necessaria che fa sì che ogni individualità sia ciò che è.

La logica come strumento di conoscenza funzionale alla costruzione delle scienze era quindi pensata da Aristotele come una struttura prestabilita insita nella realtà, in base alla quale, prima della fase conoscitiva vera e propria, ogni modalità di approccio all'esistente risultasse già vincolata. Aristotele riservò alla coerenza dell'intelletto, alla *nòēsis*, alla facoltà secondo cui l'anima ragiona e comprende⁴⁷, tanto il compito di stabilire come la definizione si potesse dire nello stesso modo universale e necessaria, quanto a quali tipologie di oggetto essa potesse inerire. La scienza, l'epistème, veniva in tal modo a coincidere con le stesse modalità secondo le quali l'intelletto organizzò il proprio linguaggio, le proprie categorie. L'essenza di ogni sostanza individuale, sia essa metafisica che fisica, al termine di questo procedimento epistemologico, dipenderà dalle regole del discorso, dalla grammatica. L'essere nella sua molteplicità di significati, come ogni ente, ogni cosa esistente, saranno riconducibili alla norma dell'epistème noematico, alle regole linguistiche stabilite dall'intelletto.

Le innovazioni con le quali Aristotele superò Platone nella costruzione di un linguaggio basico per la scienza non furono però concepite attraverso una soluzione dei dubbi riguardanti la fase cognitiva avanzati dal maestro. L'assunzione di una sostanza individuale come sostanza prima, la nominazione della stessa secondo categorie prestabilite e la pertinenza dell'universale, furono assunti dogmaticamente nonostante Platone e nonostante le tesi avanzate da Gorgia. L'abuso compiuto dalle forme del sapere per desiderio di conoscenza, riprendendo Foucault, presero le mosse già in Aristotele benché i paradossi del linguaggio non fossero stati risolti.

Un'ultima seduzione, in parte già anticipata, con la quale Aristotele tentò il mondo reale fu l'individuazione del concetto di "identità", ossia la conce-

⁴⁵ Cfr. Id., *Metaph.*, V 7, 1017 a 22-24.

⁴⁶ Cfr. Id., *Phys.*, I, 1, 184 a 10, trad. it. a cura di M. Zanatta, Torino, Utet 1999.

⁴⁷ Cfr. Id., *De anim.*, III, 4, 429 a 23, trad. it. a cura di G. Movia, Napoli, Loffredo 1991.

zione dell'unità della cosa, qualsiasi essa sia, nel riferimento a sé medesima⁴⁸. L'identità viene in questo modo concepita come l'autoreferenzialità della cosa a se stessa in riferimento a una ipotizzata unità individuale, come sostanza, come materia o come numero. Tale concetto non poggia però su una dimostrazione, quanto su di una presunta evidenza sospinta piuttosto da una necessità funzionale al sistema teorico. Il principio di identità, come del resto il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso, non sono infatti verità dimostrabili, quanto presupposti necessari alla costruzione di un linguaggio logico atto alla formazione di una tra le verità possibili, quella stabilita dal linguaggio medesimo. Rinunciando altrimenti all'immutabilità delle condizioni dell'oggetto di ricerca, come anche all'immutabilità delle condizioni di chi ricerca il sapere, il soggetto stesso e i suoi criteri di misurazione, tale identità non verrebbe garantita.

Al di là di una valutazione limitata alla formazione della logica aristotelica, allargando l'analisi al funzionamento della struttura cognitiva dell'essere umano, va conseguito che possiamo giungere alla conoscenza di qualcosa solamente indagando i fenomeni valutandoli secondo criteri prettamente antropologici, ricavando da questo procedere epistemologico definizioni e normative certamente utilizzabili, ma autoreferenziali, a partire dal concepimento dell'identità stessa e quindi a partire dall'inizio, da quando il sapere filosofico ha cercato di mutarsi in scienza, cioè in conoscenza certa. Bisogna quindi tornare alla conclusione espressa da Nietzsche: la conoscenza preserva il suo valore autentico nella costruzione dell'utile sociale, nella costruzione di saperi slegati dalla realtà, ma funzionali al nostro benessere⁴⁹. Le forme del sapere, abusando della realtà, possono riscoprire il loro valore autentico solamente a partire dal riconoscimento del loro carattere tautologico⁵⁰.

In questo senso, sfruttando la filosofia nietzscheana, Heidegger ha dimostrato come l'uomo, partendo da se stesso, non solo non sia stato in grado di avvicinare la conoscenza dell'essere, la condizione fondamentale dalla quale si è poi paradossalmente desunta l'essenza stessa e la definizione di uomo⁵¹, ma abbia frainteso tanto il mondo e il divino, che dall'uomo si denotano come "differenza", quanto se stesso come "identità". Costruendo un sapere che, circolarmente, sia capace di conoscere solamente se stesso, l'uomo ha sempre considerato tanto la cosa singola che la totalità dell'esistenza come idea⁵², come un'immagine di ciò che il soggetto può percepire, considerando

⁴⁸ Cfr. Id., *Metaph.*, V, 9, 1018 a 7.

⁴⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., pp. 358, 361, 364, 367.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*

⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi 2009, p. 36.

⁵² Cfr. Id., *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Seignavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987, p. 65.

ogni fenomeno e ogni condizione della vita come quadri da appendere alla parete, come oggetti determinati visualizzabili in figure o in numeri. Non essendosi quindi mai trasposto estaticamente al di là della propria visuale percettiva e conseguentemente non essendosi spinto oltre il proprio schema cognitivo, l'essere umano non ha mai conosciuto la differenza da sé nelle cose a lui esterne, come non ha mai riconosciuto, essendo il centro del proprio orizzonte, il limite, il profilo che egli stesso ha proiettato e quindi la propria identità.

Anche la concezione della "differenza", in ambito scientifico, non tende quasi mai ad indicare l'assoluta alterità rispetto al canone teorico stabilito, bensì e Aristotele è in questo capostipite, la semplice differenziazione tra due elementi appartenenti allo stesso gruppo, allo stesso genere. Il differente nell'ottica di uno schema razionale non costituisce mai una assoluta differenza consistente tra il sistema normativo e ciò che lo può superare, il divino, o precedere, il mondo, ma costituisce sempre una diversificazione all'interno del sistema stesso⁵³.

La storia del pensiero occidentale, nella concezione dell'identità e della differenza non ha compreso, secondo Heidegger, la valenza relativa a entrambe, del significato di unità, fraintendendone la portata metafisica attraverso il significato di uniformità⁵⁴ o di uguaglianza a se stessi⁵⁵, costruendo su quest'ultimo derivato, come abbiamo visto in Aristotele, il fondamento della conoscenza. A partire però da questo fraintendimento l'essere umano non ha solamente ridotto ogni aspetto del reale entro l'orizzonte di una prevedibilità meramente autoreferenziale, ma ha anche cercato di sospendere tale ordinamento entro ogni forma o fenomeno non calcolabile⁵⁶, così come è avvenuto per il trattamento e l'interpretazione del fenomeno della follia.

La forma principale con la quale la ragione, il *logos*, ha abusato della follia, fin dai tempi di Platone, si è determinata mediante il tentativo di comprensione della stessa come stato di non ragione. Raffrontandosi al *logos* come suo contrario, benché della follia non vi sia conoscenza, questo fenomeno è stato costretto a rapportarsi alla ragione mediante il suo adeguamento allo schema dell'opposizione generato dall'intelletto. Un fenomeno non conoscibile come la follia, accostato per volere dell'imposizione razionale al *logos* come suo contrario, diviene ora avvicinabile dallo schematismo dell'intelletto come forma indeterminata, ma oppositiva. L'inconoscibile viene piegato dalla ragione alla forma dell'opposto.

Follia e ragione assumono in questa modalità teorica, stabilita da una sola delle parti, l'intera gamma delle possibilità di comportamento e delle attitu-

⁵³ Cfr. A. Catricalà, *Dalla divina follia alla malattia mentale*, cit., p. 52.

⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 29.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 28.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 42.

dini dell'essere umano. Ogni singolo individuo potrà pensare o agire in modo razionale o in modo non razionale. In questa dinamica però ciò che differenzierà la dissennatezza dal senno, non sarà semplicemente una distinzione di significato in base alla quale follia e ragione potranno spartirsi in modo equanime la totalità delle operazioni umane. L'interpretazione schematica che ha colto la realtà dei comportamenti secondo tale opposizione testimonia invero dell'avvento fondativo della facoltà intellettuale come criterio decisionale in grado di stabilire se stesso come *logos* e ciò che gli si contrappone nella forma del "non". La follia ha assunto così la forma intellettuale del non *logos*, della non ragione, è stata costretta ad assumere una definizione a partire da un criterio razionale benché lo stesso, per negazione, non dia di tale fenomeno alcun contenuto.

Platone è il primo filosofo che attraverso lo strumento del *logos* ha interpretato la follia come incapacità di ragionamento. Nello *Ione* infatti, elogiando retoricamente la follia come stato di ispirazione divina necessaria all'espressione poetica e l'immagine dell'uomo invasato dal furore divino⁵⁷, il filosofo ha voluto costringere la figura del rapsodo, l'intera categoria dei poeti e tutti coloro che hanno operato non per volontà propria, ma secondo ispirazione, alla sola possibilità di essere considerati o uomini divini, perché operanti in stato di ispirazione, o uomini ingiusti⁵⁸, ovvero di uomini incapaci di seguire le leggi avendo la mente rapita dal dio. Il poeta, l'uomo ispirato che ha ricevuto in dono la mania, diviene in tal modo il primo tra gli uomini ad entrare in contatto con la divinità⁵⁹, ma anche l'ultimo a dimostrare il proprio valore nel momento in cui non è in grado di affidarsi alla volontà del proprio dio⁶⁰. Considerando quindi la poesia come opposta alla tecnica Platone ha così nello stesso tempo opposto la follia all'arte del ragionamento. La *technè* nell'antica Grecia era infatti quella capacità di comprendere e di indicare le regole adatte allo svolgimento di ogni possibile attività, ossia la capacità di saper mettere in opera le idee già organizzate dalla mente.

Dal suo punto di vista Platone ha voluto dimostrare che la follia, lo stato di ispirazione divina, al di là della smisuratezza degli dèi, comporta per l'uomo solamente uno stato di scadimento per l'anima. Nel momento dell'ispirazione, essendo fuori di sé⁶¹, l'essere umano perde di fatti il possesso della propria ragione. Il folle, pur essendo la sua opera poetica al di sopra delle comuni capacità, comincia ad essere considerato dalla ragione filosofica come colui che non è in grado di utilizzare il proprio intelletto e quindi come colui che non è in grado di diventare un buon cittadino e un buon uomo politico.

⁵⁷ Cfr. Platone, *Ion*, 530 e; *Phaedr.*, 245 a; Democrito, fr. 17-18 Diels-Kranz, trad. it. in *I Presocratici*, cit., p. 1355.

⁵⁸ Cfr. Platone, *Ion.*, 542 a-b.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, 530 e.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, 534 c.

⁶¹ Cfr. *ivi*, 535 b-c.

Tale interpretazione della follia, creata dall'intelletto del filosofo che ha stabilito la suddivisione dei comportamenti dell'uomo entro l'opposizione di ragione e non ragione trova conferma in tutti i dialoghi in cui Platone ha discusso della stessa. Nel *Teeteto* la follia come stato di non ragione verrà accostata al sogno o alla malattia, entrambi stati dell'animo in cui l'uomo non è in condizione di percepire correttamente la realtà. La follia, come ripeterà anche Cartesio, verrà concepita nella forma dell'inganno⁶², come stato di alterazione di ciò che può esser percepito. Nel *Timeo* Platone colloca la follia tra le forme della malattia dell'anima racchiuse nella dissennatezza, l'incapacità di esercitare il *logos*⁶³. La follia come forma di malattia attinente il corpo e la mente è affrontata al pari dell'ignoranza⁶⁴, quindi anche come forma di non ragione. Che la follia cominci ad essere interpretata dal *logos* come condizione di alterazione mentale, di incapacità di ragionamento, viene testimoniato anche nell'*Alcibiade minore*, sebbene l'autenticità del dialogo non sia certa. Questa volta la follia è considerata come gradazione massima dello stato di dissennatezza⁶⁵, quindi come punto estremo in cui la condotta dell'uomo possa contrapporsi alla ragione, alla corretta utilizzazione del senno. Nelle *Leggi*, ultimo dei dialoghi platonici, la follia è equiparata all'incoscienza giovanile o alla senilità, età in cui l'anima dell'uomo vive in uno stato di involontarietà, essendo l'individuo o al di sotto o al di sopra del raggiungimento della piena maturità. Come stato involontario della mente, quindi come condizione in cui non si è in grado di governare attivamente i processi intellettivi, l'imputato ritenuto folle è considerato giudicabile, ma non secondo i criteri con i quali giudicare il cittadino comune⁶⁶.

Nel *Fedro*, dialogo dedicato espressamente alle forme della follia come stati di ispirazione divina, ancora una volta con la finalità di escludere la tradizione omerica in favore del nuovo sapere filosofico, Platone elenca quattro forme della divina follia. Ad Apollo è attribuita la mania che genera l'ispirazione mantica, a Dioniso la mania che induce all'ispirazione teletica, alle Muse, come detto anche nello *Ione*, la mania che genera l'ispirazione poetica⁶⁷. La quarta forma di divina follia, la più degna secondo il filosofo, proprio alla luce di quanto detto sulla degradazione del funzionamento dell'intelletto nel momento dell'ispirazione, è la mania che induce all'amore e alla bellezza, ispirata da Eros, dio dell'amore e Afrodite, dea della bellezza, dell'amore e della fertilità⁶⁸.

A differenza delle altre forme di ispirazione divina, condannate da Plato-

⁶² Cfr. Id., *Theaet.*, 157 e-158 e.

⁶³ Cfr. Id., *Tim.*, 86 b.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*

⁶⁵ Cfr. Id., *Alc. II*, 139 d-140.

⁶⁶ Cfr. Id., *Leg.*, 864 d-e.

⁶⁷ Cfr. Id., *Phaed.*, 265 b.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*

ne perché incompatibili con il funzionamento della ragione, la quarta forma, essendo proveniente dalle cose migliori⁶⁹, gettata sugli uomini, diviene la leva che consente all'anima di elevarsi al seguito del dio in simbiosi alla divinità facendo scorgere all'uomo, nell'estasi, la realtà in relazione alla quale anche agli dèi è concesso di essere divini⁷⁰. La posizione di rilievo concessa da Platone alla follia ispirata da Eros e Afrodite è dovuta al fatto che la sua origine, visibile da colui che è innamorato nelle sembianze della persona amata, sia il riflesso dell'armonia e della bellezza dell'essere, dell'unità posta al di sopra del molteplice sensibile alla quale l'anima è ricondotta⁷¹. Da questo punto di vista, la follia del filosofo invasato d'amore, riconduce l'anima alla contemplazione dell'Uno originario, già trattato dai filosofi pitagorici e presumibilmente affrontato da Platone solamente nelle lezioni esoteriche e ripreso come idea del Bene nei dialoghi essoterici, gli unici a noi direttamente pervenuti. L'origine di tale follia supera quindi la sfera di appartenenza delle divinità olimpiche ed essendo fondativa, ne permette la manifestazione. Platone quindi concede a tale forma di follia l'estraniamento dalla ragione solamente per restituire all'intelletto e alla sua filosofia, incardinata sulla dialettica, una posizione dominante anche dal punto di vista metafisico.

Si può quindi desumere che le manifestazioni della follia riconducibili alla tradizione esiodea e omerica, ispirate da divinità rifacentisi a principi e pulsioni avverse al metro dell'intelletto platonico, hanno assunto una valenza negativa, mentre l'ispirazione causata da Eros e Afrodite, modificata dallo stesso Platone e resa compatibile all'astrazione del *logos*, ha assunto una valenza originaria. Opporre il *logos*, la ragione, la metodicità con la quale opera l'epistème, alla follia, alla mania, ha coinciso con l'opposizione del *logos* al *pàthos*. La capacità di poter agire con raziocinio si è contrapposta agli stati del patimento dovuti all'ispirazione determinante lo stato di mania.

La sussistenza del possibile rapporto tra intelletto e follia ha avuto modo di manifestarsi a partire dall'imposizione di un modello interpretativo stabilito da criteri razionali. La follia si è legata alla ragione come forma negativa della stessa dal momento in cui la ragione si è imposta come criterio di interpretazione del mondo. A una follia già sottoposta al maglio dell'intelletto è concesso il dominio marginale dell'estasi, del fuori di sé, del sovvertimento della norma, mentre all'intelletto, il valore dominante, la ragione ha concesso la possibilità del giudizio sulla follia nell'unica forma di un sapere negativo. La razionalità dell'uomo non ha ancora compreso nulla della follia, ma in qualità di forma negativa, di non ragione, ha cominciato ad assumerla come oggetto del suo discorso.

È ancora grazie a Foucault che si può notare come a partire dall'inizio

⁶⁹ Cfr. *ivi*, 249 e.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, 249 c.

⁷¹ Cfr. A. Catricalà, *Dalla divina follia alla malattia mentale*, cit., p. 29.

del XVII secolo il folle sia stato confuso nella categoria dei «perturbatori dell'ordine sociale», ovvero nella classe degli *insensati* violatori di ciò che per l'epoca erano considerati tabù sessuali, veti religiosi, libertà di pensiero o divieti legislativi⁷². La condanna dell'ozio e la renitenza al lavoro, assieme al desiderio di assistere, di origine cristiana, e il bisogno di reprimere, generato dall'epoca dei lumi in tutta Europa, ha consentito l'avvento della pratica sociale dell'internamento⁷³. Le antiche prerogative della Chiesa in materia di assistenza sociale ai poveri e agli emarginati si trasformarono, a seguito dello sviluppo economico, in vere e proprie misure di ordine pubblico⁷⁴. Il folle verrà costretto a condividere i luoghi dell'internamento con infermi, paralitici, vagabondi, asociali, affetti da malattie veneree (sifilitici), prostitute, omosessuali, sodomiti, dissoluti, libertini, scandalosi, criminali, furfanti, impuri, bestemmiatori, profanatori, maghi, alchimisti, figli di ingrati, padri dissipatori, mancanti suicidi e imbecilli⁷⁵. In modo analogo in Italia, per quanto riguarda il trattamento dei minori, fin dal XVII secolo hanno condiviso i medesimi luoghi sotto la definizione medica di *anormali*, bambini e bambine dai 6 ai 16 anni, abbandonati, illegittimi, orfani, bambini i cui genitori hanno subito pene infamanti o bambini e bambine figli di genitori e soprattutto di madri folli⁷⁶. Il perseguimento di un ideale progresso, di un miglioramento della condizione umana generale favorito dalla cultura laica sempre più emancipata dalla condizione metafisica e sempre più vincolata all'organizzazione di se stessa, decide di prendersi cura degli emarginati e di proteggere il corpo sociale attraverso l'instaurazione di un regime assistenziale. La nuova pratica dell'internamento e la sua funzione sociale, essendo causate da pressioni economiche e di ordine pubblico, non ha però mai concepito tale prassi né come un'attuazione autentica di una pratica di cura, né come un valido tentativo di conoscenza.

Nello specifico la follia, tra il XVII e il XVIII secolo diviene un concetto negativo entro il quale l'intelletto ha fatto rientrare tutta una serie di fenomeni e di individui riscontrabili, tangibili, presenti all'interno della comunità. Il «giardino delle specie della follia», così come lo ha denominato Foucault⁷⁷, ha riconosciuto, o per meglio dire incasellato, nel periodo su detto, sotto la definizione di *dementia*, dal latino *de-mentis*, tutti coloro che non erano in grado di utilizzare la mente con raziocinio, gli stolti. Sotto la definizione di *amentia*, ancora dal latino *a-mentis*, tutti coloro che andarono fuori di sé per furore, per impeto, per passione, quindi i folli o gli assurdi. Sotto la defini-

⁷² Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli 2005, pp. 51-163.

⁷³ Cfr. *ibid.*

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 58-67.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 83-100.

⁷⁶ Cfr. P. Donadi, *Il bambino negato*, in *Il bambino negato. Costruzione sociale della devianza*, cit., p. 123.

⁷⁷ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 222-231.

zione di *fatuitas*, coloro che davano manifestazione di sciocchezza. Sotto la definizione di *morosis*, da *morosus*, tutti coloro che giungevano in ritardo con il ragionamento, che erano lenti nel funzionamento del proprio intelletto manifestando in tal modo il loro essere scemi o il loro essere sciocchi, ma anche la loro scontroosità, l'intrattabilità, il fastidio e la pena. Infine, sotto la definizione di *stupiditas*, da *stŭpŏr* e da *stŭpĕo*, sono rientrati tutti coloro che hanno manifestato stordimento, che hanno dato prova di avere la mente piena di stupore, di meraviglia, paradossalmente proprio la situazione emotiva che nella tradizione cristiana, assieme alla gioia, conduce e testimonia lo stato della grazia⁷⁸. Sotto nomi diversi, seppur privi di un contenuto positivo da un punto di vista medico-scientifico, il desiderio della ragione di carpire i territori della follia, ha incasellato fenomeni e individui in definizioni impossibilitate ad assumere forma e aspetto, se non come elemento negativo esprimente il disordine, la decomposizione del pensiero, l'errore, l'illusione, la non ragione e la non verità⁷⁹. La follia ha assunto un proprio ruolo in un mondo filtrato dall'intelletto «come semplice rovescio della ragione e come pura contingenza dello spirito [...], un'estensione che nessuna forma positiva riesce [però] a esaurire o a limitare»⁸⁰.

Un fondamentale contributo al riconoscimento dei mutamenti e delle discontinuità del pensiero scientifico, in riferimento alla costituzione degli stati patologici, è stato dato dagli studi di G. Canguilhem, padre dell'epistemologia storica in Francia negli Sessanta e relatore nel 1958 dello stesso Foucault nella tesi di dottorato *Follia e sragione. Storia della follia nell'età classica*. È Canguilhem stesso, assieme a Bachelard, a insegnare a Foucault che la storia della scienza non segue uno sviluppo progressivo, ma organizza i propri concetti per filiazione o secondo criteri eterogenei in risposta alle richieste o all'adattamento ambientale⁸¹.

Secondo l'epistemologo francese la scienza medica non sarebbe riuscita né a stabilire una legge capace di dimostrare la presenza fisiologica della condizione della normalità, né a dimostrare, a partire da questo presunto punto certo, la presenza della condizione patologica equivalente allo stato della malattia. Come si poteva dunque, su queste premesse, stabilire un concetto della follia o stabilire un legame tra la conoscenza e la sragione, considerando che la condizione dell'alienato come ulteriore aggravante si manifestava allo schema del sapere scientifico nei criteri dell'incomprensibilità⁸².

Canguilhem condivideva la tesi di Jaspers, il quale attribuiva la causa

⁷⁸ Cfr. A. Catricalà, *La Gelassenheit in Martin Heidegger*, Roma, Aracne 2010, pp. 131-138.

⁷⁹ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 222.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*

⁸¹ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi 1998, pp. 113, 136, 149, 158, 161-162, 185, 246.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 87.

dello stabilirsi di un giudizio sulla malattia e la salute alle condizioni sociali ambientali piuttosto che a giudizi medici⁸³. Jaspers – come aveva detto Nietzsche, ma riferendosi nello specifico al campo psicopatologico – ha ricondotto le verità scientifiche delle teorie mediche attorno al concetto di malattia e ancor più attorno al concetto di malattia mentale, a decisioni originate dal sistema sociale e dalla cultura di appartenenza, sulle quali, ma solo successivamente o inconsciamente, il medico e la medicina hanno poi creduto di poter liberamente deliberare.

Canguilhem, criticando proprio l'impostazione schematica d'approccio dell'intelletto alla realtà risalente al modello aristotelico, ha dimostrato come il concepimento della patologia, generato secondo criteri quantitativi o gradualisti stabiliti a seconda di una ipotetica norma equivalente alla condizione della salute, si riducano in realtà a costrutti astratti e privi di fondamento⁸⁴. Secondo questa tesi, concetti complementari e dipendenti come fisiologia e patologia, come salute e malattia o normalità e malattia mentale, essendo obbligatoriamente riconducibili al trattamento e all'analisi clinica dei corpi, necessitano un superamento della schisi trascendentale tra forme del sapere teorico e realtà. Una presunta verità scientifica nel campo psicopatologico deve in altri termini aderire perfettamente al confronto dell'esperienza individuale del singolo malato, ossia del singolo paziente, senza vanificare la coerenza tautologica del sistema stesso.

Organizzare la rilevazione di ogni forma di malattia o sragione per eccesso o per difetto a partire da una condizione mediana ha ridotto il sapere medico al concepimento sia della fisiologia che della patologia non a partire dalla realtà individuale e dai singoli vissuti, bensì, come anticipato da Nietzsche a riguardo della formazione del concetto, in base all'equiparazione astratta di individualità mai uguali tra loro⁸⁵. Stabilire il normale e il patologico a seconda della variazione graduale classificabile in base al numero secondo il più o il meno, a testimonianza di come l'archetipo aristotelico sia rimasto invariato fino ai giorni nostri⁸⁶, come lo è anche la concezione greca di salute e malattia, vista da Ippocrate come stato di equilibrio o di disarmonia causato dal conflitto o dalla ricostituzione dell'ordine fra gli elementi, ha fissato una definizione semantica della malattia ancora oggi invariata e determinante anche e soprattutto

⁸³ Cfr. K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Roma, Il Pensiero Scientifico 1988, pp. 1-7, 17-22, 326-339, 385-392, 494-496, 590-596, 648-661, 781-794, 804-872, 894-909.

⁸⁴ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 15-83.

⁸⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 360.

⁸⁶ Cfr. Aristotele, *Phys.*, V, 11, 219 b 1. Non a caso Canguilhem nell'opera *Il normale e il patologico* ripresenta la stessa suddivisione aristotelica tra stato di salute e stato di malattia organizzate secondo lo schema dell'opposizione come disposizioni del corpo ad agire, in riferimento alla salute, o come disposizione del corpo a patire, nel caso della malattia (A. Catricalà, *Dalla divina follia alla malattia mentale*, cit., p. 55, n. 163).

nel trattamento delle malattie mentali⁸⁷. I sistemi di misurazione moderni della patologia basati sull'intensità nervosa, fino ai sistemi di valutazione sperimentali ribadiscono la stessa concezione⁸⁸.

Stabilire una norma (νόμος), una rettitudine, una soglia di sicurezza o una perpendicolare sia teorica che morale, secondo la quale raddrizzare l'indeterminato, l'ostile o il mutevole⁸⁹, ha generato, tanto da un punto di vista scientifico, quanto da un punto di vista sociologico, la determinazione tanto del malato di mente, quanto del perturbatore dell'ordine pubblico. L'instaurazione di una ortodossia ha generato sia l'eresia che l'eretico ad essa corrispondente, la deviazione dal dogma e la figura del deviato, alla quale, il folle prima e il malato di mente poi, l'alienato, hanno pienamente corrisposto. Il diverso da ciò che si è deciso preferibile, attraverso il dominio della visuale medica, non potendo essere agli occhi del desiderio scientifico più l'indifferente, ma l'appetibile, il non ancora conosciuto, diviene da respinto a detestabile⁹⁰, l'alienato, diviene colui che «ancora non si è drizzato alla norma. L'antivalore guardato di là da sé dalla proprietà dell'intelletto»⁹¹. Se la malattia, nello specifico la malattia mentale, è interpretata come un difetto o come un eccesso, ciò è stato possibile a partire da una condizione ipotetica di salute come stato di equilibrio. In questo caso, a posteriori, ogni tipologia di cura o terapia assumerà un ruolo compensativo. Se la malattia mentale è stata vista come un male o una punizione, ciò è stato possibile a partire da una concezione della salute come valore in sé. La cura in questo secondo caso, sempre a posteriori, assumerà un ruolo e una prassi espiatoria. Se la malattia mentale è stata giudicata come una trasgressione, ciò è stato possibile a partire da una concezione della salute come condizione di normalità⁹². La cura in quest'ultimo caso assumerà un ruolo rieducativo e una prassi coercitiva.

Secondo Foucault, erede di Canguilhem, ancor più marcatamente, la storia della cultura occidentale ha tracciato i suoi confini e la propria identità positiva, non a partire da sé escludendo il fuori norma, bensì riconoscendosi come negativo determinato proprio da ciò che è rimasto inviolato dai territori e dalle forme della sragione. L'identità della nostra cultura, secondo il filosofo francese si è delineata solamente riconoscendo primariamente ciò che da essa è stato escluso⁹³. Per conoscere l'identità del *logos* di una cultura bisognerà

⁸⁷ Cfr. *ibid.*

⁸⁸ Canguilhem avanza la sua tesi epistemologica utilizzando o contestando, tra gli altri, gli studi del sociologo H. Sigerist (G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 18), le teorie mediche di Bichat, figura paradossale della medicina tra Settecento e Ottocento in Francia (ivi, pp. 36-37), gli studi sulla follia di F. J. V. Broussais (ivi, pp. 23-39) e poi gli studi sulla psicologia sperimentale di C. Bernard (ivi, pp. 114-116).

⁸⁹ Cfr. ivi, p. 201.

⁹⁰ Cfr. ivi, p. 202.

⁹¹ A. Catricalà, *Dalla divina follia alla malattia mentale*, cit., p. 57.

⁹² Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 201-237.

⁹³ Cfr. M. Foucault, *La follia, l'opera assente*, cit., p. 102.

attenersi al confine tracciato tra lo stesso e i caratteri dell'illogico. Per conoscere da un punto di vista epistemologico il funzionamento razionale della scienza occidentale bisognerà contemporaneamente verificare le forme della sragione non concepite dagli schemi del sapere⁹⁴. In altri termini la cultura occidentale per potersi determinare ha dovuto continuamente delimitarsi con la sua parte complementare negativa, perdendo la quale, la sua negazione, come disse già Hegel, avrebbe perso anche se stessa, il proprio esserci⁹⁵. Limitatamente al costituirsi della ragione, differenziandosi dalla mania (μανία), dalla follia appunto, dal furore, dagli stati di ispirazione, tale ragione è riuscita a costituirsi come rettitudine e come norma; differenziandosi dalla sfrenatezza (ὕβρις), dalla violenza, dall'oltraggio, la ragione si è determinata come regola e come misura; differenziandosi dal disordine (αλογία), dal disprezzo e dall'indecisione, la ragione si è riconosciuta come ordine e correttezza⁹⁶.

Bisogna quindi concludere, sulla linea tracciata da Platone, che anche l'interpretazione di Foucault legge la dinamica del rapporto fra ragione e follia alla luce di un legame dialettico capace di definire entrambe solamente a partire da una loro necessaria opposizione, da una negazione complementare.

Ad avere invece una completa autonomia, seppur mai determinante per lo sviluppo della cultura europea al pari del *logos* greco, è stata proprio la follia.

Nuovamente come stato di similitudine a Dio, ma non in modo strumentale in favore della filosofia come è stato con Platone, la follia, con San Paolo è stata la chiave di interpretazione del mondo indipendentemente da opposizioni o limitazioni in riferimento al *logos*.

San Paolo, in attesa della seconda venuta del Signore, come portavoce di una realtà ancora inesistente, da venire, ma in assoluta assenza di prove, come annunciatore di un messaggio evangelico rivoluzionario, si dichiarò folle (*I Cor.* 3, 18; 4, 10)⁹⁷. I cristiani del I secolo d.C. erano in attesa dell'attimo in cui sarebbe giunta la *parusia*, la manifestazione divina che da un punto di vista fisico avrebbe dovuto palesare un nuovo schema sia temporale che dello spazio (*I Cor.* 15, 51-52).

Il tempo avrebbe dovuto manifestarsi nella sua pienezza (*Gal.* 4, 4-7) in un attimo, lo schema, come spiegato da Kierkegaard riprendendo ancora Platone, in cui si ha la trasformazione dal movimento alla quiete e

⁹⁴ Cfr. *ibid.*

⁹⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Bari, Laterza 2004, pp. 36, 38, 73, 99-133. L'esserci della cultura europea si è potuto determinare secondo Foucault solamente in opposizione al proprio non essere. In questa interpretazione della lezione hegeliana e nella sua applicazione al trattamento sociale della follia in riferimento al formarsi della cultura europea risiede uno dei contributi più importanti di Foucault alla sociologia.

⁹⁶ Cfr. M. Foucault, *La follia, l'opera assente*, cit., p. 104.

⁹⁷ Cfr. San Paolo, *Lettere*, a cura di G. Barbaglio, Milano, Rizzoli 1997, pp. 139-141.

viceversa⁹⁸. Il tempo contratto, il *kairos*, avrebbe dovuto ridurre la totalità dello scorrere temporale e delle epoche in un'unica ed immobile durata, presente per l'eternità. L'attimo kairologico, in greco l'atomo (ατόμω), significa infatti da un punto di vista temporale, per mezzo dell'alfa privativo, ciò che non presenta divisione e che si manifesta come unità nella quale lo scorrere del tempo non ci sarebbe stato più. Credere nella follia del messaggio paolino e nella venuta di questo nuovo schema del tempo comportava così, contemporaneamente, sia l'abolizione dell'eternità del tempo greco (αίων) basata sul continuo ripetersi degli eventi naturali, sia l'abolizione di uno schema esistenziale sul quale l'umanità aveva da secoli basato il proprio sapere.

Per quanto riguarda la manifestazione dello spazio, sempre nel momento della parusia, San Paolo, ancora tramite la valenza dell'atomo (ατόμω), dell'attimo, indicava l'attesa della parusia come un accadimento storico di questo mondo, in cui tutto ciò che al presente del tempo, quello attuale, si era manifestato nella divisione, avrebbe assunto, con il ritorno di Cristo, una dimensione unica. All'essere umano e all'esistenza sarebbe stata concessa una nuova vita in compresenza di tutto ciò che era già stato, in assenza di nascita e corruzione. Credere ancora una volta nella follia del messaggio paolino e nella venuta di questo nuovo schema dello spazio avrebbe significato, come già detto in riferimento al *kairos*, abolire l'ontologia greca, ovvero abbandonare la visuale dell'essere dominante dalla greicità ad oggi.

La verità offerta da San Paolo dice infatti che il mondo dei suoi contemporanei finirà, cambierà la figura di questo mondo (*I Cor.* 7, 29-31), l'attuale schema dell'esistenza verrà compreso da una manifestazione sconosciuta rispetto alla visione di questa vita (*I Cor.* 7, 29-31; 15, 51-52), per la comprensione della quale la conoscenza utilizzata fino ad allora, la ragione della filosofia greca e la sua scienza, saranno inutilizzabili (*I Cor.* 1, 19-21; 3, 18-20).

La moria (μωρία) di San Paolo, la follia di Dio, è tale certamente in riferimento al *logos* greco, è indubbiamente un'assenza di senno rispetto alla ragionevolezza e alla comune capacità di giudicare o di intendere, ma la sua sussistenza rimane indipendente da questa contrapposizione. Chi infatti è in grado di ben utilizzare l'intelletto, in questo si dimostra la superiorità paradossale della follia sulla ragione per il tredicesimo apostolo, non potrà mai essere in grado di capire e di conoscere il nuovo disegno⁹⁹. Moria in greco, la lingua utilizzata da San Paolo, si traduce anche con stoltezza (απρόνως), ma non secondo il significato di insensatezza o ignoranza, quanto piuttosto secondo il significato, ancora attraverso ciò che è indicato dall'alfa privativo, della completa sottrazione del pensiero come privazione dell'utilizzo dell'in-

⁹⁸ Cfr. S. A. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Opere*, a cura di L. Fabro, Firenze, Sansoni 1972, pp. 152-153, n. 1; 155, n. 2.

⁹⁹ Cfr. A. Catricalà, *Dalla divina follia alla malattia mentale*, cit., p. 39.

telligenza (φρονέω), quindi non significando una mancanza, ma sottolineando una radicale agnosia (ἀγνοσία) che non attende di essere colmata¹⁰⁰. La manifestazione del mondo attesa da San Paolo, non si dimostra infatti incomprendibile ai non credenti, non si presenta cioè come uno schema ancora non pensato, ma acquisibile dal ragionamento. San Paolo si dichiara in attesa di una figura (σχῆμα) del mondo consapevolmente inconcepibile e quindi, per sua stessa ammissione, dichiaratamente folle (*I Cor.* 3,18). La percezione che costituisce il pensiero capace di cogliere la cosa pensata (νόησις) e l'intelletto (νοῦς) che raffigura l'oggetto, non sono deficitari, ma sono inadatti alla visione della manifestazione apocalittica, alla visione del mondo nuovo, proprio perché ciò che si presenterà alla vista sarà presente non secondo lo schema dell'immagine terrena come forma percepibile, il limite della figura idolatrata (*I Cor.* 8, 4; *Rom.* 1, 23), ma sarà presente senza assumere un aspetto di fronte al quale potersi disporre. Ciò che avrebbe dovuto presentarsi ed era atteso entro la fine della generazione di San Paolo era uno schema del mondo ancora inesistente che a nessuno mai si era mostrato¹⁰¹.

Per quanto riguarda il rapporto tra ragione e follia, per ciò che si legge nelle *Lettere* paoline, la moria non si oppone dunque al *logos*, ma lo annienta, lo rende inutile. Per questo motivo San Paolo scrive che Dio scelse «quello che non è, per mettere fuori gioco quello che è» (*I Cor.* 1, 28); che Dio chiamerà ad «esistere l'inesistente» (*Rom.* 4, 17); che la «gloria eterna» verrà raggiunta «fissando con lo sguardo non le realtà visibili, bensì le invisibili» (*II Cor.* 4, 17-18) e che nel periodo dell'attesa la comprensione del creato sarà «visibile [solo] agli occhi della mente» (*Rom.* 1, 19-20). Alla fede nell'inconcepibile, che assume la sua dimensione concreta nella condivisione emotiva della follia, si legano poi i cardini del cristianesimo delle origini. Dalla fede, come spiegato da Heidegger, provengono infatti la speranza (ἐλπίς) come stato di attesa che precede l'appartenenza all'eterno, alla nuova figura del mondo, la gioia (χαρά) come condizione di accettazione piena della vita e la gloria (δόξα) corrispondente al pieno riconoscimento della magnificenza della potenza divina¹⁰².

La moria di San Paolo, non offre dunque al credente una follia priva di contenuto, una follia che agli occhi della ragione abbiamo detto determinarsi nella forma del *non* negativo. La moria paolina testimonia, come atteggiamento fondamentale dell'assunzione dell'ispirazione divina, l'acquisizione del «pensiero di Dio» (*I Tes.* 2, 13) nel suo significato sia di genitivo soggettivo sia di genitivo oggettivo. Nella forma di genitivo oggettivo all'uomo è concesso di pensare Dio, ma nella forma di genitivo soggettivo all'uomo è concessa la pos-

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*

¹⁰² Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia della religione*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi 2003, p. 190.

sibilità di essere ciò che Dio ha pensato e quindi di trascendere in ciò che da Dio, nell'attimo dell'apocalisse verrà emanato. In questa seconda prospettiva, che trascende l'individuo nella totalità della vita nuova, al di là della visuale antropologica che può leggere il mondo secondo la schisi di soggetto e oggetto, risiede il contenuto autentico della divina follia e della fede nel protocristianesimo. La follia in San Paolo è la situazione emotiva di completa interazione dell'umano col divino (*I Tes.* 2, 13; *Fil.* 2, 13; 3, 10; *Gal.* 2, 20; *Rom.* 12, 1-2).

Tornando al rapporto sussistente tra ragione e follia si può anche constatare che la moria di San Paolo, la rivelazione del mistero di Cristo (*I Cor.* 2, 1; 15, 51) consiste nella manifestazione di un *Logos*, quello divino, capace nell'attimo della sua manifestazione, di annullare il *logos* della filosofia e della scienza. Essere nel pensiero di Cristo e nella sua manifestazione, in questa visuale dichiaratamente folle, permette, a partire dalla potenza divina, ossia da ciò che potrà rivelarsi, di considerare la debolezza dell'uomo (*II Cor.* 4, 7) attraverso la misurazione del limite del suo intelletto. Legando la divina follia di Platone alla moria di San Paolo, va detto che per entrambi, ma con finalità diverse, la divina follia è lo stato dell'anima o la situazione emotiva che insorge nel rapportarsi dell'uomo allo smisurato¹⁰³.

Traendo un bilancio dal rapporto delineato tra ragione e follia si può concludere che il desiderio di prevarica e di conquista si è manifestato in entrambe senza successo, seppur con motivazioni differenti. La follia del protocristianesimo con il suo messaggio rivoluzionario è stata dimenticata a fronte della mancata parusia a partire dal II secolo d.C.¹⁰⁴. L'episteme scientifica invece, pur dominando la cultura europea e riducendo la divina follia a malattia mentale, non riuscendo a far aderire i suoi schemi cognitivi a tale fenomeno non ha acquisito di essa alcuna conoscenza completa.

Il paradosso che la scienza non ha sciolto, a partire dalla logica di Aristotele fino a Kant, o dal Neopositivismo ad oggi, consiste nella mancata costruzione, è forse questo un limite antropologico, di un linguaggio logico valido sia per il genere che per l'individualità. La coerenza e il funzionamento del sistema, da Aristotele a oggi, hanno sempre mancato il riconoscimento del singolo per istituire criteri di valutazione universali. Le conseguenze di questo paradosso nello sviluppo della scienza medica e in particolar modo nella psicopatologia hanno comportato, nonostante l'avvento della psicologia clinica, all'annullamento delle singole differenze entro gli unici schemi pre-

¹⁰³ Cfr. Platone, *Phaedr.*, 249 b-d; San Paolo, *Lettere* (*II Cor.* 2, 4), cit., p. 215.

¹⁰⁴ La mancata citazione di Erasmo da Rotterdam, seppur di un periodo successivo, non è casuale. *L'elogio della follia* (*Encomium moriae*, 1511), nonostante i riferimenti a San Paolo e la dichiarata pratica evangelica dell'imitazione di Cristo, espone un'interpretazione della follia già viziata dall'ottica di un intelletto giudicante. Erasmo svaluta infatti la portata misterica e ontologica della divina follia, presente nelle *Lettere* paoline, per privilegiare gli aspetti funzionali al raggiungimento di una saggezza superiore alla coscienza umana, riducendo però la trattazione della follia a mero discorso oggetto del ragionamento.

stabilità¹⁰⁵ perdendo, soprattutto nel caso della follia e della malattia mentale, la concezione e la condizione fisica del malato¹⁰⁶. Il conflitto tra la *dóxa*, l'opinione, nel caso specifico la condizione sociale e la sofferenza percepita dal singolo malato di mente, e l'epistème, lo schematismo scientifico dal quale si sono generate le branche moderne della medicina, ha generato la perdita della dimensione pratica del dolore dell'individuo¹⁰⁷. Come già espresso la dimensione del *logos* ha subordinato la dimensione del *pàthos*, il sensibile è stato annullato dall'intelligibile.

In definitiva, per quanto riguarda l'approccio della ragione al fenomeno della follia, ciò che si istituisce da sempre in un rapporto estetico¹⁰⁸, ossia l'applicazione di una categoria dell'intelletto basata su uno schema precognitivo che suggerisce sempre una visuale sul mondo, si è ridotto a un processo di annichilimento capace solamente, alla mancata applicazione dello schema, di dominare i fenomeni della sragione con le medesime strutture mentali mediante concetti negativi privi di contenuto, corrispondenti però, a seguito di una determinazione culturale costruita su di essi, alla determinazione di medesime forme di esclusione sociale prive di finalità terapeutiche.

Ciò che non ha trovato aderenza al modello scientifico, divenuto l'archetipo originario della norma e della normalità, è stato tuttavia classificato come finzione, menzogna, errore, malattia o mostruosità¹⁰⁹. Il linguaggio scientifico, frutto della razionalità, ha istituito comunque un gioco di regole e tattiche rituali¹¹⁰ al fine di garantire la durata del suo stesso meccanismo, forse l'unico a nostra disposizione, tollerando il sacrificio delle individualità non corrispondenti allo stampo, alla forma. Ciò che si inaugurò nel segno dell'amicizia, nel segno della *filia*, come forma d'amore verso la conoscenza, ha manifestato, alla luce di un rapporto mancato, il suo lato crudele¹¹¹, velando dietro un desiderio di conoscenza, una volontà di dominio.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Categorie*, in Id., *Organon*, vol. I, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET 1996.
- *De Anima*, a cura di G. Movia, Napoli, Loffredo 1991.
 - *De Interpretazione*, in Id., *Organon*, vol. I, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET 1996.
 - *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET 1999.
 - *Metafisica*, a cura di G. Viano, Torino, UTET 1992.

¹⁰⁵ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 224.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 66.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 365.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 357, 360.

¹¹⁰ M. Foucault, *La follia, l'opera assente*, cit., p. 101.

¹¹¹ Id., *Un sapere così crudele*, cit., p. 41.

- Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi 1998.
- Catricalà A., *Dalla divina follia alla malattia mentale*, in *Il bambino negato. Costruzione sociale della devianza*, a cura di P. Donadi, M. Morello, A. Catricalà, Milano, FrancoAngeli 2011.
- *La Gelassenheit in Martin Heidegger*, Roma, Aracne 2010.
- Democrito, *Frammenti*, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2006.
- Donadi P., *Il bambino negato*, in *Il bambino negato. Costruzione sociale della devianza*, a cura di P. Donadi, M. Morello, A. Catricalà, Milano, FrancoAngeli 2011.
- Gorgia, *Sulla natura*, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2006.
- Hegel G. W. F., *Scienza della logica*, Bari, Laterza 2004.
- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987.
- *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi 2009.
 - *Introduzione alla filosofia*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi 2003.
- Jaspers K., *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, Roma, Il Pensiero Scientifico 1988.
- Kierkegaard S. A., *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni 1972.
- Foucault M., *La follia, l'opera assente*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di G. Milanese, Milano, Feltrinelli 2004.
- *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli 2005.
 - *Un sapere così crudele*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di G. Milanese, Milano, Feltrinelli 2004.
- Nietzsche F., *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi 1996.
- *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Milano, Adelphi 1991.
 - *Umano, troppo umano*, vol. I, Milano, Adelphi 1998.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1996.
- San Paolo, *Lettere*, a cura di G. Barbaglio, Milano, Rizzoli 1997.