

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI
SEZIONE DI STORIA ANTICA

MYTHOS



Rivista di Storia delle Religioni

4 n. s.

2010

(17 serie continua)

Dossier: *Les dieux en (ou sans) émotion. Perspective comparatiste*

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Giulio Guidorizzi

Ai confini dell'anima. I Greci e la follia

Scienza e Idee (collana diretta da Giulio Giorello), 198, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. 225, ISBN 978-88-6030-313-4, € 19

Alessandro Iannucci - Università di Bologna - alessandro.iannucci@unibo.it

I confini dell'anima non si possono trovare, ammonisce Eraclito nel suo linguaggio oracolare (fr. 45 D.-K.)¹; ma *ai confini dell'anima*, o almeno ai confini della concezione intellettualistica di anima attribuita ai Greci si possono incontrare baratri e mondi rovesciati: il ghigno deformante dell'irrazionale che smentisce una lunga tradizione di equilibrio e armonia in cui si è appunto *confinato* la Grecia classica, paradigma immaginario ridotto ai territori ben ordinati del museo e di seriali gallerie di ritratti perfetti, immobili e, come tali, incapaci di commuovere (per non dire terribilmente noiosi). Da questa inevitabile constatazione di un giovane visitatore del British Museum di fronte alla collezione delle sculture del Partenone – “well, it's all so terribly rational, if you know what I mean” – prendeva le mosse, come noto, Eric R. Dodds in *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951, trad. it. Firenze 1959) per smascherare definitivamente il classicismo di ogni epoca, passata e futura, rivelando il volto oscuro e ambiguamente malato di una società organizzata intorno a codici paradossalmente irriducibili e anzi antitetici rispetto a quei valori cui i Greci sono stati spesso ricondotti, e così fraintesi, in una ricostruzione “a misura di scrupolo greco”

tesa a ricavarne una funzione di origine e modello per i contemporanei². Il libro di Giulio Guidorizzi (d'ora in avanti G.) richiama e discute più volte Dodds, ma sembra in definitiva suggerire un passo ulteriore: ai confini dell'anima si trova non solo l'irrazionalità, ma la *follia*. Ed è anzi la follia “ponte tra la mente umana e la lingua degli dèi” (p. 13) a orientare alla comprensione di modelli diversi di razionalità, “schemi di pensiero obliqui, quali l'enigma e la metafora” (p. 15), che caratterizzano la Grecia non solo arcaica in modo analogo ad altre società di tipo tradizionale. Un termine greco equivalente o sovrapponibile a *follia*, *folie*, *madness* non esiste³; ma diversi semantemi, tipicamente greci, consentono di evocarne il nesso di significati e di condizioni ideologiche, i contesti e la fenomenologia. La follia è in primo luogo una categoria concettuale *inventata* per comprendere e definire una serie di comportamenti e condizioni mentali che rivestivano un ruolo determinante nella società greca. Inizialmente percepita come “una forma diversa e superiore di sapienza” (p. 11), descritta come modalità di espressione dell'essere umano e in senso lato esperienza di gruppo, la follia greca è strutturata in precise istituzioni sociali. Questo approccio sembra già

- 1 Sull'enigmatico frammento (ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει) si vedano almeno M. Tortorelli Ghidini, *Limite e circolarità in Eraclito, fr. 45 e 103 D.-K.*, in *Studi di filosofia preplatonica*, a cura di M. Capasso, F. De Martino e P. Rosati, Napoli 1985, 71-86, nonché D. Rankin, *Ψυχὴ and λόγος in Heraclitus B45 and B115 (Diels-Kranz)*, in *Emerita* 62, 1994, 288-294.
- 2 La suggestione è di D. Lanza, *Dimenticare i Greci*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte e società*, 3, *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, 1443-1464, 1460 e 1464; sulla musealizzazione del classico cui sopra si accennava sono pregnanti le osservazioni di M. Beard - J. Henderson, *I classici. Il mondo antico e noi*, trad. it. Roma-Bari 1995. Sulla *contemporaneità* dei classici - si può qui solo accennarne - svolge un ruolo paradossale la necessità di doverli continuamente tradurre, a ogni generazione, e quindi riadattarli ai codici, non solo linguistici, dell'epoca in cui sono fruiti.
- 3 Al proposito, cfr. p. 63 in cui G. osserva che solo “con una certa approssimazione” possiamo tradurre *mania* con *follia* “poiché le categorie psicologiche dei moderni non sono le stesse degli antichi”.

superare Dodds, comunque legato a un'idea di razionalità in certo modo illuminista o kantiana, anche, e forse soprattutto, quando nega che i Greci fossero esclusivamente 'razionali'⁴. Al contrario G. mostra come la follia sia consustanziale alla vita etica e sociale dei Greci senza declinazioni temporali, nonostante il tentativo del 'tribunale della ragione' sofisticato e platonico – parallelamente a quello medico-ippocratico – di confinarne gli effetti in contesti rituali o terapeutici.

Nel primo capitolo, *L'invenzione della follia* (p. 11-62), sono preliminarmente percorsi i nodi che strutturano il motivo della follia in una società tradizionale nelle cui forme di pensiero patologia e normalità si completano piuttosto che contrapporsi, come già chiarito da C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it. Milano 1966, p. 204 (cit. a p.13, n. 4). Nei procedimenti mentali di tipo simbolico e analogico, infatti, "la conoscenza passa attraverso la vita, e la vita contiene in sé ragione e non ragione" (p. 14). In questa prospettiva la sapienza più antica – tema già al centro della riflessione di G. Colli, *La sapienza dei Greci*, I, Milano 1977, p. 15-31 (cit. a p. 14, n. 7) – si nutre di conoscenza estatica e possessione divina, l'*enthousiasmós* che è anche la cifra della conoscenza poetica⁵. L'intreccio di *manía* e *lógos*, di *manía* e *m thos* è inestricabile; e il confine tra normalità e patologia è labile anche perché la follia è avvertita principalmente non come fenomeno individuale ma nella sua dimensione sociale in cui rappresenta quasi "un'avventura della ragione umana" (p. 17) e una tensione verso la conoscenza. Ma l'intellettualismo etico cui si accennava propone una diversa sfida: follia e ragione, nella nuova concezione, si contendono e determinano l'*ethos* dell'uomo greco (o meglio, attico) di V secolo.

Si fa strada l'idea di una 'parte oscura' in cui è svelata la fragilità del bene e della stessa ragione: il male è l'irrazionale, come nel paradosso del *Gorgia* dove Socrate inchioda Polo all'aporia per cui è meglio subire il male piuttosto che commetterlo (473a; cfr. 480a-481b). L'equivalenza hegeliana tra *reale* e *razionale* è già presente in questa suggestione platonica che costringe ogni uomo a un dissidio ineludibile, a "combattere una guerra contro se stesso", come afferma Platone in *Leggi* 626d (cit. a p. 63), anticipando il moderno concetto di nevrosi.

Il teatro di Dioniso diventa occasione privilegiata per descrivere e discutere questo scenario: la follia di Aiace, nel dramma di Sofocle, non è solo punizione dell'eroe, ma diventa messinscena della condizione umana; e ancora le *Baccanti* rivelano la follia come tormento e gli abissi irrazionali dell'io (p. 19). Ecco l'"invenzione" della follia che si contrappone a *sophía* in una sorta di "guerra civile (*stásis*) che si combatte tutta dentro l'uomo" (p. 20); ed ecco l'invenzione di una duplice terapia da parte di filosofi e medici per guarire dalla *manía*, non più fenomeno sociale o luogo d'incontro con il divino ma inquietante turbamento del singolo. Il folle non è più amato dagli dèi (*Resp.* 382e; cfr. p. 45, n. 54) ed anzi si prevede di dedicargli uno spazio apposito, il *sophronistérion* (*Leg.* 909a) che "si avvicina più a un manicomio criminale che a una clinica psichiatrica" (p. 45). La terapia è innescata dall'utopia di una razionalità assoluta, di un *kósmos* organizzato come architettura della ragione nella *Repubblica*, ma proprio per questo prigione di ogni possibile 'società aperta', come Popper rimprovererà a Platone (*The Open Society and Its Enemies*, London 1945).

Analogamente i medici ippocratici superano la concezione arcaica di 'possessione' e inven-

4 In questo senso non aveva forse del tutto torto A. Barigazzi a segnalare che Dodds considerava l'irrazionalità dei Greci solo una fase transitoria, riconducibile "alla confusione primitiva di credenze e superstizioni comuni ad altri popoli", in una recensione in cui, capziosamente, si occupa contestualmente anche di *Der Hellenische Mensch* di Max Pohlenz - le due traduzioni uscivano in anni vicini per i tipi della Nuova Italia - e suggeriva una paradossale, ed evidentemente infondata, affinità tra le due opere (in *Athenaeum*, 41, 1963, 176-179).

5 A questo proposito vale la pena segnalare anche le intense pagine in cui - in anticipo sui tempi, almeno in Italia - un giovane studioso, poi prematuramente mancato segnalava la continuità tra poesia e filosofia: G. Pasquinelli, *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1958, XIX s.



tano il 'cervello' come organo e garante biochimico di pensieri, emozioni e pulsioni e razionalizzando in modo sperimentale la follia ne riducono il significato a una semplice patologia: "è soltanto una malattia del cervello" (p. 23). Ed è proprio con i medici – osserva opportunamente G. – che *mania*, "parola ignota o poco usata in precedenza", inizia a diffondersi (p. 25) e i suoi sintomi "si travasano sulla scena della tragedia" (p. 28) in cui la serie degli eroi e degli dèi diventano straniante sequenza di ritratti di personaggi morbosi in cui le diverse manifestazioni di *mania* non recano più saperi, ma solo dolori (p. 31-42). Conclude il capitolo un denso e documentato paragrafo sulle "Cure tradizionali della pazzia" (p. 48-62): di tipo esorcistico-purificatorio in cui è posta opportuna enfasi sulla dimensione sociale della cura che restituendo il membro deviato al suo gruppo allontana un pericoloso *miasma*; musicale, in cui oltre alla funzione arcaica magico-rituale di Orfeo e alla musicoterapia pitagorica è posto l'accento sui rituali coribantici, una sorta di "cura omeopatica della follia" (p. 60) ove i rituali iniziatici prefigurano quella "dipendenza psicologica tra malato e guaritore" (p. 62) che caratterizza anche le contemporanee forme positive di cura psicologica.

Il secondo capitolo, *Due modelli di follia* (p. 63-110) è incentrato sulla complessa riflessione platonica cui si è già accennato sul "funesto pungolo" (*Leg.* 854b) che sconvolge la *psyché*; con nomi diversi (*ánoia*, 'stoltezza'; *mania*, 'pazzia'; *amathía*, 'ignoranza': cfr. *Tim.* 86b) la follia induce a una vera e propria *stásis* che "agita e divide le varie parti di cui è composta l'anima" (p. 72; cfr. *Soph.* 228b) e rende l'uomo "ben più che un malato... una minaccia per la città e per le regole della convivenza politica che in essa hanno preso forma" (p. 73). In continuità con la tradizione arcaica della follia-sapienza, concepibile solo in una dimensione sociale (e in una società di tipo tradizionale) anche Platone è "interessato al folle nella società piuttosto che al folle come singolo individuo malato"; in una prospettiva, si può aggiungere, diversa rispet-

to alla logica foucaultiana della devianza: Platone riflette sulla follia nei termini utopistici del progetto politico, e non in quelli pragmatici di salvaguardia del potere e dell'ordine sociale dell'età moderna. Forse anche in ragione di questo è possibile il riconoscimento della funzione positiva di quel "secondo modello di follia" dichiarato esplicitamente nel *Fedro* (265a) in cui è recuperato il "surplus di conoscenza e di energia psichica" (p. 76) che non è malattia ma "divino straniamento" (*théias exallaghés*). La follia mantica o apollinea, la follia telestica o dionisiaca, la follia poetica e quella erotica, dalle Muse e da Afrodite ed Eros sono così accolte "sulla base di categorie culturali e sociali, non di disfunzioni patologiche": si tratta di una follia divina riservata al comportamento di "gruppi speciali" (p. 79), e per questo non abnorme ma "istituzione della società... che ammette questa funzione della pazzia e trova il modo di convivere con essa, non di recluderla o isolarla" (p. 80). In questo decisivo riconoscimento di una funzione tradizionale della follia nella società, Platone davvero dimostra di essere *philosophos*, amante e cercatore di una sapienza antica e perduta, quella dei *sophoi* che l'hanno preceduto⁶; 'maestri di verità' in cui l'indovino e il mago, lo sciamano e il guaritore, il poeta e il 'filosofo' più che confondersi e sovrapporsi l'uno all'altro, rappresentano i diversi volti della stessa figura culturale. Nelle pagine che seguono, G. riconduce questa concezione platonica alla "antropologia del folle in una cultura tradizionale": come già suggerito da G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, trad. it. Roma 1982, p. 42 (cit. a p. 83, n. 28) nelle società tradizionali è la coppia 'privato' e 'collettivo' – e non la moderna polarità normale/anormale – a determinare i modi della follia, ed è quindi lecito essere "folli per delega della comunità" (p. 82). Anche la teoria dell'*enthousiasmós* poetico del *performer* dello *Ione* è ricostruita a ritroso, verso le proprie radici, da Gorgia fino a Democrito (p. 91), nei termini della funzione emotiva che rende autorevole, efficace e persuasiva la comunicazione poetica tradizio-

6 Cfr. in part. *Prot.* 342a-343c; *Soph.* 216a; *Parm.* 126b-c. Al riguardo restano imprescindibili le osservazioni di A. Capizzi, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma 1982, 20-24.

nale (appunto trasferendo la divina follia dall'emittente al destinatario: cfr. p. 94). Chiude il capitolo un ricco dossier su "Entusiasti e profeti" (p. 94-110) in cui sono direttamente i testi – oltre a Platone gli autori di teatro, Strabone, Plutarco, Pausania, Igino, etc. – a consentire di ricostruire con accenti originali un percorso su cui la bibliografia è certo cospicua e le possibili diramazioni risulterebbero infinite⁷.

Se i primi due capitoli si presentano come una riflessione di ampio respiro sulle implicazioni antropologiche e filosofiche della follia nel mondo greco, il terzo e il quarto segnano il passo verso analisi più specifiche e di dettaglio.

La prima indagine, *Mente e disturbi mentali in Omero* (p. 111-157) parte dalla "sottile materia dell'anima" – *phrén* o *thymós* – per introdurre con il tema dell'*éidolon* e del 'doppio' il motivo della *psyché*-fantasma che si aggira nel regno di Ade a rappresentare non la vita dopo la morte, quanto la persistenza dell'uomo attraverso una sua copia sbiadita, immagine che riflette, a esclusivo uso dei vivi, le azioni compiute durante l'esistenza da un defunto (p. 111-120). La fitta rete di vocaboli sull'anima e sul corpo del lessico omerico sono poi studiati – sulla base di testi classici citati a p. 121, n. 15 (da Fraenkel a Snell, da Onians a Simon e Padel oltre al solito Dodds) – per ricostruire "l'organizzazione degli stati mentali" (p. 121-129) e le stesse rappresentazioni mentali del *nóos* o *phrén* ("Intelletto e diaframma", p. 129-132). Questa esplorazione consente di giungere a una conclusione sull'unico aspetto della follia cui Omero sembra interessato, quella che G. definisce "una forma di follia provvisoria: il *ménos*" (p. 132-138), vale a dire quel surplus di energia vitale derivato da una possessione divina che innerva, repentinamente, l'eroe nella situazione critica e gli consente di manifestare la propria valentia. La nota riflessione su *áte* di Dodds è ripercorsa e aggiornata nelle pagine che seguono (p. 138-143) e infine ricondotta a un'innovativa riflessione sulla 'nevro-

si' dell'uomo omerico ("La mente allucinatoria", p. 143-152), in cui lo stress della *face to face society* (e a questo proposito mi risulta inevitabile far riferimento agli analoghi problemi che pone o porrà la contemporanea società di *facebook* e della visibilità via web, per molti versi simile, anche nel conformismo dei comportamenti che richiede) costringe a una sorta di 'schizofrenia necessaria' per trasformare gli impulsi in comportamenti in cui è l'intervento del dio a muovere e/o a giustificare azioni ed emozioni. E anche in questo caso G. va dichiaratamente oltre Dodds – "si può forse andare oltre" – quando sul fenomeno delle allucinazioni richiama con J. Jaynes (*Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, trad. it., Milano 1996) la possibilità che si tratti non di "idee poetiche" ma "descrizione di fenomeni reali" (p. 151); il punto di vista emico assunto porta quindi a chiedersi, ancora una volta, "se ciò che è patologico o marginale nella nostra cultura fosse nella Grecia arcaica una forma più abituale di operazione mentale". Conclude il capitolo una riflessione su "La follia dei pretendenti" (p. 153-157) in cui l'episodio è interpretato come forma di possessione collettiva⁸.

In *Strategie della trance* (p. 159-216), infine, è affrontato il tema della *ékstasis*, infrazione al principio di cultura attorno cui si organizzano le società umane e via d'accesso a un universo altro di tipo iniziatico, "ugualitario e beato" (p. 161) e caratterizzato da "un'alterazione delle percezioni"; utile la tassonomia che, sulla scorta di G. Rouget, *Musica e trance*, trad. it. Torino 1986, p. 22 (cit. a p. 167), distingue tra l'"estasi" e la "trance": immobile, silenziosa, solitaria e soggetta a una sorta di perdita la prima; dinamica, rumorosa, collettiva e origine di un incremento (di personalità, di sensazioni) la seconda (p. 167-173). Seguono alcune pagine dedicate agli "latromanti", singolare categoria di professionisti dell'estasi "al servizio della comunità" (p. 181) e un denso paragrafo sui rituali di trance

7 Basti qui accennare, per es., al tema della 'visione' nelle culture avestiche e zoroastriane, su cui di veda A. Piras, *Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien*, in *Studia Iranica*, 27, 2, 1998, 163-185.

8 Cfr. per l'appunto G. Guidorizzi, *The laughter of the suitors. A case of collective madness in the Odyssey*, in *Public and Performance in Ancient Greece*, eds. by L. Edmunds and R.H. Wallace, Baltimore-London 1997, 1-7.



dionisiaci (p. 184-200) particolarmente efficace anche come chiave di lettura delle *Baccanti* di Euripide nei termini comparativi dell'etnomusicologia. Conclude il capitolo una riflessione sullo statuto culturale della trance e della possessione femminile in Grecia in cui si delinea, dal repertorio di tradizioni mitiche, una morfologia ben precisa ("follia collettiva, fuga dalla città, disordine sociale e guarigione rituale", p. 203).

Chiudono il volume due brevi appendici su *La follia delle donne* (p. 207-216) – in cui si ripercorre la polarità tra la patologia tipica del maschile, la 'malinconia', e quella propria del femminile, l'isteria – e su *Il "vangelo" dionisiaco delle Baccanti* (p. 217-220), traduzione dello stesso G. della *parodos* (vv. 64-167) del dramma euripideo. Un utile "Indice analitico" (p. 221-225) di nomi antichi (personaggi, autori, eroi, divinità, luoghi) e degli argomenti / parole chiave, consente al lettore una visione sinottica della ricchezza concettuale (e documentaria) del volume: non solo aggiornata messa a punto sul tema della follia nella Grecia antica, ma efficace riflessione su quella dialettica razionale / irrazionale in cui si è confinata l'anima degli antichi e dei moderni e che le stesse contemporanee scienze della psiche hanno messo in crisi, insieme all'antropologia comparata e all'etnologia.

I numerosi riferimenti intertestuali ad altre culture, e in particolare alle tradizioni giudaico-

cristiane, rendono ancora più solida e incisiva l'analisi di G.: si possono ricordare, a titolo di esempio, l'analogia tra Omero e *Antico Testamento* a proposito del *phobos* bellico quale sintomo patologico della follia (p. 27), le osservazioni sui rituali di espulsione / purificazione in contesti ebraici (p. 51), il richiamo a Geremia e al profetismo ebraico (p. 107), la glottolalia degli apostoli (p. 110), il montanismo (p. 164), il misticismo di Teresa d'Avila (p. 165), la condizione dei veggenti estatici (p. 177). Ma ancora altre forme di comparazione connettono il *menos* guerriero di Ettore al *liget* dei tagliatori di teste filippine o l'*amok* dei Malesi o il *bersekr* dei guerrieri nordici (p. 136); la trance del menadismo ai *barong* del Bali o i pellerossa d'America (p. 200).

Le sconfinite dimensioni dell'anima evocate nel titolo mal si adattano a percorsi ridotti o marginali; occorrono sondaggi di ampio respiro, capaci di arginare una materia sfuggente e copiosa e di metterne in movimento le molteplici suggestioni, tracciando una rotta che possa condurre a ulteriori sviluppi e riflessioni. In questa prospettiva G. riesce a guidare anche il lettore meno avveduto con dottrina, lucidità e la forza di una scrittura intensa e fortemente evocativa verso gli spazi della 'follia sapiente', l'ossimòro che emerge in ogni pagina di questo libro e si propone come cifra peculiare della civiltà greca.