

f u o r i o n d a

I GRECI E LA FOLLIA

Enzo Novara

SOMMARIO

Il termine *mania* nella cultura greca comprende fenomeni estremamente diversi tra loro, non riducibili al campo del patologico. In origine, nel mondo omerico, emerge un'antropologia sostanzialmente materialistica, nella quale è assente quel centro unitario di comando che sarà poi costituito dall'anima (*psyché*): l'individuo è una somma di impulsi differenti e di organi psico-fisici parziali, e il confine tra razionale e pre-razionale è labile («Omero ignorava la follia semplicemente perché era dovunque» scrive Calasso). Successivamente, di fronte alle molteplici manifestazioni del non-razionale, la civiltà greca ha elaborato fondamentalmente tre tipi di risposte: quella legata al sapere tradizionale e popolare, basata sul semplice schema possessione-esorcismo; quella medica, che cerca di elaborare un vero e proprio "metodo" di osservazione-spiegazione-descrizione nosografica; quella filosofica, elaborata da Platone. Questi attua una strategia complessa di gestione e controllo del pre-razionale legata alla presenza dell'anima, distinguendo una follia "privativa", o "difettiva", e un'altra positiva, il "divino straniamento", che consente di creare "i più grandi beni" e che si manifesta nelle quattro forme della *mania*: mantica, teletica, poetica, erotica. Ed è all'interno di questa operazione che emerge la volontà di non recidere il filo che lega la ragione e il suo Altro.

ABSTRACT

In Greek culture the term *mania* includes phenomena that are extremely different one from the other and are not reducible to the pathological field. At the origins, in the Homeric world, a substantially materialistic anthropology emerges, one lacking that homogeneous centre of command which would then go to make up the soul (*psyché*): the individual is a sum of different impulses and partial psychophysical organs, and the boundary between rational and pre-rational is quite weak («Homer ignored madness for the simple reason that it was everywhere», writes Calasso). Later, faced with multiple manifestations of the non-rational, Greek civilisation developed fundamentally three types of answer: one linked to traditional and folk knowledge, base on the simple schema possession-exorcism model; a medical one which tries to develop an actual observation-explanation-nosographical description "method"; and the one developed by Plato. The latter uses a complex strategy for the management and control of the pre-rational linked to the presence of the soul,

distinguishing between a “privative” or “defective” madness and a positive one, the “divine alienation” that allows to create “the greatest goods” and which manifests itself in the four forms of *mania*: mantic, teletic, poetic, erotic. And it is within this operation that the will not to sever the thread linking reason and its Other emerges.

Premessa. La nascita della follia

Innanzitutto qualche premessa. La prima riguarda il significato del termine “follia”: se utilizzato nel contesto della cultura greca, questa parola, già di per sé estremamente vaga nella nostra lingua, indica un’area semantica molto ampia che comprende fenomeni estremamente diversi tra loro e non necessariamente collegabili a ciò che noi chiameremmo “patologia”. Non c’è dubbio che sia possibile rilevare in quel contesto sintomi psicotici e nevrotici, ma il termine *mania* si riferisce a un campo molto più vasto, identificabile non tanto con la dimensione del patologico quanto piuttosto con quella dell’irrazionale.

Una seconda premessa riguarda l’uso stesso di questa parola: essa incomincia a circolare proprio nel V secolo, cioè nel momento in cui la filosofia, vale a dire il pensiero razionale per eccellenza, diventa egemone nella cultura greca (è il periodo del cosiddetto “Illuminismo greco”, la stagione dei grandi filosofi naturalisti e umanisti); questa parola prima non esisteva o era poco usata, e ciò potrebbe significare che l’oggetto al quale essa si riferisce sia rimasto a lungo oscuro, indefinito, sebbene pregno di diverse potenziali esplicitazioni. Una storia analoga e correlata è quella della parola *psyché*: anch’essa nasce con i Greci e avrà un’enorme fortuna, ma anche una storia travagliata e articolata.

Ciò che preme sottolineare è che la nascita del termine *mania* è il segno che l’atteggiamento della cultura greca nei confronti di quell’oscuro oggetto, che abita nelle sfere del non-razionale o del pre-razionale, è cambiato, cioè che è cambiata la cornice generale entro la quale esso può essere indagato.

Un’ultima premessa: la riflessione incrocerà un celebre passo del Fedro. Le definizioni che Platone presenta costituiranno un riferimento necessario, ma, muovendosi da qui, si assumerà inevitabilmente un punto di vista particolare, quello della filosofia, in particolare di quella platonica, che intende far fronte all’irrazionale con strategie estremamente elaborate di gestione e controllo delle emozioni, e nelle quali razionale e irrazionale vengono nettamente separati, affidando in fondo al primo il compito di “colonizzare” il secondo. Tuttavia, e questo è l’aspetto che provoca maggiormente la riflessione, in Platone continua a essere aperta una porta che consente alle due dimensioni di comunicare tra loro.

Siamo in sostanza di fronte a una fase nella quale il pensiero elabora un progetto che, nonostante molte trasformazioni e articolazioni, è alla base della nostra cultura, ma che tuttavia appare per ora ancora fluido, tanto da non

relegare il “folle” all’interno di una categoria rigida. Sulla scia di Foucault, potremmo dire che siamo di fronte a una operazione attraverso la quale la ragione trova una sua precaria, instabile identità e stabilisce un “confine” entro il quale articola le proprie procedure ed entro il quale si definisce come padrona.

La follia in Omero

All’inizio non era il *logos*, ma qualche cosa che lo precede, e Jean Pierre Vernant l’ha spiegato molto bene. All’inizio i Greci affrontano la realtà, esterna e interna all’uomo, attraverso forme di racconto che attengono alla religione e alla letteratura e che utilizzano quel tipo particolare di narrazione che è il mito: *mythos* significa appunto parola, discorso, racconto, narrazione. Esso riconduce i fenomeni naturali e le azioni degli uomini a eroi, demoni, dei; tra queste vi sono non solo le grandi imprese o la fondazione di città, ma anche le motivazioni profonde delle azioni, le passioni e tutta la dimensione che precede l’uso della ragione. Questa dimensione si trova accanto a quella volontaria e razionale, non la abbandona mai: razionale e non razionale o “pre-razionale” convivono in questi racconti, così come convivono nella vita.

All’inizio, dunque, non era il *logos*. Diciamo che all’inizio è Omero. Al fondo di ogni manifestazione della follia agiscono forze che non appaiono controllabili dalla ragione. Possiamo chiamare queste forze “passioni”, nel senso etimologico del termine, evidenziando il loro carattere di passività: sono forze che l’uomo subisce e non riesce a controllare; di queste Omero parla molto e in diversi modi, ma sempre all’interno di una certa idea di uomo.

Nel modello antropologico omerico sono presenti aspetti che mancano in quello classico e sono assenti altri, essenziali, che invece in quello emergono. Ciò che manca, fondamentale, è l’“anima”, la *psyché*; questa è un’idea che nascerà più tardi, con il pensiero orfico-pitagorico e, soprattutto, con Platone. Naturalmente è difficile pensare la follia, almeno nei termini in cui noi l’abbiamo a lungo intesa, senza il concetto di anima, ma questa, lungi dall’essere una soluzione, costituisce anch’essa un problema.

L’anima rappresenta per noi, da Platone in poi, un centro coerente di pensiero, volizione, emotività e azione in grado di spiegare il comportamento dell’uomo come un tutto unitario. È la dimensione entro la quale si sviluppa la sua vita più vera e che lo pone in relazione al mondo esterno: si identifica con l’Io stesso dell’uomo, almeno nella sua parte razionale. Platone, e tutta la tradizione culturalmente vastissima che si rifà a lui, l’hanno sempre pensata come distinta dal corpo, al punto di essere capace di separarsi da esso dopo la morte: anima immortale contro corpo mortale.

Si tratta però di un'idea che non si afferma presto. Lo stesso termine *psyché* viene poco utilizzato in epoca arcaica; i poeti parlano piuttosto di *thymòs* o di *phrén*; in Omero la parola *psyché* viene talvolta evocata, ma per indicare non fenomeni mentali bensì quel soffio vitale che abbandona l'uomo quando muore: quando un guerriero viene ucciso, la sua *psyché* se ne va nel Regno dei Morti. Essa è in fondo un'entità *materiale*, un soffio, un alito, che può uscire addirittura da una ferita. In questo si rivela il carattere fondamentalmente *materialistico* della "filosofia" che sorregge i poemi omerici; la *psyché* che raggiunge la Terra dei Morti porta con sé il rimpianto del mondo dei vivi: la vita, fondamentalmente, è qui sulla terra e il corpo è di per sé vivo, è la vera vita. Quando Omero parla di *soma* indica con questo termine il corpo morto, il cadavere. Come osserva Galimberti (1979):

Il linguaggio di Omero è corporeo non perché Omero non è ancora giunto alla scoperta dello psichico, ma perché non ha ancora ridotto il corpo a materia inerte a disposizione dell'anima, a mero segno fisico di trascendenti significati psichici. Per questo Omero può distinguere il corpo dal cadavere, mentre Platone è costretto a identificarli e a concludere che "il corpo è per noi una tomba (pag. 70).

Nel racconto di Odisseo che scende nell'Ade a visitare i morti, questi appaiono come ombre inconsistenti che, per rispondere alle sue domande, devono essere nutrite con il sangue di una vittima (Omero, *Odissea*, trad. it. 1968):

E quando con voti e con suppliche le stirpi dei morti ebbi invocato, prendendo le bestie tagliai loro la gola
sopra la fossa: scorreva sangue nero fumante. S'affollarono fuori dall'Erebo l'anime dei travolti da morte,
giovani donne e ragazzi e vecchi che molto soffrirono, fanciulle tenere, dal cuore nuovo al dolore;
e molti, squarciati dall'aste punta di bronzo, guerrieri uccisi in battaglia, con l'armi sporche di sangue.
Essi in folla intorno alla fossa, di qua, di là si pigiavano con grida raccapriccianti: verde orrore mi prese (pag. 295).

Questa "anima-fantasma" è un doppio del corpo, lo riproduce nella forma come un'immagine allo specchio, è un *eidolon*, dotato di una realtà intermedia tra l'al di qua e l'al di là, tra il visibile-corporeo e l'invisibile-incorporeo. Può tornare sulla terra dopo la morte nei sogni, quasi dotata di una sua realtà, indipendente dalle immagini che il sognatore produce nella sua mente.

Così Achille quando nel sogno gli appare Patroclo, ucciso in battaglia da Ettore (Omero, *Iliade*, trad. it. 1968):

Tese le braccia, parlando così, ma non l'afferrò: l'anima come fumo sotto la terra sparì stridendo; saltò su Achille, stupito, batté le mani insieme e disse mesta parola: "Ah!, c'è dunque, anche nella dimora dell'Ade, un'ombra, un fantasma, ma dentro non c'è più la mente. Tutta notte l'ombra del misero Patroclo m'è stata intorno, gemendo e piangendo: molte cose ordinava. Gli somigliava prodigiosamente" (pag. 799).

In Omero l'anima non è quel centro unitario dal quale sgorgano tutte le azioni, volizioni e pensieri dell'uomo. Come afferma Pohlenz, «la *psyché* non coincide neppure con l'io dell'uomo» (1967, pag. 16); ma, se non c'è l'anima, manca la follia dell'anima; c'è piuttosto una follia "senza anima": non uno stato degenerativo della psiche, non una malattia, meno che mai uno stato definitivo, ma sempre solo uno stato momentaneo che colpisce una parte specifica del corpo animato, uno dei tanti in cui l'uomo si viene a trovare. In sostanza un transitorio mutamento di "energia" psichica.

D'altra parte i fenomeni mentali in Omero sono estremamente concreti e immediati, sempre legati a particolari contenuti: non esiste l'intelligenza, ma esistono "pensieri intelligenti", e un uomo intelligente è un uomo che "ha molti pensieri" o "conosce molte astuzie" o "ha visto più cose", come Odisseo. L'individuo è una somma di impulsi differenti e di organi psico-fisici parziali che producono sensazioni e pensieri, una specie di "campo di forze" aperto, entro il quale pensieri, emozioni, azioni si susseguono non necessariamente in relazione tra loro. Alla base di tutto questo risiede una forza, lo *thymòs*, localizzato spesso nel cuore, una sorta di energia che però deve essere sottoposta a controllo, e che nel pensiero successivo, nella filosofia come nella tragedia, verrà continuamente evocata come sorgente delle passioni e dei conflitti. Bruno Snell identifica lo *thymòs* con l'organo del sentimento e dell'emozione in senso etimologico (emozione), in quanto «organo dei movimenti del corpo» (1963, pag. 30).

Altre volte entrano anche in gioco il *nòs*, preposto alla produzione di rappresentazioni mentali, e il *phrèn*, cioè il diaframma, luogo anch'esso destinato al controllo del comportamento; ma fra queste istanze non c'è mai una vera integrazione. Lo *thymòs* è indirizzato al soddisfacimento immediato e lineare dei desideri, *nòs* e *phrèn* devono invece cercare volta a volta di dirigerlo per consentirgli di portare a compimento i propri obiettivi. Nel caso di mal funzionamento di questi organi Omero dice che un personaggio o è "danneggiato nella mente" o ha "un pensiero oscillante", o "non ha saldi la mente e il senno" o ancora che le *phrénes* sono piene di furore in Agamennone e di coraggio in Telemaco.

Può esplodere allora una frenesia, una follia improvvisa, che viene chiamata da Omero anche *lyssa*, "rabbia", come la rabbia dei lupi; il demone *Lyssa*, "scatenatrice di follia", rappresentato con testa di cane, successivamente ne sarà la personificazione, come si evince dalla pittura vascolare e dalle tragedie.

Questi squilibri improvvisi vengono chiamati da Omero *ménos*; molto spesso è un dio che lo trasmette all'eroe e questi non può assolutamente opporvi resistenza. Siamo vicini, in questo caso, a uno stato di "possessione": una sua tipica manifestazione è il furore guerriero, di cui è responsabile soprattutto Ares, il dio *mainòmenos*, "posseduto da furia guerriera", che si accompagna ai due scudieri *Deinòs* (Terrore) e *Phòbos* (Paura).

Accanto a *ménos* Omero colloca *àte*: nella cultura successiva essa indicherà la "rovina" e la "colpa"; nei poemi omerici invece rappresenta "una forma temporanea di pazzia", un accecamento dovuto a impulsi esterni, attribuiti a un demone, *Àte*, che Zeus precipitò dall'Olimpo e che ora vaga, tremendo, tra gli uomini. Al contrario di *ménos*, *àte* si manifesta come forza autodistruttiva: le sue caratteristiche sono la perdita della facoltà di valutare le azioni in rapporto al mondo esterno e un'ossessione maniacale accompagnata da fissazioni aggressive. Mentre con *ménos* si ha un surplus di energia, con *àte* si perde qualcosa, si perde la connessione dei pensieri.

In tutti questi fenomeni le emozioni e le passioni occupano un posto centrale: *ménis* (ira, furore), la parola con la quale si apre l'Iliade, *chòlos* (sdegno), *àchos* (dolore), *phòbos* (paura), *àcheos* (strazio). L'uomo omerico si muove sempre agito o dal destino o dalle sue emozioni: passa da una all'altra senza soluzione di continuità, non si ferma a riflettere, ma reagisce immediatamente agli stimoli.

A questa dimensione, insieme materiale e mentale, se ne sovrappone un'altra, anch'essa duplice: quella per la quale concetti morali o psicologici tendono ad assumere il carattere sia di "astrazione" che di "personificazione". La Colpa (*Àte*), la Giustizia (*Dike*), la Vergogna (*Aidòs*) sono concetti, ma al tempo stesso "forze", che possiedono una realtà oggettiva che si identifica con demoni capaci di agire sugli uomini. Si tratta di una "proiezione": si rappresenta all'esterno ciò che in realtà risiede dentro l'uomo; siamo di fronte a una strategia di gestione e controllo.

I conflitti interiori, inevitabilmente, prendono allora la forma di un dialogo-scontro tra diverse istanze identificate con divinità o demoni e rappresentate attraverso visioni, voci, presenze allucinatorie. Spesso sono legati a una contrapposizione tra ciò che l'eroe vorrebbe fare e ciò che i valori della sua comunità gli consentono di fare. Questo accade nel monologo-dibattito interiore che Menelao sviluppa con se stesso quando deve decidere se difendere o meno il corpo di Patroclo (Omero, *Iliade*, trad. it. 1968):

Ohimè, se le belle armi abbandono e Patroclo, che qui giace per vendicare il mio onore, temo che non s'adiri chi dei Danai mi veda. E se così solo combatto con Ettore e i Teucri per pudore, temo m'accerchino in molti, isolato. Tutti i teucri conduce qui Ettore elmo lucente. Ma perché ragiona queste cose il mio cuore? Se un uomo contro il dio vuol battersi con un guerriero che il nume onora, subito grave sciagura gli incoglie.

Nessuno dunque dei Danai s'adirerà, che mi veda cedere a Ettore: spinto dai numi combatte (pag. 91-101).

In questo testo compaiono molti elementi della psicologia dell'uomo omerico: la difesa dell'onore, la vergogna, l'istinto vitale di sopravvivenza; il contesto più generale è quello che Eric Dodds, sulla scia dell'antropologia americana, ha definito la "cultura della vergogna". Questo meccanismo potrebbe essere descritto in termini freudiani come classico conflitto tra i desideri presenti nell'inconscio e la censura sociale rappresentata dal Super-io.

È proprio dal conflitto che nasce la malattia, ma gli eroi omerici sfuggono al disagio che esso produce o all'umiliazione della vergogna attribuendo a forze esterne, divine o demoniche, le cause delle proprie insufficienze.

D'altra parte, apparizioni allucinatorie di figure divine, voci interiori o sdoppiamenti di personalità erano probabilmente fenomeni abbastanza comuni dell'esperienza psicologica dell'uditore o del lettore dei poemi omerici, per il quale perciò la descrizione della prossimità quasi fisica delle divinità ai personaggi narrati era tutt'altro che innaturale.

Si tratta di fenomeni che noi ascrivemmo oggi al vasto campo nosografico della schizofrenia, ma che, secondo Dodds, nel mondo greco erano assolutamente comuni, in quanto legati a una struttura psichica diversa dalla nostra, cioè a una specifica predisposizione della mente primitiva o arcaica alle allucinazioni, al dare forma di realtà a immagini prodotte dal cervello, proiettandole appunto su figure divine. Questa disposizione collettiva, secondo alcuni psicologi come Julian Jaynes, sarebbe legata al maggiore sviluppo che una particolare area del cervello, l'area di Wernicke, nell'emisfero destro, aveva in quelle società. La capacità di vedere e immaginare era dunque più sviluppata della nostra, sia negli eroi rappresentati da Omero sia nel pubblico, il quale, ascoltando la narrazione, letteralmente "vedeva" quei fatti e "sentiva" quelle emozioni.

Ancora una volta, ciò che per noi è patologico nella cultura greca era invece normale. Ancora una volta, il limite tra razionale e pre-razionale viene messo in discussione e, in quella civiltà, lo si vede prendere forma in modo estremamente mobile e precario.

In conclusione, non vi sono effettivamente "casi" di follia in Omero, quanto meno non come l'ha intesa la psichiatria moderna: la follia è infatti indistinguibile dalla normalità. Ecco perché Roberto Calasso afferma che «Omero ignorava la follia semplicemente perché era dovunque» (2005, pag. 27).

In questa fenomenologia dell'uomo omerico, si direbbe che manchi, o sia debole, una vera istanza interiore di autocontrollo che sappia arginare, censurare, magari utilizzare, l'energia vitale.

Di fronte alle molteplici manifestazioni del non-razionale la cultura greca ha elaborato fondamentalmente tre tipi di risposte: quella legata al sapere tradizionale e popolare, quella medica e quella filosofica. La situazione, a ben vedere, non è molto diversa da quella odierna.

La risposta del sapere tradizionale

All'interno del sapere tradizionale chi è colpito da questi fenomeni è visto come un "posseduto": il suo corpo è mosso da una forza invisibile che viene attribuita a una divinità o a un demone. La *mania* è la conseguenza di una contaminazione, in particolare di una contaminazione "sacra" e il folle è un *àghios*, che contiene in sé un *àgos*, cioè una forza ambivalente, positiva e negativa, che esalta e che distrugge al tempo stesso.

Nel mito i contaminati sono spesso eroi, come Oreste o Eracle, i quali vengono trascinati da un delirio che fa vedere loro cose che non esistono e che li induce a delitti efferati. Terribili le pagine in cui Euripide fa descrivere a un messaggero la follia di Eracle, che, accecato da un'allucinazione, uccide moglie e figli. In questo caso l'eroe è posseduto da una forza interna, ma viene anche "inseguito" dalla follia, spesso rappresentata dalle *Erinni*, che non penetrano nel corpo del folle ma lo perseguitano con incantesimi e fatture.

Questa contaminazione può essere legata alla dimenticanza di qualche atto rituale, quindi a un'offesa nei confronti della divinità, o alla violazione di tabù relativi a oggetti sacri (come idoli – è questo il caso dell'eroe Euripilo alla fine della guerra di Troia). La follia appare quindi come una punizione, le sue espressioni sono sempre violente e l'uomo o l'eroe vengono sfigurati fisicamente.

Le cure tradizionali sono affidate a personaggi particolari, avvicinati per molti aspetti a degli stregoni, che si dicono portatori di un sapere antico e sacro; la terapia comprende un armamentario vario che mescola tra loro diete, prescrizioni comportamentali di natura simbolica, esorcismi, una sorta di musicoterapia, cure iniziatiche.

Alcune di queste vengono descritte, polemicamente, in uno scritto medico del V secolo della scuola ippocratica, *Sulla malattia sacra* (trad. it. 1996):

(coloro che per primi hanno fatto di questa una malattia sacra) fissano la terapia in una direzione a essi favorevole, somministrando purificazioni e incantamenti e ordinando di astenersi dai bagni e da molti cibi che non sono adatti a essere mangiati dai malati: tra i pesci di mare, dalla triglia, dal melanuro, dal muggine e dall'anguilla (questi infatti sono i più dannosi), tra le carni, da quelle di capra, di cervo, di maiale e di cane (queste carni infatti producono il massimo turbamento del ventre), tra i volatili, dalle carni di pollo, di tortora e di ottarda [...] prescrivono inoltre di non portare vesti nere (il nero infatti è il

colore della morte), di non stare distesi su pelli di capra e di non portarne addosso, di non tenere un piede sull'altro né una mano sull'altra (pag. 51-54).

Un posto centrale occupavano gli esorcismi: se infatti il folle è un posseduto, bisogna intervenire con un'operazione di liberazione e purificazione e l'esorcista è fondamentalmente un purificatore, un *kathartés*. Naturalmente l'operazione può essere compiuta su qualsiasi cosa attraverso procedimenti rituali, per esempio su una città, quando viene colpita da una carestia o una pestilenza, da una contaminazione (*miasma*), oppure su un corpo, quando viene colpito da particolari affezioni, come l'epilessia e l'impotenza. I rituali sono vari; ne è un esempio quello rappresentato nell'*Edipo a Colono* che si svolge nel boschetto sacro delle Eumenidi.

L'esorcismo, come è noto, si sviluppa attraverso fasi specifiche: evocazione del demone che è entrato nel malato, richiesta del suo nome per identificarne la natura, espulsione attraverso formule e pratiche magiche. Si ritiene che in ambito greco, a differenza di quanto capitava in quello ebraico, il demone non venisse scacciato del tutto ma, piuttosto, ammansito (Guidorizzi, 2010). Questo perché, mentre nel primo il demone è manifestazione del Male e in quanto tale va eliminato, nel secondo esso è invece un'entità intermedia tra l'umano e il divino, e appartiene alla sfera del sacro. È interessante notare questa differenza perché segnala un diverso approccio all'irrazionale: paradossalmente, proprio nel mondo greco, che ha visto nascere le forme moderne della razionalità, la prossimità all'irrazionale non viene cancellata.

Accanto all'esorcismo vi sono i rituali di guarigione attraverso cure iniziatiche, che si svolgono secondo modalità collettive e "teatrali" molto simili a quelle del tarantismo, presenti nel Meridione d'Italia e studiati da Ernesto De Martino (1961).

Talvolta i riti collettivi di purificazione erano strettamente connessi alla musica. Che essa sia in grado di suscitare stati d'animo diversi, e persino opposti, era molto chiaro ai Greci anche prima di Platone: il mito della sfida tra Marsia e Apollo, tra il flauto e la cetra, tra il modo orientale e quello greco, è emblematico del contrapporsi di due modelli ben distinti, strutturati in modo diverso e capaci di produrre effetti psicologici opposti: l'uno lo scatenamento dei sensi e uno stato di eccitazione incontrollata, l'altro invece calma, serenità, autocontrollo, misura. Il flauto, non a caso, è al centro dei riti dionisiaci.

Un esempio di cura musicale collettiva è quella praticata dalla corporazione dei coribanti nell'Atene del tardo V secolo. Si tratta di un gruppo di folli che praticano una sorta di delirio collettivo: allucinazioni visive e auditive, crisi di pianto, palpitazioni, perdita della coscienza, iperestesia psicomotoria, catalessi: quello che si chiama "delirio coreico", raggiunto attraverso l'uso di ritmi

ossessivi che producono uno stato di trance, similmente a quanto accade nei riti dionisiaci.

La risposta della medicina

Un secondo approccio alla follia, completamente antitetico rispetto al primo, è quello medico. La medicina ad Atene vede fiorire la sua grande stagione alla metà del V secolo grazie alla scuola ippocratica. Ippocrate viene dalla Ionia e porta con sé tutta la tradizione naturalistica ed empiristica propria di quella cultura, da Talete in poi. L'approccio alla malattia, dunque, si fonda sull'osservazione attenta dei dati empirici e su una generalizzazione progressiva dai dati alle cause generatrici e all'indicazione di una malattia.

Osservare, generalizzare, applicare le conoscenze: un procedimento che è a tutti gli effetti un "metodo", come dice l'etimologia stessa della parola, e cioè una strada che bisogna percorrere per giungere a un sapere certo. Il medico deve saper leggere i sintomi per poter individuare la malattia (diagnosi), risalire alle sue cause (eziologia), capire quale sarà il suo sviluppo (prognosi) e quindi intervenire per curarla (terapia): si tratta in fondo di un sapere fondato sulla capacità di leggere i "segni" che il corpo ci invia.

Ippocrate dà vita a una vera e propria scuola e istituzionalizza così un mestiere che sino a quel momento aveva avuto uno statuto piuttosto incerto. Uno dei limiti fondamentali di questo modello è senza dubbio costituito dalle approssimative conoscenze in campo anatomico e fisiologico; esso si fonda sulla teoria degli "umori" del corpo, che devono sempre essere presenti nella giusta quantità e nel giusto rapporto reciproco. L'idea di base è che l'organismo deve essere in equilibrio al proprio interno e in rapporto all'ambiente che lo circonda.

Nell'approccio alla follia i primi scritti della scuola incominciano ad apparire verso la fine del V secolo e i medici ippocratici individuano con chiarezza la sede delle operazioni mentali nel cervello, e non, come si credeva, nel cuore, nel diaframma o nell'utero (Ippocrate, op. cit., trad. it. 1996):

Gli uomini devono sapere che i piaceri, le gioie, il riso e gli scherzi non ci vengono da nessun'altra parte se non da quella da cui derivano i dolori, le pene, le tristezze e i pianti; con questa soprattutto pensiamo, comprendiamo, vediamo, ascoltiamo, e distinguiamo le cose brutte e le belle, le buone e le cattive, le piacevoli e le spiacevoli; [...] Per causa sua siamo in preda alla follia e al delirio, ci sovrastano timori e paure, a volte di notte, altre anche di giorno, insonnie, vaneggiamenti immotivati, preoccupazioni non fondate, incapacità di riconoscere la situazione presente e perdita della memoria. Tutto questo ci viene dal cervello quando non è sano ma è più caldo o più freddo del normale, o più umido o più secco, o quando subisce qualche altra alterazione del suo stato naturale, che non gli è consueta (pag. 79-81).

All'interno della scuola la parola *manìa*, per indicare le varie forme della follia, è ampiamente usata e vengono riconosciute forme particolari di alterazione come la *melancholìa* e la *phrenìtis*, che nascono per eccesso di bile nera l'una e per infiammazione del diaframma l'altra, e si manifestano con accessi di furore. Vengono anche descritte con attenzione l'agorafobia, la nosofobia e le crisi di panico.

Ciò che è rilevante non è tanto l'individuazione delle cause delle malattie, che appare ai nostri occhi alquanto imprecisa e talvolta fantasiosa, quanto piuttosto l'emergere di due elementi importanti: il primo, la riconduzione della *manìa* ad affezione puramente umana, e quindi la sua totale desacralizzazione, il secondo, l'approccio puramente materialistico. La follia, dunque, è questione terrena, materiale e umana. Nella tragedia classica, al cui interno si rispecchiano tutte le tendenze culturali del periodo, questa impostazione è spesso presente. Questa nuova interpretazione si trova, per esempio, nell'*Oreste* di Euripide, il quale, tra tutti i tragici, è quello che più risente delle tendenze razionalistiche della filosofia e della medicina.

È chiaro infine che i medici hanno nei confronti dei guaritori tradizionali un atteggiamento estremamente polemico; ciò è evidente, a esempio, proprio nello scritto *La malattia sacra* di Ippocrate, che riguarda l'epilessia, da sempre considerata una forma di possessione da parte della divinità:

Così stanno le cose a proposito della cosiddetta malattia sacra. A me non sembra affatto che sia più divina né più sacra delle altre malattie, ma come anche le altre malattie, essa ha una causa naturale e da essa deriva (...). Mi sembra che coloro che per primi hanno fatto di questa una malattia sacra fossero uomini simili agli attuali maghi, purificatori, accattoni e ciarlatani che fingono di essere particolarmente rispettosi degli dei e di possedere un sapere superiore a quello degli altri. Costoro dunque si ammantano della divinità, che adducono a giustificazione della loro mancanza di risorse, poiché non hanno cosa somministrare per giovare ai malati; e perché non appaia che non sanno nulla giudicano questo male sacro (pag. 49-51).

La risposta filosofica: Platone

C'è infine una terza risposta, decisamente più articolata, al problema della follia, e questa viene dalla filosofia. Questa, più della medicina, sembra avere consapevolezza delle origini della ragione, dei suoi limiti, delle sue ambizioni; pur attaccando le forme irrazionali e spesso cialtronesche di terapia tradizionale, pur separando nettamente la sfera del mito da quella del logos, la filosofia conserva un canale di comunicazione con quella sfera che precede, in modi

diversi, la nascita della razionalità. Questo atteggiamento ha il suo più profondo interprete in Platone.

Anche per lui la *manìa* è un fenomeno umano, ma l'uomo va inserito all'interno di quadro più ampio, che lo trascende e di cui egli è parte. La sua strategia filosofica è estremamente articolata, ma può essere ricondotta ad alcuni pilastri fondamentali. Di fronte all'incerto divenire del mondo sensibile e della vita, con i suoi conflitti e le sue incessanti trasformazioni, egli costruisce una dimensione che possiede i caratteri della stabilità, dell'inalterabilità, dell'eternità, che la ragione può controllare: il "mondo delle idee", che si pone come criterio di realtà, di verità e di conoscenza del mondo empirico: se quello non esistesse, questo sarebbe condannato al caos. Solo in quanto si avvicina a quella regolarità il mondo empirico diventa anche conoscibile.

Il "luogo" in cui le idee diventano oggetto di conoscenza è l'anima dell'uomo, la *psyché*, l'altra grande creazione di Platone, simile alle idee stesse, affine all'Essere eterno, come Socrate afferma nel *Fedone*. L'anima è perciò anch'essa immortale e ben separata dal corpo, il quale è invece condannato al mutamento e al deperimento. La *psyché* costituisce esattamente quel centro coerente e unitario che mancava in Omero e nella sua arcaica psicologia; luogo della vita più vera, capace di porsi in relazione con il mondo esterno, essa si identifica con l'Io stesso dell'uomo: si tratta di una rivoluzione profonda che segna tutta la storia del pensiero occidentale.

L'invenzione dell'anima è anche la risposta di Platone al problema delle passioni, entro le quali si annida potenzialmente la follia, una risposta parallela e speculare rispetto a quella politica: anche nella polis infatti si annida la malattia e anche qui le passioni e il conflitto possono condurre alla rovina gli uomini. Perciò l'ordine che l'anima del singolo dovrà imporsi sarà necessariamente speculare rispetto a quello che la polis dovrà assumere: è da questa esigenza di ordine, di *kosmos*, che nasce l'utopia della *Repubblica*, nella quale alla ordinata, ben regolata tripartizione dell'anima corrisponde la altrettanto ordinata e regolata tripartizione della società. E così come la parte razionale dell'anima deve avere l'*arché* sulle altre due (volitiva e passionale), allo stesso modo i filosofi portatori di sapere razionale dovranno governare con saggezza e rigore sulle altre due classi (guerrieri e lavoratori), imponendo l'unità al di sopra della molteplicità.

Tuttavia, se ci allontaniamo da interpretazioni riduttive, scopriamo che Platone attua una strategia molto più complessa, che potremmo definire non tanto di annullamento quanto di "controllo e gestione" delle passioni e dei conflitti. Se è vero, come egli dice nelle *Leggi*, che "ogni uomo combatte una guerra contro se stesso", questa deve essere combattuta con una varietà di armi in rapporto alla grande varietà delle forme che la *manìa* assume.

Se nel *Fedone* le passioni sono relegate nel corpo, e prevale quindi, rispetto a esse, una strategia di fermo rifiuto e annullamento, nella *Repubblica* invece la tripartizione dell'anima implica una loro parziale accettazione: è come se Platone accettasse l'idea che proprio nell'anima si può annidare un possibile disordine, l'idea in fondo che, accanto o dentro la ragione, permane, indomita, una forza oscura e vitale.

Ecco perché allora bisogna distinguere tra due grandi categorie di follia: una negativa, che potremmo definire “privativa” o “difettiva”, in quanto sottrae qualcosa all'uomo, e un'altra positiva che, al contrario, aggiunge qualcosa: il “divino straniamento” che gli consente di creare “i più grandi beni”.

La prima è prodotta essenzialmente dal prevalere dell'anima passionale e dalle sue pulsioni, che sono in grado di trascinare l'uomo verso la sfrenatezza, il delirio, il delitto. Si tratta di una vera e propria “malattia dell'anima”, che affonda le sue radici in colpe antiche non meglio identificabili (come è sostenuto da tutta la tradizione orfico-pitagorica) e che potremmo chiamare “l'oscura presenza del Male”, quello stesso che spesso irrompe, inspiegabile, nella tragedia e che accomuna tutti gli uomini in una sorta di originaria contaminazione collettiva. Esso ha come inseparabili compagne l'ignoranza del bene e la stoltezza che ne consegue: ignorare il bene, o non mettersi alla ricerca di esso, secondo l'antico insegnamento socratico, è male, anzi è il Male nella sua essenza, poiché lo compie chi non conosce il Bene. Ciò equivale a essere stolti, e la stoltezza è una forma di follia, poiché condanna l'uomo a vivere senza senso, in preda agli impulsi che volta a volta si affacciano nella sua anima.

La conseguenza è che in tutti gli uomini alberga il germe della follia, una presenza silenziosa che in talune situazioni può far sentire la sua voce: nel sogno, a esempio, quando il controllo dell'anima razionale si riduce ed emergono le pulsioni più inconfessabili (Platone, *Repubblica*, trad. it. 1990):

Quelli (i desideri) che si risvegliano durante il sonno (...) quando il resto dell'anima, costituito dall'elemento razionale e disciplinato, destinato a governarla, dorme mentre l'elemento ferino e selvaggio, gravato dai cibi e dall'ebbrezza, imbizzarrisce, caccia via il sonno e tenta di diffondersi e di saziare i propri appetiti. Tu sai che in tali condizioni questo elemento, sciolto e libero da ogni pudore e da ogni ritegno, ha l'ardire di fare ogni cosa: non ha infatti alcuna esitazione a congiungersi, nella immaginazione, con la madre o con altro essere, umano o divino o bestia che sia, a macchiarsi di qualsiasi sanguinoso delitto, a non astenersi da alcun cibo; in una parola, non gli manca nessuna forma di follia né di impudenza. (...) esiste in ognuno una specie di desideri tremenda, selvaggia e iniqua; esiste perfino in alcuni di noi che sembrano essere molto moderati; questo fatto diviene evidente nel sonno (IX, 571 cd-572b).

Questo è possibile perché nell'uomo, anzi, nell'anima stessa, esistono dimensioni profondamente diverse e l'irrazionale incombe sulla ragione. Così illustra la celebre metafora del IX libro della *Repubblica* (op. cit. 1990):

Plasmiamo con le parole un'immagine dell'anima (...). Un'immagine simile a quegli antichi esseri di cui favoleggiano i miti, quali la chimera, Scilla, Cerbero e taluni altri (...). Plasma dunque la forma di un mostro variamente composto, a più teste, teste di animali mansueti e feroci disposte in cerchio, capace di trasformarsi e di far nascere da se stesso tutte queste forme. (...). Plasma ora un'altra forma, quella di un leone e poi un'altra, di uomo; la prima sia la maggiore delle tre, la seconda sia tale anche per dimensione (...). Raffigura intorno a esse, all'esterno, l'immagine di un solo essere, l'uomo, in modo che a chi non può scorgere le componenti interne ma veda solo l'involucro, appaia un'unica figura, l'uomo (ix, 588 c-d).

Ciò che più colpisce del passo non è solo l'aspetto non-umano o pre-umano del mostro, ma proprio il suo polimorfismo, la sua capacità di manifestarsi sotto diverse sembianze e di trasformarsi: non si potrebbe pensare a una anticipazione più sorprendente dell'inconscio freudiano.

Per Platone l'energia raccolta in questo luogo dell'anima può risultare positiva o negativa, a seconda che la ragione sia in grado di contenerla, incanalarla, utilizzarla per i propri fini, o che, al contrario, ne venga travolta. È qui che entra in gioco il ruolo fondamentale dell'educazione. La *Repubblica*, che è sicuramente un dialogo politico, dedica moltissime pagine all'azione pedagogica che lo Stato deve sviluppare. È stato detto, giustamente, che in Platone coesistono un sostanziale pessimismo antropologico e un ottimismo pedagogico; l'educazione è effettivamente il mezzo attraverso il quale la parte irrazionale dell'anima può essere piegata alla ragione, in modo da sfruttarne l'energia ed evitarne i danni e le eventuali "patologie".

Un esempio negativo di tutto questo è il tiranno; egli rappresenta l'uomo che si abbandona totalmente al vino, all'eros, al potere: la città governata da un uomo simile non può che degenerare nel caos dei desideri individuali. In questo caso si tratta della passione erotica, la più violenta e difficile da controllare, ma anche, quasi paradossalmente, quella più affine al desiderio filosofico razionale, come appare chiaro nel *Simposio* e nel *Fedro*. Eros è infatti figlio di *Penìa* e *Poros*, di mancanza e di ingegno, sempre proteso a colmare la povertà iniziale da cui parte e che è fonte di "desiderio"; è perciò tensione, come la filosofia, e la filosofia è desiderio, perciò profondamente erotica. Come a dire che senza passione e desiderio non è possibile praticare la ricerca razionale della Verità, che, dal canto suo, è "bella" e perciò oggetto di desiderio (Platone, trad. it. 1982); o forse, in un altro senso, e leggendo la parola "filosofia" in altro modo (al di là delle intenzioni di Platone?), che essa è sapere intorno all'amore e al desiderio.

Certo è che esiste anche, a esempio, un "eros politico", che può condurre all'edificazione dei beni più grandi, come la fondazione della città giusta (e bella), *kallìpolis*: anche per l'edificazione di questa occorre che venga spesa una

riserva di energia che proviene dalla passione e che deve essere incanalata dalla ragione verso obiettivi comuni e morali.

La passione erotica ci accompagna sull'incerto confine che divide la *manìa* distruttiva, che nasce dal mancato controllo delle passioni, da quella creatrice di più alte esperienze. Questa ha caratteri totalmente opposti: si presenta come esaltante, gioiosa, capace di produrre nell'uomo un surplus di energia. Si tratta di una forma di "entusiasmo", quindi, come indica la radice della parola, ha qualcosa di divino ed è in grado di dischiudere nuovi orizzonti di conoscenza.

In un passo celeberrimo del *Fedro* Platone la descrive in questi termini (trad. it 1971):

SOCRATE: «Pensavo che avresti detto la parola giusta, "con delirio". Ed è proprio questo che io stavo chiedendo. Perché noi abbiamo affermato che l'amore è un tipo di delirio, non è vero?»

FEDRO: «Sì».

SOCRATE: «E che vi sono due generi di delirio, uno prodotto dall'umana debolezza, l'altro da un divino straniarsi dalle normali regole di condotta».

FEDRO: «Certo».

SOCRATE: «Del delirio divino noi abbiamo distinto quattro tipi attribuendoli a quattro dèi, l'ispirazione profetica ad Apollo, quella mistica a Dioniso, quella poetica alle Muse e un quarto tipo che abbiamo definito il più alto, delirio d'amore, ad Afrodite ed Eros» (XLVIII, 265 a-c).

Ecco dunque le quattro forme della *manìa*: mantica, teletica, poetica, erotica. È un elenco estremamente importante, poiché, anche se stilato all'interno di un progetto forte di controllo del non-razionale, ci dà indicazioni su fenomeni individuali o collettivi che i Greci conoscevano molto bene. Gettiamo uno sguardo sui primi tre tipi; quella erotica, a cui abbiamo già accennato, è un fenomeno estremamente complesso che richiederebbe una trattazione separata.

I primi tre tipi si riferiscono a forme di follia "accettabili", in qualche modo codificate e di cui erano portatori alcuni personaggi da tutti riconosciuti come degni di considerazione, e quindi si collocano all'interno di una visione del mondo che intende integrare la follia, "addomesticarla".

In questa classificazione Platone sembra avvicinarsi molto alla concezione arcaica e tradizionale di follia: si tratta di un fenomeno provocato da un intervento divino ed è una forma di possessione che non sottrae ma, al contrario, aggiunge qualcosa allo spirito dell'uomo. In questo caso non si può dunque parlare di "patologia", e comunque, se si vuole assumere questo termine, occorre qualificarlo come una sorta di patologia sociale e non individuale, fondamentalmente positiva. Il folle, in senso proprio, è l'individuo che entra in una dimensione che non sceglie; i folli di cui parla Platone sono invece in grado di "usare" la loro follia, di entrare e uscire da essa, di frequentare, senza inabissarsi, le zone marginali e oscure della mente.

In Platone emerge però una significativa differenza rispetto alla tradizione: responsabili di questa possessione non sono demoni e forze ctonie, ma piuttosto divinità uraniche, Apollo, le Muse, Afrodite, e quella divinità sconcertante che è Dioniso.

La follia poetica

La follia poetica è ampiamente trattata nello *Ione*, dialogo nel quale il poeta è paragonato esplicitamente a un posseduto, che, nel momento dell'ispirazione, perde coscienza di sé e viene trascinato da una forza incontrollabile in una sorta di trasfigurazione anche fisica. Celebre è l'immagine del magnete, utilizzata per descrivere la forza che viene trasmessa dalla Musa al poeta, da questi a chi recita e da chi recita al pubblico (Platone, *Ione*, trad. it. 1971):

Lo vedo, Ione, e cercherò di spiegarti quale, secondo il mio parere, ne sia il perché. Il fatto si è che codesto tuo sempre parlare bene di Omero, non è, come già dicevo, un'arte, ma un divino potere, un divino potere che ti muove, come nella pietra che Euripide chiamò Magnete e che volgarmente viene detta pietra di Eraclea. Tale tipo di pietra, infatti, non solo attrae direttamente gli anelli di ferro, ma trasmette il proprio potere agli anelli stessi, che a loro volta assumono il potere di fare quello che fa la pietra, cioè attrarre altri anelli, sì da formare talvolta una lunghissima catena di ferro e di anelli pendenti l'uno dall'altro; ma in tutti il potere non proviene che da quella pietra. Così anche la Musa: solo la Musa forma gli ispirati; attraverso questi si costituisce una catena di altri invasi da divina ispirazione (v, 533 c-e).

Il poeta è dotato di quella follia che gli consente di entrare e uscire dal suo delirio, e anzi di essere capace di perdere quasi coscienza e di osservare contemporaneamente gli effetti prodotti sugli spettatori. Grazie a questa capacità e alla sua immaginazione può trascinare il suo pubblico, che vive il suo stesso stato ed è in grado di eseguire il suo stesso movimento di entrata e uscita dalla situazione poetica. È su questo meccanismo, peraltro, che si fonderà la teoria aristotelica della catarsi. Ci si trova di fronte a una specie di sacra e positiva *mania* nella quale, come dice Gorgia, chi inganna è più giusto di chi non inganna e chi è ingannato è più saggio di chi non si lascia ingannare.

D'altra parte la capacità di estraniamento da sé propria dell'entusiasmo poetico svolge nella cultura greca, soprattutto arcaica, una funzione centrale: il poeta, che non parla in prima persona, si fa custode e trasmettitore di tutto il patrimonio di miti, tradizioni e sapienza proprio della sua comunità, contribuendo a costruirne e conservarne l'identità. La memoria, in questa trasmissione, è decisiva e perciò viene inevitabilmente divinizzata (*Mnemosyne*). Il poeta, in definitiva, attraverso la sua follia, coglie una verità più nascosta e più profonda.

La follia mantica o profetica

La follia ha già di per sé qualcosa di profetico, e infatti la lingua greca, secondo Platone (nel *Fedro*) segnala la contiguità tra l'arte profetica (*mantiké*) e la pazzia (*maniké*). Delirio di un mistico, trance di uno sciamano ed estasi di una profetessa hanno un elemento in comune: la presenza del divino.

La follia profetica era estremamente diffusa in Grecia. La più celebre era quella della Pizia, la profetessa dell'oracolo di Apollo a Delfi, forse erede di una forma di divinazione precedente, di natura ctonia; ma vi erano anche altre forme di divinazione, a livello di villaggi, rappresentate da bacidi (così chiamati dal nome di un personaggio leggendario, Bakis), sibille, sternomanti. I primi erano spesso identificati con i *nymphòleptoi*, i posseduti dalla ninfe, la cui follia consisteva in una sorta di entusiasmo felice che li rendeva assenti dal mondo, simile a quello dei compagni di Odisseo che avevano mangiato il fiore del loto (lo stesso Odisseo era stato rapito da una ninfa, Calipso).

Comunque bacidi e sibille erano in genere profeti vaganti, non legati a un tempio; un'eccezione è costituita dalla Sibilla di Delfi, che operava da una roccia vicina al tempio. Sia gli uni che gli altri rivelavano il futuro in uno stato di estasi, posseduti dalle loro divinità.

Quanto agli sternomanti, essi erano in sostanza dei ventriloqui, in grado di parlare con una seconda voce alterata che dialogava con loro e che li faceva cadere in uno stato di trance, dopo il quale non ricordavano assolutamente nulla. Dodds li paragona a dei medium, ma forse si potrebbero avvicinare ad alcuni tipi di schizofrenia. Vero è che, molto spesso, profeti e profetesse entravano in uno stato di estasi dopo aver bevuto da fonti particolari o dopo aver masticato foglie di piante, o, ancora, dopo aver aspirato esalazioni provenienti dalla terra; quindi, in definitiva, dopo l'assunzione di sostanze psicotrope. Si trattava comunque di un'alterazione psichica e spesso di uno sdoppiamento della personalità, che i Greci interpretavano come possessione (*katoché*). Questa alterazione rappresentava una sorta di difesa che impediva al profeta, grazie a uno stato paraipnotico, di essere cosciente nel momento in cui emergevano queste forze inconsce. Uno stato che poteva essere comunque anche molto pericoloso per la violenza dell'esperienza vissuta.

Tutte le forme di divinazione seguivano due fasi: la trasmissione del dio al profeta, in stato di estasi, di una conoscenza la comunicazione di questa da parte della profetessa a coloro che ascoltavano. Talvolta, come a Delfi, la seconda fase era affidata non alla Pizia stessa ma al *prophètes*, che traduceva per i consultanti le visioni ricevute dalla sacerdotessa. La comunicazione era espressa attraverso l'uso del tempo presente, e quindi appariva decontestualizzata e rompeva i nessi logici: due elementi, questi, che avvicinano chiaramente la profezia alla dimensione dell'inconscio.

La follia teletica o iniziatica

Quest'ultimo tipo di follia implicava uno stato di spossessamento e di uscita da sé, la perdita della propria individualità in direzione di una visione più ampia del cosmo e una identificazione non razionale con il Tutto e con le forze dell'Universo: processo, questo, che può "innalzare" lo spirito o, al contrario, "abbassarlo" verso una condizione pre-umana, come nel caso dei riti dionisiaci. Innalzarsi o regredire, queste sembrano essere, fondamentalmente, le due strade, ma in entrambi i casi si realizzano una perdita o un superamento dei limiti della coscienza, accompagnate da un annullamento del contatto con la realtà esterna ordinaria, sino a produrre l'incontro con una realtà diversa, in qualche modo più vera. Questa condizione si può conseguire attraverso esperienze di trance o di estasi.

La storia di questo tipo di esperienze è lunga e ricca: essa comprende le estasi dei mistici cristiani, forse la stregoneria, le varie forme di sciamanesimo, molti riti di passaggio o di iniziazione, consultazioni oracolari e così via. Si presenta in luoghi e situazioni spesso molto lontani tra loro: nell'Europa cristiana, in India, nel mondo islamico, in Siberia, in Africa. Si fonda su processi psicologici in fondo simili, che conducono sempre al superamento dell'identità individuale; spesso questi vengono facilitati o preparati dall'uso di sostanze allucinogene che amplificano il campo percettivo, da diete prolungate, da musiche o danze frenetiche, da esercizi di concentrazione. L'uso di droghe di origine vegetale è molto probabile, anche se non si può ritenere che quella greca sia stata una civiltà "della droga".

Estasi e trance si accompagnano sempre a effetti somatici visibili e parossistici, sia che si raggiunga uno stato catalettico, di immobilità e rigidità di tutto il corpo, che appare totalmente isolato dall'ambiente esterno, sia che, al contrario, questo sia percorso da movimenti e sussulti frenetici e magari ritmati. Le percezioni sono sempre profondamente turbate, sia che vengano sottoposte a deformazioni o a compressioni sinestetiche sia che vengano del tutto temporaneamente annullate. Il continuum spazio-temporale è completamente destrutturato o nel senso di una totale sospensione, in una sorta di presente eterno, o in quello di una accelerazione parossistica. La coscienza è ampiamente superata nei suoi confini: o annichilita o espansa sino a comprendere in sé tutto l'universo.

Queste esperienze possono essere vissute in gruppo o in solitudine.

Nel caso della cosiddetta trance, ci si trova di fronte a una "alterazione dello stato di coscienza che gli psicologi paragonano al sonno, ma con caratteristiche elettroencefaliche non dissimili da quelle dello stato di veglia"; durante questo stato, presente anche nella suggestione ipnotica, nell'isteria e in alcune forme di epilessia, «l'individuo perde consapevolezza e contatti con la realtà fino al

ritorno alla condizione normale accompagnata da amnesia» (Galimberti, 1992, pag. 947). Essa si manifesta attraverso un movimento parossistico del corpo, espressioni vocali intense e sovrastimolazione sensoriale, ma non presenta allucinazioni. Naturalmente, mentre gli psicologi ritengono che questa situazione sia patologica, etnologi e studiosi delle religioni sono invece convinti che si tratti di fenomeni legati a personalità non malate, anche se eccezionali, capaci di vivere esperienze di trasformazione (l'etimologia latina rinvia infatti a *transitus*), caratterizzate dal passaggio da uno stato di disordine e caos individuale o collettivo a uno in qualche modo ordinato. Mircea Eliade afferma (1994):

Gli sciamani, in apparenza tanto simili agli epilettici e agli isterici, danno prova di una costituzione nervosa più che normale: essi riescono a concentrarsi con un'intensità sconosciuta ai profani; resistono ai massimi sforzi, controllano i loro movimenti estatici e così via.

Per contro, l'estasi, che Karl Jaspers descrive come un'interruzione della relazione soggetto-oggetto, quindi come un'uscita dalla situazione normale della vita in vista di una ricerca di significato più alta, al di là del sensibile, comporta una interruzione della comunicazione con l'ambiente e una drastica riduzione della sensibilità agli stimoli sensoriali esterni. Si accompagna all'immobilità del corpo, sino allo stato di catalessi, cioè al prolungato mantenimento di posizioni anche scomode o difficili, tipico di patologie come la schizofrenia catatonica, l'isteria, l'epilessia. Esclude manifestazioni rumorose e richiede al contrario silenzio e isolamento; non è accompagnata da allucinazioni, ma comporta un'esperienza di trascendimento dei propri limiti, un'espansione della propria coscienza sino a sentirsi in comunione con la Totalità, con l'Infinito, con Dio. Certo può presentare una variante patologica, con idee deliranti e allucinazioni visive e uditive, ma questa si distingue dall'estasi religiosa in quanto non consente alcun recupero della realtà a esperienza conclusa. D'altra parte l'estasi religiosa non termina con l'amnesia ma con un accresciuto livello di consapevolezza che muta la personalità.

I Greci distinguevano in effetti tra l'estasi, che è, letteralmente, una "uscita da sé", e la trance, legata invece allo stato di "entusiasmo", che è esattamente l'esperienza contraria del sentirsi invasi da un'entità superiore. Nell'estasi l'individuo si può staccare dal corpo e può iniziare un "viaggio dell'anima"; nell'entusiasmo si è invece posseduti dal divino e si avverte un aumento di forza; entrambi, comunque, erano probabilmente alquanto frequenti presso le comunità greche.

Mentre lo stato di estasi è maggiormente legato alla figura dello "iatromante", quello di trance si ritrova più facilmente nei culti dionisiaci.

Gli iatromanti (etimologicamente “medici e profeti”) venivano associati soprattutto al culto di Apollo Iperboreo, ma non erano legati alla religione civile ufficiale; erano veggenti, purificatori e detentori di una sapienza estatica, legata a conoscenze segrete e al possesso di tecniche di meditazione profonda. Vi ritroviamo nomi celebri, anche di filosofi: Pitagora, Abari, Aristeia di Proconneso, il leggendario Epimenide di Creta (di cui si narra avesse dormito in una grotta per cinquantasette anni, nutrendosi solo di tanto in tanto di una pianta chiamata *àlimos*, “senza fame”: forse una droga contenente euforizzanti), Empedocle. Forse lo stesso Socrate può essere annoverato tra questi, se facciamo riferimento a quanto riportato nel *Simposio*, dove si racconta che egli si fosse immerso, durante il servizio militare, in uno stato di meditazione profonda, accompagnato da catalessi, durato un giorno e una notte intere.

Secondo Dodds, questi personaggi possedevano caratteristiche tipiche degli sciamani del nord, e i Greci avrebbero importato le loro tecniche grazie ai contatti avvenuti nelle colonie del Mar Nero con le popolazioni nomadi delle steppe; ma forse determinanti sono stati anche i rapporti con il mondo mediterraneo e orientale, con quello cretese o addirittura con quello ebraico, presso il quale il profetismo estatico era alquanto diffuso.

Nei culti dionisiaci si può riscontrare invece il fenomeno della trance. Essi si svolgevano attraverso riti collettivi e periodici, quindi diventavano momenti ufficiali integrati nella società e nella sua cultura. I mutamenti che si producevano nella personalità degli adepti, sebbene richiama alcuni aspetti di fenomeni che noi reputeremmo patologici, erano considerati normali e permanenti, in quanto costituivano una forma di conoscenza più profonda della realtà.

Si assiste in questo caso a una sorta di assimilazione dell'eccessivo e del trasgressivo all'interno della comunità. I partecipanti erano donne e venivano non a caso chiamate “menadi”, cioè folli, a Sparta *dysmàinai*, brutte e folli. Si trattava in fondo della reintegrazione di due forme di marginalità, quella della follia e quella della donna, all'interno di una polis a forte conduzione maschile. Entrambe infatti rappresentano una dimensione di pericolosa alterità rispetto a un *logos* che, a partire da Talete, cerca di controllare il disordine costituito da quel pre-razionale dal quale il pensiero emerge faticosamente.

Le adepte erano organizzate in congregazioni che a Delfi erano chiamate delle *tiadi* (le “ribollenti”) e che possedevano una forma di ufficialità. In alcuni periodi dell'anno convergevano da diverse parti della Grecia verso Delfi e si poteva assistere allo spettacolo dei loro cortei danzanti lungo le strade. Naturalmente i veri e propri riti dionisiaci non si compivano in pubblico ma fuori dagli abitati, preferibilmente sulle montagne e comunque in luoghi marginali che favorivano una situazione psicologica di straniamento. Perciò, anche se le autorità delle *poleis* cercavano di normare e ufficializzare questi riti,

essi per lo più sfuggivano a questo tentativo di controllo e conservavano tutta la loro carica eversiva, folle e femminile.

Se si vuole capire esattamente cosa accadeva nei raduni dionisiaci, è utile rifarsi a quanto racconta Euripide nelle *Baccanti*. Questo testo viene considerato da Dodds assolutamente affidabile e credibile, una vera e propria testimonianza.

Sulla sua base si può stilare un elenco dei caratteri ricorrenti nei riti dionisiaci:

- a) La danza sul monte, di notte.
- b) La presenza di donne sia adulte sia adolescenti.
- c) Il travestimento con pelli di animali da parte di alcune menadi, in una sorta di identificazione con essi.
- d) La danza sfrenata al suono di flauti e tamburelli, agitando il tirso.
- e) La posizione tipica della testa, rivolta all'indietro con gli occhi rivolti verso l'alto, roteanti, l'irrigidimento della nuca, i capelli scompigliati.
- f) Un ritmo crescente sino al parossismo e poi allo sfinimento.
- g) Le grida violente e ritmate, ossessive, e in particolare il grido rituale "evoè".
- h) Una insensibilità al caldo e al freddo, persino al fuoco, accompagnata contemporaneamente da un accrescimento sorprendente della forza fisica.
- i) L'uccisione, o meglio lo strazio (*sparagmòs*, squartamento), di animali, le cui carni vengono divorate ancora crude e palpitanti.
- j) La manipolazione di serpenti velenosi.
- k) La caduta di alcune menadi a terra, in stato di trance, interpretato come stato di possessione da parte della divinità.
- l) La presenza di visioni (allucinazioni), di cui poi le menadi perdono il ricordo.

È chiaro che siamo di fronte a un rito collettivo di identificazione con gli elementi pre-razionali e pre-umani della natura. La perdita di coscienza e lo scatenamento dei sensi, l'emergere di una dimensione totalmente irrazionale, sono favoriti da danza e musica.

Attraverso tutta la vasta tipologia dei riti passano molti significati, in una sorta di "sovradeterminazione": l'esigenza di un certo tipo di esperienza religiosa, basata sull'annullamento dell'individuo e il contatto con una realtà che lo supera e nella quale è inglobato, ma anche, più radicalmente, il bisogno di forzare i confini della ragione e della coscienza per trovare un contatto con la dimensione originaria del pre-razionale.

Come afferma Giulio Guidorizzi (op. cit. 2010):

Per i Greci la follia non fu solo il baratro buio della ragione, ma anche l'incontro con sfere na scoste della mente e con una dimensione dalla quale un essere umano resta escluso

finché la mente non lo abbandona; non fu intesa solo come un cedimento della coscienza, ma anche come un mezzo per forzare i suoi limiti e dilatare la personalità. Perciò lo statuto della follia in Grecia oscilla tra due estremi: in parte corruzione dell'anima, in parte profonda esperienza dello spirito, poiché solo attraverso la follia si può giungere a esplorare l'estremo confine della natura umana (pag. 11).

È significativo, a questo proposito, che proprio Delfi fosse il santuario dedicato sia ad Apollo sia a Dioniso, i quali erano onorati in momenti diversi dell'anno. Sulla scia di Nietzsche si potrebbe dire che i due elementi fondamentali della cultura greca, ma più in generale della cultura occidentale, il dionisiaco e l'apollineo, dovessero essere necessariamente presenti e attivi, l'uno a manifestare l'inesauribile o primordiale forza vitale e creativa da cui si genera ogni espressione culturale, l'altro a ricordare che senza una forma controllabile quella forza diventerebbe puramente distruttiva. Come rileva Hadot (2005), nello stesso Socrate platonico emergono, in un dialogo come il *Simposio*, evidenti tratti dionisiaci, quasi che il filosofo volesse conservare un ascolto prudente nei confronti della sfera dell'irrazionale.

Conclusioni

In conclusione, nella cultura greca e nella filosofia platonica emerge per la prima volta un atteggiamento che sarà in qualche modo ripreso nel Novecento di fronte alla crisi dei modelli psichiatrici positivisti: la disposizione all'ascolto dell'Alterità. Questo trascina con sé, e presuppone, fondamentali domande. Che cosa si esprime nella malattia? Quale deve essere lo sguardo della ragione nei confronti della dimensione pre-razionale? Da questa emerge un senso? E come possiamo coglierlo? Non certo con gli strumenti tradizionali della ragione, seguendo i principi logici aristotelici di identità, non contraddizione e terzo escluso, e neppure considerando l'altro un mero oggetto, un corpo inerte, somma di meccanismi fisici ai quale ricondurre tutte le manifestazioni della vita. Occorre formulare altri principi, altrettanto rigorosi, che estendano il perimetro ormai consolidato della ragione, restando consapevoli dell'impossibilità di condurre a termine, in modo definitivo, l'impresa. Ci ricorda un aforisma di Eraclito:

I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profonda è la sua ragione¹

¹ Eraclito, frammento 45 D.K., in *I presocratici*, pag. 351. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2006.

Enzo Novara
Via Coppino Michele 74 – 10147 Torino
Tel. 011-212986

BIBLIOGRAFIA

- Calasso R., *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano, Adelphi, 2005.
De Martino E., *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano, 1961.
Dodds E. R., *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.
Eliade M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Ed. Mediterranee, 1994.
Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 1979.
Galimberti U., *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino, 1992.
Guidorizzi G., *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.
Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005.
Ippocrate, *La malattia sacra*, Marsilio, Venezia, 1996.
Jaynes J., *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1996.
Omero, *Iliade*, Einaudi, Torino, 1968.
Omero, *Odissea*, Einaudi, Torino, 1968.
Platone, *Fedro*, in Platone, *Opere complete*, Laterza, Bari, 1971.
Platone, *Ione*, in Platone, *Opere complete*, Laterza, Bari, 1971.
Platone, *Simposio*, La Nuova Italia, Firenze, 1982.
Platone, *Repubblica*, Mursia, Milano, 1990.
Pohlenz M., *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
Snell B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963.
Vernant J. P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 1970.