

PER UN CORAGGIO DI VERITÀ DELLA DIAGNOSI PSICHIATRICA

Silvia D'Autilia

In qualche angolo sperduto di quest'universo,
il cui bagliore si spande in innumerevoli sistemi solari,
ci fu una volta un astro su cui degli animali intelligenti
hanno inventato la conoscenza.

Fu l'istante più menzognero e
arrogante della storia universale.
(Nietzsche 2006: 227)

Introduzione

Il presente lavoro nasce dal tentativo di accostare il pensiero di Nietzsche al processo di riforma psichiatrica consumatosi nel nostro Paese e sfociato nella legge n.180/1978, a partire dal lavoro condotto da Franco Basaglia prima a Gorizia e poi a Trieste. Inutile precisare fin da ora che il passaggio obbligato per lo snodarsi progressivo dell'analisi è rappresentato dalle ricerche di Michel Foucault, che dal teorizzatore del Superuomo ereditò sicuramente la tensione al dubbio incalzante e alla messa in discussione costante, in modo da arrivare fino alle fondamenta del sapere, laddove solo la pratica archeologica può agire scevra di condizionamenti culturali.

E d'altronde, fin dalla sua tesi di dottorato, datata 1961 e dedicata alla storia della follia, Foucault aveva dichiarato di voler porre il suo lavoro sotto il sole della grande ricerca nietzschiana. Si tratta di una dichiarazione d'intenti molto chiara ed esplicita, che accompagnerà il filosofo francese in tutti i suoi studi.

Tra i vari tipi di letture a cui si presta l'opera di Nietzsche, la peculiare recezione che ne ha fatto Foucault verte infatti in particolar modo sulla storia e la genealogia delle pratiche. Il Nietzsche di Foucault è soprattutto storico, sensibile al passato, per osservare più consapevolmente il presente, per non confermare e perpetuare quel dramma tipicamente umano della misconoscenza di sé, che nella *Genealogia della morale* Nietzsche così espone: «siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi [...] Non abbiamo mai cercato noi stessi [...] Chi siamo in realtà?» (Nietzsche 2007: 3) Solo tenendo presente questa particolare rilettura del pensiero nietzschiano da

parte di Foucault sarà facilitato il dialogo tra il filosofo della trasvalutazione di tutti i valori e la disciplina psichiatrica, in maniera tale da poter concludere che il primo abbia parlato quasi profeticamente verso l'evoluzione epistemologica della seconda.

1. Il compiersi di una patografia

Alla luce delle sue vicende biografiche, di fronte all'opera nietzschiana si accende con una facilità indiscussa l'ipotesi genio/follia, così ricorrente nella storia dell'arte, della letteratura e delle scienze umane in generale. Ma per Nietzsche la questione è ancora più complessa: in questo primo capitolo cercheremo di capire da cos'era caratterizzato il suo malessere, che influenze questo abbia avuto sulla sua produzione filosofica e perché è importante rievocarne la portata in questa sede.

La maggior parte dei biografi di Nietzsche concorda sul far risalire il suo crollo mentale agli anni compresi tra il 1888 e il 1890, quando si rese necessario il ricovero in varie cliniche: fu prima portato in Svizzera a Basilea, poi in Germania a Naumburg e infine preso in totale cura dalla madre. Quando poi quest'ultima morì, fu assistito a Weimar dalla sorella Elisabeth.

Dire precisamente di cosa soffrisse o almeno provare a misurarsi con questo problema significa entrare da subito nel cuore della presente trattazione, giacché di lui, dal punto di vista diagnostico, tutto è stato detto e nulla è stato concluso. Come si può del resto pensare di racchiudere il filosofo dell'eterno ritorno, del «divieni ciò che sei» nell'asettica cornice di un'oggettività diagnostica? Ma andiamo con ordine.

Fin da giovane Nietzsche aveva alternato momenti di benessere a momenti di crisi. Talvolta passava settimane intere senza uscire di casa in preda ai più disparati sintomi: emicrania, giramenti di testa, arrossamenti e lacrimazione eccessiva degli occhi, insonnia, spossatezza, depressione, disperazione. Tutto quanto, anche il più piccolo cambiamento, o la stessa condizione meteorologica era potenzialmente in grado di ammalarlo, di farlo precipitare in uno stato di profonda sofferenza.

Inoltre, undici anni prima della morte, avvenuta nell'agosto del 1900, aveva contratto la sifilide, che per molto tempo fu considerata la spiegazione di diversi suoi mali. In realtà il medico Leonard Sax smentì l'ipotesi, appellandosi all'assenza dei sintomi più frequenti della malattia e alla sopravvivenza prolungata del filosofo dopo il contagio. Subito dopo la morte si sono susseguiti in modo incalzante i tentativi d'inquadrare dal punto di vista diagnostico i suoi disagi: dal disturbo bipolare all'avvelenamento da farmaci, da un meningioma benigno alla demenza frontotemporale, dalla depressione ad un'arteriopatia cerebrale. Quindi, di pari passo sono state formulate diverse ipotesi tese a spiegare le ragioni di questo persistente malessere: per sinteticità illustrativa le

raggrupperemo come di seguito. In ordine a cause biologiche (la sorella della madre si era suicidata, gli altri fratelli soffrivano di varie forme depressive e il padre aveva sofferto di esaurimento nervoso), il filosofo di Röcken avrebbe potuto ereditare i suoi disagi psichici da una certa familiarità; in ordine a cause psichiche, il malessere di Nietzsche avrebbe potuto aggravarsi negli ultimi dieci, quindici anni della sua vita a partire da alcune caratteristiche intrinseche della sua personalità (introversione, timidezza, diffidenza, sfiducia); infine, in ordine a eventi biografici (delusioni affettive, tradimenti, solitudine) i suoi disturbi psico-fisici avrebbero potuto, soprattutto nell'ultimo periodo, esasperare le sue forze e il suo equilibrio, facendolo precipitare nel mutismo e nella paralisi progressiva.

Nemmeno è mancata l'ipotesi eziologica di un suo eccessivo sforzo creativo negli anni contemporanei o immediatamente antecedenti al crollo: basti pensare ai cosiddetti *biglietti della follia*,¹ che il filosofo proprio in quegli anni inviò a moltissimi tra amici e conoscenti firmandosi con gli pseudonimi più assurdi e disparati (Dioniso, il Crocifisso, l'Anticristo), o riferendo, come nella lettera a Burckhardt del 6 gennaio 1886, di essere «tutti i personaggi della storia». Max Nordau, nel testo *Entartung*, dedicato alla pazzia degli uomini geniali, a proposito di Nietzsche scrive: «Leggendo di seguito le opere di Nietzsche si ottiene l'impressione - dalla prima all'ultima pagina - di udire un pazzo furioso» (1893-1894: 51).

Di contro a Nordau e nell'intento di comunicare al lettore la posizione che questo intervento vuole assumere, si riportano le parole di Michel Foucault:

Poco importa il giorno esatto dell'autunno 1888 in cui Nietzsche è diventato completamente pazzo e a partire dal quale tutti i suoi testi appartengono non più alla filosofia ma alla psichiatria: tutti, compresa la cartolina postale a Strindberg, appartengono a Nietzsche e sono imparentati con *L'origine della tragedia*. Ma non bisogna pensare tale continuità sul piano di un sistema, di una tematicità e neppure di un'esistenza: la follia di Nietzsche, cioè lo sprofondarsi del suo pensiero, permette a questo pensiero di aprirsi sul mondo moderno. Ciò che la rende impossibile ce la rende presente; ciò che la strappava a Nietzsche la offre a noi.² (Foucault 2010: 454)

¹ Cfr. cap. *Dicerie intorno al crollo* in M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2005.

² Il passo citato prosegue valorizzando la follia come istante supremo delle opere di Nietzsche e Van Gogh: «è il tempo delle loro verità». E se produce risultati incomprensibili ed eccessivamente lontani dal nostro intuito, quello è proprio il nostro spazio di lavoro: «con la follia, un'opera che sembra sprofondare nel mondo, rivelargli il suo non-senso e trasfigurarsi nei soli tratti del patologico, in fondo coinvolge il tempo del mondo, lo domina e lo conduce; a causa della follia che la interrompe, un'opera apre un vuoto, un tempo di silenzio, una domanda senza risposta, provoca una lacerazione senza rimedio in cui il mondo è obbligato a interrogarsi».

In queste poche righe troviamo condensati importantissimi elementi che la presente trattazione intende sottolineare: l'inconsistenza del confine tra un Nietzsche sano e un Nietzsche malato; l'inafferibilità del suo pensiero, mai inattuale proprio perché nomade, aforistico e contraddittorio; la follia come aspetto non isolato dalle sue opere, ma anzi come preziosa impostazione metodologica delle stesse. «Io non sono un uomo, sono dinamite» (Nietzsche 2008a: 127).

Una precisazione è però quanto mai doverosa. Qui come nel corso di tutta l'analisi, ogni volta che viene usato il termine "follia", deve esserne attribuita un'accezione filosofica, disinteressata ad entrare in dispute mediche o paramediche attinenti allo scenario diagnostico della psichiatria. La follia a cui si fa riferimento è proprio la virtù del filosofare nietzschiano: la contraddizione continua dei suoi contenuti, il metodo asistematico, l'atipicità delle sue trasvalutazioni, la metaforicità delle sue espressioni. Per cui ogni ipotetica definizione delle sue sofferenze coinciderebbe con l'allontanamento dal suo pensiero: diagnosticarlo è tradirlo. Conferire alla sua follia un chicchessia contorno nosografico significherebbe scinderla dal suo filosofare, dalla sua opera. Mentre la follia è nella sua opera. È la sua opera. In Nietzsche si è realizzato quel connubio indissolubile tra vita e scritti, per cui non si possa dire che la sua esistenza non sia stata contaminata dalle sue pagine e le sue pagine dalla sua esistenza. I suoi libri sono lo strabordare della sua vita e la sua vita l'assimilazione dei suoi libri. In un movimento di eterna reciprocità.

Così si esprime Nietzsche: «Chi lotta con i mostri deve guardarsi di non diventare, così facendo, un mostro. E se tu scuterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scuterà dentro di te» (2008b: 79). Qual è stato il suo abisso, il suo pensiero o la sua vita? O l'eterno susseguirsi circolare di entrambe? Nietzsche abitava il destino filosofico in modo endoscopico, interrogando la vita a partire dall'interrogazione di sé come umano, ahimè troppo umano! E proprio questo trattarsi come soggetto, come esistenza-nel-mondo, prim'ancora che come oggetto di uno sguardo medico ha giocato un ruolo fondamentale nella singolarità del suo pensiero. Freud ha attribuito a Nietzsche il merito di aver saputo avviare una percezione endopsichica senza precedenti e scrive: «Il grado d'introspezione raggiunto da Nietzsche non è stato raggiunto da nessuno prima di lui e non sarà mai più raggiunto» (Assoun 1998: 16). Infatti, secondo il padre della psicoanalisi, sarebbe stato proprio il suo rilascio patologico a generare una sensibilità e un'intelligibilità di se stesso e del mondo così fuori dalla norma.

Il suo pensiero va in eredità a chi non crede allo spartiacque tra esistenza e sofferenza, tra l'esserci e il *pathos* che l'esserci implica. La gettata esistenziale non è mai neutra. Ma sempre foriera di passioni. In una lettera del Febbraio 1886 alla sorella Elisabeth ecco cosa dice Nietzsche: «Mi faccio coraggio quanto posso, ma una melanconia senza pari si impossessa ogni giorno di me, specialmente la sera [...] A che serve? [...] La vita è un esperimento, ma si ha

un bel dire e un bel fare, lo si paga sempre a troppo caro prezzo» (Allason 1962: 238). La salute non appartiene alla quotidianità, spiega sostanzialmente il filosofo dell'eterno ritorno. È semmai il prezzo *patico* da pagare per esistere ad abitarci nei giorni: un bel pagamento, un bel da fare, che non si può oggettivamente comprendere. Il *Dasein* appartiene imprescindibilmente al soggetto. Ecco perché la vita non può affatto intendersi un argomento, ma semmai un esperimento da espletare costantemente nel laboratorio individuale del sé, nelle pieghe del pensiero che non tardano a tramutarsi in piaghe dell'esser-ci. Nel farsi di una filosofia, che non tarda a tramutarsi in *biopatìa*.

L'opera di Nietzsche in quale altro modo più fedele al suo autore potrebbe essere intesa se non come un esercizio patografico? Uno scavare dentro di sé, alla ricerca di sé, auspicando di andare oltre il sé. Il Superuomo cos'è se non il riscatto di un dolore? Nietzsche è stato a tal punto segnato dai suoi vissuti (i digiuni affettivi, le insoddisfazioni professionali, la perdita precoce del padre) da non aver potuto fare a meno di riversarli nella sua filosofia e questa poi a sua volta sul suo equilibrio psico-fisico, in modo così continuo e quasi paradossale da poter oggi individuare chiaramente due aspetti opposti e contrari del suo pensiero: da un lato una *pars destruens* tesa a trasvalutare una realtà divenutagli insopportabile, dall'altro una *pars costruens* tesa a progettarne una nuova sul contrasto con la precedente. Quindi un Nietzsche critico e uno costruttore. Ecco in che modo si esprime Deleuze.

Nel caso di Nietzsche dobbiamo prendere le mosse dal fatto che la filosofia dei valori, com'è da lui istituita e intesa, è la vera realizzazione della critica, il solo modo di realizzare la critica totale, ossia di fare filosofia "a colpi di martello". La nozione di valore implica infatti un sovvertimento critico. [...] Nietzsche formula il concetto nuovo di genealogia. Il filosofo è un genealogista, non un giudice di tribunale come Kant, né un meccanico come gli utilitaristi. Il filosofo è Esiodo (2002: 3-5).

Come Esiodo, nella *Teogonia*, ha raccontato la storia e il divenire degli dei greci, così il filosofo deve ripercorrere la storia dei valori umani e teologizzarne di nuovi, allorché l'Olimpo è divenuto una piazza troppo affollata dalle bancarelle della morale non indagata e della conoscenza non soggettivata. Perciò, tutt'altro che segnare una linea di demarcazione tra un Nietzsche sano e uno malato, con una conseguente demarcazione tra le sue opere sane e quelle per così dire "psichiatrizzabili", si vuole considerare sia la sua vita che la sua opera come una continuità in progressione, di cui la follia rappresenta forse l'aspetto più affascinante. Non per niente gli anni di massima produzione sono stati quelli antecedenti o contemporanei al cosiddetto crollo mentale: nel 1886 *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*; nel 1887 *Genealogia della morale*; nel 1888 *Il caso Wagner; Il crepuscolo degli idoli*

ovvero come filosofare a colpi di martello; *L'Anticristo*; *Ecce Homo*; *Nietzsche contra Wagner*.

Cos'è opportuno credere di questi testi in cui Nietzsche si scaglia con tutto il suo vigore intellettuale contro un sistema di credenze che non riesce più a tollerare? Più giusto ritenere che siano gli scritti di un suo ipotetico disturbo mentale o semplicemente della sua mano dinamite nata, predisposta e destinata a scrivere da sempre proprio quel che ha scritto? E dov'è il confine tra un'alterazione psichica e una sensibilità troppo acuta? Si considerino queste domande una voluta forma di confronto con chi crede che in filosofia ci sia differenza tra l'amore per il sapere e l'amore per sé, tra la vita e gli studi, tra l'esistere e il soffrire. Mentre Nietzsche esperiva la vita, la scriveva; mentre si affidava alle braccia della comprensione si distruggeva; mentre moriva urlava volontà di potenza.

2. Volontà di potenza non è volontà di conoscenza

Analizzare il concetto di "volontà di potenza" che Nietzsche elaborò, a partire da quali presupposti filosofici, comprendere che recezione particolare subì questa nozione nell'opera di Foucault e in che modalità si è realizzato il passaggio dal filosofare col martello alla storia della follia sono gli obiettivi che questo capitolo si prefigge.

All'espressione "volontà di potenza" solitamente vengono associati una serie di frammenti e aforismi che Nietzsche aveva composto nell'arco della vita. Dopo diverse vicende di ordine compositivo ed editoriale, la raccolta è stata pubblicata postuma non senza il gravoso intervento della sorella Elisabeth.³ Nelle lezioni sulla volontà di sapere che Foucault tenne tra il 1970 e il 1971 al *Collège de France* parla del concetto di volontà di potenza come del punto di separazione tra verità e conoscenza.

Per intendere al meglio questa definizione, è necessario puntualizzare le due nozioni di "conoscenza" e "verità", nelle loro pregnanze filosofiche da Nietzsche a Foucault. Proprio come teorizza Aristotele nel ben noto incipit della *Metafisica* che Foucault rievoca,⁴ l'uomo possiede volontà di sapere in modo

³Essendo stata la pubblicazione della volontà di potenza una vicenda editoriale molto lunga e travagliata, ma non potendo disporre di questa sede per ripercorrerne tutte le tappe salienti, si rimanda a degli studi precisi, che sull'argomento si sono espressi in modo diverso e contrario: M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in *La volontà di potenza*, op. cit.; M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1981.

⁴«Tutti gli uomini hanno, per natura, il desiderio di conoscere; lo dimostra il piacere causato dalle sensazioni, poiché, anche al di fuori della loro utilità, esse ci piacciono per se stesse e, più di tutte, le sensazioni visive».

innato. Questa volontà prende avvio con la vita sensitiva che lo stare al mondo implica: è un istinto, una tensione esplorativa. Perché la vita è sempre abbondanza di vita e in nessun altro modo può essere sfogata se non nel desiderio di scoprire. Siamo fin dalla nascita infuocati da desideri violenti: nel *Simposio* Platone accosta il desiderio per la sapienza a quello erotico e sessuale dell'amante. E così, se Marx ha parlato di plusvalore, Lacan di plusgodere, Nietzsche è inevitabilmente il filosofo del plusvolere. Vogliamo così tanto che non possiamo lasciare la nostra volontà priva di effetti: desideriamo infatti esercitare potentemente gli oggetti della nostra volontà. Ritagliandoci una peculiare biosfera, tratteggiandoci la porzione della nostra soggettiva volontà di potenza. Conoscendo in un preciso modo.

A differenza della volontà di sapere che comincia col *Dasein* stesso, la volontà di potenza inizia quindi con la mondanità, col patire il mondo. Ecco perché ha sempre una valenza individuale e prospettica: perché sono sempre le nostre condizioni biologiche, psicologiche, storico-politiche e socio-culturali a farci esercitare volontà di potenza in quel modo e non in un altro.

D'ora innanzi guardiamoci meglio infatti, signori filosofi, dal pericoloso, antico favoleggiamento concettuale, che ha impiantato un puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza; guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come pura ragione, assoluta spiritualità, conoscenza in sé [...]. Esiste soltanto un vedere prospettico, soltanto un conoscere prospettico; e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro concetto di essa, la nostra obiettività. (Nietzsche 2007: 113)

Il corpo deve portare cicatrici, risultati della deformazione che lo stare al mondo procura, che la volontà di verità innesca. Chiede Nietzsche: «Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo?» Può sopportarne fino alla sua eventualità rispondiamo noi. La verità non è un concetto. È un evento e si produce in una soggettiva convergenza di fattori, irripetibile per un altro che non sia il soggetto protagonista. È un tizzone ardente gettato con violenza in quel fuoco perenne in cui tutte le volontà di potenza convergono e lottano per aggiudicarsi la fiamma più duratura e radiosa. Metafore e illusioni. «La verità è quel genere di errore senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere» (Nietzsche 2005: 276).

È necessario tuttavia fare attenzione alla differenza tra volontà di conoscere e volontà di sapere: se Aristotele ha parlato di “desiderio di conoscere”, in Nietzsche l'espressione corrispondente è “volontà di sapere”, giacché secondo il teorizzatore del Superuomo la conoscenza è un artefatto culturale, un'illusione comunitaria, il contrario della volontà di potenza, che è invece sempre soggettiva e prospettica.

Nella lezione del 17 marzo 1971 al Collège de France Foucault illustra il paradigma nietzschiano sulla conoscenza, spiegando che la volontà di sapere non è mai legata alla volontà di conoscere, ma a un istinto che compone illusioni, accumula errori e si dispiega in uno spazio di finzione preciso, semplicemente per esercitare volontà di potenza in maniera del tutto eventuale. Per porre in modo convenzionale il distinguo tra vero e falso; tra giusto e sbagliato.

La verità istituzionalizza e amministra i soggetti. Ecco perché, per un genetico e inconscio bisogno di essere istituzionalizzati e organizzati, non possiamo fare a meno di cercarla. L'esercizio della disciplina psichiatrica s'innesta proprio in questi iati del potere di verità. Quel che Foucault aveva per la prima volta analizzato nella sua tesi di dottorato, lo ha poi argomentato e costantemente sostenuto nei suoi studi successivi, facendo costantemente appello al tribunale della storia.⁵

Se Nietzsche ha prescritto la trasvalutazione di tutti i valori, Foucault ha mostrato su quale terreno questa trasvalutazione vada condotta: il terreno delle pratiche con il loro brulicare di teorie e credenze. Il trattamento della follia, dal punto di vista storico in cui l'ha intesa il filosofo francese, non era altro che un contenitore di credenze e pratiche giustificate dall'appalto col potere.

Foucault spiega che l'opposizione tra il vero e il falso non ha nulla di naturale, non è veicolo di conoscenza, ma produce a seconda dei contesti storici e sociali diversi processi di inclusione o esclusione. «È possibile», si chiede Foucault, «che la produzione della verità della follia possa essere realizzata in forme che non siano più quelle del rapporto di conoscenza?» (2004: 296).

Ma se la produzione di una certa verità (in questo caso della disciplina psichiatrica) come manifestazione del potere di verità è un evento e non è riferibile a dinamiche gnoseologiche, a cosa è utile il processo veritativo? Qual è l'oggetto del suo esercizio?

Il potere a cui è dedicato il corso presenta, tuttavia, un duplice carattere. Esso ha come punto di applicazione, in ultima istanza, i corpi: la loro ripartizione all'interno dello spazio manicomiali, i loro modi di comportarsi, i loro bisogni. (Lagrange 2004: 311)

Sono sempre i corpi a subire microfisicamente il potere: i corpi che, spogliati della loro esistenza laterale, vengono omologati alla centralizzazione

⁵ «L'arte di Michel Foucault consisteva nel "diagonalizzare" l'attualità attraverso la storia. Poteva parlare di Nietzsche o di Aristotele, della perizia psichiatrica nel XIX secolo o della pastorale cristiana, ma il pubblico ne traeva sempre un lume sul presente e sugli avvenimenti che gli erano contemporanei». In F. Ewald, A. Fontana, *Avvertenza*, M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2004, p.7.

normalizzante che il potere di verità produce, amministrato da precise istituzioni. La normalizzazione è un'anestesia rispetto ai particolari bisogni del singolo, un'identità che ne va della microfisica razionalizzazione dei soggetti. «L'ospedale viene descritto come un campo di forze e la follia come un polo di resistenza. Guarire non significa più essere restituiti alla propria verità, ma sottomettersi a identità imposte dalle macchine di potere» (Gros 2011: 16).

Per la macchina del potere la guarigione è oggettivazione. Addomesticamento dei bisogni. Convergenza di prospettive ad un unico punto focale: la verità; la diagnosi; la disciplina dei corpi. Il polo di tensione opposta alla filosofia della volontà di potenza. Lungi dall'essere il filosofo del relativismo vacuo e sterile, Nietzsche ha dato vita a una vera filosofia del soggetto e dei suoi bisogni, radicati in un preciso tempo, in un preciso spazio e in una precisa condizione. Il prospettivismo nietzschiano è una restituzione di soggettività rispetto all'azzeramento delle ragioni del singolo, sotto l'egida della verità. L'esercizio della volontà di potenza prende avvio dall'assimilare il mondo in un certo modo, dal patirlo in specifiche condizioni, dal farsi ferire in precisi modi. Vivere è avvelenarsi. È una grande forma di malattia la vita e assumersi il rischio di patirla è il suo prezzo biologico.

Si accosti ora a questo pensiero il particolare tipo di assistenza alla persona teorizzata e poi messa in atto da Franco Basaglia prima a Gorizia e poi a Trieste. Lasciandosi per sempre alle spalle l'asettica impostazione di matrice positivista basata sull'oggettiva osservazione dei sintomi, la catalogazione e la stesura definitiva della diagnosi, Basaglia inaugura una nuova psichiatria, basata sul riconoscimento dei particolari bisogni della persona.

Un individuo malato ha, come prima necessità, non solo la cura della malattia ma molte altre cose: ha bisogno di un rapporto umano con chi lo cura, ha bisogno di risposte reali per il suo essere, ha bisogno di denaro, di una famiglia e di tutto ciò di cui anche noi medici che lo curiamo abbiamo bisogno. Questa è stata la nostra scoperta. Il malato non è solamente un malato ma un uomo con tutte le sue necessità. (Basaglia 2000: 10)

Naturalmente l'accostamento di Basaglia a Nietzsche non può apparire diretto, ma imprescindibilmente legato alla mediazione di Foucault. Il filosofo francese, studiando l'opera nietzschiana, d'altronde non rimase affatto indifferente alla conclamata "follia" di colui che definì più volte "il suo maestro". Al contrario stimò il pensiero di Nietzsche affiancandolo indissolubilmente alle sue condizioni psico-fisiche e interrogandosi anche a riguardo, fino a concludere quanto segue in un'intervista del 1961.

Credo che attualmente si sia verificato un fenomeno molto importante: dopo Nietzsche, dopo Raymond Roussel, dopo Van Gogh, e soprattutto dopo Artaud, la follia è ridiventata, o ha cominciato a ridiventare, ciò che era nel

XV secolo e nel XVI secolo, vale a dire un fenomeno di civiltà straordinariamente importante. (Foucault 2011: 9)

Il 1961 è per questo tipo di analisi un momento straordinario, «una data da ricordare, di quelle in cui gli astri si allineano disegnando costellazioni inedite» (Di Vittorio 2011: 53), ha detto Pierangelo Di Vittorio. Basaglia arriva all'ospedale psichiatrico di Gorizia; esce *Storia della follia nell'età classica* e vengono pubblicati testi come *Asylum, la condizione sociale del malato di mente e di altri internati* di Erving Goffman e *I dannati della terra* di Frantz Fanon.

Fin dagli anni in cui Basaglia è direttore a Gorizia legge nel mandato sociale e politico del sapere psichiatrico un insieme di credenze e di pratiche a cui l'opera di Foucault aveva dato un volto storico e culturale. Non solo. Basaglia comprende che il manicomio è solo uno dei tanti teatri in cui vengono riversati i frutti del sinolo sapere/potere: tante sono le cosiddette “istituzioni della violenza”, come le chiama nell'*Istituzione negata*, dove i corpi subiscono la disciplina del potere, in nome di un sapere mai messo in dubbio. «La polemica al sistema istituzionale esce dalla sfera psichiatrica, per trasferirsi alle strutture sociali che lo sostengono, costringendoci ad una critica della neutralità scientifica, che agisce a sostegno dei valori dominanti [...]» (Basaglia 1998: 11).

Così, se Basaglia, uomo di azioni concrete e tensione riformativa, rimase inevitabilmente influenzato dalla *Storia della follia*, Foucault, uomo di ricerche e studi, apprezzò così tanto *L'istituzione negata*, da trovarne ispirazione sia per il corso sul *Potere psichiatrico* che tenne tra il 1973 e il 1974 al Collège de France sia per quello sugli *Anormali* dell'anno dopo.

Mi sembra, in ogni caso, che tutte le grandi scosse che hanno colpito la psichiatria dalla fine del XIX secolo non abbiano tanto messo in questione il sapere dello psichiatra, ma abbiano soprattutto messo in questione, più che il suo sapere, più che la verità di quel che si diceva, il potere dello psichiatra e il modo in cui lo psichiatra non tanto enuncia o non enuncia la verità della malattia ma produce la malattia, in virtù dell'esercizio stesso del suo potere. (Foucault 2011: 101)

Il potere psichiatrico, come esempio di forma di governo dei viventi, produce verità e Foucault ci dice praticamente che questa verità è il riflesso della malattia prodotta in modo diverso, a seconda delle situazioni storiche, sociali e politiche. Ancora una volta è lampante il rimando a Basaglia.

La malattia, essendo una contraddizione che si verifica in un contesto sociale, non è solo un prodotto sociale, ma una interazione tra tutti i livelli di

cui noi siamo composti: biologico, sociale, psicologico... Di queste interazioni fanno parte un'enorme quantità di fattori, di variabili, troppo difficili da esporre in questo momento. Penso che la malattia sia, in generale, un prodotto storico-sociale, qualcosa che si verifica nella concreta società in cui viviamo, che ha una certa storia e ragion d'essere. (Basaglia 2000: 99)

Tra gli esempi più eloquenti ricordiamo quello dell'omosessualità, annoverata tra le patologiche deviazioni sessuali nel DSM II,⁶ datato 1968, e ritirata nel successivo, dopo le numerose proteste tenutesi tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta. Ma anche la diversità delle culture psichiatriche nel mondo offre interessanti spunti di riflessione. Scrive Mario Colucci citando a sua volta il giornalista americano Ethan Watters:

Nel paese del Sol Levante non era possibile descrivere un fenomeno come la depressione con le stesse categorie concettuali impiegate in Occidente. In primo luogo, nella lingua giapponese non esisteva una parola che avesse le stesse connotazioni dell'inglese *depression* [...] In secondo luogo, in linea con una concezione dell'io meno individuale e più dipendente dal contesto sociale e dal gruppo di appartenenza, tali esperienze erano descrivibili non solo in riferimento al mondo psicologico interno come in Occidente, ma anche e soprattutto al mondo fisico esterno, all'ambiente, alla natura o, addirittura, a condizioni meteorologiche. Infine, la personalità di tipo melanconico era molto ben accettata nella cultura nipponica, perché rispecchiava lo stile delle persone serie, diligenti e riflessive [...] In altri termini, ciò che gli psichiatri americani, come gli estensori del DSM, avrebbero definito disturbo dell'umore, in quel paese non era considerato patologico. (Colucci 2013: 15-16)

La disciplina psichiatrica rivendica spesso potere di verità in modo totale, dimenticando la portata eventuale, storica e contestuale di questo processo, che si configura sempre come un corpo di lotte, proprio perché è l'uomo stesso innanzi tutto a contenere dentro di sé una repubblica conflittuale di cellule e stati d'animo. Ecco un confronto tra le parole di Nietzsche e Basaglia.

L'individuo stesso è una lotta tra le sue parti (per il nutrimento, lo spazio ecc.); il suo sviluppo dipende dalla vittoria, dal predominio di alcune parti e dal deperire, dal trasformarsi in organo di altre parti. (Nietzsche 2005: 351-352)

L'uomo è una contraddizione. È questa contraddizione che ci fa essere uomini. [...] Perché la nostra società possa cambiare deve utilizzare un nuovo modello di uomo, un modello molto più dinamico sul quale fondare

⁶ È la sigla di *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, sistema di nosografia psichiatrica giunto proprio lo scorso maggio 2013 alla quinta versione.

una nuova medicina consapevole del fatto che l'uomo oltre a essere un corpo, è un prodotto di lotte, è un corpo sociale, oltre che un corpo organico. (Basaglia 2000: 73-74)

3. Se la diagnosi psichiatrica è sintomo di malattia

La parola diagnosi deriva dall'unione di due parole greche (*dia-gnosis*) e potrebbe essere letteralmente resa come "conoscenza attraverso". Attraverso cosa? Convenzioni e schemi largamente condivisi e riconosciuti, nei quali far abitare teorie e concetti. Se è vero che in ogni ambito medico funziona così, la materia psichiatrica rappresenta un caso *sui generis* poiché, non agendo su oggetti fisici e concretamente esperibili, deve costruire un'epistemologia dell'ipoteticità e della condizionalità. Con questa asserzione ci accingiamo a evidenziare il paradosso di fondo della disciplina psichiatrica: racchiudere nella rigidità di una diagnosi l'inafferrabile, vale a dire lo strabordare costante della soggettività.

La più grande impresa di Franco Basaglia, prima a Gorizia e poi a Trieste, si è realizzata proprio in questi iati di senso. La matrice quasi socratica dei suoi interrogativi e l'aver fatto seguire alle sue domande («che cos'è la psichiatria?», «che cos'è la malattia mentale?») risposte così aporetiche da favorire la produzione di nuove modalità assistenziali e presa in cura, lo ha accostato alla sua professione col camice dell'umiltà, mai della certezza.

Io non posso dirle cos'è il malato di mente perché non lo sa nessuno cos'è un malato di mente: l'importante è avvicinarsi alla malattia e avvicinarsi soprattutto al malato, perché io penso che l'avvicinamento a una persona che soffre deve essere un compito che trascende la figura semplice e banale del medico che ha imparato determinate tecniche. Ma il suo avvicinarsi deve essere estremamente dialettico e deve essere una considerazione, una presa di coscienza che il malato è l'espressione di una nostra contraddizione ed è l'espressione sia di una contraddizione sociale che di una contraddizione medica. (intervista a Basaglia, RAI 1968)

Con Basaglia, tra gli anni sessanta e settanta, la psichiatria giunge a un punto di non-ritorno: si spinge fino alla filosofia del bisogno; realizza un'*epochè* della malattia per concentrarsi sulla persona; rende prioritario il suo esser-ci sull'esserci dell'istituzione; combatte quest'ultima come elemento di cronicizzazione della malattia; si mostra disinteressato verso l'esercizio della diagnosi, come fattore di ulteriore emarginazione del soggetto dal corpo sociale. Forte di queste riflessioni Basaglia punta in modo deciso verso l'obiettivo principale: la distruzione del manicomio. Un'urgenza non solo politica ma anche sociale e culturale. Lo dimostra lo straordinario dispiegarsi di forze ed energie che, in occasione dell'istituzione del Sistema sanitario nazionale,

perorarono la causa dell'inserimento dell'assistenza psichiatrica al suo interno. Il 13 Maggio 1978, con 32 voti favorevoli e un astenuto su 33 votanti complessivi, viene varata la legge n.180/1978 *Accertamenti e trattamenti sanitari volontari e obbligatori*. I manicomi chiudono. I malati escono. Si mischiano alla 'normalità' delle persone fuori.

Non è possibile in questo lavoro soffermarsi analiticamente sui contenuti della legge. Al contrario si cercherà di sensibilizzare il lettore sulla portata filosofica della stessa, basata su un nuovo modo di fare psichiatria inaugurato da Basaglia e sostanzialmente pensabile come un'articolata riflessione sull'assenza di confini chiari, se non completamente mancanti, tra ragione e follia, come dice lo stesso Foucault.

La follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una reazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua verità derisoria. Ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra. (Foucault 2010: 36)

E poi Basaglia.

Ogni volta che si apriva un manicomio e la miseria del manicomio si svuotava nelle città, avveniva la crisi, proprio perché la gente non poteva più riflettersi nel teatro della follia e quindi doveva fare i conti con la normalità che aveva prodotto o che era stata prodotta, con l'impatto della normalità sulla sanzione e vivere una situazione reale che è quella di dare la possibilità della convivenza tra la salute e la malattia, cioè di poter vivere dialetticamente questi due fattori, che non sono in realtà divisi, perché la salute e la malattia sono vita. Allora o la persona vive la vita vivendo la salute e la malattia oppure la persona è totalmente e sembrerà morta. (intervista a Basaglia, RAI 1978)

La divisione netta tra il sano e il malato è un prodotto della psichiatria, così come è un artefatto della clinica il malato tutto ripiegato sulla sua malattia e isolato dalla sua esistenza.

O impariamo a riconoscere la disciplina psichiatrica come una programmazione di pratiche istituzionali o la malattia più pericolosa, quella delle illusioni forti e delle credenze salde, si trasformerà in una vera e propria pandemia. «Non esiste follia se non in ognuno degli uomini, poiché è l'uomo a costituirla nell'affezione che porta a se stesso, e per mezzo delle illusioni di cui si pasce» (Foucault 2010: 31).

Non è la filosofia a pretendere verità; a pretendere linee di demarcazioni: tra buono e cattivo; tra lecito e illecito; tra sano e malato. È l'essere uomo che

richiede verità. Verdetti. Diagnosi. Perché non sopportiamo la mancanza di contorni certi. E prendiamo dunque a costruirli: «Noi possiamo capire solamente un mondo che noi stessi abbiamo fatto» (Nietzsche 2005: 277). Perché siamo-per-la-verità prim'ancora di essere-per-la-vita.

Ma dopo Nietzsche il messaggio è ormai chiaro: la spasmodica inclinazione verso la verità è un'illusione. Una tensione costante, la prima e l'ultima delle nevrosi che ogni esistenza esperisce.

Conclusioni

Se dunque la ricerca della verità è una sorta di patologico agone sociale in cui ognuno getta il tizzone ardente della sua volontà di potenza, qual è la salute? Cos'è la salute? Nietzsche non ha dubbi e, cosa davvero affascinante, non li ha forse proprio a partire dalla sua "follia": la vera forma di salute è l'accettazione della convenzionalità della verità. Della sua metaforicità. Dello *stare per* senza essere davvero quella cosa. La verità non è una definizione, ma un simbolo.

Bisogna lasciar scorrere le contraddizioni della soggettività, bisogna credere alla fluidità della nostra identità e disinteressarsi della sua verità solida. Non essere schiavi di questa ricerca. Perché la vera natura dell'uomo, dacché viene gettato nel mondo, è il *pathos* non la salute e perché non saper accettare la verità come un artefatto culturale, sociale e politico è infine una forma di malattia.

In un chiaro eco della filosofia nietzschiana, in *Corpo e istituzione*, Basaglia racconta che una volta, in un paesino d'Oriente, un serpente s'infilò nella bocca di un contadino che dormiva e si stabilì nel suo stomaco. L'uomo divenne completamente schiavo del serpente e della sua volontà, finché un giorno si accorse che il serpente se n'era andato. Ma a quel punto il contadino, avendo per troppo tempo servito la volontà e gli impulsi del serpente, non sapeva più che farsene della sua libertà. Era il vuoto dentro di lui. In questa favoletta, il serpente rappresenta l'istituzione che annienta la progettualità del malato, il quale, avendo introiettato troppo a lungo verità istituzionali come dogmi, ora non è più in grado di vedersi padrone della sua libertà. È una caratteristica prettamente umana l'incapacità di sopportare la nausea che deriva dalla libertà di dare significati alle cose. Non tolleriamo il caos. Così ci accomodiamo sugli effetti pratici del potere di verità.

Allora, in chiusura, si vuole domandare: cos'è veramente follia? Il coraggio, frutto di una sensibilità forse troppo acuta e nervosa, di non credere ai valori che il potere di verità vuole esercitare sulla realtà oppure l'abbandono incondizionato a quei valori come sinonimo di salute e guarigione? E non è emblematico che Nietzsche, nella *Gaia scienza*, faccia annunciare proprio ad un uomo folle la morte di Dio, massimo dei valori?

Bibliografia

ASSOUN, P.L.

1998 *Freud e Nietzsche*, Fioriti Editore, Roma.

BASAGLIA, F.

2000 *Conferenze brasiliane*, Cortina, Milano.

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

2010 *L'istituzione negata*, Dalai editore, Milano.

2005 *L'utopia della realtà*, Einaudi, Torino.

COLUCCI, M.

2013 *Fabrizio con una zeta. Per una critica della ragione diagnostica*, in «aut aut», 357, Il Saggiatore, Milano.

DELEUZE, G.

2002 *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino.

DI VITTORIO, P.

2011 *Togliersi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione "minore"*, in «aut aut», 351, Il Saggiatore, Milano.

FERRARIS, M.

2005 «Storia della volontà di potenza», in *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano.

FOUCAULT, M.

2009 *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano.

2004 *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano.

1961 *Non esiste cultura senza follia*, in «aut aut», 351, 2011, Il Saggiatore, Milano.

1973 *Storia della follia e antipsichiatria*, in «aut aut», 351, 2011, Il Saggiatore, Milano.

2010 *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.

GROS, F.

2011 *Nota sulla "Storia della follia"*, in «aut aut», 351, 2011, Il Saggiatore, Milano.

NIETZSCHE, F.

2008b *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano.

2008a *Ecce homo*, Adelphi, Milano.

1962 *Epistolario 1865-1900*, Barbara Allason (a cura di), Einaudi, Torino.

2008 *La gaia scienza*, Adelphi, Milano.

2007 *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano.

2006 *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano.

2005 *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano.

RAI

1968 *I giardini di Abele*.

1978 *La ricerca sull'uomo*.