

Discussione

L'angelo immaturo

Nota su Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia e La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson, di Denise Vincenti

Mimesis 2019 & ETS 2019

Christian Frigerio

Al cuore dei due volumi recentemente pubblicati da Denise Vincenti¹ si potrebbe porre una sorta di pragmatica dei dualismi, allo stesso tempo metodo e oggetto d'indagine: come impostare lo studio delle dualità di morale e fisico, di filosofia e medicina, di normale e patologico, senza riprodurre i problemi di quelle concezioni tradizionali che facevano consistere lo schema dualista in un legame estrinseco tra sostanze separate? Dove reperire un modello che, senza mancare di riconoscere una certa differenza assiologica tra i due termini, garantisca a ciascuno una sua dignità ontologica e il diritto a una trattazione ugualmente approfondita?

Polarizzare: trattare i due termini come poli di una scala continua e intensiva, che sfumano per gradi l'uno nell'altro rendendo impossibile il tracciamento di un limite netto, per porsi piuttosto d'un salto nel loro punto di fusione. Il percorso di Vincenti la porta inevitabilmente a questo risultato, se è vero che abitudine e follia richiedono «la collaborazione di competenze tra loro eterogenee, giacché entrambi si situano in una zona di confine e incontro, dove il fisico si unisce allo psichico e il pensiero entra in relazione con l'organico»². Soprattutto, sta anche nell'elaborazione di una simile scala ontologica l'apporto che ritaglia per

¹ D. Vincenti, *Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia*, Milano 2019; ead., *La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson*, Pisa 2019.

² D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 13.

Ravaisson, punto focale dell'indagine di Vincenti, un posto imprescindibile nella filosofia francese del diciannovesimo secolo. L'intero modello speculativo di Ravaisson, il cui scheletro è costruito su una lettura simultanea della gerarchia aristotelica degli enti e del continuismo leibniziano, pare essere ricalcato sulla capacità di gestione dei dualismi propria al concetto di abitudine³ – capacità che viene fatta operare a tre livelli.

A livello metodologico-disciplinare: Ravaisson esercita questa pragmatica anzitutto sul dualismo di medicina e filosofia, alla ricerca di un paradigma alternativo tanto al riduzionismo fisiologico della frenologia di Gall e della neurologia di Broussais, quanto all'ecllettismo che, potenziando la priorità assegnata da Maine de Biran allo psicologico, sfociava in un netto dualismo⁴. Ricontrando come un terzo delle sezioni del *Rapport sur la philosophie en France* sia dedicato a tematiche proprie della scienza medica del tempo⁵, è impossibile non nutrire, con Vincenti, il dubbio che in Ravaisson «lo studio della fisiologia, della medicina e dell'anatomopatologia non si riduca a mera occasionalità, ma che piuttosto rappresenti la struttura stessa e le fondamenta dell'edificio metafisico finale»⁶: i suoi scritti sono «esperimenti di interdisciplinarietà, tentativi di sintesi speculativa»⁷, che indicano come conciliare i bisogni delle scienze pure e le esigenze della metafisica, in una «“positivizzazione” dello spiritualismo»⁸ imperniata su un «metodo composto, costituito da un doppio movimento di pensiero che dall'esperienza interiore e appercettiva approda all'esperienza dei fenomeni esterni – del corpo e degli oggetti –, per tornare infine al soggetto e alle sue proprietà»⁹.

Allora, «[l]a ricerca di una buona fisiologia è [...] il primo passo richiesto da Ravaisson al suo positivismo spiritualista»¹⁰, e la dissoluzione del dualismo medicina-filosofia «passa attraverso l'individuazione di un punto di raccordo del fisico al morale che è, per sua stessa conformazione, duplice»¹¹ – attraverso, insomma, la scoperta di un modo per applicare efficacemente questa pragmatica al dualismo di corpo e mente. Anche qui, la soluzione viene cercata non in

³ F. Ravaisson, *L'abitudine*, tr. S. Capodivacca, Torino 2009, p. 62; cfr. M. Sinclair, *Being inclined. Félix Ravaisson's philosophy of habit*, Oxford 2019, cap. 3.

⁴ D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 43. Ravaisson intende farsi carico dell'eredità reale di Biran, forse primo istitutore di una «scienza dal carattere *misto*, che indaga in profondità i luoghi di ibridazione tra fisiologia e psicologia, senza mancare di riconoscere a quest'ultima una netta priorità epistemologica» (ivi, pp. 39-40).

⁵ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siècle*, Parigi 1895.

⁶ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 8. Secondo Vincenti, allo stesso modo, nella lettura di Ravaisson è l'Aristotele biologo a ispirare quello metafisico (ivi, p. 44).

⁷ Ivi, p. 8.

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ Ivi, p. 51. Vincenti prosegue scrivendo che «la scienza dello spirito abbisogna di una veste positiva [...] la quale non può che derivarle dalla scienza della natura, pena la ricaduta in divagazioni razionalistiche o astrazioni logiche. Ma, al tempo stesso, e per effetto speculare, la scienza della natura risulterebbe nulla se non fosse accompagnata da una scienza dello spirito che ne rischiarì i concetti e coordinò i risultati» (ivi, p. 50).

¹⁰ Ivi, p. 214.

¹¹ Ivi, p. 261.

una riduzione o in una messa in relazione estrinseca, ma situandosi nel punto di giunzione dei poli di una catena continua che dallo spirituale discende nel corporeo. Il modello neurologico di Vulpian scopre questa giuntura nel bulbo rachidiano (midollo allungato), adibito alle funzioni miste, all'intersezione tra corpo e spirito, tra vita organica e animale, ma anche tra ricettività e spontaneità – punto, quest'ultimo, fondamentale per Ravaissou, che vede nella spontaneità, nella sostituzione alla causa efficiente dell'attrazione da parte di un fine, il marchio impresso sulla materia dallo spirito e dalla libertà, e che permette di sancire la natura vitale, più che meccanica, di azioni come battito cardiaco e respirazione, ritrovando la continuità nella progressione di fisico e spirituale¹².

Proprio del vitale ne va nel *Rapport*, che così maneggiando medicina e metafisica marca l'avvio del «passaggio verso una nuova generazione di pensatori che farà del *vivente* il tema principale della riflessione filosofica»¹³: Boutroux, Ribot, Fouillée, Bergson – tutti partono dalla convinzione, ricavata da Ravaissou tramite un'originale quanto orientata lettura delle tendenze contemporanee della filosofia francese, che «il vivente si mostra all'osservazione anche più superficiale come qualcosa che, simile in questo a ciò che pensa, dà esistenza e forma, attraverso ciò che ha di unità attiva, a ciò che contiene di molteplice e passivo. In presenza della vita, la teoria del materialismo diventa evidentemente insufficiente»¹⁴. Abitudine e follia sono due dei punti focali di questa emergenza del vivente come oggetto filosofico privilegiato: non solo, come Vincenti mostra benissimo, Ravaissou assorbe dall'ambiente intellettuale del tempo la consapevolezza di non poter studiare la vita prescindendo dalle sue manifestazioni anormali o patologiche; ma, se secondo alcuni pensatori l'abitudine costituisce un fatto universale esteso anche alla materia bruta¹⁵, è anche vero che è il vivente a esibire al massimo grado l'inseparabilità di permanenza e flessibilità che costituisce il cuore dell'abitudine stessa, tanto che filosofi come Lemoine e lo stesso Ravaissou la ritengono peculiarità del mondo organico¹⁶. Come scrive Vincenti, rispetto al vivente, l'abitudine è per Ravaissou

legge di a) *generazione*: poiché orchestra e finalizza il processo di embriogenesi, nonché di costituzione/ripristino dei singoli organi; b) *regolazione corporea*: mantenendo

¹² «Con l'individuazione, nel midollo allungato, della sede della spontaneità, Vulpian ha saputo così enunciare le condizioni organiche dell'interazione tra fisiologia e psicologia, offrendo allo spiritualismo ravaissouiano un utile punto di partenza per la sua teoria dell'unità psico-fisica» (ivi, p. 221). La nuova idea di localizzazione spirituale che segue la scoperta della capacità di molte parti del cervello di supplire alle disfunzioni delle altre, insieme ai modelli di Flourens e Vulpian, porta Ravaissou a trovare nel sistema nervoso il *locus* delle funzioni spirituali *in generale*, rinunciando a individuare le sedi delle singole facoltà ed elaborando un'immagine del cervello e dello spirito come unitari, sì, ma dinamici e non omogenei.

¹³ Ivi, p. 25.

¹⁴ F. Ravaissou, *La philosophie en France*, cit., p. 80.

¹⁵ Come esempio si potrebbe portare la tesi del noto articolo di Léon Dumont (la cui edizione italiana è stata curata dalla stessa Vincenti) che l'abitudine «non è altro negli esseri viventi che ciò che è già nel mondo inorganico» (L. Dumont, *L'abitudine*, tr. D. Vincenti, Milano 2020, p. 37).

¹⁶ F. Ravaissou, *L'abitudine*, cit., pp. 40-1.

attive e regolando intelligentemente le funzioni corporee e psichiche; c) *salute*: dacché conserva e garantisce l'armonia degli organi tra loro e del corpo nella sua interezza¹⁷.

Non sorprende allora, dato il ruolo cruciale giocato dall'abitudine nello sviluppo e nel mantenimento della normalità del vivente, che – al centro dei lavori di Vincenti, che ne scopre in Ravaison un formidabile teorico – l'ultimo livello cui la pragmatica dei dualismi viene applicata sia quello di salute e malattia, di normale e patologico. La gerarchia degli enti ravaisoniana distingue entro lo stesso strato ontologico stati più o meno elevati: «[n]el caso del corpo, la polarizzazione dei fatti vitali dovrà allora consentire la distinzione tra stati normali e stati patologici dell'organismo, senza però fuoriuscire dall'idea che, tra loro, vi sia una semplice differenza di grado, non di natura»¹⁸. È il concetto di *funzione* a fare da criterio per questa gerarchizzazione: è «positivo ciò che si pone in continuità con la propria funzione, negativo invece ciò che procede in direzione opposta. Alla luce del concetto di funzione, la salute e la malattia divengono allora stati intensivi differenti, che ricoprono posizioni diverse nel percorso che dalla *funzionalità* giunge alla *disfunzionalità* corporea»¹⁹. È mappando le tappe di questo percorso, cuore del connubio ravaisoniano di medicina e filosofia, che Vincenti scopre un'autentica «*salute della malattia*»²⁰ che, a più «livelli di armonizzazione», permette la reintegrazione del patologico in una metafisica che poteva sembrare destinata a escluderlo.

Primo livello di armonizzazione:

quel che, da una prospettiva più generale (dell'organo, del corpo, della natura) può apparire morboso, patologico o nefasto, considerato in sé, e indipendentemente dai rapporti che intrattiene col *milieu* di riferimento, presenta invece un'intima coerenza, una direzione ben determinata e, in certa misura, determinabile, che si fa simbolo di uno sforzo autoconservativo dell'entità morbosa²¹.

Questo *conatus* proprio al morbo lo costituisce come «un individuo dotato di regole e di leggi di autoconservazione e di ricorrenza periodica»²²: in breve, di abitudini. Un conto sono gli effetti che la malattia produce sul corpo; altra cosa è la malattia considerata in sé: il morbo può ben venir generato da una disfunzione del sistema organico ospitante, ma una volta che la piega è presa e le sue abitudini fissate, esso agisce per conto proprio – quasi inverando medicalmente l'intuizione spinoziana che «[n]essuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna»²³, che ciò che aggredisce un corpo vada sempre considerato come proveniente dal di fuori, come un corpo di proprio diritto. Quello di Ravaison è sì un gradazionismo assiologico, che vieta di riconoscere al normale e al patologico differenze di natura in quanto a valore, ma è tutt'altro

¹⁷ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 319.

¹⁸ Ivi, p. 167.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 163.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ B. Spinoza, *Opere*, tr. F. Mignini e O. Proietti, Milano 2015, p. 904.

che un gradazionismo ontologico, quale quello che Canguilhem criticherà in Broussais, Comte e Bernard²⁴: lungi dal rappresentare una mera intensificazione o diminuzione delle stesse attività organiche proprie allo stato normale del corpo, il morbo è un essere tutto nuovo, che rifiuta la riduzione all'individuo dal quale pure è venuto a essere, una malattia che è vivente più che essere rivolta contro la vita.

Secondo livello di armonizzazione:

Solo in presenza di condizioni morbose, il corpo manifesta la propria vocazione all'unità e alla sinergia. Lo slancio della vita verso sintesi via via più perfette e compiute affiora soprattutto laddove questo percorso ascensionale è arrestato e interdetto. Il che significa che il morbo diviene quel 'microscopio naturale' in grado di far comprendere il funzionamento normale del corpo e di svelare le leggi di simpatia e sinergia che lo costituiscono come un *tutto*²⁵.

Come una nazione sotto attacco, il corpo mostra al meglio la sua unità, la semplicità dell'intuizione che lo muove, reagendo all'invasione da parte di un'entità estranea. L'errore ha una dignità propria anche come condizione di possibilità di un più pieno ritorno dello spirituale a sé²⁶. Si prospetta qui non solo la possibilità del rinvigorimento di un organismo *contro* la malattia, ma anche *attraverso* e *con* la malattia: non era la «grande salute» di Nietzsche proprio «la salute che ha incorporato la malattia»²⁷, intensificando la capacità normativa del corpo attraverso l'operazione stessa di renderne più fragile l'equilibrio? E non è la salute, come sostiene Canguilhem, meno l'esclusione della malattia che una vera «sfida alla malattia», addirittura una sua ricerca inconscia nel «bisogno della malattia come prova della salute»²⁸? «Di fronte agli ostacoli opposti dalla malattia al corpo, gli organi reagiscono intensificando il loro grado di coesione e sinergia, e spendono le loro forze complessive per debellare il principio patogeno, e di convertire questa disfunzione in una nuova – e più completa – funzionalità»²⁹.

²⁴ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. M. Porro, Torino 1998. La stessa Vincenti (*La spontaneità malata*, cit., p. 166n) sottolinea come sia proprio Canguilhem il maggior avversario del paradigma gradazionista, al quale viene ascritto anche Ravaisson; la distinzione tra gradazionismo assiologico e ontologico in medicina consentirà però, si spera, di scoprire diversi punti di contatto tra i modelli di Ravaisson e Canguilhem.

²⁵ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 165.

²⁶ La malattia ha, rispetto al singolo, una funzione simile a quella che Ravaisson riconosce alla mostruosità rispetto alla spiritualizzazione progressiva delle forme della materia: la teratologia di Geoffroy Saint-Hilaire insegna che «è solo nei suoi arresti e nei suoi stalli che il movimento spirituale di organizzazione torna in sé e prende nuove direzioni, non più soltanto formative ma autenticamente creatrici» (ivi, p. 161). Alla luce del terzo livello di armonizzazione, si potrebbe parlare del sistema di Ravaisson come di una vera terato-eco-logia.

²⁷ K. Ansell-Pearson, *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, Londra 1999, p. 8.

²⁸ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 249. Cfr. id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, tr. D. Tarizzo, Torino 2009, pp. 20-1: «dopo la guarigione, alcune malattie possono conferire all'organismo un potere superiore di resistenza e opposizione ad altre malattie. Invece, durare, se non indenni, almeno induriti – questo può essere il beneficio dell'essere stati malati».

²⁹ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 168.

Terzo livello di armonizzazione: «agendo secondo una regola di razionalità e divenendo occasione, per il corpo, di scoprirsi come unità sinergica, il patologico mostra infine come sia possibile che, in seno alla natura, coesistano e collaborino tendenze tra loro profondamente distinte e opposte»³⁰. È vero che Vincenti imposta abbastanza nettamente, all'altezza del secondo livello, il criterio di discriminare perché qualcosa possa essere segnalato come patologico:

Lo statuto positivo o negativo di un certo movimento dipende [...] dall'impatto che esso ha sul sistema naturale superiore: se un essere parassitario, come la malattia, ostacola l'organismo ospite, il quale è, in termini di complessità e perfezione, superiore ad esso, l'azione in oggetto dovrà essere valutata attraverso i criteri dell'organismo superiore³¹.

Ma la prospettiva del primo livello di armonizzazione, assoluta ma astratta (punto di vista «patologico», che considera il morbo «indipendentemente dai rapporti che intrattiene col *milieu* di riferimento»), non viene negata neanche quando sussunta da quella del secondo, concreta ma relativa (sguardo «fisiologico», che valuta «attraverso i criteri dell'organismo superiore»): il terzo livello ricomprende ogni individuo nel seno dell'economia naturale, e fa anzi lavorare la malattia come paradigma di questa armonia fatta anche di contrasti, di lotta e parassitismo. Se la visione individualizzata del morbo riporta in qualche modo Ravaisson a una concezione di impostazione anteriore alla «dissoluzione dell'ontologia febbrile»³² operata da Broussais, non per questo alla malattia è restituita l'aura maligna, di mera aggressione verso la vita, a lungo assegnatale. Medicina e spiritualismo costruiscono insieme il sistema di Ravaisson³³, e, puntando a una giustificazione filosofica che non riproduca il mito della *natura medicatrix*, lo rendono affine meno a una teodicea o a una iatrodicea che a un'autentica *ecologia universale del patologico*, che obbliga a comprendere la malattia prima di giudicarla³⁴.

La follia non fa eccezione a questa analisi, ponendosi in relazione con tutti i tre livelli di armonizzazione individuati da Vincenti. Il gradazionismo assiologico ravaissonianiano assume qui una funzione anzitutto polemica, contro

³⁰ Ivi, p. 169.

³¹ Ivi, p. 168.

³² M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, tr. A. Fontana, Torino 1998, p. 204.

³³ L'attitudine di Ravaisson appare anche più notevole pensando che la malattia tende più facilmente a essere vista, come nel caso di Feuerbach, come la fonte del pensiero materialista, laddove lo spiritualismo è attribuito all'ottimismo di chi conosce solo la salute; cfr. L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, tr. F. Andolfi, Bari 1993, pp. 119-21.

³⁴ Esempio istruttivo di questo terzo livello di armonizzazione può essere la convinzione di un padre del pensiero ecologico, Aldo Leopold, che a rendere la sua terra una «fortezza inespugnabile», creando nei tronchi e tra i rami luoghi sicuri per procioni, conigli e cince, fossero le malattie delle piante: «Se non fosse per le malattie e le creature infestanti, probabilmente non ci sarebbe cibo in questi alberi, e quindi non ci sarebbero le cince a rallegrare i miei boschi in inverno»; A. Leopold, *Pensare come una montagna. A sand country almanac*, tr. A. Roveda, Città di Castello 2019, p. 87.

la teoria del rapporto tra follia e umanità di Maine de Biran: scrive Biran che, mentre «[e]sistere come soggetto pensante, attivo e libero, per l'uomo significa avere la coscienza, la padronanza di sé»³⁵, «[u]n essere della nostra specie, che abbia le forme esterne dell'uomo, ma che non si conosca né sia padrone di sé, non esiste per se stesso. Per questo nel linguaggio comune si dice assai propriamente che in un simile stato l'uomo è *fuori di sé* ed estraneo a se stesso (*alienus*): donde la parola molto appropriata di *alienazione*»³⁶. Ne consegue, per Biran, che «l'alienato, fintantoché non ha il sentimento dell'io e non si conosce, è espulso dal numero degli esseri intelligenti, delle persone *moralis*»³⁷. Più simile a un animale che a una persona, il folle non è più un uomo: come riassume Vincenti, «ci sono uomini che sono in tutto e per tutto uomini, altri, invece, che non lo sono affatto»³⁸.

È anche il tentativo di opporsi a questa visione (che, è bene ricordare, non manca di sostenitori ancora oggi)³⁹, nello sforzo di «collocare il folle nella scala degli esseri»⁴⁰, che muove il pensiero di Ravaisson. Così come aveva cercato un terzo percorso tra l'organicismo e lo psicologismo eclettico, Ravaisson si muove tra Biran e le tesi opposte di Albert Lemoine, per il quale la ragione rimane integra anche nei casi patologici, pur applicandosi a informazioni errate a causa dello sconvolgimento di sensi e immaginazione⁴¹: né, come per Biran, il folle abdica semplicemente alla ragione e con essa alla propria umanità; né, con Lemoine, la ragione resta intoccata dalla follia, portando al paradosso che la razionalità sia la stessa nei folli e nei non folli. L'operatore concettuale col quale Ravaisson traccia la propria via è la distinzione – modellata su quella del medico animista Stahl tra *logos* e *logismos* – tra *razionalità* e *ragionamento*: «nella follia, a essere colpita e pervertita non è la ragione tutta assieme, ma quella parte attiva che concerne il ragionamento e la capacità riflessiva. L'alienato è, perciò, incapace di ragionare correttamente sul mondo che lo circonda, ma non per questo manca *tout court* di ragione»⁴². Al folle non può essere negato almeno, come scrive Ravaisson in un frammento inedito citato da Vincenti, «un pensiero *subcosciente* che è, come vuole Stahl, senza ragionamento ma non per questo senza ragione»⁴³.

Ravaisson afferma, insomma, la «natura *razionale* della follia»⁴⁴. Come ci si può aspettare, è l'abitudine il concetto capace di reinserire il folle nell'alveo dell'umanità: facendo giocare le osservazioni sull'abitudine di Biran contro la sua concettualizzazione della follia, Ravaisson dimostra come l'automatismo e

³⁵ Maine de Biran, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, tr. C. Cotifava Marozzi, Milano 1991, p. 150.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, p. 174.

³⁸ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 271.

³⁹ Cfr. A. Zhok, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Milano 2019.

⁴⁰ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 316.

⁴¹ Cfr. F. Ravaisson, *La philosophie en France*, cit., pp. 209-12.

⁴² D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 275.

⁴³ Fonds Ravaisson, Notes 1, f. 24; citato in D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 278.

⁴⁴ *Ivi*, p. 276.

l'istinto, per Biran semplice assenza di volontà, siano in realtà il grado zero di questa, e come proprio l'abitudine renda possibile il «ritorno della Libertà alla Natura»⁴⁵, la trasformazione della volontà deliberata in spontaneità. La follia appare precisamente come una *spontaneità malata*, opera del bulbo rachidiano che fa sì che «i movimenti istintivi e automatici facciano le veci dell'intelligenza ormai inattiva»⁴⁶.

Come conclude Vincenti,

[l']alienazione mentale è una malattia dello spirito che vede, a seguito del turbamento dell'intelligenza, uno sforzo del sistema nervoso e delle facoltà psichiche inferiori di ristabilire il corretto funzionamento del pensiero. Questo sforzo si traduce, concretamente, nell'intromissione dell'istintivo nel volontario, ovvero nella sostituzione, ai processi mentali consueti, di vere e proprie *abitudini di pensiero*, che si svolgono impetuosamente e senza comunicazione col mondo esterno⁴⁷.

In Ravaisson, «la follia si presenta quindi come una *cattiva abitudine del pensiero*, come una *spontaneità malata della mente* [...] All'intelligenza si sostituisce un pensiero automatico ma abitudinario, che garantisce la sopravvivenza dell'interiorità e l'esercizio della mente»⁴⁸. Il folle è un uomo a pieno titolo, che mantiene un sostrato di razionalità pur essendo incapace di ragionamento. «L'alienato, in altre parole, è colui che tende al vero e che aspira al bene, attraverso però un processo psichico alternativo e meno funzionale»⁴⁹.

Che la follia operi secondo leggi proprie, che non solo esista una «struttura logica della follia» ma che questa sia razionale in senso pieno, riporta ai tre livelli di armonizzazione della malattia nel *continuum* del reale: non era l'esistenza di abitudini proprie del morbo già il primo livello, che costituiva la malattia come un individuo a sé stante? Ma è forse al secondo livello che la positività dei morbi in generale viene addirittura esaltata nel caso della follia. La follia non forza semplicemente l'organismo a dar fondo alla propria capacità coesiva; essa può altresì essere considerata come un tentativo spontaneo di *cura* dell'organismo su se stesso. La follia consiste nella «ricerca di nuove strategie di conservazione della razionalità e dell'equilibrio psico-fisico»⁵⁰. Quando le facoltà più alte sono incapaci di operare, quando l'uomo non è più capace di riconoscersi come persona, la follia interviene per cercare un nuovo ordine: «la malattia è parte di un processo di liberazione e creazione»⁵¹, è «il preludio a una nuova dimensione vitale, a una nuova identità»⁵². Collocata al secondo livello, la specificità della follia in quanto malattia sta non tanto nell'esaltazione dell'unità preesistente dell'organismo, quanto nel fungere da base a un'identità interamente *nuova*,

⁴⁵ F. Ravaisson, *L'abitudine*, cit., p. 78.

⁴⁶ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 280.

⁴⁷ Ivi, p. 282.

⁴⁸ Ivi, p. 284.

⁴⁹ Ivi, p. 316.

⁵⁰ Ivi, p. 277.

⁵¹ Ivi, p. 293.

⁵² Ivi, p. 314.

costituitasi come cicatrice della crisi della precedente: ancor più delle altre malattie, la follia va pensata non tanto in riferimento a ciò che dell'organismo essa fa venire meno, quanto a ciò che essa porta all'essere, al suo contenuto positivo e creativo.

All'altezza del terzo livello di armonizzazione, il ruolo positivo della follia è poi passibile di estensioni che vanno oltre la tematizzazione esplicita da parte di Ravaisson. È illuminante in proposito il confronto messo a punto da Vincenti tra il concetto ravaissonianiano di abitudine e quello, elaborato da Ernesto De Martino, di *presenza*, la capacità dell'uomo di attribuire significati alla propria esistenza e al mondo che abita. L'abitudine, tematizzata da De Martino soprattutto ne *La fine del mondo*, è nella lettura di Vincenti il veicolo dell'instaurazione della presenza, la quale,

in quanto sentimento dell'esserci nel mondo, non può essere scissa dal sentimento di abitare questo mondo, di conoscerlo, di poterne disporre. Ebbene, la *routine*, l'abitudine, veicolano e rendono possibile questo accasamento dell'individuo, poiché gli consentono di riferire a sé e di appropriarsi in maniera stabile del proprio ambiente⁵³.

Quelle che De Martino chiama «tecniche» rendono il corpo vivente lo «scigno dell'abitudine»⁵⁴ – abitudine che, oltre alla dimensione creativa, ne possiede una «difensiva»: l'abitudine marca «le coordinate esistenziali e pratiche entro cui ci muoviamo. La perdita di questa familiarità coincide, in altre parole, con il rischio della crisi della presenza»⁵⁵. Crisi della presenza significa che l'abito di un organismo cessa di funzionare in modo integrale a quelli che lo circondano. Da qui l'angoscia, che per De Martino esprime la «volontà di esserci come presenza davanti al rischio del non esserci»⁵⁶: tale insicurezza ontologica, che motiva il ricorso alla magia ma anche la nascita della medicina, è allora la stessa cui l'organismo arriva a rispondere con la follia.

La centralità, riscontrata da Vincenti, della presenza come essere-nel-mondo nella costituzione della follia trascina direttamente al terzo livello, spingendo a indagare il ruolo che l'alienazione mentale può ricoprire rispetto all'ambiente (inteso in senso naturale, umano, ma anche sociale e politico) in cui l'organismo si trova a vivere. Il secondo livello insegnava che è malato quell'abito che si ritorce contro un sistema di grado più alto; ma che accade quando è questo stesso sistema a violare leggi ancora più ampie⁵⁷? La considerazione di

⁵³ Ead., *Abitudine e follia*, cit., p. 105.

⁵⁴ Ivi, p. 107.

⁵⁵ Ivi, p. 109.

⁵⁶ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 2007, p. 73.

⁵⁷ Le implicazioni sociali e politiche della teoria ravaissonianiana del patologico sono riscontrate da Vincenti: all'altezza del secondo livello di armonizzazione, «colui che non risponde più alle regole del "tutto" perverte la propria natura e fuoriesce dalla collettività, divenendo individuo malato» (D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 150n). Tuttavia, questa dinamica «vale a ogni livello della scala degli esseri. Anche l'uomo, pur appartenendo alla specie perfetta, è chiamato ad armonizzarsi con i suoi simili e, soprattutto, con ciò che gli è superiore (Dio)» (ivi,

questa possibilità porterebbe a riconoscere che «[l]a malattia presenta un proprio sistema di sovvertimento delle norme sociali»⁵⁸: la follia potrebbe essere letta non solo come un malfunzionamento dell'organismo, ma come indice possibile di scorrettezze nel sistema di abiti e poteri che abitiamo, e ciò obbligherebbe ad ammettere che il compito di «ripolitizzare le malattie mentali»⁵⁹ sia ancora oggi centrale per elaborare strategie di resistenza e modelli sociopolitici alternativi. Senza cadere negli eccessi di quelli che saranno i movimenti antipsichiatrici, Ravaissou apre alla possibilità di pensare per la follia una funzione strategica e sperimentale, nella quale un organismo fa della sua mancata flessibilità uno strumento di contestazione nei confronti di un *milieu* le cui contraddizioni non si trova più capace di sostenere.

In questa prospettiva, è forse il concetto di «norma» a fare da mediatore naturale tra i due termini di abitudine e follia. Se non è un mistero il legame che la nozione di patologico intrattiene con quella di normatività, dall'altro è una scala semantica senza soluzione di continuità quella che dall'abito, attraverso la norma, porta alla legge: come scrive Alberto Toscano, «[g]li abiti sono annidati in altri abiti di 'ordine superiore', e una legge non è che una scala di regolarità più ampia come percepita dal punto di vista di un ordine inferiore»⁶⁰. Come per la norma, all'abitudine – concetto *farmacologico*, condizione di ogni condotta efficace ma anche fonte dell'acriticità dei comportamenti – paiono d'altronde inerire due dimensioni: una «centripeta», l'*habitus* come dispositivo di sedimentazione e incorporazione delle disposizioni immanenti a un sistema sociopolitico che trova in Bourdieu il suo grande teorico e il suo specchio nella norma intesa come *potestas*⁶¹; l'altra «centrifuga», la norma come *potentia*, l'abitudine come espressione del modo d'esistenza di un individuo – qualcosa di più simile alla *normatività biologica* di Canguilhem. L'*habitus* collettivo struttura gli abiti degli individui che sussume, ed è continuamente ri-strutturato da questi⁶². Se quello che abbiamo chiamato ambiente è questo stesso annidarsi di abiti, una norma non è altro che un abito colto nel suo sforzo di affermazione in legge: limitatamente al primo livello di armonizzazione, la normatività di un abito consiste nella sua capacità di inserirsi in modo efficace in questa rete di abiti e di farvi presa.

p. 168n): non è esclusa la possibilità che, pur fuoriuscendo dall'intreccio di norme del sistema immediatamente superiore, un individuo si trovi persino più allineato alla tendenza cosmica rispetto a quello stesso sistema.

⁵⁸ A. Ronell, *Stupidity*, tr. M. Scorsone, Torino 2009, p. 211.

⁵⁹ M. Fisher, *Capitalist realism*, Winchester 2009, p. 36.

⁶⁰ A. Toscano, *The theatre of production. Philosophy and individuation between Kant and Deleuze*, Londra 2006, p. 126.

⁶¹ Per quanto riguarda la norma, prendo questa distinzione da P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, tr. P. Godani, Pisa 2011, pp. 14-5; cfr. anche C. Piazzesi, *Abitudine e potere: da Pascal a Bourdieu*, Pisa 2003.

⁶² A dimostrazione di come anche il concetto ravaissouiano di abitudine sia inquadrabile in una prospettiva simile, cfr. S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaissou, Tarde, Hauriou*, Macerata 2020, cap. 1.

È sano quell'individuo i cui abiti sanno inserirsi efficacemente e affermare la propria normatività entro la rete di abiti che forma l'ambiente nel quale l'individuo è immerso: è questa la definizione di salute che pare possibile ricavare dagli studi di Vincenti. Definizione che mantiene una sua validità anche quando sussunta nei livelli di armonizzazione superiori al primo: se malato è quell'abito incapace di tale inserimento dinamico, follia, allora, è non solo il versante mentale di questa incapacità, ma anche tentativo estremo da parte del corpo di sanare la frattura – non più cercando di mantenere il passo con la normalità esteriore, ma proiettando all'esterno modi d'esistenza differenti che si spera facciano presa. Il ruolo positivo della follia sta nel suo essere – al terzo livello – segnale di scorrettezze nell'ambiente, e allo stesso tempo – al secondo livello – tentativo di *ri-normalizzarlo* in una direzione che sia tollerabile per l'individuo, ricerca di un'abitudine che esprima autenticamente il suo modo d'esistenza, nel momento in cui l'identità precedente non sopporta più la mancata integrazione con l'esterno. L'abitudine si fa così «rimedio per lo smarrimento della coscienza: secondo un principio quasi omeopatico, l'abitudine è balsamo della crisi perché è essa stessa ad averla prodotta»⁶³. Nel perseguimento di questa capacità normativa sta la differenza posta da Ravaissou tra la follia, che può fare un uso pur vizioso del suo residuo di razionalità, e l'«imbecillità» o la «demenza», le quali non possono farne uso alcuno⁶⁴: se la stupidità è mera assenza di normatività, la follia è un tentativo – raramente di successo, è vero, ma il cui significato non può essere dismesso semplicemente – di scoprire una nuova normatività abituale, e una nuova armonia anche a livello, se non dell'universo, dell'ambiente abitato da un organismo.

Se la spontaneità si fa malata è perché, non riuscendo più a sostenere il confronto con l'esterno, è entro se stesso che l'organismo, «chiuso nella sfera dell'autoreferenzialità», cerca il materiale su cui costruire una nuova normalità, in una «morbosamente esaltazione dell'interiorità» nella quale, ricorrendo al minimo all'intuizione sensibile e a schemi di ragionamento che potrebbero essere dettati dal di fuori, «le leggi di *associazione* interna prevalgono sui classici meccanismi di *input-output*»⁶⁵. È soprattutto l'assenza di mediazione, la quasi cecità del tentativo del folle, a consegnarne la riuscita al caso: se il saggio conosce la legge di finalità e l'uomo sano almeno la intuisce, da parte del folle questa è meramente «patita, vissuta, morbosamente messa in atto. La si gioca, senza conoscerla»⁶⁶.

Fonte della sua inefficacia, l'automatismo del folle non si lascia però ridurre ad autismo: il folle è piuttosto un «automa spirituale», obbediente alle sole leggi della propria spontaneità⁶⁷. È questo l'aspetto che, più a fondo, reintegra il folle

⁶³ D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 110.

⁶⁴ F. Ravaissou, *La philosophie en France*, cit., p. 212. Questo accenno di Ravaissou sembra quasi anticipare un altro punto importante del pensiero francese successivo, la tematizzazione della «*bêtise*».

⁶⁵ D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 69.

⁶⁶ Ead., *La spontaneità malata*, cit., p. 313.

⁶⁷ Particolare interesse hanno, in proposito, le pagine dedicate da Vincenti agli studi di Paul Janet (proseguiti dal nipote Pierre) sulla suggestione ipnotica, la quale, nell'installare automatismi

nello schema speculativo di Ravaisson, permettendo alla dimensione medica di chiudere il discorso metafisico di cui aveva marcato la partenza. Ravaisson chiama *razionalità* quel «fondo oscuro», la «pulsazione profonda» o «tendenza all'azione» che permane nel folle anche dopo la rinuncia al ragionamento, e che coincide infine con il «*regno della spontaneità*»⁶⁸. Fondo oscuro che va pensato come inizialmente affine alla materia aristotelica, come una virtualità creata dal movimento di «abbandono» o «condiscendenza»⁶⁹ da parte di un Dio, atto puro, che nella creazione decide di contaminarsi con un principio materiale al quale resta immanente. L'attività dello spirito si esercita come informazione della materia, e la *coscienza* è sentimento di questo contrasto tra forma e materia, della loro unione estrinseca e imperfetta, sintomo dell'alienazione di Dio rispetto a sé, ma anche mezzo per il ritorno a una piena coincidenza nell'atto puro – coincidenza che Ravaisson indica con le espressioni Desiderio, Amore, Grazia, e alla quale sembra credere come a un approssimarsi asintotico più che al modo di un messianismo⁷⁰.

Questa dimensione quasi escatologica è forse la maggior peculiarità dell'aristotelismo processuale di Ravaisson: la forma impressa dallo spirito non è un'imposizione passeggera sulla materia; attraverso l'abitudine, la materia viene sempre più spiritualizzata, sostituendo all'inerzia una piena spontaneità⁷¹. Amore e Grazia, reintegrazione di soggetto e oggetto o di forma e materia, sono i nomi di quel limite verso cui le serie create dagli abiti convergono. E che cos'è l'automa spirituale, il folle, se non un primo abbozzo di questa esclusione della potenza, della dimensione materiale⁷²? Spontaneità conquistata ma malata, la follia consisterebbe nell'illusione che il tempo sia giunto, che la materia sia già completamente spiritualizzata e l'Amore realizzato; consisterebbe nel precoce fare a meno della coscienza e della mediazione quando ancora si è impregnati di materialità. Il folle è un angelo immaturo, nel quale possiamo però forse già scorgere l'innocenza della piena spiritualizzazione e presentire l'avvento dell'atto puro. Folle è chi si crede messia quando è ancora (solo?) un profeta. Anche qui si

nella mente di persone anche sane, mostra «il *potere dell'abitudine*» tanto nel comportamento individuale quanto nella sperimentazione medica (cfr. ead., *Abitudine e follia*, cit., p. 86).

⁶⁸ Ead., *La spontaneità malata*, cit., p. 312.

⁶⁹ F. Ravaisson, *Testament philosophique*, «Revue de Métaphisique et de Morale», IX, 1901, p. 17.

⁷⁰ Cfr. F. Ravaisson, *Philosophie contemporaine*, «Revue des Deux Mondes», XXIV, 1840, pp. 396-427.

⁷¹ Cfr. D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 124: «nell'acquisizione di un'abitudine, si espletano due movimenti, di direzione contraria e speculare, per i quali il naturale viene elevato al livello dello spirituale, mentre lo spirituale si degrada progressivamente allo stadio naturale»; ead., *Abitudine e follia*, cit., p. 114: «Per Ravaisson il superamento dell'inerzia materiale coincide con l'introduzione dell'abitudine in quanto forma e mediazione».

⁷² Cfr. F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Milano 2019. Leoni legge il concetto leibniziano-bergsoniano-deleuziano di automa alla luce di una filosofia dell'atto puro, nella quale la categoria di potenza è sostituita da quella di virtualità (di origine proprio ravaissoniana), coincidenza della potenza con il transito al proprio atto: «Automatismo sarebbe così il nome di quel transito, quando è percorso a velocità tendente all'infinito» (ivi, p. 37); descrizione affine a quella che si potrebbe dare della condizione compiuta dell'Amore secondo Ravaisson.

applica il metodo sintetico della «*philosophie héroïque*»⁷³ di Ravaisson, che spiega l'inferiore nei termini del superiore piuttosto che il contrario: non è lo spirituale a essere abbassato a livello del patologico, quanto piuttosto è «il folle a esser elevato dalla condizione animale e meccanica, poiché inserito in un movimento essenzialmente razionale e divino»⁷⁴.

⁷³ F. Ravaisson, *Testament philosophique*, cit., p. 31.

⁷⁴ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 310.