Eva Rizzuti

Francesco, «novello pazzo nel mondo»: patografia e psicopatologia dello spirito

Come citare questo articolo:
Eva Rizzuti, *Francesco, «novello pazzo nel mondo»: patografia e psicopatologia dello spirito*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 61, no. 17, giugno 2026, doi:10.48276/issn.2280-8833.14350

Francesco amava definirsi «pazzo», "*stultus propter Christus*" (1). Oltre che dalle parole attribuite a Francesco «*novellus pazzus in mundo*» (2) tale asserto emerge altresì da diverse fonti francescane e non francescane: la *Legenda Maior* di Bonaventura da Bagnoregio (3), la principale fra le prime; la *Lauda* LXXXVII di Jacopone da Todi (4) fra le seconde. Nella Lauda il distico di apertura alle sette stanze, icastico quanto omnicomprensivo, pilastro logico ed enunciazione anticipatoria di ciò che seguirà, verrà riportato nella sua interezza come formula proemiale o "citazione in incipit": «*Senno mi par e cortisia/ empazzar per lo bel Messia*». In senso cronologico, il *doctor seraphicus* per primo descrive e definisce Francesco come «*pazzo*» e «*giullare*», onde sottolineare la forma *estrema e radicale* di esistenza vissuta in *summa paupertas mendicitatis* (5) fra miseri, reietti e scarti sociali, quale itinerario ascetico verso Dio. Oltre a quelli di Jacopone da Todi, che meritano considerazioni particolari, in scritti successivi (6) compare l'espressione «*santa pazzia*» in particolare richiamo, ma non solo, all'episodio di Francesco che si denuda al cospetto del Vescovo di Assisi. Non sono poi da trascurare le testimonianze dei suoi compagni più devoti, benché della seconda ora – come il fido scriba frate Leone – i quali a più riprese evidenziano la sua *volontà* di essere considerato «folle»; anche sul complesso e ambiguo concetto di follia volontaria, la prima stanza della citata *Laude* LXXXVII è lapidaria: «*Ello me par sì gran sapere/a cchi per Deo vòle empazzire*». Oltre alle agiografie coeve – perlopiù celebrative – non mancano scritti moderni e contemporanei che applicano al Santo di Assisi la suddetta definizione: talora, come Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), nell'ottica devozionale di una fede semplice inscritta in una mistica tanto scandalosa quanto lirica, ma non priva di coerenza e lucidità (7); talaltra in chiave discutibilmente scientifico-critica, nella fattispecie *patologizzante*, interpretando Francesco non già come santo, ma uomo affetto da disturbo psichico grave, segnatamente psicotico (8) oppure fobico-ossessivo (9).

Ebbene, con buona pace dell'Autore di "Francino" e soltanto *al fine di introdurre l'ipercomplessità del tema della follia* – **costante antropologica***,* se non cifra della condizione umana medesima – si ponga mente alle sue vicende, dall'epoca in cui veniva custodita nei templi o trasportata sulla Nave dei folli (*Das Narrenschiff*) (10) al tempo in cui veniva ospitata nei nosocomi e chiamata «malattia»: se, fenomenologicamente, la intendessimo come «parabola dell'esistenza nelle sue infinite possibilità, nelle sue estreme significazioni e nelle sue più distorte ed enigmatiche realizzazioni», allora potremmo comprendere per quale via agli innumerevoli ed insondabili modi dell'esistenza, agli inesauribili sentieri del poter-essere nelle sue *epifanie* si diedero un tempo svariati nomi (maghi, streghe, sciamani, indovini, vati, sibille, oracoli, profeti, nottivaghi), e per quale via si giungesse poi ad «assoggettarli ad un'unica denominazione, inscindibilmente legata ad un'approssimativa, generalizzante, **onnivora** categoria» (11).

Premessa metodologica

Al fine di inoltrarsi nei labirintici quanto ardui sentieri della follia «*iuxta propria principia*» – vale a dire *ben oltre* una limitante accezione patologica e medicalizzata – occorre in primo luogo definire i presupposti concettuali di un'*indagine comprensiva,* l'unica in grado di far luce sull'*occulta correlazione fra stati psichici anormali e profonde possibilità umane*: la santità, nella fattispecie. Una ricerca infatti può dirsi ***comprensiva*** allorquando vuole ampliare le proprie conoscenze nell'intero campo di realtà psichiche diverse da individuo a individuo, con determinati tipi ***spirituali*** di creazioni; inoltre il *singolo* ha la sua realizzazione, il suo sostegno e il suo compito nella cerchia di altri individui, nella comunità, nella società, nella cultura – in una parola, *nella storia*. Si intende dunque tentare di giungere ad una visione profonda, una rappresentazione viva mediante l'estensione dell'analisi psicoantropologica *all'individuo* nella storia, *al suo operare e manifestarsi* nella **storia** che lo rivela, contro gli schematismi categoriali rigidi e arbitrari, contro le intellettualizzazioni prive di anima.

Per inciso, l'evocazione dell'assioma di Bernardino Telesio «*iuxta propria principia*» intende riferirsi ad un unico aspetto del pensiero telesiano: la valorizzazione dell'indagine scientifica come procedimento che impone al ricercatore l'obbligo di *vietarsi schemi concettuali astratti, precostituiti e proiettati* sull'oggetto da studiare. Ferme restando le formulazioni note, scontate e sistematiche di Husserl, Scheler, Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty (*et al*.), tale concettualizzazione può configurare una **protofenomenologia**, ossia una delle enunciazioni possibili del principio primo di qualsiasi fenomenologia: *uno speciale modo del percepire e del conoscere* incentrato sul profondo sintonizzarsi con l'oggetto, come espresso nella *Correspondance* di Flaubert («*à force quelquefois de regarder un caillou, un animal, un tableau, je me suis senti y entrer*») nonché nella celebre massima di Husserl («*zu den Sachen selbst!*»). In altri termini: oltre a guardare, osservare ed analizzare

incessantemente, occorre porre come saldo che sistemi, formule o gerarchie conservano un valore scientifico a patto di non essere apoditticamente impiegate come chiavi di lettura universali, assolute e letteralizzate. Devono essere ciò che di fatto sono: necessari *strumenti* teoretici ed empirici nell'ambito dell'unica *psico-logia* possibile: un insieme di modelli, metafore, analogie, ricorrenze, da modulare di volta in volta, assoggettandoli al *rigore di un metodo*. Ad integrazione di quanto esposto, è imprescindibile definire il concetto di *patografia*, incluso nel titolo, e poi declinarne lo statuto in un'ottica *fenomenologica,* non già puramente medico-scientifica: ciò al fine di chiarirne la funzione di impalcatura teoretica del presente contributo.

Il termine **patografia** (πάθος: malattia; γραφία: scrittura) secondo l'etimologia greca suona come "descrizione di malattia": narrazione biografica avente per oggetto un'esperienza patologica (fisica o psichica), lo *studio biografico di un malato*. Invero si deve prender le mosse dal fatto che le patografie classiche si riferiscono all'analisi delle condizioni mentali di personaggi celebri e all'obiettivo di cogliere e descrivere l'influenza patoplastica della malattia sulla vita e sull'opera di quell'individuo (12).

Ebbene, una *patografia fenomenologicamente intesa* vuole spostare l'analisi del *caso clinico* categorialmente inteso dal recinto della lettura medico-scientifica tradizionale all'interpretazione ermeneutica dell'**individualità** e al valore spirituale della sua vita e della sua opera (16,a). Si tratta di contrapporre il paradigma comprensivo delle *scienze dello spirito* (*Verstehen*) a quello esplicativo delle *scienze della natura* (*Erklären*). Quest'ultimo deve avere come oggetto la *datità naturalistica* o la naturalità privata della psichicità, espungendo tutto ciò che è atto "intenzionale", che è *libera demiurgia di intenzioni*; una volta inscritti gli eventi psichici in un ordine necessitario, e una volta posto il motivo dell'azione nel tempo passato, tali eventi non possono che prospettare una concatenazione di fenomeni "irresistibilmente determinati" (Kant), anziché come il trascorrere degli atti di un Io arbitro: viene ad essere dunque espunta dalla vita psichica la *libertà;* e non solo la libertà, ma anche il *significato* (13).

Alla luce di tali premesse s'intende che una patografia *fenomenologicamente* orientata, nell'inoltrarsi in una biografia *anomala* quanto *eccezionale,* punti a trasporla in una dimensione *altra* rispetto all'angusto e inviolato perimetro della norma, non definendola aprioristicamente come patologica: in tal senso appare mirabilmente suggestiva la risonanza con l'aforisma di Brunetière «*Le génie et la sainteté n'ont pas de lois, parce que il sont des cas particulaires*», poiché la scienza si ferma dove comincia l'individualità (14). Ciò che in sintesi descrive la *libertà creativa* e l'irriducibile singolarità come territori inediti ove, mediante un potere dello **spirito** (15), si giunge alle più alte forme umane, ove le ricerche scientifiche «diventano filosofiche quando si spingono alle origini e ai limiti della nostra esistenza», al fine di «percepirne gli enigmi e prenderne coscienza» (16).

Se la patografia fenomenologica ci insegna che il caso clinico *non esaurisce* il senso

dell'esistenza, la santità – *cifra* vivente dell'inafferrabile trascendenza – ne rappresenta l'eccedenza estrema, l'inversione trasfigurante, il più indecifrabile degli enigmi. Essa è un «caso particolare» di «follia» che sospende ogni norma universale, che lascia intravvedere parabole vitali le quali – sottrattesi alle leggi della biologia e della psicologia – paiono dischiudersi parzialmente solo per lasciarvi apparire l'insondabile. In questa luce l'*amabilis insania* di Orazio o la *mania divina* di Platone non sono più sintomi da catalogare, ma esperienze di trascendenza, orizzonti di senso per loro natura *ek-stasici* che la ragione scientifica non può circoscrivere, né tanto meno sistematizzare.
In ogni modo in entrambi i contesti metodologici – medico-scientifico e fenomenologico – resta fermo il principio generale in ordine al quale una *ricerca patografica* può giungere a conoscenze valide solo combinando e integrando (A) il materiale *empirico biografico e storico* con (B) gli elementi *teorici psicopatologici e antropologici*. Al quale ultimo proposito occorre poi sottolineare il dato di particolare lontananza cronologico-valoriale, o se si vuole **ipercomplessità**, dell'oggetto studiato. Più che in altri casi andranno qui temuti gli anacronismi e le equazioni ingenue con situazioni a noi familiari (*).

A. L'EMPIRICO

Ipercomplessità uno: Fonti e contesti
Il san Francesco storico emerge oggi da un corpus di fonti ricchissimo ma problematico; il confronto critico evidenzia un personaggio mediato dalle esigenze delle istituzioni (Papato e Ordine) e dalle sensibilità popolari. Le fonti primarie vanno analizzate insieme al loro contesto: le vite canonizzate dopo il 1266 consolidano la linea ufficiale mentre le redazioni del Trecento ne arricchiscono la leggenda. Le fonti furono utilizzate e reinterpretate in un vasto bacino europeo. Si consolidarono tre famiglie di recensione: quella italiana (testi orientati sul dialetto toscano-umbro, come i *Fioretti* e lo *Speculum*), quella francese (Clareno da Cingoli, ma anche i sermoni di Ugo di Dignes), e quella germanica (leggende tedesche, come l'anonima Legenda antiqua *sancti Francisci*). La Legenda de la montagna, testo derivato dagli *Actus beati Francisci et sociorum eius* di Ugolino da Montegiorgio oppure di Arnaldo di Serravalle (†1331), mostra contaminazioni culturali altomedievali e tramuta il profilo del santo secondo i luoghi: ad esempio in Inghilterra, alcuni minatori confratelli di san Francesco elaborarono storie proprie di dubbia autenticità.
Gli storici moderni hanno usato la critica testuale per datare e attribuire le fonti. Paul Sabatier (17) fu tra i primi a rivalutare le fonti spirituali e i documenti scritti dal Santo, sostenendo che tutti i resoconti accreditati erano sospetti: in particolare Tommaso da Celano fu accusato di adulare Gregorio IX e il ministro Elia, ed anche la Legenda maior di Bonaventura avrebbe rivelato più di una parzialità nascosta. A lui si deve l'introduzione del criterio di comparazione con gli scritti di Francesco come pietra di paragone per valutare le

agiografie. Le scoperte di Sabatier (*Speculum perfectionis*, *Actus beati Francisci*) (18) furono in seguito precisate: ad esempio si è accertato che lo Speculum non risale al 1227 come proposto, ma a circa il 1318 e contiene testimonianze di fonti del 1246. In tempi più recenti il francescanista Alfonso Marini (19) ha ricostruito la vicenda editoriale di questi testi, evidenziando scontri confessionali (cattolici vs modernisti) e l'uso di criteri filologici per salvaguardare o rifiutare certe fonti.
Vanno inoltre menzionati i problemi derivanti dalla trasmissione manoscritta: molte vite antiche sono note solo da copie posteriori, a volte rimaneggiate. Sono stati effettuati studi stemmatici (Bigaroni, Solvi) (2) al fine di stabilire le genealogie dei codici e produrre edizioni critiche; in particolare, lavori recenti hanno identificato nei documenti diversi strati di redazione, come ad esempio parti di testo aggiunte in età carmelitana o spirituale. Oltre ai classici dibattiti su autenticità, interpolazioni leggendarie, cronologia e attribuzioni, le lacune di ricerca attuali includono: la necessità di edizioni critiche moderne di alcune fonti minori (per esempio Offici francescani del XIII secolo ancora editi solo parzialmente), lo studio dei frammenti manoscritti di codici medievali tuttora inediti, e l'applicazione di metodi digitali quali *data-base* testuali e analisi stilometrica.

Ipercomplessità due: Follia / follie.
Il tema della follia legato a Francesco d'Assisi è molto presente nelle fonti medievali, dove la sua scelta radicale di povertà e di rottura con le norme sociali viene spesso interpretata come un'opzione di "pazzia per Dio". Eccone le trattazioni esemplari. Nella *Vita prima* (1228-1229) di Tommaso da Celano, prima biografia ufficiale, Francesco dopo la conversione viene descritto come "mutato in un altro uomo", viene fatto oggetto di scherno e considerato pazzo dalla gente. Episodi chiave: si denuda davanti al vescovo e all'intera congregazione, un gesto visto come manifestazione di follia sociale; va a vivere tra i lebbrosi, comportamento incomprensibile per i valori della società comunale. Qui la follia è vista dall'esterno: il mondo giudica Francesco come folle.
La *Vita secunda* (1247 circa) segna un approfondimento del lato ascetico. La follia diventa più chiaramente scelta volontaria e imitazione radicale di Cristo; si verifica il passaggio dalla follia percepita alla follia consapevole motivata spiritualmente (20). Nella *Legenda Maior* (1263) di Bonaventura da Bagnoregio (3), testo ufficiale dell'Ordine francescano, sono ulteriormente ridimensionati gli aspetti più scandalosi; la follia diviene manifestazione di sapienza divina e perfetta imitazione di Cristo povero. In altri termini: qui la follia è reinterpretata teologicamente, meno provocatoria, più ordinata.
Fioretti di San Francesco (fine XIII sec. – inizi XIV). Nelle raccolte narrative come i *Fioretti* la follia assume una dimensione quasi performativa: Francesco compie gesti eccentrici, talvolta paradossali, che sfidano le convenzioni e rivelano una logica alternativa fondata sull'amore assoluto per Dio. La follia si fa quindi critica implicita dell'ordine sociale,

testimonianza vivente del Vangelo, libertà spirituale e mistica analoga alla "perfetta letizia". In questo senso, la follia è assolutamente inseparabile dal contesto simbolico e religioso che la rende intelligibile; essa non è oggetto di diagnosi, ma di interpretazione (6). Nel 1278 Jacopone da Todi, al secolo Jacopo de Benedetti, entrò come frate laico nell'ordine dei Minori, scegliendo la corrente rigoristica degli "spirituali" o "fraticelli" che si contrapponevano alla corrente predominante dei "conventuali", portatori di un'interpretazione più moderata della Regola francescana. A questo ambito va riferita la Lauda LXXXVII, citata in apertura (4) come organica teorizzazione di quella "follia per Cristo" che relega nel catalogo della *vanitas vanitatum* i luoghi alti della riflessione filosofica e scientifica: nella fattispecie le università di Parigi e di Bologna.

B. OLTRE L'EMPIRICO

Orizzonti della follia

Posto che dar forma ad una patografia fenomenologica significa innescare un processo dinamico in cui il dato empirico e l'assunto metodologico si intreccino senza cristallizzarsi, occorre istituire un lessico generativo, un *alfabeto primario* in grado di decifrare il linguaggio dell'alterità anziché fissarla in un'inerte tassonomia, per poi *oltrepassarlo*. Ciò prima di affrontare il nucleo della questione, il suo obiettivo precipuo, che è il «caso particolare» e la sua incarnazione in una «singolarità irripetibile», dal fenomenico al suo trascendimento, *dall'empirico* al suo *oltre*.

Entro tale ottica metodologica – una volta riconfigurata la tautologica e patologizzante etichetta di "follia", attribuendo agli innumerevoli modi dell'esistenza la dignità di cifra dell'umano sotto forma di «parabola dell'esistenza nelle sue infinite possibilità» – appare ineludibile articolare tale «parabola» nelle sue *modulazioni*, in tipologie di «**figure**» o «forme» che ne riflettano la multidimensionalità, giacché invero l'arbitraria ipostasi di *una follia* non è che mera astrazione: «in realtà non esistono che *delle follie*», delle «forme umane della follia» (21). Queste ultime non s'intendano come mere esemplificazioni, ma come declinazioni simboliche, paradigmi ontologici, configurazioni archetipiche, che ne definiscono la coerenza interna in una geometria dell'ineffabile, nella logica obliqua dei paradossi (22).

Ben si comprende come *l'intriseca ineusaribilità* d'un oggetto culturale poliedrico, specchio dell'**inarrivabilità** dei confini dell'anima (23), interdica ogni ingenua pretesa di catalogazione sistematica, così come un'elencazione meramente narrativa (24); specie aggiungendovi l'*insostenibilità* a) di una storicizzazione della follia che da *Sapienza* custode di verità diviene *Pericolo* da segregare (21) oppure da estasi profetica come *Dono* divino che eleva passa a malattia come *Errore* biologico che degrada b) di un'annessione, in rapporto alla santità, ad un binomio «non necessario» ma ove «in alcuni casi» «l'isteria riveste un

ruolo importante», «al di là di ogni ragionevole dubbio» (9).
Tentare di catalogare l'infinito per esplorarne «l'ultimo orizzonte», protendersi verso «confini» irraggiungibili oltre i quali la ragione non riconosce più se stessa, è come porsi dinanzi alla leopardiana «siepe» che, come *orizzonte* limitato, se da un lato rappresenta un ostacolo fisico che solo l'immaginazione può valicare, dall'altra indica che solo a partire da un limite il pensiero può immergersi in spazi infiniti (25). Da questa metafora come ponte metodologico, potrebbe forse scorgersi una sorta di **inventario** di *figure-soglia* o *exempla* che (lungi da finalità di sistematizzazione) mira a veicolare, tramite la funzione simbolica, il nucleo mitopoietico di una *configurazione narrativa* atta a dar forma al caos delle manifestazioni umane: ciò nell'ottica di una *griglia* fenomenologica, non già di una *storia* intesa come passaggio cronologico, lineare ed evolutivo, dal pensiero mitico-religioso a quello tecnico-scientifico (27).
L'analisi si articola lungo **assi dimensionali**, mutuati da una vasta letteratura psichiatrica e umanistica: ezio-ontologico, intertestuale, crono-topico, teleologico; che ruotano di fatto intorno al perno della dimensione causale, ma fatalmente si combinano in un insieme pluridimensionale ove ogni «forma» può dirsi nodo di intersezione di assi (26). Al fine di valorizzare gli *exempla* senza scrivere un'enciclopedia o tentare di racchiudere l'oceano in un esangue compendio che ne tradirebbe l'essenza, si impongono *percorsi sintetici*, ove mediante l'isolamento di tessere archetipiche la *vicenda particolare* si apre all'assoluto, ineluttabilmente sul crinale, nell'imminenza perpetua del «naufragio», e dei suoi liminari orizzonti di senso, gli orizzonti della follia: caduta o salvazione?
Di seguito si espongono le *figure attribuite a Francesco* da più parti e nel corso del tempo, ed entro tale inventario saranno rivisitate nei termini dell'indagine comprensiva, onde far luce sulle profonde possibilità del singolo con i propri tipi spirituali di creazioni, specie là dove queste si incamminano alle vette più alte dell'umano, valicandone i limiti. Tre categorie spiccano nel vasto scenario indagato: il folle di Dio, il folle ragionante, il folle clinicizzato.
Il folle di Dio. – È certo il più saliente e antico fra gli appellativi attribuiti a Francesco, benché non manchino reinterpretazioni moderne (30); altresì il più complesso talché occorre prendere le mosse dalla platonica mania divina o, più in generale, dalla follia *teurgica* in ragione del fatto che non di mera eredità si tratta, ma di di analogie e differenze che vanno sottolineate.
Già in contesto mesopotamico ed egiziano troviamo *exempla* di follia teurgica: la MANO DI ISHTAR, AKHENATON reso folle dal dio Aton (24,a). Nel mondo greco, Platone (24,b) distingue la **mania** in *divina* – rapimento che trascende l'umano per attingere a verità superiori – e *somatica;* la prima nelle varianti: a) *profetica*, inviata da Apollo: massimo esempio l'ORACOLO DI DELFI decritto nel *Fedro,* con la sua PITIA, che sul tripode sacro parla in enigmi per bocca di Apollo; b) *telestica*, inviata da Dioniso: il sacro furore dionisiaco

con riti misterici e danza estatica delle BACCANTI; c) *poetica*, *trance* creativa inviata dalle Muse, con effetto a catena: la Musa attira il poeta e questi il rapsodo che la trasmette ai partecipanti; d) *erotica*, da Afrodite a Eros: la bellezza terrena spinge per reminiscenza alla Bellezza assoluta, mentre le *ali dell'anima* sollevano alla sapienza, al mondo delle Idee, al divino. – Qualche cenno al **simmetrico** della pazzia teurgica, quella *demoniaca*, e pochi esempi atti a sottolinearne due tipi ezio-cronologici di fonte biblica. In ambito *veterotestamentario*, la possessione è ancora *teurgica*, Dio è la causa prima che invia lo spirito maligno per decreto: emblematici i casi di SAUL, con epilogo tragico (si getta sulla propria spada dopo accessi persecutori, sacrifici illeciti, inseguimento ossessivo di Davide, consultazione della maga di Endor) e NABUCODONOSOR (*1 Sam. 31:1-6*, *1 Cron. 10:1-6*; *Dan. 4: 20-30)*, con epilogo salvifico, mediante il pentimento e la conversione; mentre in ambito sia *neotestamentario* sia *medievale*, l'elemento eziologico è perlopiù il *peccato*, una fessura morale che rende l'uomo strumento del male: caso estremo di possessione in contesto evangelico (*Marco 5:1-20* e sinottici) è L'INDEMONIATO DI GERASA, che abitato da una moltitudine sovrumana maligna chiamata Legione, vive isolato in luogo impuro, fra i sepolcri, unico esorcismo in cui i demoni negoziano con Gesù per essere trasferiti in un branco di porci. Esempi paradigmatici medievali: la STREGA e il LICANTROPO, benché tali quadri siano in parte transitati dall'ambito demonologico a quello antropologico (24,c; 28). Ineludibile e complesso il tema del **rapporto** fra *mania divina* e *follia di Dio* (29) e della rielaborazione dell'eredità platonica da parte della teologia cristiana, includendo elementi di continuità ed elementi di profonda rottura. In estrema sintesi, le due forme condividono lo stato di *ekstasis* (lett.: stare fuori di sè), di *entusiasmo* (εν=dentro, θεός=dio), il superamento della ragione, la rottura di schemi razionali e convenzioni sociali, il fine di accedere all'assoluto. Per il resto: nella mania (**μανία**) platonica – nobile, dono degli dei – l'anima "alata" degli iniziati ad opera della Bellezza mediante Eros si *innalza* di «qui a lassù» (*Ph. 250d*), dal sensibile delle copie all'intelligibile delle forme ideali (Bello, Buono e Vero) (24,b), elevando al rango di illuminato, *uomo aureo*, beato, sapiente; mentre la mania (**μωρία**) cristiana trova la sua rielaborazione fondante, sul piano fiosofico-teologico e linguistico, anzitutto nella *lectio* paolina della *Prima Lettera ai Corinzi* (1) invertendo radicalmente la concezione comune della sapienza. Così Paolo nella triplice locuzione: «poiché la parola della croce è *pazzia* per quelli che periscono» (*1:18*) e «…la *pazzia di Dio* è più saggia degli uomini» (*1:25*), «…è piaciuto a Dio…salvare i credenti con la *pazzia* della predicazione» (*1:21*), per culminare infine nell'invito a *farsi* stolti o folli per accogliere appieno la verità evangelica: «se qualcuno di voi presume di essere saggio in questo mondo, divenga *pazzo* per diventare saggio» (*3:18*). Si tratta del *folle in Cristo* e della sua **scelta deliberata** di accettare ogni sorta di umiliazione, debolezza, derisione, facendosi «scarto del mondo» (*4:13*) per essere testimone di Cristo che incarnandosi è sceso fino a noi e ha svuotato se stesso «prendendo la forma di schiavo» (*Fil. 2:7,* NR); si tratta di indossare la

maschera che Dio stesso ha indossato, di *sottomettersi volontariamente* al disprezzo del mondo, per il quale ciò non può essere che scandalo, reale follia. – Tra le figure storiche dei "folli in Cristo", oltre al paradigmatico Francesco, si ricordano: Simeone di Emesa e Andrea il Folle nella tradizione bizantina, e più tardi gli *juroddivje* russi che si aggiravano seminudi in condizioni climatiche estreme, praticavano digiuni e veglie, parlavano per enigmi.

Il folle lucido. – Il concetto di "*follia ragionante*", inscritto in quello più ampio di "*follia parziale*", è innanzitutto una categoria psichiatrica classica: quantunque Philippe Pinel (*manie sans délire*, 1801) e Jean-Étienne Esquirol (*monomanie*, 1838) avessero già descritto quadri di psicopatologia maggiore con facoltà cognitive superiori integre, la paternità della definizione "folie lucide" si deve a Ulysse Trélat (1861). Riformulata nella nosografia operazionale moderna nonché frammentata in entità multiple e svariate (31), la nozione si è estesa anche ad altri ambiti, principalmente la letteratura, incarnandosi in figure come l'*Enrico IV* di Pirandello o l'*Amleto* di Shakespeare (32). Si accenna solo a una distinzione: nei due *exempla* la follia è teleologicamente strappo e distruzione, laddove in Francesco la rottura è trasfigurata in ricerca di comunione col mondo e con Dio, e nell'*hilaritas* come frutto dello spirito. Nella letteratura francescana moderna e contemporanea poi (33) – che venga impiegato o no per Francesco il termine *folle lucido* in modo letterale – l'**attributo** della *lucidità* ricorre trasversalmente come *codice interpretativo* di un'opzione radicale, deliberata e consapevole. Ricorre altresì *al di fuori* del perimetro sia di un'etichetta nosografica (si veda più oltre) sia dello stereotipo agiografico del santo pacifico, dolce, poetico amante della natura; del poverello inoffensivo, emaciato, estatico, concentrato sulle stimmate: ciascun autore mira invece a restituire un uomo reale la cui pazzia era un gesto drammatico di rottura *incondizionata* con le logiche del tempo, in luogo di smussarne i lati più duri, scandalosi ed eversivi.

Il folle clinicizzato. – Vi sono stati autori (34), oltre ai citati Andreoli e Merenda (8, 9), che hanno proposto letture psicopatologiche o psicologiche, a partire da Cesare Lombroso e dalla sua *storica* biografia patografata, atto di recisione netta con l'agiografia tradizionale. Lombroso opera infatti una programmatica *patologizzazione* di Francesco riconducendo le esperienze mistiche e ogni suo gesto – mediante una vivisezone clinica sistematica – a **quadri clinici** ben definiti, come: la «pazzia religiosa», la «follia morale», l'«epilessia larvata». Lo menziona fra i «geni religiosi» o «mattoidi religiosi» ed «epilettici psichici»; declassa poi la santità a una *forma utile* di pazzia, citandolo insieme a Maometto e Savonarola quanto alla capacità di trascinare le masse tipica dei «mattoidi», in virtù di un «carisma allucinato» o «carisma del pazzo». Aggiungansi: la «conversione repentina», le «allucinazioni mistiche», l'«iperestesia affettiva»; le stigmate come «autosuggestione isterica» o «eritema isterico», derivanti da costituzione fisica *fragile* e *degenerativa*; la spoliazione pubblica come follia morale o *esibizionismo*; il dialogo con il lupo quale segno di *regressione* o alienazione tipico di certe *demenze* o stati dissociativi (34,b). Allo studio

psichiatrico di Giuseppe Portigliotti della scuola di Lombroso, si accenna solamente, giacché egli cambia in parte le etichette («abulia», «masochismo spirituale»), ma il determinismo biologico-atavistico non si discosta da quello del maestro; si noti tuttavia che l'A. inserisce Francesco nel più ampio contesto della «pazzia epidemica» medievale, segnata da demonopatie e manifestazioni isteriche collettive (34,c). Si fa appena menzione dell'analisi psicoanalitica di Franco Fornari, nella cui prospettiva la «pazzia» di Francesco non è solo una scelta di frattura sociale, che è rifiuto del «codice paterno», ma strategia esistenziale di recupero dell'unità perduta con il materno; la *regressione al «codice materno»* verrebbe poi a manifestarsi nella fusione mistica con il creato: ne sono esempi, nel *Cantico*, termini come «Sora nostra madre Terra» non solo poetici, ma espressione di tale riconciliazione con l'unità originaria perduta (34,d).

Sono per contro numerosi e autorevoli gli studiosi che sostengono la ***piena integrità cognitiva*** e la piena *coerenza logica e giuridica* di Francesco, mediante una controanalisi storica rigorosa, che mette in relazione le condotte reali con gli ultimi scritti, in specie il *Testamento* (35), ma è più che bastante richiamare il medico e psicologo Agostino Gemelli (36), oltre alla medievista e francescanista Chiara Frugoni (37). In sintesi, viene esclusa l'ipotesi di una patologia maggiore in base a diversi aspetti, fra cui il mantenimento di un'autorità organizzativa e morale assai forte, unito alla stesura coerente di documenti di una certa complessità poco prima della morte; su entrambi i versanti, Francesco mostra: *lucidità e lungimiranza*, rivelate da una preoccupazione concreta e razionale per il futuro dell'Ordine; *capacità di sintesi*, nel compediare la sua intera esperienza spirituale in pochi e incisivi punti chiave; *consapevolezza del valore degli atti formali*, giacché non solo egli sceglie intenzionalmente un documento legale per blindare la sua Regola, ma altresì ne cura la strutturazione ricalcando i documenti notarili coevi; capacità di gestire con *astuzia e fermezza* i rapporti con il Papato e con i suoi stessi frati sino agli ultimi giorni. Invero, non occorrono *argumenta ab auctoritate,* ma modeste competenze psichiatriche per affermare che tali peculiarità cognitive e personologiche sono del tutto incompatibili con qualsivoglia patologia mentale cronica e deteriorativa: del resto, persino gli autori che offrono una lettura psichiatrica, finiscono per impiegare termini come «follia esistenziale» o affermare che «la santità è un fenomeno che non va necessariamente associato alla follia» (30,a), uscendo così dal perimetro della mera etichetta nosografica.

Ebbene, se e in quale misura le *figure* delineate si attaglino ad una personalità complessa, cronogicamente lontana e ammantata di leggenda, si è detto; in ogni caso si sta guardando la follia dall'esterno, dalle stanze perimetrali del "castello interiore", se ne sta fissando la maschera. Ma l'esistenza concreta ha radici nel profondo, nell'intimo, nel segreto, e la malattia dell'esistenza con il negativo che la domina, con l'*informe* in agguato, si fa *Streben* indissolubilmente volto ad afferrare una forma, a realizzarsi in una *figura dello spirito* (15).

Psicopatologia dello spirito

L'espressione «psicopatologia dello spirito» è ambigua: «lo spirito, in quanto tale, non può ammalare» (16,c), ma in quanto sostenuto dall'esistenza concreta, restando esposto «all'essere nel naufragio», può essere inibito, turbato oppure «attuarsi in modo unico». Relazioni e unità del *mondo spirituale* stanno al di fuori della psicopatologia, poiché in tale piano di realtà essa si converte in «chiarificazione dell'esistenza», e lo spirito abita il luogo in cui la realtà si fa *cifra*, che precede la distinzione fra ragione e disragione, mentre interpreta le manifestazioni psichiche secondo «il modo in cui esso le intende»: espiazione, preghiera, atto di culto, iniziazione ai misteri. Così la psicopatologia può indagare solo alcuni lati delle manifestazioni dello spirito nella sua realizzazione, che possono costituire la base per una patografia che voglia chiarire il significato delle forme di vita e dell'operare di quel singolo, quell'attuarsi unico dello spirito che trasforma la fessura aperta del naufragio nello spazio in cui l'esistenza sperimenta la propria originale e *irripetibile* storicità; quando poi si tratti di interrogativi *ultimi* dell'essere umano, anche l'*estrema condizione vitale* della sua esistenza dà luogo ad esperienze concrete di significato corrispondente.

In tal modo, nella *rinuncia radicale* alle possibilità del mondo, l'esistenza si realizza come *scelta assoluta*, che può leggersi nei termini jaspersiani dell'«azione incondizionata» (16,b). Ossia: la *volontà* ha il suo fondamento nella libertà, che la conduce in quello stato in cui la volontà *liberamente decide*. Decidendo, può manifestarsi nelle azioni che mettono in gioco l'esistenza come *incondizionatezza della volontà*, e allora l'esistenza si realizza come incondizionatezza nella scelta assoluta che, non potendo ridursi a processo biologico o meccanismo psichico guasto, continua a pulsare come una possibilità che trascende. Infatti se, di fronte a tutte le possibilità che si offrono nella concretezza del mio esserci, *so cosa voglio* e colgo la libertà, e con la libertà la speranza di incontrare il *fondo di me stesso*, a parlare allora è la *decisione assoluta*, *incondizionata*, che è innanzitutto *un salto*.

Un salto in quanto non regolato dal criterio del successo, ma dal criterio della verità, che consente di cogliere ciò che è vero anche nel naufragio, anche nella miseria, la scelta assoluta della decisione implica che il partito che si è preso venga *incondizionatamente mantenuto*. Infatti, la libertà di questa scelta non è libertà di scegliere, ma un senso specifico che nella sua *assoluta inconcepibilità oggettiva*, rende responsabili di se stessi e, dall'esterno, delle *conseguenze obbiettive che derivano dal proprio agire*.

L'uomo che agisce nell'incondizionatezza è di fatto in aperta rottura con il proprio esserci: l'azione incondizionata non può, invero, spezzare la rigorosità delle leggi naturali che reggono l'evento empirico, ma può problematizzare il carattere assoluto degli eventi che sono sottoposti alle leggi di natura. Così, pur *non potendo spezzare il rigore delle leggi*, ne evidenzia l'*opacità*, rivelando che non era legge ciò che non sembra esser altro che legge e mostrando che è possibile, «nella rottura con l'esserci», una *forma umana* che, nella sua manifestazione, «*non è più una realtà naturale*».

Ecco dunque, fra le direzioni delle azioni incondizionate in rottura con l'esserci, vi è una che è l'*oltrepassamento dell'esserci*: qui il salto della relazione immediata con la divinità, nell'*abbandono del mondo nel mondo*, nell'atto di *non cercare altro fuori di sé* ad eccezione della divinità, «rende presente la trascendenza». È l'azione religiosa incondizionata, la cui conseguenza è che in una *decisione assoluta di realizzazione nel rapporto con la trascendenza*, sia per chi la incarna sia per gli altri a cui si manifesta, questo atteggiamnento ha un carattere «equivoco, folle» nel suo accadere.
Questo esserci che, nel paradosso del negarsi "*sine proprio*" per l'assoluto, si *distanzia* da tutti gli *involucri della devozione mondana* sino alla strutturale *impossibilità di divenire un modello*, trovando insignificante tutto ciò che per gli altri ha ancora significazione o è la sola significazione, opacizzando persino le leggi di natura, mostrando un'indifferenza alle possibilità del mondo tale che, per il mondo stesso, non può che manifestarsi come l'agire rovinoso della follia.
Inoltre questo esserci, negativo e assoluto al tempo stesso, incomprensibile nella sua acosmicità, finisce per richiamare lo sguardo sulla *problematicità di tutto l'esserci*, sulla «miseria estrema de l'umane cose»; disturba, come ogni folle, la tranquilla armonia di un esserci mondano: *come se* l'esserci nel mondo e lo stesso mondo fossero in ordine, *come se* fossero in una condizione felice.

NOTE

(*) Un ringraziamento speciale giunga allo storico e filologo della musica, Carlo Vitali, per la preziosa consulenza: il suo rigore nella verifica delle fonti documentarie e agiografiche nonché nella ricostruzione del contesto storico-culturale è stato imprescindibile per un saggio a carattere patografico quale il presente.

(1) Circa i passi paolini: *1 Cor. 4:10*: «*Nos stulti propter Christum*» (μωροί διά Χριστόν); *1:18*: «*Verbum enim crucis preuntibus quidem stultitia est*» (lat. *stultitia*, gr. *μωρία*), *1: 21, 25*, *3:18*, *4:13*; *Fil. 2:7,* si sono preferite le traduzioni *Nuova Riveduta* (NR) e *Nuova Diodati* (LND).

(2) Bigaroni M., *"Compilatio Assisiensis" dagli scritti di fr. Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi dal Ms. 1046 di Perugia. II edizione integrale riveduta e corretta con versione italiana a fronte e varianti,* Volume 2 di Pubblicazioni della Biblioteca storico-francescana dell'Umbria "Chiesa Nuova", Assisi, Porziuncola, 1992; *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Capponiano-Vaticano 207,* ivi, idem, 1985; Solvi D., *Anonimo della Porziuncola, Speculum perfectionis status fratris Minoris. Edizione critica e studio storico-letterario*, (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini 16), Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006. – Nel par. 114 si legge: «Il Signore mi ha rivelato di volere che io fossi un novello pazzo nel mondo» (*Et dixit mihi Dominus quod volebat quod meo esse unus novellus pazzus in mundo*).

(3) Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior* (1263). Si segnalano: Zarotto A., *Vita di San Francesco d'Assisi* (*Legenda maior),* Milano, 1477; Ed. moderna testo di Bonaventura, Feltrinelli, Milano, 2008.

(4) Jacopone da Todi, 1490, *Laude*, "*L.* LXXXVII, Senno me par e cortisia", a cura di Franco Mancini,

Laterza, Bari, 1974. **(5)** La disputa sulla *paupertas* francescana, peraltro innestata nel quadro dei movimenti ereticali pauperistici medievali (valdesi, patarini, catari), cominciò subito dopo la morte di Francesco, si protrasse per un secolo et ultra producendo controversie, roghi, divisioni, scismi, sia in seno alla Chiesa Cattolica sia all'interno dello stesso Ordine francescano (molti Spirituali o Fraticelli, vennero arsi come eretici) sia fra quest'ultimo e la Curia romana. Disputa, invero, che non può dirsi del tutto sopita neppure oggi. **(6)** *Fioretti di San Francesco* (fine XIII sec. – inizi XIV), Anonimo, 1470 (*editio princeps*), *I Fioretti di San Francesco*, Roma, Ed. Gallus (Ulrich Han).
(7) Chesterton G.K., 1923, *St. Francis of Assisi*, Hodder & Stoughton, Londra, tr.it., *San Francesco d'Assisi*. *La gioiosa follia di un innamorato del cielo*, Fede & Cultura, Verona, 2020.
(8) Merenda G.F., *Francino. Profilo psichiatrico del santo d'Assisi*, Bolzano, 2020; Id., *Francino. L'altra storia di Francesco d'Assisi*, Ed. Armando, Bolzano, 2019. – Sebbene le fonti ufficiali non ne facciano menzione, pare che alcune fonti agiografiche e storiche riconoscano in *Francino* (o Franchino) il vezzeggiativo usato nella cerchia familiare inizialmente, poi abbandonato per sempre.
(9) Andreoli V., 2005, "Due santi «antitetici»: Bernardo da Chiaravalle e Francesco d'Assisi", in *Follia e santità*, Marietti, Bologna; BUR Rizzoli, Milano, 2010.
(10) La Nave dei folli (*Das Narrenschiff*) di Sebastian Brandt (Basilea, 1494) – l'opera letteraria allegorico-metaforica ove un vascello carico di «folli» naviga alla volta della *Narragonia*, il «paradiso dei pazzi» – corrisponde tuttavia ad *una pratica reale* dell'epoca: battelli che trasportavano un carico di reietti da una città all'altra lungo il Reno e i canali fiamminghi o banditi nelle campagne. La creazione letteraria era già presente nella tradizione popolare e letteraria nordica (poema olandese *De Blauwe Scuut,* 1413), ma non solo, giacché fra tardo medioevo e inizio Rinascimento si narra di battelli leggendari e di viaggi simbolici verso l'ignoto. – Trattasi di vasto argomento ove si intrecciano realtà storica, letteratura, arte figurativa e cultura popolare: un testo di riferimento che spazia negli ambiti citati è un'edizione critica italiana: Disanto R. (a cura di), *Das Narrenschiff, La nave dei folli,* Schena Editore, 1989.
(11) Rizzuti E., «*Comprendere e* comprendere*. L'ideale delle Scienze dello spirito e il suo ethos*», in "Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane"*,* n. 11, 2003. – Nel saggio si sottolinea, fra l'altro, che Wilhelm Dilthey va ricordato come "*padre*" della fenomenologia o suo "precursore fondamentale", se Edmund Husserl (1859-1938) ne è il *fondatore* quanto alla sistematizzazione rigorosa. Dilthey ha preparato il terreno per la fenomenologia nella sua opera capitale *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883, *Introduzione alle scienze dello spirito*) ove teorizza la distinzione, canonica per tutto il Novecento, fra Scienze della Natura (*Naturwissenschaften*) e Scienze dello Spirito (*Geisteswissenschaften*), aventi come obiettivo, rispettivamente, lo spiegare (*Erklären*) o il comprendere (*Verstehen*).
(12) La letteratura patografica ha avuto una grande fioritura tra fine Ottocento e Novecento, essendo perlopiù ancorata all'analisi della genialità nella forma di una degenerazione o nella dimensione del suo tormento creativo, e muovendosi da un'analisi medico-degenerativa a un'indagine psicoanalitica o fenomenologica. Alcuni esempi negli ambiti rispettivi: Cesare Lombroso su *Torquato Tasso*, *Giacomo Leopardi*, *Alessandro Manzoni*, *Dante Alighieri*, *S. Teresa D'Avila*, *S. Francesco d'Assisi*, *Maometto* (1864-1893); Sigmumd Feud su *Leonardo Da Vinci* (1910); Paul Julius Möbius su *Rousseau*, *Goethe*, *Nietzche* (1889-1902); Wihlelm Lange su *Hölderlin* (1909); Karl Jaspers su *Strindberg e Van Gogh*, *Swedenborg*, *Nietzsche* (1922-1936). – Non sono metodologicamente pertinenti in questa sede celebri

esempi letterari (Alexandre Dumas figlio, *La Dame aux camélias*, 1848) ovvero scritti autopatografici (Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, 1903). – Assai importanti invece due precisazioni concernenti Jaspers e Lombroso: a) Karl Jaspers riconosce a Möbius il merito di aver *introdotto* il genere patografico, pur criticandone l'impostazione positivista e obiettivante, meramente clinico-diagnostica: gli contesta in altri termini la pretesa scientista di voler esaurire l'enigma dell'uomo nell'angusto perimetro di leggi meccanicistiche universali, di confinarlo in un determinismo patologico che perde di vista l'individuo nell'atto in cui lo pone sotto un unico denominatore; b) Cesare Lombroso va considerato del pari in un'ottica duplice: da un lato, non si può negare la centralità della sua figura nel panorama strorico di fine Ottocento come *precorritore* per eccellenza della letteratura patografica (basti constatarne l'influenza su generazioni di scrittori come Dostoevskj, Capuana, Zola, Verga e D'Annunzio) nonché per aver spostato l'attenzione dal piano morale e personologico al piano dell'investigazione biologico-antropologica, biografica, socio-ambientale; per contro, l'insieme dei suoi scritti nel nostro ambito clinico-letterario non può che definirsi *archeologia* del genere patografico: si pensi al paradigma atavistico, alla riduzione bio-antropometrica (alla medicalizzazione del crimine).
(13) Il contributo imprescindibile di Wilhelm Dilthey (1833-1911) nella descrizione della categoria conoscitiva delle Scienze umane o Scienze dello spirito e del Comprendere (*Verstehen*) quale paradigma gnoseologico, si è già detto (*passim*).
(14) Ferdinand Brunetière (1849-1906), critico letterario e storico della letteratura alla fine del XIX secolo, direttore dell'École normale supérieure e direttore della rivista "Revue des Deux Mondes", nell'articolo *La Doctrine dell'Évolution* (1890) inizia a consolidare la sua critica al determinismo scientifico applicato alla letteratura, ove sostiene che la scienza si ferma dove comincia l'individualità, che il genio e la santità non possono andare soggetti a leggi perché sono casi particolari («Le génie et la sainteté n'ont pas de lois, parce que il sont des cas particulaires»). Si accenna solo al fatto che le tesi di Brunetière ebbero seguaci illustri come Luigi Pirandello (*L'umorismo*, 1908) e Benedetto Croce (*Estetica*, 1902) in opposizione al positivismo, allo scientismo, al naturalismo lombrosiano e zoliano; in altri termini ad una visione dell'uomo come mero organismo biologico determinato privo di spirito e volontà propria, che ne ignorasse la dimensione spirituale, morale e storica.
(15) Data la rilevanza del termine *spirito* nel contributo, appare necessario definirne l'ambito semantico, affinché multistratificazioni, polisemie, plurivocità – e possibili derive – potranno ricondursi a un ordine di distinzioni e chiarificazioni. Posto che ci muoviamo in ambito antropofenomenologico, si intenda per *spirito* innanzitutto un *superiore livello d'integrazione dello psichismo*, alla stessa stregua di altri concetti analoghi come la *funzione del reale* di Janet, la *gnoseopsiche* di Stransky, il *super-Io* di Freud. Lo si consideri poi nel contesto dello schema *quadripartito* di Scheler – elaborato poi da Klages, Hoffman, Schneider – che ha illustrato la psiche come metaforicamente composta da *strati* o *sfere* o *livelli* o *piani*. Il *modello tripartito* di Ludwig Klages, più semplice, è così articolato: sentimenti e pulsioni istintive abitano lo strato vitale (*Lebensschicht*); pensieri e sentimenti legati all'individuo lo strato psichico individuale (*seelische Schicht*); la presa di posizione personale rispetto a momenti sovraindividuali *etici*, *religiosi*, *logici*, *estetici* integra lo strato spirituale (*geistige Schicht*). Ciò in *netta contrapposizione* al dettato freudiano della *gerarchia* delle pulsioni, ove ogni elemento ascrivibile ad un superiore livello d'integrazione dello psichismo è da ritenersi «epifenomeno» dell'unico piano autenticamente reale della psiche: l'«inconscio». Quindi la creatività, il prodotto artistico, ogni forma di *Streben* conoscitivo e religioso, ogni tensione ideale o culturalizzante

andrebbero inscritti in strategie *difensive* come la «sublimazione». Del pari ogni realtà creativa, o più genericamente *simbolizzante e mitopoietica*, verrebbe relegata in un presunto universo prescientifico, arcaico, regressivo – anziché (Cassirer, Eliade, Durand *et alii*) come *primo universale* in grado di *mediare* il passaggio dalla *semplice materia* della conoscenza alla sua *forma spirituale*. Si deriverebbero così le dimensioni scientifico-tecnologiche, artistiche, filosofiche, religiose dell'umano da una pulsionalità rimossa: *homo cultura*, *homo symbolicus*, *homo religliosus* sarebbero occultamenti di *homo natura*. Così pure il peccato, l'impurità, la colpevolezza ovvero la purità, la virtù, la *santità* od ogni altra *figura dello spirito* verrebbero intese nel senso di aggressività «repressa» o «desiderio inconscio» di violare la norma: in sostanza si inferisce la *derivabilità* in senso epifenomenale di ogni umana istanza *dal livello pulsionale* suddetto, arbitrariamente postulato e apoditticamente gerarchizzato. L'infondatezza scientifica di tale sistema è stato dimostrato da più parti e *ad abundantiam* da studiosi coevi e a più riprese (da Adler a Jung, da Jaspers a Binswanger, da Popper a Kuhn, da Kraus a Szasz), spostandosi dall'area mitteleuropea fino alla prima metà del secolo all'area anglosassone e francese fino ai giorni nostri; fra i contemporanei di diversi ambiti, dalla critica storica e culturale alle neuroscienze, si segnalano: Frederick Crews, Mikkel Borch Jacobsen, Edward Shorter, Michel Onfray; Allen Frances, Joel Paris.

(16) Jaspers K., **(a)** 1922, *Strindberg und Van Gogh: Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, trad. it, *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Rusconi, Milano, 1990; ID., 1932, *Nietzsche*, tr. it., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare,* Mursia, Milano, 1974; **(b)** ID., 1932, *Philosophie*, tr. it., UTET, 1972; libro II, "La chiarificazione dell'esistenza", i capp. "Volontà", "Libertà", "Le azioni incondizionate nell'esserci", "Le azioni incondizionate che oltrepassano l'esserci"; **(c)** ID., 1913, *Allgemeine Psychopathologie,* tr. it., Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964, parte V, § "Psicopatologia dello spirito".

(17) Sabatier P., *La vie de St. François d'Assise*, Paris, Fischbacher, 1893; fino al 1918 conobbe 43 riedizioni in francese, quella definitiva uscì nel 1931.

(18) IDEM, *Speculum perfectionis seu, S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima, auctore fratre Leone. Nunc primum edidit Paul Sabatier,* 1898; *Actus beati Francisci et sociorum ejus / edidit Paul Sabatier,* 1902; *Description du "Speculum vitae beati Francisci et sociorum ejus" (éd. de 1504),* 1903; *Nouveaux travaux sur les documents franciscains, notes de bibliographie critique sur les études de H. Tilemann, A. G. Little et du P. Mandonnet,* 1903; *Examen de la vie de frère Élie du "Speculum vitae", suivi de trois fragments inédits*, 1904 (tutti per i tipi dell'editore parigino Fischbacher).

(19) Marini A., *Una fonte italiana su san Francesco del sec. XIV : La "Vita" dei Codici Vaticano Capponiano 207 e Assisano*, "Chiesa Nuova 8", 1980; IDEM, *Tra storiografia e filologia: intervento in risposta*, "Collectanea Franciscana", 2018; Marco Bartoli-Alfonso Marini, *Da Assisi al mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2010. **(20)** Tommaso da Celano, *Vita prima* (1228-1229), *Vita secunda* (1247 circa); si cita: Intagliata A. (a cura di), *San Francesco, Vita I e Vita II,* Fusta Editore, Saluzzo (CN), 2020.

(21) Foucault M, 1961, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, trad.it., Rizzoli, Milano, 1963; cap. I "Stultifera navis". **(a)** È necessario precisare che – a parte l'aver attinto nel capitolo indicato al catalogo storico-culturale foucultiano delle «forme umane della follia» tratte da fonti letterarie, iconografiche, filosofiche e documenti d'archivio – esula patentemente da questo contributo entrare nel merito delle sue tesi (follia come costruzione sociale, sua reificazione psichiatrica,

internamento finalizzato all'ordine pubblico), tantopiù nelle ricadute ideologizzanti e socio-politiche assieme alle concrete attuazioni in ambito psichiatrico che ne sono seguite. **(b)** È in tema, per contro, la sua concezione *storicizzata* della follia. Tesi quest'ultima, va evidenziato, che è stata messa in questione già dai contemporanei: Fernand Braudel, mentore di Foucault (insieme con l'intera scuola di storici degli *Annales*), ne criticò l'assenza di rigore statistico e documentario, accusandolo di far «*storia a colpi di accetta*»; Jacques Derrida ebbe a pronunciare in una celebre disputa (1963) che una «storia della follia» fosse «*un'impossibilità logica e un'ingenuità metafisica*»; Jean-Pierre Vernant, il celebre antichista, definì «*anacronistico*» il suo metodo, avendo proiettato categorie moderne su epoche passate; Henry Ellenberger, autore di una cardinale storia della psichiatria, nel definire «*romanzo storic*o» la ricostruzione di Foucault ne argomentò l'assenza di riscontri fattuali precisi, nonché la nescienza circa la realtà ontologica della patologia, l'universalità della malattia e la continuità delle cure mediche già a partire dall'antichità. Critiche destinate a riverberarsi nel dibattito successivo – dall'etnopsichiatria all'antropologia del sacro (27) – volto a rivendicare l'irriducibilità della patologia psichica, in senso ontologico e culturale, contro la sua dissoluzione storicistica.
(22) Con rara profondità Sébastien Frank (1499-1542) in *Paradoxes* esprime il paradosso e l'assurdo – con chiari riferimenti a Erasmo e al suo *Elogio della follia* – in termini che nell'insieme descrivono il capovolgimento o *rovesciamento*: l'intelletto umano nella sua finitudine è descrivibile più come «frammento di ombra» che come «scintilla di luce», talché la ragione limita la conoscenza mentre la follia rivela la complessità del reale nel suo intrinseco sfuggire alla logica lineare, scoprendo così il «rovescio delle cose» e la «contraddizione» che vi risiede. Si segnala: Frank S., 1534, *Paradoxa ducenta octoginta* (280 paradossi) o *Paradoxes*, cit. in Wilhelm Dilthey, 1891, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione del mondo dal Rinascimento e dalla Riforma*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, trad.it., La Nuova Italia, Firenze, 1974. – Da notare che nonostante Frank sia stato poi valorizzato e citato da altre figure di rilievo in ambito storico e religioso, si deve a Dilthey l'aver sottratto Frank all'oblio e l'averlo presentato non come semplice eretico, ma come precursore della filosofia della religione.
(**23)** Eraclito, "Frammento 45" in Diels H. e Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1951-52), trad. it., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di AA.VV., cap. 22 "Eraclito", Laterza, Bari, 1990. Recita: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai raggiungere i confini dell'anima; così profondo è il suo logos». (**24)** Data l'universalità del tema – costante antropologica che sottende da sempre ogni epoca, luogo e ambiti, a segno che i suoi orizzonti coincidono con l'intera parabola della storia umana – ovvio che i riferimenti bibliografici sarebbero di una vastità illimitata, potenzialmente inesauribile. Nessuno ha scritto una Storia della psichiatria (con la 'S' maiuscola) intesa come disciplina unitaria con percorso linerare: sarebbe come scrivere una «Storia dell'uomo nel suo insieme» come fosse un monolite, mentre si «deve interrogarla attraverso problemi specifici frammentando l'unità del passato per comprenderne le dinamiche profonde» (Marc Bloch), come un «prisma» (Proust) che scompone la realtà in colori e prospettive diverse (Foucault, *cit.*; Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*) o pertiene a un'epoca (E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*) o ad un contesto geo-culturale (G. Roccatagliata, *Storia della psichiatra antica*). Pertanto non resta che procedere per coordinate essenziali o tracce documentali all'interno del testo, eccezion fatta per casi particolari. – **(a)** In contesto mesopotamico (III-I millennio a.C.) nei testi cuneiformi troviamo l'espressione *Mano di Ishtar*: stati di confusione mentale, comportamenti erratici simili alla psicosi, segno che la dea ha «toccato» l'individuo; in Egitto (2000-1500 a.C.) è celebre la c.d. follia di

Akhenaton (e *damnatio memoriae*), per cui occore riferire altre due ipotesi eziologiche: ipotesi endogena, in sindrome di Marfan o di Froelich, epilessia temporale; ipotesi politica ossia «rottura deliberata»: la rivoluzione monoteista come strategia per attaccare il potere dei sacerdoti di Aton ed accentrarlo su di sé; **(b)** *Apologo, Fedro, Ione, Repubblica, Simposio*; **(c)** Nabucodonosor: nell'accuratissima analisi di Teodoreto di Cirro, il re nonostante gli avvertimenti non tiene a freno la *tracotanza* e la *superbia* contro l'unico dio: infatti proprio «nel momento in cui si vantava» «Dio lo colpì con la pazzia e la demenza»: agitazione furiosa (μανία), delirio furente dei Coribanti (κορυβαντιασμός) e perdita della sensibilità (αναλγήτος): il delirio coribantico insieme con il dimorare in luoghi deserti ed i tratti di ferinità sino all'«imbestiamento» sono paragonati alle condizioni di squilibrio mentale degli *indemoniati* del suo tempo. Ma mediante un atto estremo di recupero della coscienza, Nabucodonosor *alza gli occhi al cielo* e ritorna in sé, recupera il senno dopo aver riacquistato la sensibilità (cfr. αναλγήτος) e l'intendimento (28). **(25)** Calzante quanto feconda l'intuizione leopardiana, ne *L'infinito,* della «siepe»: elevata da oggetto poetico ad atto sorgivo di grande potenza evocativa e disvelante, in grado di trasformare una soglia occludente in additante feritoia, vettore di trascendimento verso l'assoluto. Il Poeta infatti addita la «siepe» come la barriera che si apre all'infinito nel momento stesso in cui lo occulta alla vista. La siepe infatti, come *orizzonte* limitato, se da un lato rappresenta un ostacolo fisico («dell'ultimo orizzonte il guardo esclude») che solo l'immaginazione può valicare, dall'altra indica che solo a partire da un limite il pensiero può immergersi in spazi infiniti («interminati spazi di là da quella, e sovrumani silenzi, e profondissima quïete io nel pensier mi fingo»), esplorarne le profondità, contemplarne il mistero con lo sgomento («ove per poco il cor non si spaura»), che non è semplice stupore, ma la vertigine dell'assoluto, la meraviglia pervasa di sacro e di tremendo, il *thauma* (θαυμα) di Aristotele, principio del filosofare (*Metaph.* A, 1, 982b, 12-15).

(26) Entro tale vasta letteratura si menzionano alcuni Autori, in parte già menzionati: Emil Kaepelin, Carl G. Jung, Karl Jaspers, Viktor von Gebsattel, Ludwig Binswanger, Ronald Laing; Erasmo da Rotterdam, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze; fra gli antichi: Ippocrate, Galeno; Aristotele, Platone, Seneca, Sofocle, Euripide. – Pochi accenni alle diverse *direttrici*, e a qualche figura o riferimento, *a campione*; in base all'intersezione degli assi, ogni figura potrebbe esaminarsi secondo ciascuna di esse, ma nella poliedricità si sceglie, per *economia espositiva*, un elemento nucleare riferito ad una dimensione. A) In asse ezio-ontologico, oltre alla forma teurgico-demoniaca, troviamo: la follia umorale (MELANCHOLIA: μέλας = nero, χολή = bile); la follia astrale (LUNATISMO, SATURNISMO) e infine, la follia organica. B) In direttrice *intertestuale*, da menzionare, oltre a quella biblica, la fonte mitologica (AIACE, protagonista dell'omonima tragedia di Sofocle), letteraria (il delirio autodistruttivo di LADY MACBETH, il delirio omicida di ERACLE in Euripide), filosofica (Erasmo, fonte principale del FOLLE DI DIO), figurativa (celebri immagini di Bosch, Bruegel il Vecchio, Goya, Géricault, van Gogh). C) In dimensione *crono-topica*: l'ISTERICA ottocentesca, il POSSEDUTO medievale, il NARCISISTA postmoderno. D) In asse *teleologico*: follia come punizione (ORESTE, per il matricidio di Clitennestra) o come prova iniziatica (ORLANDO FURIOSO, purificato dalle passioni terrene mediante l'intervento provvidenziale del paladino Astolfo che lo recupera sulla luna a bordo dell'ippogrifo; DON CHISCIOTTE, restituito al senno a costo della vita, incarna l'epitaffio «vivere pazzo e morire savio» (*morir cuerdo y vivir loco*).

(27) Sostenenere la tesi di una stratificazione di costrutti epistemici anziché quella di una «storia» dal

pensiero mitico-religioso a quello tecnico-scientifico, equivale a dire che non di sostituzione si tratta, ma di *riconfigurazione dinamica, riorganizzazione* del modo in cui l'uomo struttura la realtà: ogni epoca aggiunge i suoi folli eliminandone altri (il posseduto medievale, l'isterica ottocentesca), in un autentico *palinsesto culturale* ove la modernità non ha cancellato la visione magico-religiosa, l'ha bensì estromessa dalla cultura dominante, mentre continua a operare come sistema di senso nella relativa subcultura: sì che i sintomi nuovi (medici) si sovrappongono, rielaborati in trasparenza, a quelli arcaici come il castigo divino, il malocchio, la possessione. – Il concetto di *stratificazione* di culture trova nel *tarantismo* una drammaturgia tanto eloquente quanto esemplare. Ed ecco la stratigrafia del palinsesto: a) strato mistico-rituale: il morso del ragno (*Lycosa tarantula*) richiede una speciale forma di esorcismo il quale, mediante un complesso apparato ritmico, musicale, coreutico, cromatico, oltre che di oggetti e ambientazioni rituali, è in grado di guarire e reintegrare il "tarantato"; b) strato simbolico-sociale: il dispositivo rituale esorcistico-musicale come unico spazio di espressione concesso a soggetti marginalizzati, sì che la crisi individuale diviene rituale collettivo; c) strato medico-scientifico: tentativi spesso fallimentari di catalogare il fenomeno come "isterismo" alla ricerca di una causa organica dove c'è una "sofferenza culturale"; d) strato religioso: sovrapposizione al rito pagano di celebrazioni para-liturgiche sincretiche, ove alla fede cattolica ufficiale (avente S.Paolo come sovrano guaritore) si fondono rituali greci e rupestri. – Vedi Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, 1961, opera fondativa ed epocale ove non di semplici residui si narra, ma di un sistema complesso in cui ogni variabile mantiene un peso attuale, ossia di un vero sincretismo poliedrico, di contro al modello ingenuo dello storicismo lineare.
(28) Borrelli D., *La follia di Nabucodonosor nel* Commento a Daniele *di Teodoreto di Cirro*, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", 101, "*La cultura scientifico-naturalistica nei padri della Chiesa (I–V sec.),* Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2007, cit. in Rizzuti, E., Psichiatria e mondi animali. Fenomenologia della continuità uomo-animale da homo natura a homo symbolicus, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 57, no. 16, giugno 2024, doi:10.48276/issn.2280-8833.11364.
(29) I tentativi di conciliare la follia divina platonica e follia cristiana paolina è stato un tema rilevante negli scritti di diversi Padri della Chiesa e religiosi dell'antichità, specie nel contesto dell'ascesi e del monachesimo primitivo: Origene d'Alessandria, San Gregorio di Nazianzo, i Padri del Deserto, Psudo-Dionigi l'Aeropagita – ma trattasi di argomento che esula dal nostro tema. **(30)** Circa la reinterpretazione moderna del "santo folle" si segnalano: **(a)** Andreoli V., *Il folle di Dio. Storia di francesco d'Assisi*, De Agostini, 2025; Cercas J., *El loco de Dios en el fin del mundo*, tr. it., Guanda, 2025; **(b)** Maldina N., *Il tema del santo folle nelle vite antiche di Jacopone da Todi*, Guanda, 2008 (n.b.: in quest'ultimo scritto, ancorché si mantenga il focus su Jacopone, Francesco è presente come riferimento e sfondo comparativo in tema di "santa pazzia" nel Duecento).
(31) La "follia lucida" – sorta di *crocicchio* della psichiatria su cui si cimentarono per oltre un secolo le maggiori scuole – viene oggi rubricata in un ventaglio di costrutti assai esteso: dalla nevrosi ossessiva alla schizofrenia paucisintomatica, dall'idea prevalente alla psicosi paranoica ("Disturbo Delirante" nel DSM dal 1987 al 2022), dalla personalità paranoide a quella antisociale. Nonostante l'evidente polverizzazione, che per certi versi ne ha occultato l'essenza, si mantiene l'aspetto psicopatologico nucleare: presente o meno un sistema delirante, manca il deterioramento psicotico della percezione (allucinazioni), della sfera timormica (dalle pulsioni primarie alla volontà), dell'ordine del pensiero;

manca in una parola, la kraepeliniana “demenza precoce” (*dementia praecox)*.
(32) Archetipo letterario del folle lucido, Amleto si finge pazzo per smascerare l’assassinio del padre («Non sono pazzo che a nord e a nord-nord-ovest», atto II, sc. 2), per poi soccombere nel duello finale; Enrico IV sceglie la maschera della follia per una vendetta lucida e definitiva contro chi l’ha tradito, ma della sua logica folle resta prigioniero: ma per entrambi la follia diviene un’arma distruttiva.
(33) Ravasi G., *Quei folli in Cristo che minano le certezze*, Sole 24 Ore, 11/10/2020; Chesterton G. K., *cit.*; Acrocca F., *Francesco. Un folle per amore,* Paoline, 1998; Andreoli V., 2025, *Il folle di Dio. Storia di Francesco d’Assisi* (*cit.*, in “cap. 2, la “Metamorfosi”); Le Goff J., San *Francesco d’Assisi,* Laterza, 2000; Leonardo Boff, *Francesco d’Assisi. Un’alternativa umana e cristiana,* Cittadella 1989.
(34) (a) Lombroso C., 1864, *Genio e follia*, Ed. Napoleone, Roma, 1971; **(b)** 1888, *L’uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia, all’estetica*, Fratelli Bocca, Torino, 1894. Per le notizie biografiche l’autore cita: Bonghi, *Vita di S.Francesco d’Assisi* di S. Francesco d’Assisi, Città di Castello, 1885; **(c)** Portigliotti G., *S. Francesco d’Assisi e le epidemie mistiche del medio-evo,* Sandron, 1909; **(d)** Fornari F., *La pazzia di Francesco d’Assisi,* in “Psicoterapia e Scienze Umane”, 1979; **(e)** Zavalloni R., *La personalità di Francesco d’Assisi. Studio psicologico*, EMP, 1991.
(35) Degli *Scritti* di Francesco sono pietre miliari: *Edizione Esser* (1976-78), studio di riferimento; *Edizione Paolazzi* (2009), che ha aggiornato il lavoro precedente di Kajetan Esser, pubblicata dai Frati Minori Quaracchi di Grottaferrata.
(36) Agostino Gemelli, fondatore dell’Università Cattolica, fu tra i primi ad opporsi sistematicamente alle tesi di Lombroso; l’opera principale è *Il francescanesimo*, del 1932 ma riveduta fino al 1956, di cui l’ultima ristampa è del 1979.
(37) L’opera in cui Chiara Frugoni respinge analiticamente le tesi patologizzanti è *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore di Assisi*, Einaudi, 2015; ma già in precedenza la studiosa si era espressa in tale direzione, come in *Vita di un uomo: Fancesco d’Assisi,* con introduzione di Jacques Le Goff, Einaudi, 1995.