



Spinoza oltre Spinoza. Uno sguardo multidisciplinare per la ‘presa in carico’ della collettività*

Sabrina Bianchi
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
sabrinalongiano@libero.it

Abstract

The essay concerns two extremely distant personalities from both a historical and a ethical perspective: Spinoza, a much controversial and complex thinker of his time, and Françoise Sironi, a representative of ethnopsychiatry. A French psychotherapist, Sironi has been the first in building a way of thinking and practice designed to change the fortunes of treatment and taking care of individuals who are victims of political violence. The concept of Nature – as the key to trace the individual dynamics construction, through the fundamental role of the passions and the community – is taken here as a guideline. Spinoza used to refer to it as a dimension that enters into the individual wrapping him at the same time, and it is crucial for his success in the world. But the concept of Nature is also joined to Culture, and on this side it is proposed by ethnopsychiatry as a set of meanings that allows the individual to build a continuity between the personal and the collective experience. Through the *rapprochement* between Spinoza and Sironi we try to offer a proposal of thought and care in which ethnopsychiatry and philosophy merge for the purpose of healing the wounds of a violent and oppressive political system.

* L'articolo riprende temi trattati nella tesi di Laurea specialistica in Teorie della conoscenza, della morale, della comunicazione (Università degli Studi "Carlo Bo", Urbino, giugno 2012. Relatore: prof. Cristina Santinelli).

1. Alterità ed equilibri: l'individuo spinoziano

Le questioni che interrogano il nostro tempo non sono troppo diverse rispetto a quelle del passato, ciò che cambia rispetto alle altre epoche sono la quantità e la qualità degli strumenti in nostro possesso, e la predisposizione a scoprirne di nuovi. L'attitudine umana all'ordine e alla coerenza ha suddiviso quel groviglio di eventi che è la storia in trame sensate, circoscrivendole rispetto ai luoghi e alle epoche, dando loro un significato, creando sistemi che orientano l'individuo nella quantità di informazioni in cui è immerso. All'interno della «narrazione» storica, del fluire dei fatti, l'agire 'politico' si presenta come una delle attitudini umane fondamentali. Agire politicamente significa farsi carico di una condizione condivisa da più esseri umani. La politica è infatti una 'tecnica' che permette di comprendere il vivere comune e che si mette a servizio di una collettività. Come tale, essa comporta la conoscenza non solo degli individui, ma anche delle dinamiche sociali. Queste sono e sono state oggetto di studio e sperimentazione da parte delle diverse discipline, ognuna delle quali ha cercato di offrirne una lettura il più possibile vicina alla realtà e, in quanto tale, capace di dare un contributo al vivere comune che fosse in grado di limitare gli aspetti conflittuali e di arginare la violenza, da sempre elemento incancellabile del vissuto delle popolazioni. Nei confronti di questa, in particolare, si è posto con forza il problema terapeutico, che tuttavia si è sempre affrontato a livello dell'individuo, basti pensare alla psicoanalisi (che per un intero secolo ha dominato in Occidente) o all'approccio medico-scientifico europeo (che tuttora si impone universalmente). In tali metodi è rimasto escluso un aspetto fondamentale: il fattore ambientale, o meglio – come diremo – “naturale”, condizione senza la quale non è possibile parlare di individui.

Nel XVII secolo Spinoza ha dimostrato profonda consapevolezza di quanto il fattore esterno (l'ambiente, la natura, la cultura) sia parte integrante della realizzazione individuale. Per teorizzare un efficace vivere comune è necessaria la conoscenza di ciò che fa dell'individuo un essere umano e dunque, innanzitutto, delle condizioni che portano ognuno a riconoscersi nell'altro o a disprezzarlo: è necessaria una consapevolezza di ciò che prima di tutto ci accomuna. L'uomo 'subisce' le leggi della natura, ma, in quanto «parte» di essa, 'costruisce' anche l'ambiente che gli è esterno e al quale si relaziona. Questo diviene così 'recipiente' di significati: ogni individuo produce una visione personale del mondo che lo aiuta a relazionarsi con gli altri individui – e, soprattutto, con ciò che egli riconosce come «simile» –, decidendo che cosa allontanare e a cosa permettere di far

parte del proprio vissuto. L'individuo si plasma grazie allo scambio costante – consapevole e inconsapevole – con l'alterità. La sua realizzazione in quanto essere autonomo può avvenire solo attraverso un percorso di conoscenza che gli permetta di utilizzare appieno la ricchezza corporea e intellettuale di cui è costituito.

Propria dell'uomo è la capacità di delineare una «narrazione» del mondo che gli consenta di avanzare in modo sensato nel ritmo vicissitudinale dell'universo, ma soprattutto è sua peculiarità la conoscenza, che – nel solco della tradizione filosofica – Spinoza intende come «conoscenza delle cause». Dunque proprio dell'uomo è la consapevolezza di ciò che si è e della relazione che si intrattiene col mondo. La comprensione della Natura richiede uno sforzo (*conatus*) in più rispetto a quello vitale, uno sforzo proprio dell'uomo, distintivo della sua specificità rispetto agli animali, definito dall'aggettivo «intellettuale». In questo sforzo il mondo si mostra all'uomo nella sua eterna necessità: esso è tutto ciò che dovrebbe essere, alla Natura non manca nulla ed essa si esprime in maniera “perfetta” attraverso l'esistente. Tuttavia, al suo 'interno', nell'infinito esprimersi delle sue leggi eterne e necessarie, il singolo uomo deve essere in grado di scegliere, di servirsi di strumenti che possano orientarlo, e tanto più questa capacità sarà sviluppata, quanto più il mondo gli sarà 'amico'.

Nel pensiero di Spinoza la singolarità si presenta come un meccanismo dinamico costituito dalla relazione scambievole tra individualità più semplici¹. Questa disposizione interna è la condizione senza la quale l'uomo non potrebbe essere «affetto» dal mondo esterno. Proprio il suo essere composto permette infatti all'individuo di 'ricevere' l'universo: il suo essere una figura sfaccettata ne fa un soggetto in grado di rivolgere l'attenzione verso gli oggetti (esseri animati o cose) utili a tutte le parti che lo compongono². Nell'ottica spinoziana la definizione stessa di ciò che è singolare comprende dunque la presenza e la comprensione di ciò che è altro da sé. Proprio questo punto fondamentale del pensiero spinoziano (dell'ontologia come dell'etica) costituisce un fertile punto di contatto con quell'aspetto singolare e innovativo del contemporaneo 'agire politico' costituito dall'etnopsichiatria. Le pagine che presentiamo intendono proporre l'accostamento tra la considerazione spinoziana della singolarità e l'approccio etnopsichiatrico di «presa in carico» della collettività.

¹ Spinoza, *Ethica* (d'ora in poi E), II, ax. 2, lem. IV. La traduzione italiana utilizzata è *Etica* (2007).

² *Ibid.*, Lem. VII, dem.

La riconsiderazione dell'aspetto immaginativo come qualcosa di produttivo, permette a Spinoza di 'leggere' il mondo senza la pretesa – propria dell'intellettualismo – di distaccarsi da esso: il particolare costituisce il punto di partenza da cui diventa possibile fondare una scienza dell'uomo che riappacifici il dato empirico e quello ontologico attraverso un'epistemologia critica. Proprio grazie al suo essere (vivere e relazionarsi) nel mondo l'uomo è sgravato, da un certo punto di vista, da quel destino morale che lo rende soltanto schiavo della propria immaginazione. E grazie alla sua capacità (intellettuale) di riconoscersi non tanto come 'soggetto' del pensiero, quanto piuttosto come 'soggetto a pensieri' – in quanto determinazione di un Pensiero infinito e universale –, egli è da considerarsi non un autore, ma un «attore» della realtà³. L'individuo è 'immerso' nel pensiero (la *cogitatio* in quanto attributo), proprio come è 'immerso' nella materia estesa (l'*extensio* come attributo), che si determina nella singolarità, in quelle affezioni fisiche che Spinoza stesso, nel "trattatello" di *Ethica* II, chiama «tracce».

Attraverso l'indefinita spinta vitale (*conatus*) che costituisce l'essenza attuale di ogni individuo⁴, l'uomo tende a perpetuarsi nell'esistenza e la sua vita coincide con la capacità di conoscersi e di riconoscersi. Non esistono, fra le cose che lo costituiscono, elementi di per sé distruttivi: ogni parte del corpo e della mente lavorano all'esserci. Essere cosciente, poi, significa semplicemente conoscere (l'*idea ideae* rinvia alla consapevolezza insita nel pensiero) e questo, nel senso più alto, corrisponde a un'indagine sull'origine, alla ricostruzione del processo genetico delle singole cose.

È tuttavia il piano dell'immaginazione a determinare immediatamente la condizione politica dell'individuo. A monte della costituzione individuale esiste un nocciolo, caratterizzato da un aspetto collettivo in cui la conoscenza si svolge come processo immaginativo: il cuore della 'struttura' individuale è proprio il costituirsi dell'individuo attraverso l'aspetto sociale che del suo esistere costituisce l'ambiente. Il corpo individuale è plasmato, e il più delle volte soggiogato, da una serie di esperienze che allargano il suo campo percettivo, pur svolgendosi sul terreno 'soggettivo' e 'illusorio' dell'immaginazione. Su questo piano non esiste nulla di definitivo, anzi proprio il movimento costituisce la base instabile su cui tutto è possibile e a partire dalla quale diventa pensabile un percorso liberatorio. Con particolare attenzione al "Trattatello di fisica", nell'ambito dell'immaginazione, è stata

³ Vinciguerra (2012), p. 18.

⁴ E, III, pr. 6-8.

messa a fuoco una distinzione fra *symbolon* e *traccia*⁵. Il ‘simbolo’ è dato dall’accostamento di materiale frammentario in cui ogni elemento implica la presenza dell’altro per ottenere un’immagine completa, la ‘traccia’ invece è un rapporto che ha meno a che fare con l’implicazione e molto di più con la relazione: è possibile comprendere il segno solo quando si conosce chi o cosa l’ha tracciato. Questa distinzione, che conferisce alla “traccia” il valore di idea chiave per rileggere dinamicamente l’ontologia spinoziana, comporta che riconoscere l’elemento “naturale” di cui ogni individuo è portatore o rappresentante significa essere in grado di intraprendere un procedere strategico che riformuli il proprio assetto nel momento in cui ce n’è bisogno. La rigida esclusione del mondo esterno dalla dimensione individuale demolisce l’interiorità di qualsiasi uomo, proprio perché – come Spinoza ha profondamente compreso – la vita non può essere definita al di fuori della ‘sfera vitale’, ovvero al di fuori dei rapporti con l’altro da sé, che collocano il singolo in una sfera di significato.

La «potenza» di un essere umano risiede allora nella sua capacità di mantenersi all’interno della rete collettiva, escogitando e mettendo all’opera un meccanismo di adattamento a condizioni che non possono essere cambiate attraverso la volontà (concetto illusorio⁶), ma entro le quali l’individuo può prendere il proprio posto perseverando in ciò che fa di lui un essere reattivo. Le tracce-immagini consentono l’impiego dei contenuti di cui esse sono portatrici: in questo senso, potremmo quasi parlare di una teoria dell’utilizzo, che porta verso la ricerca di ciò che c’è, che non deve essere inventato ma riscoperto. L’oscillazione costante, cui è soggetto ogni individuo, diventa motivo di crescita personale solo nel caso in cui si sia consapevoli del dato di incertezza che ci caratterizza e lo si accetti. Solo a questo punto, come ben sottolinea Matheron, può dischiudersi la fiducia nei confronti del mondo:

[...] se nel perseguimento dei nostri fini ci stimiamo capaci di gestire bene i mezzi in nostro potere, e se crediamo che la natura metterà a disposizione questi strumenti che sono la realtà fisica, indipendentemente da noi. Perché nasca l’incertezza bisogna perdere l’una o l’altra di queste due credenze⁷.

La similarità fra i componenti di un gruppo permette un linguaggio comune, inteso come condivisione di significati. Così gli aspetti culturali diventano il collante per una comprensione fra i più. Come chiarito da

⁵ Vinciguerra (2012), p. 40, nota.

⁶ E, II, pr. 49, dem e sch.

⁷ Matheron (1969), pp. 125-131.

Matheron, lo Stato, unione di individui in organizzazioni regolamentate, si costituisce nello stesso modo della singolarità: esso è composto e composito, e fra ogni elemento al suo interno esiste un'interdipendenza che è il risultato della condivisione dei valori in un gruppo umano⁸. Affinché sia possibile il funzionamento di un tale meccanismo osmotico è necessario che la società sia composta da individui 'coesi', e che le istituzioni siano promotrici di tale coesione attraverso la stimolazione dell'elemento comunicativo, atto all'evoluzione in termini di complessità.

È l'interazione a rendere possibile il dominio politico: a livello genetico non esiste un individuo 'solo', esso è sempre costituito dalla relazione con altro da sé. L'autonomia è un processo di acquisizione successivo, nel senso che la singolarità definisce la propria autonomia solo a partire da un tessuto interattivo. Indipendenza ed autonomia sono il risultato di un processo, non il punto di partenza. La dimensione isolata è uno stato fittizio, e con ciò non si intende qualcosa di effimero, ma qualcosa la cui artificialità può diventare programma mostruoso di un'intenzionalità dominante. Il processo in cui l'essere umano è calato può essere definito, come suggerito da Balibar, «rigenerazione»⁹, intendendo con ciò il movimento di integrazione ed estromissione di elementi nuovi che provocano una messa in discussione dell'equilibrio individuale, corrispondente ad un nuovo modo di essere e di relazionarsi all'alterità. L'artificio dell'isolamento blocca il processo rigenerativo, fissando l'individuo umano in un tempo unico ed incomprensibile o nell'impossibilità di relazionarsi.

Nel momento in cui avviene l'incontro fra soggetti, essi si comprendono trasformandosi e scambiandosi elementi, che assumono con ciò significati differenti da quelli originali. Nonostante ciò, l'incontro diventa più semplice fra gli individui appartenenti allo stesso ambiente, o meglio, alla stessa cultura, perché i contenuti condivisi facilitano l'accettazione della novità. La similarità semplifica la comprensione e la conoscenza dell'altro, rendendo più immediato l'incontro dei significati. Nel momento in cui l'incontro avviene fra entità appartenenti a mondi differenti, la diversità rende il rapporto sicuramente più complesso, ma anche più ricco sul piano della conoscenza, proprio perché quanto più un corpo è atto a farsi

⁸ *Ibid.*, cap. VIII. *De l'état de nature à la société politique, passim*. In base a questa posizione si può parlare di un *conatus* globale della società politica. In uno Stato sono individuabili due componenti: la natura degli oggetti che lo compongono e le leggi in base alle quali gli elementi si comunicano l'un l'altro i loro movimenti. Il primo di questi fattori è ciò che costituisce la società intesa come insieme di gruppi umani che coabitano un territorio; il secondo costituisce invece le istituzioni.

⁹ Balibar (2002), p. 122.

‘modificare o ‘plasmare’ (*afficere*) dalla molteplicità, quanto più sarà in grado di esistere felicemente nella collettività. Esiste, tuttavia, un limite al di là del quale il cambiamento diventa distruzione di ciò che esiste, in favore di ciò che verrà. Spinoza parla di «morte», ma non intendendo necessariamente con questo termine la morte biologica:

Si deve notare qui tuttavia che, secondo la mia concezione, il Corpo soggiace alla morte quando le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca fra di esse un rapporto diverso di moto e di quiete. Non oso negare, infatti, che il Corpo umano, pur conservando la circolazione del sangue ed altri caratteri per i quali è stimato vivo, possa non di meno mutarsi in un’altra natura del tutto diversa dalla sua. Nessuna ragione, infatti, mi costringere ad ammettere che il Corpo muore solo se si muta in cadavere; ché anzi l’esperienza stessa mi sembra raccomandi un’altra ipotesi. Talora, infatti, accade che un uomo subisca mutamenti tali che difficilmente potrei dire che egli sia il medesimo¹⁰.

2. Fabbricazione dell’immaginario individuale

Pensare ad un individuo ‘autonomo’ significa intendere tale sua caratteristica in modo sempre relativo. Come afferma Simondon: «ogni individuazione rimane dipendente»¹¹. L’indipendenza e l’autonomia non sono la base, bensì il risultato di un processo, l’esito di una vita che si mette in gioco. Grazie alla ragione – intesa da Spinoza come capacità di concatenare idee e dunque come conoscenza di ciò che siamo in relazione all’alterità – diventa possibile il passaggio da una conoscenza immaginativa, individuale (e individualista) ad una conoscenza collettiva, cioè alla comprensione del fatto che, se da un lato è vero che l’idea ‘universale’ è percepita in modi diversi, dall’altro è anche vero che siamo accomunati dalle stesse idee, le *communes notiones*. Per cui, come afferma Balibar: «un nuovo tipo di conoscenza è anche, per la sua vera natura, un nuovo tipo di comunità»¹².

Quando il passaggio dalla sfera immaginativa a quella razionale non avviene, si innesca una dinamica anti-comunitaria e il rischio è che l’individuo cerchi di dominare l’altro, delineando un’azione politica che può diventare una furia calibrata ed intenzionale avente come obiettivo quello di distruggere ciò che è individuato come altro da sé. Rimanere ancorati ad una dinamica immaginativa significa infatti essere soggetti a fluttuazioni

¹⁰ E, IV, pr. 39, sch.

¹¹ Balibar (2002), p. 127.

¹² *Ibid.*, p. 139.

continue, causate dalla direzione del desiderio, impulsiva e verso differenti oggetti. L'irrompere di qualcosa che incute tristezza, può provocare un'attività, del tutto cosciente, volta alla distruzione dell'altro o di se stessi, perché percepiti come causa di ciò che diminuisce la propria potenza di agire. L'odio, la passione distruttiva per eccellenza, è il risultato dell'incapacità di comprendere ciò che accade a noi stessi, è l'esito di un meccanismo complesso che dipende dal vissuto e dalle concatenazioni immaginative, in cui la memoria degli eventi passati assume una funzione fondamentale. Nella sua sottile analisi della passione dell'odio nelle opere spinoziane, Tosel rileva inoltre anche la necessità di prestare particolare attenzione al linguaggio, inteso come potenza (immaginativa) in grado di trasformare l'alterità: genocidi e odi collettivi sono preceduti dalla 'classificazione' di una moltitudine di individui genericamente considerata non degna di esistenza.¹³ Attraverso un processo immaginativo si utilizzano 'contrassegni', 'etichette', in forza dei quali tutti gli individui ritenuti dannosi vengono confinati all'interno di un insieme escluso dalla collettività. Il linguaggio veicola così un'azione che individua l'altro come nemico.

Disattivare, invece, il processo innescato dalla misconoscenza della relatività che caratterizza la vita, significa ristabilire il nesso che permette ad ognuno di riconoscersi attraverso l'altro, pur rimanendo individuo e diverso dall'altro. Spesso i sistemi di affiliazione imposta costringono il singolo ad annullare ciò che lo definisce come tale – la sua storia, i suoi affetti, gli eventi importanti legati alla sua esistenza – in vista di un suo totale assorbimento all'interno di un'organizzazione che diventa l'unico referente attraverso cui egli possa pensarsi. In questi casi l'agire diviene conseguenza di un'appartenenza artificiale, al di fuori della quale non si è più nulla. L'unico rimedio a questa violenza è la 'ricostruzione' di una somiglianza che coincide con la restaurazione del sentire comune. Tale meccanismo è attivabile grazie alla ricerca di ciò che Spinoza ha chiamato le «nozioni comuni», fondamento reale dell'atteggiamento empatico. La conoscenza razionale o *per communes notiones* diventa quindi indispensabile e si presenta come esito del percorso di ricerca. La ragione, infatti, è l'elemento

¹³ «Attraverso un processo immaginativo si procede verso l'utilizzo di termini classificatori, in forza dei quali tutti gli individui ritenuti dannosi vengono confinati all'interno di un insieme escluso dalla collettività. Il mancato riconoscimento dell'altro come simile, legittima l'azione violenta vista come unico rimedio alla propria conservazione, in questo caso il linguaggio veicola un'azione che individua l'altro come nemico» (Tosel, 2008, p. 49).

in grado di scavare la realtà, di attivarla e di scuoterla in modo tale che l'azione diventi tensione verso la conoscenza degli aspetti profondi. Il «vero utile» (E, IV, pr. 18, sc.) viene individuato proprio grazie al processo razionale, costituito dalla spinta verso la conoscenza, che può essere causata, tra i diversi fattori, anche da una forte esperienza di dolore. Quest'ultima non è individuata esplicitamente da Spinoza in quanto *input* di attivazione del processo razionale, tuttavia trova un inserimento coerente all'interno della dinamica di attività e resistenza ampiamente trattata dal filosofo nel Libro Terzo dell'*Etica* attraverso la teoria degli affetti. Da questa apprendiamo infatti che l'oggetto esterno influisce sull'individuo provocando reazioni di gioia o di tristezza: dunque è l'emozione a costituire la forza motrice in grado di attivare un processo che può rivelarsi costruttivo o meno, in relazione al percorso intrapreso dal soggetto¹⁴. Tale percorso, di scoperta e conoscenza, prevede un lavoro individuale che va di pari passo con la dimensione collettiva: nel momento in cui ci si muove verso la ricerca di sé, si passa necessariamente attraverso ciò che ci è sempre stato attorno, cioè il contesto culturale nel quale il soggetto è progressivamente andato definendosi.

A livello collettivo le dinamiche dell'odio possono assumere dimensioni e caratteristiche spropositate, che tuttavia riescono a mantenersi integre grazie ad un'organizzazione impeccabile, sia materiale che intellettuale. Il "noi" si definisce grazie ad un principio che non è quello del 'riconoscimento' fra le componenti del gruppo, ma quello della propria esclusività (e conseguente esclusione del diverso): l'elemento identitario si costituisce su un processo negativo, per cui la collettività è tale in funzione di ciò che non vuole essere. Il meccanismo violento si attiva grazie alla compresenza e alla cooperazione di tre elementi: identificazione, ambivalenza e paura della differenza¹⁵. Il primo permette una comunicazione degli affetti e funge quindi da spinta nei confronti dell'altro; il secondo è definito dal carattere variabile e oscillante che può assumere un affetto, ovvero dalla possibilità che un affetto di gioia si tramuti in una forma di tristezza o viceversa (la fluttuazione affettiva); la paura della differenza, infine, è ciò che conduce il soggetto alla ricerca di una dimensione stabile, che lo spinge a voler uscire dalla condizione fluttuante, individuando un sicuro oggetto d'amore nel quale riporre le proprie speranze e invece, paradossalmente, finendo con l'essere sempre più in balia della fluttuazione, poiché in tal modo aumenta sconsideratamente la

¹⁴ Sévérac (2012), p. 136.

¹⁵ Balibar (1996), p. 114.

dipendenza dalle cause esterne. A questo punto ciò che l'individuo percepisce come «simile» non è tale per natura, ma piuttosto per un processo di immaginazione attraverso il quale esso viene costruito. Diviene chiaro dunque come una stessa cosa possa provocare effetti completamente discordanti, che creano una 'continuità' di segno diverso fra gli esseri umani: se l'oggetto 'esterno' è visto come benevolo, si ottiene una dinamica di 'umanità' (*humanitas*), che porta ad un'associazione positiva; se è 'immaginato' come nocivo, si costituirà un legame fondato sul desiderio di distruggere l'altro, di infliggergli pene e dolori e di togliergli quell'unico aspetto che ancora lo lega alla definizione 'data' di umanità.

Su questi dinamismi psicologici si innesta il ruolo dello Stato: se esso mira solo a mantenere il potere, le modalità attraverso le quali opererà saranno definite da istituzioni non pensate come garanti del buon funzionamento sociale, ma quali soggetti di decisione (imposizione) dell'oggetto del desiderio o dell'avversione. L'esito di tutto ciò può essere la perdita di personalità e di individualità: gli individui sono indotti a percepirsi come tali solo all'interno di una dimensione collettiva fortemente distruttiva. Il 'riconoscimento' (di sé e dell'altro), infatti, non si fonda più sull'esigenza spontanea e vitale di potenziamento, bensì su di un'economia imposta dall'esterno, che definisce i legami in base ad un comune vissuto di violenza, fondato sull'esclusione dell'altro¹⁶. La 'riduzione' degli individui a strumenti è un processo lungo e articolato, dove il tempo e la tecnica forniscono enormi capacità di controllo: progressivamente gli individui entrano a far parte, e in maniera collaborativa, di un sistema che funziona perfettamente, gode di estrema coerenza e ha come obiettivo l'appiattimento disumanizzante che rende possibile l'accettazione di un potere assoluto inversamente proporzionale alla potenza di ognuno.

Tutte queste dinamiche, così ben decifrabili attraverso le categorie della riflessione spinoziana, nel corso della storia sono arrivate ad essere caratterizzate (e lo sono tutt'ora) da una brutalità tale da renderne difficile persino la descrizione. La violenza, che appare gratuita ed incontrollata, nasconde in realtà un'ottima organizzazione ed un rigore incontestabile. Il dolore, spinto alle sue estreme conseguenze, offre il materiale per una «narrazione» parallela a quella del vissuto tradizionale. Il ruolo della narrazione all'interno di un sistema – se si intendono la storia collettiva e

¹⁶ «E così, più è violenta la coercizione esercitata sulla libertà individuale, più la reazione è violenta e distruttrice per una 'legge della natura'. Quando in qualche modo si intima ad ogni individuo di *pensare come un altro*, la forza produttiva del suo pensiero diviene distruttiva. Al limite, si ottiene una sorta di follia (furiosa) degli individui, e, al contempo, una perversione di tutte le relazioni sociali» (*ibid.*, p. 43).

quella individuale come ‘costruzione’¹⁷ – mostra chiaramente come il legame sociale si costituisca grazie alla condivisione di contenuti culturali fondativi dell’appartenenza ad un gruppo:

Ma la natura – scrive Spinoza – non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali non si distinguono in nazioni se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi generalmente ammessi, e soltanto da queste due cose, cioè dalle leggi e dai costumi, può derivare il fatto che ciascuna nazione abbia una propria indole, una propria condizione e propri pregiudizi¹⁸.

La «narrazione» storica equivale ad un’identificazione, alla ri-creazione di una entità condivisa da più esseri umani, che permette loro di riconoscersi e di occupare una posizione nel mondo, di essere parte di un sistema dotato di senso. Anch’essa è un processo – in termini spinoziani – immaginativo¹⁹, ma di natura ‘ri-costitutiva’ rispetto all’esperienza dolorosa. Poiché è attraverso l’esperienza di un popolo che la storia culturale si delinea, la sostituzione forzata di questo costituirsi collettivo con un vissuto esclusivamente individuale e isolato rispetto alle appartenenze sociali del soggetto, porta alla perdita di riferimenti e allo smarrimento culturale, personale ed affettivo, cioè alla distruzione di quel dialogo fra la sfera emotiva e sfera razionale, che Spinoza ha ben saputo individuare come costitutivo della vita collettiva. Il fatto che, nella concezione spinoziana, sul piano ontologico non esista una dicotomia fra mente e corpo, implica che essi esercitino un’influenza reciproca ininterrotta: non esiste alcun comando della mente sul corpo, ma una corrispondenza costante e una comunicazione continua²⁰. Provocare una frattura fra queste due sfere equivale a rompere un sistema che non riesce più a collocarsi, che perde ogni punto di riferimento: l’individuo è destinato a perdersi, divenendo completamente assoggettato al potere che gli si impone.

3. L’etnopsichiatria: un ponte fra passato, cultura e individuo

Seguendo la distinzione dei tre tipi di conoscenza operata da Spinoza²¹, Balibar afferma che «la conoscenza comincia con l’utilizzazione

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (d’ora in poi TTP), XVII, 5. La traduzione utilizzata è quella curata da A. Dini (2001).

¹⁹ Matheron (1985), p. 349.

²⁰ E, III, pr. 2.

²¹ E, II, pr. 40, sc. II.

delle parole del linguaggio in descrizioni e narrazioni», perché «conoscere realmente è pensare sempre meno da soli»²². In questa prospettiva, il conoscere e il comunicare sono la reale possibilità della sfera politica. Quando nel suo trattato *Sulla violenza* Hannah Arendt parla della trasformazione dell'evento in realtà continuativa, riferendosi alla violenza, suggerisce la dimensione politica come il mezzo attraverso cui l'uomo è riuscito a «sfuggire all'uguaglianza davanti alla morte»²³. In Spinoza (e non solo) la realtà del *politico* è molto più profonda rispetto a quella definita dalla Arendt: è solo grazie alla dimensione politica che l'uomo diventa individuo, essa precede l'angoscia della morte, non si costituisce attraverso una volontà organizzata, ma è naturalmente alla base della formazione del soggetto. La dimensione collettiva viene prima della paura della sparizione, perché senza aggregazione non si parlerebbe nemmeno di affetti, paura compresa.

Spinoza ci presenta un bacino teorico aperto, in cui in ogni epoca è possibile entrare per utilizzarne in maniera feconda gli strumenti, contestualizzandoli a seconda del momento storico. Pensare la filosofia in termini di teoria fine a se stessa significa vanificarne il possibile ruolo di strumento per la realtà quotidiana. Il suo fruttuoso utilizzo diventa possibile quando l'ideologia viene accantonata per fare spazio all'evento della prassi. A cosa servono teorie inutilizzabili? Spinoza ne propone una fecondissima, in cui la "condizione umana" è al centro di una articolata ricerca che ha come finalità la "cura" dell'individuo. E nelle situazioni estreme di disumanizzazione la cura comporta la responsabilità e la «presa in carico» del passato per favorire un'azione futura che non annienti. Il fine della cura è allora quello della trasformazione, della mobilitazione di contenuti ossidati e costretti all'immobilità da condizioni politiche repressive e fondate su "valori" che svuotano l'individuo di qualsiasi contenuto emotivo.

La società diventa patogena quando è costituita di elementi perfettamente coordinati per promuovere un impulso distruttivo, mascherato dall'intenzionalità fasulla di un nuovo modo d'essere. La coerenza dei sistemi violenti conduce a forme di organizzazione in grado di manipolare il contenuto emotivo e la memoria individuale in vista di un totale controllo sulla persona. In tali situazioni l'autonomia (esito dell'emancipazione) diventa impossibile e l'assoggettamento totale. Di una tale società patogena Spinoza aveva previsto il rischio e l'etnopsichiatria, nella seconda metà del Novecento, ha preso atto e cominciato a cercare gli strumenti per curarne gli

²² Balibar (1996), p. 128.

²³ Arendt (2001), pp. 10-11 e p. 74.

effetti sugli individui. Con lo sviluppo di questa disciplina si apre l'orizzonte del 'dopo', quello in cui non si è tanto alla ricerca di modalità di prevenzione di una situazione fuori controllo, ma si agisce sulle conseguenze di un sistema organizzato in base a logiche di potere rese efficaci con l'ausilio della violenza.

Le ricerche antropomediche di fine Ottocento hanno lasciato un'eredità di difficile gestione: le indagini relative a malattie e disturbi psichici all'origine di atteggiamenti violenti si basavano su ipotesi condizionate ideologicamente e i loro contenuti si rivelarono poco spendibili negli anni a venire. I grandi flussi migratori del Novecento hanno portato a ripensare le scienze che si occupavano della salute umana (fisica e psichica) e, nel contesto di questa rivisitazione, George Devereux cominciò a teorizzare una forma di comunicazione fra i differenti domini delle scienze che permettesse la lettura su diversi piani di situazioni particolari²⁴:

In quanto scienza interdisciplinare, l'etnopsichiatria è tenuta a considerare congiuntamente i concetti chiave e i problemi di base dell'etnologia e della psichiatria. Essa non potrebbe accontentarsi di prendere a prestito le tecniche di indagine e spiegazione di entrambe queste scienze. C'è, in effetti, una differenza metodologica fondamentale tra l'imprestito puro e semplice delle tecniche e la fecondazione reciproca dei concetti. Le scienze davvero interdisciplinari sono i prodotti di una fecondazione reciproca dei concetti chiave che sottendono ciascuna delle scienze che le costituiscono²⁵.

Devereux mise in discussione gli assunti della psicanalisi, che proprio in quegli anni otteneva notorietà e fiducia. Egli si dedicò a considerare ripercussione della sfera collettiva e politica sull'individuo, ritenendo le patologie dell'epoca come «funzioni del necessario»²⁶, ovvero segni di un continuo lavoro, fondamentale per il proseguimento dell'esistenza. Erano anni in cui falliva il tentativo della scienza di universalizzare il sapere al fine di individuare un rimedio globale. I sistemi culturali locali, piuttosto, consentivano chiavi di lettura per ciò che i medici occidentali definivano 'disturbi': nei villaggi in cui venivano osservati, essi in realtà si inscrivevano perfettamente all'interno di un sistema di significati del tutto coerente. Diveniva chiaro quanto Spinoza aveva chiaramente argomentato: che non si può considerare l'essere umano in modo universale, che

²⁴ Devereux (2000), p. 185.

²⁵ Devereux (2007), p. 23.

²⁶ *Ibidem*.

l'universalità non è altro che un'astrazione, una costruzione fondata su basi del tutto fittizie²⁷.

L'ipotesi, formulata dalla medicina, che le malattie psichiche descritte nei manuali di classificazioni siano espressioni di disturbi di un nocciolo umano biologico "naturale", e quindi universale, resta, finora, indimostrata. Passando poi dal confronto tra gli "oggetti naturali" a quello tra i sistemi locali che pretendono di classificare, le difficoltà aumentano. I sistemi classificatori delle varie culture non sono diversi solo per i contenuti, ma anche per la struttura del contenente. Da Aristotele in poi, la scienza ha sviluppato tassonomie per classi chiuse, mentre altri saperi hanno ordinato i fenomeni in *repertori* che li organizzano per analogie in gruppi aperti e non escludenti. Lo stesso fenomeno, lo stesso oggetto, può essere presente contemporaneamente in più repertori. C'è dunque un limite alla traducibilità tra sistemi; limite che costringe chi si proponga di unificarli a snaturarli indebolendone l'impianto, e quindi la specifica potenza²⁸.

L'approccio etnografico ed etnologico permetteva l'indagine dei sistemi che caratterizzavano una data società, i cui usi e costumi erano segno di una condivisione che esercitava una doppia influenza: dell'individuo nei confronti della società e della collettività nei confronti dei singoli. L'interesse dell'etnopsichiatria – partendo dal presupposto che non c'è identità senza l'aspetto culturale – è stato quello di allontanarsi dall' "universale" per entrare nel dettaglio, nel particolare dell'etnia, del culto, della filosofia e della psicologia, attraverso l'indagine della persona e degli eventi che ne hanno caratterizzato l'esperienza. Proprio l'incontro e il permearsi di linguaggi diversi all'interno di questa disciplina hanno offerto (e offrono) una diversa comprensione, ossia quella che Spinoza chiamava "razionale".

Entrare dunque nella storia personale ha il significato di individuarne le sfumature per ricondurle ad un vissuto non tanto individuale (come avviene nella pratica psicanalitica), bensì collettivo, e per instaurare una connessione fra la dimensione soggettiva e culturale. Pensare ad una connessione, ad un approccio inclusivo dal punto di vista umano, significa prendere in esame il contesto all'interno del quale l'individuo è collocato. Se nella prima metà del Seicento un ebreo olandese veniva escluso gradualmente da tutte le aggregazioni intellettuali e religiose, era perché egli non veniva in alcun modo compreso, perché non risultava integrabile: chiamare in causa la natura, l'immaginazione e le passioni nell'indagine individuale e politica della società significava infatti rompere con i dettami imposti. L'interazione

²⁷ E, II, pr. 40, sch.

²⁸ Coppo (2010), p.19.

continua fra individuo e natura, l'inserimento del soggetto (integrale) nel dinamismo vitale della trasformazione, rendeva inutilizzabili le categorie esclusive proposte dai sostenitori del dualismo. La logica dell'*aut-aut* non trovava più spazio nel pensiero spinoziano, mentre restava dominante all'interno delle considerazioni filosofiche dell'epoca, sostenitrici della supremazia dell'intelletto sulla materia.

L'etnografia non esisteva ancora – e le campagne di colonizzazione olandesi non erano certo mosse dall'interesse per l'incontro, bensì dal desiderio di arricchirsi a discapito degli 'altri' lontani –, ma la lettura del mondo di Spinoza, maturata attraverso la profondità di uno sguardo più che attuale, lungimirante, quasi profetico, anticipò quelle etnografiche ed etnologiche che apparvero solo più di tre secoli dopo, quando appunto lo studio di realtà tradizionali, soprattutto in ambito medico e culturale, ha apportato un grande cambiamento nel trattamento del disagio individuale. Sino ad allora la malattia psichica e l'atteggiamento violento erano intesi, sul piano scientifico, come malfunzionamenti di origine biologica o comunque come un effetto non connesso alla sfera culturale. La divisione in categorie ('sano', 'malato') facilitava l'esclusione degli elementi incompresi e indesiderati dalla comunità, l'allontanamento di chi rischiava di mettere in pericolo l'equilibrio collettivo²⁹. Il termine 'malattia', riferito ai disturbi psichici, aiutava il processo di riconoscimento e di esclusione dell'altro, garantendo un sentimento di tranquillità: la follia non aveva nulla a che fare con l'ambito dell'umano'. Il disagio non veniva trattato in termini di umanità, la reazione (sia a livello somatico che psichico) a condizioni personali e collettive non più adeguate era considerata 'totalmente altra' rispetto alle caratteristiche che fanno di un individuo un uomo. Spinoza, invece, ben prima dell'anti-psichiatria, pensava alla malattia non come uno stato di fatto, una condizione alienata di cui prendere atto, ma come a un modo diverso di esistere³⁰.

Il nuovo atteggiamento sorto con l'etnopsichiatria, prevedendo il confronto con le realtà tradizionali (africane per esempio), ha condotto a una lettura comparata dei fenomeni psichici individuali, e dunque a una considerazione dell'essere umano comprensiva dell'attenzione nei confronti delle modalità politiche della società di appartenenza di un individuo. Con Tobie Nathan, allievo di Devereux, si aprì ancora un nuovo spazio. Egli intraprese un percorso autonomo rispetto a quello del maestro: il *setting*

²⁹ Sull'influenza delle tecniche utilizzate tra medioevo e modernità contro la malattia mentale e il disagio sociale, si rinvia a Foucault (1998).

³⁰ Semerari (1985), p. 125.

psicanalitico, che Devereux riteneva comunque essere il solo in grado di fronteggiare i disordini psichici, risultò troppo esclusivo per Nathan, che inaugurò un nuovo sistema di cura fondato sulla lettura delle rappresentazioni individuali attraverso l'interazione di più domini e più individui inclusi all'interno del *setting*.

Il concetto di un essere umano universale», certamente in grado di acquisire una cultura, considerata però come un semplice vestito – o addirittura come un ornamento – è evidentemente una pura astrazione. Infatti anche un'osservazione superficiale mostra ben presto che *possedere una cultura e essere dotati di psichismo sono due fatti strettamente equivalenti, e che per lo psicopatologo, di conseguenza, la differenza culturale non è una deviazione ma un dato di fatto altrettanto «umano», altrettanto imprescindibile quanto l'esistenza del cervello, del fegato o dei reni*³¹.

Anche in questo ulteriore passaggio la sintonia con la profondità della lezione spinoziana si ripropone. Esso implica infatti un concetto caro all'antropologia e alla politica spinoziane, ossia che la diversità sia costitutiva dell'essere umano e che l'interazione fra elementi differenti sia il pilastro di un'organizzazione positiva dell'esistenza. L'individuo è alimentato dalla diversità (è detto esplicitamente nel "Trattatello di fisica" della Seconda parte dell'*Ethica*) e anche la società è da intendersi come un individuo, le cui differenze interne costituiscono la possibilità stessa della sua riuscita: l'incontro permette un confronto, il riconoscimento oppure l'espulsione, e la 'direzione' presa da una comunità è il risultato di un'azione condivisa, costruita anche grazie alla 'rappresentazione', i cui strumenti sono quelli culturali. Se la natura spinoziana include la diversità, l'etnopsichiatria nasce laddove le diversità si incontrano: i diversi modi di esserci nel mondo offrono il terreno per un sapere ed una presa in carico complementari. Il mantenimento di una realtà sfaccettata e l'impegno per la comprensione dell'altro, aprono la strada ad una conoscenza comune e complessa in cui l'alterità diventa occasione di rinnovamento.

Piero Coppo individua una interessante sfumatura di significato fra «differenza» e «diversità»³²: benché siano termini solitamente presentati come sinonimi, in realtà *differre* significa «portare da una parte all'altra, spargere, distinguere»; *divertere* significa invece «volgersi altrove, separarsi». La «differenza» aiuta a distinguere nel contesto di un'attività classificatoria, mentre la «diversità» è il frutto di percorsi e storie diverse, che chiamano in causa soggetti distinti l'uno dall'altro in relazione al

³¹ Nathan (2001), p. 40, corsivo nostro.

³² Coppo (2010), p. 73.

vissuto. Dunque il punto fondamentale non è la definizione degli elementi di differenziazione di un individuo o di un gruppo dall'altro. Questo tipo di approccio offre un buon contributo per una scienza «pura», ossia per una forma di astrazione: l'individuazione delle differenze ha infatti come scopo quello di arrivare all'«uomo nudo» di cui tanto ha parlato l'indagine di Levi-Strauss e la tradizione di un resistente idealismo. È piuttosto il secondo approccio, quello della «diversità», del riconoscimento di altri percorsi rispetto al proprio, a consentire di instaurare una relazione fra l'oggetto di osservazione e l'osservatore. L'essere quello che si è non è una questione qualitativa, ma l'esito di un diverso progredire, che interessa e include l'altro, ri-conoscendolo:

La cultura è una classificazione del mondo che ci consente di orientarci con maggiore facilità; è la memoria del passato tipica di una comunità, che implica anche un codice di comportamento nel presente, nonché un insieme di strategie per il futuro. E, proprio come si può imparare l'amore 'universale' solo passando attraverso l'amore dei propri vicini, si può accedere allo spirito universale solo attraverso la conoscenza di una cultura particolare: quel che è vero per il mondo affettivo lo è anche per il mondo cognitivo³³.

Nell'ottica dell'etnopsichiatria la cultura condivisa dagli appartenenti ad un gruppo è vista come una memoria collettiva, che agisce quotidianamente sul presente e dà significato alle azioni. Si tratta quasi di un passato 'attivo', di una trama che garantisce il dialogo nella dimensione temporale e la continuità nella esistenza individuale. L'etnopsichiatria vede nella *cultura*, in senso generale, quello stesso dispiegarsi degli eventi che Spinoza – in un contesto storicamente e filosoficamente diverso – aveva raccolto sotto il nome di Natura, sul cui sfondo soltanto si dà la possibilità di comprendere vissuti ed eventi nel dialogo fra le sfere che fanno dell'uomo un individuo: la dimensione rappresentativa e quella razionale.

Con Nathan l'etnopsichiatria ha trovato, per il momento, il suo più ampio sviluppo nel lavoro con i migranti, attraverso la messa a punto di un metodo innovativo che non lascia alcuna componente culturale 'fuori gioco'. La migrazione, indotta o costretta, il più delle volte produce un distacco dal vissuto culturale del paese di provenienza: le esperienze e i loro contenuti diventano quindi di difficile collocazione, perché non sono più supportati da un sistema simbolico condiviso. Tutto ciò è spesso causa di patologia: è come se l'individuo si perdesse e non trovasse più gli strumenti in grado di offrirgli una comprensione del mondo. Ne segue l'incapacità di entrare in relazione con l'altro e la messa in discussione della stessa propria

³³ Todorov (1991), p. 295.

interiorità, quasi che l'individuo fosse rinchiuso in se stesso, senza possibilità di comunicare con l'esterno. Attraverso il dispositivo clinico, Nathan ha proposto ed attivato un meccanismo multidisciplinare di ricostruzione del vissuto e quindi di riattivazione dei contenuti culturali sopiti o repressi. La multidisciplinarietà non è un semplice mescolamento disorganizzato di domini differenti, col rischio di incorrere in una sorta di 'fantoccio' scientifico arricchito di elementi culturali. Essa consiste, piuttosto, nella complementarietà delle discipline, ognuna delle quali è considerata un linguaggio esaustivo all'interno del proprio dominio, ma parziale rispetto alla totalità, per cui solo il loro avvicinamento offre gli strumenti per una narrazione diversa dello stesso evento:

L'utilità clinica dell'etnopsichiatria consiste nel porre tra i suoi fondamenti la nozione di doppio e quella di frontiera. Presupponendo il controllo di due discorsi distinti, non simultanei, né in alcun modo preminenti l'uno sull'altro, l'etnopsichiatria pone il ricercatore in un *doppio* ruolo. Inoltre, proprio per la sua metodologia, essa non esplora campi ben delimitati, ma le *frontiere*, i limiti di questi campi³⁴.

L'etnopsichiatria permette alle diverse competenze di coesistere nella stessa realtà rimanendo comunque distinte. Esse possono essere rappresentate da diversi individui all'interno di un gruppo terapeutico, in modo tale che la specificità di ogni dominio rimanga intatta e, allo stesso tempo, agisca in una dinamica dialogica con le altre discipline. Diversi sguardi osservano così lo stesso dato di realtà, proponendone una lettura diversa, in modo che ogni specifico approccio compensi le lacune dell'altro sino a creare una competenza 'comune' e pratica, più attrezzata a comprendere la complessità e i suoi effetti. L'etnopsichiatria ha compreso la necessità di calarsi all'interno dei sistemi culturali, osservandone le componenti presenti nell'individuo grazie a dispositivi linguistici e simbolici, per inserirle all'interno di narrazioni che riattivino il funzionamento dell'elemento culturale e del vissuto individuale.

La cultura, nel suo essere onnicomprensiva (anche del rapporto con la fisicità naturale), è il terreno sul quale ogni ricerca si svolge, costituendo il contesto che il soggetto individua in termini di appartenenza. Lo scioglimento di questo legame provoca infatti la 'malattia', che l'etnopsichiatria intende come incapacità di comunicazione ed espressione. Finché un vissuto è comunicabile prende parte a un sistema di significati che lo rende condivisibile, ma nel momento in cui non lo è più, esso perde

³⁴ Nathan (1990), p. 71, corsivo nostro.

quel legame che gli conferisce senso all'interno della comunità, e diventa autoreferenziale. I contenuti non comunicabili diventano ridondanti e di conseguenza patogeni, dal momento che il soggetto rimane privo di consapevolezza a seguito dell'abbandono della sfera 'naturale' della cultura che lo ha reso quello che è: essi concorrono al disfacimento del dialogo sia tra soggetto e ambiente d'appartenenza, sia tra sfera empirica ed emotiva.

All'interno della cultura-natura avvengono gli incontri: essa è il contenitore infinito ed infinitamente modificabile di qualsiasi vicissitudine e trasformazione. Il legame con la totalità fonda la premessa per una salute fisica e psichica, la recisione di questo rapporto agisce come un tarlo nell'individuo (e, di riflesso, nella società stessa). Solo la varietà permette lo scambio, e il buon funzionamento di una società è misurabile dalla sua capacità di includere elementi senza che l'intero sistema 'impazzisca'. La stessa cosa vale sul piano individuale. La riflessione spinoziana –di un autore che aveva incorporato una tradizione di marranesimo, emigrazione e controversa integrazione – costituisce un potente presagio di quanto l'etnopsichiatria ha incluso nelle sue pratiche:

Ciò che dispone il corpo umano sì che possa essere affetto in più modi, o che lo rende atto a modificare in più modi i corpi esterni, è utile all'uomo; e tanto più utile, quanto più il corpo ne è reso atto ad essere affetto in più modi e a modificare gli altri corpi; e al contrario è nocivo ciò che rende il corpo meno atto a queste cose³⁵.

Misconoscere che l'individuo è il frutto delle storie e dei legami che lo hanno costituito, sottovalutare o non considerare il valore costitutivo dell'appartenenza, implica la corrosione del soggetto, quanto della collettività. Questo non significa però che l'ibridazione, il mescolarsi e l'incontrarsi costituiscano in assoluto un rischio per gli esseri umani, lo sono solo se tale processo (peraltro utile di per sé, in quanto aumento della varietà relazionale) avviene con tempi e modalità non adeguate al cambiamento. L'integrazione all'interno di un sistema culturale diverso da quello d'origine deve essere consapevole: la sua imposizione violenta provoca la perdita dei vecchi riferimenti, senza che possano essere sostituiti da altro. La rottura violenta delle connessioni vitali e la loro rapida perdita spogliano infatti l'individuo dei meccanismi di protezione e reazione che sono alla base del processo identitario costituitosi nell'interrelazione con la comunità di appartenenza:

³⁵ E, IV, pr. 38.

L'individualità è la manifestazione unitaria, particolare della comunità. Ma, più in profondità, è la manifestazione del flusso di vita che essa lascia passare in lei: ne diventa così un'espressione particolare. L'individuo vuole bloccare questo flusso, mantenerlo in sé per gonfiarsene e distinguersi perché opera per confronti [...]. Ma il flusso della vita non può essere bloccato e fa saltare le barriere. L'individuo constata allora che la permanenza alla quale voleva accedere crolla e che si rivela l'impermanenza. Da quel momento in poi ogni cosa è sofferenza per chi, per essere, deve fissare tutto. Ogni individualità percorsa dal flusso della vita porta in sé la totalità della vita; ma ciò che sboccia in lei è uno dei possibili che costituirà la sua particolarità, la sua originalità [...]. Nella constatazione della presenza di tutte le altre individualità, come in quella di tutte le forme della vita sulla terra o nel cosmo, c'è rivelazione di tutti i possibili³⁶.

4. L'emozione politica come strumento di assoggettamento

Il Novecento ha visto affinarsi le strategie politiche volte ad ottenere potere, ha visto combattere (sotto la protezione del silenzio) le guerre peggiori. Quando nella seconda metà degli anni Settanta, la commissione medica della sezione francese di *Amnesty International* cominciò a raccogliere informazioni sui metodi di tortura utilizzati dai paesi interessati dai conflitti e sugli effetti che essi avevano sugli individui, si trattò del primo interessamento ufficiale a proposito di ciò che l'assetto politico di un paese poteva causare sulle singole persone. Si avviò una ricerca, alla quale presero parte specialisti di tutto il mondo, con testimonianze dei profughi da paesi praticanti la tortura come strumento di coercizione. Attualmente è Françoise Sironi³⁷ una delle maggiori esperte su queste tematiche. Negli anni Ottanta uscirono i primi rapporti di casi di tortura cui avevano preso parte degli specialisti: intellettuali, psicologi e psichiatri collaboravano all'ideazione di tecniche in grado di provocare una vera e propria "rottura" interna nell'altro, per favorirne il pieno assoggettamento alle volontà del governo. Ci si accorse che la tortura agiva nello stesso modo di alcune pratiche rituali o d'iniziazione: essa mirava a provocare una modificazione profonda dell'individuo nel minor tempo possibile, ed era in grado di agire continuamente provocando una controllabilità del torturato anche da lontano:

Marcello Vignar definisce la tortura come "ogni comportamento intenzionale, qualunque siano i metodi utilizzati, che ha il fine di distruggere il credo e le

³⁶ Camatte (2000), pp. 36-37.

³⁷ Psicologa e psicoterapeuta francese, Françoise Sironi è stata la fondatrice del centro Primo Levi a Parigi, specializzato nella cura di vittime di tortura e traumi di guerra.

convinzioni della vittima per privarla della struttura di identità che la definisce come persona”, e considera gli autori emissari di un potere violento, utilizzati per ottenere la sottomissione totale e la paralisi dei governati³⁸.

Nella pratica della tortura si studia l’aspetto più fragile e vulnerabile della persona, per colpirla attraverso di esso. L’obiettivo è quello di «aprire le teste»³⁹ senza richiuderle, disfare senza ricostruire, separare senza riunire, per costruire un’identità universale e manipolabile, plasmabile ad immagine dell’interesse politico, ovvero per creare effettivamente quella umanità che Spinoza definiva una “astrazione”. Se, attraverso il rito e pratiche iniziatiche, il contesto culturale opera una trasformazione duratura nel tempo è perché il cambiamento che esso produce ha come obiettivo di orientare l’individuo nel mondo senza spezzare il legame con la collettività. Allo stesso modo, la tortura agisce attraverso la trasformazione duratura, ma il suo obiettivo è, al contrario, di ridurre l’individuo fino a farlo scomparire, spogliandolo di ogni tutela e capacità autonoma di orientamento. La componente intenzionale nel provocare cambiamenti importanti nelle persone impediva di considerare i disturbi provocati dalla tortura come endopsicologici (ovvero legati a caratteristiche psicologiche specifiche delle persone), per ricondurli invece alla presenza di un torturatore come soggetto ‘attivo’ esterno e alle dinamiche di una violenza diretta alla identità dei soggetti.

La prospettiva etnopsichiatrica che vede l’individuo sempre all’interno di un contesto più ampio, plasmato da un pensiero collettivo, è in perfetta sintonia con l’eredità concettuale di Spinoza e rinvia alla sua conquista fondamentale: l’aver sottratto all’uomo il protagonismo che gli attribuivano le teorie antropocentriche, non più «fine» e «padrone» della natura, ma interprete di un mondo con il quale egli è in continua relazione. E ciò che vale per il pensiero, vale anche per la materia, che negli esseri umani (e non solo) ‘incide’ continuamente, determinandosi come affezione corporea, come una ‘traccia’ del mondo esterno⁴⁰. Sicché il corpo individuale è prima di tutto il rapporto organizzato fra le affezioni, e può considerarsi come «l’insieme delle sue pratiche»⁴¹: comprendere un essere umano significa familiarizzare con le pratiche cui esso è soggetto. Il concetto spinoziano di *affectio* può spiegare bene l’azione coercitiva di cui parla Sironi, perché non

³⁸ Sironi (2001), p. 20. Psichiatra latinoamericano, Marcello Vignar ha vissuto in esilio a Parigi durante la dittatura in Paraguay.

³⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁰ Vinciguerra (2012), p. 18.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

c'è spiegazione del modo di sentire qualcosa, del piano della psiche, se non si ha conoscenza di ciò che è accaduto al corpo, di ciò che lo ha 'inciso', e dei suoi effetti. Come chiarisce Vinciguerra, il corpo non è altro che una «superficie di rimando»⁴², e la traccia implica sempre il rimando a ciò che l'ha tracciata. La tortura è stata pensata come 'traccia' duratura, come totale 'disattivazione', 'svuotamento' che consenta l'invasione dell'altro, di una violenza fisica e psicologica tale da colpire le strutture stesse del pensiero. L'abbandono a se stesso dell'individuo risulta totale, perché egli si trova completamente privato del 'percorso' che lo ha costituito: «L'effrazione psichica – scrive Sironi – corrisponde all'estrazione del 'principio vitale', all'estrazione del 'soffio, ed è un'esperienza che modifica provvisoriamente la persona»⁴³.

L'etnopsichiatria indaga sull'individuo attraverso l'analisi degli eventi che lo hanno modificato attraverso un vero e proprio processo di 'fabbricazione'. Come già Spinoza aveva cercato di far comprendere ai suoi tempi: non è possibile individuare un *male* o un *bene*, che siano tali a prescindere dalle condizioni che li generano⁴⁴. Non esistono individui perfidi per natura, ma solo costituiti e costruiti dalla loro esperienza e, così come la tortura è in grado di ridurre l'individuo a nulla, essa è capace anche di 'forgiare' anche i torturatori, offrendo un contesto in cui la violenza acquisisca un significato e fondi la propria appartenenza:

La vita psicologica può svilupparsi solo a partire dalla ricezione psicologica. Il percepito è il criterio di esistenza dello psicologico. Se si potesse lasciare un essere umano crescere per molti anni in condizioni di completa privazione sensoriale, sarebbe possibile verificare se l'attività mentale dipenda da eventi extracerebrali non ereditati. La mia ipotesi è che un individuo simile non avrebbe un funzionamento mentale⁴⁵.

L'approccio etnopsichiatrico – come testimoniano gli studi di Sironi – si propone di curare le vittime di tortura attraverso l'immersione nella struttura che le ha caratterizzate. La stessa conoscenza delle rappresentazioni mentali del torturatore nei confronti della sua vittima, lascia comprendere di cosa sia popolato il vissuto di chi ha subito tortura. La risoluzione dei conflitti e dell'immobilità presenti nella vittima è possibile solo grazie alla comprensione dei sistemi di relazione e alla conoscenza del

⁴² *Ibid.*, p. 39.

⁴³ Sironi (2001), p. 70.

⁴⁴ Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, §. 2.

⁴⁵ J. M. R. Delgado, *Le conditionnement du cerveau et la liberté de l'esprit*, Dessart, Bruxelles 1972, p. 77, citato in Sironi (2001), p. 110.

luogo comune su cui si formano le rappresentazioni, ovvero l'ambiente, la natura, la cultura. E poiché l'impatto della collettività sul singolo determina molte delle sue strategie d'azione, la sfera politica suscita in lui emozioni di cui è necessario ripercorrere la storia. L'«emozione politica» è fondamentale per capire come la collettività e l'individualità esercitano un'influenza reciproca l'una sull'altra, costruendosi reciprocamente. La storia collettiva è strumento per la comprensione delle vicissitudini individuali in quanto è soggetto attivo (spinge ad agire in un certo modo piuttosto che in un altro) e la cultura, per il suo carattere «sovraindividuale»⁴⁶, permette di pensare gli eventi non solo nella loro successione, ma anche attraverso le cause che li hanno provocati.

Quando, nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza parla della nazione⁴⁷, individua la caratteristica che ne fonda l'unità e l'identità in elementi culturali disposti ed organizzati in una dinamica simile a quella del desiderio individuale: l'orientarsi di quest'ultimo verso un certo oggetto dipende infatti dalla organizzazione e concatenazione delle singole esperienze ed immagini. Sironi è stata in grado di delineare gli aspetti intenzionali⁴⁸ dei processi attraverso i quali, all'interno di un progetto politico, si cerca di spezzare il legame che unisce l'individuo alla collettività, ed è stata capace di individuare modalità che ristabilissero una continuità fra contenuti totalmente dispersi ed isolati. I suoi metodi sembrano quasi rappresentare la continuazione, in forma pratica, delle intuizioni teoriche spinoziane sulla natura del politico, del desiderio e della loro relazione. L'accoglienza di emigrati vittime di violenza e di un'intenzionalità perversa offre infatti uno sguardo concreto sulla vera e propria fabbricazione di un disturbo psichico finalizzato al controllo collettivo. Gli studi etnopsichiatrici hanno anche mostrato come le tecniche di assoggettamento si siano affinate in modo tale da eliminare ogni residuo di resistenza alla coercizione: se la conoscenza che può tutelare dalla totale perdita di autonomia è quella culturale, per poter disporre degli esseri umani come di docili strumenti sarà sufficiente recidere ogni minimo legame che riporti alla cultura di appartenenza, rendendo l'individuo incollocabile (un «uomo nudo», ridotto al suo aspetto universale⁴⁹, e dunque «astratto»). Sironi mostra come il trauma intenzionale abbia proprio questo obiettivo: disumanizzare, deculturalizzare,

⁴⁶ Coppo (2010), p. 110.

⁴⁷ TTP, XVII, 5.

⁴⁸ Sironi (2010), p. 27.

⁴⁹ Nathan (1990), p. 40.

produrre una trasformazione sull'individuo che sia un vero e proprio «mutamento dell'essere»⁵⁰.

Solo grazie alla conoscenza della dimensione culturale sottesa al disturbo si potrà invertire il sistema distruttivo innescato e attuato dalla violenza. Spinoza parlerebbe di conoscenza «adeguata»⁵¹, espressione con cui, nell'*Ethica* (II, pr. 40, sch. 2), si indica essenzialmente una conoscenza che ha come oggetto ciò che è comune a tutti gli uomini, e innanzitutto il fatto che gli uomini sono parte della natura. In una prospettiva che non separa natura e cultura, la conoscenza del tessuto culturale e della trama intellettuale grazie alla quale l'individuo si sente parte di una totalità offre necessariamente all'operatore gli strumenti per la comprensione della relazione fra sfera individuale e collettiva utili alla decifrazione del disagio. La conoscenza che Spinoza definisce «adeguata» ristabilisce la continuità fra l'individuo e la sua natura.

Attraverso la legge psicologica dell'imitazione, Spinoza aveva mostrato come il *conatus* individuale sia determinato dal *conatus* globale⁵². La dinamica imitativa rappresenta dunque un approccio naturale grazie al quale ogni individuo si riconosce nell'altro⁵³; essa si inserisce nella dinamica binaria fondamentale del *conatus* (allontanare la tristezza e cercare la gioia), che comporta il cercare di fare tutto ciò che possa provocare gioia all'altro⁵⁴. Questa può tuttavia invertirsi quando l'uomo, attenendosi solo all'immaginazione o conoscenza «inadeguata»⁵⁵, a partire dalla sua visione parziale della realtà penserà che siano 'natura' la propria nazione o i propri particolari costumi⁵⁶, riconoscendosi così come prima causa della propria gioia e di quella degli altri. Da qui in poi, il passaggio dal voler esaudire il desiderio altrui, alla sottomissione dell'altro al proprio desiderio, è molto sottile⁵⁷. Il dominio di questo dinamismo rimane quello della rappresentazione soggettiva. Quando si parla di conoscenza «adeguata», invece, il dominio in questione è un altro, è quello dell'accesso ad una conoscenza più profonda, data dalla consapevolezza di un piano comune sul quale tutto si dispiega.

⁵⁰ Sironi (2010), p. 28.

⁵¹ E, II, pr. 40, sch. 2.

⁵² E, III, pr. 27.

⁵³ Bove (2001), p. 91.

⁵⁴ E, III, pr. 27, cor. 2, dem.

⁵⁵ E, II, pr. 40, sch. 2.

⁵⁶ TTP, XVII, 5.

⁵⁷ E, III, pr. 31, sch.

Quando in etnopsichiatria si parla di ‘cultura’, si guarda a questo piano comune, all’insieme degli elementi che costituiscono il collante di una società. E il trauma è letto come ‘politico’, perché ideato e ‘fabbricato’ tenendo in considerazione la ripercussione collettiva dei suoi effetti, tutti programmati. Riconoscendo la specificità di questo genere di traumi, l’etnopsichiatria ripropone, inconsapevolmente, una serie di temi che avevano fatto di Spinoza il *selvaggio*, l’inclassificabile e perciò un oggetto di rifiuto: la natura dell’individuo, la sua relazione di reciprocità col corpo sociale, la sua continua e complessa ‘negoziazione’ con l’ambiente circostante, le dinamiche vitali pensate in termini di potenziamento e depotenziamento dell’individuo.

5. Curare la violenza

Sottolineare la funzione della «traccia» consente non solo di chiarire retrospettivamente il pensiero di Spinoza, ma anche di delineare una possibile ideale ‘continuità’ fra il suo percorso di ricerca e i metodi di indagine dell’etnopsichiatria. La comparsa della «traccia» è sempre legata alla presenza di qualcuno che la interpreti, per il quale essa diventerà un segno: se non esistessero tracce e non esistessero i significati che vengono loro attribuiti, l’individuo non sarebbe in grado di mettere in pratica la propria esistenza. Ora, partendo dalla considerazione per cui ogni guerra, di qualsiasi tipo essa sia, comporta una ‘fabbricazione’ degli uomini che la fanno⁵⁸, Sironi è arrivata a sostenere che, per poter comprendere in che modo la storia collettiva influenzi un individuo, è necessario studiare i mezzi attraverso cui esso viene plasmato (‘tracciato’) e, per poterlo fare, bisogna prima attuare una decostruzione psicologica di ciò che è stato costruito attraverso sistemi coercitivi. Questo metodo consente di ridurre il rischio di un atteggiamento violento nel momento in cui l’individuo si trova all’interno di un contesto politico diverso, caratterizzato da stabilità. Il soggetto ‘plasmato’ in un contesto violento può non adattarsi ad un contesto normale di vita collettiva e diventare aggressivo, distruttivo ed auto-distruttivo, poiché i mezzi in suo possesso per affrontare la quotidianità si rivelano del tutto inadeguati.

Il percorso indicato dalla Sironi è la restaurazione del terreno comune, la ricostruzione graduale degli universi di riferimento, e si realizza solo tenendo conto della dimensione storica, politica e sociale del problema. Il passaggio quindi da una dinamica individuale a una dinamica collettiva

⁵⁸ Sironi (2010), p. 79.

avviene nel modo in cui Spinoza lo aveva espresso nell'*Etica*: una conoscenza solamente «immaginativa», circoscritta al piano della rappresentazione immediata, e quindi superficiale, porta l'individuo ad isolarsi, con conseguente diminuzione della sua potenza vitale; attraverso invece la conoscenza «razionale» (o per «nozioni comuni») egli sarà in grado di creare nessi fra le cose, anche se questi legami non avranno ancora la completezza di una conoscenza totalmente adeguata, come quella intellettuale, propria degli uomini liberi: «La ragione fa dell'uomo un uomo libero; mentre la scienza intuitiva fa dell'uomo libero un liberatore»⁵⁹. Il riconoscimento degli aspetti comuni, che legano gli individui l'uno all'altro, è per Spinoza il fondamento per la realizzazione di una società ben calibrata; per Sironi lo è per un'azione di cura nei confronti di una collettività che ha perso qualsiasi calibro.

In che modo fermare un processo attivato dalla e con la violenza? Come aiutare gli esseri umani alla comprensione, alla restaurazione di un dialogo con se stessi? Chi è sottoposto a violenza può sviluppare un desiderio di vendetta che si manifesta come atteggiamento distruttivo. E la vendetta, in quanto azione attraverso cui ci si rapporta all'altro, può divenire l'elemento di coesione di un gruppo. Ne segue il fanatismo, in cui individuo e società non si distinguono più: il soggetto è inglobato in una dinamica collettiva, senza avere più la capacità di riconoscersi come individuo, e il completo misconoscimento di se stesso fa dell'emozione politica l'unico sentimento. Un tale sistema può durare molto tempo e proprio l'impatto prolungato della storia collettiva sulla storia individuale diviene il fattore principale nel radicarsi della vendetta.

Partire dal presupposto secondo cui la vendetta è un fenomeno 'costruito', che induttivamente si radica all'interno di una società, permette di cercare l'accesso a questo costruito, per smembrarlo dall'interno. Il lavoro svolto da Sironi ha come obiettivo quello di evitare l'esplosione di sentimenti politici innestati negli individui attraverso la costrizione e la violenza da parte dei poteri alti. La soluzione al dilagare della violenza non si presenta come una riforma *in toto* o come un nuovo metodo di governo, ma nella "presa in carico" dell'individuo, delle sue passioni e dei suoi vissuti. Già Spinoza constatava:

[...] l'esperienza, ne sono ben persuaso, ha già mostrato tutte le forme di organizzazione civile concepibili perché gli uomini vivano concordi, nonché i mezzi con i quali il popolo debba essere diretto, ovvero contenuto entro limiti definiti; non credo dunque che noi possiamo raggiungere a questo proposito

⁵⁹ Cristofolini (1993), p. 79.

qualche risultato non discordante dall'esperienza, ovvero dalla pratica, che non sia stato ancora trovato e sperimentato⁶⁰.

Come già in Spinoza, anche in Sironi l'analisi e la presa in carico della condizione umana costituiscono gli assunti fondamentali per una migliore comprensione dei sistemi che muovono la società. Le azioni individuali non vengono considerate solo come aspetti naturali (l'indole, il carattere, la predisposizione), ma come atti all'interno di un contesto complesso e in continuo movimento quale è quello culturale. La storia dell'individuo viene osservata attraverso gli eventi che la caratterizzano, senza avere di fronte tabelle prestabilite e generalizzanti: l'etnopsichiatria

diventa una disciplina dell'evento, dello straordinario e del singolare, non afflitta, possibilmente, dalla pulsione monomaniacale di edificare leggi generali, onnicomprensive, universali e immutabili cui sottomettere l'esistenza degli individui reali⁶¹.

In questa prospettiva la sfera intellettuale e quella naturale esistono in rapporto l'una all'altra, senza gerarchie che sanciscano una superiorità della prima sulla seconda o viceversa. Ogni gerarchia è abbattuta per il solo fatto di lasciar cadere un sistema verticale e sostanzialistico che ha dominato le scienze umane sino a renderle cieche di fronte alla complessità di cui la vita è portatrice:

L'etnopsichiatria considera, radicalmente, che l'individuo, i gruppi, le psicologie, i comportamenti, i valori, le relazioni sociali siano altrettanti prodotti che scaturiscono da un *processo di produzione in assenza di produttore immanente o trascendente al processo di produzione stesso*. Essa si accontenta di riconoscere l'esistenza di un *piano di consistenza*, sulla cui superficie, tra le sue pieghe e nelle sue profondità si svolge un'infinità di interrelazioni, di scambi e di conflitti⁶².

Quando sono recisi i legami culturali, l'individuo cade nell'incapacità di riconoscersi 'attraverso' e 'nel' gruppo. Una volta che, attraverso l'esercizio indiscriminato e coercitivo del potere, si riesce ad indebolire le facoltà intellettuali, un solo mezzo permette di riattivarle, ossia la conoscenza di ciò che è alla base del sentimento di inadeguatezza: «Un

⁶⁰ Spinoza, *Tractatus politicus* (d'ora in poi TP), I, 3. Abbiamo utilizzato la traduzione italiana di P. Cristofolini (2004).

⁶¹ Inglese, Cardamone (2010), p. 107.

⁶² *Ibidem*, corsivo nostro.

affetto, che è una passione, cessa di essere una passione, appena ne formiamo un'idea chiara e distinta»⁶³.

Lo sviluppo di una psicologia geopolitica ha permesso la comprensione di dinamiche collettive grazie alla cooperazione dei saperi, attraverso un approccio transdisciplinare⁶⁴, che prende in esame la condizione individuale in relazione alla situazione politica del territorio e alla cultura, intesa come il campo sul quale vissuto si dispiega nella sua integralità. È come se l'etnopsichiatria si muovesse 'su' e 'attraverso' un metodo 'organico', che Spinoza inaugurò a suo tempo:

La «realtà», ovvero la Natura, è quindi costituita e composta dalle modificazioni singolari della sostanza e dalle individuazioni particolari dell'Essere, queste individuazioni e modificazioni, non avvengono mai a caso, ma secondo delle leggi interne di una totalità specifica, ogni volta distinta e originale⁶⁵.

Se, come ha sottolineato Balibar⁶⁶, la soluzione spinoziana all'inadeguatezza umana e all'aggressività collettiva è l'aspetto comunicativo, questo è proprio ciò che Sironi mette in atto attraverso il suo lavoro: la riattivazione della comunicazione fra elementi individuali e collettivi. Le organizzazioni politiche sono promotrici di benessere se la componente comunicativa fra le sfere che le caratterizzano è attiva e, viceversa, sono produttrici di malessere sociale se il dialogo è inibito o, addirittura demolito. Esistono vissuti in grado di 'demolire' l'individuo fino a renderlo incapace di pensare:

L'idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza d'agire del nostro Corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della nostra Mente⁶⁷.

L'etnopsichiatria ha studiato la portata di questi vissuti distruttivi, ne ha visto gli effetti e ha dato loro un significato. Garantire la sicurezza attraverso la sola forma politica⁶⁸ si è rivelato sinora insufficiente: se l'agire strettamente politico non è accompagnato, non cresce 'con' e 'attraverso' un metodo di presa in carico della salute individuale (intesa nel senso ampio del termine), esso finisce col rivelarsi prepotente e disinteressato. Ciò in cui Spinoza e Sironi confluiscono è un metodo razionale ed emozionale

⁶³ E, V, pr. 3.

⁶⁴ Sironi (2010), p. 158.

⁶⁵ Misrahi (1992), p. 57.

⁶⁶ Balibar (1996), p. 125.

⁶⁷ E, III, pr. 11.

⁶⁸ Semerari (1985), p. 132.

insieme, che permetta la lettura di una realtà sfaccettata, in cui nulla è definitivo e, soprattutto, in cui ogni effetto è sempre provocato da un vissuto particolare.

Attraverso la complementarità dei saperi, l'etnopsichiatria è stata in grado di attivare un meccanismo di risanamento collettivo, di cui nelle pagine spinoziane si può trovare una 'anticipazione' a livello teorico. Una sintonia dunque, forse una inconsapevole 'continuità', fra la proposta conoscitiva di Spinoza ed un 'saper fare' come quello etnopsichiatrico, che consentono innanzitutto di constatare ancora una volta come l'inattualità di Spinoza nella propria epoca gli abbia permesso di varcare il limite del tempo, assicurando la fruibilità del suo pensiero negli anni a venire.

Una teoria – scriveva Deleuze – è esattamente come una cassetta degli attrezzi, deve servire. Deve funzionare [...]. Se non ci sono persone che se ne servono vuol dire che non vale niente o che non è ancora il momento. Non si torna su una teoria, se ne fanno altre, una teoria non si totalizza; si moltiplica in continuazione⁶⁹.

Se da un lato l'individuazione di tale 'sintonia' amplia i riscontri filosofici dell'etnopsichiatria, dall'altro, più generalmente, mostra la spendibilità di contenuti filosofici 'classici' nelle prassi del mondo contemporaneo. E in tale spendibilità la filosofia mostra come le sia intrinseco il *prendersi cura*, orientando il pensiero di chi oggi sceglie di mettersi a servizio della dignità umana. Rendere esplicito il dialogo spesso inconsapevole tra discipline, anche attraverso i secoli, può sicuramente attrezzarci per sviluppare strategie di intervento sempre più costruttive. Da tale dialogo nasce una conoscenza rizomatica, che si espande continuamente, facendo del limite e della frontiera un luogo di incontro e non di esclusione. Considerare l'uomo nella sua totalità – attraverso la complementarità dei saperi – contribuisce alla costruzione di un'«etica» e non, come notava Spinoza, di una «satira»⁷⁰. E l'etica non porta con sé il carattere dell'universalità astratta, ma della singolarità concreta: bisogna «costruire nuovi paradigmi etici a partire dalle specificità culturali locali»⁷¹, scrive Sironi, perché solo attraverso un metodo di questo genere è possibile osservare la realtà adeguatamente.

Il discorso filosofico di Spinoza e la pratica psichiatrica di Sironi sono espressioni di una stessa attitudine finalizzata all'incontro con l'alterità e alla sua comprensione. Il metodo attivo e strategico che entrambi

⁶⁹ Deleuze (2007).

⁷⁰ TP, I, 1.

⁷¹ Sironi (2010), p. 196.

propongono è volto alla tutela di un essere umano oggi sempre più disorientato.

Queste parole semplici sono coerenti con il complesso intreccio teorico dell'*Etica* nel quale abbiamo cercato di aprire una serie di varchi, decodificando. Quanto poi la decifrazione sia soddisfacente, ciascuno potrà giudicare. Per noi rimane qualcosa di provvisorio perché un pensiero di questa densità, una volta trasportato dentro coordinate di rilettura più familiari a noi contemporanei, può poi con profitto essere di nuovo riportato tutto nei suoi termini originari e rivelare ancora cose non esplorate⁷².

Bibliografia

Opere di Spinoza

Opera (1925), hrsg. Von C. Gebhardt, Carl Winters

Universitätsbuchhandlung, Heidelberg s.a., 4 voll., rist. 1972.

Trattato teologico-politico (2001) (con testo a fronte), a cura di A. Dini, Bompiani.

Trattato politico (2004), (con testo a fronte), a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.

Etica (2007) (con testo a fronte), ed. a cura di G. Gentile, T. Fiore, G.

Radetti, G. Durante, Bompiani, Milano [rist. dell'ed. Sansoni, Firenze [1963].

Tutte le opere (2010), a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano.

Letteratura

Agamben, G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino.

Agamben, G. (2003), *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Aime, M. (2004), *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino.

Arendt, A. (2001), *Sulla violenza*, tr. it. a cura di S. D'Amico, Guanda, Parma.

⁷² Cristofolini (1993), p. 81.

- Augé, M., Herzlich, C. (1986), *Il senso del male, antropologia, storie e sociologia della malattia*, ed. it. a cura di F. Maiello, Il Saggiatore, Milano.
- Augé, M. (2000), *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, tr. it. di A. Soldati, Bollati Boringhieri, Milano.
- Balibar E. (1985), *Spinoza: la crainte des masses* in Giancotti (1985), pp. 293-320.
- Balibar, E. (1996), *Spinoza e la politica*, tr. it. a cura di A. Catone, Manifestolibri, Roma.
- Balibar, E. (2002), *Spinoza. Il transindividuale*, tr. it. a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Ghibli, Milano.
- Baudrillard, J. (2006), *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, tr. it. di A. Serra, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Beneduce, R. (2008), *Breve dizionario di etnopsichiatria*, Carocci, Roma 2008.
- Beneduce, R. (2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*. Laterza, Bari.
- Benoist, J.-M. (1996), *Sfaccettature dell'identità*, in Lévi-Strauss (1996)
- Bodei, R. (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Bostrenghi, D. (2003), *Baruch Spinoza e la cosa a noi simile*, «Il cannocchiale», n. 2, pp. 3-12.
- Bostrenghi, D., Raspa, V., Santinelli, C., Visentin, S. (2012), a cura di, *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Zürich/New-York.
- Bove, L. (2001), *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. a cura di G. Del Lucchese, Ed. Ghibli, Milano.
- Camatte, J. (2000), *Dialogando con la vita*, Colibrì, Milano.
- Canetti, E. (1981), *Massa e potere*, Bompiani, Milano.
- Coppo, P. (2010), *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cristofolini, P. (1985), *Spinoza e la gioia* in Giancotti (1985), pp. 197-204.
- Cristofolini, P. (1993), *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano.

- Dal Lago, A. (2009), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Damasio, A. (2011), *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni sentimenti e cervello*, tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano.
- Deleuze, G. (1991), *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. di M. Senaldi, Guerini, Milano.
- Deleuze, G. (2007), *Gli intellettuali e il potere* in Id, *L'isola deserta e altri scritti*, a cura di D. Borca, Introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino.
- Del Lucchese, F., Sartorello, L., Visentin, S. (2006) a cura di, *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, ETS, Pisa.
- De Martino, E. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2004), *Il monolinguisma dell'altro*, ed. it. a cura di R. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
- Devereux, G. (2000), *La rinuncia all'identità: difesa contro l'annientamento*, in «I fogli di ORISS», n.13-14 (Colibrì, Milano).
- Devereux, G. (2007), *Saggi di etnopsichiatria generale*, tr. it. a cura di S. Inglese, Armando Editore, Roma.
- Ehrenberg, A. (2010), *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino.
- Fanon, F. (1996), *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*, tr. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano.
- Fanon, F. (2007), *I dannati della terra*, tr. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino.
- Foucault, M. (1998) *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano.
- Foucault, M. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano.
- Garulli, E., *La multitudo o "soggetto collettivo"*, in Giancotti (1985), pp. 333-342.
- Giancotti, E. (1985), a cura di, *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli.

- Glissant, E. (2007), *Poetica del diverso*, tr. it. di E. Restori, Quodlibet, Macerata.
- Illuminati, A. (1996), *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma.
- Inglese, S., Cardamone, G. (2010), *Déjà vu*, Colibrì, Paderno Dugnano.
- Izard, M. (1996), *A proposito dell'identità etnica*, in Lévi-Strauss (1996), pp. 286-292.
- Jaquet, C. (2012), *Des attributs communicables aux notions communes: Les fondements d'une pensée du commun chez Spinoza*, in Bostrenghi, Raspa, Santinelli, Visentin (2012), pp. 1-13.
- Kristeva, J. (1996), *Il soggetto in processo: il linguaggio poetico*, in Lévi-Strauss (1996), pp. 211-233.
- La Cecla, F. (1998), *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari.
- La Cecla, F. (2009), *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Bari.
- Levi, P. (2005), *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
- Levi, P. (2007), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss, C. (1996), a cura di, *L'identità*, Sellerio, Palermo.
- Lévi-Strauss, C. (2008), *L'uomo nudo*, tr. it. di E. Lucarelli, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Manzi-Manzi S. (2012), *Spinoza e la relazione*, in Bostrenghi, Raspa, Santinelli, Visentin (2012), pp. 189-198.
- Matheron, A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Matheron, A. (1985), *Etat et moralité selon Spinoza*, in Giancotti (1985), pp. 343-354.
- McShea, R. J. (1985), *Spinoza's human natural ethical theory*, in Giancotti (1985), pp. 281-290.
- Misrahi R. (1992), *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, Grancher, Paris.
- Misrahi, R. (2005), *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.

- Morfino, V. (1999), *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», 2, pp. 239-254.
- Morfino, V. (2002), *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano «Il Filarete», LED, Milano.
- Nathan, T. (1990), *La follia degli altri. Saggi di etnopsichiatria*, tr. it. a cura di M. Pandolfi, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Nathan, T. (2001), *Principi di etnopsicoanalisi*, tr. it. di S. Inlgese, Bollati Boringhieri, Torino.
- Preposiet, J. (1985), *Sagesse et combat idéologique chez Spinoza*, in Giancotti (1985), pp. 373-380.
- Pulcini, E. (2011), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ramond, C. (1999), *Le vocabulaire de Spinoza*, Ellipses, Paris.
- Ranci, D. (2004), *Questioni di etnopsichiatria clinica. L'esperienza di Terrenuove*, Edizioni di Terrenuove, Milano.
- Remotti, F. (2009), *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
- Rotondo, A. (2009), *Etnopsichiatria e territorio*, Edizioni di Terrenuove, Milano.
- Santinelli, C. (2000), *Mente e Corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Quattroventi, Urbino.
- Scribano, E. (2008), *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Bari.
- Semerari, G. (1985), *L'ontologia della sicurezza in Spinoza*, in Giancotti (1985), pp. 113-141.
- Sévérac, P. (2012) *La passion commune: Nature, effets, paradoxes*, in Bostrenghi, Raspa, Santinelli, Visentin (2012), pp. 115-137.
- Sironi, F. (2001), *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, tr. it. a cura di E. dal Pra, Feltrinelli, Milano.
- Sironi, F. (2010), *Violenze collettive. Saggio di psicopatologia geopolitica clinica*, tr. it. a cura di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano.
- Suhamy, A. (2012), *La fiction du commun*, in Bostrenghi, Raspa, Santinelli, Visentin (2012), pp. 139-150.

- Todorov, T. (1991), *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, tr. it. a cura di A. Chitarin, Einaudi, Torino.
- Tosel, A. (2010), *Force et impuissance de la haine selon Spinoza*, in Id., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris.
- Vinciguerra, L. (2012), *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa.
- Zolo, D. (2011), *Sulla Paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano.