

Indignazione e affermazione di sé

Indignation and self-affirmation

di Raffaella Colombo

Università degli Studi di Milano

raffaella.colombo@unimi.it

Abstract

L'indignazione, specie quando si presenta come reazione emotiva al torto subito da altri, è stata variamente interpretata come sentimento generato da benevolenza e vicinanza nei confronti del prossimo o, al contrario, da risentimento e invidia. Se nella sua accezione positiva l'indignazione sembra legata al possesso di un forte senso del giusto o da rispetto per le norme sociali, nel secondo – come nel caso di Nietzsche – essa sembra presentarsi come passione al confine tra sadismo e masochismo. Seguendo Spinoza e lo sforzo a preservarsi che, per il filosofo olandese, ogni cosa possiede, si sosterrà qui che l'indignazione sia reazione a un desiderio di affermazione di sé disatteso e che essa possa essere educata per fare in modo che tale impulso individuale ed egoistico dia luogo a pratiche di trasformazione e liberazione collettive.

Indignation, especially when it manifests itself as an emotional reaction to the injustice suffered by others, has been variably explained as a feeling generated by benevolence and closeness towards others or, on the contrary, by resentment and envy. If, in its positive meaning, indignation seems to be related to the possession of a strong sense of right or of a strong sense of respect for social norms, in its negative one – as for Nietzsche – it seems to present itself as a passion that stands on the line between sadism and masochism. Following Spinoza and the effort to

preserve itself that, for the Dutch philosopher, everything possesses, it will be argued that indignation is a reaction to an unfulfilled desire for self-affirmation, and that it can be educated in order to make this individual and selfish impulse able to give rise to practices of collective transformation and liberation.

Key-words

indignation, self-affirmation, pedagogy, Freire, Nietzsche, Spinoza

Educarsi all'indignazione

«Non unirò la mia voce a quella di chi, parlando di pace, chiede agli oppressi, ai poveracci del mondo, di rassegnarsi. La mia voce ha un'altra semantica, intona un'altra musica. Parlo della resistenza, dell'indignazione, della “giusta collera” di chi viene tradito e di chi viene ingannato. Parlo del loro diritto e del loro dovere di ribellarsi contro le trasgressioni etiche di cui sono vittime ogni volta più tormentate».¹

Così Paulo Freire definisce, in *Pedagogia dell'autonomia*, la propria posizione costantemente critica nei confronti di qualunque forma di cedimento al fatalismo che caratterizza e sostiene, in modo particolare, l'ideologia neoliberista. Contro l'accettazione del “ciò che è” come dato immutabile o come realizzazione di tutto ciò che, benché in modo imperfetto, può essere, il pedagogo brasiliano invoca il diritto a resistere facendo appello in prima battuta a quella indignazione – “giusta collera” – che dovrebbe attraversare gli oppressi, i resti plasmati dalle trasgressioni etiche dei dominatori del mondo. Non si tratta, tuttavia, di urlare i propri bisogni affinché qualcuno, dall'alto, conceda. Al contrario, l'invito alla ribellione di Freire è invito a una ribellione individuale e collettiva che scardini il verticalismo – autoritario e foriero di ingiustizie presenti o future, anche quando indossa una rassicurante maschera familiare o scolastica – dei rapporti umani esistenti attraverso la consapevole presa in carico della propria libertà. Ed è facile comprendere come libertà non significhi qui azione arbitraria o movimento

¹ P. Freire, *La pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, trad. it. G. Colleoni, Torino, Ega Editore, 2004, pp. 80-81.

ingenuo: la libertà a cui Freire si riferisce è piuttosto fatica, assunzione di responsabilità, educazione e conquista della conoscenza perché divenga possibile partecipare al gioco della formazione e del rinnovamento della conoscenza. È, in primo luogo, processo di liberazione dall'abitudine, nell'oppresso, a lasciarsi invadere e condurre da chi detiene potere e sapere e a restare in silenzio, permettendo inconsiamente che la parola rimanga solo e soltanto strumento prescrittivo o arma nelle mani di quel padrone – o di quel padre, maestro o persino rivoluzionario “benintenzionato” che pure non abbandona i panni del conquistatore –² che ha conosciuto nel mondo, certo, ma che ha infine introiettato come feroce modello-rivale impiantato nella propria testa.³

Evidente il rimando a Frantz Fanon – ripreso e citato da Freire nella sua *Pedagogia degli oppressi* insieme ad Albert Memmi –⁴ e alla costituzione della psicologia dei “dannati”: l'impossibilità di agire e dunque di conoscersi e definirsi seguendo percorsi propri, plasma menti alienate da un sé che mai ha potuto costituirsi, rendendo l'oppresso il prodotto di processi di attrazione e di repulsione nei confronti di chi in quella condizione di minorità lo mantiene. Oggetto del discorso di altri – oggetto inferiore, irrimediabilmente diverso, ineducabile, non pienamente umano –, l'oppresso si identifica con quel discorso, sente di essere quel discorso, non cessando tuttavia di aspirare a diventare, in qualche misura, simile all'oppressore: «a un certo momento dell'esperienza esistenziale degli oppressi, si verifica un'attrazione irresistibile verso l'oppressore. Verso il suo stile di vita. Partecipare a questo stile di vita costituisce un'aspirazione irresistibile. Nella loro alienazione vogliono, a ogni costo, somigliare all'oppressore. Imitarlo. Seguirlo».⁵ Spezzare il sentimento d'inferiorità e disattivare i meccanismi mimetici che

² Cfr. P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, trad. it. L. Bimbi, Torino, Ega Editore, 2002. Scrive Freire «In questo contesto si delinea un altro problema di innegabile importanza, che è l'adesione e il relativo passaggio di alcuni rappresentanti del polo oppressore verso il polo degli oppressi [...] Passando dalla condizione di sfruttatori o di spettatori indifferenti o di eredi dello sfruttamento (che è una connivenza con esso) al polo degli sfruttati, quasi sempre portano con sé, condizionati dalla “cultura del silenzio”, il segno della loro origine. I pregiudizi, le deformazioni. Tra queste, la diffidenza nei riguardi del popolo. Non credono che il popolo sia capace di pensare giusto. Di volere, di sapere» (ivi, p. 47).

³ Cfr. ivi, pp. 47-52.

⁴ La lettura de *I dannati della terra* di Fanon risale al periodo dell'esilio in Cile, mentre Freire sta scrivendo *La pedagogia degli oppressi*. Benché la stesura del libro fosse ormai quasi completata, la conoscenza dell'opera di Fanon rese necessario “riscriverlo così da poterlo citare” (cfr. M. Horton, P. Freire, *We Made the Road by Walking: Conversations on Education and Social Change*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, p. 36).

⁵ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., p. 49.

danno residenza, dentro ogni dominato, a un potenziale dominatore, è il compito che Freire, al pari di Fanon, ha avvertito per tutta la vita. E tuttavia, laddove per lo psichiatra martinico la violenza rimane il mezzo principale attraverso cui liberarsi – quella violenza respirata nel mondo coloniale e dapprima trattenuta nei muscoli, sfogata nei sogni o contro i propri compagni e infine diretta, nel processo di decolonizzazione, verso i coloni – ,⁶ diverso è il percorso indicato da Freire.

Non che la violenza sia qui assente: la reazione degli oppressi, una volta innescata, sarà violenta tanto quanto i gesti che l'hanno prodotta e sarà solo attraverso la lotta che si potrà giungere a una pace che non sia tentativo di ingannare nuovamente le vittime, anestetizzandole con parole melliflue o concedendo loro scarti utili a nascondere le ingiustizie per non doverle eliminare davvero. Ma più intenso è il richiamo al fine vero e ultimo della lotta, ovvero la generazione di identità nuove che realizzino, per tutti, l'umano in quanto umano, inteso dal pedagogo brasiliano come dimensione relazionale votata al potenziamento continuo, a un "essere di più" – *ser mais* – impossibile a darsi fintantoché si resta imprigionati in una logica sacrificale. Quella logica che pulsa chiaramente nel Fanon impegnato a descrivere ciò che accade nella «tabula rasa che definisce agli inizi ogni processo di decolonizzazione» nei termini di una pura e semplice «sostituzione di una specie di uomini con un'altra specie di uomini».⁷ Per Freire, per il suo marxismo cristiano, diversa deve essere la "semantica" che struttura la liberazione fin dai suoi passi iniziali affinché la conquista di sé non si areni nella semplice occupazione di un luogo – fisico e psicologico insieme – prima interdetto: «gli oppressi, cercando di recuperare la loro umanità (il che è un modo di crearla) non si sentono ideologicamente oppressori degli oppressori, e non lo sono, di fatto, ma divengono restauratori dell'umanità degli uni e degli altri. *Ecco il grande compito umanista e storico degli oppressi: liberare se stessi e i loro oppressori*».⁸

Se tale è il dovere difficile che spetta agli oppressi dopo aver preso coscienza del loro diritto alla ribellione contro le offese subite, non nel potere di una violenza al tempo stesso maledetta e redentrice si dovrà confidare ma in quello, ben più lento eppure

⁶ Cfr. F. Fanon, *I dannati della terra*, trad. it. C. Cignetti, Torino, Einaudi, 1962. Si veda in particolare il primo capitolo "Della violenza".

⁷ Ivi, p. 32.

⁸ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., pp. 28-29.

straordinariamente efficace, della parola. Perché quando la parola cessa, come già si diceva, di essere mero strumento prescrittivo, suono che colpisce e comanda provenendo da un corpo che non è mai il proprio per farsi al contrario rappresentazione attiva delle proprie esperienze e del proprio mondo, allora la libera soggettivazione ha inizio anche in chi non hai mai creduto di aver il diritto di potersi dire, guardare, ascoltare. Parlare è oggettivarsi per non essere più oggetti, guardarsi dall'esterno per riconoscere i segni della dominazione non più come un decreto del fato, ma come il prodotto di processi storici che devono essere compresi per poter, da lì, essere spinti verso direzioni nuove. Ed è – o meglio, dovrebbe essere – farsi padroni responsabili della propria biografia, ovvero osservatori dei torti e degli inganni patiti e, al tempo stesso, giudici severi di quell'oppressore che ogni oppresso – che ciascuno di noi – porta dentro di sé. Solo per questa via il processo di liberazione può dirsi tale. Solo per questa via si può sperare di interrompere il ciclico scontro di idee di umanità tra loro confliggenti per dare inizio a un movimento inclusivo di “umanizzazione” continua e collettiva.

Profonda è la distanza tra questa fede freiriana nel potere dell'educazione e dell'esercizio dello spirito critico e il potere accordato, dal Sartre impegnato a introdurre l'opera di Fanon, alla pura e semplice violenza come “ostetrica della storia”:⁹

Noi troviamo la nostra umanità al di qua della morte e della disperazione, lui la trova al di là dei supplizi e della morte. Noi siamo stati i seminatori di vento; la tempesta, è lui. Figlio della violenza, attinge in essa ad ogni istante la sua umanità: eravamo uomini a sue spese, si fa uomo alle nostre. Un altro uomo: di qualità migliore.¹⁰

Senza voler negare l'influenza esercitata da Sartre, al pari di Fanon, su Freire, ciò che qui interessa sottolineare è però la maggiore consapevolezza, nel brasiliano, del destino fallimentare che attende i processi di liberazione generati e nutriti dalla violenza, vale a dire la consapevolezza che la logica sacrificale che ha animato il concepimento di tutte le

⁹ Cfr. J.-P. Sartre, “Prefazione”, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 11. «[...] se scartate le chiacchiere fasciste di Sorel, troverete che Fanon è il primo dopo Engels a rimettere in luce l'ostetrica della storia. E non crediate che un sangue troppo vivo o sventure d'infanzia gli abbian dato per la violenza non so qual gusto singolare: egli si fa interprete della situazione, nient'altro. Ma ciò gli permette di ricostruire, una fase dopo l'altra, la dialettica che l'ipocrisia liberale vi nasconde e che ha prodotto noi quanto lui».

¹⁰ Ivi, p. 18.

rivoluzioni – logica della sostituzione di “una specie con un’altra specie”, di una violenza con un’altra violenza – non garantisce nulla, se non una tempesta distruttiva esattamente come il vento che l’ha preparata. È il diverso che si fa uguale, sancendo di fatto la vittoria del dominatore annidato nel dominato.

Perché l’inedito, il non previsto o il non ritenuto possibile si presentino sulla scena della storia occorre invece credere in una realtà non più segnata dai «rapporti antagonisti tra oppressi e oppressori» poiché «nessuno può “essere”, con autenticità, mentre impedisce che gli altri siano».¹¹ Di nuovo, non si tratta di scegliere la via della pacificazione, del perdono nei confronti delle “trasgressioni etiche” che umiliano molti a beneficio di pochi ma di scommettere, grazie all’azione continua dell’educazione – non trasmissione verticale e parziale di nozioni, ma comunione in divenire di sapere e di esperienze –,¹² sulla probabilità di un tempo davvero rivoluzionario, ovvero di un tempo in cui la comprensione e la dichiarazione consapevole, da parte dei dominati, delle ferite del passato e del presente sia preludio alla nascita di identità non più scisse e capaci di sopportare il peso della messa in atto di comportamenti realmente votati alla non-offesa, sebbene pronte a diagnosticare e nominare l’ingiustizia. Ecco perché l’utopia freiriana è «unità indissolubile della denuncia con l’annuncio. Denuncia di una realtà disumanizzante e annuncio di una realtà in cui gli uomini possano “essere di più”».¹³ Ecco

¹¹ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., p. 75.

¹² Su questa differenza si gioca l’opposizione tra “educazione depositaria” ed “educazione problematizzante”, vero centro della pedagogia di Freire. L’educazione, tanto dal lato dell’educatore quanto dal lato dell’educando, deve essere dialogica e creativa. Deve essere un’esperienza di nascita e crescita di uno sguardo critico e il più possibile autonomo su se stessi e sul mondo attraverso la condivisione del sapere. Essa è “problematizzante” perché invita alla ricerca e alla messa in discussione della realtà, laddove l’educazione “depositaria” (o “bancaria”) si risolve in mero trasferimento di una certa quota di sapere dall’educatore all’educando. Scrive Freire: «“Riempire” gli educandi di contenuti. Fare depositi di “comunicati”, falso sapere che essi considerano come vero sapere. E dal momento che in questa visione gli uomini, ricevendo il mondo che entra in loro, sono esseri passivi, compete all’educazione renderli ancora più passivi e adattarli al mondo. Secondo la concezione “depositaria”, quanto più essi sono adatti, tanto più sono “educati”, perché adeguati al mondo. È una concezione che, comportando una pratica, interessa solo gli oppressori, che staranno tanto più in pace quanto più gli uomini saranno adeguati al mondo. E tanto più preoccupati, quanto più gli uomini interrogheranno il mondo» (ivi, p. 63). Sull’importanza di Gramsci nella formazione dell’ideale pedagogico freiriano come unione di riflessione e prassi e sul valore trasformativo di tale unione si rimanda a P. Mayo, *Gramsci, Freire e l’educazione degli adulti. Possibilità di un’azione trasformativa*, trad. it. A. Medas, Sassari, Carlo Delfino Editore, 1999.

¹³ Ivi, p. 74 n12: «Nel saggio *Cultural Action for Freedom* [...] abbiamo discusso più ampiamente questo senso profetico e speranzoso dell’educazione (o azione culturale) problematizzante. Profetismo e speranza che risultano dal carattere utopico di tal forma di azione, intendendosi per utopia l’unità indissolubile della

perché la liberazione a cui chiama è faticosa e in perenne divenire. Liberazione collettiva eppure possibile solo quando ogni individuo, conquistando responsabilmente la propria soggettività, rinuncia a opprimere, facendosi modello che davvero presenta il nuovo.

L'anti-fatalismo di Freire, in questo, non è in verità anti-determinismo: la sua è una richiesta difficile avanzata prima di tutto agli oppressi affinché dalla loro debolezza – non originaria ma prodotta da un prolungato e intimo contatto con il dominio – e dalla loro rivoluzione interiore – che è comprensione rigorosa di sé e delle cose e messa in comune di ciò che si è appreso – sorgano cause capaci di produrre effetti diversi, inattesi ma non per questo impossibili. Ribellarsi allo stanco e triste determinismo della violenza e della sopraffazione significa allora scommettere su un determinismo di segno contrario: quello prodotto dalla pratica dell'amore e della gioia. Pratica che cessa di apparire puerile se si ricorda che a sostenerla sono, prima di tutto, la costante capacità di indignarsi per chi viene “tradito e ingannato”, deriso, sminuito e con ciò già dominato, nonché la volontà di agire affinché tutti ci si possa liberare dal desiderio di essere, magari in modo nascosto e quasi non percettibile, oppressori.

Non a caso, allora, l'ultimo libro di Paulo Freire ha come titolo *Pedagogia dell'indignazione*. Raccolta postuma di testi curata dalla moglie Ana Maria Araujo, il volume torna sui temi fondamentali del pensiero e della pratica di tutta una vita: l'educazione come scambio in rapporto con il tempo e con il luogo in cui si dà e il suo ruolo nello sviluppo di un sé autentico, ovvero cercato, costruito nello studio e nella messa alla prova; la scoperta delle potenzialità soggettive e il diritto-dovere a non lasciarle inespresse; l'invito a prendere possesso delle parole e dei mezzi che permettono di comprendere le ragioni storiche, concrete, dell'ingiustizia per poterla spezzare; l'indignazione come sentimento che permetta a ciascuno di sentire il torto subito dall'altro come proprio poiché, diminuendo l'altro, minaccia e diminuisce la vocazione all'essere di più che è cifra, per Freire, dell'umano.

denuncia con l'annuncio. Denuncia di una realtà disumanizzante e annuncio di una realtà in cui gli uomini possano “essere di più”. Annuncio e denuncia non sono però parole vuote, ma impegno storico».

Il “privilegio dei Ciandala”?

Eppure, scriveva Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, «nessuno *mente* tanto quanto l'indignato»: quell'uomo pronto a smembrare se stesso o, al suo posto, «il mondo, Dio o la società», gridando la bassezza dell'animale umano, non starà soltanto offrendo uno spettacolo «consueto» e «poco istruttivo» da nemico della vita che solo «secondo i calcoli della morale» può sedere «più in alto del satiro ridente e pago di sé». ¹⁴ La sua scomposta denuncia sarà persino menzognera perché non innocente, non priva di uno scopo: è il dominio sui forti – su quei pochi spiriti davvero capaci di sopportare il solo senso possibile, quello della terra, accogliendolo come una benedizione – ¹⁵ ad animarlo, facendo dell'indignazione morale la maschera pubblica – potente ed efficace – del risentimento che cova nel profondo a partire dalla propria debolezza e attraverso la propria debolezza. La sua è la parte recitata dal malato e da tutti i farisei che, come il Dürhing sbeffeggiato nella *Genealogia della morale*, cospirano contro i felici e contro il loro “diritto alla felicità”, nutrendo feroci desideri di vendetta. ¹⁶

Lacerare se stessi o trovare un sostituto: è sulla sottile linea di confine tra masochismo e sadismo che, per Nietzsche, sorge quel “privilegio dei Ciandala” ¹⁷ che è l'indignazione:

I falliti, i *décadents* di ogni genere sono in rivolta contro se stessi e hanno bisogno di vittime per non dover estinguere in sé la propria sete di distruzione (il che, forse, sarebbe ragionevole). Inoltre, hanno bisogno di una parvenza di diritto, cioè di una teoria, fondandosi sulla quale possono *scaricare* su qualche capro espiatorio il fatto della loro esistenza, del loro essere così come sono. Questo capro espiatorio può essere Dio – in Russia non mancano simili atei per risentimento – o l'ordine sociale, o l'educazione e l'istruzione, o gli ebrei, o gli eccellenti, e, in generale, i *ben riusciti* di qualsiasi genere. “è un delitto essere nati in

¹⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968, p. 35.

¹⁵ Così Zarathustra nel proemio: «Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. Dispregiatori della vita, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo I, Milano, Adelphi, 1968, p. 33).

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, cit., p. 328.

¹⁷ Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo III, cit., p. 128

condizioni favorevoli, perché così si sono diseredati gli altri, li si è spinti da parte, li si è condannati al vizio e persino al *lavoro*... Che colpa ne ho, se sono un miserabile? Ma qualcuno deve averne la colpa, *altrimenti la cosa sarebbe insopportabile!*” In breve, il pessimismo dell’indignazione *inventa* responsabilità per procurarsi una sensazione *piacevole* – la vendetta... “Più dolce del miele”, la chiama già il vecchio Omero.¹⁸

La strategia del debole – costruire o favorire un sistema di valori che non soltanto consenta ma che chieda di punire i “ben riusciti di qualsiasi genere” – è ispirata dalla volontà di distruggere, laddove non si possa sopraffare. Perversione e scherzo di quella natura che Nietzsche vorrebbe, a partire dalle sue cellule elementari, attraversata dall’autentica volontà di potenza – assimilare per accrescersi, affermarsi sempre contro qualcosa e qualcuno –, la morale degli schiavi è sì negazione della vita, ma non senza piacere: vendicarsi o far sentire il proprio lamento per godere dello spettacolo della punizione – in questa vita o in una vita futura – è il miele dei *décadents*, il rovescio sadico – utile e dolce – del masochismo dei molti che vivono in gregge non sapendo sostenere il peso di essere, fieramente, individui che abbracciano «l’innocenza di tutto ciò che esiste»,¹⁹ ovvero l’assenza di un ordine morale che impone di farsi, per ciò stesso, unici responsabili del proprio destino.

Si può provare avversione – è anzi auspicabile che ciò accada – per la furia nietzschiana contro i “mal riusciti” senza tuttavia disconoscere la verità più profonda su cui richiama la nostra attenzione: la missione dei “pessimisti dell’indignazione” nulla ha a che fare con la liberazione dei singoli. Se l’uomo indignato mente mentre denuncia i mali dell’uomo – o il male che l’uomo è – è perché vuole trattenerlo nella miseria, ripetendo la retorica della colpa e dell’espiazione. Il suo gesto non rimanda allo Zarathustra che invoca l’ora “del grande disprezzo” poiché la sua collera è mendace e monca – non radicale, mai capace di sopportare la vista del cuore delle cose – e la sua

¹⁸ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, A. Treves, Milano, Bompiani, 1992, p. 410.

¹⁹ Ivi, p. 413. «Manca ogni luogo, ogni scopo, ogni senso a cui noi potremmo imputare il fatto che esistiamo, che siamo fatti in un certo modo. Soprattutto: nessuno *potrebbe* far questo: *non* si può giudicare, misurare, paragonare o magari negare il Tutto! Perché non si può? Per un paio di ragioni, tutte accessibili anche a intelligenze modeste: per esempio, perché *non esiste nulla all’infuori del Tutto*...E, ripetiamolo, questo è un grande conforto, qui sta l’innocenza di tutto ciò che esiste».

compassione è solo continua crocefissione.²⁰ Cerca suoi simili e vuole che tutti siano simili a lui non per elevarli, ma per livellare ogni cosa verso il basso. E quando non promette agli umili una ricompensa nel regno dei cieli, vuole avere accesso al potere qui e ora per renderlo strumento di rinnovata sottomissione triste.

Gli “apostoli della vendetta” sono allora sacrificatori mossi da invidia e risentimento, infelici abili a trasformare in virtù pubblica il loro vizio privato. Non vogliono nulla, se non distruggere ciò che non fanno o non possono essere, e a tal fine si danno “una parvenza di diritto”, “una teoria”, affinché la loro non resti una frustrante crociata personale. Del resto, il “no” solitario è del folle e del temerario, mentre l’indignato cerca compagnia e a tal fine coltiva la simpatia e l’essere insieme come armi per favorire lo spirito gregario e dissolvere l’individualità, edificando al tempo stesso un sistema di valori, un “dover essere”, che legittimi il proprio attacco all’autorità. Non certo, come già si diceva, per dissolverla quanto per conquistarla e replicarla in modo ancor più duro. Poiché dissolvere l’autorità significherebbe sbarazzarsi dei concetti di peccato, colpa e punizione e sbarazzarsi del bisogno di un Dio, di un padre, di un padrone o di una “intenzione eterna” a cui imputare la responsabilità di ciò che si è. Gesto, questo, per spiriti pronti a pronunciare il “sacro no” del leone e insieme il “sacro sì” del fanciullo.²¹ Ma gli esseri umani, ci ricorda Nietzsche, sono per lo più bambini tristi a cui non resta che santificare – pubblicamente e collettivamente – “il proprio sudiciume” dandogli il nome di indignazione.²²

Siamo qui trascinati in una dimensione affatto diversa rispetto a quella di Freire, eppure per certi versi straordinariamente e sorprendentemente simile. Inutile sottolineare che l’elitismo nietzschiano e il suo costante richiamo alla natura antagonista e votata alla sopraffazione della vita – laddove questa sia spogliata da ogni menzogna platonico-cristiana – in tutto si allontanano dal messaggio freiriano. Così come l’invito del filosofo tedesco ad abbracciare “l’innocenza di tutto ciò che esiste” cessando di cercare colpevoli

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 29.

²¹ Ivi, pp. 57-58. Si fa qui riferimento alle famose tre metamorfosi dello spirito raccontate da Zarathustra: dapprima esso è cammello, paziente, docile, disposto a sopportare il peso gravoso dei valori già decisi e dei doveri imposti; poi si fa leone, predatore della propria libertà e creatore di valori; infine, lo spirito si fa fanciullo che è “innocenza e oblio”, nuovo inizio in cui “il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo”.

²² Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 412.

per la propria condizione sembra condurre a quel tipo di fatalismo giustamente denunciato da Freire. Eppure, innocenza significa qui piena naturalità di tutto ciò che è e disponibilità dell'esistenza a essere osservata, seguita nelle sue molteplici forme, conosciuta e, da lì, responsabilmente assunta, affermata e trasformata dall'individuo che non teme di ritrovarsi in un mondo senza più trascendenza o senza più comandi che impauriscono e proteggono al tempo stesso. Per questa via, accettare il divenire senza scopo di ogni cosa non è subirlo, ma parteciparvi in modo attivo, facendosi gioiosi creatori di se stessi.

Se così è, allora la possibilità di costruire, per Freire, l'inedito da parte di quell'essere inconcluso che è l'animale umano non è irrimediabilmente distante dalla speranza nietzschiana: nell'orizzonte freiriano, la lotta per la giustizia non è fine a stessa, ovvero non è tentativo di tenere fede a un dovere nei confronti del "giusto". Essa è, piuttosto, lotta necessaria affinché si diano condizioni tali per cui ogni individuo possa farsi autonomo, ricostituendo la propria identità senza più sentirsi sottomesso a un destino da sopportare, a un'autorità da rispettare o a consuetudini da abbracciare senza fare domande. E neppure l'accezione positiva riconosciuta all'indignazione sembra produrre un solco incolmabile tra i due poiché la "giusta collera" di cui parla Freire non sorge – non dovrebbe sorgere – dal risentimento né si limita a essere mera reazione alla violazione di un obbligo morale. Del resto, perché il compito enorme che spetta agli oppressi – "liberare se stessi e i loro oppressori" – possa realizzarsi, è necessario spezzare proprio la catena offesa-punizione su cui la logica della dominazione poggia. Indignarsi – di un'indignazione seria, consapevole – non è piangere o cullare la debolezza o scandalizzarsi per una norma disattesa. Piuttosto, indignarsi è sentire profondamente di voler opporre un no – di non poter fare altrimenti – a ordini, gesti, parole che limitano o annullano la possibilità di affermarsi, propria e altrui. È moto di ribellione del singolo che, grazie all'educazione e alla conoscenza, sa ormai riconoscere le menzogne del potere – o dei liberatori che cercano in verità solo docili seguaci – e il danno che esse arrecano all'essere di più individuale e collettivo. Muovendosi oltre il vuoto argomento dei diritti violati e delle sanzioni, l'indignazione in senso freiriano è il sentimento avvertito da chi sa ormai dire: la tua trasgressione etica non mi offende, mi mette in pericolo; non mi ferisce, minaccia la mia possibilità di esistere; non provoca in me una reazione emotiva e

superficiale, mi sfida a comprendere e a parlare affinché io possa avere spazio per manifestare i modi di esistere e i desideri che mi sono propri; non mi diminuisce ma, sbarrandomi la strada, mi impone di agire affinché io possa continuare a mettermi alla prova e a cercare. È realmente voce che conosce una nuova semantica poiché ha abbandonato il compiacimento per il racconto della debolezza – compiacimento del forte che aiuta il debole e del debole che osserva se stesso – e l’invidia covata da chi ancora guarda all’altro come misura di ciò che non potrà mai essere; ed è dunque voce che conosce una nuova semantica essendo voce di chi, felicemente padrone di sé e di nessun altro, lotta affinché questa felicità si estenda, diventando quantitativamente capace di imprimere un nuovo senso alla storia.

Da questa prospettiva, quando Freire ci ricorda che la liberazione non può essere «liberazione di alcuni fatta da altri»²³ sta dichiarando la necessità di superare lo stato attuale attraverso una rivoluzione prima di tutto individuale. Una rivoluzione che “coscientizzi” l’individuo e che include gli altri non perché così debba essere – un “dover essere” rigidamente inteso non farebbe del resto che riportare nelle secche delle idee, per quanto nobili, verticalmente imposte – , ma principalmente perché il mondo è fatalmente mondo condiviso, spazio in cui nessuna reale libertà può darsi fintantoché qualcuno resta dominato e qualcun altro dominatore, continuando così a offrire modelli che inquinano e inficiano lo sforzo di liberazione del singolo. L’inedito e l’inatteso si manifestano solo laddove si sia creato un sentire comune che è incontro di individualità ormai incapaci di replicare i vecchi ruoli. Solo così la compassione, per tornare a Nietzsche, abbandona la croce – la croce paolina, la croce del Cristo tradito e corrotto; solo così l’indignazione si fa sentimento forte, pienamente compreso, compagno di un agire non vendicativo e inutilmente distruttivo ma utopico nel senso che già si ricordava, ovvero come “unità indissolubile di denuncia e annuncio” che si rinnova in ogni atto di disobbedienza.

²³ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., p. 53.

«La più bella parola della nostra lingua»

Mentre il decano del college in cui si è appena trasferito cerca di comprendere i motivi del suo comportamento erratico e sempre conflittuale, Marcus Messner, protagonista del romanzo di Philip Roth *Indignation*, ripete dentro di sé le parole dell'inno cinese: "In piedi, voi che rifiutate di essere schiavi! [...] L'indignazione riempie i cuori di tutti i nostri compatrioti". Appreso a scuola, da bambino, negli anni della Seconda guerra mondiale quando i cinesi erano alleati degli Stati Uniti e non ancora nemici da combattere, il canto che risuona nella sua testa diviene per il giovane una forma di resistenza e di ribellione al paternalistico sermone di quel rappresentante dell'autorità che lo invita a farsi più tollerante e docile nei confronti degli altri e dell'ambiente in cui si trova. Ma Marcus non conosce la tolleranza, non può conoscerla: è intelligente, responsabile, educato, zelante nello studio eppure costantemente scosso da uno spirito critico che gli impedisce di accettare il non-senso delle costrizioni e delle convenzioni. Cerca, piuttosto, di fare tutto al meglio per mettersi al riparo dal mondo, ma è necessariamente contro quel mondo dalle leggi tristi o ridicole che il suo meglio si infrange di continuo: contro quel padre amato da cui pure deve fuggire per salvarsi da angosce oscure e dal suo affetto oppressivo; contro la mediocrità e la volgarità dei suoi compagni di studi; contro la richiesta di aderire, almeno superficialmente, a una qualche religiosità mentre lui, ateo proveniente da una famiglia ebraica, conosce e cita a memoria gli argomenti di Bertrand Russell sulla falsità e i danni delle religioni; contro il conflitto coreano e il terrore di finire arruolato come soldato semplice, ovvero come carne da macello; e persino contro l'amore per Olivia, intelligente e auto-distruttiva *quanto* lui ma non *come* lui, poiché in lei la via dell'auto-distruzione procede evidente e lineare come il taglio che ha sul polso.

Deluso da tutto e da tutti, rabbioso verso gli altri, incapace di comprometersi e di adattarsi alla realtà infrangendo il proprio senso del giusto, Marcus finirà invece lacerato dalle baionette delle truppe cinesi su una desolante collina nella Corea centrale, vittima dei giochi tra potenze, certo, ma ancor prima di quella parola, "indignazione", che aveva

riconosciuto come «la più bella parola della nostra lingua»²⁴ pensando proprio, ironicamente, all'inno cinese. Perché la sua morte sul campo di battaglia è il prodotto tragico di una catena di scelte dettate dal non sapersi rassegnare alla debolezza, alla bigotteria, all'ipocrisia o alla manifesta pochezza delle figure che incontra nella sua breve vita. Potrebbe stare fermo e in silenzio, lasciarle passare, facendo solo ciò che è utile per mettersi al sicuro e per coltivare da sé e per sé ciò che ritiene meglio, ma al contrario parla, si agita, si muove nello spazio alimentando un gioco che lo vede sempre perdente, fino a quando l'ultima lite con il decano Caudwell gli costerà l'espulsione dal college e la chiamata alle armi.

Perché non tace? Perché quest'ansia di dire quando è ormai chiaro che il mondo intorno a lui non vuole o non può ascoltare? In fondo, Marcus non è animato da grandi ideali e a ben vedere vorrebbe solo essere lasciato tranquillo. Perché, allora, tanta scomposta e dannosa indignazione? La condanna di Marcus sembra stare in quella verità raccontata quando sente ormai di essere irrimediabilmente distante da tutti, condannato a confrontarsi da solo in merito «alla mia innocenza, alle mie esplosioni, alla mia schiettezza, all'estrema brevità della beatitudine».²⁵ Una sensazione affine alla morte e cristallizzata in una forma e in una paura ben precise: «Non provocare alcuna reazione per quanto ostinato sia il tentativo di svelare e di essere svelato».²⁶ Svelare ed essere svelato: la tara di Marcus, l'ossessione che lo rende sempre troppo lucido, troppo serio, eppure anche infantile nella sua continua ribellione non organizzata, mai davvero pensata ma solo agita, è in questo bisogno di comprensione e di libera ricerca che il mondo statico in cui vive non può concedere. Dio, patria, onore, moralità sono i pilastri che sostengono e proteggono un cosmo altrimenti attraversato dalla morte – la morte in guerra, prima di tutto, e la morte che è propria di ogni spazio chiuso. Abitato da mediocri creature omeriche, questo cosmo schiaccia Olivia, costringendola ad affermarsi – in quanto donna ridotta a essere solo oggetto dei discorsi e dei desideri degli altri – per sottrazione; e schiaccia Marcus che al contrario prova – in quanto maschio a cui è riconosciuto un diritto all'attività, benché di un'attività servile si tratti –, a denunciare le menzogne su cui

²⁴ P. Roth, *Indignazione*, trad. it. N. Gobetti, Torino, Einaudi, 2009, p. 128.

²⁵ Ivi, p. 274.

²⁶ Ivi, p. 275.

poggiano quei pilastri, nel tentativo di rivendicare almeno per sé uno spazio in cui costituire autonomamente la propria giovane identità, trovando tuttavia solo negazione o silenzio.

La sua indignazione nasce allora come richiesta – non del tutto consapevole – di riconoscimento e sul mancato riconoscimento si inceppa e si rinnova. Perché se esistere, come sostiene Freire, «è più di vivere, perché è più che essere nel mondo. È essere nel mondo e col mondo»,²⁷ quel “con” può realizzarsi non soltanto laddove all’individuo sia data la possibilità di mettersi in gioco e di manifestarsi per ciò che è, ma anche di essere visto e compreso. Ed è questa doppia necessità a dare forma alla dimensione mai esclusivamente privata dell’indignazione come collera che vuole testimoni e compagni poiché in gioco c’è la propria esistenza. E l’esistenza chiede un luogo in cui darsi, chiede ascolto, chiede condivisione. Quando ciò non accade, quando tutto ciò che rimane è solitudine, l’indignazione si risolve in lacerazione di sé o in gesti che, come nel caso di Marcus, sabotano la propria sicurezza e avvicinano la propria fine.

Se è vero, riprendendo Nietzsche, che l’indignazione può mutarsi in masochismo quando sono chiuse le strade dell’affermazione di sé – per debolezza appresa e introiettata o perché l’ambiente è compatto e quantitativamente troppo forte per essere scalfito – pure la capacità di indignarsi sembra smentire la presenza di un qualche masochismo originario.²⁸ Rivolgersi contro se stessi è ciò che resta quando ogni via è bloccata e quando si dispera dal poter trovare qualcuno che ci riconosca. O qualcuno in cui riconoscersi: mettersi dalla parte di chi ha subito un torto, sentirsi simili e vicini a chi ha patito un’ingiustizia non è – o almeno non è a un livello più profondo – un movimento dettato da una simpatia spontanea né un pretesto per dare sfogo al desiderio di punire. Piuttosto, la solidarietà che manifestiamo indignandoci è la dichiarazione mascherata di un nostro bisogno di esistere che è stato frustrato; e l’altro che è stato offeso – o l’ideale che è stato tradito, il merito che non è stato premiato, lo spazio che è stato violato – è una figura sostitutiva che ci permette, indignandoci, di affermare qualcosa di noi. Non deve allora stupire che l’infelice sia più propenso a indignarsi o che l’indignazione attraversi

²⁷ P. Freire, *L’educazione come pratica della libertà*, trad. it. L. Bimbi, Milano, Mondadori, 1973, p. 48.

²⁸ Si pensi ovviamente all’enigmatico masochismo originario ipotizzato da Freud in *Al di là del principio di piacere* (1920) e, soprattutto, in *Il problema economico del masochismo* (1924).

le società stanche. Eppure, l'infelicità non è il destino dell'indignazione né il suo movente. Alla base di questa collera sta semplicemente un impulso a essere disatteso. Quali forme essa assuma, dipende da ciò che l'ambiente e la propria capacità di comprendersi offrono: potrà diventare motore di un'azione gioiosa che miri alla liberazione dell'esistenza – e allora sì che “indignazione” suonerà come la parola più bella di ogni lingua – oppure, al contrario, condannarsi a esprimersi come passione triste, segnata dall'odio e alla generazione di nuovo odio destinata.

Indignazione e somiglianza

Che l'indignazione sia una passione triste ce lo ricorda Spinoza. Passione triste, eppure non priva di potenziale.

Benché un primo riferimento all'*indignatio* e al suo legame con l'odio sia contenuto nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* – «infine, non abbiamo da dire nulla dell'invidia, della collera e dell'indignazione, se non che si voglia ricordare quanto abbiamo detto sull'odio»,²⁹ ovvero che esso è «un'inclinazione a rifiutare ciò che ci ha provocato una pena o un danno»³⁰ – è all'*Etica* e al *Trattato politico* che si deve guardare per comprendere meglio sia il meccanismo che regola questa passione a livello individuale sia la sua declinazione collettiva.

Le occorrenze del termine nell'opera maggiore del filosofo olandese si concentrano nella terza e nella quarta parte. Nella sezione dell'*Etica* dedicata alla “schiavitù umana” – vale a dire alla condizione in cui l'essere umano si trova quando è trascinato, per difetto di comprensione, dalla forza degli affetti – sono le conseguenze depotenzianti e inique dell'indignazione a essere rivelate: il desiderio di punire e la pretesa di «rivendicare il proprio e l'altrui diritto»³¹ che accompagnano questa passione la rendono non soltanto

²⁹ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, II, cap. XI.

³⁰ Ivi, II, cap. VI.

³¹ B. Spinoza, *Etica*, IV, capitolo XXIV. «Gli altri sentimenti di Tristezza verso gli uomini si oppongono direttamente alla giustizia, all'equità, all'onestà, alla pietà e alla religione e, sebbene l'Indignazione sembri mostrarsi come una specie di equità, si vive tuttavia senza legge, là dove è lecito a ognuno giudicare i fatti altrui e rivendicare il proprio e l'altrui diritto». Si veda anche lo scolio alla proposizione 51 della quarta parte.

triste – volere il male di un altro ed essere agiti da un tale desiderio non può che spingere la mente verso un grado minore di perfezione –³², ma anche foriera di ingiustizia e di sedizione, anticipando quanto sarà reso più chiaro – e al tempo stesso caricato di un senso politicamente ambivalente – nel *Trattato politico*.

Il diritto di cui l'individuo indignato presume di potersi fare detentore e giudice esclusivo non è, infatti, un'illusione. Come è noto, per Spinoza ogni cosa – animata o inanimata – possiede una certa quantità di potenza e tale potenza coincide con una certa quantità di diritto. Nello stato di natura, la coincidenza tra *jus* e *potentia* conduce a un effettivo dominio su di sé, benché di un dominio precario e sempre esposto al diritto-potenza altrui si tratti.³³ Tuttavia, all'interno dello stato civile il diritto naturale di ciascuno è trasferito allo Stato – ovvero alla società stessa – il cui fine è, o almeno dovrebbe essere, l'utile di tutti i cittadini.³⁴ Questo trasferimento di potenza – dissimile dalla cessione del diritto hobbesiana che si realizza nel *pactum subiectionis* –³⁵ crea un rapporto bidirezionale tra Stato e cittadini: se i secondi sono tenuti a rispettare le leggi civili anche laddove queste dovessero sembrare ingiuste o contrarie alla ragione, il primo è tenuto ad agire per il bene della collettività e per la salvaguardia della pace sociale. Non è necessario domandarsi qui quanti e quali forme questo bene possa assumere rispetto al

³² Ivi, III, prop. 11 e dimostrazione. Per Spinoza, tutte le passioni si compongono a partire dai tre affetti primitivi, ovvero Gioia, Tristezza e Cupidità. Se la Gioia è la passione che consente il passaggio della Mente verso una maggiore perfezione, la Tristezza agirà in senso contrario. Più in generale, la Mente sarà tanto più perfetta quanto più sarà autonoma, libera nella sua tensione alla Gioia dalla dipendenza da una causa esterna. Per questa ragione anche l'Amore, passione ovviamente opposta all'Odio, si rivela depotenziante poiché esso è «[...] Gioia concomitante con l'idea di una causa esterna» (ivi, III, scolio prop. 13).

³³ Cfr. in particolare B. Spinoza, *Trattato politico*, II, 3-4. «Per diritto di natura intendo dunque le leggi o regole di natura, secondo le quali accadono tutte le cose, cioè la stessa potenza della natura. Perciò il diritto naturale della stessa natura e di conseguenza il diritto di ciascuno individuo coincide con la sua potenza». Tuttavia, nello stato di natura tale diritto è sempre minacciato dal diritto degli altri individui (cfr. ivi, II, 15).

³⁴ Timore, speranza e avversione per la solitudine (che è una declinazione del timore) guidano gli individui verso la creazione di società. Lo Stato, che è diritto definito dalla potenza di una moltitudine (cfr. ivi, II, 17) sarà tanto più forte e sicuro quanto più saprà favorire la speranza e l'amore per la vita civile. Uno Stato che basi invece la propria sopravvivenza sul timore sarà esposto al pericolo della ribellione. Speranza e amore per la vita civile sono però inscindibili dalla creazione di condizioni che permettano il potenziamento dei singoli cittadini, il loro farsi individui più razionali, ovvero non esclusivamente trascinati dalle passioni.

³⁵ Su questo punto si veda la risposta di Spinoza a Jarig Jelles: «[...] riguardo alla politica, la differenza tra me e Hobbes, della quale mi chiedete, consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che esso ha sui sudditi stessi, come avviene sempre nello stato naturale» (B. Spinoza, *Epistolario*, ep. 50)

tempo, al luogo e al tipo di regime in cui o attraverso cui si realizza. Basterà semplicemente ricordare che, ogniqualvolta uno Stato disattende il fine a cui è chiamato generando un ambiente avvertito come intollerabile dalla maggior parte dei cittadini, allora timore e rispetto si convertono in indignazione, aprendo al rischio della sedizione e della dissoluzione del patto che ha dato vita alla società.³⁶

Da un punto di vista politico, dunque, l'indignazione si presenta come una passione pericolosa – poiché capace di minare la stabilità o la sopravvivenza dello Stato – eppure non priva di effetti benefici – laddove permetta di unirsi per ribellarsi a un potere che umilia o disumanizza i cittadini, invece di potenziarli. Su quale versante – negativo o positivo – finisca col cadere è questione che rimanda alla maturità degli individui, alla loro capacità di comprendere il “vero utile” per sé e per gli altri e di agire consapevolmente per realizzarlo o di essere, al contrario, trascinati da fanatismo o superstizione. E va da sé che, in questo secondo caso, l'indignazione possa farsi anche potente e rapido strumento per eccitare e conquistare una folla, muovendola contro qualcosa o qualcuno. Ciò che tuttavia caratterizza l'*indignatio* è la solidarietà interindividuale che essa genera, facendone da subito un affetto politico, ovvero un affetto che, generando rapporti tra individui, può produrre anche conseguenze collettive.

Per comprendere questo punto è necessario tornare all'*Etica* e ai luoghi in cui, con il consueto rigore, Spinoza definisce il funzionamento dell'indignazione. Lo scolio alla proposizione XXII della terza parte ci dice che:

[...] chiameremo *Favore l'Amore verso colui che ha fatto bene a un altro*, e al contrario *Indignazione l'Odio verso colui che ha fatto male a un altro*. Bisogna, infine, notare che noi commiseriamo non soltanto la cosa che amiamo [...], ma anche quella verso la quale non abbiamo nutrito prima alcun affetto; purché la giudichiamo a noi simile [...]. E che perciò

³⁶ Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, III, 9: «In terzo luogo si ponga questa considerazione: una norma che provoca l'indignazione della maggioranza dei cittadini ha poco a che fare con il diritto di una società civile [...] Il diritto di una società civile è definito dalla potenza comune della moltitudine: dunque la potenza e il diritto di una società civile perdono consistenza, se essa offre occasioni perché più individui si raccolgano in unità». Si noti come la dimensione politica sia una dimensione eminentemente quantitativa: è l'indignazione della “maggioranza dei cittadini” a costituire un problema per lo Stato poiché l'unione di molti individui genera (o rischia di generare) una potenza superiore a quella dello Stato.

siamo favorevoli anche nei confronti di colui il quale ha fatto bene a un simile, e al contrario ci indigniamo contro colui che gli ha arrecato un danno.³⁷

L'indignazione dunque come odio verso "colui che ha fatto male a un altro" avvertito come simile a noi. Secondo Laurent Bove, tale relazione di somiglianza alla base dell'odio provato dall'individuo indignato consente di riconoscere fin da subito qualcosa di positivo in questa passione:

Eppure c'è già qualcosa di positivo alla radice di quest'odio, cioè il rapporto di identificazione, di similitudine, addirittura di amore che rivolgiamo verso i nostri simili e che ci conduce necessariamente ad agire per liberarli dai loro mali, di cui noi stessi soffriamo [...] È il movimento di resistenza che induce la benevolenza.³⁸

Non si negherà che un tale rapporto si realizzi. Ciò che tuttavia occorre sottolineare è che la somiglianza in senso spinoziano non contiene originariamente una direzione tanto sicura – "i nostri simili", scrive Bove, lasciando intendere qualcosa come l'intero genere umano o almeno quella parte di umanità che soffre per le ingiustizie subite –, essendo al contrario un meccanismo fortemente legato all'immaginazione e alla sua aleatorietà e parzialità. E se così è, occorre allora indagare più a fondo questo meccanismo per comprendere in che modo possa darsi uno spazio in cui la benevolenza – o l'indignazione che si traduce in benevolenza nei confronti di chi patisce un torto – sorga da un movimento di resistenza che abbia come scopo l'affermazione dell'esistenza in quanto tale. O, detto in altri termini, se possa darsi un "appetito di fare del bene"³⁹ non selettivo e una capacità di indignarsi che non si arresti di fronte al danno inflitto a chi avvertiamo come immediatamente simile – o che siamo indotti a considerare tale.

Dire che i meccanismi di riconoscimento del simile restano all'interno del processo immaginativo significa sostenere che essi sono radicati in una conoscenza non adeguata

³⁷ B. Spinoza, *Etica*, III, scolio prop. 22.

³⁸ L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. it. F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002, p. 250.

³⁹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, III, scolio prop. 26. Qui Spinoza si riferisce alla volontà, ovvero all'appetito di fare del bene, che nasce dalla commiserazione per la «cosa a vantaggio della quale vogliamo procurare un beneficio».

di sé e degli altri, così come dei rapporti che producono e concatenano le cose. Pur non sostenendo alcuna separazione tra facoltà – immaginazione, ragione e intelletto non sono facoltà distinte, ma nomi assegnati a una minore o maggiore potenza della mente –, Spinoza riconduce tuttavia la capacità immaginativa a uno stadio in cui le affezioni del corpo sono avvertite – e conservate – senza comprensione reale, ovvero senza conoscenza della natura del proprio corpo e dei corpi esterni che ci affettano.⁴⁰ Questa conoscenza confusa e che pure ha il potere di trattenere le tracce di tali affezioni creando associazioni caricate emotivamente – e non potrebbe essere diversamente, poiché il corpo sente e la mente altro non è se non “idea del corpo” –⁴¹, consente senza dubbio all’individuo di orientarsi all’interno di quella dimensione relazionale in cui da subito si trova immerso, avendo tuttavia come guida impressioni e *vestigia*. Diverso è invece formarsi idee chiare e distinte, ovvero idee che rappresentino, per quanto possibile, la natura dell’oggetto considerato e la sua singolarità, nonché il modo in cui ci ha tracciati e le cause che hanno prodotto quella particolare affezione.⁴² E una volta che ci si sia spinti fino a considerare «le piccole differenze dei singoli» – ovvero una volta che ci si sia spinti oltre i limiti dell’immaginazione incline, al contrario, a formare «quelle nozioni che chiamano *Universali*» –⁴³ la somiglianza, come parto dell’immaginazione, viene meno o si rivela per ciò che è: la percezione di tratti comuni che poco dicono rispetto al corpo avvertito come simile (e rispetto al corpo che a esso si sente simile).

⁴⁰ Immaginazione e memoria sono strettamente connesse. Come stabilito nella dimostrazione alla proposizione 18 della seconda parte: «La Mente immagina un certo corpo a causa del fatto che il Corpo umano è affetto dalle vestigia di un corpo esterno e disposto nello stesso modo in cui è affetto quando alcune sue parti sono state spinte dallo stesso corpo esterno». Lo scolio chiarisce invece cosa sia la memoria: «Sulla base di quanto detto intendiamo chiaramente cosa sia la Memoria. Infatti non è altro che una certa concatenazione di idee che implicano la natura delle cose che sono al di fuori del Corpo umano, concatenazione che nella Mente avviene secondo l’ordine e la concatenazione delle affezioni del Corpo umano». Dunque, mentre la «concatenazione delle idee che avviene secondo l’ordine dell’intelletto» (*Ibidem*), permette di percepire le cose mediante le loro cause prime, immaginazione e memoria producono idee confuse, non rispondenti alla reale natura del corpo esterno, poiché quelle idee sorgono dalle affezioni che il corpo ha provato nell’incontro con l’incontro corpo.

⁴¹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, II, prop. 13: «L’oggetto dell’idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell’Estensione esistente in atto, e niente altro».

⁴² Per la quarta definizione della seconda parte dell’*Etica*, adeguata è l’idea che: «[...] in quanto la si considera in sé senza relazione all’oggetto, ha tutte le proprietà, ossia le denominazioni intrinseche dell’idea vera».

⁴³ B. Spinoza, *Etica*, II, scolio prop. 15.

Ciò, chiaramente, non significa che non esista alcuna similarità tra i corpi – dopo tutto, ogni cosa finita partecipa all’unica e infinita sostanza e dunque esiste una qualche somiglianza persino tra un sasso e un animale complesso – e che non esistano corpi più simili tra loro di altri: mettere radicalmente in discussione l’universale “Uomo” o “Cavallo” non comporta un disconoscimento della somiglianza fisiologica e di quella in essenza – nella potenza, ovvero nella «forza con la quale la cosa si sforza di perseverare nel suo essere» –⁴⁴ che sussiste tra uomo e uomo e cavallo e cavallo. Eppure, si pensi a quanto scrive Spinoza nello scolio alla proposizione LVII della terza parte: dopo aver sottolineato la differenza tra la libidine e gli appetiti di un cavallo e quelli di un essere umano sulla base di una diversa natura, è al livello delle cose singolari che il filosofo olandese ci spinge a guardare per cogliere le reali differenze poiché «la vita di cui ciascuno è contento e il gaudio che l’accompagna non sono altro che l’idea ossia l’anima dello stesso individuo, e perciò il gaudio dell’uno discorda per natura dal gaudio dell’altro soltanto in quanto l’essenza dell’uno differisce dall’essenza dell’altro».⁴⁵ Per questa via, comuni eppure diverse saranno anche la natura e la felicità del saggio rispetto a quelle dell’ubriaco,⁴⁶ all’interno di un piano in cui similarità e dissomiglianza si danno sempre insieme.

Nascondere tale compresenza è, appunto, il gioco proprio dell’immaginazione come gioco del corpo che allo stesso modo non realizza, non conoscendosi adeguatamente, la propria unicità e la propria fondamentale alterità rispetto agli altri. E non a caso allora le proposizioni dedicate da Spinoza alla somiglianza e all’imitazione degli affetti si aprono con la formula “se immaginiamo che”.⁴⁷ Così la proposizione XXVII della terza parte – che dà inizio alla trattazione dell’*imitatio affectuum* – recita: «Se immaginiamo che una

⁴⁴ Ivi, III, prop. 7. Si tratta della definizione del *conatus* spinoziano, qui tradotto con “forza”. Essenza, potenza, appetito (se riferito al corpo) e volontà (se riferito alla mente), non sono che modi per definire il *conatus* stesso.

⁴⁵ Ivi, III, scolio prop. 57.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*

⁴⁷ Sulla formazione dei rapporti di somiglianza e sulle possibili affinità tra teoria dell’imitazione degli affetti spinoziana e desiderio mimetico di matrice girardiana si rimanda al saggio di Gianfranco Mormino “L’imitazione degli affetti: Spunti per una teoria del desiderio in Spinoza e Girard”, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo e connexio: spinozismo e scienze sociali*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 93-106. Di particolare importanza le considerazioni ivi contenute, a partire dallo scolio alla proposizione XXXII della terza parte e alla condizione del corpo dei bambini come corpo “in continuo equilibrio”, rispetto alle relazioni di somiglianza e di risonanza emotiva create dall’immaginazione.

cosa simile a noi, verso la quale non abbiamo nutrito nessun affetto, è affetta da un qualche affetto, per ciò stesso veniamo affetti da un affetto simile».⁴⁸

Ora, immaginare significa rappresentare «come a noi presenti» i corpi esterni, nonostante queste immagini non «rispecchino le figure delle cose».⁴⁹ Questa capacità – che se debitamente compresa dichiara una potenza della mente e non un suo difetto –⁵⁰ induce non soltanto a credere all’esistenza di cose che, in quel momento, mentre le immaginiamo, non esistono, ma anche e soprattutto a non saper distinguere ciò che noi sentiamo quando ci rappresentiamo quei corpi esterni da ciò che quei corpi esterni effettivamente sono – e sentono. Perché quelle immagini delle cose sono «affezioni del Corpo umano», ovvero idee condizionate, colorate, caricate dall’affezione che il corpo ha provato quando è venuto a contatto con esse. O quando, immaginandole, le ha riproposte alla mente, dando vita a catene associative che ci fanno sentire come simili anche corpi mai conosciuti o verso i quali non abbiamo provato nulla. In questo, l’immaginazione svolge un ruolo importante nel colmare lo scarto fondamentale tra noi e gli altri ma a costo di una mancata comprensione della reale natura del nostro corpo e del corpo altrui e della sostanziale alterità tra ciò che noi patiamo e ciò che gli altri patiscono.

Ed è sulla soglia tra i confini dell’individuo – delimitato, finito e segnato dalle proprie esperienze – e la possibilità di portare e rappresentare dentro di sé i corpi esterni che anche l’indignazione si colloca: quell’odio verso colui che ha fatto del male a chi riteniamo simile a noi è sì resistenza, come ricorda Bove, contro la sofferenza – è volontà di affermare laddove il torto schiaccia e rende passivi –, ma solo perché essa depotenzia noi.

Eppure, qui sembrerebbe sorgere una difficoltà. Mentre è facilmente comprensibile l’indignazione dei cittadini stanchi di vivere in un comune stato di paura o di insicurezza

⁴⁸ B. Spinoza, *Etica*, III, prop. 27.

⁴⁹ Si rimanda qui di nuovo alla proposizione 18 della terza parte dell’*Etica*: «Se il Corpo umano sia stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando in seguito la Mente ne immaginerà uno, subito si ricorderà degli altri». Nella dimostrazione si chiarisce che: «[...] ma (*secondo l’ipotesi*) allora il Corpo è stato disposto in modo che la Mente immaginasse simultaneamente due corpi; pertanto anche adesso ne immaginerà simultaneamente due, e la Mente quando immaginerà uno dei due, subito si ricorderà anche dell’altro»

⁵⁰ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, III, scolio prop. 17: «Infatti, se la Mente, mentre immagina come a sé presenti le cose non esistenti, sapesse contemporaneamente che quelle cose in realtà non esistono, in verità attribuirebbe questa potenza di immaginare, non a un suo difetto, bensì ad una virtù della sua natura».

poiché, in questo caso, l'indignazione nasce per qualcosa che patiamo personalmente o che potremmo patire o che patisce qualcuno che amiamo, meno facile è capire per quale ragione l'individuo in senso spinoziano – sempre mosso dalla ricerca del proprio utile – dovrebbe prendere su di sé e avvertire come proprio il torto subito da qualcuno verso cui non proviamo alcun affetto. Perché indebolirsi per un'ingiustizia che, in fondo, potrebbe non riguardarci mai? La risposta di Spinoza è semplice: è la relazione di somiglianza a permettere una tale introiezione del dolore altrui e la reazione che ne consegue. Ma per questa via le difficoltà sono risolte solo in parte poiché, se l'essenza di ogni cosa sta nel perseverare nel proprio essere, l'interesse vivo, doloroso, per la sofferenza di un altro parrebbe smentire questa tendenza della vita alla conservazione e, se possibile, all'accrescimento. Ovvero parrebbe far avanzare l'ipotesi che lo sforzo conativo possa, in un certo senso, agire contro se stesso.

Tuttavia, tale rovesciamento non è pensabile all'interno di una filosofia che, persino nel caso del suicida, rifiuta la possibilità che si possa desiderare la propria distruzione. Il suicidio è trionfo della sopraffazione di cause esterne e contrarie alla natura dell'individuo che si dà la morte, non trionfo di una pulsione di morte.⁵¹ Dunque perché non chiudersi in una serena indifferenza invece di immaginare – processo che implica un certo grado di attività volontaria – la sofferenza di chi non conosciamo provando odio per chi l'ha causato? Chiaramente, non ci si riferisce qui a forme superficiali o simulate di indignazione. Come sosteneva Nietzsche, l'indignato può davvero mentire mentre si agita, senza provare realmente nulla per il male che pure denuncia o per chi ne è colpito. La domanda riguarda l'indignazione sincera – e il sincero odio che da lì nasce – per il

⁵¹ Cfr. *ivi*, scolio prop. 20. «Nessuno, dunque, se non perché sopraffatto da cause esterne e contrarie alla sua natura, trascura di ricercare il proprio utile, ossia di conservare il proprio essere. Nessuno, dico, per necessità della propria natura, ma perché costretto da cause esterne, rifiuta gli alimenti o si uccide, il che può fare in molti modi; e cioè qualcuno si uccide perché costretto da un altro che rivolge la sua mano destra con la quale aveva preso per caso una spada e lo costringe a dirigerla contro il suo stesso cuore; o perché, per ordine del Tiranno, come Seneca, è costretto ad aprirsi le vene, desiderando cioè di evitare con un male minore uno maggiore; o, infine, perché cause latenti esterne dispongono la sua immaginazione e modificano il suo Corpo in modo tale che egli assume un'altra natura contraria alla prima e la cui idea non si può dare nella Mente [...]. Ma che l'uomo, per necessità della sua natura, si sforzi di non esistere, o di mutarsi in un'altra forma, è tanto impossibile quanto che dal nulla abbia origine qualcosa, come può vedere chiunque vi rifletta un po'».

danno subito ingiustamente da un altro individuo – o, più in generale, da qualcosa che non siamo noi –, specie quando quel danno non ci minaccia direttamente.

Recenti studi hanno indagato il possibile legame tra indignazione e punizione altruistica o *third party punishment*, ovvero quei comportamenti finalizzati a punire chi trasgredisce una norma sociale senza alcun guadagno per chi punisce.⁵² Tuttavia, benché l'indignazione sembri dichiarare una forma di altruismo per il bene del gruppo e della cooperazione, tale dichiarazione non esaurisce tutto ciò che l'indignazione ha da dire. Ricondurla nell'ambito delle passioni prosociali e associarla al naturale altruismo che caratterizzerebbe la nostra e altre specie non pare sufficiente per comprenderla. Del resto, l'indignazione può essere distruttiva, così come può esserlo l'altruismo. Entrambi possono non conoscere misura, cessando di avere rapporto con ciò che è utile per sé e per gli altri.⁵³ Entrambi possono generare un eccesso di compartecipazione che abbassa le nostre capacità critiche, che dissolve la nostra identità o che la cristallizza, in casi estremi, in puro desiderio distruttivo/punitivo verso chi sembra arrecare un danno o verso noi stessi. Se così è rimaniamo però in balia di un'idea di individuo scisso tra empatia e sadismo, con la sofferenza degli altri a fare da pretesto per la manifestazione di un più fondamentale masochismo. Ma, come già si diceva attraverso Spinoza, le tendenze autodistruttive appaiono come il risultato di un gioco di forze da cui usciamo sconfitti e non come una scomoda verità originaria.

In parziale continuità con il filosofo olandese, si sosterrà qui che se la sofferenza altrui ha il potere di sottrarci al nostro pacifico perseverare è perché questo incontro infelice

⁵² La presunta propensione a punire chi trasgredisce una norma anche quando ciò non implica un vantaggio è ampiamente indagata nell'ambito degli studi sull'origine e l'evoluzione della cooperazione umana e dall'economia comportamentale. Evidenziando atteggiamenti apparentemente ispirati a principi di equità e non al puro interesse personale, la punizione altruistica si oppone ad altri modelli esplicativi dei comportamenti cooperativi, in particolare all'altruismo reciproco (agisco a beneficio di un altro per ricevere a mia volta un beneficio). Non si ha qui modo di approfondire oltre questo dibattito – tanto importante quanto, spesso, indebolito da un ricorso massiccio e acritico alla teoria dei giochi –, e ci si limiterà dunque a rinviare, per una prima ricognizione sul possibile legame tra indignazione e punizione altruistica, a J.P. Carpenter, P.H. Matthews, "Norm Enforcement: Anger, Indignation, or Reciprocity", in *Journal of the European Economic Association*, 10, 3, 2012.

⁵³ Chiaramente vastissima è la letteratura sull'altruismo, sulle sue motivazioni e sulle sue possibili declinazioni negative. Tuttavia, si indicherà qui semplicemente una recente raccolta di studi sull'altruismo patologico che, muovendosi tra biologia e psicologia evolutive e neuroscienze, rivela sia il potenziale sia i limiti di tali discipline. Cfr. B. Oakley, D.S. Wilson, G. Madhavan, A. Knafo (ed. by), *Pathological Altruism*, New York, Oxford University Press, 2012.

risveglia qualcosa che il nostro corpo ha, con consapevolezza variabile, esperito. Qualcosa che scatena il nostro odio come reazione allo stato di passività in cui quella percezione ci fa precipitare. Da questa prospettiva, la relazione di somiglianza non è precondizione necessaria affinché l'indignazione si manifesti, potendo anzi darsi come sua conseguenza: mi sentirò simile a chi so aver subito ciò che io sto semplicemente immaginando, provando tuttavia collera e una qualche forma di dolore.⁵⁴ Allo stesso modo, non è necessario che il torto inflitto violi una norma sociale o un dovere che riconosciamo come tale: è ciò che quel gesto evoca a contare, ciò che quel gesto fa risuonare in noi provocando quello sforzo a essere e ad agire che l'indignazione sembrava, in quanto passione triste, minacciare.

Per questa via la capacità di indignarsi spezza qualsivoglia legame con il masochismo per dichiararsi, al contrario, come una potenza del corpo e della mente di chi si indigna: potenza limitata e fragile, quando l'individuo ha fatto scarsa esperienza di sé e delle proprie possibilità. Potenza maggiore, quando maggiori saranno esperienza e conoscenza. Nel primo caso, l'indignazione sarà ristretta, effettivamente riservata solo a chi si avvertirà come vicino e simile. Sarà la collera di chi vive in gruppo e attraverso il gruppo assorbendone abitudini, convinzioni e meccanismi di esclusione. Sarà la collera di chi, prigioniero della propria immaginazione, non avrà imparato a fare un buon uso dell'immaginazione, a farne motore per una conoscenza più raffinata di se stesso e delle cose. Nel secondo, essa potrà invece allargarsi, farsi inclusiva e protettiva nei confronti di ogni forma di esistenza offesa.

Se, come già si diceva, alla base di questa passione vi è un impulso a essere disatteso, più questo impulso sarà stato coltivato, educato, spinto verso una comprensione non solo immaginativa delle cose, più intenso e autonomo si farà il rifiuto per tutto ciò che compromette la possibilità di manifestarsi, propria e altrui. Al contrario, un individuo assoggettato e prigioniero di percorsi ridotti sarà sensibile ai richiami della somiglianza e facile preda di quei movimenti, spesso di segno politico opposto, abili a usare l'indignazione come arma per fabbricare consenso.

⁵⁴ Riprendo qui, in forma diversa e forse indebitamente, quanto sostenuto da Gianfranco Mormino a proposito del meccanismo auto-imitativo che sta alla base della nostra capacità di imitare gli altri, e dunque anche della nostra capacità di simulare dentro di noi ciò che gli altri sentono. A questo proposito si veda G. Mormino, *Per una teoria dell'imitazione*, Milano, Cortina, 2016.

Eppure, persino qui è possibile ravvisare qualcosa di positivo. O meglio: persino qui è possibile ravvisare qualcosa che, se correttamente inteso, può essere riconquistato per produrre effetti positivi. La capacità di indignarsi, il fatto che questa capacità esista, racconta di un sentire del corpo che non si compiace della propria debolezza ma che al contrario preme per farsi forza affermativa, per dichiarare la propria esistenza. E se così è, allora è possibile fare in modo che essa sia al servizio, come nelle speranze di Freire, di una rivoluzione permanente e gioiosa. Una rivoluzione che non replichi il gioco inutile della sostituzione, favorendo invece la responsabile costituzione di individui non più disposti ad accettare un'autorità che, magari in modo benevolo, impone direzioni o ne proibisce altre; o figure che stabiliscono rigidi modelli o che si fanno modelli nella nostra testa; o universali raccontati come verità su ciò che siamo e su ciò che dovremmo essere; o illusioni di somiglianza che rendono inclini a tracciare linee di confine tra inclusi ed esclusi. Una rivoluzione che liberi spazio per poter essere di più, educando tuttavia alla fatica richiesta affinché non restino inespresse le potenzialità che ci sono proprie. E che è liberazione, giacché solo così diviene possibile esistere pienamente e incidere su quella realtà che ci riduce altrimenti al silenzio o alla ricerca di raggruppamenti giocati su una somiglianza illusoria e su un antagonismo fallimentare. Liberarsi è allora farsi carico della propria singolarità per affermarla, affermando al tempo stesso quella altrui. È guardare la distanza che ci separa, sempre, dagli altri, sapendo tuttavia che comune e connessa è la realtà in cui ci muoviamo e comune è la necessità di poter esistere e di essere riconosciuti in questo sforzo. È cessare di cercare il proprio simile, sentendo tuttavia il bisogno che il mai-del-tutto-simile ci sia testimone e compagno. Ed è imparare a conoscere l'indignazione, a conoscere l'egoismo innocente – né buono né cattivo – che la muove, per farne alleata contro tutto ciò che compromette la manifestazione e il potenziamento dell'esistente.

Bibliografia

Bove Laurent, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. it. F. Del Lucchese, Milano, Edizioni Ghibli, 2002.

Carpenter Jeffrey P., Matthews Peter Hans, “Norm enforcement: anger, indignation, or reciprocity”, in *Journal of the European Economic Association*, 10, 3, 2012.

Fanon Frantz, *I dannati della terra*, trad. it. C. Cignetti, Torino, Einaudi, 1962.

Freire Paulo, Horton, Myles, *We Make the Road by Walking: Conversations on Education and Social Change*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

Freire Paulo, *L'educazione come pratica della libertà*, trad. it. L. Bimbi, Milano, Mondadori, 1973.

Freire Paulo, *La pedagogia degli oppressi*, trad. it. L. Bimbi, Torino, Ega Editore, 2002.

Freire Paulo, *La pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, trad. it. G. Colleoni, Torino, Ega Editore, 2002.

Freud Sigmund, *Al di là del principio di piacere*, trad. it. A.M. Marietti, R. Colorni, in Freud Sigmund, *Opere 1917-1923*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977.

Freud Sigmund, *Il problema economico del masochismo*, trad. it. R. Colorni, in Freud Sigmund, *Opere 1924-1929*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978.

Marcucci Nicola (a cura di), *Ordo e connexio: spinozismo e scienze sociali*, Milano, Mimesis, 2012.

Mayo Peter, *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti. Possibilità di un'azione formativa*, trad. it. A. Medas, Sassari, Carlo Delfino Editore, 2016.

Mormino Gianfranco, *Per una teoria dell'imitazione*, Milano, Cortina, 2016.

Nietzsche Friedrich, *Al di là del bene e del male*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968.

Nietzsche Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo I, Milano, Adelphi, 1968.

Nietzsche Friedrich, *Genealogia della morale*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968.

Nietzsche Friedrich, *L'anticristo*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo III, Milano, Adelphi, 1968.

Nietzsche Friedrich, *La volontà di potenza*, trad. it. A. Treves, Milano, Bompiani, 1992.

Oakley Barbara, Knafo Ariel, Madhavan Guruprasad, Sloan Wilson David (ed. by), *Pathological Altruism*, Oxford University Press, New York 2012.

Roth Philip, *Indignazione*, trad. it. N. Gobetti, Torino, Einaudi, 2009.

Spinoza Baruch, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, trad. it. G. Semerari, Firenze, Sansoni, 1953.

Spinoza Baruch, *Epistolario*, trad. it. A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974.

Spinoza Baruch, *Etica*, trad. it. E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2007.

Spinoza Baruch, *Trattato politico*, trad. it. F. Mignini, in Spinoza Baruch, *Opere*, Milano, Mondadori, 2009.