

RAFFAELLA COLOMBO – 16 DICEMBRE 2020

SPEECH BY RAFFAELLA COLOMBO – DECEMBER 16TH, 2020

Università degli Studi di Milano

raffaella.colombo@unimi.it

Keywords

indignazione, pedagogia, Freire, Spinoza, Nietzsche

Nel mio primo intervento mi occuperò dell'indignazione e del ruolo che questa passione occupa all'interno, in particolare, dell'Etica di Spinoza, riprendendo alcuni temi già sviluppati in mio articolo pubblicato sulla rivista *Balthazar*.¹

In prima battuta mi chiederò però se la libertà è qualcosa che appartiene in modo innato all'essere umano o se sia invece necessario educarsi alla libertà. Partirò allora da alcune considerazioni prese dall'opera e dal lavoro di Paulo Freire. L'esperienza di Freire è stata un'esperienza straordinaria, segnata dalla dittatura militare brasiliana che costrinse il pedagogo ad allontanarsi dal Brasile nel 1964 dopo essere stato incarcerato per un paio di mesi. Nel paese natale Freire tornerà solo nel 1980 – dunque quattro anni prima del

¹ Cfr. R. Colombo, "Indignazione e affermazione di sé", in *Balthazar* 1, 2020.

crollo definitivo della dittatura – ma ancora oggi, nel Brasile attuale di Bolsonaro, il progetto educativo di liberazione di Paulo Freire è apertamente osteggiato, messo al bando e considerato pericolosamente sovversivo. E in effetti, tutto ciò che Freire ha fatto e scritto nella vita riguarda la possibilità di liberare gli oppressi mettendoli però nelle condizioni di conoscere e di conoscersi, di liberarsi diventando davvero consapevoli di chi sono e di tutto ciò che potrebbero fare. Non dunque una liberazione passiva, ma una liberazione attiva, gioiosa e perciò costantemente rivoluzionaria. Chiaramente, si tratta di un progetto (e ancor di più di una visione dell’umano, direi) intollerabile per chi – come l’attuale presidente brasiliano e i suoi sostenitori – opera invece in vista di una rinnovata oppressione di corpi docili e inconsapevoli.

Se liberare significa dunque rendere prima di tutto consapevoli gli oppressi e aiutarli a riconoscersi come individui capaci di produrre il nuovo, l’inatteso, allora sarà normale che uno dei principali bersagli polemici di Freire sia stato il fatalismo: il fatalismo neoliberista, quello che ci dice che nulla potrà mai cambiare e che questo sistema è tutto ciò che possiamo avere. Il fatalismo, per usare il titolo di un noto libro di Mark Fisher già ricordato da altri in questo seminario, del “realismo capitalista”.² Ma superare questo fatalismo, questa idea che la storia procederà ormai sempre uguale, occorre appunto dare inizio a un lungo, faticoso percorso di conoscenza, di acquisizione di strumenti – teorici e pratici – che rendano prima di tutti gli individui capaci di farsi davvero consapevoli e responsabili della e per la propria esistenza. Solo dando vita a una rivoluzione individuale si potrà arrivare a una rivoluzione – intesa come continuo movimento di liberazione e di miglioramento – collettiva. La pedagogia freiriana è allora davvero la base di questo movimento di liberazione e di miglioramento. Una pedagogia che richiede, come gesto preliminare, riflessione e lavoro sulla psicologia che segna l’oppresso. E qui, su questo punto, sono Fanon e la sua psicologia dei dannati a fare da guida, da riferimento per Freire: come iniziare un processo di soggettivazione autentica se, da sempre, sono stati gli altri a dirci chi siamo relegandoci ai margini di una particolare comunità, facendoci sentire inutili o utili solo in quanto schiavi?

² Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, Produzioni Nero, Roma 2018.

Fermiamoci qui un attimo. Ho detto “soggettivazione autentica”, ma cosa significa “autenticità”? Direi che una possibile definizione è questa: avere il privilegio di essere la propria Legge. Capisco che questa definizione potrà sembrare terribile a qualcuno e qualcuno a questo punto potrebbe chiedermi: dunque ciascuno dovrebbe essere la propria Legge rivendicando anche il diritto di applicare, nel mondo e sugli altri, questa Legge? No, non è così. Per Legge si deve intendere ciò che resta dopo che si è iniziato un percorso di profonda conoscenza di sé – della propria storia, della relazione con gli altri, della dipendenza dagli altri avendo però la capacità di giocare in una direzione migliore quella dipendenza – e dopo che si è riconosciuto il bisogno di essere insieme, ma di esserlo in modo aperto, in uno stato di comunicazione e di reale solidarietà poiché nessuno può davvero bastare a se stesso. Questo privilegio è allora il contrario della violenza e del dominio sugli altri. È condizione che rende possibile l’incontro reale con l’altro, nella sua alterità ma anche in ciò che ci rende – o che dovrebbe renderci – compagni solidali.

Dunque, torniamo a Freire e Fanon. Quando Freire scrive il suo *Pedagogia degli oppressi*³ ancora non conosceva il lavoro dello psichiatra martinico. Dopo aver letto però *I dannati della terra* decide di rimettere mano a quel testo – già praticamente concluso e pronto per la pubblicazione – includendo dei passaggi presi dal libro di Fanon come omaggio a idee che sentiva affini. E l’idea fondamentale che accomuna i due è appunto quella che riguarda la psicologia degli oppressi o dei dannati, ovvero la psicologia di chi si trova impossibilitato, spesso dalla nascita, ad agire, a muoversi liberamente e consapevolmente nell’ambiente in cui vive, ritrovandosi a essere costantemente oggetto del discorso e delle azioni di altri – dell’autorità, di chi sta sopra di lui o di lei – e mai soggetto. Questa abitudine a essere solo oggetto inferiore porta però quel particolare individuo a identificarsi con il discorso dell’altro – dell’altro che è di fatto visto come un padrone –, precipitando in uno stato di minorità psichica e fisica insieme. Ma questa abitudine produce anche un altro effetto, altrettanto potente e terribile: l’individuo oppresso sviluppa anche una forma di aspirazione a diventare come l’oppressore. Chiare sono le parole di Fanon su questo punto grazie all’osservazione dei danni – appunto

³ Cfr. P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, trad. it. L. Bimbi, Torino, Ega Editore, 2002.

psicologici ancor prima che materiali – prodotti dal colonialismo sui colonizzati. Freire recupera questa lezione applicandola tuttavia anche a situazioni apparentemente meno gravi: la violenza dell’oppressore si dà anche tra genitori e figli, tra maestri e alunni e persino tra il rivoluzionario e il popolo che vorrebbe liberare quando liberazione significa liberazione imposta. L’oppressione, in sostanza, si dà ovunque non vi siano ascolto ed educazione ma solo imposizione di modelli e stanco passaggio di informazioni, producendo quel movimento doppio di cui parlavo poco fa: identificazione con il discorso dell’oppressore e desiderio di essere come lui.

Ecco, a questo proposito vi leggo direttamente ciò che Freire scrive in *Pedagogia degli oppressi*: «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».⁴ Per spezzare questa psicologia – o meglio per ricomporre questa psicologia scissa, che da un lato odia la fonte dell’oppressione e dall’altra vuole imitarla – e per disattivarne i meccanismi mimetici occorre agire. Ma agire come? Per Fanon, in fondo, è la violenza a fare gran parte del lavoro: la violenza del colonizzato che si solleva contro il colonizzatore e che, in questo movimento di liberazione, permette la nascita di una nuova specie di uomini al posto di chi c’era. La Storia cambia di segno, almeno in apparenza, attraverso il sangue (e Sartre, se andate a leggere la prefazione che scrisse a *I dannati della terra* la pensava come lui).⁵ Eppure, questa non è che una sostituzione sacrificale: il sacrificato di un tempo diventa sacrificatore, ma è ancora il sacrificio a vincere.

La soluzione di Freire è invece più grande, più ambiziosa e meno legata alla violenza: non che in Fanon sia assente la convinzione che occorra nutrire quella nuova specie, quella nuova umanità, con qualcosa di più e di meglio del sangue degli oppressori. Il

⁴ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., p. 49.

⁵ 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».

problema è che per cambiare davvero la direzione della Storia, per fare in modo che la Storia non continui a reggersi sulla coppia sacrificio-sacrificatore, oppresso-oppressore e sulla dialettica interna a questa coppia, si deve scommettere tutto su un modello diverso, su una pedagogia che, in Freire, risente di influenze cristiane e marxiano-gramsciane. L'educazione degli individui è la chiave di tutto ed è la parola – e non le armi – a potersi fare strumento di liberazione.

Certo, la parola può essere mero strumento prescrittivo o strumento in mano al dominatore che dice al dominato chi è e cosa può o non può fare o volere. Eppure la parola è anche il mezzo attraverso il quale recuperarsi, conoscersi, oggettivarsi per potersi osservare, per capire ciò che gli altri hanno fatto di noi – e ciò che noi abbiamo magari accettato – per diventare, finalmente, soggetti. Ed è il mezzo attraverso cui leggere il mondo, capire le cause che hanno prodotto certi effetti, per non arrendersi al fatalismo, scoprendo al contrario come intervenire sulle cause per dare vita a effetti nuovi, magari impensabile o inattesi fino a poco prima. Dire e sentire di avere il diritto di dire è impossessarsi di sé; dire e sentire di avere il diritto di dire è allungare la mano verso quei saperi – teorici e pratici – da cui prima si era esclusi o da cui ci si avvertiva esclusi. La lotta di liberazione – individuale e collettiva – è allora lotta per l'educazione, per un'educazione viva, condivisa, seria e partecipata.

Arriviamo qui a quella differenza fondamentale che Freire traccia tra l'*educazione depositaria o bancaria* e l'*educazione problematizzante*. Ecco come le definisce:

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.⁶

Contro l'educazione come forma di adeguamento al mondo – ed è questo un tipo di educazione che è ormai tristemente diffusa e maggioritaria, anche nelle università – e come aiuto offerto al sistema vigente affinché possa continuare a esistere e a rafforzarsi, Freire ci domanda di riprendere l'interrogazione del mondo, ovvero l'interrogazione critica e lucida del mondo e delle sue ingiustizie. Interrogazione che mette in crisi il mondo, dunque, a partire però dalla conquista dei saperi. Non si tratta semplicemente di criticare o di dire che qualcosa è ingiusto: si tratta di impegnarsi nello studio affinché il sapere teorico e tecnico si faccia strumento rivoluzionario. Occorre conoscere – e conoscere seriamente – per poter cambiare il corso delle cose. E occorre condividere in modo rigoroso ciò che si sa per aiutare altri a liberarsi, liberando anche noi. C'è dunque una chiamata di Freire alla responsabilità individuale e collettiva insieme e alla condivisione critica e rigorosa di ciò che si sa, di ciò che si è imparato e compreso, come assunzione di quella responsabilità.

Solo prestando attenzione al ruolo che questo tipo di educazione deve avere nel processo di liberazione – dell'oppresso dall'oppressore che incontra nel mondo, ma anche dell'oppresso dall'oppressore che si annida nella sua testa – si può afferrare il senso profondo della definizione di utopia che Freire dà: «L'utopia 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”».⁷

Ecco il modello diverso, ecco il modello che può scardinare il fatalismo o scardinare quel realismo che ci porta a credere che nulla di diverso sia possibile, o persino desiderabile. La realtà umana può essere modificata e ciò che è stato non è destinato a

⁶ Ivi, p. 63.

⁷ 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 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».

ripetersi per sempre. Si deve però agire sulle cause – e sulla causa che tutti noi siamo – per produrre effetti nuovi. Agire educando, responsabilizzando, spingendo a domandarci e a domandare di “essere di più”. E agire frantumando quella coppia oppresso-oppressore che sta fuori di noi e dentro di noi.

Ed è in fondo questo un atto di disobbedienza civile radicale. Potremmo anzi dire che è questo l’atto più radicale di disobbedienza civile, ovvero l’atto che smaschera e scardina la legge che a tutti noi è stato insegnato da quando siamo venuti al mondo: che qualcuno – che *almeno qualcuno* – è a nostra disposizione e sta sotto di noi. Ecco l’inizio di quella psicologia dell’oppresso che desidera farsi – e in qualche misura sempre è – oppressore. Cessare di credere che l’altro – un essere umano o un animale non umano – esiste per me ed è sotto di me ed è al mio servizio o può essermi utile, smantellare integralmente questa idea è il solo e radicale atto di disobbedienza che si possa fare per cambiare realmente le cose ed è, mi pare, ciò a cui l’insegnamento di Freire invita per entrare in un tempo nuovo attraverso l’educazione e l’assunzione piena della propria responsabilità individuale.

Ora, questo discorso introduttivo mi permette di arrivare al tema dell’indignazione letto attraverso Spinoza. Se l’educazione in senso freiriano è ciò che può dare inizio al cambiamento, a una rivoluzione che deve essere permanente, occorre però prima qualcosa di meno meditato. Occorre cioè qualcosa che ci faccia, prima di tutto, avvertire come intollerabile – anche senza avere la capacità di riconoscere e nominare l’ingiustizia – lo stato di cose in cui ci troviamo a vivere o in cui si trova a vivere chi avvertiamo come vicino o verso cui nutriamo affetto, spingendoci a reagire. Questo qualcosa è, appunto, l’indignazione. Per altro, ricordo qui che l’ultimo libro di Paulo Freire (pubblicato postumo) si intitola proprio *Pedagogia dell’indignazione*.

Il termine “indignazione” evoca spesso qualcosa di non positivo: indignarsi può certo portare a ribellarsi contro un torto o una giustizia, ma in modo scomposto o senza sufficiente riflessione o solo per dare sfogo a un risentimento profondo che vuole in qualche modo trovare sfogo. Come è noto, il risentimento è la chiave per comprendere l’indignazione dal punto di vista di Nietzsche, ad esempio: per il filosofo tedesco, l’indignazione non è altro che la maschera pubblica del risentimento che il debole prova

nei confronti del forte. È dunque il sentimento attraverso il quale i deboli possono esercitare il loro desiderio di vendetta, di feroce vendetta, che da sempre provano. L'indignato è allora un individuo sempre posto sul confine tra masochismo e sadismo: potrebbe scegliere di fare a pezzi sé stesso e il poco che è e che sente di essere oppure fare a pezzi chi è (su chi percepisce essere) di più: chi ha di più o chi sa di più o chi vive seguendo una morale che non coincide con la morale dominante. Ecco cosa scrive Nietzsche a questo proposito:

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 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.⁸

Dunque la strategia del debole – del prete, del cristiano fedele a Paolo più che a Cristo, del socialista, del povero arrabbiato con l'ordine sociale, ecc. – è sempre animata dalla volontà di distruggere, non potendo affermare e costruire. E poiché tale è la natura anche dell'indignazione, non si dà, in Nietzsche, la possibilità di giocare in modo individualmente o collettivamente positivo questa passione: il fine ultimo dell'indignato non è mai quello di innalzare se stesso e gli altri, ma di mortificare la vita, di infettarla con il pessimismo di chi non sa sopportare la potenza affermativa della vita stessa.

⁸ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, A. Treves, Milano, Bompiani, 1992, p. 410.

Ecco, con Spinoza ci troviamo in parte vicini a ciò che abbiamo appena ricordato con Nietzsche poiché anche per il filosofo olandese l'indignazione era, primariamente, una passione triste, depotenziante e radicata nell'odio. Allo stesso tempo, l'indignazione si presenta però come uno strumento di resistenza e di ribellione nei confronti dell'ingiustizia patita da noi o da altri esseri umani avvertiti come "simili".

Dunque, di indignazione Spinoza ci parla in più luoghi: un primo riferimento all'*indignatio* e al suo legame con l'odio lo troviamo 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»,⁹ ovvero che esso è «un'inclinazione a rifiutare ciò che ci ha provocato una pena o un danno»¹⁰ – ma è all'*Etica* e al *Trattato politico* che dobbiamo guardare per comprendere meglio sia il meccanismo che regola questa passione a livello individuale sia la sua declinazione collettiva. Nella quarta parte dell'*Etica* – ovvero alla parte dedicata alla schiavitù umana, tema che svilupperò nel prossimo intervento – Spinoza ci mostra soprattutto gli effetti pericolosi dell'indignazione. Qui, infatti, ci viene detto che questa passione è accompagnata dal desiderio di «rivendicare il proprio e l'altrui diritto»¹¹, vale a dire da un desiderio potenzialmente distruttivo nei confronti della stabilità sociale. Indignarsi predispone dunque alla sedizione, anticipando quanto sarà reso più chiaro – benché lì si caricherà di un significato politicamente ambivalente – nel *Trattato politico*. È bene però dire qualcosa sulla questione del diritto in Spinoza: come è noto, per il filosofo olandese tutte le cose – dalla pietra all'essere umano – possiedono una certa quota di diritto inteso come potenza: *jus sive potentia*. Meno una cosa *patisce* e più una cosa *agisce*, maggiore sarà il suo diritto, la sua capacità di fare, di affermare, di essere in possesso di sé e di ciò che la circonda.

⁹ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, II, cap. XI.

¹⁰ Ivi, II, cap. VI.

¹¹ 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.

Ora, se nello stato di natura ciascun individuo conserva pienamente questo diritto-potenza originario – benché il diritto-potenza di uno sia sempre minacciato dal diritto-potenza di un altro e da una condizione segnata dalla solitudine e dalla paura –, nello stato civile avviene un trasferimento del diritto individuale allo Stato, alla società stessa, affinché si realizzi una condizione di pace e di utilità collettiva. Non si tratta però di una cessione hobbesiana: l'individuo non rinuncia per sempre al proprio diritto, rimanendo vivo 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 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.

È bene ricordare che la questione della pace sociale è centrale nel pensiero politico di Spinoza. Ci siamo abituati a pensare a uno Spinoza politicamente sovversivo, rivoluzionario. In verità, benché l'ideale di una democrazia assoluta – o persino di una società non bisognosa di governo e di leggi perché composta da saggi, da individui capaci di cercare e di trovare, con lo stesso movimento, l'utile individuale e quello collettivo – sia percepibile nell'orizzonte spinoziano, il suo realismo lo è ancora di più: occorre guardare a ciò che gli esseri umani sono nei fatti e i fatti e l'esperienza insegnano che una società regolata da leggi precise – applicate, se necessario, con severità – e da una politica moderata saprà conservarsi, concedendo a ciascun cittadino una giusta dose di libertà pur chiedendo, al tempo stesso, rinunce e rispetto dell'autorità. Pace significa allora prima di tutto equilibrio tra le parti e creazione di un ambiente collettivo sicuro e percepito dalla maggioranza come sostanzialmente equo.

Quando, tuttavia, questa percezione svanisce, l'indignazione entra in gioco come forza ambivalente: è una forza pericolosa poiché può provocare la distruzione di uno Stato – di

uno Stato che, vista la non sempre affidabile capacità di giudizio degli esseri umani, potrebbe non essere cattivo o ingiusto ma solo avvertito come tale –, ma è anche una forza positiva nella misura in cui può contribuire a rovesciare una condizione oggettivamente insopportabile. Cosa, allora, decide se l'indignazione sarà buona o cattiva, giusta o dettata solo da confusione o interessi di parte? Molto semplicemente, la maturità e l'educazione dei cittadini che si ribellano, la loro volontà di perseguire e ristabilire una situazione di giustizia e libertà diffuse e di avere come fine il bene di tutti e non soltanto l'utile privato.

Buona o cattiva che sia, l'indignazione ha però dei caratteri precisi che Spinoza ci permette di vedere e comprendere: indignarsi è certo qualcosa che nasce dentro un individuo e che dentro quell'individuo si agita, ma il suo movimento è rivolto verso l'esterno, creando un legame con gli altri, una sorta di solidarietà interindividuale a partire dalla percezione di un'ingiustizia. Anche persone molto diverse tra loro, segnate da storie e da condizioni sociali differenti, possono trovarsi unite in una piazza trasportate da una comune indignazione. Molti dei movimenti comparsi sulla scena pubblica negli ultimi anni si sono dichiarati apolitici, privi di una precisa visione e aperti al sostegno di chiunque condividesse un'insofferenza simile – per quanto confusa e a volte persino delirante – nei confronti della classe politica o del sistema nella sua totalità.

C'è dunque una solidarietà che l'indignazione crea tra persone diverse e che magari neppure si conoscono. Tuttavia, Spinoza non si limita a dirci questo, spiegandoci piuttosto i meccanismi psicologici individuali che permettono il sorgere di una solidarietà di questo tipo. Nello scolio alla proposizione XXII della terza parte dell'*Etica* ci viene detto 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

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.¹²

Proviamo dunque odio nei confronti di qualcuno che ha fatto male a un altro. Ma a una condizione: questo altro dobbiamo avvertirlo come *simile a noi*. Laurent Bove scrive, a proposito di questa relazione di somiglianza e dell'odio verso un altro che può scatenare che:

[...] 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.¹³

Bove sottolinea dunque il lato positivo dell'indignazione come manifestazione di una relazione di somiglianza e, appunto, solidarietà piena, costante con i nostri conspecifici. Ora, benché sia possibile che si diano un'identificazione e una solidarietà così vaste, è però necessario sottolineare che vi è qualcosa di ben più aleatorio e parziale nei meccanismi di riconoscimento del "simile a me" per come ci sono mostrati da Spinoza. La somiglianza che sentiamo con qualcuno è prima di tutto radicata nell'esperienza individuale di quel singolo corpo e nel ruolo che l'immaginazione gioca nel farci credere, potremmo dire, che qualcuno sia simile a noi.

Fermiamoci allora, seppur brevemente per ragioni di tempo, sull'immaginazione. Per il filosofo olandese la conoscenza immaginativa rappresenta il primo livello della conoscenza, quello più basso. Sebbene senza immaginazione non si darebbero nemmeno i due successivi stadi della conoscenza – quello razionale e quello intuitivo –, l'individuo che resta confinato nello stadio immaginativo è, in sostanza, come un bambino trascinato solo da impressioni e pregiudizi e mai da idee chiare. L'immaginazione porta ad avvertire

¹² B. Spinoza, *Etica*, III, scolio prop. 22.

¹³ L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. it. F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002, p. 250.

le affezioni del corpo senza comprensione reale, ovvero senza conoscenza della natura del proprio corpo e dei corpi esterni che ci affettano.¹⁴ 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” –¹⁵, 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.¹⁶ 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*» –¹⁷ 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).

Le idee chiare e distinte ci permettono allora di conoscere sia ciò che effettivamente ci rende – almeno sotto certi aspetti – simili agli altri sia ciò che ci separa come individui, come esseri confinati dentro un corpo particolare e dentro esperienze nostre e solo nostre. Cancellare questa compresenza di continuità e differenza è invece ciò che fa

¹⁴ 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.

¹⁵ 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».

¹⁶ 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».

¹⁷ B. Spinoza, *Etica*, II, scolio prop. 15.

l'immaginazione. Tuttavia, senza immaginazione non potremmo mai davvero colmare la distanza tra noi e gli altri. Se possiamo sentire l'altro – arrivando anche ad avvertire l'ingiustizia subita da un altro come fosse un'ingiustizia subita da noi – è grazie all'immaginazione. Ma occorre comprendere l'immaginazione e muovere verso una conoscenza più chiara per dare vita a qualcosa di davvero utile e, nel nostro caso, a un'indignazione che possa produrre un cambiamento positivo e davvero esteso a tutti i soggetti colpiti dall'ingiustizia. Come giungere a questo punto? Come superare la parzialità – e la parziale illusorietà – dei rapporti di somiglianza per arrivare a percepire in modo non selettivo la sofferenza degli altri e, ancor di più, per arrivare a comprendere che quella sofferenza indebolisce e depotenzia anche noi?

Se l'indignazione può sorgere in noi, se il male subito da chi magari neppure conosciamo ha il potere di risvegliarci, di scuoterci, di spingerci a esporci e a ribellarci – sottraendoci magari alla pacifica ricerca della nostra personale conservazione – è perché l'incontro con la sofferenza di qualcuno risveglia in noi, nel nostro corpo, una qualche sofferenza simile che abbiamo patito. Benché Spinoza non arrivi a formulare in questo modo quanto sto per dire, credo si possa sostenere che l'odio che noi proviamo nei confronti di chi fa del male a un nostro "simile" è in verità odio nei confronti della passività in cui esperienze analoghe ci hanno costretto. In altre parole: noi non avvertiamo davvero la sofferenza dell'altro né ci mettiamo nei panni dell'altro. Piuttosto, osservare la sofferenza di un altro può permetterci di rivivere qualcosa che noi abbiamo patito. Quindi la relazione di somiglianza non sembra più essere la condizione necessaria affinché l'indignazione si manifesti, potendo anzi darsi come sua conseguenza: mi sentirò simile a chi so aver subito ciò che io ho subito. O persino ciò che sto semplicemente immaginando di aver subito, provando tuttavia collera e una qualche forma di dolore. L'indignazione è allora segno della potenza della mente e del corpo 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 alla base di questa passione vi è una sorta di “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. In entrambi i casi questa passione racconta però di un sentire del corpo, di ogni corpo, che non rimane vittima – come invece voleva Nietzsche – della debolezza o di una sorta di compiacimento per la propria debolezza nel momento in cui può sfogarsi contro altri, ma che al contrario a quella debolezza si ribella, cercando piuttosto di darsi come potenza affermativa.

Tuttavia, affinché questa potenza affermativa non resti scomposta o solo distruttiva è necessario – seguendo Spinoza e Freire – conoscere ed educare l'indignazione, attraverso la conoscenza e l'educazione di sé e degli altri. Un'educazione e una conoscenza attive, costanti, “problematizzanti”.