

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

ONLINE FIRST

Indignatio*, una passione “prodigiosa”. Sul conflitto in Spinoza tra l’*Etica* e il *Trattato Politico

Camillo Chiappino

Rivista online del Centro Interdisciplinare
“Scienze per la Pace” – Università di Pisa



Paper soggetto a double-blind peer review

Ricevuto: 7 ottobre 2022.

Accettato: 19 aprile 2023.

Pubblicato “online first”: 4 giugno 2023.

Per citare il *paper*:

Chiappino, C (2023), “*Indignatio*, una passione “prodigiosa”. Sul conflitto in Spinoza tra l’*Etica* e il *Trattato Politico*”, *Scienza e Pace*, online first, pp. 1-22.

I contenuti di “Scienza e Pace” sono rilasciati sotto licenza
Creative Commons BY-NC-SA 4.0



***Indignatio*, una passione “prodigiosa”. Sul conflitto in Spinoza tra l’*Etica* e il *Trattato Politico* ***

Camillo Chiappino **

Abstract

Il presente lavoro consiste in un’analisi della funzione del conflitto nel pensiero etico-politico di Spinoza, a partire dal modo in cui viene definita e valutata l’*indignatio* nella terza e quarta parte dell’*Etica* e al ruolo attribuito ai moti d’odio della *multitudo* nel *Trattato Politico*. Mentre evidenziamo una certa tensione nel passaggio dall’opera etico-metafisica a quella più spiccatamente politica, dove l’autore si assume come ineliminabile e costitutiva la presenza, nello stato, di desideri inadeguati e segnati dalla contrarietà, definiremo che valore – di utilità e dannosità – Spinoza assegni all’indignazione nell’ambito delle relazioni interumane e nel consesso politico. Questo percorso ci permetterà di individuare due tipi di conflitto ascritto alla sua teoria politica: il conflitto regolativo dell’attività delle istituzioni e della sovranità; il conflitto costituente in quanto capace di radicali trasformazioni in situazioni di profonda corruzione. Più nello specifico, evidenzieremo lo statuto combinatorio della vita affettiva al fine di guardare alla costituzione di uno nuovo stato evitando di ridurla ad affetti isolati di contrarietà e, allo stesso tempo, l’esclusione assoluta di un contributo dell’indignazione e della discordia nella transizione da una forma di organizzazione politica ad un’altra.

Parole chiave: Spinoza, indignazione, conflitto, filosofia politica, potere costituente, stato.

Abstract

The present work is an analysis of the function of conflict in Spinoza's ethico-political thought, starting from the way *indignatio* is defined and

* Questo articolo raccoglie e approfondisce alcune idee maturate durante un lavoro di gruppo sull’indignazione interno ad un corso sull’*Etica* tenuto dal professor Giovanni Paoletti nel 2020, e durante un corso su Machiavelli tenuto da Francesco Marchesi nello stesso anno, entrambi tenutisi presso l’Università di Pisa. Ma soprattutto, è un articolo la cui pubblicazione deve molto alle correzioni, consigli, stimoli e pazienza di Andrea Moresco, studioso di Spinoza e caro amico.

** Camillo Chiappino è laureando magistrale presso l’Università di Pisa.

evaluated in the third and fourth part of the Ethics and the role of the hate motions of the *multitudo* in the Political Treaty. We will highlight a tension in the passage from the ethical-metaphysical work to the more distinctly political one, where the author takes on all the consequences of assuming as unavoidable and constitutive the presence, in the state, of inadequate desires marked by contrary, we will define what value - of usefulness and harmfulness - Spinoza assigns to indignation in the sphere of interhuman relations and in the political forum. This path helps us to identify two ways of the conflict ascribed to his political theory: on one hand, regulating conflict of the institution's activities and of the sovereignty; on the other hand, given in the event of deep corruption, constituent conflict as capable of radical transformations in in deep corrupted situation. More specifically, we will try to emphasize the combinatorial status of affective life to look at the constitution of a new state. To do so, we will avoid reducing it to isolated affects of opposition and, at the same time, the absolute exclusion of a contribution of indignation and of discord in the transition from one political and institutional organization to another.

Keywords: Spinoza, indignation, conflict, political philosophy, constituent power, state.

Introduzione

Nella cultura filosofica greca è stato fatto largo uso dell'aggettivo *deinós*, tradotto generalmente come 'prodigioso', per qualificare ciò che è a tal punto potente da essere, allo stesso tempo, eccellente e spaventoso. È così che il personaggio di Socrate, nel *Gorgia*, definisce la tecnica retorica dei sofisti nel suo acceso confronto con Polo, al fine di segnalare come nell'arte del discorso convivano una grande capacità di perseguire dei fini specifici e, insieme, una dimensione ingannevole, immorale e irrazionale. Tecnica che, secondo Platone, è a tal punto ambivalente da non poter essere impiegata per raggiungere il vero Bene. Possiamo dire che una tensione simile aderisca alla passione che Spinoza chiama 'indignazione' e ai moti di contrarietà che caratterizzano la *multitudo*¹. Infatti, nell'*Etica* è scritto a chiare lettere che “il volgo (*vulgus*) è terribile se non ha paura” (*Etica IV, prop. 54, scol.*)², perché le sue discordie possono compromettere la salute dello stato; nel *Trattato Politico*, invece, quest'idea è mantenuta accostandola alla possibilità che l'indignazione sia un affetto e forma di incontro tra gli individui in grado di favorire l'accordo,

¹ Per una disamina del concetto di *multitudo* in Spinoza rimandiamo a Morfino 2009.

² L'edizione dell'*Etica* qui adottata è Spinoza, B. (2007), *Etica*, trad. it. di G. Durante, Bompiani, Milano. Da qui in avanti *E*.

convivenza, finanche la perfezione dello stato, permettendo così agli uomini di allontanare la paura della solitudine. Da questi primi accenni, capiamo come un'analisi del conflitto in Spinoza non può prescindere dal notare, in via preliminare, come l'indignazione non sia una passione politica tra le altre, ma quella che più di tutte dà da pensare al filosofo "marrano".

In questo percorso, ci confronteremo con due importanti letture dell'indignazione spinoziana, quelle di Matheron e Jaquet, che si contrappongono rispetto alla capacità costituente di un nuovo ordine politico delle discordie suscitate dall'indignazione. Pur condividendo la tesi di fondo del primo, sosteneremo che egli compie l'errore – come sottolineato da Jaquet – di ridurre la transizione politica ad affetti assolutamente nocivi, nonostante il sistema spinoziano preveda la possibilità che affetti di diverso genere possano comporsi simultaneamente; rispetto alla seconda, ci discosteremo dall'idea che il conflitto, in Spinoza, abbia uno statuto esclusivamente preventivo. A tal proposito, la nostra argomentazione a favore di un conflitto anche (ma non solo) generativo di nuove forme di organizzazione della moltitudine sarà incentrata sulla dimostrazione che l'indignazione, proprio per lo statuto sempre combinatorio di ogni affetto, può accompagnarsi ed emendarsi con e attraverso altri affetti che permettono di dislocarne gli effetti dissolutivi e farne un vettore di perfezionamento della vita collettiva, soprattutto in quei casi in cui questa è minacciata da un'impotenza radicale. Tutto ciò non prima di essere passati per i testi di Spinoza, al fine di osservare come intorno all'indignazione maturi un vero e proprio corpo a corpo intellettuale fatto di letture anche distoniche, figlie di uno scontro teorico interiore che affonda le sue radici nelle premesse della metafisica spinoziana e della vicenda biografica dell'autore stesso³. Bisogna dunque attraversare queste tensioni nel tentativo di districarne lo statuto fortemente frastagliato e ambivalente⁴.

1. La valutazione dell'*indignatio* nell'*Etica*

Nella parte III dell'*Etica*, l'indignazione è definita come "l'odio verso qualcuno che ha fatto del male ad un altro" (*E III, Definizione degli affetti*) che immagino a me simile o con il quale intrattengo un rapporto di amore. Più nello specifico, siamo in quel luogo dove Spinoza tratta del meccanismo dell'imitazione affettiva, secondo il quale l'individuo, immaginando una similitudine con qualcuno, sarà portato a provare un affetto di gioia o tristezza simile a quello provato dall'altro individuo (*E. III, prop. 27*). Dunque, se un proprio simile prova

³ Per una biografia intellettuale e politica di Spinoza, rimandiamo a Nadler 1999.

⁴ Sullo statuto ambivalente dell'indignazione in Spinoza si rimanda a De Beistegui 2021.

una tristezza successiva ad un incontro, questa si riverbera nell'altro il quale, di conseguenza, odierà ciò che rattrista il primo e, a sua volta, si sforzerà di liberarlo dalla sua miseria rimuovendo o distruggendo la causa di questo ciclo affettivo (*E., prop. 27, cor. 3*). Nella parte IV – più precisamente, nelle proposizioni successive alla trentasettesima – Spinoza cambia l'approccio con cui agli affetti discussi per tutta la parte precedente: non bisogna più definirli, ma valutarli in termini di utilità e nocività per una vita che si voglia libera. È così che la vita emotiva viene suddivisa tra affetti necessariamente buoni – ilarità – (*E. IV, prop. 42*), affetti che si accordano con la Ragione – Favore – (*E. IV, prop. 51*), affetti buoni che possono essere indirettamente cattivi - eccesso di Gioia e Cupidità – (*E. IV, prop. 44*), affetti cattivi che possono essere indirettamente buoni se compensano l'eccesso di altri affetti - Dolore, Speranza, Paura, Pentimento, Umiltà – (*E. IV, prop. 43; E. IV, prop. 54, scol.*). Infine, ci sono gli affetti legati all'odio, tra cui l'indignazione, che sono necessariamente cattivi:

Etica IV, p. 45: L'odio non può mai essere buono.

Dimostrazione: Noi ci sforziamo di distruggere l'uomo che odiamo (per la Prop. 39, E. III); cioè (per la Prop. 37 di questa parte) ci sforziamo di fare qualcosa che è cattivo (*E. IV, prop. 45*).

La necessaria nocività ha due motivazioni, che corrispondono alle proposizioni richiamate nella dimostrazione. Innanzitutto, chi odia si sforza di distruggere la causa dell'odio a meno che non tema che da questa azione derivino conseguenze maggiormente nefaste: vale a dire, l'odio è nocivo perché, da un lato, espone sempre l'individuo alla possibilità di essere distrutto per una contrarietà di ritorno; dall'altro, ci espone alla fluttuazione d'animo, alla compresenza di desideri contrari tale per cui l'individuo potrebbe desiderare ciò che non desidera (*E. III, prop. 39, scol.*). Semplificando, l'odio ci espone alla dipendenza e alla contrarietà. Il secondo motivo risiede nella proposizione 37 della parte quarta, secondo cui l'uomo libero, ovvero l'uomo di ragione, che è autonomo – segue le leggi della sua natura – in quanto è in possesso di idee adeguate, persegue necessariamente il suo bene desiderando per l'altro ciò che desidera per sé stesso (*E. IV, prop. 37*): non si sforza di distruggerlo, per quanto esso possa essere fonte di tristezza, ma di far sì che esso conosca secondo ragione visto che l'uomo di ragione è massimamente utile per l'uomo. Perché? L'uomo di ragione è colui che agisce seguendo la propria natura; e tra le molte cose che definiscono la natura dell'uomo è che egli è più potente se unito con altri; o, il che è lo stesso, che in quanto uomini

non possiamo mai fare in modo da non aver bisogno di nessuna cosa fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere senza alcun commercio con le cose che sono fuori di noi (*E. IV, prop. 18, scol.*).

Perciò, il massimo bene non è distruggere l'altro, ma far sì che egli conosca, perché conoscendo si sforzerà di conservare le cose fuori di lui che gli sono utili, ovvero l'altro uomo: c'è piena concordia tra azioni e desideri perché ci si sforza nella conservazione reciproca. Che questa postura teorica, propria dell'*Etica*, di esclusione dell'indignazione dall'insieme di affetti che possono essere utili alla vita sia perseguita consapevolmente è osservabile accostandosi a quegli affetti i quali, pur non essendo buoni di per sé, posso essere utili in quanto passibili di arrecare più utilità che danno:

Poiché gli uomini raramente vivono secondo il dettame della ragione, questi due affetti, cioè l'Umiltà e il Pentimento, e, oltre ad essi, la Speranza e la *Paura*, arrecano più utilità che danno; quindi, se è vero che non si può fare a meno di peccare, è preferibile peccare da questo lato. Se, infatti, gli uomini d'animo impotente fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero e non avessero paura di nulla, come potrebbero essere congiunti e stretti insieme con vincoli? *Il volgo è terribile se non ha paura*; non è perciò da stupirsi che i Profeti, i quali badavano non all'utilità di pochi, ma all'utilità comune, abbiano tanto raccomandato l'umiltà, il pentimento e il rispetto (*E. IV, prop. 54, scol.*)⁵.

Dall'elenco di affetti nominati in questo passaggio, si nota come Spinoza non ammetta che all'indignazione possa seguire la ben che minima utilità, nonostante il fatto che la paura, al pari della prima, sia da considerarsi nociva in quanto si lega alla tristezza e all'odio – l'odio, infatti, non è altro che una tristezza accompagnata dall'idea della causa di questa.

2. Il conflitto nel *Trattato Politico*: l'utile indignazione come *metu multitudinis*

Nel *Trattato Politico*, il primo riferimento esplicito all'indignazione si trova nell'articolo 9 del capitolo III. In questo luogo del testo si svolge la disamina di un problema cruciale per l'intera economia dell'opera, ovvero quello dell'estensione e limite del diritto della cittadinanza. La cittadinanza (*civitas*) è definita come "l'intero corpo dello stato" (*Trattato Politico*, 3.1)⁶, ovvero l'insieme

⁵ Corsivo nostro.

⁶ L'edizione di riferimento è Spinoza, B. (2011), *Trattato politico*, P. Cristofolini (a cura di), ETS, Pisa. Da qui in avanti *TP*. In questa edizione, il termine 'multitudo' viene tradotto con 'popolo'. La scelta di Cristofolini - da lui giustificata in P. Cristofolini, *Piccolo lessico ragionato*, in B.

di istituzioni, procedure e leggi; in secondo luogo, si distingue e accompagna al diritto del potere sovrano (*summa potestas*), la mente dello stato, vale a dire la facoltà di prendere le decisioni e di esercitare il potere coattivo per farle rispettare⁷. Come mente e corpo il cui diritto è determinato dalla potenza della moltitudine, hanno il compito di dirigere gli affari comuni dello stato emanando leggi, dirimendo le controversie tra i cittadini, dichiarando guerra e pattuendo la pace con altri stati. Ed è proprio nello stabilire il perimetro oltre il quale il diritto della cittadinanza finisce per corrompersi che i conflitti e i moti di indignazione della *multitudo* assumono una centralità tale da complicare quanto scritto nell'*Etica* proposito del *vulgus*. Leggiamo:

Nel diritto della cittadinanza non rientrano quelle cose che suscitano l'indignazione generale. È certo infatti che gli uomini sono condotti a coalizzarsi (*conspirare*) sia a causa di un comune motivo di timore, sia per il desiderio di vendicare un danno comunemente subito; e siccome il diritto della cittadinanza si definisce in base alla comune potenza del popolo, è certo che la potenza e il diritto della cittadinanza diminuiscono tanto più, quanto più essa dà motivo a molti di coalizzarsi. La cittadinanza ha sicuramente dei pericoli da temere, e come ciascun singolo cittadino o uomo allo stato di natura, anche la cittadinanza è tanto meno autonoma, quanto maggiori sono i motivi che ha di temere. Questo è quanto concerne il diritto del potere sovrano sui sudditi (*TP.*, 3.9).

Allo stesso modo che nell'*Etica*, il momento dell'indignazione finisce per sovrapporsi con il punto oltre il quale lo stato incorre nel rischio di corrompersi: se molti si coalizzano contro lo stato, quest'ultimo non dispone più delle loro potenze, le quali sono rivolte contro la cittadinanza stessa e le istituzioni in cui è incarnata. Tuttavia, scorgiamo una mutazione del punto di vista e dei termini con cui è osservato è qualificato il fenomeno, che in questo modo viene profondamente complicato. Se nell'*Etica* Spinoza si era concentrato nel mostrare quanta inadeguatezza e nocività può scaturire *dal* volgo, quasi considerandolo in maniera isolata dalle cause che suscitano la sua inquietezza, nel *Trattato Politico* il bersaglio polemico sono le azioni degli ordini: infatti, l'oggetto è il diritto della cittadinanza, ovvero ciò che le istituzioni e il potere sovrano fanno e non possono fare pena la sua decadenza. In un tale cambio di prospettiva, dove la conflittualità è ricondotta ai rapporti tra i molti e il diritto di cittadinanza, l'indignazione e il conflitto vengono qualificati da Spinoza come *sintomo* dell'irrazionalità della sovranità, ovvero di una corruzione che è

Spinoza, *Trattato Politico*, ETS, Pisa, 1999, p. 245 – è stata ampiamente criticata, in particolare si veda Morfino 2009. Pur utilizzando il testo in traduzione di Cristofolini, in questo lavoro seguiremo le indicazioni di Morfino 2009 traducendo il lemma in oggetto con 'moltitudine'.

⁷ Nello stesso paragrafo (TP 3.1) il diritto del potere sovrano viene anche chiamato “supremo diritto della cittadinanza”.

tanto grande quanto più la cittadinanza “dà a molti motivo di coalizzarsi”: è un modo di procedere inadeguato da parte delle istituzioni a produrre una coalizione rivolta contro la cittadinanza stessa.

Inoltre, a questo ribaltamento delle responsabilità aderisce una ricombinazione degli affetti in campo: l'indignazione non è più solamente un moto di odio nei confronti di qualcuno, ma è allo stesso tempo il pericolo da temere dalla *summa potestas* qualora essa imponga “azioni cui nessuno può essere indotto da promesse di premi o da minacce” (*TP.*, 3.8). A tal proposito, è eloquente un passaggio che troviamo nel capitolo VII del *Trattato Politico*, il secondo dedicato alla Monarchia:

Dunque il re, sia che *per paura del popolo (metu multitudinis)* sia indotto a cercare di accattivarsi la maggior parte del popolo armato, sia che la generosità dell'animo lo induca a provvedere all'utilità pubblica, avallerà sempre la delibera che avrà riportato il maggior numero di suffragi, ossia quella più utile alla maggioranza. [...] e dunque sarà al più alto grado autonomo (*TP.*, 7.11).

Tra le diverse alternative che spiegano il mantenersi saldo del potere regio troviamo quella che vede quest'ultimo indotto dalla “paura della moltitudine” (*multitudinis metu*) armata ad appoggiare la delibera maggioritaria. Allo stesso tempo, l'indignazione viene osservata entro la prospettiva del timore e della paura che, come abbiamo visto nell'*Etica*, può essere utile come contraltare di un eccesso. Entro questo spostamento affettivo scorgiamo quello che è il ruolo, di grande utilità, dell'indignazione e dei conflitti, chiara eredità dall'insegnamento dell'“acutissimo Machiavelli” (*TP.*, 5.7)⁸: l'indignazione è lo spazio di relazioni da cui si esercita il controllo dei grandi e delle procedure istituzionali e, allo stesso tempo, ciò che impone una certa direzione della loro azione. Volendo utilizzare i termini di Machiavelli, l'odio può costituirsi come il contenitore di istanze (ogni passione è anche un'idea) cui deve rifarsi ogni gesto affinché si produca un riscontro felice⁹.

Possiamo così concludere che la moltitudine indignata, lungi dall'essere solamente la diretta responsabile della corruzione di uno Stato, ha la funzione di controllare le procedure e decisioni per come è in grado incutere paura al potere sovrano. Dunque, di modificarne le scelte punitive in ambito giuridico e, soprattutto, le azioni legislative o ripudiandone il contenuto o, data la corrispondenza di passioni e idee propria dell'ontologia spinoziana,

⁸ Sulla presenza di Machiavelli nell'opera di Spinoza, cfr. Morfino 2021.

⁹ Per una disamina del concetto del “Riscontro” in Machiavelli, e delle sue modalità, si veda Marchesi 2017.

affermandosi come portatrice di istanze e deliberare cui il potere sovrano deve adeguare la sua azione di messa in ordine¹⁰.

2.1. Conflitto e istituzioni: il caso della monarchia degli Aragonesi

Sempre a proposito del carattere di utilità del conflitto visto dalla prospettiva dell'indignazione, non è possibile prescindere da una disamina del rapporto che intercorre tra quest'ultimo e le soluzioni istituzionali che Spinoza elabora per rendere stabili e durevoli le forme della cittadinanza, come ad esempio i consigli che “a differenza dei re, sono eterni” (TP 8.3). Tralasciando le molteplici e importanti differenze tra il consiglio della cittadinanza legata al re e i consigli corrispondenti al governo dei patrizi, bisogna premettere quali siano le funzioni fondamentali di queste istituzioni¹¹: da un lato, impedire che ci sia l'accentramento della decisione, massimo rischio dello stato perché è impossibile che un singolo o pochi possano conoscere il bene di tutti (TP., 6.5), o perché “non c'è mai stato nessuno di animo così forte da non lasciarsi corrompere e vincere” (TP., 6.3); dall'altro, favorire gli incontri tra gli interessi della società, così che “consultando, ascoltando, discutendo, si aguzzano l'ingegno, e a forza di tentare tutte le vie finiscono per trovare la soluzione cercata, da tutti condivisa, e alla quale nessuno prima avrebbe pensato” (TP., 9.14). Venendo al punto, si nota come la discordia non venga assolutamente eliminata. Guardiamo all'esempio di monarchia dello Stato degli Aragonesi, esemplare per come fu capace di rimanere immutata (vale a dire, essere duratura) “per un incredibile spazio di tempo”:

Non [bisogna] eleggere un re senza aver prima istituito delle procedure equilibrate e consone all'indole (*ingenium*) del popolo; e prima di tutto che creassero un qualche supremo *consiglio che potesse opporsi (opponeretur)* ai re come agli efori di Sparta, che avesse il diritto assoluto di *dirimere (dirimendi) le eventuali liti* tra re e cittadini (TP., 7.30).

¹⁰ Cfr. Bove 2002. Secondo Bove l'indignazione è l'espressione del conatus della moltitudine, quella possibilità di guerra dichiarata dalla moltitudine che è sempre latente, implicita, e che costringe i governanti a obbedire all'interesse comune. L'indignazione è una forza materiale-affettiva che disloca la società a un più alto livello di organizzazione. L'indignazione contiene qualcosa di positivo nell'odio che esprime, un rapporto di identificazione e somiglianza, di amore, che intratteniamo con i nostri simili e che ci conduce ad agire affinché ne siano liberati. All'odio e alla rabbia, nell'indignazione si accompagna una gioia, una soddisfazione di sé, che deriva dalla considerazione che il corpo collettivo assume su di sé, sulla propria potenza collettiva di agire.

Si veda anche Balibar 1996, Morfino 2021, Matheron 2009.

¹¹ Rispetto a quanto segue, rimandiamo a Balibar 1996, pp. 95-100, che legge le istituzioni in Spinoza come dei meccanismi decisionali che costituiscono un apparato di stato e, allo stesso tempo, mettono in moto un processo di democratizzazione di questo stesso apparato.

Il consiglio finisce per incorporare alcuni aspetti del conflitto. Infatti, ha il compito di limitare, contrastare e indirizzare il potere del re, ovvero le sue azioni e decisioni. Tuttavia, in questa veste istituzionalizzata esso è dato in una modalità controllata, tale per cui la risoluzione delle liti non è posta per diritto di guerra (violenza contro violenza) ma dal diritto di cittadinanza (istituzioni). C'è dunque una mutazione del conflitto stesso nella sua istituzionalizzazione, a sua volta suggerita dall'uso di un registro linguistico per descriverne l'attività di controllo diverso da quello riferito all'indignazione (*opponere*, *dirimere*), che richiama più l'ambito della competizione e della giurisprudenza che quello della violenza opposta a un'altra. Ciò nondimeno, lo studio della monarchia aragonese porta Spinoza a concludere che le forme istituzionalizzate del conflitto devono essere sorvegliate da modalità 'straordinarie' del conflitto, o quanto meno dalla paura che esse incutono:

Rimase tuttavia questa condizione: essi potevano, come in passato, prendere le armi contro qualunque atto di forza, da parte di chiunque volesse impadronirsi dello stato a loro danno, e contro lo stesso re e il principe ereditario, se si fosse impadronito dello stato a questo modo (TP., 7.30)¹².

La minaccia del diritto di guerra – si parla di violenza opposta alla violenza, armi contro forza – e l'eventualità di una materializzazione degli effetti di indignazione finiscono addirittura per essere una condizione, una possibilità attuale¹³, di durata della forma politica “per un incredibile spazio di tempo” (TP., 7.30). Nonché garanzia di una “libertà abbastanza ampia”:

Concludiamo allora che il popolo (*multitudinem*) può conservare sotto un re una libertà abbastanza ampia, purché faccia in modo che la potenza del re sia determinata dalla sola potenza del popolo stesso, e sia *salvaguardata dal presidio stesso del popolo*. E questa l'unica regola a cui mi sono attenuto nel gettare le fondamenta dello stato monarchico (TP., 7.31).

Affinché siano garantite la durata della cittadinanza e la libertà della moltitudine, senza quelle usurpazioni e schiavitù proprie della monarchia turca (TP., 6.4),

¹² Corsivo di Spinoza.

¹³ Come mostrato da Negri (1981, 229 e sgg.) a proposito del rapporto tra potenza e diritto, e ribadito da Del Lucchese (2004, 166) e Bove (2002, 294-295), in Spinoza la possibilità è sempre è solo in atto. Di conseguenza, la virtualità della minaccia di indignazione e del diritto di guerra ha un'efficacia effettiva, attuale e non semplicemente possibile. Per i nostri scopi, ciò significa sottolineare che la minaccia futura dell'indignazione, anche se diversa da un'indignazione pienamente dispiegata, fa esistere l'indignazione nel presente stesso. Ed è proprio la sua piena attualità che la rende garanzia di uno stato che dura attualmente.

non è affatto utile che il conflitto, o la paura di questo, venga eliminato del tutto (TP., 4.6)¹⁴.

3. Sullo statuto “costituente” del conflitto e dell’indignazione

Per approfondire ulteriormente la natura non assolutamente corruttiva del conflitto, chiediamoci adesso se questo, e l’indignazione annessa, possano svolgere un ruolo costituente¹⁵. Per iniziare, guardiamo al paragrafo 1 del capitolo 6, dove Spinoza sembra suggerire un’ipotesi di genesi dello Stato avente a che fare con l’indignazione. Vediamo questo passaggio:

Siccome gli uomini, s’è detto, si fanno guidare più dai moti dell’animo più che dalla ragione, anche il popolo viene indotto a naturale concordia non dalla ragione, ma da qualche sentimento comune (*communi aliquo affectu*), e vuole essere guidato come da una sola mente, vale a dire (come abbiamo detto all’articolo 9 del capitolo III) da una comune speranza, o paura, o desiderio di vendicare un danno comune. D’altra parte, è in tutti gli uomini la paura della solitudine, poiché in solitudine nessuno ha la forza di difendersi e di procurarsi il necessario per vivere; ne consegue che gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, e non può mai accadere che lo sciolgano del tutto (TP., 6.1).

È qui ribadito il rifiuto, già argomentato fin dall’*Etica* (E. IV, prop. 37, scol. II), dell’ipotesi contrattualista hobbesiana: la concordia e lo stato di civiltà si fondano sugli affetti e non su un accordo tra volontà, secondo un processo

¹⁴ Quanto detto finora è in forte contrapposizione con una lettura liberale del pensiero di Spinoza, come quella formulata in Smith 1997 (per una sintesi, si veda l’Introduzione del testo). Secondo l’autore, Spinoza è da considerarsi uno dei padri del liberalismo perché la sua riflessione etico-politica pone gli stessi principi alla base del moderno Stato di diritto, vale a dire la subordinazione del potere politico ad un corpo di norme, il cui fine, a loro volta, è di salvaguardare i diritti individuali di ognuno. Per quanto riguarda i diritti individuali, bisogna notare che il protagonista della riflessione politica spinoziana non è l’individuo, ma la moltitudine, un concetto che ha una funzione anti-individualistica tanto quanto anti-contrattualistica (Morfino 2009). A tal proposito, Spinoza non manca di sottolineare – in TP 2.15 – che il diritto di ognuno, proprio perché determinato dalla potenza di un singolo, “poggia su un’opinione più che sulla realtà” perché una singola potenza non fornisce sicurezza nel mantenerlo. Per quanto riguarda la salvaguardia dal dominio, il caso degli Aragonesi serve a Spinoza per stabilire un principio generale della politica votata alla libertà: la presenza di un presidio del popolo. Questo presidio non consiste in un corpo di norme a cui sottoporre la *summa potestas*, ma in istituzioni – come i consigli – preposte ad evitare l’accentramento della decisione e, soprattutto, la minaccia dell’uso della forza da parte del popolo in armi. Dunque, l’abuso di potere trova il suo limite nella capacità conflittuale della moltitudine, non nella mediazione di un insieme di norme.

¹⁵ Sull’indignazione come affetto costituente di un nuovo ordine politico, l’intervento più emblematico all’interno della letteratura spinoziana è quello di Matheron 2009. Per una prospettiva simile, si vedano Negri 1981, Bove 2002 e Del Lucchese 2004. Per una prospettiva polemica con quella di Matheron, si veda Jaquet 2021.

naturale (*naturaliter concordia*) e non tramite un artificio razionale dato *ex post*. Con la differenza, rispetto alla prima, che nel *Trattato Politico* abbiamo un numero maggiori di affetti: non delle generiche minacce, dunque una generica paura, ma una comune speranza o una comune paura - tra cui troviamo quella più potente, la paura della solitudine - e, in più, il desiderio di vendicare un danno comune che può nascere dall'indignazione¹⁶. Che quest'ultima giochi un ruolo importante per cogliere il senso profondo di *Trattato Politico* 6,1 è suggerito dall'articolo di Matheron *L'indignazione e il conatus dello Stato spinozista* (Matheron 2009), un vero e proprio commento al passo in questione. Secondo l'autore, l'elemento maggiormente degno di nota risiede nel rimando all'articolo 9 del capitolo III. Un piccolo accenno dato tra parentesi ma pregno di significato e portatore di non poche tensioni rispetto a quanto detto nell'*Etica* a proposito dell'odio. Nello specifico, Matheron fa la seguente ipotesi:

Se prendiamo sul serio i riferimenti dati da Spinoza all'articolo 9 del paragrafo 3, bisognerà per forza dire che essa [la società politica] si ricostituirà per un processo analogo a quello che ne ha causato la dissoluzione: questo vuol dire, appunto, che *l'indignazione genera lo stato nello stesso modo in cui provoca le rivoluzioni* (Matheron 2009).

Entro questa circolarità di rimandi, ricondurre all'indignazione i momenti di corruzione e genesi dello Stato fa sì che questo affetto, oltre che portare allo stato di guerra (*TP.*, 4.4-6), può essere terreno di rinnovamento della società entro un nuovo perimetro di rapporti di forza e di concordia reciproca. La risposta, prosegue Matheron nella sua argomentazione, risiede proprio nel fatto che *l'indignatio* è una forma del meccanismo fondamentale alla base dei rapporti interumani: l'imitazione degli affetti (*affectuum imitatio*). Data una situazione di eccesso da parte del potere, il singolo che la subisce prova tristezza; al che interviene l'imitazione: coloro che si immaginano simili al singolo provano tristezza per questo (e, aggiungiamo noi, allo stesso tempo la loro indignazione può essere imitata da altri in un vero e proprio ciclo di trasmissione ed espansione dell'indignazione); di conseguenza, molti si mobilitano aggredendo la causa di quella tristezza ormai divenuta generale (*E. III, prop. 27, cor. III*) - e questo tanto più quanto è il numero di persone che condividono questi affetti (*E. III, prop. 31*) - sparigliando qualsiasi forma di timore¹⁷. Ma il processo non si esaurisce qui. L'indignazione si intreccia con la

¹⁶ Si noti che Spinoza ha già avanzato, nel capitolo 2 del *Trattato Politico*, una spiegazione della genesi di uno stato. A 2.15- 2.16, si spiega che l'aiuto reciproco che è necessario alla coltivazione delle terre, alla costruzione delle case, a difendersi, è l'origine di quei "diritti comuni" o "regole comuni" (*jura communia*), i quali, ripetendosi e legittimandosi attraverso il consenso comune, diventano una sorta di "quasi mente" collettiva, cioè di potere.

¹⁷ Il timore muta in indignazione perché c'è un rafforzamento del desiderio dato dal fatto che è condiviso; infatti, il timore è desiderio di fare ciò che non si vuole (ovvero non-distruggere), ma il

gloria – la gioia accompagnata dall’idea di una nostra azione lodata dagli altri, vale a dire l’aver prestato soccorso – che ci dispone a reiterare l’aiuto reciproco e la speranza di nuovi soccorsi in caso di future vessazioni. La ripetizione di questi cicli affettivi – che, nota Matheron, possono svolgersi in un tempo estremamente breve – consolidano dei ‘partiti’ di similitudine e reciprocità con rispettivi consensi rispetto a ciò che si può fare e non si può fare, e da cui possono nascere nuove norme o istituzioni che assicurino la sicurezza dei simili e l’allontanamento di coloro che sono individuati causa di una possibile tristezza futura. Da qui, Matheron arriva a sostenere che l’indignazione “non è una semplice valvola di regolazione, ma ricopre un ruolo costitutivo rispetto all’esistenza dello stato” (Matheron 2009), il quale, proprio perché ha una origine negativa, porta con sé l’esistenza di qualcosa di radicalmente cattivo nella natura dello Stato: il *Trattato Politico* è così interpretato come uno sforzo teorico di emendare e marginalizzare l’originaria nocività di ogni stato posta dalle discordie che lo fondano¹⁸, attraverso l’elaborazione di meccanismi istituzionali basati su sentimenti positivi - come l’amor di patria (*E. IV, prop. 51*, scol.) - e sull’astrazione dell’indignazione nella forma di procedure giuridicamente accertate in grado di evitare riparazioni violente e discrezionali.

Una lettura diametralmente opposta a questa è data da Jaquet (2021). Viene riconosciuto il ruolo politico fondamentale dell’indignazione; tuttavia, il ruolo dell’indignazione non è mai costitutivo, ma soltanto preventivo: funziona come minaccia per mantenere l’esercizio del potere sovrano entro i limiti della ragione. Se questa si innesca effettivamente, “è tanto più dannosa quanto è viva” (Jaquet 2021, 64): non tanto se considerata in sé, quanto per i suoi effetti di ritorsione e vendetta personale dati in maniera del tutto discrezionale e a prescindere da qualunque norma o limitazione¹⁹. Insomma, essa può soltanto minacciare e prefigurare l’avvento della guerra civile diffusa. Nel confrontarsi direttamente con la suddetta interpretazione di Matheron, ne respinge l’identificazione tra l’indignazione e il *conatus* dello stato perché frutto di due indebite operazioni. Innanzitutto, nell’evidenziare il richiamo tra *Trattato Politico* 6.1 e 3.9 tutti gli affetti coinvolti vengo eclissati sotto quello dell’indignazione, quando in realtà, secondo la studiosa francese, Spinoza si limita a richiamare la comune speranza, un comune timore o un desiderio di vendicare un danno comune, tutti affetti diversi dall’indignazione perché sono passioni che possono essere indirettamente buone in quanto capaci di moderare un eccesso senza coincidere con una radicale contrarietà. In secondo luogo, Matheron sbaglia a

rafforzamento permette di fare ciò che si vuole (distruggere).

¹⁸ Si noti che nella prospettiva di Matheron, che si basa sull’approccio realista e non chimerico di Spinoza (*Trattato Politico* 1.1), la negatività dell’origine fa sì che questa non sia mai del tutto eliminabile.

¹⁹ L’indignazione, dice Jaquet (2021) sulla scorta di *Etica IV* capitolo 24, è un “simulacro della giustizia”.

identificare l'indignazione con il desiderio di vendicare un danno comune: quest'ultimo è indirettamente buono perché è un desiderio frustrato, non ancora realizzato, che coincide – dice Jaquet andando oltre la lettera del testo - con la riunione della comunità politica nell'attesa di una riparazione dei danni subiti per mezzo di procedure istituzionali che ripareranno il danno in maniera controllata. Prendere sul serio l'indicazione per cui l'indignazione è necessariamente cattiva non legittima il recupero di quest'ultima stabilendo una originaria nocività dello stato da emendare successivamente, ma impone di escludere la possibilità che un conflitto aderente al ciclo dell'indignazione sia all'origine di un qualunque stato di civiltà: al contrario, l'unione della moltitudine è il risultato di una combinazione di affetti capaci di moderazione e/o che sono indirettamente buoni (Jaquet 2021, 57-61). Tuttavia, un conto è segnalare la necessità di guardare alla costituzione di uno stato senza ridurla ad affetti isolati di contrarietà – obiezione legittima e utile per una esegesi rigorosa - tutt'altra è l'esclusione senza residui della possibilità che l'indignazione determini la transizione da una forma di governo ad un'altra. Lettura, quest'ultima, che sosterremo rimarcando lo *statuto combinatorio della vita affettiva*.

3.1 Il conflitto come combinazione affettiva

Come notato da Balibar (1996, 72-78), il *Trattato Politico* attesta un cambio di problematica nel percorso teorico di Spinoza, determinato da un avvenimento storico ben preciso: la rivoluzione orangista, che segnò la disfatta del partito dei Reggenti per mezzo di una massa indignata. A partire da questa esperienza, il problema diventa quello di delineare i fondamenti della politica a partire dai movimenti della moltitudine stessa perché la forza degli stati, la loro realtà e perfezione hanno “fondamenti popolari” (Balibar 1996, 38). E soprattutto, dire che la condizione irrinunciabile è la moltitudine, che una teoria degli stati è una teoria della moltitudine, significa assumere che la relazione fondamentale, mai eliminabile, della politica è quella antagonistica (Balibar 1996, 92-95)²⁰. Un cambio di prospettiva che fa della discordia lo sfondo su cui si staglia ogni momento della vita di uno stato, sia che si tratti della sua durata e della sua fine, sia che si tratti dell'inizio, ovvero del passaggio che da uno stato di civiltà ad un altro. Certo, Balibar non si pone il problema di illustrare, da una prospettiva spinozista, il passaggio da una forma di governo ad un'altra a partire dai conflitti interni alla moltitudine; ma che la sua lettura del *Trattato Politico* come un'opera incentrata sull'incomprimibilità dell'antagonismo ci

²⁰ Su questo, cfr. Del Lucchese 2004, 161-168. Del Lucchese sostiene che la centralità del conflitto nella riflessione politica spinoziana è diretta conseguenza di una prospettiva ontologica, pienamente dispiegata nell'*Etica*, incentrata sull'idea di limitazione, finitezza e di opposizione alla limitazione esteriore (il conatus particolare) dei modi finiti, la cui realtà è il risultato di un rapporto di contrarietà, opposizione e convergenza reciproca tra potenze singolari e differenti per intensità.

autorizzi a porlo è confermato da alcuni passaggi che esplicitano la maturazione di un certo scarto: innanzitutto, rifiutando di schiacciare il volgo sulla netta alternativa tra l'umile servaggio o l'arrogante spadroneggiamento (TP., 7.27); poi, affermando

che non accade mai che, a causa delle frequenti discordie e sommosse intestine che vi si accendono, i cittadini sciolgano la cittadinanza, ma piuttosto che mutino la sua forma in un'altra, se proprio non si riesce a sedare le contese lasciando alla cittadinanza la sua configurazione (TP., 6.2).

Le sommosse intestine comportano sempre il rischio di un mutamento nocivo o inefficace, come nel caso della rivolta inglese; tuttavia, una volta innescate, non è detto che siano il preludio di una dissoluzione inevitabile e radicale (Del Lucchese 2004, 209-211).

Come possono essere altrimenti? Prendiamo le mosse dal segnalare un limite della lettura di Jaquet. Quando riflette sul ruolo politico dell'indignazione, questa viene analizzata o isolatamente, come se fosse incapace di combinarsi con altri affetti, o come causa di desideri esclusivamente distruttivi. Questa valutazione si appoggia su *Etica IV, Appendice, Capitolo 23* dove Spinoza non solo torna a ribadire la necessaria nocività di tutti gli affetti di tristezza rivolti contro gli uomini, ma si preoccupa di fare dell'indignazione la capostipite di questo gruppo di affetti perché, oltre alla distruzione, si ammanta di un'equità apparente. Tuttavia, crediamo che tale passaggio debba essere soppesato guardando ad altri luoghi dell'*Etica* parimenti importanti per seguire Spinoza nella sua descrizione della vita affettiva, vale a dire la Definizione generale degli affetti e lo scolio della proposizione 59 della III parte. Così facendo, potremo guardare all'indignazione sotto una luce diversa a partire dal recupero di un principio fondamentale: lo statuto costitutivamente combinatorio di ogni affetto.

Stando alla Definizione generale degli affetti, questi non si riducono a un incremento o diminuzione della capacità di esistere ma sono, allo stesso tempo, l'affermarsi di quella capacità di esistere: data un'idea che afferma una maggiore o minore potenza, la mente stessa – e corrispondentemente il corpo nella connessione con altri – è determinata a pensare qualcos'altro. Nell'indignazione è coinvolta la Commiserazione – l'imitazione della tristezza del nostro simile – e lo sforzo/desiderio di liberare il nostro simile dalla sua miseria (E III, cor. 3). Se poi guardiamo alla dimostrazione e scolio successivo, si nota che tale sforzo è qualcosa di ambivalente, essendo desiderio di distruggere la causa della tristezza e, allo stesso tempo, benevolenza, definita come il desiderio di fare del bene al nostro simile. Questa ambivalenza, e la

bivalenza di variazione e desiderio, non sono il segnale di un'alternativa, ma indice del fatto che ogni affetto è già sempre complesso e in eccedenza rispetto a sé stesso: la vita affettiva è un processo dove i confini dell'esclusione, mutazione e sovrapposizione tra e in diversi affetti non sono mai dati a priori. Infatti, lo sforzo di liberare il nostro simile dalla miseria è desiderio di distruzione e di beneficiare, ma anche la mente che pensa e desidera di appropriarsi di diversi strumenti per realizzare questo sforzo; oppure, la speranza di risolvere questa tristezza comune e, allo stesso tempo, la paura di non riuscirci e il desiderio di vendicare quel danno secondo le modalità più disparate; o ancora - se ci focalizziamo sull'idea della causa che accompagna gli affetti - l'idea della causa sottesa all'indignazione può coincidere con l'idea di chi ha causato un danno comune che si desidera vendicare, oppure accompagnarsi all'immagine di una cosa futura che può eliminare la causa di miseria, ovvero una speranza. Insomma, si tratta di un complesso affettivo che è tanto irriducibile alla sola indignazione quanto impossibile da far prescindere da ognuno dei nodi della sua articolazione²¹.

Ecco che l'obiezione secondo la quale nel rimando a 3.9 Spinoza si limita a recuperare solo gli affetti effettivamente riportati in 6.1 (Jaquet 2021) non è pienamente convincente: il richiamo a 3.9 va letto integralmente (cosa ci autorizza a non leggerlo per intero?) e il comune timore, o speranza, o desiderio di vendicare un danno possono avere a fare, se non addirittura coincidere, con "quelle cose che suscitano l'indignazione generale". Ciò non toglie che possiamo, per ragioni analitiche, considerare isolatamente ogni momento della propagazione affettiva; oppure, proprio in virtù della dinamica appena descritta, costruire diverse genealogie del consesso umano²²; tuttavia, lo statuto assolutamente combinatorio dell'affettività ci obbliga a considerare quei sentimenti comuni che inducono la moltitudine a naturale concordia come un punto di vista più o meno dominante cui sottostà, allo stesso tempo, una connessione di rimandi che, in una sorta di assenza presente, fanno di quel punto di vista il modo di esistenza di una affettività variegata, processuale e continuamente in costruzione. E non è un caso, per inciso, che in *TP*. 6.1

²¹ Su questo, rimandiamo alle importanti considerazioni di Morfino (2021, 144-160) a proposito della categoria di causa in Spinoza. Secondo Morfino, l'incontro con il campo della storia e della politica, unito a quello con la teoria machiavelliana, ha portato Spinoza ad elaborare un modello di causalità differente da quello seriale, dove il rapporto di determinazione è una sequenza data su una linea retta in cui si confrontano degli elementi semplici e unitari. Al contrario, la rilevanza quantitativa e qualitativa assunta dal termine "*connexio*" nell'*Etica* attesta una causalità pensata come intreccio complesso in cui ogni potenza è una pluralità di relazioni, incontri e determinazioni. Di conseguenza, ogni affetto – che è una certa potenza di un'essenza singolare – è conoscibile ed esiste attualmente nell'essere determinato e determinante di e da plurali potenze-affetti; ed ogni circostanza specifica è un intreccio complesso la cui realtà è esattamente questa articolazione.

²² Per una proposta di genealogia possibile dello stato in cui entrano in gioco diversi affetti in combinazione rimandiamo a Matheron 2009b.

Spinoza scelga di usare il ‘vel’ al posto dell’‘aut’ per elencare gli affetti genetici, vale a dire una disgiunzione inclusiva che, oltre a fare una rassegna di diversi sentimenti costituenti, stabilisce confini labili nel gioco tra i diversi affetti proprio perché sempre suscettibili di sovrapposizioni e coincidenze, di alimentarsi e modificarsi entro rapporti di tangenza sempre data.

A questo punto, non ci resta che richiamare lo scolio dell’ultima proposizione della III parte dell’*Etica*, così da evidenziare una caratteristica sottesa a questa dinamica:

credo che da ciò che si è già detto risulti chiaramente a ciascuno che gli affetti si possono combinare gli uni con gli altri in tanti modi, e possono quindi nascerne tante varietà che essi non possono essere determinati in nessun modo (*E. III, prop. 59, scol.*).

Ogni affetto è una combinazione e questa, a sua volta, può variare illimitatamente. Di conseguenza, l’indignazione, in linea di massima, non è detto che finisca per circoscrivere solo desideri di pura distruzione e contrarietà reciproca. È certo che Spinoza, stando all’*Etica*, considera più probabile questa eventualità, ma la teoria generale degli affetti suggerisce che il conseguente desiderio di liberare l’altro dalla sua miseria possa prendere delle vie alternative al massacro integrale. E questo è possibile perché l’indignazione, come ogni altro affetto, può accompagnarsi o combinarsi con altri affetti - se non addirittura produrli - che in virtù della loro differenza possono moderare o invertire le sue tendenze dissolutive, senza che la sua presenza o contributo sia del tutto espunto.

Quanto abbiamo sostenuto finora trova riscontro nel lavoro esegetico di due interpreti che hanno contribuito ad iscrivere Spinoza entro il cosiddetto paradigma ‘conflittualista’ dando grande rilievo all’indignazione: da un lato Laurent Bove (2002), che ha definito il dinamismo della moltitudine in termini di *resistenza*²³; dall’altro, Ted Stolze (2009), che ha parlato della ribellione come un processo di *transizione affettiva*. Secondo Bove, la novità del *Trattato Politico* sta nell’aver posto il problema “delle condizioni reali (e storiche) di possibilità per l’attualizzazione di un’organizzazione che permetta al corpo sociale nella sua totalità di accedere ad una autonomia reale” dove autonomia significa agire secondo natura, ovvero conservare sé stessi aumentando la propria potenza federandosi con quelle altrui, e così produrre un nuovo reale, una nuova articolazione dei rapporti reciproci; allo stesso tempo, il punto di partenza sono le condizioni reali, ovvero la specifica congiuntura, i rapporti di conflitto e concordia in essere e, allo stesso tempo, l’insopprimibile “attitudine

²³ Per un approccio simile, cfr. Del Lucchese 2004.

del corpo politico a produrre delle affezioni”, cioè nuovi rapporti che favoriscono una autonomia sempre più reale: una produzione e concatenazione che si danno “secondo il movimento reale della produzione del Reale”. Ecco che l’indignazione, che è un certo rapporto di inimicizia dato in un certo momento, è una tristezza ma anche veicolo di questa attitudine produttiva. Questo significa prendere sul serio l’idea, radicalizzata nel *Trattato politico*, che il disordine è responsabilità del diritto di cittadinanza, mentre l’indignazione generale può essere una “riorganizzazione” della società nello stesso momento in cui è espressione del *conatus* del corpo sociale:

per l’individuo collettivo, entro e attraverso l’indignazione generale, o l’indignazione della maggior parte della moltitudine, si blocca il processo di distruzione e si avvia quello inverso, quantitativo, di riorganizzazione di una vita collettiva (Bove 2002, 310)

Questo perché l’indignazione si salda – anzi, per Bove sono di fatto la stessa cosa - con la benevolenza, vale a dire il desiderio di fare del bene a colui di cui abbiamo compassione: un desiderio che è vera e propria ricostituzione di relazioni. Questa sovrapposizione affettiva, produttiva di una nuova realtà, Bove la chiama resistenza, la quale, a sua volta, non può che implicare la virtù perché è ricerca di sicurezza, ovvero l’utile proprio del corpo collettivo, e opposizione a tristezze più grandi. Insomma, l’indignazione può essere utile ogni qualvolta maturi, entro e attraverso essa, la compensazione del desiderio di distruggere la causa della tristezza comune con la ricostruzione di una vita (Bove 2002, 313). Per quanto riguarda Stolze (2009), egli propone una valutazione della ribellione spinoziana alla luce della capacità di “orientare diversamente i cattivi affetti”, che assume la forma di un processo di “transizione affettiva”. Commentando *Etica V, p. 10, scolio*, Stolze mostra che si tratta di una riduzione del loro potere, di controllarli o di orientarli diversamente seguendo due strategie offerte dallo stesso Spinoza: attraverso “esercizi immaginativi”, vale a dire concependo delle nozioni etiche comuni da applicare ad ogni momento di ingiustizia affinché si fissino nella mente e vengano richiamate ogniqualvolta ci si trovi in queste situazioni; oppure, meditare sulle ingiustizie comuni, che significa conoscerle “ricostruendo le loro complesse cause” e – qui viene citato direttamente Spinoza - “facendo attenzione a quegli aspetti che in ogni cosa sono buoni” (*E. V, prop. 10, scol.*). In entrambi i casi, non c’è epurazione, anzi: si tratta di tornarci continuamente sopra, di farne materia di riflessione, o di attraversarle supportati da regole razionali. Stolze fa il caso della tirannia: conoscendo i motivi di un governo oppressivo, che sono anche i motivi della nostra indignazione, possiamo conservare noi stessi seguendo traiettorie alternative o impiegando strumenti migliori rispetto all’ira cieca. È questo un caso, dice Stolze, in cui l’indignazione, e la conseguente ira,

si moderano grazie al consolidamento della fermezza, il desiderio di conservare sé stessi secondo ragione. E come può concretizzarsi tale fermezza che non neutralizza le discordie? Proviamo a fare un'ipotesi volta a chiarire questa indicazione esegetica, che per ora rimane ancora vaga. Secondo Spinoza, tra le tante cose che caratterizzano l'uomo di ragione c'è quella per cui egli si muove “seguendo di due beni il maggiore, e di due mali il minore” (*E. IV, prop. 65*); allo stesso modo, una moltitudine è affetta da fermezza quando, conoscendo la nocività della forma di governo tirannica, opta per fomentare una discordia o una radicale trasformazione dell'organizzazione politica (che è un male) che realizza, nondimeno, l'opposizione ad un male decisamente peggiore: si indigna, si vendica, distrugge per ricostruire al fine di superare la radicale impotenza in cui era stata ricacciata.

Conclusioni

Nel terzo paragrafo del nostro articolo, abbiamo cercato di dimostrare che il conflitto, nonostante abbia a che fare con affetti cattivi, è capace di configurare un nuovo stato di civiltà perché può costruire nuove relazioni e riorganizzare la concordia reciproca mentre contrasta una tristezza comune. Di conseguenza, è qualcosa di massimamente utile per l'uomo in quanto gli permette, nel realizzare un nuovo consesso civile, di allontanare l'impotenza propria di una condizione di solitudine; ma anche qualcosa di pienamente razionale perché espressione di autonomia, di agire seguendo la propria natura, in quanto si tratta di realizzare il desiderio di comporre le potenze, di aumentare quelle singole e realizzare la naturale aspirazione all'organizzarsi politicamente. A nostra volta, grazie alla disamina di diverse interpretazioni del concetto di indignazione abbiamo mostrato che quest'ultima può partecipare a un processo di rafforzamento della sicurezza comune se, e solo se, si dà entro un processo di consolidamento di un sentire comune dove trovano spazio affetti in grado di ricomporre relazioni di reciprocità o di moderare i suoi effetti distruttivi. In definitiva, nella teoria spinozista del conflitto desunta dal cambio di problematica sopraggiunto con il *Trattato politico* – e dalla teoria degli affetti considerata in tutta la sua complessità – convivono due modalità di conflitto e indignazione utili alla vita. La prima – che abbiamo descritto nel paragrafo 2 – in cui la potenza della moltitudine funziona da principio di regolazione e indirizzo dell'organizzazione politica e della sovranità in essere, grazie al quale la durata dello stato è data da istituzioni in grado di essere partecipate, attraversare e controllate dai movimenti della moltitudine, come nel caso succitato dell'esercito popolare nelle monarchie. In questo caso, il conflitto è l'insieme di istituzioni e dell'attività della stessa moltitudine che garantiscono e alimentano un processo di democratizzazione dello stato. La seconda, invece, è una modalità in cui la

resistenza della moltitudine assicura la conservazione della società riorganizzando, in forma nuova, i rapporti interni alla moltitudine e la forma dello stato. Qui, il conflitto è affermazione di autonomia se non si riduce all'indignazione; quest'ultima, viceversa, può dirsi utile se accompagnata da un dislocamento della sua nocività che, a sua volta, non è detto che sia assoluto superamento della sua costitutiva contrarietà (Del Lucchese 2004, 169-170).

Per concludere, vorremmo avanzare due considerazioni di carattere generale sul "conflittualismo" spinoziano. La prima discende dal fatto che Spinoza introduce l'indignazione soprattutto per descrivere una certa e specifica congiuntura politica: quella della corruzione, che può configurarsi in maniere diverse. A tal proposito, ci sono molti luoghi che attestano l'assoluto rilievo che questo problema teorico-politico nelle priorità teoriche del filosofo marrano: su tutti, il richiamo nel capitolo 10 del *Trattato Politico* del concetto del "ritorno ai principi" elaborato da Machiavelli nei *Discorsi (libro III, cap. 1)* proprio per individuare strategie e meccanismi istituzionali con cui fronteggiare quei mali che fan sì che i corpi non durano. Da questo punto di vista, la rilevanza data all'indignazione non è soltanto l'esito di un cambio di prospettiva in cui la vita politica deve essere guardata dal punto di vista della moltitudine, ma una vera e propria proposta metodologica che risponde al problema di porre il punto di vista privilegiato per capire uno specifico momento della vita di uno stato. E che l'indignazione lo sia in quanto affetto della moltitudine è scritto a chiarissime lettere: "chi studia i mali che minacciano lo stato deve predisporre rimedi conformi alla natura dello stato". Vale a dire, deve conoscere la natura dello stato, che altro non è la potenza della moltitudine (*TP* 3.2) in tutte le sue articolazioni.

La nostra seconda considerazione deriva dal sottoporre quanto abbiamo sostenuto nel terzo paragrafo all'indicazione, che Spinoza non smette mai di ribadire, che l'esperienza dell'indignazione e della mutazione della forma di governo può essere inefficace (*TP.*, 5.7). Si tratta, in fin dei conti, di offrire una lettura spinozista al problema della transizione dal momento della rivoluzione a quello del governo rivoluzionario, che per esser tale deve durare. Senza la pretesa di esaurire una questione così complessa, ci limitiamo a dare qualche indicazione. Spinoza giudica imprudente l'eliminazione di "un tiranno senza che vengano eliminate le cause che fanno del principe un tiranno" (*TP.*, 5.7), il che significa che una trasformazione, per essere efficace, non deve limitarsi all'intervento sulla forma politica, ma rivolgersi alle cause, cioè trasformare l'insieme dei rapporti di forza e di concordia propri della moltitudine, la causa in ultima istanza di ogni configurazione assunta dal diritto di cittadinanza. In fondo, l'organizzazione istituzionale, se considerata in sé, è del tutto indifferente. Di conseguenza, l'efficacia di un conflitto costituente è data, innanzitutto, nel

produrre uno scarto in seno alla moltitudine. Ma ciò non basta: un passaggio da un momento ad un altro è tale se la novità è in grado di fissarsi, se è in grado di durare. Come nel caso della Monarchia degli Aragonesi, che è giudicato un esempio degno di essere ricordato proprio perché “mantennero con eguale fermezza inviolate le istituzioni del regno” (*TP.*, 30). Rispetto a ciò, la risposta risiede nel fatto che la seconda modalità del conflitto si saldi con la prima. Ciò significa che nel momento dell'indignazione combinata con altri affetti questi devono strutturarsi in un quadro di istituzioni e contropoteri che mantengano quell'autonomia e non la disperdano e, allo stesso tempo, dotarsi di un apparato di stato che tenga vivo un processo di democratizzazione di questo stesso apparato.

Bibliografia

- Balibar, É. (1996). *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma.
- Bove, L. (2002). *La strategia del Conatus: affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano.
- De Beistegui, M. (2021), "The Politics of Indignation: a Spinozist Perspective", *Crisis and Critique*, 8,1.
- Del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano.
- Jaquet, C. (2021), "Critique de l'indignation Désobéissance et obéissance absolue chez Spinoza", *Revue internationale de philosophie*, 295(1), 55-72.
- Marchesi, F. (2017), "Teoria della storia come arte: il riscontro nei Ghiribizzi al Soderini di Niccolò Machiavelli", *Quaderni Materialisti*, 16, pp. 37-49.
- Matheron, A. (2009a), "L'indignazione e il conatus dello stato spinozista", in Id., *Scritti su Spinoza* (a cura di F. Del Lucchese), Edizioni Ghibli, Milano, 199- 210.
- Matheron, A. (2009b), "Passioni e istituzioni", in Id., *Scritti su Spinoza* (a cura di F. Del Lucchese), Edizioni Ghibli, Milano, 165- 188.
- Morfinò, V. (2009), "Che cos'è la moltitudine?", in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, Derive Approdi, Roma, pp. 77-85.
- Morfinò, V. (2021), *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED Edizioni Universitarie, Milano.
- Nadler S. (1999), *Spinoza. A Life*, trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino.
- Negri, A. (1981). *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano.
- Smith, SB. (1997), *Spinoza, liberalism, and the question of Jewish identity*, Yale University Press.

Spinoza, B. (2007), *Etica*, trad. it. di G. Durante, Bompiani, Milano.

Spinoza, B. (2011), *Trattato politico*, P. Cristofolini (a cura di), ETS, Pisa.

Stolze, T. (2009), “Le tre forme della ribellione secondo Spinoza: indignata, gloriosa e soddisfatta”, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, Derive Approdi, Roma, pp. 150-169.