



**SIVE NATURA**  
**INTERNATIONAL CENTER FOR**  
**SPINOZAN STUDIES**

## **Attraverso il *Contemptus***

**Dal disprezzo alla noncuranza: al crocevia di una definizione**

A cura di:

Donato Impicciatore

Giorgia Giustinelli

Riccardo Merigioli

**A.A. 2022/2023**

## Introduzione

Ciò che verrà esposto nelle pagine che seguiranno è il risultato di un lavoro di ricerca diretto ad indagare un tema invero poco approfondito dagli studi spinoziani ad oggi prodotti. All'interno del capolavoro dell'*Etica*, Spinoza tratta del *Contemptus*<sup>1</sup> in soli due luoghi, che saranno presi in esame in questa sede, nella quale la questione sarà affrontata con più ampio respiro, cercando di oltrepassare in entrambe le direzioni, passato e futuro, l'epoca in cui scrive il pensatore di Amsterdam.

Pertanto, il primo capitolo sarà prevalentemente dedicato ad un'analisi etimologica e storico-filosofica delle occorrenze che il concetto di contemptus riveste nella filosofia antica e, come vedremo, in parte della letteratura. Il secondo capitolo assumerà invece un tono più teoretico, dal momento che sarà impegnato a sviluppare un confronto critico sul concetto tra il pensiero di Spinoza e quello di Descartes. Infine, il terzo ed ultimo capitolo indagherà la relativa fortuna del concetto spinoziano nell'ambito della filosofia moderna, mettendo in risalto anche le criticità e le ambivalenze che gli studi più recenti sulle emozioni hanno fatto emergere nell'indagine di quello che, nella nostra lingua, è conosciuto come disprezzo.

Questo lavoro si prefigura come un tentativo, non solo di messa in luce della difficoltà interpretativa del concetto spinoziano, ma anche come una proposta: è possibile ritenere che la traduzione del *Contemptus* con il termine “disprezzo” non renda giustizia alla definizione di Spinoza come, invece, potrebbe farlo il termine *noncuranza*.

## Capitolo I.

### Il *Contemptus* di Spinoza: i punti di contatto con la tradizione pre moderna

#### 1. Una traduzione problematica

Nella tradizione classica latina, il termine “contemptus” è utilizzato senza un'assoluta predilezione per un determinato significato. Uno sguardo approfondito al dizionario latino rivela infatti l'ambiguità del termine, che non assunse univoca accezione neanche nell'uso comune antico riportatoci dalla letteratura classica. Nella maggior parte delle occorrenze, la parola “contemptus” viene tradotta in italiano con il termine disprezzo. Tuttavia, per i latini, in quanto passione dell'anima, il disprezzo non gode mai di intrinseca autonomia, ma è sempre collegato ad altre passioni. Esse l'arricchiscono di sfumature particolari e a volte lo discostano dall'univoco significato che la parola disprezzo assume nella lingua italiana, ossia quel «sentimento di risoluta, passionale o commiserante svalutazione nei confronti di persone o cose ritenute indegne o di troppo

---

<sup>1</sup> Da ora in poi si utilizzerà la parola *Contemptus* (con la lettera maiuscola) per riferirsi specificamente al caso spinoziano.

inferiori»<sup>2</sup>. A ben vedere, il lemma italiano si avvicinerebbe maggiormente alla definizione che Spinoza offre di un'altra passione, ossia il *Despectus*<sup>3</sup>.

In ogni caso, è premura del seguente lavoro porre l'attenzione sulla passione spinoziana del *Contemptus*. A tal proposito, “contemptus” è un sostantivo che deriva dal verbo latino “contemno”, la cui prima accezione tiene insieme traduzioni diverse del termine, che in italiano vengono spesso utilizzate indipendentemente le une dalle altre a seconda del significato: «non tenere in conto, disprezzare, trascurare»<sup>4</sup>. Evidentemente, per i latini il significato della parola “contemptus” variava a seconda del contesto entro il quale veniva utilizzata: a confermarlo è la stessa etimologia del termine, che, oltre a “disprezzo” e sinonimi, può anche richiamare l'indifferenza o addirittura la disistima<sup>5</sup>. Siamo dunque di fronte ad un sintagma che, in un tentativo di traduzione, pone non pochi equivoci: gli stessi, in fondo, che occorre tenere a mente quando si ha a che fare con la definizione che Spinoza offre del *Contemptus* nella terza parte dell'*Etica*<sup>6</sup>. Essa, in effetti, non risulta chiara ad una prima lettura e – sebbene la maggior parte delle edizioni italiane utilizzi la traduzione disprezzo, accogliendo facilmente l'aderenza letterale al termine latino piuttosto che arrischiarsi in astruse interpretazioni – anche un'analisi approfondita della definizione offerta da Spinoza lascia l'amaro in bocca, poiché per diversi motivi la scelta del termine disprezzo sembra essere controintuitiva.

Anzitutto, nello Scolio della Proposizione LII della terza parte, Spinoza introduce questo moto dell'animo dichiarandolo come opposto all'*Admiratio*, la quale, nelle *Definizioni dei moti dell'animo*, verrà addirittura esclusa dal novero delle passioni (operando una scelta del tutto contraria alla tradizione precedente)<sup>7</sup> e verrà caratterizzata da una certa aurea di ‘neutralità’, grazie alla quale l'*Admiratio* sarà in grado di generare altri affetti qualora venga in contatto con uno dei «tre moti dell'animo primitivi»<sup>8</sup>. La domanda, a tal punto, sopraggiunge spontanea: visto il legame tra *Admiratio* e *Contemptus* – tanto da portare Spinoza a definire il *Contemptus* come l'affetto

---

<sup>2</sup> Cfr. G. DEVOTO, G.C. OLI, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze, 1990.

<sup>3</sup> «La disistima (*Despectus*) consiste nel considerare per odio qualcuno meno del giusto»: cfr. B. SPINOZA, *Etica*, P. Cristofolini (a cura di), Edizioni ETS, Pisa, 2010, p. 223.

<sup>4</sup> Nella sua prima accezione, il sostantivo “contemptus” viene tradotto con “disprezzo”. Cfr. AA. VV., *Il nuovo Campanini-Carboni. Il dizionario della lingua e della civiltà latina*, Paravia, 2011, p. 312.

<sup>5</sup> Le accezioni secondarie del termine, usato anche come aggettivo e come participio perfetto del verbo “contemno”, sono: «indifferenza», «spregevole», «indegno di stima». Cfr. *ivi*.

<sup>6</sup> La descrizione che Spinoza offre del *Contemptus* è presente nello Scolio della Proposizione LII della terza parte dell'*Etica* e nella definizione V contenuta nel ‘catalogo degli affetti’ della medesima parte. Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, cit.

<sup>7</sup> «[...] non annovero la meraviglia (*Admiratio*) tra i moti dell'animo, né vedo perché farlo, dal momento che questa distrazione della mente non è originata da alcuna causa positiva che distraga la mente dalle altre cose, ma soltanto dal fatto che manca la causa per cui la mente viene determinata dalla considerazione di una cosa a pensarne altre»: B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 217-219.

<sup>8</sup> I tre moti dell'animo primitivi, per Spinoza, sono la *Cupiditas*, la *Letitia* e la *Tristitia*: da essi derivano tutti gli altri affetti secondari. Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 219.

diametralmente opposto rispetto all'*Admiratio* – si dovrebbe allora vedere anche nel *Contemptus* lo stesso carattere di neutralità? Spinoza non lo dice chiaramente, ma sembra intendere proprio questo, soprattutto quando fa derivare dal *Contemptus* affetti come l'*Irrisio* (derisione) e la *Dedignatio* (sdegno)<sup>9</sup>. Se ciò è vero, dunque, la traduzione italiana disprezzo è alquanto problematica, dal momento che colora la definizione di una tonalità morale e certamente poco neutra. A tal proposito, alcuni interpreti sono categorici nel dire che il *Contemptus* di Spinoza piuttosto che con disprezzo dovrebbe essere tradotto con il termine “indifferenza”<sup>10</sup>. Anche qui, tuttavia, sorge un problema: nella Proposizione LII la possibilità di un carattere neutrale del *Contemptus* emerge sì a partire dal suo legame con l'*Admiratio*, ma questa neutralità tende ad essere comunque contrastata dalla dinamica che interessa la mente quando si trova a far i conti con l'oggetto del *Contemptus*; descritta da Spinoza nella stessa proposizione e ripresa poi nella definizione V. Anzitutto, ciò a partire da cui si genera *Contemptus* risiede nel fatto che se «una cosa a prima vista sembra simile a cose che noi ammiriamo, amiamo, temiamo ecc., siamo determinati ad ammirare, amare, temere ecc., quella cosa medesima»<sup>11</sup>. Tuttavia – aggiunge Spinoza – «se, dalla presenza o da una più accurata considerazione della cosa stessa, siamo indotti a negare tutto ciò che può esser motivo di ammirazione, amore, paura ecc., allora la mente, dalla stessa presenza della cosa, rimane determinata a pensare più alle cose che nell'oggetto non sono, che a quelle che vi sono; mentre tuttavia dalla presenza dell'oggetto sarebbe di solito portata a pensare soprattutto a ciò che vi è»<sup>12</sup>. In altre parole, se ci rendiamo conto, ad esempio, che una cosa che abbiamo amato perché ci sembrava simile ad altre cose che amiamo non possiede le stesse caratteristiche per le quali amiamo le altre cose, allora la mente, alla presenza di quella cosa, sarà spontaneamente portata ad *immaginare* tutte le caratteristiche che alla cosa non appartengono (e che invece appartengono alle altre cose che amiamo e alle quali la ritenevamo simile) anziché che le reali caratteristiche che le appartengono e che, evidentemente, ci hanno distolto dall'amarla. Posta in questi termini, definire la dinamica del *Contemptus* attraverso il termine indifferenza non permette di cogliere appieno la definizione spinoziana. Al contrario, alla luce di quest'analisi, il termine che sembra più appropriato e più atto ad accogliere tutte le sfumature teoriche che Spinoza ha voluto attribuire a questo concetto è il termine *noncuranza*. E questo perché la noncuranza, anche in italiano, indica «il fatto di non curare, di non tenere cioè nel dovuto conto o di trascurare ciò che invece si dovrebbe [...]»

---

<sup>9</sup> «Inoltre, come la devozione (*Devotio*) è originata dall'ammirazione per la cosa che amiamo, così la derisione (*Irrisio*) proviene dal disprezzo per la cosa che odiamo o temiamo, e lo sdegno (*Dedignatio*) dal disprezzo per la stoltezza, così come la venerazione (*Veneratio*) dall'ammirazione per la sapienza» Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 203-205.

<sup>10</sup> S. LANDUCCI, *Per il testo e la traduzione dell'Ethica di Spinoza*, in *Rivista di storia della filosofia* (1984-), Vol. 63, No. 3, Franco Angeli, 2008, p. 441 (nota).

<sup>11</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 203.

<sup>12</sup> Cfr. Ivi.

osservare»<sup>13</sup>: un significato che sembra combaciare con la definizione spinoziana, quantomeno in misura maggiore rispetto alle altre proposte di traduzione.

Ulteriori approfondimenti in merito alle parole che Spinoza dedica al *Contemptus* saranno presenti nel secondo capitolo di questo lavoro.

## 2. Disprezzo delle cose e disprezzo del mondo

A seguito di questa breve disamina sulla problematica traduzione del termine, la trattazione proseguirà con l'indagine della risonanza che il concetto di contemptus ha avuto nella tradizione antecedente l'età moderna. Occorre anticipare però che la tradizione classica non sembra presentare alcun diretto legame con la definizione spinoziana, prima osservata, dal momento che nell'antichità il termine "contemptus" non è mai stato oggetto di analisi filosofiche finalizzate in qualche modo a definirlo. Nonostante questo, il contemptus come passione dell'anima ricorre spesso nelle filosofie antiche, soprattutto nel filone dello stoicismo. I filosofi stoici, infatti, organizzarono la propria etica attorno alla figura del saggio, autentico possessore della saggezza pratica ("phronesis"<sup>14</sup>), strumento necessario per il raggiungimento della felicità ("eudaimonia"). La felicità ultima, per gli stoici, coincide con la condizione di imperturbabilità dell'animo, definita "atarassia"<sup>15</sup>: il saggio stoico è in grado di raggiungere la felicità perché, grazie alla forza della propria ragione, riesce a plasmare, guidare e controllare le passioni, negando loro di prevalere nelle situazioni della vita e anche nelle scelte meno influenti che ognuno deve affrontare nel quotidiano. Secondo questa teoria, il contemptus, pur essendo una passione dell'anima, assume paradossalmente un ruolo centrale: è infatti ciò che deve maggiormente guidare l'uomo che si trova a fare i conti con quelle circostanze che lo trascinano verso il male, ovvero, le situazioni di avversità, le ricchezze e i beni mondani e la sofferenza. Il saggio deve, in particolare, rinunciare ai beni di poco conto, che ostacolano la strada che conduce al comportamento virtuoso: è questo un motivo ricorrente negli scritti di uno dei più importanti esponenti dello stoicismo di epoca romana, Lucio Anneo Seneca. Egli scrive in questo modo, nella lettera XXIII dedicata a Lucilio: «scompagina e calpesta codesti beni che risplendono di luce esteriore [...]; volgiti al vero Bene e godi delle tue risorse»<sup>16</sup>; e poi continua: «Quale sia questo bene, tu chiedi, e da dove derivi? Te lo dirò: dalla buona coscienza, da nobili propositi e da rette azioni, dal disprezzo dei beni fortuiti ("ex contemptu fortuitorum"), dallo stile di vita tranquillo

---

<sup>13</sup> Cfr. «Noncuranza», voce in *Vocabolario Treccani*.

<sup>14</sup> «Traslitt. del gr. φρόνησις "saggezza", ossia quella forma di conoscenza che è capace di indirizzare la scelta [...] concerne le cose umane ed è la capacità di deliberare riguardo al migliore dei beni realizzabili dall'uomo»: le prime occorrenze di tale concetto si riscontrano negli scritti di Platone (*Protagora*; *Simposio*; *Repubblica*) e di Aristotele (*Etica Nicomachea*). Cfr. «Phronesis», voce in *Dizionario di filosofia*, Treccani, 2009.

<sup>15</sup> «Dal gr. ἀταραξία "imperturbabilità". [...] lo stato di serenità indifferente del saggio, che contempla il mondo senza più subirne la pressione affettiva». Cfr. «Atarassia», voce in *Dizionario di filosofia*, Treccani, 2009.

<sup>16</sup> L.A. SENECA, *Lettere morali a Lucilio. Vol. I, Libro III, 23*, Fabbri-Mondadori, Milano, 2015, p. 119.

e costante di chi percorre una sola via»<sup>17</sup>. In virtù di tale esempio è chiaro quindi il ruolo centrale che il contemptus riveste all'interno dell'etica stoica: esso costituisce una delle poche passioni, invero, a cui viene riconosciuto un valore positivo, il quale è in grado di renderla un mezzo utile al raggiungimento del vero Bene.

Tuttavia, come si è potuto già intuire, il termine "contemptus" viene in questo contesto comunemente tradotto con disprezzo e nulla sembra aver a che fare con la definizione spinoziana: questo è senz'altro vero per la stragrande maggioranza dei casi in cui il termine compare nella letteratura latina, compresa quella teatrale<sup>18</sup>. Eppure, ancora all'interno delle *Epistulae ad Lucilium* vi è un passaggio nel quale Seneca impiega ulteriori riflessioni che girano attorno al tema del contemptus, nelle quali è peraltro riscontrabile una certa vicinanza alla definizione di Spinoza. Un passo contenuto nel Libro XVII dell'opera risuona in tal modo: «Se uno disprezza, calpesta, è vero, ma poi passa oltre; nessuno fa del male con tenacia, con accanimento, alla persona che disprezza; anche in battaglia non si bada al caduto, si combatte solo contro chi sta in piedi»<sup>19</sup>. Di colui che è caduto in battaglia non si tiene più conto, risulta indifferente agli occhi di chi guarda, che lo vedono non più per quel che è, comunque un soldato, ma per quel che non è, un soldato attivo e in grado di colpire: lo si disprezza, nel senso che non ci si cura più di lui; si «passa oltre». L'esempio senecano richiama non poco le suggestioni di Spinoza.

Nel corso della storia successiva, la passione del contemptus continua ad avere un ruolo sottile, ma considerevole. In epoca altomedievale, soprattutto in ambiente cristiano-monastico, l'assimilazione delle teorie neoplatoniche portò inevitabilmente a relegare il corpo ad una condizione irrimediabilmente inferiore rispetto all'anima. Questa posizione venne radicalizzata poi dalla filosofia scolastica, la quale, forte della tradizione aristotelica che le faceva da sfondo, assunse il principio dualistico che scindeva l'essenza dell'essere umano in due elementi costitutivi, l'anima da una parte, di natura spirituale e legata al potere dell'intelletto, e il corpo dall'altra, di natura materiale e viscerale. Il corpo diviene così una vera e propria prigioniera per l'anima e la costringe alle catene del mondo terreno, e dunque, alla possibilità del peccato. A partire da ciò, ogni bene materiale, mondano, viene considerato da questa tradizione come una distrazione malvagia dell'anima, ostacolata per questo nel suo virtuoso cammino verso la beatitudine celeste. Non è un caso che proprio in questo periodo si sviluppi un nuovo genere letterario specializzato nel divulgare il tema ascetico del *contemptus mundi*, del disprezzo del mondo<sup>20</sup>. Il contributo più chiaro, in tal

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 121.

<sup>18</sup> In particolare, commediografi romani dei primi secoli a.C., come Terenzio, giocano molto, nelle loro opere, con la passione del contemptus, in relazione soprattutto all'azione dell'insulto (cfr. *Andria*). Tuttavia, la letteratura teatrale latina non ha mai fornito una definizione chiara di tale passione.

<sup>19</sup> L.A. SENECA, *Lettere morali a Lucilio Vol. II*, Libro XVII, 105, cit., p. 861.

<sup>20</sup> Introduzione di C. Donà a HÉLINANT DE FROIDMONT, *I versi della morte*. Pratiche, Parma 1988.

senso, proviene dalla voce di uno dei principali esponenti del cristianesimo del tempo, Lotario di Segni, salito poi al soglio pontificio con il nome di Innocenzo III. La sua opera, il *De Contemptu Mundi*, è finalizzata a descrivere «la pochezza della condizione umana», i travagli e le sofferenze della vita, tutte macchiate dal peccato in maniera indelebile<sup>21</sup>. Il crudo realismo della descrizione delle miserie umane porta Lotario a collocarle sempre sullo sfondo del mondo esteriore, ossia il luogo nel quale l'uomo tende a realizzare tutte le forme della sua vanità. Ciò che emerge nella lettura dell'opera è, per l'appunto, questo rassegnato «disprezzo del mondo»<sup>22</sup> impossibile da risanare e che condanna tutti gli uomini alle pene infernali. Persino lo stesso autore, cristiano tenace, dopo tali descrizioni non lascia aperto il benché minimo spiraglio alla possibilità d'esistenza del perdono di Dio.

### 3. Uno sguardo alla letteratura dantesca

Come anticipato, la concettualizzazione della passione del contemptus in epoca pre moderna non gode di molte prospettive oltre quelle già prese in considerazione, almeno nella tradizione filosofica. Se invece si protende lo sguardo al campo della letteratura, ampliando gli orizzonti di questa ricerca, è possibile ritrovare alcune suggestioni che richiameranno senz'altro le idee spinoziane che stanno dietro alla trattazione del *Contemptus*. In particolare, sarà utile un confronto con quelli che sono unanimemente definiti gli albori della letteratura italiana, che sorgono assieme al maestoso capolavoro di Dante Alighieri, la *Divina Commedia*. Il poema è denso di vicende surreali, le quali, tematicamente suddivise in tre cantiche, definiscono tutto l'«*itinerarium mentis in Deo*»<sup>23</sup> compiuto immaginariamente da Dante. Non è difficile notare l'importanza viscerale che le passioni rivestono lungo tutto l'arco narrativo: esse hanno la capacità di transitare con estremo trasporto dall'autore-protagonista al lettore, colorando di una tonalità specifica ogni momento descritto nell'opera. Dalla paura e dall'angoscia che scorrono su ogni endecasillabo dei primi canti dell'Inferno, passando attraverso il giudizio dantesco di coloro che non sono altro che personificazioni esemplari di passioni e vizi, fino alla consapevolezza di sé e alla beatitudine celeste che caratterizzano i santi del Paradiso: ogni ingresso, ogni visione, ogni suono, ogni incontro suscitano in Dante quella *fluctuatio animi* che trascina con sé il lettore in un vortice impetuoso di passioni.

Tornando al *Contemptus*, è proprio nella *Divina Commedia* che si può trovare una descrizione estremamente afferente alla proposta spinoziana contenuta nella Proposizione LII della terza parte dell'*Etica*. Per recuperarla, è necessario entrare nel cuore del celebre Canto III

---

<sup>21</sup> LOTARIO DI SEGNI, *De Contemptu Mundi*, Libro I, Pratiche editrice, 1994.

<sup>22</sup> Cfr. Ivi

<sup>23</sup> L'espressione trae origine dall'omonimo titolo che Bonaventura da Bagnoregio diede ad un suo testo, scritto nel 1259.

dell'*Inferno*, nel quale Dante vive il proprio incontro con coloro che risiedono nel Vestibolo dell'*Inferno* e che nella loro vita non hanno agito né nel bene né nel male, preferendo in ogni occasione l'astensione da ogni presa di posizione. Costoro sono gli ignavi, sia uomini che angeli, «che visser senza 'nfamia e senza lodo»<sup>24</sup>; una categoria di anime non voluta da alcuno e che pertanto non è degna né di soffrire le pene dell'*Inferno* né di godere delle gioie del Paradiso. Per Dante, peraltro, chi non ha mai preso posizione nella propria vita è come se non avesse mai vissuto: gli ignavi, infatti, «che mai non fur vivi»<sup>25</sup>, non sono degni di considerazione, tanto che «fama di loro il mondo esser non lassa»<sup>26</sup>. Ciò sta ad indicare che il mondo non permette che rimanga alcun ricordo degli ignavi, i quali divengono ombre anonime e indifferenti, indistinguibili gli uni dagli altri, senza alcun connotato che li identifichi individualmente. Celebre è il verso pronunciato dalla sapiente guida che conduce Dante prima nell'*Inferno* e poi nel Purgatorio, Virgilio, il quale, in coda all'incontro con le anime degli ignavi, consiglia spassionatamente: «non ragioniam di lor, ma guarda e passa»<sup>27</sup>. In esso emerge tutto il disprezzo del poeta nei confronti di queste anime e della loro «cieca vita»<sup>28</sup>, destinate per questo a non esser degnate neanche di uno sguardo. Il monito di Virgilio non vuole indicare altro che quell'atteggiamento di *noncuranza* che porta l'uomo a non soffermarsi su immagini senza volto, in modo tale da lasciarle scorrere avanti ai propri occhi e, inevitabilmente, passare oltre. Le parole che Spinoza dedica al *Contemptus*, pertanto, sembrano risuonare di questi echi danteschi, pur non potendo sapere se effettivamente Spinoza abbia mai letto o conoscesse i testi del sommo poeta.

## Capitolo II.

### Disprezzo? *Contemptus* e *Mepris* a confronto

#### 1. Il *Contemptus* spinoziano

Il presente capitolo si propone di analizzare le definizioni che Spinoza nell'*Etica* e Descartes ne *Le passioni dell'anima* forniscono, rispettivamente, del *Contemptus* e del *Mepris*. Obiettivo della trattazione è mettere in luce eventuali punti di contatto e divergenze tra i due autori. Nelle principali traduzioni italiane, *Contemptus* e *Mepris* vengono rese ambedue con il termine “disprezzo”. Dal primo capitolo di questo lavoro si apprende come suddetta traduzione sembri risultare poco idonea se applicata alla definizione spinoziana; diversamente, è appropriata nel caso del filosofo francese. I punti di contatto possono essere riassunti nel seguente schema:

---

<sup>24</sup> D. ALIGHIERI, *Divina Commedia, Inferno*, Canto III, 36.

<sup>25</sup> Ivi, 64.

<sup>26</sup> Ivi, 49.

<sup>27</sup> Ivi, 51.

<sup>28</sup> Ivi, 47.



- I. I rapporti tra *Contemptus* e *Admiratio* e tra *Mepris* e *Admiration*;
- II. La considerazione dell'oggetto verso cui si rivolge la mente (Spinoza) o l'anima (Descartes);
- III. La connotazione dequalificante: depotenziamento in Spinoza, il contrario della generosità in Descartes.

Nello Scolio della Proposizione LII il filosofo olandese introduce il *Contemptus* qualificandolo come diametralmente opposto all'*Admiratio* e scrive:

All'*admiratio* si oppone il *contemptus*, la cui causa tuttavia sta per lo più nel fatto che vedendo che qualcuno ammira, ama, teme, ecc., una cosa, oppure che una cosa a prima vista sembra simile a cose che ammiriamo, amiamo, temiamo, ecc. [per la Proposizione 15 col suo corollario e per la Proposizione 27], siamo determinati ad ammirare, amare, temere, ecc. quella medesima cosa. Ma se, dalla presenza o da una più accurata considerazione della cosa, siamo indotti a negare tutto ciò che può essere motivo di ammirazione, amore, paura, ecc., allora la mente, dalla stessa presenza della cosa rimane determinata a pensare più alle cose che nell'oggetto non sono, che a quelle che vi sono; mentre tuttavia dalla presenza dell'oggetto sarebbe di solito portata a pensare soprattutto a ciò che vi è.<sup>29</sup>

Tuttavia, la definizione viene consegnata poche pagine più avanti:

Il disprezzo è l'immagine di una cosa che colpisce la mente così poco, che la mente stessa è spinta dalla sua presenza ad immaginare le cose che in essa non sono, piuttosto che quelle che ci sono.<sup>30</sup>

Dalla lettura di entrambi i passi citati si evince, in primo luogo, che la causa del *Contemptus* risiede sia quando vediamo qualcuno manifestare una certa attenzione verso una cosa, per ammirazione, amore o, al contrario, per timore, sia quando siamo noi stessi a vedere qualcosa che, *prima facie*, ci sembra essere simile alle cose che ammiriamo, amiamo o temiamo. Pertanto, il primo momento del *Contemptus* è, si potrebbe dire, rappresentato da un incontro, diretto o mediato da terzi, tra la mente e l'oggetto. Il suddetto incontro, però, sottolinea l'autore «colpisce la mente così poco»<sup>31</sup> da non riuscire a creare, come nel caso dell'*Admiratio*, una sorta di immobilismo contemplativo nei confronti dell'oggetto, ma, al contrario, innesca un processo immaginifico che distoglie, o meglio, distrae la mente dalla costatazione della cosa stessa. L'uso del verbo *distrarre*, derivando dal verbo latino “*distrahere*”, che si può tradurre con «tirare in direzioni diverse»<sup>32</sup>, in questo caso sembra il più adatto. Ed è appunto quello che, se si potesse visualizzare come degli spettatori ciò che accade in questo incontro, capita alla mente.

---

<sup>29</sup> B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 207.

<sup>30</sup> Ivi, p. 223, V definizione.

<sup>31</sup> Ivi

<sup>32</sup> Cfr. L. CASTIGLIONI, S. MARIOTTI, *IL - Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino, 2001.

È possibile poi intravedere un secondo momento, in cui, dopo «una più accurata considerazione della cosa»<sup>33</sup> o, nuovamente, a partire dalla cosa stessa, la mente viene dirottata e ricorre all'immaginazione. Difatti, la mente, dopo aver determinato la cosa, è portata ad immaginare gli effetti della cosa che non le appartengono, anziché quelli che realmente la caratterizzano. Proprio il richiamo e il ruolo dell'immaginazione spiega la ragione per cui il *Contemptus* sia introdotto a partire dall'*Admiratio* (coinvolgendo anch'essa suddetta facoltà), nella misura in cui vi si oppone e, di conseguenza, conferma la sua presenza nel novero degli affetti<sup>34</sup>. In questo senso il tramite dell'immaginazione garantisce la *concatenatio*, benché quest'ultima non sia rivolta agli effetti reali della cosa, ma a quelli di un'altra che invece, ad esempio, amiamo e non abbiamo ritrovato in essa. La mente è perciò distratta, è tirata in un'altra direzione, verso altre cose, che non manifestano similarità o affinità con l'oggetto preso in esame, ma che abbiamo già considerato e incontrato, e in cui si è manifestata una forma di affezionamento, non una presa di distanza come nel caso del *Contemptus*. Un distacco significativo, che non può non richiamare il monito virgiliano a Dante dinnanzi agli ignavi, come già citato nel primo capitolo<sup>35</sup>. Infine, ciò che rende ragione della trattazione dell'*Admiratio* e, a seguire, del *Contemptus* risiede nell'essere entrambi una sorta di “moltiplicatori”: associati ad altri moti dell'anima, possono produrne di nuovi, come nel caso dell'*Irrisio* e della *Dedignatio*.

---

<sup>33</sup> Ibidem

<sup>34</sup> Spinoza definisce l'*Admiratio* come *affectio mentis*, ed è per questo non viene annoverata tra i moti dell'animo in quanto il potere evocativo dell'immaginazione viene interrotto. A questo punto della trattazione è bene fare chiarezza sulla scelta terminologia. Spinoza utilizza due termini distinti *affectus* e *affectio*, che corrispettivamente si possono tradurre in affetto e affezione. Per comprendere in cosa consista l'affetto è bene partire dal definire che cosa sia l'idea. L'idea è sempre idea di qualche cosa. Non esiste un mondo di idee separato dal mondo degli oggetti di queste idee, le cose. (A tal proposito si veda la proporzione VII della II parte dell'*Etica* e la questione del parallelismo). Spinoza intende l'idea secondo la duplice accezione cartesiana di realtà formale e realtà oggettiva. Quindi, l'idea è considerata come rappresentazione di qualcosa, mentre l'affetto, al contrario, è un modo di pensiero che non rappresenta niente. Possiamo costituirci un'idea della cosa amata, ma l'amore in quanto tale, non rappresenta nulla. Idea ed affetto sono irriducibili l'uno all'altro, ma si possono considerare in una relazione tale che l'affetto presuppone un'idea, per quanto confusa essa sia. Ciò però non basta per comprendere la differenza tra idea ed affetto. L'idea ha anche una realtà cosiddetta formale, ovvero il grado di realtà e di perfezione dell'idea in quanto è essa stessa qualcosa. Ed è a questo punto che è possibile comprendere la differenza tra idea ed affetto e conseguentemente cosa sia l'affetto nello specifico. Infatti, queste variazioni a prima vista puramente terminologiche non sono prive di significato nel contesto dell'elaborazione spinoziana. L'impianto geometrico dell'opera nella quale i contenuti procedono per proposizioni, assiomi, dimostrazioni, scolii e appendici mettono in luce i meccanismi della generazione e della successione, ma anche qualcosa di più concreto. Spinoza parla di «vis existendi», la forza d'esistere, o «potentia agendi», la potenza d'agire e queste variazioni, che accompagnano la successione di idee e scenari che compongono la vita, sono perpetue. Appreso ciò quando ad un'idea ne succede un'altra c'è una variazione continua sotto forma di aumento-diminuzione-aumento-diminuzione della potenza d'agire o della forza d'esistere. L'*affectus* consiste proprio in questa la variazione continua. L'*affectio*, contrariamente all'*affectus*, è un certo tipo di idea, ovvero è un'immagine dei movimenti e delle reazioni del nostro corpo agli impulsi del mondo esterno.

Per ulteriori approfondimenti: cfr. P. CRISTOFOLINI, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, 1993.

<sup>35</sup> Cfr. D. ALIGHIERI, *Divina Commedia, Inferno*, Canto III, 51.

## 2. Il *Mépris* di Descartes

Dopo aver ripercorso l'analisi che Spinoza svolge in merito alla definizione del *Contemptus*, apparentemente ellittica, si può proporre un parallelismo con la definizione presentata da Descartes ne *Le Passioni dell'anima*, riportata di seguito:

Def. Il disprezzo è un'inclinazione dell'animo a considerare la bassezza o la grettezza di ciò che esso disprezza, causata dal movimento degli spiriti, che fortifica l'idea di questa grettezza.<sup>36</sup>

Come dichiara lo stesso Descartes, l'approccio da lui impiegato è quello di un fisico. Analogamente a tutte le passioni, anche il *Mepris* è causato dal movimento degli spiriti animali, che non solo trasmettono l'idea all'anima, mediante la cosiddetta ghiandola pineale, ma mantengono l'impressione poi associata a tale moto dell'anima. Quest'ultimo, tuttavia, dal punto di vista delle reazioni visibili, non corrisponde a movenze corporee o espressioni del viso particolari. Il *Mepris*, così come il *Contemptus*, è collocato nell'alveo delle passioni. Si può inoltre notare, anche in questa circostanza, due movimenti significativi che coabitano nell'origine di questa passione.

*In primis*, si ha anche qui a che fare con un incontro con l'oggetto, cui segue il formarsi di una considerazione nell'anima. La divergenza con il *Contemptus* appare nel secondo momento: se in Spinoza è attraverso il processo immaginifico che la mente prende le distanze dalla cosa stessa, in Descartes la presa di posizione nei confronti dell'oggetto è data da una valutazione che non oltrepassa i limiti degli effetti e della presenza reale. Le caratteristiche della cosa vengono allora esaminate scientemente ed è a partire da queste (e non da altre non effettivamente appartenenti all'oggetto) che si formula il giudizio di bassezza e grettezza, espressione della risposta allo scambio di informazioni avvenuto tra gli spiriti animali e l'anima. È bene sottolineare che, nel caso del *Contemptus*, l'oggetto viene preso in considerazione a partire da ciò che non è, mentre per quanto riguarda il *Mepris* da ciò che è.

Come osservato precedentemente, il *Contemptus* è definito in quanto contrario dell'*Admiratio*, la quale non viene considerata dall'autore un affetto. Descartes, invece, tratta l'*Admiration* come la prima delle passioni. Sostiene l'autore che essa non ha come oggetto né l'utile, né il dannoso, ma solamente la conoscenza della cosa verso la quale la nostra attenzione è rivolta. Di conseguenza, se non si desse la novità<sup>37</sup>, la mente sarebbe indifferente e, conseguentemente, non si darebbe ulteriore conoscenza. L'*Admiration* è, pertanto, una sorta di innesco, sia affettivo sia cognitivo. A questo va aggiunto che una delle sue peculiarità è non avere un contrario. Questa 'neutralità' della meraviglia, confermata dal suo meccanismo fisiologico,

---

<sup>36</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, Torino, Lanciano Carabba, 1928, CAPO CXLIX, p. 132.

<sup>37</sup> Alcune aree del cervello vengono toccate per la prima volta, il che fa sì che all'origine della passione vi sia l'impressione della novità data dall'evento, da ciò che è fuori dall'ordinario.

motiva la sua preminenza rispetto alle altre passioni e il suo essere a fondamento, dal momento che «è presente in ogni passione»<sup>38</sup>.

Nel complesso, l'*Admiration* è trattata positivamente in quanto assolve al compito di risvegliare l'attenzione dell'animo. L'unico aspetto nocivo consiste nel suo eccesso, ovvero nello stupore. In tal caso sembrerebbe perdere la propria capacità cinetica, e, anziché dirigere e moltiplicare le passioni dell'uomo, rende immobile il corpo, «come una statua»<sup>39</sup>, condannandolo alla non-azione. Il *Mepris* è definito come una specie di *Admiration* in quanto anch'esso ha un carattere primariamente cerebrale<sup>40</sup> e non si potrebbe dare se la mente non prendesse in considerazione l'oggetto a partire dal giudizio di bassezza o grettezza. Quest'ultimo viene poi mantenuto all'interno del cervello, a causa del movimento degli spiriti, e rinnovato ogni qual volta si presenti l'occasione di considerare qualcosa a cui, come scrive Descartes, non si è affezionati.

Un altro aspetto che si ritiene possa confermare questo *file rouge* tra le due definizioni è dato, per l'appunto, dal riferimento all'affezionamento. Scrive Descartes:

E sebbene sovente la stima sia eccitata in noi dall'amore e il disprezzo dall'odio, ciò non è universale, e deriva dal fatto che si è più o meno disposti a considerare la grandezza o la piccolezza di un oggetto a seconda che si è più o meno affezionati.<sup>41</sup>

In Spinoza, prendendo le distanze dalla definizione, si può solo postulare che il *Contemptus* sia un effetto dell'Odio (*Odium*); qui, invece, è confermato, sebbene non si tratti di una legge universale; ragion per cui in Descartes si rivela appropriata la traduzione con l'italiano disprezzo. In Spinoza, tuttavia, il fatto che il distaccamento dall'oggetto è dovuto alle aspettative disattese (in quanto l'oggetto non è quello che pensavamo) e che la mente è, con ciò, indotta a spostare l'attenzione verso gli effetti che appartengono alla cosa che volevamo fosse, si può pensare che sia proprio l'affezionamento il metro di misura del *Contemptus* e del *Mepris*.

Nel caso del *Contemptus* l'affezionamento riguarda ciò che abbiamo incontrato di già e la cui connessione ad esso sopperisce alla mancanza e alla 'delusione' data dall'oggetto considerato. Tale stato di 'depotenziamento' non sarebbe colmato se non ci fosse quella cosa che amiamo o ammiriamo, e che comporta un 'potenziamento' della mente. Difatti, dalla Proposizione LIV si legge: «La mente tende ad immaginare soltanto quelle cose che affermano la sua potenza ad agire»<sup>42</sup>. Per quanto riguarda il *Mepris*, invece, il disprezzo è dovuto alla bassezza attribuita alla cosa, nella misura in cui non si è creato con essa un legame in grado di portare ad una valutazione

---

<sup>38</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, cit., CAPO LIII, p. 63.

<sup>39</sup> Cfr. Ivi, CAPO LXXIII.

<sup>40</sup> Difatti, gli spiriti animali si muovono solo nel cervello: cuore e sangue sono esclusi come nel caso della meraviglia.

<sup>41</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 132, CAPO CL.

<sup>42</sup> B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 209.

positiva. Di conseguenza, da una parte la mente si rivolge a ciò che era già stato fonte di attaccamento, dall'altra l'anima constata di non averne di alcun tipo verso l'oggetto in questione.

### 3. Il *Contemptus* come depotenziatore e il *Mépris* come monito alla generosità

In definitiva, entrambi gli autori concorderebbero sull'aspetto dequalificante del *Contemptus* o del *Mepris*. In merito al *Contemptus*, sostiene Spinoza, la mente si scontra con un oggetto che depotenzia la propria *vis existendi* o *potentia agendi* e, come sopra riportato, ricorre all'immaginazione. In Descartes, invece, il *Mepris* gioca un ruolo importante in quanto contrario della generosità; ed è questo stato a spiegare l'interesse per il disprezzo di sé, aspetto che invece in Spinoza non viene menzionato. L'enfasi sulla bassezza deve essere intesa in riferimento all'importanza della generosità, ovvero, la passione principale, la chiave della sapienza. Nell'opera *Le vocabulaire de Descartes*, gli autori, Frédéric de Bouzon e Denis Kambouchner, scrivono a riguardo:

Questa disposizione interiore, associata a questa conoscenza, determina da sola tutto un modo di considerarsi, di considerare gli altri uomini e di agire nei loro confronti (oltre che nei confronti della "divinità sovrana"). La condotta generosa coincide in sommo grado con la virtù, e procura, con il massimo dominio delle passioni, il più perfetto appagamento.<sup>43</sup>

Tale appagamento coincide con il «buon uso del libero arbitrio» e, dal momento che «una delle parti principali della sapienza è sapere in che modo e per quale causa ciascuno deve stimare o disprezzare», ciò definisce il grado legittimo di autostima conseguibile. La persona generosa appare decisa a «fare del suo meglio» in ogni cosa, e con ciò a «procurare, per quanto può, il bene generale di tutti gli uomini». Poco attaccato ai vantaggi che dipendono dalla fortuna, l'uomo generoso vede tanto in sé stesso quanto negli altri uomini la stessa potenza e le stesse debolezze. Associando, dunque, la sua generosità a una «virtuosa umiltà» egli «non disprezza mai nessuno»<sup>44</sup>. Di conseguenza, il *Mepris* potrebbe essere considerato un monito alla generosità, passione da perseguire al fine di un rischiaramento della libertà dall'eccesso delle passioni.

In quest'ottica, negando Spinoza il libero arbitrio, si discosta totalmente da Descartes. Il filosofo olandese ritiene che lo sforzo di auto-conservazione rappresenti la comune legge di comportamento degli esseri viventi, e che si identifichi con la ricerca del proprio utile da parte di ogni individuo. Con ciò, ogni tentativo di sottrarsi al determinismo naturale<sup>45</sup> risulta, ai suoi occhi, impossibile: il libero arbitrio è soltanto un'illusione. Quando parla di libertà intende che l'uomo,

---

<sup>43</sup> F. DE BUZON, D. KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Parigi, 2011, p. 48.

<sup>44</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, cit., CAPO CLX, p. 138.

<sup>45</sup> L'uomo è, per Spinoza, inserito nella natura allo stesso modo di tutti gli altri fenomeni ed è quindi soggetto alle stesse leggi.

essendo ragione, ovvero conoscenza, anziché subire lo sforzo di auto-conservazione, può anche manovrarlo consapevolmente e intelligibilmente. In altre parole, la libertà del soggetto, essenzialmente attivo e non meramente passivo, consiste per Spinoza nel porsi all'interno della propria costitutiva tendenza conservativa.

## Capitolo III.

### *Contemptus*: dall'età moderna ad oggi

#### 1. Definizione e termine all'epoca delle lingue nazionali

Mentre nel precedente capitolo è stato posto il confronto tra Spinoza e Descartes sul *Contemptus*, nel seguente capitolo si andrà ad esaminare l'evoluzione del concetto a partire dal XVII secolo, fino a toccare gli studi più recenti sulle emozioni.

Nelle lingue moderne il termine “contemptus” viene solitamente tradotto con vocaboli che, dal punto di vista semantico, si avvicinano maggiormente a ciò che Spinoza intende con *Despectus*, ossia «considerare per odio qualcuno meno del giusto»<sup>46</sup>, ma che poco hanno a che vedere con il *Contemptus* di cui si parla nella terza parte dell'*Etica*. Prendendo in esame quattro lingue europee, *Contemptus* viene solitamente tradotto con il termine “disprezzo” in italiano, “contempt” in inglese, “mépris” in francese e, infine, “verachtung” in tedesco. Il lemma italiano, quello francese e quello tedesco non derivano, dal punto di vista etimologico, dal latino “contemptus” e, dal punto di vista semantico, richiamano maggiormente la definizione di *Despectus* vista pocanzi. Per quanto riguarda il termine inglese, nonostante questo derivi etimologicamente dal termine latino “contemptus”, a livello semantico non vi è una continuità con esso. Se tradurre è anche tradire, ciò risulta particolarmente vero per il *Contemptus*.

In questo capitolo si osserverà l'evoluzione in ambito filosofico e psicologico del termine “contemptus”, che per semplicità tradurremo con “disprezzo”, essendo l'espressione più afferente alle diverse traduzioni che sono state proposte dalla tradizione contemporanea.

#### 2. Filosofia: Hobbes, Hume, Kant e Nietzsche

Si dice che "disprezziamo" gli oggetti per i quali non proviamo né desiderio, né odio, perché il DISPREZZO non è altro che un'immobilità o una resistenza del cuore nel respingere l'azione di certi oggetti e deriva dal fatto che il cuore è già altrimenti mosso da altri oggetti più potenti o dal fatto che non se ne ha esperienza<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 227

<sup>47</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, Laterza, Bari, 2021, pp. 42-43

Così Hobbes, contemporaneo di Spinoza, definisce il disprezzo. Si può notare la notevole somiglianza con la definizione proposta, solo una ventina di anni più tardi, da Spinoza. Questa somiglianza potrebbe far ipotizzare che nel contesto storico-culturale del XVII secolo il disprezzo, nell'inglese "contempt" o nel latino "contemptus", abbia una definizione condivisa, ma che verrà piano piano abbandonata già a partire dal secolo successivo.

Difatti, un secolo più tardi Hume, nel *Trattato sulla natura umana*, utilizzando il termine inglese "contempt", definisce il disprezzo come ciò che muta dalla meraviglia in quanto se ne disapprova l'argomento<sup>48</sup>. Egli parte dalla considerazione secondo cui le qualità e le circostanze di un oggetto si possono considerare secondo tre modi di indagine differenti: come ciò che esse sono in sé; a partire dal confronto con le qualità e le circostanze del soggetto; oppure combinando i primi due metodi<sup>49</sup>.

Dal primo punto di vista, le altrui qualità positive suscitano amore; dal secondo, invece, umiltà; e dal terzo, infine, rispetto; quest'ultimo, dunque, è una mescolanza di quelle due passioni. Le loro qualità negative, analogamente, producono odio, orgoglio, oppure disprezzo, secondo la luce sotto cui le consideriamo. Che ci sia una dose di orgoglio nel disprezzo e di umiltà nel rispetto è, io penso, fin troppo evidente dal nostro modo di sentirli e dal loro modo di apparire, e quindi non richiedono alcuna prova particolare. E non è meno evidente il fatto che questa mescolanza abbia origine da un tacito confronto della persona condannata o rispettata con noi stessi. Uno stesso uomo può provocare rispetto, amore, o disprezzo per la sua condizione e i suoi talenti, secondo che la persona che lo prende in considerazione, da inferiore diventi suo pari o suo superiore. Nel cambiare punto di vista, nonostante l'oggetto rimanga sempre lo stesso, le sue proporzioni nei nostri confronti cambiano completamente; e questa è la causa di un'alterazione nelle passioni. Queste passioni, dunque, sorgono dal nostro osservare le proporzioni; il che avviene per confronto.<sup>50</sup>

In Hume il disprezzo nasce dunque dal confronto con l'altro da sé; confronto in cui il soggetto si pone in una posizione di superiorità rispetto all'oggetto per cui prova disprezzo. Il disprezzo, in Hume, non è un'emozione primaria, ma nasce da una combinazione di odio e orgoglio; inoltre, è diametralmente opposto al rispetto. Da questa lettura risulta chiaro come il disprezzo sia più vicino alla definizione spinoziana di *Despectus* rispetto che a quella di *Contemptus*.

Anche Kant, nella *Metafisica dei costumi*, tematizza il disprezzo riferendosi al termine latino "contemptus":

Disprezzare gli altri (contemnere), ossia negare loro il rispetto che è dovuto a ogni uomo in generale, è in tutti i casi contrario al dovere, poiché si tratta comunque di uomini. Talvolta è

---

<sup>48</sup> Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001, p. 345.

<sup>49</sup> Cfr. Ivi, p. 773.

<sup>50</sup> Ivi, p. 773.

inevitabile nutrire interiormente una scarsa stima (*despicatui habere*) di qualcuno quando lo si confronta con altri, ma manifestare apertamente questa disistima è in ogni caso offensivo<sup>51</sup>.

Similmente a Hume, Kant definisce il disprezzo come una negazione del rispetto dovuto, sintomo endemico di una scarsa stima che il soggetto ha nei confronti dell'oggetto. Qui, con ancora maggiore evidenza, il vocabolo "contemptus" assume un significato che si sovrappone a quello di *Despectus*.

Alla fine del XIX secolo, utilizzando il termine tedesco "verachtung" Nietzsche, nell'opera *Così parlò Zarathustra*, affronta il tema del disprezzo come elemento chiave per il superamento di sé: «"Il mio Io è qualcosa che dev'essere superato: il mio Io è per me il grande disprezzo dell'uomo": così parlano i suoi occhi»<sup>52</sup>. Solo attraverso il disprezzo, ossia un moto dell'animo che permette al soggetto di osservarsi come inferiore, può nascere la spinta per la distruzione di tutti gli idoli<sup>53</sup> che non gli permettono di elevarsi ad una dimensione superiore, quella dell'oltreuomo. Anche qui per disprezzo non si intende, perciò, il *Contemptus*.

Con questo paragrafo si è voluto mostrare come nella riflessione filosofica il termine "contemptus" sia ben presente nel contesto storico-culturale del XVI secolo, ma che a partire da meno di un secolo più tardi esso abbia iniziato a mutare il suo significato, avvicinandolo a quello di *Despectus*.

### 3. Psicologia: il disprezzo in psicologia morale

Si andrà ora a osservare come il disprezzo viene tematizzato all'interno della psicologia morale per cercare se, anche all'interno delle moderne scienze umane, la proposta spinoziana sia stata accolta oppure, come nel caso della filosofia, dimenticata.

Negli ultimi trent'anni la filosofia si è particolarmente interessata alle emozioni portando allo sviluppo di numerosi studi congiunti alla psicologia<sup>54</sup>. Questi studi vengono solitamente ricondotti a una particolare branca della disciplina che prende il nome di psicologia morale. Secondo la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: «Moral psychology investigates human functioning in moral contexts, and asks how these results may impact debate in ethical theory. This work is necessarily interdisciplinary, drawing on both the empirical resources of the human sciences and the conceptual resources of philosophical ethics»<sup>55</sup>.

Se nel senso comune si crede che dalle emozioni sorgano i cambiamenti fisiologici, una gran parte degli studiosi, tra cui Macalester Bell, sostengono al contrario che le emozioni derivino da una

---

<sup>51</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006 pp. 549-547.

<sup>52</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano, 2010, p. 275.

<sup>53</sup> Le credenze e i pregiudizi della cultura del suo secolo.

<sup>54</sup> Cfr. M. BELL, *Hard feelings: the moral psychology of contempt*, Oxford University Press, New York, 2013, p. 2.

<sup>55</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp/#IntrWhatMoraPsysc>



qualche variazione fisica del corpo, nello specifico l'emozione nascerebbe dalla consapevolezza di un cambiamento fisiologico. Questa visione non è nuova nella storia – si può infatti rintracciare già in James e Descartes<sup>56</sup> – e ha portato alla costituzione di diverse teorie che prendono il nome di *feeling theories of emotion*, opposte alle *cognitivist theories of emotion* in cui, invece, si ritiene che le emozioni derivino da atti cognitivi e non da sensazioni fisiche. Non è lo scopo del seguente lavoro discutere sulla fondatezza di queste due macro teorie, ma si vuole far presente che il disprezzo è stato trattato soprattutto dal punto di vista delle prime.

Se ogni variazione fisiologica è accompagnata da un'emozione, lo studio del disprezzo ha portato non pochi problemi, derivanti dal fatto che, come già detto nel secondo capitolo, esso risulterebbe difficile da ricondurre a un cambiamento fisiologico specifico. Questo ha portato gli studiosi a ritenere che il disprezzo non sia un'emozione indipendente, ma che derivi da altri affetti condividendone il cambiamento fisiologico<sup>57</sup>. Alcuni studiosi, a partire da Darwin, in disaccordo sull'impossibilità di indicare il disprezzo come emozione basilare, hanno mostrato come esso sia invece legato a cambiamenti muscolari del volto:

The term “basic emotion” is used in a number of different ways in the literature: it may refer to elementary emotions that combine to form more complex emotions, emotions that are presumed to have a biological basis, or emotions that are found cross-culturally. For many years contempt was not considered a basic emotion — on any characterization of what makes an emotion basic — because it was thought to lack a unique facial expression. Some argued that contempt should be understood as a blending of anger and disgust. Others characterized contempt as a form of anger. Ekman and Friesen originally conjectured that contempt was simply a type of disgust, but they eventually concluded that contempt is actually a basic emotion in its own right. In their later research, Ekman and Friesen found that the unilateral lip curl is recognized across cultures, and the contempt expression is distinguishable from both anger and disgust<sup>58</sup>.

La citazione descrive il processo che ha portato al riconoscimento del disprezzo come emozione primaria: si legge come sia stata spesso in passato ricondotta ad altre emozioni, ma che, infine, si possa riconoscere come indipendente per le *feeling theories of emotion* in quanto possiede un'espressione fisiologica propria.

Inoltre, Bell afferma che il disprezzo è un'emozione intenzionale: «contempt is directed toward a person that the contemnor sees as failing to meet an important standard»<sup>59</sup>. La studiosa rileva quattro caratteristiche necessarie e sufficienti che identificano il disprezzo:

---

<sup>56</sup> Cfr. M. BELL, *Hard feelings: the moral psychology of contempt*, cit., p. 26.

<sup>57</sup> Cfr. Ivi, p. 27.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>59</sup> Ivi, p. 33.

1. «First, contempt is partially constituted by an appraisal of the status of the object of contempt»<sup>60</sup>.
2. «Second, contempt is what we might call a globalist response toward persons»<sup>61</sup>.
3. «Third, contempt has an important comparative or reflexive element»<sup>62</sup>.
4. «Finally, the subject of contempt characteristically withdraws from, and sees herself as having good reason to withdraw from, the target»<sup>63</sup>.

In breve, le caratteristiche di questa emozione sono le seguenti. Innanzitutto, il disprezzo per esser definito tale deve contenere una dimensione valutativa rispetto a uno standard o a uno status che il soggetto ritiene fondamentale: questi standard corrispondono ai valori e le attitudini fondamentali del soggetto disprezzante. Inoltre, questa emozione ingloba tutta la persona come suo oggetto. In questo senso «when we respond to someone with contempt, we see him as low as a person and not merely as a person who has done wrong»<sup>64</sup>. Il disprezzo, inoltre, richiede una dimensione comparativa tra il soggetto che disprezza e l'oggetto disprezzato, portando necessariamente il primo a ritenere inferiore il secondo, proprio come suggerito da Hume<sup>65</sup>. Infine, il disprezzo comporta una forma di distanza non solo fisica.

In merito al concetto di riflessività, centrale per distinguere il disprezzo da altre emozioni caratterizzate dall'elemento comparativo, Bell afferma: «Contempt's reflexivity distinguishes it from mere dislike or disapproval. While disapproval presents its object as having failed to meet some standard that the disapprover endorses, contempt involves the contemnor comparing herself to the target of her contempt»<sup>66</sup>. Questa specificità del disprezzo lo pone su un piano diverso rispetto anche alla disistima, ma non è sufficiente a recuperare la definizione spinoziana.

Bell, a tal proposito, pone una distinzione fondamentale: distingue tra disprezzo attivo e passivo.

Active and passive contempt are structurally, if not phenomenologically, quite similar. Both involve negatively and comparatively regarding someone who falls below the subject's personal baseline, and both forms of contempt involve withdrawal or disengagement from the target. What sets active contempt apart from its passive counterpart is that the former presents its target as threatening while the latter does not. Passive and active contempt differ in their secondary appraisals: they both present their targets as comparatively low, but active contempt also presents its target as threatening. Because of this, active contempt involves patterns of attention that are not

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>61</sup> Ivi, p. 40.

<sup>62</sup> Ivi, p. 41.

<sup>63</sup> Ivi, p. 44.

<sup>64</sup> Ivi, p. 40.

<sup>65</sup> Cfr. Ivi, p. 41.

<sup>66</sup> Ivi, p. 42.

found in passive contempt. However, should the social structures that render the target of passive contempt non-threatening break down, then passive contempt often will quickly morph into its active cousin<sup>67</sup>.

Secondo questa definizione, che è una brillante ripresa di quella hobbesiana, il disprezzo passivo sembra essere il concetto più vicino al *Contemptus* spinoziano. Questo però, secondo l'autrice, è ormai scomparso, essendo tipico delle società gerarchie rigide:

The political and social structures required for passive contempt necessarily undermine its moral value. We have independent reasons to prefer egalitarian societies in which persons compete for status to hierarchical societies with rigid status demarcations, but it is only within the latter societies that passive contempt is available as a response. Moreover, only active contempt can answer a certain range of vices.<sup>68</sup>

Il disprezzo presente nelle società egualitarie contemporanee è, perciò, attivo, in virtù del fatto che i cittadini possono cambiare status sociale di appartenenza. Ciò potrebbe essere una spiegazione del motivo per cui, con l'ampliarsi delle società egualitarie democratiche, il *contemptus* sia stato sempre meno tematizzato alla maniera di Spinoza. L'accezione attuale di disprezzo è quindi il risultato di un processo evolutivo che a partire dall'età moderna ha condotto tale termine ad essere maggiormente assimilato al *Despectus*.

## Conclusione

Da quanto emerso nei tre capitoli, si conclude che la definizione spinoziana di *Contemptus* non ha avuto grande fortuna nella storia dello studio sugli affetti, tanto che Spinoza risulta essere uno dei pochi autori ad utilizzare questo termine qualificandolo in modo assai differente rispetto alla tradizione a lui precedente, risultando quasi un'eccezione nella storia del concetto. È proprio a partire da questa singolarità che è possibile comprendere la concretezza della proposta presentata all'inizio di questo lavoro, ovvero quella di tradurre il termine *Contemptus* non con disprezzo, più conforme alle definizioni fornite da altri autori, bensì con il lemma *noncuranza*, che sembra valorizzare nel migliore dei modi le sfumature della definizione presente nell'*Etica*.

---

<sup>67</sup> Ibidem, pp. 50-51.

<sup>68</sup> Ivi, p. 51.

## Bibliografia

- AA.VV., *Dizionario di filosofia*, Treccani, 2009
- AA.VV., *Il nuovo Campanini-Carboni. Il dizionario della lingua e della civiltà latina*, Paravia, 2011
- ALIGHIERI D., *Divina Commedia, Inferno, Canto III*
- BELL M., *Hard feelings: the moral psychology of contempt*, Oxford University Press, New York, 2013
- CAMBIANO G., MORI M., *Tempi del pensiero. Storia e antologia della filosofia*, Volume I, Laterza, 2011
- CASTIGLIONI L., MARIOTTI S., *IL - Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino, 2001
- CRISTOFOLINI P., *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, 1993
- DE BUZON F., KAMBOUCHNER D., *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Parigi, 2011
- DESCARTES R., *Le passioni dell'anima*, Torino, Lanciano Carabba, 1928
- DEVOTO G., OLIVETTI G.C., *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze, 1990
- HÉLINANT DE FROIDMONT, *I versi della morte*. Pratiche, Parma 1988
- HOBBS T., *Leviatano*, Laterza, Bari, 2021
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001
- KAMBOUCHNER D., *L'homme de passions commentaire sur Descartes*, Albin Michel, Parigi, 1995
- KANT I., *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006
- LANDUCCI S., *Per il testo e la traduzione dell'Ethica di Spinoza*, in *Rivista di storia della filosofia* (1984-), Vol. 63, No. 3, Franco Angeli, 2008
- LOTARIO DI SEGNI, *De Contemptu Mundi*, I, Pratiche editrice, 1994
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano, 2010
- SENECA L.A., *Lettere morali a Lucilio*, Fabbri-Mondadori, Milano, 2015
- SPINOZA B., *Etica*, P. Cristofolini (a cura di), Edizioni ETS, Firenze 2010

## Sitografia

- <https://www.treccani.it/vocabolario>
- <https://digilander.libero.it/gogmagog1/ortodossia/lotario.htm>
- <https://plato.stanford.edu/>