

L'indignazione e le sue forme: dall'antichità all'Ottocento

a cura di Simone Guidi, Francesco Toto*

Introduzione

1. Giustizia, uguaglianza, collera: l'indignazione come passione politica

Nel dibattito filosofico contemporaneo, l'indignazione trascende la dimensione del mero moto passionale privato, per configurarsi come una sfida strutturale ai fondamenti stessi dello spazio pubblico. Essa viene dunque indagata in molteplici direzioni: è codificata attraverso la lente della «grammatica morale dei conflitti sociali»¹; è diagnosticata come il sintomo affettivo di un cronico “deficit democratico” e di una profonda crisi della rappresentanza²; è assunta come uno dei fulcri di quel generale *affective turn* che, attraverso le opere di studiosi come Martha Nussbaum³ o Chantal Mouffe⁴, ha investito la riflessione sulla legge e sulla politica, criticando come illusoria la pretesa di fondare la giustizia e l'ordine istituzionale sulla sola ragione procedurale, slegata dalle passioni.

Questo approccio pone costantemente il problema del riconoscimento e della neutralità delle istituzioni – sospettate di latente asservimento a interessi particolari di censo o di classe – e revoca in dubbio il rapporto, supposto pacifico, tra l'autorità del diritto positivo e le pretese del diritto naturale. Tuttavia, simili nodi teorici non nascono dal nulla. La nozione di indignazione giunge ai nostri giorni mediante un lungo e intricato percorso che abbraccia molte – e

* simone.guidi@cnr.it, francesco.toto@uniroma3.it. – L'Introduzione che segue è stata concepita e redatta da entrambi gli autori in ogni sua parte; ciononostante, il paragrafo 2 è da attribuire a Simone Guidi, mentre il paragrafo 3 è da attribuire a Francesco Toto. I restanti paragrafi vanno considerati il risultato di una redazione congiunta.

1. Si veda il modo in cui Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, p. 292, dialoga con Honneth proprio sul tema dell'indignazione.

2. Daniel Innerarity, *Politics in the Times of Indignation The Crisis of Representative Democracy*, Bloomsbury, London 2019, p. 139.

3. Martha Nussbaum, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011.

4. Chantal Mouffe, *Agonistics: Thinking The World Politically*, Verso, London-New York 2013.

Rivista di storia della filosofia, n. 1 2026, Issn 0393-2516, Issn-e 1972-5558, Doi 10.3280/SF2026-001001

ben diverse – concezioni di giustizia, merito, dignità, azione pubblica, uguaglianza, dialettica tra classi sociali; così come diverse teorizzazioni dell'impiego delle passioni nello spazio pubblico. È poi in particolare nella modernità – e in contrapposizione all'ordinamento politico pre-moderno – che si pongono per la prima volta le questioni che ancor oggi dominano il dibattito filosofico sull'indignazione. Intesa come rabbia rivolta contro l'ingiustizia, l'indignazione è passione “pubblica” di un'epoca di rivoluzioni che concepisce la giustizia come il risultato di una lotta politica immanente e storica per l'uguaglianza e la collera come un importante motore di cambiamento sociale.

D'altra parte, la varietà che caratterizza nei secoli la storia di questa emozione è tale da riflettersi innanzitutto sul piano linguistico. A chi si soffermi sull'uso filosofico del termine nelle differenti lingue di cultura che hanno attraversato la storia d'Europa, il concetto apparirà via via risemantizzato e riadattato a cornici etiche e concettuali tra loro incommensurabili; e che, anche là dove ricevono e e tentano di tradurre il nucleo di significato originario, tralasciano giocoforza sfumature decisive. È la prossimità concettuale con mutevoli visioni politiche, morali e sociali, a far sì, d'altra parte, che il senso stesso dell'indignazione e dei suoi nomi muti nel passaggio dal mondo antico a quello, cristiano, del medioevo e della prima modernità, rendendo impossibile unificare le due accezioni del termine sotto un tratto veramente unitario; così come il significato di tale passione per la morale del XV o nel XVI secolo non coinciderà del tutto con quello successivo del XVIII secolo, quando, sotto la spinta di una nuova concezione dei rapporti che legano società e potere, prenderà finalmente forma la nozione contemporanea di indignazione come passione di massa, legata alla sfera pubblica.

Questa natura linguisticamente proteiforme non inficia, ad ogni modo, l'importanza concettuale e filosofica dell'indignazione, che resta evidente anche solo guardando il punto di avvio e i principali passaggi di una tematizzazione che attraversa (seppur discretamente) tutta la storia della filosofia occidentale. Intento di questo numero della «Rivista di storia della filosofia» è dunque offrire un campionario e un *network* di casi di studio, volti a ricostruire i principali passaggi della storia di questa emozione dall'antichità all'Ottocento, passando per le sue principali trasformazioni e rimodulazioni.

2. I molteplici volti morali dell'indignazione tra antico e moderno⁵

Dicevamo, *en passant*, che il mondo antico concepiva questa emozione in modo differente da come la penserà la riflessione medievale e della prima modernità e che, a sua volta, il significato pienamente moderno dell'indignazione si costituirà solo in una fase ulteriore, sotto gli effetti della Rivoluzione Francese.

5. Riprendiamo alcuni degli elementi già discussi in S. Guidi, *Nemesis and indignatio: the Manifold Nature of a Passion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in corso di pubblicazione.

Il punto di inizio della riflessione propriamente filosofica sull'indignazione è, ad ogni modo, l'identificazione stessa di tale passione nel ventaglio delle emozioni umane e un suo primo tentativo di definizione. Operazione, questa, che dobbiamo direttamente ad Aristotele. Come ricorda Cristina Viano nel suo saggio in questo fascicolo (*Aristotele e l'indignazione: una passione virtuosa*), nella *Retorica*⁶ – con importanti ulteriori richiami nelle due *Etiche*⁷ – lo Stagirita adottava una specifica espressione, *to nemesan*, per discutere una passione che sarà usualmente identificata e tradotta con “indignazione” o “sdegno”. Eppure David Konstan⁸ ha giustamente notato che, così facendo, Aristotele riesumava il termine *nemesis* dal greco arcaico – vocabolo dalle connotazioni teologiche che già si configurava in connessione con le nozioni di distribuzione, retribuzione e merito – per attribuirgli una significazione filosofica piena, differenziata in modo del tutto originale specialmente dall'invidia. Nel far ciò, egli forgiava dunque un concetto nuovo, pienamente affine all'*ethos* e alla visione politica del mondo ateniese, che presenterà caratteri simultaneamente prossimi e distanti da quelli del mondo cristiano medievale e moderno. Per questo, come notavamo, la *nemesis* aristotelica non potrà esser tradotta con “indignazione” se non pena un certo grado di approssimazione, cioè al netto di sfumature che vivono nel termine greco e di altre che, invece, caratterizzano il concetto odierno.

Diversamente da quanto teorizzeranno le filosofie medievali, moderne e contemporanee, *nemesis* non costituisce per Aristotele una forma della collera rivolta all'ingiustizia *tout-court*, bensì una forma del dolore (*lypéō*), attivata in risposta a una concezione molto peculiare della distribuzione ingiusta: quella di un bene ricevuto *immeritadamente* da un altro. Passione, questa, che Aristotele classifica come virtuosa nell'*Etica*, poiché intermedia tra i due eccessi di invidia e disprezzo, e che contrappone, nella *Retorica*, a compassione/pietà (*eleos*, dolore per un male ricevuto immeritadamente)⁹ e invidia (*phthonos*, dolore per un bene ricevuto con merito)¹⁰. In senso opposto, però, la nozione di

6. Aristotele, *Retorica*, II.9. Oltre al saggio di Cristina Viano in questo volume, su Aristotele e l'indignazione si vedano C. J. Basil, *Justice Speaks: Nemesis, Nature, and Common Law in Aristotle's Rhetoric*, «The Review of Politics», 83 (2021), 2, pp. 174-195; D. Bonnaio, L. Corso, *What Does Nemesis Have to Do with the Legal System? Discussing Aristotle's Neglected Emotion and Its Relevance for Law and Politics*, in N.M.M.S. Coelho and L. Huppel-Cluysenaer (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, Springer, Cham 2018, pp. 237-259; R. Burger, *Ethical Reflection and Righteous Indignation: Nemesis in the Nicomachean Ethics*, in J. P. Anton, A. Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy 4, Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, New York 1991, pp. 127-139.

7. *Etica Nicomachea*, II.7, 1108a30-b7; *Etica Eudemia*, III.7, 1233b16-26.

8. David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2006, 114.

9. Aristotele, *Retorica*, II.8, 1385b13-14.

10. Aristotele, *Retorica*, II.10, 1387b16-21. Per un inquadramento delle passioni che circoscrivono l'indignazione in Aristotele, v. D. Konstan, *Aristotle on Anger and the Emotions: the Strategies of Status*, in S. Braund and Glenn W. Most (eds), *Ancient Anger: Per-*

nemesis veicola anche una tendenza della cultura antica che il mondo cristiano, fino al tardo Rinascimento e alla prima età moderna, manterrà invece intatta; quella a concepire l'ingiustizia in termini etico-morali, e a incorniciare il suo carattere politico-sociale entro un'immagine fissa della società, come gerarchia naturale immobile, nella quale la violazione di limiti fisiologici di classe e censo è violazione del diritto e dunque parte dell'ingiustizia stessa. Questa sfumatura non solo situa la *nemesis* aristotelica in uno dei vertici della triangolazione con compassione e invidia. Essa la rende anche solidale a un'accezione molto specifica di giustizia, che prescrive una distribuzione equa in funzione della virtù e del merito, ma anche del censo e della classe.

Per il tramite di Aristotele e del suo straordinario influsso sulla cultura dal medioevo all'età moderna, ritroveremo la nozione di *nemesis* circolante ancora nel XVII secolo, tradotta nelle lingue moderne¹¹. Eppure, già nel XIII secolo, per la *nemesis* aristotelica è avviato un processo di sostanziale dismissione e – diremo – sostituzione, dovuta innanzitutto alla sua incongruenza con il quadro teologico del cristianesimo. Come noterà, infatti, Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*¹², con quale diritto chi prova tale passione si dispiace per la distribuzione dei beni nel mondo, quando quest'ultima dipende interamente dal disegno della provvidenza? A una rinnovata concezione della giustizia e dell'ingiustizia fa il paio una nuova idea dei margini entro i quali le nostre passioni "sociali" restano legittime. Tali confini sono specificamente quelli umani: è possibile legittimamente indignarsi (nel senso della *nemesis*) solo dell'ingiustizia distributiva umana. Ma anche la reazione all'ingiustizia umana ha dei limiti morali e teologici ben precisi. La *nemesis* aristotelica resta una passione prossima all'invidia, che guarda alla distribuzione terrena dei beni materiali e spirituali ignorando l'orizzonte escatologico del giudizio universale e del mondo dell'aldilà. D'altra parte – noterà ancora Tommaso¹³ – se tali beni sono spirituali, essi dipenderanno da Dio stesso e non potremo con al-

spectives from Homer to Galen, Cambridge UP, Cambridge 2003, pp. 99-120. L.M. Castelli, Phthonos, pathos, ēthos. *Perception of Desert and the Place of Envy in Rhet. II*, in *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, B. Centrone (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, Pisa 2015, pp. 221-248; S. Gastaldi, *L'analisi aristotelica dell'ἔλεος nel cap. 8 del libro II della Retorica e il ruolo dell'ἔλεεινολογία nel discorso pubblico ateniese*, Centrone. *La Retorica di Aristotele*, cit., pp. 201-220; S. Gastaldi, *Envy and Rivalry in Aristotle's Rhetoric*, in P. Giacomoni et al. (eds), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Springer, Cham 2021, pp. 65-80.

11. È il caso, ad esempio, della trattazione dell'*indignation* da parte del vescovo francese Nicolas Coeffeteau nel suo popolare *Tableau des passions humaines* che, ancora nel 1620, si limiterà ad aggiornare la posizione di Aristotele alla sensibilità politico-sociale e ai linguaggi dell'epoca moderna. Si veda N. Coeffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Sebastien Cremoisy, Paris 1620, cap. 3, pp. 354-365. Cfr. Guidi, *Nemesis and indignatio*, cit.

12. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 36, art. 2. Su Tommaso e l'indignazione v. G. Nerney, *Aristotle and Aquinas on Indignation: From Nemesis to Theodicy*, «Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers», 8 (1991), pp. 81-95.

13. *Ibidem*.

cun diritto questionarne la distribuzione; mentre, se sono materiali, essi non costituiscono un bene di cui legittimamente preoccuparsi, né possiamo comprendere le ragioni, indubitabilmente rivolte al bene, per cui la provvidenza ne ha disposto una distribuzione solo apparentemente ingiusta.

Queste, in breve, le ragioni per cui la riflessione scolastica – che fa da contenitore filosofico di lungo termine tra medioevo e Controriforma – omaggiava la *nemesis* greca conservando di essa la sola relazione tra risentimento e giustizia distributiva. Tenendo fermo questo nesso, essa distingueva tuttavia la *nemesis* da una concettualità differente, che diverrà l'embrione della nozione moderna di indignazione. Paradossalmente, tale concetto si trovava tematizzato dallo stesso Aristotele nell'*Etica nicomachea*¹⁴ sotto un altro nome, quello di «ira apprezzabile» o «giusta».

Nel mondo cristiano, questa significazione dell'indignazione era d'altronde legittimata direttamente dalla filosofia patristica e dalla riflessione teologico-morale cristiana. La matrice di questa opzione è situata infatti in profondità nel lessico patristico latino, dove *indignatio* finiva già per tradurre una gamma di termini greci che non coincidono con *nemesis*, ma che comportano la connessione con l'ira: *aganaktesis* (“irritazione” o “dolore fisico”), *deinós* (“terribile”), e soprattutto *orgízō* (“essere furioso”). Configurazione che si rafforza e consolida attraverso le traduzioni (*vetus* e *nova*) della Bibbia, che rendevano con *indignatio* sia il greco *orgē*, sia *thumos*, utilizzando il termine in particolare in contesti che descrivono la furia di Dio verso gli ingiusti¹⁵. Nella cultura cristiana si rinnova così una fortunata relazione (già aristotelica) tra indignazione e ira o collera, che diverrà strutturale e costitutiva dell'idea moderna di indignazione e che pensa l'*indignatio* come un'«agitazione dell'anima»¹⁶, o come collera per qualcosa di ingiusto o immeritato, con diretto riferimento al peccato, al vizio, o alla violazione della legge morale.

Già all'altezza delle prime filosofie cristiane notiamo così la divaricazione e la coesistenza di due forme di reazione all'ingiustizia¹⁷. Da un lato la *nemesis* (spesso evocata senza tradurla, o rendendola come *reprehensio*), parte del discorso aristotelico sulle passioni, ma resa di fatto inservibile dalla sua incompatibilità con la caratterizzazione teologica cristiana dell'ingiustizia. Dall'altra l'*indignatio*, che entrerà più propriamente nel lessico teologico-morale cristiano a definire una specifica forma della furia sollevata contro

14. Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV, 5, 1125b 33-36.

15. Il riferimento va in particolare alle traduzioni latine di due passi di San Paolo, Eph. IV, 31 e Rom. II, 6-9. Nel primo passo (Eph. IV, 31) l'originale *orgē* è tradotto nella *vulgata* di San Girolamo (come già nella *Vetus latina*) con *indignatio*, mentre *thumos* è reso con *ira* (*Novum Testamentum Graece*, a cura di E. Nestle et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1963, p. 496; *The New Testament, The Vulgate Bible*, vol. 6 (Douay-Rheims), ed. by A. Kinney, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013, p. 1026). All'opposto, nel secondo passo da Rom. *Orgē* è tradotto con *ira* e *thumos* con *indignatio* (*Novum Testamentum Graece*, cit., p. 394; *The Vulgate Bible*, cit., p. 796. Cfr. Guidi, *Nemesis and indignatio*, cit.

16. *Thesaurus Linguae Latinae*, 7.1, col. 1180-1181, “indignatio”.

17. Si v. Guidi, *Nemesis and indignatio*, cit.

l'ingiustizia e che, sotto il nome di indignazione, indica l'ira giusta di Aristotele.

Valicati i confini del mondo antico, per chi tenta una storia della nozione di indignazione è fondamentale soffermarsi in particolare su questa seconda accezione. Come nota Silvana Vecchio nel suo contributo a questo numero (*Ira, indignatio, vindicatio: etica, psicologia e teologia nella riflessione medievale sull'indignazione*)¹⁸, nel medioevo latino, *indignatio* denota una forma di collera giusta – spesso divina, o concepita in analogia con essa – rivolta contro il peccato e l'empietà. Preso in questo senso, il termine diverrà parte della classificazione morale dei vizi capitali e delle virtù che si delinea a partire dal quinto e sesto senso con Cassiano e Gregorio Magno. In questo contesto, l'indignazione è qualificata come una delle “figlie” dell'ira e in particolare come forma “giusta” della collera, guidata – come per Aristotele – dalla ragione e dallo zelo per la giustizia e rivolta appunto contro l'ingiustizia¹⁹.

Questa interpretazione “morale” dell'*indignatio*, che la associa, in analogia con la furia divina, al riconoscimento di un retto uso della collera, non è però una cifra della sola età medievale. A partire dalla costituzione di una riflessione morale sulle virtù e vizi, essa connota più in generale la riflessione cristiana sul rapporto tra passioni individuali e giustizia, in un senso che permarrà sostanzialmente costante fino al Seicento. La chiave di questa prima fase moderna risiede proprio nell'idea – in fondo pienamente medievale – di una morale della natura che è naturalmente conosciuta dagli agenti naturali capaci di scelta. Si presuppone infatti un'innata tendenza umana a distinguere il bene e il suo ordine dal male inteso come violazione di quest'ordine; nonché dalla convinzione che i sentimenti morali e la capacità di giudizio pratico presenti in ognuno regolino dal basso le società umane, costituendo l'individuo a una fisiologica reazione alla crudeltà e all'ingiustizia.

Nella prima epoca moderna – ce lo ricorda il saggio di Raphael Ebgı (*L'uomo senza dignitas: sui concetti di dignità e indignazione nell'Oratio di Pico della Mirandola*) – l'indignazione riscopre non a caso, come suo rovescio, proprio la nozione di *dignitas* – fondativa per la filosofia cristiana della persona; espressione che indica appunto una gerarchia, un rango connotato da una condizione di eccellenza. Indignarsi non è dunque, ancora, un vero e proprio atto politico, bensì una passione morale reattiva rispetto alla violazione di una gerarchia che è cosmologica e naturale, la percezione di un'ingiustizia derivante dal male, concepito a sua volta come trasgressione di un ordine di priorità del bene. Al tempo stesso, sono il senso e il ragionamento morale individuali a costruire lo spazio per l'indignazione, come esemplificato dal caso degli *Essais* di Montaigne nell'analisi di Alberto Frigo (*Et par complexion et par discours. Montaigne e i fondamenti dell'indignazione*). Per Montaigne, la

18. Si v. anche S. Vecchio, *Ira mala/ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, «Doctor Seraphicus», 45 (1998), pp. 41-62.

19. In questo senso vanno i saggi in G.L. Bock, G.L.D. Court (eds.), *Righteous Indignation. Christian Philosophical and Theological Perspectives on Anger*, Lexington Books/Fortress Academic, London 2021.

reazione alla crudeltà nasce infatti dal concorso costante tra una spinta naturale che conduce all'orrore per la crudeltà e alla compassione e il ragionamento individuale, che si appropria di questo senso di umanità e lo trasporta sul piano del dovere.

Questa concezione classica dell'indignazione, connessa con l'ingiustizia "morale" e con la collera, si ritrova ancora pressoché intatta, alla soglia dell'età propriamente moderna, in Descartes. Come mostra l'analisi di Simone Guidi nel suo saggio in questo fascicolo (*Descartes on Indignation, Envy, and Anger*), nelle *Passions de l'âme* Descartes eredita tutta la complessità della divaricazione medievale tra *nemesis* e *indignatio*; che sfocia, per questo tramite, sia nel recupero della critica di Tommaso e dunque in una parziale sovrapposizione tra *nemesis* e invidia, sia in un ripensamento della parentela tra *indignatio* e collera che recupera la condanna dell'ira come passione viziosa e pericolosa. In Descartes, è infatti l'*envie*, e non l'indignazione, a ricoprire l'intero spettro occupato dalla *nemesis* di Aristotele, compresa l'idea di un suo giusto impiego, limitato ai soli casi di una distribuzione ineguale o ingiusta determinata dalla fortuna. Al tempo stesso, collera e *indignatio* sono concepite come due specificazioni dell'avversione, rivolta rispettivamente verso chi ha causato il nostro male (collera) o verso chi ha causato il male altrui (indignazione). In questo senso, Descartes concepisce l'indignazione come passione virtuosa solo in quanto "sorella" non collerica della collera, preferibile a quest'ultima e più prossima all'ideale di virtù tipica del generoso. Ciononostante, per il filosofo francese l'indignazione resta una passione morale il cui esercizio pubblico deve essere ridotto al minimo, pena il rischio di ricadere nell'ostentazione e nella stizza. Ancora in Descartes, dunque, l'indignazione è fondamentalmente parte di un sistema individuale e privato di vizi e virtù, che solo in taluni casi – e molto moderatamente – fuoriesce nello spazio politico e si fa motore di un cambiamento sociale; essa è piuttosto un forma sublimata di avversione che non si esprime nella passione nociva della rabbia e che resta entro limiti molto strettamente tracciati.

3. La svolta 'politica' dell'indignazione

A questo già frastagliato percorso si somma un'ulteriore e importante dimensione dell'indignazione. Essa prende corpo all'interno di una riflessione propriamente politica, che si affaccia come noto già nel tardo Rinascimento. È in questo contesto che si avvia infatti una differenziazione netta tra il valore morale e individuale che caratterizzava la concezione medievale dell'*indignatio* e il suo senso specificamente pubblico, rendendo possibile un uso totalmente politico dell'indignazione, movimentato anche da dispositivi retorici e filosofici a disposizione della classe intellettuale.

Al confine tra queste due concezioni sta, ad esempio, l'uso dell'indignazione che emerge in Machiavelli, sottolineato dal saggio di Guido Frilli (*Indignazione e divisioni civili nelle Istorie fiorentine di Machiavelli*). Nella narrazione

dei conflitti civili delle *Istorie fiorentine*, Machiavelli pone l'*indegnazione* all'interno di una tradizionale costellazione di passioni, tra cui collera, furia e sdegno, schierate contro l'ingiustizia e l'indegnità – e dunque nel solco della definizione dell'indignazione come "ira giusta". Tuttavia, l'ingiustizia che anima l'indignazione specialmente popolare, in Machiavelli, è quella di un'esperienza collettiva del torto subito. Questa passione, che per il filosofo è ancora pre-politica, fa corpo con un'ideale di libertà rappresentato dalla repubblica e spinge furiosamente verso una retribuzione immediata e attuale: quella costituita dalla punizione dei colpevoli. L'indignazione è insomma concepita sia come brutale spinta pre-politica, sia come motore dei contrasti che sconvolgono, ma anche animano, la *civitas*, all'interno di una dimensione storica intrinsecamente dinamica e conflittuale, in cui concezioni opposte e irriducibili della giustizia si alternano e contrastano. Essa è così, in un certo senso, un magma che le istituzioni costruite dalla prudenza dei governanti devono saper governare, transcendendo il conflitto individuale, ponendo le condizioni per una giustizia cittadina che divenga spazio e occasione per la riunificazione sociale. A partire da Machiavelli, la prima modernità sembra dunque imboccare la strada che porterà a destituire l'idea di società come gerarchia naturale immobile, rivelando le disuguaglianze come un artificio politico e trasformando l'indignazione nel sismografo delle divisioni civili.

Se Thomas Hobbes è il primo a misurarsi sistematicamente con la necessità di disinnescare la conflittualità caratteristica di un mondo di eguali, nel suo percorso filosofico l'indignazione subisce una metamorfosi decisiva. Negli *Elements of Law* compare ancora come una forma di sofferenza per il successo di chi si ritiene indegno, mentre nel *Leviathan* – intesa come ira per un danno ingiusto subito da altri, inseparabile dal coraggio e dalla speranza di resistere – essa assume connotati attivi ed esplosivi. Poiché la pretesa privata di giudicare del diritto e del torto è incompatibile con la pace, la tenuta della sovranità, e dunque del patto stesso, essa esige allora la neutralizzazione di questa passione: i sudditi cedono il naturale diritto di punire al sovrano, la cui "spada della giustizia" accentra l'uso della forza legittima. Questa neutralizzazione, tuttavia, non è mai definitiva. Quando il sovrano viola la legge naturale e viene meno al proprio dovere di protezione, infatti, l'indignazione popolare si afferma come una "punizione naturale" capace di abbattere l'ordine costituito, stringere gli oppressi in una nuova solidarietà, e operare come una forza ad un tempo dissolutoria e fondativa²⁰.

Lo scarto "costituente" che in Hobbes rappresenta l'eccezione logica e il fallimento del patto diviene regola ontologica della politica nel paradossale "hobbesismo di sinistra" spinoziano, messo a fuoco dal testo di Emma Barettoni (*Vengeance and Indignation: Political Configurations of Resistance from the Vindiciae to Spinoza*). Abbandonando ogni cornice teologica trascendente – come quella monarcomaca delle *Vindiciae contra tyrannos*, che legitti-

20. Cfr. F. Toto, *Hobbes e l'indignazione*, «La Cultura», 61 (2023), 2, pp. 213-236 e E. Barettoni, *Vendicare o punire: Giustizia, ira e indignazione in Thomas Hobbes*, «Scienza & Politica», in corso di pubblicazione.

mava la resistenza solo se mediata da figure istituzionali come gli efori – Spinoza ripensa l'indignazione come espressione immanente della potenza collettiva della moltitudine. Essa viene così a rappresentare non più, come nell'autore delle *Vindiciae*, la reazione a un patto divino infranto, ma una forza affettiva materiale: il collante mimetico che spinge gli individui ad aggregarsi contro un aggressore, dimostrando che il diritto coincide sempre con l'effettiva potenza in atto (*jus sive potentia*). Lettura, questa, non pacifica, che Spinoza stesso non intende come tale. Spinoza condivide infatti, in parte, i timori hobbesiani: come emerge dall'*Etica*, l'indignazione resta una passione triste, radicata in una conoscenza inadeguata, che genera odi distruttivi. In una *civitas* funzionante, essa è un affetto “necessariamente cattivo”. Quando, tuttavia, le autorità si separano dal corpo sociale e lo Stato va incontro a un vero e proprio “suicidio” istituzionale (*Trattato politico*), l'indignazione non manca di emergere come un “male minore”. Agendo come catalizzatore della ribellione, essa permette alla moltitudine di ricostituire l'integrità del corpo politico, ribaltando la destituzione hobbesiana in un atto di riappropriazione democratica²¹.

L'abbandono del paradigma egoistico hobbesiano, tuttavia, non si consuma unicamente sul piano dell'ontologia politica spinoziana. All'inizio del Settecento, il pensiero britannico mobilita l'indignazione per fondare un'antropologia radicalmente alternativa. In testi come i *Sermons upon Human Nature* di Joseph Butler o l'*Essay on the Nature and Conduct of the Passions* di Francis Hutcheson, l'indignazione, nella sua sovrapponibilità al risentimento, cessa di essere una declinazione dell'autoconservazione o della potenza, per diventare la prova di un senso morale innato e disinteressato. Come *deliberate resentment*, ad esempio, si emancipa dall'ira istintiva: la passione non scatta per un mero danno materiale subito, ma si accende in rapporto alla violazione della giustizia, suscitando una reazione morale persino nello spettatore non direttamente coinvolto. In questa forma, Butler interpreta l'indignazione non solo come un “legame comune” della specie, ma come un contrappeso provvidenziale alla debolezza della pietà, intuendo – con un argomento che sarà ripreso da Thomas Reid – che senza tale severità passionale la pura compassione paralizzerebbe l'esecuzione della giustizia²². Questa naturalizzazione dell'indignazione complica il quadro: depotenziando la carica eversiva e la conflittualità politica rivendicata o diagnosticata da Machiavelli, Hobbes e Spinoza, essa radica la passione in un provvidenzialismo armonico, preparando da lontano il terreno a quella successiva pedagogia dei sentimenti, che individuerà nell'orientamento di tali moti affettivi la via maestra della moralizzazione la società e della costruzione della virtù repubblicana.

Il secolo dei Lumi fa i conti, in effetti, con una problematica comune, legata a una duplice urgenza: da un lato, scongiurare il pericolo dell'atomizzazione

21. Vedi anche F. Toto, *Indignation in Spinoza's Ethics. From vengeance to rebellion*, «Intellectual History Review», 37 (2027), 1, in corso di pubblicazione.

22. Vedi Joseph Butler, *Fifteen Sermons & Other Writings on Ethics*, David McNaughton ed., Oxford UP, Oxford 2017, Sermon VIII.

egoistica prodotta dalla nascente società commerciale; dall'altro, razionalizzare lo spazio pubblico e il nascente diritto penale, epurandoli dall'arbitrio e dalla vendetta. Le diverse teorie dell'epoca possono essere lette come posizionamenti all'interno di questo spettro: l'indignazione deve essere sublimata e neutralizzata dalle buone maniere o dalla pura forma della legge, oppure va mobilitata come motore ineliminabile del legame sociale e dell'applicazione della giustizia? In un primo momento, l'Illuminismo tenta una nuova normalizzazione di questa passione che, pur riecheggiando l'antica esigenza hobbesiana di neutralizzazione dei conflitti, abbandona il campo della sovranità per operare su quello del costume: alla relativa voce dell'*Encyclopédie*, Denis Diderot codifica infatti l'indignazione non come dolore, bensì come un «sentimento misto a disprezzo e collera» suscitato da «ingiustizie inaspettate». L'autore sposta il fulcro sulla rivendicazione di stima da parte di un'«anima delicata», tracciando così il confine che separa questa passione dal vizio dell'invidia, ma riducendola al tempo stesso a un moto «muto» ed esclusivamente reattivo («approva la vendetta, ma non vi conduce»): un sentimento, in sintesi, elitario ma imbellè, di pura superiorità morale²³.

Come nota il saggio di Matteo Marcheschi (*Politics and the Temporalities of Indignation: Mably between Reason and the Passions*) a questa moralizzazione privatistica, che rischia di assecondare la tendenza depoliticizzante del nuovo individualismo, Gabriel Bonnot de Mably reagisce teorizzando il recupero politico delle passioni «timotiche». Restituendo a questo affetto quella carica propulsiva che in Spinoza animava la moltitudine, ma rivolgendola contro la passività degli interessi privati, l'indignazione diviene in Mably l'impulso che allontana il soggetto dalla ristrettezza del tornaconto materiale per proiettarlo in un orizzonte intersoggettivo. Essa è una «virtù per istinto» che custodisce la possibilità stessa dell'azione politica, ma che per non esaurirsi in uno sfogo effimero ha bisogno di un antidoto: la narrazione storica. La Storia funge da scuola di libertà, educando il cittadino a prolungare quell'istinto ribelle per trasformarlo in un solido *habitus* repubblicano.

Se Mably cerca di orientare l'indignazione in una direzione pedagogica per rifondare la cittadinanza, Jean-Jacques Rousseau ne fa il fulcro di una diagnosi antropologica più severa e radicale. Nell'*Émile*, l'indignazione emerge innanzitutto come una reazione viscerale e innata di fronte all'iniquità: è il primo, amaro «sentimento d'ingiustizia» che solleva il cuore del fanciullo di fronte a un torto subito, ma è anche il moto insopprimibile che, nell'adulto, si accende istantaneamente alla vista di una violenza, spingendolo a prendere le difese dell'oppresso²⁴. Eppure, è proprio in questo slancio che Rousseau indi-

23. D. Diderot, *Indignation*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VIII, Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie (ENCCRE), Académie des sciences. Disponibile all'indirizzo: <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v8-2319-0/?query=indignation> [ultimo accesso: 30 marzo 2026].

24. J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, edizione critica di Charles Wirz, in *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, vol. IV, Gallimard, Paris 1969, p. 331 e 596.

vidua il dramma politico della modernità. Per entrare nella società civile, l'uomo ha dovuto cedere l'uso della forza all'ordinamento giuridico; per questo, di fronte al sopruso, un «dovere più potente ci trattiene, e le leggi ci tolgono il diritto di proteggere l'innocenza»²⁵. Di per sé, questa rinuncia è il patto costitutivo di ogni civiltà, ma in una società corrotta in cui «il malvagio prospera e il giusto resta oppresso», essa si trasforma in una paralisi²⁶. L'indignazione svela così l'insanabile frattura tra l'infallibilità del sentimento naturale di giustizia e la falsità radicale delle istituzioni civili, che disarmano l'individuo riducendolo a testimone impotente. Prendendo atto che è l'intero assetto giuridico e sociale a farsi garante dell'iniquità, l'indignazione cessa di essere un mero problema morale privato per diventare atto d'accusa contro un intero sistema. Questa politicizzazione antropologica, che legge l'indignazione come il sintomo doloroso di una natura umana snaturata dalle sue stesse istituzioni, incrina definitivamente la fiducia illuminista in una pacificazione possibile della modernità, aprendo quella crepa che condurrà, nell'Ottocento, dalla plebe hegeliana al torto universale del proletariato marxiano.

L'urgenza di stabilizzare l'indignazione trova inoltre nel Settecento maturo un vero e proprio terreno di confronto teorico attorno alla nascita del diritto penale. Da un lato, l'illuminismo giuridico di Cesare Beccaria in *Dei delitti e delle pene* elegge l'indignazione a vero e proprio banco di prova emotivo della giustizia. Le pene atroci dell'antico regime, come la pena di morte, si rivelano illegittime perché vengono meno alla loro funzione psicologica: anziché incutere un «salutare terrore», lo spettacolo del patibolo genera negli spettatori una «compassione mista di sdegno» e accende «atti d'indegnazione e di disprezzo» verso il carnefice (e, per estensione, verso la legge da lui rappresentata)²⁷. Il limite del rigore penale è segnato dunque dal momento in cui questo sdegno compassionevole prende il sopravvento sul terrore. Al tempo stesso, Beccaria utilizza la reazione passionale per misurare la reale gravità sociale di un reato: il contrabbando, ad esempio, non suscitando «pubblica indegnazione», non può essere punito con le stesse pene infamanti di un omicidio, pena la distruzione degli stessi «sentimenti morali» dei cittadini²⁸. L'operazione critica di Beccaria è netta: una pena è giusta non solo quando è aritmeticamente proporzionata, ma quando non entra in contraddizione con l'effettiva sensibilità della nazione. Il diritto si legittima e si conserva, dunque, attraverso la gestione rigorosa delle passioni che produce negli spettatori.

Adam Smith, al quale è dedicato il saggio di Francesco Toto (*Smith e l'indignazione: Appropriatezza e conservatorismo*), tenta invece una sintesi tra la forza passionale del torto e l'imparzialità della legge. Dialogando a distanza con il bisogno hobbesiano di neutralizzare la vendetta privata e con i teorici

25. Ivi, p. 596-597.

26. Ivi, p. 589.

27. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. Francioni, in *Edizione Nazionale delle Opere di Cesare Beccaria*, a cura di L. Firpo e G. Francioni, vol. 1, Mediobanca, Milano 1984, pp. 90 e 93.

28. Ivi, p. 108.

del senso morale, Smith scinde il furore vendicativo della vittima – esposto al rischio dell'eccesso – dall'adozione simpatetica di quel dolore da parte dello "spettatore imparziale". Questa scissione genera però una tensione: il risentimento spinge all'azione ma difetta di legittimità morale, mentre l'indignazione imparziale è moralmente ineccepibile ma intrinsecamente inefficace, data la riluttanza dello spettatore a eseguire la pena in prima persona. Per colmare lo scarto, l'indignazione viene moralizzata e delegata: lo Stato sorge come "spettatore imparziale armato", chiamato a realizzare freddamente un'aspirazione punitiva che la società non saprebbe gestire. Questa statalizzazione innesca tuttavia un cortocircuito teorico e politico qualora l'autorità si faccia tirannica. Di fronte all'abuso, a resistenza indignata sarebbe filosoficamente legittima; eppure, Smith constata che la natura umana è viziata da un'irrazionale deferenza verso la ricchezza e l'autorità. Il cittadino moderno si scopre così politicamente reso passivo: bloccato da questo servilismo psicologico, rinuncia alla ribellione terrena e delega la riparazione dei torti sistemici alla giustizia divina, trasformando il lockiano "appello al cielo" in un rassegnato strumento di sopportazione dell'esistente.

Questa duplice pretesa settecentesca di un diritto penale "raffreddato" dalla ragione (Beccaria) o "delegato" e pacificato dalle istituzioni (Smith) viene contestata alla radice da Thomas Reid. Negli *Essays on the Active Powers of Man* (1788), Reid rigetta la riduzione utilitaristica dell'etica: l'indignazione non è il frutto di un calcolo razionale sulle conseguenze di un'azione, ma di vampa in modo immediato contro la bassezza, in virtù di un «giudizio del cuore» naturale e irresistibile²⁹. Reid separa nettamente il *risentimento* (reazione a un danno subito) dall'*indignazione*, definita come il moto affettivo contro un «torto recato al pubblico» o all'innocente³⁰. Essa non è un residuo barbarico da neutralizzare, bensì la radice stessa del nostro giudizio morale: l'indignazione «contro chi è privo di valore» presuppone «un giusto e uno sbagliato nella condotta»³¹. Senza l'«antipatia per la disonestà», l'empatia e la ragione procedurale sarebbero inerti, e l'applicazione della giustizia si dissolverebbe nell'inazione³². Se Thomas Reid rivendicava l'indignazione come forza affettiva ineliminabile per l'applicazione della giustizia, Immanuel Kant si oppone frontalmente a questa prospettiva, operando una drastica neutralizzazione dell'affetto sia sul piano fisiologico che giuridico. Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (§ 74), egli degrada l'indignazione (*Entrüstung*) associata all'ira a mero scatto irriflessivo, notando con pragmatismo quasi clinico che per disinnescare un uomo entrato «in una violenta indignazione» è sufficiente invitarlo a sedersi: la comodità della postura allenta l'eccitazione fisica, svelandone la fragilità animale³³. Ma è sul piano morale che Kant sferra l'attacco de-

29. T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, John Bell, Edinburgh 1788, p. 245.

30. Ivi, p. 427.

31. Ivi, p. 231.

32. Ivi, p. 416.

33. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. 7, Georg Reimer, Berlin 1917, p. 252.

cisivo. Nella *Metafisica dei costumi*, all'interno della *Dottrina della virtù* (§ 36), egli smantella l'idea stessa di un giusto sdegno privato. Anche quando il desiderio di veder punito un malvagio si presenta con l'«apparenza del diritto più grande» (*Schein des größten Rechts*), esso scivola per Kant nel vizio della vendetta (*Rachbegierde*). L'applicazione della giustizia non può mai essere un «atto dell'autorità privata», ma resta un'esclusiva del tribunale pubblico. L'individuo viene così spogliato di ogni legittimità nell'esercizio dell'indignazione: al cittadino non resta che il dovere etico della placabilità (*Versöhnlichkeit*), mentre il ripristino del diritto viene interamente delegato all'astratta neutralità formale dello Stato³⁴.

La riflessione hegeliana – qui tematizzata da Giorgio Cesarale (*Povertà, plebe e indignazione nella società civile di Hegel*) – prende forma proprio contro i limiti dell'approccio formale kantiano, confinato nella sfera del dover-essere e inoperante di fronte ai conflitti reali. Se l'architettura di Smith conduce a una rassegnazione morale e quella kantiana a un dovere astratto e ineffettuale, l'indignazione assume con Hegel una declinazione socio-economica, che tenta di ritessere in una trama unitaria i nodi irrisolti dai suoi predecessori. L'indignazione hegeliana non insorge contro l'abuso sovrano (Hobbes, Spinoza), né si limita a denunciare la corruzione morale (Mably), ma rivela la contraddizione insita in quella società commerciale che l'Illuminismo aveva creduto di poter regolare. La generalizzazione della produzione di ricchezza all'interno della società civile genera strutturalmente miseria, espellendo una nuova massa di individui: la plebe (*Pöbel*). A differenza del passato, il povero moderno ha interiorizzato l'eticità borghese e sa che la sua esclusione non deriva da una fatalità naturale, ma dall'arbitrio umano. Da questa insanabile discrepanza tra l'uguaglianza formale promessa dal diritto e l'effettiva esclusione dal benessere scaturisce necessariamente un'indignazione interiore (*innere Empörung*). In questo modo, la plebe smaschera il fallimento dell'integrazione borghese, rivendicando un «diritto di necessità» (*Notrecht*) che conduce il vecchio diritto di resistenza hobbesiano sul piano socio-economico, fino a giustificare la violazione della proprietà privata.

Muovendo alla critica hegeliana, la traiettoria moderna trova uno sviluppo critico nel giovane Karl Marx. Negli scritti del 1843-1844 (in particolare nell'Introduzione alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e ne *La sacra famiglia*), l'indignazione (*Empörung*) cessa di essere una sterile aporia di fronte alle contraddizioni della società civile. La massa degli esclusi assume i tratti storici del proletariato: una classe contro cui, scrive Marx, «non viene commesso un torto particolare, bensì il torto in sé»³⁵. Poiché rappresenta «la perdita totale dell'uomo», il proletariato non può rivendicare una semplice integrazione formale nello Stato. La sua indignazione fonde definitivamente etica e politica: è il dispositivo materiale in cui la teoria si incarna per

34. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. 6, Georg Reimer, Berlin 1914, pp. 460-461.

35. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976, p. 390.

tradurre «l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere avvilito, assoggettato, abbandonato, spregevole» in prassi rivoluzionaria³⁶. Il problema della distanza si dissolve: non c'è più bisogno dell'empatia di uno spettatore imparziale, perché l'universalità coincide con la carne stessa e con l'azione diretta della classe oppressa, ormai «costretta all'indignazione contro questa disumanità»³⁷. Chiudendo l'arco della riflessione moderna, l'indignazione marxiana critica la visione di un mondo pacificato dal diritto, trasformando la passione per il torto subito nel motore affettivo e materiale per l'emancipazione umana universale.

4. L'indignazione come passione moderna?

La lunga traiettoria qui ricostruita non consente di trattare l'indignazione come una passione stabile nel tempo, né come un termine semplice che designi invariabilmente la stessa esperienza emotiva. Al contrario, questa passione appare come una forma mobile e stratificata di reazione al torto, la cui fisionomia muta con le trasformazioni delle idee di giustizia, di ordine sociale e di legittimità politica. Questa instabilità non è un dato marginale: è storicamente e concettualmente significativa, e costringe a ripensare il rapporto tra passioni e teoria politica, chiedendosi in che modo una storia delle emozioni possa diventare una storia delle idee – e viceversa. Essa impone inoltre di fare i conti con la natura irriducibilmente linguistica di tale storia: i lessici attraverso cui l'indignazione è stata pensata – *nemesis*, *indignatio*, *resentment*, *Empörung* – non si traducono senza perdita, e ogni tentativo di ricondurli a un'unica esperienza emotiva nasconde più di quanto non riveli.

Ciò che accomuna le diverse configurazioni di questa passione, attraverso contesti altrimenti incommensurabili, è la sua natura intrinsecamente cognitiva e valutativa. L'indignazione non è mai una reazione puramente impulsiva: include sempre un giudizio sul merito e sulla dignità, una diagnosi del torto e un'attribuzione di responsabilità. È questo che la distingue dalle forme più indeterminate del risentimento o della rabbia. Ed è per questo che essa non è mai sola: la sua storia è anche la storia del suo rapporto con la compassione – l'altro grande affetto relazionale che risponde al torto, ma opposto esito verso il suo autore. Dove la compassione commiserica e inclina alla clemenza, l'indignazione giudica e inclina alla punizione; ed è proprio nella tensione tra questi due movimenti – già visibile in Aristotele, e mai davvero risolta – che si decide ogni volta il confine tra giustizia e vendetta, tra reazione legittima e arbitrio.

La svolta decisiva nella storia di questo affetto non va cercata perciò in una singola dottrina, ma nel processo di pensiero con cui l'ordine sociale smette di apparire come una gerarchia naturale o provvidenzialmente ordinata – e dunque come giusta in senso proprio – per rivelarsi come un'architettura storica-

36. Ivi, p. 385.

37. K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*, in *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 2, Dietz Verlag, Berlin 1962, p. 38.

mente prodotta e politicamente contestabile. Quando la disuguaglianza perde la sua aureola di necessità e inizia ad apparire come arbitrio, l'indignazione muta di segno: da giudizio morale individuale sul male privato diventa l'esperienza di un intero ordine giudicato indegno. In questo passaggio si consuma il suo ingresso nella politica moderna – e con esso si pone, nella sua forma più acuta, la domanda su chi abbia diritto di indignarsi, per conto di chi e con quale autorità: se il singolo virtuoso, lo spettatore imparziale, la moltitudine, o la classe che incarna il torto universale. È una domanda che la modernità ha riproposto in ogni stagione senza mai davvero chiuderla.

Ma proprio qui si radica anche una tensione costitutiva che la modernità non ha mai risolto, e che riguarda non solo la direzione, ma la natura stessa di questa passione. L'indignazione non è strutturalmente una forza progressiva o destituente: può nascere dal basso contro il potere, ma anche dall'alto contro chi minaccia di scalzarlo, o da chi compete per prenderne il posto. La *nemesis* aristotelica – il dolore per un bene ricevuto immeritadamente da un altro – è già, nella sua struttura, la matrice passionale del risentimento conservatore: la reazione di chi sente come torto l'avanzamento di chi era escluso, e legge l'emancipazione altrui come una perdita propria. Questa ambivalenza non è un'anomalia storica, ma un tratto costitutivo dell'affetto: l'indignazione garantisce l'intensità della reazione, non la giustezza della causa. Essa agisce come principio di mobilitazione tanto per chi vuole rovesciare un ordine quanto per chi intende difenderlo, e tanto più efficacemente quanto più riesce a presentare interessi particolari come offese universali.

A complicare ulteriormente questo quadro interviene la tendenza, che si fa strutturale nelle società moderne segnate dall'individualismo e dal primato degli interessi privati, a produrre un'indignazione privatizzata e spettatoriale. Non si tratta soltanto del rischio che la passione si ripieghi verso l'interiorità per incapacità di trovare forma collettiva: si tratta di una dinamica che può essere attivamente incoraggiata, poiché un'indignazione che si scarica nel giudizio morale individuale – che si prova, si esibisce, talvolta si ostenta – è un'indignazione che non si organizza e non diventa forza politica. Lo spettatore che contempla il torto acquietandosi nella propria statura morale non è semplicemente un attore mancato: è una figura che il sistema sa produrre e riprodurre. L'indignazione oscilla così, nelle moderne società di mercato, tra l'esplosione istantanea della rivolta e il logoramento silenzioso di chi si distacca progressivamente dal patto civile, e tra questi estremi si apre uno spazio in cui essa può essere catturata, orientata, neutralizzata. Ogni assetto politico tenta di rispondere a queste opposte minacce “raffreddando” lo sdegno attraverso la stabilità della legge e trasformandosi in canale per le istanze che premono dal basso. Ma è proprio quando questa mediazione fallisce – per sordità strutturale delle istituzioni o per la loro tendenza a manipolare lo sdegno a fini conservativi – che l'indignazione rivela con maggiore evidenza la sua natura più profonda: non è soltanto la risposta emotiva a un'ingiustizia, ma la forza che, in certi momenti storici, ha reso possibile pensare e nominare il torto là dove esso non aveva ancora né forma né voce.

Il cammino che questo numero monografico propone al lettore non è dunque una semplice rassegna di lessici storici, ma un'indagine sulle metamorfosi di una passione che riguarda il nucleo problematico stesso della legittimità: nessun ordinamento politico vive soltanto di norme astratte, e la domanda su come orientare, disciplinare o liberare l'indignazione ha sempre investito il rapporto tra affetti e giustizia in modo che nessuna filosofia procedurale ha saputo aggirare davvero. Questa passione continua a interrogare il presente proprio perché il presente continua a interrogarla.

Ricostruire questa traiettoria significa infine riconoscere che la critica – intesa sia come prassi politica sia come riflessione teorica – non nasce nel vuoto, ma prende corpo dentro tradizioni concettuali e politiche spesso contrastanti, che si trasformano e si trasmettono. Ed è qui che emerge, in ultima istanza, una figura che questo numero non tematizza esplicitamente, ma che ogni sua pagina presuppone: quella del filosofo che non si limita a pensare *sull'*indignazione, ma pensa *con* essa – e che proprio per questo non può esimersi dal chiedersi di *quale* indignazione si tratta, *contro chi* è rivolta, e *a vantaggio di chi* rischia di operare. Collocandosi dentro una tradizione e confrontandosi con il proprio tempo, la teoria assume questa passione non solo come oggetto di analisi, ma come la condizione affettiva entro cui la riflessione critica diventa possibile – e insieme come il terreno su cui tale riflessione deve continuamente esercitare la propria vigilanza. È il punto in cui il torto cessa di essere fatto o natura, per venire pensato, nominato, reso politicamente visibile: non una conquista definitiva, ma un compito che ogni generazione eredita e ricomincia.