

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Dignità, libertà, indignazione: parzialità e realismo politico in Machiavelli e Spinoza

Dignity, Freedom, Indignation:
Partiality and Political Realism in Machiavelli and Spinoza

Filippo Del Lucchese

filippo.dellucchese@unibo.it

Università di Bologna

A B S T R A C T

Questo articolo esamina il concetto di indignazione in Niccolò Machiavelli e Baruch Spinoza. L'articolo mostra come, in entrambi i pensatori, l'indignazione operi come elemento costitutivo dell'esistenza collettiva e delle dinamiche di potere. Questa comprensione condivisa si collega alle loro più ampie teorie del realismo politico e del conflitto sociale, rivelando l'indignazione come il nome di quella zona di tensione in cui le definizioni astratte degli affetti incontrano la loro realtà concreta e trasformativa nella vita delle moltitudini.

PAROLE CHIAVE: Affetti; Modernità; Filosofia politica; Conflitto; Potere.

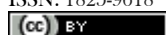
This article examines the concept of indignation in Machiavelli and Spinoza. The article demonstrates how indignation operates in both thinkers as a constitutive element of collective existence and power dynamics. This shared understanding connects to their broader theories of political realism and social conflict, revealing indignation as the name for that zone of tension where abstract definitions of affects encounter their concrete, transformative reality in the life of the multitudes.

KEYWORDS: Affects; Modernity; Political Philosophy; Conflict; Power.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVIII, no. 74, 2026, pp. 43-61

DOI: <https://doi.org/10.60923/issn.1825-9618/25899>

ISSN: 1825-9618



L'indignazione è un affetto che ha ricevuto un riconoscimento esplicito della sua centralità teorica nell'opera di Spinoza, mentre la sua presenza in Machiavelli è rimasta più latente e meno tematizzata dalla letteratura critica¹. Questo articolo si propone di rintracciare un filo conduttore che attraversa il lavoro di entrambi gli autori, tentando un approccio sistematico, anche se non esaustivo, all'analisi di questo affetto e all'esame delle sue implicazioni in termini di realismo politico e di teoria del conflitto sociale.

Se osserviamo l'uso esplicito del concetto di indignazione, emerge immediatamente una differenza sostanziale nel trattamento che ne offrono i due autori. In Spinoza l'indignazione trova la sua piena espressione come un affetto dotato di una propria specificità analitica che permette di ricondurre a unità un insieme di fenomeni passionali, sociali e politici altrimenti dispersi. L'indignazione spinoziana possiede una configurazione concettuale autonoma, distinguibile da altri affetti correlati (come l'odio) e capace di operare come categoria interpretativa della vita collettiva. In Machiavelli, al contrario, non si trova tale senso concettuale circoscritto né una tematizzazione esplicita dell'indignazione come affetto singolare e determinato. L'indignazione rimane nel Fiorentino una qualità diffusa, una tonalità emotiva che attraversa i suoi testi senza cristallizzarsi in un concetto filosoficamente autonomo.

Questa asimmetria nel trattamento esplicito dell'affetto non esclude tuttavia la possibilità di far emergere una convergenza teorica tra i due autori. L'analisi si concentrerà precisamente su questa possibilità, individuando nell'indignazione un nucleo concettuale che può servire da punto di contatto tra le due prospettive. Ciò che accomuna Machiavelli e Spinoza intorno all'uso dell'indignazione è la sua caratterizzazione come affetto parziale, di parte, cioè come strumento o effetto del posizionamento di un attore politico contro qualcosa o qualcuno. L'indignazione non è un sentimento neutro o universale, ma un movimento affettivo che traccia distinzioni e confini, che posiziona, che separa e che qualifica entro e attraverso una dimensione conflittuale. Rappresenta, o meglio manifesta, l'essere contro, la determinazione di un campo di opposizione che struttura le relazioni politiche e sociali.

¹ Sul lato spinozista, ricordo soprattutto A. MATHERON, *L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*, in M. REVAULT D'ALLONNES - H. RIZK (eds), *Puissance et ontologie*, Paris, Kimé 1994, pp. 153-65; L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996; C. JAQUET, *Critique de l'indignation, désobéissance et obéissance absolue chez Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», 295/2021, pp. 55-72. Sul lato machiavelliano, R. ESPOSITO, *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, nuova ed. a cura di F. Del Lucchese - E. Zaru, Bologna, Derive Approdi, 2025; H. MÜNKLER, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1985; C. LAZZERI, *Les racines de la volonté de puissance: le "passage" de Machiavel à Hobbes*, in Y.C. ZARKA - J. BERNHARDT (eds), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 225-46; L. GERBIER, *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans Le Prince et les Discours de Machiavel*, thèse de doctorat, Tours, Université de Tours, 1999; T. BERNS, *Violence de la loi à la renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000; M.E. VATTER, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2000; M. GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004; G. PEDULLA, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*, Roma, Bulzoni, 2011; J.P. MCCORMICK, *Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Y. WINTER, *Machiavelli and the Order of Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018 e, di prossima pubblicazione, G. FRILLI, «Accesi di sdegno e d'ira». *Psicologia e politica dell'indignazione nei Discorsi su Livio di Machiavelli*, «Historia philosophica. An International Journal», 24/2026. Avevo tentato una sintesi e un'interpretazione di questo problema nei due autori in F. DEL LUCCHESI, *Conflict, Law and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumults and Indignation*, London, Continuum, 2009.



Questo studio adotterà una strategia prevalentemente comparativa. L'analisi alternerà la considerazione dei testi dei due autori, esaminandoli uno alla volta anziché sovrapporli costantemente, in modo da far emergere tanto i punti di contatto quanto le specificità irriducibili di ciascuna posizione. Questo approccio metodologico è guidato da una scelta precisa: non si tratta di stabilire categoricamente un'influenza diretta dell'uno sull'altro, questione sulla quale lo studio mantiene una sospensione del giudizio. L'obiettivo non è ricostruire una genealogia intellettuale o documentare un debito filosofico esplicito (mentre è possibile farlo ed è stato fatto su altri temi²), ma identificare convergenze concettuali che possano illuminare aspetti centrali del pensiero politico di entrambi gli autori. La struttura comparativa serve dunque a mettere in luce come l'indignazione, pur assumendo forme e gradi di esplicitazione differenti, operi in entrambi gli autori come un elemento costitutivo della riflessione sulla dimensione collettiva dell'esistenza umana e sulle dinamiche del potere.

1. Machiavelli: Indignazione e parzialità

Analizzare il vocabolario machiavelliano dell'indignazione richiede innanzitutto una mappatura dei termini che l'autore impiega per designare questo campo semantico. La terminologia pertinente comprende tre nuclei lessicali principali, con alcune minime variazioni: dignità, sdegno e indegnazione³. Questi termini non operano isolatamente, ma si intrecciano in una costellazione concettuale più ampia che include anche la nozione di ciò che è degno, di ciò che viene riconosciuto come tale, e della confusione che può generarsi tra queste diverse accezioni. Il significato specifico di ciascun termine emerge dall'uso concreto che Machiavelli ne fa nei vari contesti testuali, e la sua comprensione richiede un'attenzione particolare alle situazioni politiche e alle dinamiche sociali in cui questi affetti si manifestano.

La dignità in Machiavelli emerge innanzi tutto come un oggetto di riconoscimento politico e sociale, qualcosa che può essere attribuito o negato e la cui gestione richiede una particolare prudenza per le dinamiche che può scatenare in termini di giudizio. Scrive Machiavelli in D I, 47 che «mai un uomo prudente non [deve] fuggire il giudizio popolare nelle cose particolari, circa le distribuzioni de' gradi e delle dignità»⁴. La dignità non viene considerata come una proprietà intrinseca, ma come l'esito di un riconoscimento da parte di altri. Il giudizio popolare, afferma Machiavelli in questo capitolo, rovesciando il senso di un sapere diffuso, non deve essere temuto, perché gli umani si ingannano nelle cose generali ma raramente cadono in errore quando il giudizio riguarda cose particolari. Non è a caso che Machiavelli assegni al giudizio popolare anche la guardia della libertà, strumento prezioso di cui sarebbe difficile sopravvalutare la portata politica⁵.

La relazione tra procedure istituzionali e mantenimento della dignità collettiva introduce una prospettiva ulteriore sulla natura politica di questo concetto. Riflettendo sulle prime conquiste dei romani, Machiavelli osserva come essi si distinguessero dalle pratiche successive. Machiavelli rileva che i Romani osservarono

² Cfr. ad esempio V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, L.E.D. 2002.

³ Cfr. l'analisi pertinente di G. FRILLI, «*Accesi di sdegno e d'ira*».

⁴ Le abbreviazioni (D, P, IF, A) sono quelle d'uso comune per le opere maggiori di Machiavelli.

⁵ Cfr. D I, 5.

modi che mantenevano la “dignità” dei popoli conquistati⁶. Questa pratica si rivelò di cruciale importanza. Evitare di indignare i popoli soggetti, consentendo loro di continuare a governarsi con le proprie leggi anziché tutto stravolgere, umiliando gli sconfitti, si rivelò salutare al mantenimento della giovane potenza romana.

La dignità è dunque uno statuto che dipende dal riconoscimento, dallo sguardo altrui, ma non è per questo sganciata da condizioni effettuali, pratiche e materiali di governo e di effettivo uso della forza nel rapporto tra dominanti e dominati. Questo riguarda sia i popoli verso l'esterno, come nell'esempio che abbiamo appena visto, sia i singoli e il rapporto tra governanti e sudditi verso l'interno, come nel caso dei vertici imperiali che, in epoca dunque successiva, mostrarono la propria corruzione proprio attraverso l'indegnità della propria condotta in relazione alla posizione che occupavano. La possibilità che gli uomini abbandonino volontariamente la propria dignità apre così una dimensione ulteriore dell'analisi. In *Principe* XIX, Machiavelli descrive come Commodo, pur avendo ereditato legittimamente il potere da Marco Aurelio, scelse deliberatamente di degradare, cioè di render meno degno, il proprio comportamento. Invece di curarsi del rapporto con i sudditi, Commodo volle «intrattenere li eserciti e farli licenziosi; dall'altra parte, non tenendo la sua dignità, discendendo spesso ne' teatri a combattere co' gladiatori, e facendo altre cose vilissime e poco degne della maestà imperiale, diventò contennendo nel conspetto de' soldati. Et essendo odiato dall'una parte e disprezzato dall'altra, fu conspirato in lui, e morto». L'imperatore si sottopose così “all'ignominia”, indignando sudditi e alleati contemporaneamente, dilapidando attivamente la dignità accumulata dal padre a beneficio dell'istituto imperiale, attraverso un comportamento che contraddiceva le aspettative legate al suo ruolo. L'abbandono della dignità non è qui una condizione imposta dall'esterno, ma una decisione deliberata, un costume scelto e, in fin dei conti, un fatto che deriva da una smodata soddisfazione del proprio desiderio e da una gestione fallimentare della propria posizione politica.

Il concetto di indignazione come affetto reattivo emerge con particolare chiarezza anche nella vicenda di Massimino, esposto nel medesimo capitolo XIX del *Principe*. L'episodio narra di un uomo bellicoso eletto imperatore dagli eserciti stanchi di una condotta politica pacifica che evidentemente ne sminuiva il ruolo e le possibilità di acquisire mezzi e ricchezze. Machiavelli identifica due elementi che resero Massimino odiato e detestato: «l'una, essere vilissimo per avere già guardato le pecore in Tracia (la qual cosa era per tutto notissima e li faceva una grande indignazione nel conspetto di qualunque); l'altra, perché, avendo nello ingresso del suo principato, differito lo andare a Roma et intrare nella possessione della sedia imperiale, aveva dato di sé opinione di crudelissimo». La viltà delle origini diventa qui fonte di un affetto collettivo e negativo, di un rifiuto che si esprime precisamente attraverso la categoria dell'indignazione. In secondo luogo, Massimino suscitò disprezzo per il suo comportamento, generando odio nei suoi sudditi. Questo passo è particolarmente significativo perché mostra come l'indignazione emerga non semplicemente come reazione a un'azione specifica, ma come risposta alla percezione di un'inadeguatezza sostanziale rispetto al ruolo che si pretende occupare.

Da questi passi comincia a emergere un quadro articolato: la dignità in Machiavelli è un valore politico principalmente relazionale, qualcosa che esiste nell'intersezione tra posizione oggettiva, riconoscimento collettivo e reazione effettiva degli attori coinvolti nel teatro della politica (da cui deriva l'importanza della rappresen-

⁶ Cfr. ad esempio D II, 21.



tazione, della manifestazione dei propri costumi e modi di vita). L'indignazione appare come l'affetto che segnala la rottura della coerenza tra questi elementi, la percezione di un'incongruenza tra ciò che qualcuno è o dovrebbe essere e ciò che effettivamente manifesta. Machiavelli sta sviluppando una teoria del riconoscimento politico che già segnala alcune questioni centrali della riflessione sull'indignazione come affetto costitutivo della vita collettiva.

Machiavelli torna in più luoghi sulla questione della dignità intesa come status. Ad esempio in D III, 22 parlando di Valerio Corvino, la cui magnanimità è, non senza qualche ambiguità, messa a confronto con la durezza di Manlio Torquato. Benché Machiavelli sembri preferire, dovendo scegliere tra l'uno e l'altro, l'esempio di Manlio, è proprio il giudizio assoluto a essere messo in questione, favorendo invece una lettura sempre puntuale e individuale, quasi nominalistica, degli eventi. Valerio si guadagna una reputazione proprio attraverso il suo essere degno, cioè umano e disponibile con i propri soldati e non «disdegnando» la loro compagnia o i loro modi, cioè divenendo uno di loro. La testimonianza di Livio su Valerio Corvino è essenziale per suffragare la costruzione di un modello di comportamento in cui umanità e dignità si compenetrano sempre più fino a confondersi. Il non ritenere indegno di Valerio la condivisione della vita e dei modi dei propri soldati, indica indirettamente che esiste una *falsa* dignità che deve essere al contrario evitata, rifuggita.

La vera e la falsa dignità sembrano ora affrontarsi, agli occhi di Machiavelli, anche attraverso situazioni storiche molto diverse tra loro. La riflessione eccede infatti di gran lunga i confini del mondo romano, estendendosi ad esempio, come confermano le occorrenze testuali, anche alle epoche successive. Tuttavia, come di consueto, allontanandoci dall'epoca e dai modi della repubblica romana, si smarrisce inesorabilmente anche la sua virtù. La dignità resta uno status da ottenere, da ostentare, da forgiare nei rapporti di forza o nell'abilità diplomatica, ma senza mantenere quella dimensione di esemplarità che caratterizzava la vita repubblicana, vita degna per eccellenza. Ritroviamo questo nuovo e peggiore senso della dignità in *Istorie Fiorentine* I, 9, quando «seguitando i papi ora di essere amici de' Lombardi, ora de' Greci, la loro dignità accrescevano» e di nuovo in I, 13, quando «Ottone imperadore [...] venne in Italia e tolse il regno a' Berengari, che avevano regnato in quella cinquantacinque anni, e restituì le sue dignità al pontefice». Qui la dignità passa di mano in mano come uno scettro, come un attributo estrinseco e quasi reificato, che continua a parlare dell'apparire più che dell'essere di questa virtù e qualità che attraversa le epoche e resta centrale in tutta la riflessione machiavelliana.

Dopo aver visto il valore di status che la dignità, e la sua eventuale violazione o tensione con quanto viene percepito nel teatro della politica dai vari attori in gioco, possiamo adesso sottolineare una nuova dimensione dell'indignazione in Machiavelli. Questa viene progressivamente ad assumere un valore che, se non possiamo definire pienamente normativo, è però altamente prescrittivo, e in ogni caso legato al carattere parziale, e dunque necessariamente polemico, che ho sottolineato in precedenza. Tale valore non può lasciare dubbi al lettore, né coevo a Machiavelli né moderno, in quanto lega direttamente l'indignazione a qualcosa che l'autore del *Principe* non ha mai smesso di indicare come fattore fondante e obiettivo della virtù politica, cioè la libertà. Libertà e dignità vanno del pari, come mostrano alcuni dei passaggi più fortemente conflittuali che intendo analizzare.

Un testo che qui ci interessa particolarmente si trova in *D II*, 23, dedicato a una tesi apertamente anti-aristotelica, tanto potente quanto celebrata nella retorica politica machiavelliana, quella per cui è necessario fuggire le vie di mezzo preferendo gli estremi, scegliendo naturalmente quello più corretto e perseguendolo in modo convinto fino in fondo. Qui, dignità e libertà si fondono, nell'esempio liviano del popolo dei Privernati, preso anch'esso nella dinamica di assoggettamento con la forza assoggettatrice di Roma. Leggiamo in Machiavelli che:

Erano mandati dal popolo di Priverno molti cittadini per impetrare perdono dal Senato; ed essendo venuti al cospetto di quello, fu detto a uno di loro da uno de' Senatori, "quam poenam meritos Privernates censeret". Al quale il Privernate rispose: "Eam, quam merentur qui se libertate dignos censet". Al quale il Consolo replicò: "Quid si poenam remittimus vobis, qualem nos pacem vobiscum habituros speremus?". A che quello rispose: "Si bonam dederitis, et fidelem et perpetuam, si malam, haud diuturnam". Donde la più savia parte del Senato, ancora che molti se ne alterassono, disse: "se audivisse vocem et liberi et viri; nec credi posse ullum populum, aut hominem, denique in ea conditione cuius eum poeniteat diutius quam necesse sit, mansurum. Ibi pacem esse fidam, ubi voluntarii pacati sint, neque eo loco ubi servitutem esse velint, fidem sperandam esse". Ed in su queste parole, deliberarono che i Privernati fossero cittadini romani, e de' privilegi della civiltà gli onorarono, dicendo: "eos demum qui nihil praeterquam de libertate cogitant, dignos esse, qui Romani fiant". Tanto piacque agli animi generosi questa vera e generosa risposta; perché ogni altra risposta sarebbe stata bugiarda e vile.

La struttura retorica del resoconto machiavelliano è potente ed esplicita. Si ha qui, attraverso l'esempio del fiero atteggiamento dell'antico popolo volsco di fronte alla soverchiante superiorità romana, l'affermazione di una conquista del rispetto altrui che passa attraverso una duplice equazione, la prima tra libertà e dignità, e la seconda tra dignità e romanità, intesa come appartenenza inclusiva, certo in un rapporto di dominio, ma comunque nel mutuo rispetto. I cittadini di Priverno sono pronti a pagare il prezzo della propria fierezza, del parlar chiaro a chi è manifestamente superiore. Conoscono bene, tuttavia, i loro dominatori romani e perseguono con forza la strada dell'affermazione della propria dignità nel riconoscimento di quella altrui, per ottenere una certa forma di libertà. Questo atteggiamento potrebbe scatenare l'indignazione dei romani, e molti di loro, infatti, sono "turbati", a sottolineare come la bilancia esiti prima di pendere dal lato favorevole ai sottomessi. Ma a questa potenziale indignazione si oppone, su un piano paritario, l'indignazione uguale e contraria dei Privernati stessi. La libertà si dà proprio nell'incontro tra i due moventi, nella percezione reciproca di ciò che è degno di rispetto. Si può leggere in questo passaggio la libertà come fattore unificante dei motivi che stanno dietro alla dignità e che potenzialmente producono l'indignazione. La libertà, cioè, viene intesa come lo statuto che, quando ingiustamente violato, causerebbe necessariamente indignazione e conflitto.

In questo senso, è possibile un primo bilancio del significato della dignità e dell'indignazione. Questo primo bilancio presenta la dignità come un attributo del proprio statuto complessivo, da mantenere e difendere contro le avversità, contro i potenziali nemici, contro la corruzione sempre in agguato. Il principe, ad esempio, deve sempre mostrarsi degno di fronte ai propri sudditi: «E, perché ogni città è divisa in arte o in tribù, debbe tenere conto di quelle università, raunarsi con loro qualche volta, dare di sé esempi di umanità e di munificenza, tenendo sempre ferma non di manco la maestà della dignità sua, perché questo non vuole mai mancare in cosa alcuna»⁷. Se manca questa caratteristica primordiale, l'indignazione emerge come una minaccia ad alto potenziale distruttivo. Il principe deve inoltre

⁷ P XXI.



essere in grado di difendere i propri sudditi dalla potenziale minaccia dell'indignazione, rimuovendone le cause, prevenendone i motivi, in un equilibrio difficile ma necessario, come avevano appreso, ad esempio, i re spartani:

i quali, essendo collocati in quel principato e posti in mezzo di quella Nobiltà, non avevano il maggiore rimedio a tenere ferma la loro dignità, che tenere la Plebe difesa da ogni ingiuria: il che faceva che la Plebe non temeva e non desiderava imperio; e non avendo imperio né temendo, era levata via la gara che la potesse avere con la Nobiltà, e la cagione de' tumulti; e poterono vivere uniti lungo tempo⁸.

Che si tratti di una caratteristica fondamentale, di eccezionale importanza, lo dimostra anche il suo manifestarsi nel rapporto non solo tra umani, ma anche tra questi e la natura, gli eventi, le circostanze in una dimensione tipica del realismo ontologico e del naturalismo machiavelliano⁹. La dignità è caratteristica necessaria degli umani ma anche dei corpi misti come gli stati e le repubbliche¹⁰. Tali enti sono necessariamente esposti alle avversità, alle difficoltà, alla potenziale indignazione che, di nuovo, non è solo politica ma sembra quasi assumere una dimensione ontologica. Essa cioè non è semplicemente una manifestazione psicologica, ma una conseguenza strutturale dell'effettualità politica. Sotto le variazioni della fortuna e le avversità, quando si rompe la coerenza fra ruolo, condotta e riconoscimento, la reazione collettiva emerge quasi come una necessità fisica, che richiama a tratti un atteggiamento o un momento stoicizzante della dottrina politica di Machiavelli, come vediamo con forza in questo importantissimo passo di D III, 31, significativamente intitolato *Le repubbliche forti e gli uomini eccellenti ritengono in ogni fortuna il medesimo animo e la loro medesima dignità*:

Gli uomini grandi sono sempre in ogni fortuna quelli medesimi; e se la varia, ora con esaltarli, ora con opprimerli, quegli non variano, ma tengono sempre lo animo fermo, ed in tale modo congiunto con il modo del vivere loro, che facilmente si conosce per ciascuno, la fortuna non avere potenza sopra di loro. Altrimenti si governano gli uomini deboli perché invaniscono ed inebriano nella buona fortuna, attribuendo tutto il bene che gli hanno a quella virtù che non conobbono mai. D'onde nasce che diventano insopportabili ed odiosi a tutti coloro che gli hanno intorno. Da che poi dipende la subita variazione della sorte; la quale come veggono in viso, caggiono subito nell'altro difetto, e diventano vili ed abietti. Di qui nasce che i principi così fatti pensano nelle avversità più a fuggirsi che a difendersi, come quelli che, per avere male usata la buona fortuna, sono ad ogni difesa impreparati.

Questa è la necessaria dignità, come recita il titolo del capitolo, a cui deve conformarsi la virtù nella sua perenne e inesauribile lotta contro la fortuna. Essa assume, di nuovo, quasi il carattere di una indignazione impersonale, reificata nelle vicissitudini e negli eventi, di cui i comportamenti umani sono soltanto una delle possibili manifestazioni. Si delinea qui qualcosa che potrebbe assomigliare a una morale della dignità di sapore stoico, intesa come resistenza alla corruzione e capacità di evitare l'indignazione, cioè la rivolta, l'opposizione, il dilagare incontrollato della fortuna. E tuttavia, questo primo bilancio non è definitivo, né esaustivo dell'atteggiamento machiavelliano, che non si preclude una diversa e opposta via. La dignità da curare e mantenere è una virtù, statica e preventiva, che consente di eliminare le cause di potenziali conflitti rovinosi e scontri fatali. Ma l'indignazione può legarsi anche a un modo più dinamico di intendere la politica, più affine alla fon-

⁸ D I, 6.

⁹ Sul realismo ontologico, cfr. F. DEL LUCCHESI, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

¹⁰ Sulle repubbliche come corpi misti, cfr. M. ZANARDI, *Il corpo rigenerato*, «Il Centauro», 5/1982, pp. 56-86 e M. ZANARDI, *Note su Machiavelli filosofo*, «Il Centauro», 11-12/1984, pp. 243-55.

damentale teoria machiavelliana sulla positività dei conflitti, in cui decade ogni elemento di tipo moralistico, in favore invece di un elogio della parzialità. L'indignazione diviene allora espressione positiva, affermativa di una posizione polemica perseguita attivamente.

Machiavelli esplora questo atteggiamento innanzitutto attraverso l'idea dello sdegno. Un bel passo del IV libro dell'*Arte della Guerra* mostra un uso strumentale, strategico dello sdegno, nel rapporto del capitano virtuoso alle proprie truppe. Machiavelli descrive qui lo sdegno come strumento di comando: il capitano deve saper manipolare l'indignazione dei soldati per motivarli allo scontro quando manca la disposizione naturale a combattere. Lo sdegno viene artificialmente fomentato attraverso tecniche precise: mostrare che i nemici pronunciano parole ignominiose contro di loro, fingere che esistano intelligenze e tradimenti con il nemico, orchestrare piccoli scontri per abituare le proprie truppe all'avversario, manifestare la propria indignazione verso la loro pigrizia, minacciare di combattere da solo per indurli alla vergogna.

Si tratta di una strategia affettiva deliberata: il comandante produce sdegno per incitare l'azione. L'indignazione diventa una leva psicologica che trasforma soldati riluttanti in combattenti determinati. Machiavelli aggiunge che occorre impedire ai soldati di mandare a casa i propri beni o depositarli altrove, affinché sappiano che la fuga salva la vita ma non la roba: l'amore per i beni materiali li rende ostinati nella difesa quanto lo sdegno stesso. Emerge così una concezione strumentale delle passioni politiche: lo sdegno non è solo una reazione spontanea all'ingiustizia, ma può essere strategicamente prodotto e orientato per fini militari, come anche politici. Il medesimo registro affettivo che segnala una rottura nell'ordine del riconoscimento diventa così, nell'*Arte della guerra*, una tecnica di comando e di mobilitazione collettiva.

Sdegno e indignazione assumono tuttavia la loro piena configurazione di affetti politici quando nascono da un'offesa impunita, cioè da un'aspettativa di riparazione che viene delusa, in particolare per l'inerzia o la complicità dell'autorità superiore. Il capitolo II, 28 dei *Discorsi* offre due esempi significativi. Il primo riguarda Filippo re di Macedonia. Egli ha alla sua corte Pausania, un giovane nobile e attraente. Attalo, uno dei principali collaboratori del re, nutre desiderio per Pausania e lo sollecita ripetutamente senza successo. Attalo decide quindi di ottenere con l'inganno ciò che non può avere altrimenti. Durante un banchetto solenne, dopo aver fatto ubriacare gli invitati, egli fa sequestrare Pausania e lo violenta. Per accrescere l'umiliazione, permette ad altri di fare lo stesso. Pausania denuncia più volte l'oltraggio a Filippo, che lo illude di volerlo vendicare ma senza mai passare all'azione. Inaspettatamente, Filippo nomina invece Attalo governatore di una provincia greca. Vedendo il suo offensore onorato e impunito, Pausania dirige la propria indignazione non contro Attalo stesso ma contro Filippo, ritenuto responsabile della mancata giustizia. Durante le celebrazioni per le nozze della figlia di Filippo con Alessandro d'Epiro, mentre il re si reca al tempio accompagnato dai due Alessandri (genere e figlio), Pausania lo uccide.

Il secondo esempio, più generale e meno personale, illustra un analogo meccanismo di sdegno nei confronti dell'ingiustizia che si presume dovesse essere retribuita. Roma manda i tre Fabii come ambasciatori presso i Franchi, che stanno assaltando la Toscana e in particolare Chiusi. Il popolo di Chiusi chiede aiuto a Roma, e i Romani inviano gli ambasciatori per ordinare ai Franchi di cessare le ostilità. I Fabii, più inclini all'azione che alle parole, quando scoppia il tumulto tra



Franchi e Toscani si uniscono alla lotta contro i Franchi, che spostano tutto il loro sdegno dai Toscani ai Romani. L'indignazione aumenta quando i Franchi protestano presso il Senato romano chiedendo che i Fabii vengano consegnati come riparazione. Non solo essi non vengono consegnati o puniti, ma durante i comizi vengono nominati Tribuni con potestà consolare. I Franchi interpretano questo onore riservato a chi doveva essere punito come disprezzo e ignominia. Accesi da sdegno e ira, assaltano Roma e se ne impadroniscono fino al Campidoglio. Questa rovina deriva dall'inosservanza della giustizia: gli ambasciatori romani hanno violato il diritto delle genti e invece di essere puniti vengono onorati. Machiavelli osserva che ogni repubblica e principe deve evitare simili ingiustizie, sia verso le collettività che verso gli individui. Quando qualcuno subisce una grave offesa pubblica o privata e non ottiene adeguata vendetta, cerca di vendicarsi anche a costo della rovina della repubblica o del principe, manifestando così quanto fosse importante l'offesa alla propria dignità.

Ora, vorrei sottolineare che lo sdegno illustrato in questi esempi introduce una categoria che apparentemente contraddice il realismo politico machiavelliano. Negli episodi di Pausania e dei Fabii, ci troviamo sul terreno dell'aspettativa: lo sdegno si produce quando l'atteggiamento di un attore politico non si conforma all'aspettativa che ne abbiamo secondo criteri di giustizia ed equità. Siamo quindi pienamente sul piano del dover-essere: lo sdegno si scatena quando l'essere non corrisponde al dover-essere e all'aspettativa. Ma Machiavelli non si era sempre tenuto, realisticamente, lontano dal dover-essere? L'insegnamento realistico che emerge da questi esempi è in realtà diverso: è rivolto a chi può farne le spese se non tiene conto delle aspettative altrui. Machiavelli avverte che quelle aspettative costituiscono una componente materiale forte della realtà politica, capace di prevalere su altri interessi più immediati e apparentemente anche più oggettivi e realistici. Lo sdegno generato dall'aspettativa delusa può rivelarsi più determinante dell'interesse concreto e diretto. Si produce così un paradosso del realismo: ciò che non appare realistico (le aspettative normative, il senso di giustizia) può risultare più potente di quanto, con errato realismo, si poteva immaginare o sospettare. Il vero realismo politico deve quindi includere nella propria analisi delle forze materiali e oggettive anche questa dimensione apparentemente ideale, e certamente soggettiva, delle aspettative di giustizia, riconoscendone la concreta efficacia causale.

La dimensione più attiva e conflittualistica dell'indignazione si approfondisce ulteriormente negli scritti machiavelliani quando giunge a interagire con il tema più apertamente apologetico della parzialità, della politica come essere di parte. Ciò avviene, in modo paradigmatico, nelle *Istorie fiorentine*¹¹. Abbiamo una manifestazione di questo diverso atteggiamento in un luogo programmatico di cui sarebbe difficile sopravvalutare l'importanza, cioè nella dedica del testo a Clemente VII, dove si afferma che dignità e verità vanno del pari: «Fuggo bene, in tutti i luoghi, i vocaboli odiosi come alla dignità e verità della istoria poco necessari. Non potete adunque alcuno che rettamente consideri gli scritti miei come adulatore riprendermi, massimamente veggendo come della memoria del padre di V.S. io non ne ho parlato molto». Ora, le *Istorie* sono una delle opere più conflittuali di Machiavelli, dove questa prudenza programmatica, enunciata apertamente, viene regolarmente smentita, proprio dicendo la verità sul potere mediceo, sulla sua origine,

¹¹ Ecco perché risulta difficilmente comprensibile la scelta di G. FRILLI, «*Accesi di sdegno e d'ira*», di non considerare le IF nella sua peraltro convincente analisi.

sulle sue pratiche faziose, manifestando in più luoghi una fedeltà agli eventi storici che mostra integra la parzialità dell'autore, uomo e scrittore del popolo, di fronte ai nuovi governanti. Machiavelli non retrocede mai da questa verità, esponendosi con grande coraggio alla potenziale indignazione dei nuovi padroni di Firenze. La dignità della storia significa anche l'esser degni nel raccontarla e cioè, nell'ottica conflittualistica di Machiavelli, il non esitare a prender posizione, il non venir meno all'impegno che, forse con eccessivo ottimismo, Machiavelli credeva di poter manifestare di fronte ai nuovi governanti¹². Questo significava dar loro una certa dignità, non esente dal rischio di scatenare l'indignazione che già lo aveva violentemente colpito *post res perditas*. Nelle *Istorie*, Machiavelli prende continuamente posizione, si fa continuamente scrittore di parte e questa è tutta e sola la sua dignità, quella di esporsi alla possibilità ineliminabile dell'indignazione.

Che l'indignazione abbia un legame fondamentale con la parzialità, con il prendere parte e posizione nel teatro conflittuale della politica emerge d'altronde in modo chiaro in diversi passi fondamentali dell'opera machiavelliana. Uno di questi lo troviamo nel capitolo XXI del *Principe*, vero e proprio appello alla parzialità, al prendere partito contro quella neutralità troppo spesso elogiata come il male minore:

Era passato in Grecia Antioco, messovi dalli Etoli per cacciarne Romani. Mandò Antioco ambasciatori alli Achei, che erano amici de' Romani, a confortarli a stare di mezzo; e da altra parte e' Romani li persuadevano a pigliare le arme per loro. Venne questa materia a deliberarsi nel concilio delli Achei, dove el legato di Antioco li persuadeva a stare neutrali: a che el legato romano rispose: "*Quod autem isti dicunt non interponendi vos bello, nihil magis alienum rebus vestris est; sine gratia, sine dignitate, praemium victoris eritis*" [Ma quello che costoro dicono, cioè di non immischiarsi nella guerra, niente è più contrario ai vostri interessi; senza gratitudine, senza dignità, sarete il premio del vincitore].

L'imparzialità, la neutralità, aprirà la via all'indignazione, alla perdita di dignità per non aver preso posizione. Non scendere nel conflitto – questa è l'inequivocabile presa di posizione di Machiavelli lettore e interprete della storia romana – significa perdere dignità.

L'ultimo e forse più significativo esempio che vorrei segnalare è relativo al famoso racconto della rivolta dei Ciompi nel III libro delle *Istorie*¹³. Il racconto si apre con un'indicazione determinante: «Gli uomini plebei [...] erano pieni di sdegno». Questo sdegno costituisce la condizione affettiva preliminare che rende possibile la rivolta, configurandosi come forza materiale capace di trasformare la realtà politica. L'indignazione plebea si articola innanzitutto come contestazione radicale della disuguaglianza. L'oratore smonta ideologicamente la nobiltà del sangue: «tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi», e «solo la povertà e le ricchezze ci disuguagliano». La provocazione dello spogliarsi collettivamente – «Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili» – rivela la nobiltà come pura finzione, costruzione arbitraria mascherata da fattore naturale. Lo sdegno emerge qui come rifiuto innanzitutto cognitivo dell'ordine costituito, come presa di coscienza della sua contingenza. Contemporaneamente, l'indignazione si nutre dell'esperienza storica dell'ingiustizia subita: «Quante volte ho io udito dolervi della avarizia de' vostri superiori e della ingiustizia de' vostri magistrati!».

¹² Sulle circostanze di composizione delle IF e, più in generale, sulle vicende biografiche, cfr. oltre a G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 1993, l'ancora godibile biografia di R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, Belardetti, 1954.

¹³ Su cui cfr., nell'ampia letteratura, Y. WINTER, *Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising*, «Political Theory», 40/2012, pp. 736-66.



L'oratore trasforma lo sdegno accumulato in motivazione per spingere all'azione, mostrandone l'effettualità strategica. Significativamente, Machiavelli illustra come lo sdegno, combinandosi con la paura delle conseguenze, generi la logica della radicalizzazione: «a volere che ci sieno perdonati gli errori vecchi, farne de' nuovi, raddoppiando i mali».

L'indignazione non rimane reazione morale astratta, ma diventa calcolo politico concreto. Emerge nuovamente un nesso fondamentale: lo sdegno è intrinsecamente legato alla presa di posizione parziale e polemica. L'indignazione dei Ciompi non aspira a una giustizia universale, ma afferma gli interessi della parte plebea contro i ricchi che controllano il sistema delle Arti. Machiavelli riconosce indirettamente questa parzialità conflittuale come elemento basilare e vitale della politica: non esiste sdegno neutrale, ma solo sdegno di una parte contro l'altra. La politica si costituisce proprio attraverso questa dinamica affettiva partigiana, dove l'indignazione fonda la soggettività collettiva e mobilita l'azione trasformatrice. Il conflitto, lungi dall'essere patologia da sanare, rappresenta la sostanza stessa della politica.

2. Spinoza: Indignazione e costituzione della *multitudo*

Se osserviamo l'elaborazione esplicita che Spinoza offre del concetto di indignazione, emerge un trattamento filosoficamente molto più sistematico rispetto a quanto visto in Machiavelli. Spinoza fornisce infatti una definizione precisa dell'indignazione nell'*Etica*, dove la identifica come «odio verso qualcuno che ha fatto del male a un altro»¹⁴. In quanto odio, l'indignazione viene classificata esplicitamente come *necessariamente cattiva*, affermazione che assume un carattere perentorio al punto da costituire uno dei fondamenti della teoria spinoziana degli affetti e della sua etica della gioia, radicalmente opposta a ogni forma di tristezza¹⁵. Qui i contrari si escludono reciprocamente: ciò che è cattivo non può mai essere buono, e viceversa. Gli affetti, nella loro manifestazione più immediata, si orientano necessariamente in una direzione o nell'altra, verso la gioia – cioè l'aumento di potenza – oppure verso la tristezza – cioè la diminuzione di potenza. Tuttavia, questa definizione dell'indignazione appare manifestamente in tensione, se non in contraddizione, con l'uso che Spinoza ne fa in altre parti della sua opera, in particolare nei passaggi di ordine politico del *Trattato politico*, dove l'indignazione assume tonalità e accenti molto differenti. L'impossibilità di fermarsi alla sola definizione formale emerge quindi come una caratteristica peculiare di questo affetto, quasi come se Spinoza stesso ci avvertisse che la complessità del fenomeno eccede la sua formulazione teorica iniziale. Del resto, è lo stesso Spinoza a suggerire questa prudenza interpretativa quando, subito dopo aver fornito la definizione dell'indignazione, aggiunge un'osservazione significativa: «So che questi nomi, secondo l'uso comune, hanno un altro significato. Ma la mia intenzione non è quella di spiegare il significato delle parole, ma la natura delle cose»¹⁶. Sarebbe difficile ignorare che è preci-

¹⁴ E III, def. aff. 20. Per le opere di Spinoza rinvio alle seguenti edizioni: *Etica*, a cura di E. GIANCOTTI, Roma, Editori Riuniti, 1988; *Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini. Traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1980, *Trattato politico*, in B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, che ho tenuto presente, modificando occasionalmente la traduzione.

¹⁵ Sull'etica spinozista cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, F. ZOURABICHVILI, *Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

¹⁶ E III, def. aff. 20.

samente a proposito della ventesima definizione degli affetti che Spinoza ha ritenuto necessario precisare la sua intenzione di interessarsi non al senso delle parole ma alle cose stesse. Perché insistere su questo punto proprio qui e ora, subito dopo la definizione dell'*indignatio*, se non perché l'indignazione, forse più di ogni altro affetto, costringe a superare il senso comune e le aspettative che esso veicola ordinariamente?

Questa tensione tra definizione teorica e uso pratico potrebbe richiamare, sia pure a distanza, quella duplice dimensione dell'indignazione che abbiamo osservato in Machiavelli – la dimensione preventiva e statica da un lato, quella dinamica e affermativa dall'altro. Come in Machiavelli la dignità da curare e mantenere coesiste con lo sdegno come espressione positiva di parzialità polemica, così in Spinoza la condanna teorica dell'indignazione nell'*Etica* sembra entrare in tensione – una tensione produttiva – con il suo impiego nei testi politici. Tuttavia, in Spinoza questa tensione assume una configurazione ancor più nettamente filosofica: non si tratta semplicemente di una variazione di registro retorico o di contesto d'uso, ma di una vera e propria differenza tra prospettiva teorica e prospettiva pratica dell'affettività. La teoria e la pratica, come Spinoza enuncia a più riprese¹⁷, non coincidono mai perfettamente, e questa non-coincidenza costituisce un elemento strutturale della condizione umana. L'indignazione diviene quindi un caso esemplare di questa divergenza fondamentale: considerata in modo astratto e isolata da altri affetti, essa rimane puramente negativa; ma colta nella sua azione concreta, nella sua dimensione pratica, rivela un carattere produttivo e dunque indirettamente positivo.

L'originalità della posizione spinoziana emerge con particolare chiarezza quando si consideri la configurazione che l'indignazione disegna nel campo delle relazioni interindividuali. L'uso ordinario del termine ne fa un affetto binario, che oppone due persone tra loro: chi offende e chi è offeso, colui che compie l'azione indegna e colui che si indigna di questa azione. In questa accezione, l'indignazione assume la caratteristica di un'ingiustizia morale e, per così dire, pre-politica. Spinoza introduce invece una relazione triangolare: ai due primi individui si aggiunge un osservatore che assiste indignato alla violazione, senza esserne direttamente o personalmente vittima. Per Spinoza, l'indignazione produce immediatamente un insieme di più individualità che condividono qualcosa e si trovano già in relazione le une con le altre. Questa dimensione sembra designare la politica, e non la morale, come il principale campo d'azione di questo affetto. La pluralità degli individui non indica mai in Spinoza una comunità o una collettività naturale che non sia già anche politica. Non appena più individui sono insieme, si ha immediatamente una dimensione politica, nel senso che ciò dà luogo immediatamente a unioni e divisioni, ad alleanze e opposizioni.

Questa struttura triadica dell'indignazione potrebbe evocare, pur senza alcuna dimostrazione di derivazione diretta, alcuni degli episodi più significativi della riflessione machiavelliana. Si pensi al caso di Pausania e di Filippo re di Macedonia che abbiamo incontrato in precedenza: l'indignazione di Pausania non si rivolge contro Attalo, l'offensore diretto, ma contro Filippo, ritenuto responsabile della mancata giustizia. Oppure si consideri l'episodio dei Fabii, con i Franchi che protestano presso il Senato romano chiedendo riparazione. In entrambi i casi emerge una struttura triangolare: la vittima, chi offende, e un'autorità superiore che dovrebbe ristabilire la giustizia ma non lo fa. L'indignazione si rivolge precisamente contro questa terza figura che tradisce l'aspettativa di equità. Machiavelli e Spinoza

¹⁷ Esplicitamente, ad esempio, in *Trattato teologico-politico* XVII, 1.



sembrano qui convergere, ciascuno a modo proprio, nell'individuare una dimensione essenzialmente plurale e politica dell'indignazione, che eccede la semplice opposizione binaria tra chi subisce e chi infligge l'offesa.

La struttura triadica rivela inoltre un altro aspetto fondamentale: l'indignazione implica sempre un *compatire* inteso non soltanto come *patire con*, ma anche necessariamente come un *patire contro*. Il lato positivo e il lato negativo costituiscono le due facce indissociabili di una stessa realtà affettiva. Spinoza sviluppa questa idea attraverso i rinvii interni dell'*Etica*. Il primo rinvio, allo scolio della proposizione III, 22, spiega cosa sia la commiserazione, ovvero la tristezza provocata dalla sventura altrui. Spinoza conferma qui che la presenza dell'«altro» non è accidentale nella definizione di questi affetti; la dimensione triadica – già orientata verso la sfera politica – è essenziale al sentimento stesso, che è sempre un *compatire*, cioè un sentire comune ma soltanto con alcuni e, inevitabilmente, contro altri. In questo scolio, Spinoza presenta sotto una forma «incrociata» quattro affetti che derivano tutti da una medesima situazione e che sono eterogenei solo per il segno invertito: non si può provare commiserazione verso la vittima senza provare simultaneamente un'indignazione corrispondente verso l'aggressore. Siamo di fronte a una forma d'amore verso qualcuno che mi è simile, la cui dignità è stata diminuita da un'aggressione ingiusta e che provoca la mia risposta e, così facendo, rende a mia volta meno degno anche me stesso e cioè, in senso proprio, mi indigna.

Questo intreccio di compassione e indignazione potrebbe richiamare, senza forzare anacronisticamente le categorie, il passo machiavelliano sugli abitanti di Priverno. Quando il Privernate risponde al Senato romano che essi meritano «quella che meritano coloro che si ritengono degni della libertà», e aggiunge che se la pace sarà buona sarà fedele e perpetua, egli sta affermando simultaneamente l'amore per la libertà e la disponibilità all'indignazione contro chi la violasse. Il senatore romano che risponde riconoscendo in queste parole «la voce di un uomo libero e coraggioso» coglie precisamente l'indissolubilità di questi due movimenti affettivi: libertà e dignità vanno del pari, e amare l'una significa necessariamente essere pronti a difenderla. Questa conclusione machiavelliana sembra risuonare, pur nella distanza dei linguaggi, con l'idea spinoziana secondo cui non si può amare autenticamente la libertà senza odiare ciò che la nega. In entrambi i casi, l'indignazione non è un affetto accessorio o eliminabile, ma costituisce la condizione stessa della difesa della dignità e della libertà.

Il secondo rinvio operato da Spinoza all'interno dell'*Etica*, al corollario 1 della proposizione III, 27, conferma esplicitamente la dimensione attiva, anzi combattiva – ma in nessun caso passiva o soltanto contemplativa – degli affetti in gioco. Spinoza afferma che «se immaginiamo che qualcuno per il quale non abbiamo ancora provato alcun affetto affligga di tristezza una cosa simile a noi, saremo affetti da odio verso di lui». L'immaginazione ci spinge così a identificarci con chi subisce la tristezza e a odiare chi ne è la causa, favorendo un processo a un tempo emotivo e politico, derivante da un vero e proprio riconoscimento mimetico. La sequenza dei corollari conferma questa dimensione attiva attraverso il vocabolario impiegato: «Una cosa di cui abbiamo pietà, ci sforzeremo per quanto possiamo di liberarla dalla sua miseria» (*a miseria liberare conabimur*). La dimostrazione precisa: «Ciò che affligge di tristezza la cosa di cui abbiamo pietà affligge anche noi di una tristezza simile; e così ci sforzeremo di ricordarci di tutto ciò che sopprime l'esistenza di questa fonte di tristezza, desidereremo distruggerla, ovvero saremo determinati alla

sua distruzione; e così ci sforzeremo di liberare dalla miseria la cosa di cui abbiamo pietà». Il rinvio esplicito allo scolio della proposizione III, 9, cioè alla definizione del *conatus* come essenza stessa dell'umano e, fuori da ogni antropocentrismo, della essenza di ogni cosa, conferma la necessità vitale di questo impegno¹⁸. Questi due movimenti affettivi – compassione e indignazione – non possono essere dissociati. Amare qualcuno o compatirlo significa necessariamente detestare il suo contrario. Questi affetti, legati in modo indissolubile, costituiscono una vera e propria questione di vita o di morte.

Ci troviamo qui di fronte alla messa in evidenza di un orizzonte necessariamente conflittuale e dinamico: amore e odio, la tristezza suscitata dal secondo e la gioia che il primo intende restaurare, si manifestano simultaneamente e in modo indissociabile in una netta opposizione ad alcuni e in una comunione con altri. Così, odio e amore, indignazione e benevolenza coesistono necessariamente. L'indignazione puramente negativa, interamente cattiva, caratterizzata esclusivamente dalla tristezza, può solo esistere su un piano astratto. Concretamente, nella realtà vissuta, questo affetto si rivela necessariamente impuro, complesso e plurale, precisamente perché collettivo e sociale, in ragione stessa della natura triadica della sua genesi. È importante sottolineare che la struttura triadica, tendenzialmente plurale e collettiva, non indica soltanto la somma astratta di sentimenti individuali o l'aggregazione estrinseca di affetti d'indignazione individuali. Siamo qui di fronte alla concezione spinoziana dell'individuo multiplo, inteso come «individuo di individui»¹⁹. Questo individuo è dotato di un corpo e di una mente che gli sono propri, ed è capace di affettare e di essere affetto in molteplici modi, compresa l'indignazione. Dal momento che più individui sono uniti in un individuo di complessità superiore, le affezioni della mente di questo individuo appartengono tanto a ciascuna delle sue componenti quanto a tutte collettivamente. Tutta la teoria spinoziana della *mimesis* affettiva descrive precisamente la composizione delle affezioni individuali in un'affezione collettiva²⁰. Nel caso dell'indignazione, questa affezione collettiva implica simultaneamente identificazione con il simile, resistenza alla tristezza, comprensione delle relazioni causali, desiderio di distruggere queste cause e affermazione della gioia comune da ricostruire.

Questa dinamica affettivo-politica trova un parallelo significativo, pur sempre in termini di consonanza più che di genealogia, nell'episodio machiavelliano della rivolta dei Ciompi. Machiavelli apre il racconto con un'indicazione determinante: Lo sdegno degli uomini plebei costituisce la condizione affettiva preliminare che rende possibile la rivolta, configurandosi come forza materiale capace di trasformare la realtà politica. Ma Machiavelli illustra anche come l'indignazione dei Ciompi non aspiri a una giustizia universale, ma affermi gli interessi della parte plebea contro i ricchi. Anche in Spinoza, come vedremo, l'indignazione della *multitudo* non si configura come sentimento neutrale o universalizzante, ma sempre come movimento

¹⁸ Oltre a L. BOVE, *La stratégie du conatus*, si potrà far riferimento a S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

¹⁹ Cfr. E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002; F. TOTO, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2015; K. DIEFENBACH, *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*, Wien und Berlin, Turia+Kant, 2018; I. EICHORN, *Denken der Menge. Politik der Kollektivbildung nach Spinoza und Marx, Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie [...]*, J. W. Goethe-Universität zu Frankfurt a. M., 2025.

²⁰ Il riferimento fondamentale resta, naturalmente, A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969. Cfr. anche M. SAAR, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin, Suhrkamp, 2013.



di una parte contro l'altra, come dinamica affettiva partigiana attraverso cui si costituisce la soggettività collettiva e si mobilita l'azione trasformatrice.

Il passaggio dalla dimensione etica a quella propriamente politica dell'indignazione avviene in Spinoza attraverso una trasformazione importante del suo significato. Nello scolio della proposizione IV, 51 dell'*Etica*, Spinoza precisa: «bisogna notare che quando il Sovrano (*summa potestas*), per il desiderio al quale è tenuto di proteggere la pace, punisce il cittadino che ha offeso un altro, io non dico che si indigna contro di lui, perché non è più l'odio che lo incita a farlo perire, ma dico che lo punisce per pietà (*pietas*)». Se lo scolio insiste sull'assenza di odio nella punizione inflitta dall'autorità sovrana, questa affermazione non è tuttavia la più originale, giacché tutta la tradizione classica ha già ampiamente affermato la necessità di punire senza odio né collera, considerando la punizione come una semplice retribuzione epurata da ogni passione²¹. Tuttavia, questa nozione di punizione assume in Spinoza una tonalità differente, legata a una vera e propria avversione verso il moralismo. Spinoza si discosta esplicitamente dalla dimensione moralisticamente esemplare, facendo del potere sovrano soltanto un diritto-potenza tra altri²². In questo senso, non è tanto l'affermazione di una giustizia astratta, quanto precisamente l'impiego politico e collettivo dell'indignazione come pena, che si smarca dall'odio individuale.

È significativo notare che nel *Trattato politico* ogni riferimento esplicito all'indignazione come tale scompare dall'argomentazione. È come se Spinoza percepisce più chiaramente che il problema non risiede tanto nell'indignazione in sé, quanto piuttosto nella cacofonia individualistica legata al fatto di rivendicare per sé il diritto esclusivo di giudicare. Si delinea così una distinzione tra l'indignazione individuale, potenzialmente negativa, e un'indignazione comune e collettiva, sintomo di solidarietà nella difesa della giustizia. È precisamente questo sintomo che fa eco al tema della benevolenza. Spinoza aveva affermato esplicitamente in *Etica* IV, 35 che «nella misura in cui gli uomini vivono sotto la condotta della Ragione, in questa misura soltanto si accordano sempre necessariamente in natura». Qui si rivela una tensione maggiore di tutto l'argomento: l'indignazione, affetto individuale cattivo in quanto odio privato, appare nondimeno, nel suo uso collettivo, come l'espressione di un legame sociale orientato verso la giustizia²³. Mentre nello scolio dell'*Etica* IV, 51 Spinoza la condanna fermamente, nel contesto del *Trattato politico* essa si manifesta come espressione di una convergenza solidale contro l'ingiustizia e l'offesa, prolungando così nella sfera dell'*agere* comune l'*intelligere* apparso nel corollario 3 dell'*Etica* III, 27.

Il senso dell'annotazione 24 dell'*Etica* IV si trova qui invertito. Non si vive più senza leggi a causa dell'indignazione, ma è precisamente l'indignazione che sorge perché si vive senza leggi, o almeno perché esse sono violate. Nel *Trattato politico* IV, 4, Spinoza afferma: «Assassinare i sudditi, spogliarli, rapire le giovani fanciulle e cose simili, significa cambiare la paura in indignazione e di conseguenza la società civile in società ostile». Spinoza rovescia così, in apparenza soltanto, la condanna del disordine prodotto dall'indignazione e invita esplicitamente a disobbedire alla

²¹ Su Spinoza e la tradizione classica, cfr. M. LIBERTÀ DE BASTIANI, *Ex auditu, ex signis. Citazioni, riferimento e storie antiche nella filosofia politica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2023.

²² A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; A. NEGRI, *Reliqua desiderantur – Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, «Studia spinozana», 1/1985, pp. 143-82.

²³ Di diverso e opposto avviso C. JAQUET, *Critique de l'indignation*.

legge là dove essa si rivela ingiusta. Giunge così a questa affermazione particolarmente audace nel *Trattato politico* IV, 6, secondo cui «quanto al contratto, cioè alle leggi con le quali la moltitudine trasferisce il suo diritto a un'assemblea o a un uomo, bisogna violarle, senza alcun dubbio, quando ciò importa alla salvezza comune». Esistono dunque effettivamente situazioni in cui violare queste leggi si impone come un dovere. Qui emerge con particolare chiarezza l'accento che Spinoza pone sull'interesse «comune». Ma che cosa significa esattamente questo «comune»? Non si tratta certamente di un interesse universale, poiché si oppone necessariamente a quello di altri individui o di altri gruppi. L'interesse comune si oppone in particolare a quello di coloro che cercano di spogliare la società di un'uguaglianza fondamentale tra i suoi membri.

Questa riflessione sull'interesse comune e sulla necessità talvolta di violare le leggi in nome della salvezza collettiva potrebbe evocare, pur nelle differenze di formulazione, la questione machiavelliana dell'impossibilità della neutralità. Per Machiavelli, come si è visto, l'imparzialità, la neutralità, apre la via all'indignazione, alla perdita di dignità per non aver preso posizione. Non scendere nel conflitto significa perdere dignità. Anche in Spinoza sembra emergere un'idea simile: là dove l'autorità costituita non risponde più agli interessi comuni, là dove le leggi vengono sistematicamente violate a danno della moltitudine, la neutralità diventa impossibile e l'indignazione si configura come risposta necessaria. In entrambi gli autori, benché con linguaggi e contesti diversi, l'indignazione appare legata all'impossibilità di rimanere neutrali di fronte all'ingiustizia, alla necessità di prendere posizione, di schierarsi.

La dimensione costituente dell'indignazione emerge con particolare evidenza nel celebre rinvio operato da Spinoza all'interno del *Trattato politico*, dal capitolo VI, 1 al capitolo III, 9. Questo rinvio, messo in evidenza da Alexandre Matheron in un articolo divenuto classico, rivela un carattere politicamente fondatore proprio dell'affetto d'indignazione²⁴. Emerge così una tensione tra il carattere negativo dell'indignazione, definita come odio, e il ruolo più complesso che essa gioca in politica, un ruolo potenzialmente fondatore in momenti di crisi e di conflitto. Nel *Trattato politico* VI, 1, Spinoza evoca l'*ultio*, la riparazione del danno subito, come punto di partenza e quindi come elemento federatore che spinge la moltitudine all'accordo naturale – cioè alla ricerca di una vita giusta e degna di essere vissuta. Nel capitolo III, 9, Spinoza descrive invece il momento in cui l'indignazione della moltitudine si rivolge contro un'autorità divenuta tirannica. Ciò che accomuna questi due passaggi è precisamente l'idea che l'indignazione possa operare come sintomo della transizione da una sovranità a un'altra, come manifestazione di quel diritto-potenza della moltitudine che nessuna autorità costituita può mai eliminare completamente.

Sarebbe un errore tentare di separare questi due passaggi col pretesto che l'uno riguarderebbe la costituzione mentre l'altro evocherebbe la destituzione. La filosofia di Spinoza è fondamentalmente una filosofia della transizione. Costituzione e destituzione non sono che transizioni verso un aumento o una diminuzione della potenza di quell'individuo multiplo che è la *civitas*. La costituzione di un regime può corrispondere, in questo senso, alla destituzione del regime corrispondente che vi si oppone – per esempio un regime democratico e un regime autoritario, tirannico e autarchico. La transizione, che deve essere colta come movimento unico, è in questo caso quella verso una maggiore democrazia e una minore tiran-

²⁴ Cfr. A. MATHERON, *L'indignation et le conatus*.



nia, che si realizzano in un solo movimento, a un tempo costitutivo e destitutivo. È precisamente per questa ragione che conviene prendere sul serio questo rinvio – né richiesto, né evidente, né atteso – da un momento costitutivo a un momento destitutivo, rinvio che Spinoza sottolinea espressamente. L'indignazione appare così come il nome sintomatico di questa rottura, quando il governo stabilito, percepito come tirannico, diventa nemico di se stesso e si suicida per così dire, aprendo la via al processo costituente di una nuova sovranità²⁵.

Il vocabolario del suicidio, applicato al potere tirannico, non deve far credere che l'azione si trovi esclusivamente tra le mani del sovrano. È importante insistere sul modo in cui questo governo è percepito dalla moltitudine. L'azione si situa in realtà a un livello superiore, quello del corpo sociale stesso, di cui un buon governo è l'espressione legittima – cioè efficace. I costumi, le pratiche vitali cambiano costantemente, rispondendo ai desideri di nuovi diritti e di nuove libertà. Quando il governo non risponde più a questi cambiamenti, la sua inerzia sorda e ostinata diventa, oltre una certa soglia, suicida, e si scontra allora con un'azione emanante dal corpo sociale o da una parte maggioritaria di esso. In una situazione conflittuale – come quella in cui si spoglia, si massacra o si saccheggia –, un sovrano declina e un altro si forma. L'indignazione non è qui una scelta o una semplice possibilità, ma piuttosto un sintomo che indica il passaggio da una sovranità a un'altra²⁶. La *summa potestas* è certamente il potere sovrano, ma non nel senso hobbesiano di colui che tiene nelle sue mani lo scettro e il pastorale; lo è piuttosto nel senso spinoziano, cioè in quanto individuo multiplo che possiede il *jus sive potentia* di ristabilire la giustizia violata.

Questa concezione dell'indignazione come potenza costituente della moltitudine trova ancora un'eco significativa nella riflessione machiavelliana sulla dignità nello scrivere la storia. Quando Machiavelli scrive nella dedica delle *Istorie fiorentine* che «dignità e verità vanno del pari», egli sta affermando l'impossibilità di mantenere la propria dignità senza prendere posizione, senza esporsi alla potenziale indignazione dei potenti. Anche in Spinoza, in modo filosoficamente più sistematico, emerge l'idea che la dignità – intesa come vita degna di essere vissuta, come esistenza conforme alla natura razionale dell'essere umano – non possa essere mantenuta senza la disponibilità all'indignazione contro ciò che la minaccia. La moltitudine che si indigna non sta semplicemente reagendo in modo irrazionale, ma sta affermando il proprio diritto-potenza, sta manifestando la propria essenza costituente.

La questione centrale diventa allora: è possibile amare la libertà senza odiare la servitù? Dal punto di vista del senso comune, la risposta sembra negativa: non si può amare autenticamente la libertà senza provare simultaneamente avversione per ciò che la ostacola o la nega. Questa risposta, apparentemente evidente, diventa tuttavia problematica nel sistema spinoziano, dove l'amore, in quanto gioia, aumenta la nostra potenza d'agire mentre l'odio, in quanto tristezza, diminuisce questa stessa potenza. La risposta di Spinoza sembra essere che, quando la complessità affettiva è presa in tutta la sua dimensione concreta e collettiva, diventa effettiva-

²⁵ Sul ruolo di Spinoza nella tradizione del potere costituente, cfr. A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, Sugar Co, 1992 e F. DEL LUCHESE, *Spinoza and Constituent Power*, «Contemporary Political Theory», 15/2016, pp. 182-204.

²⁶ Sul ruolo e lo statuto della moltitudine in dinamiche conflittuali, cfr. W. MONTAG, *Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State*, «South Atlantic Quarterly», 104/2005, pp. 655-73.

mente impossibile amare autenticamente la libertà senza odiare la servitù. L'indignazione appare allora come il sintomo necessario e lo strumento privilegiato di questo doppio movimento indissociabile d'amore e di odio – movimento che si orienta risolutamente in favore della libertà. In questo senso, lungi dall'essere una semplice passione negativa, l'indignazione rivela la sua funzione politica fondamentale: costituisce il motore affettivo attraverso cui la moltitudine afferma la propria potenza di fronte a tutto ciò che minaccia la dignità umana e la vita comune.

Questa impossibilità di separare completamente l'amore della libertà dall'odio della servitù trova un parallelo nel nesso machiavelliano tra libertà e dignità. La libertà non è una condizione passiva o uno stato di fatto, ma una disposizione attiva che include necessariamente la disponibilità all'indignazione contro chi la minaccia. Anche in Spinoza, benché attraverso un linguaggio filosoficamente più rigoroso, emerge un'idea simile: la libertà non è semplicemente assenza di costrizione, ma costituisce una potenza attiva che implica necessariamente la resistenza – e quindi l'indignazione – contro ciò che tenta di negarla.

L'indignazione si configura come un affetto a un tempo distruttivo e costruttivo, manifestazione di una potenza destituyente ma anche di un potere costituente – espressione di quel diritto-potenza di cui nessun essere, individuale o multiplo, può mai disfarsi, né per libera scelta volontaria, né per imposizione di un'autorità esterna. La struttura triadica dell'indignazione la rende immediatamente politica più che morale; la sua indissolubile connessione con la compassione la lega al *conatus*, all'essenza stessa della conservazione della vita; la sua dimensione collettiva la trasforma da affetto individuale negativo in sintomo della solidarietà sociale nella difesa della giustizia, la sua funzione costituente la rende strumento privilegiato attraverso cui la moltitudine afferma la propria sovranità contro l'autorità tirannica. L'indignazione spinoziana, pur partendo da una definizione teorica che la condanna come forma di odio e quindi come passione necessariamente cattiva, rivela nella sua applicazione pratica e politica una complessità irriducibile a questa condanna iniziale. Essa diventa il nome di quella zona di tensione in cui l'amore della libertà e l'odio della servitù si intrecciano indissolubilmente, in cui la teoria e la pratica non coincidono perfettamente, in cui la definizione astratta degli affetti deve cedere il passo alla loro realtà concreta e collettiva. È precisamente in questa zona di tensione che l'indignazione spinoziana sembra poter dialogare a distanza con quella parzialità conflittuale che caratterizza l'uso machiavelliano dello sdegno e dell'indignazione. Entrambi gli autori riconoscono, ciascuno col proprio linguaggio, che la politica non può essere pensata senza quegli affetti che, pur apparentemente negativi sul piano individuale, diventano costitutivi della vita collettiva e della lotta per la dignità e la libertà.

Conclusione

L'indignazione emerge in Machiavelli e Spinoza come un affetto politicamente costitutivo della vita collettiva, pur assumendo forme di elaborazione teorica profondamente diverse. Dove il Fiorentino offre una costellazione lessicale più ampia – dignità, sdegno, indegnazione – che attraversa i suoi testi senza cristallizzarsi in un concetto autonomo, Spinoza fornisce una definizione rigorosa che tuttavia si rivela insufficiente a contenere la complessità dell'uso pratico dell'affetto nei contesti politici.



Ciò che accomuna i due autori è il riconoscimento che l'indignazione non costituisce un residuo irrazionale o un ostacolo alla comprensione realistica della politica, ma rappresenta una componente materiale delle dinamiche del potere. L'indignazione è sempre parziale, sempre di parte, sempre inserita in una dimensione conflittuale che struttura le relazioni politiche. Essa manifesta l'impossibilità di separare ciò che si afferma da ciò che si nega, ciò che si ama da ciò che si odia, la dignità da difendere dalla disponibilità al conflitto contro chi la minaccia.

In entrambi i pensatori, l'indignazione opera come l'affetto attraverso cui si costituiscono e si trasformano i rapporti di forza collettivi. Non esiste neutralità possibile di fronte all'ingiustizia percepita, né contemplazione che possa sostituire l'azione politica concreta. L'indignazione rimane, in questo senso, il nome di quella zona di tensione in cui la teoria deve cedere il passo alla pratica, in cui la definizione astratta degli affetti incontra la loro realtà concreta e trasformativa nella vita delle moltitudini e dei popoli.