

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Vendicare o punire. Giustizia, ira e indignazione in Thomas Hobbes

Vengeance or Punishment.
Justice, Anger and Indignation in Thomas Hobbes

Emma Barettoni

Emma.barettoni@iiss.it

Istituto Italiano per gli Studi Storici (IISS)

A B S T R A C T

Questo articolo propone una periodizzazione della riflessione hobbesiana su vendetta, ira e indignazione, dagli *Elements of Law*, attraverso il *De Cive*, fino al *Leviathan*. Se negli *Elements* l'indignazione è un dolore comparativo per la prosperità di quanti sono ritenuti indegni, la cui attivazione politica dipende dall'amplificazione retorica, nel *Leviathan* essa diviene una forma di ira attivata dalla speranza di resistere. Assumendo una struttura triadica, l'indignazione converte il danno altrui in una causa comune, associando gli spettatori alla vittima e dirigendo l'ostilità non soltanto contro l'autore dell'ingiustizia, ma anche contro il potere che appare proteggerlo, fino a minare la pace civile. Questa traiettoria interseca il problema hobbesiano dell'ordine: la sovranità cerca di stabilizzare le passioni sottraendo la risposta all'offesa alla ricorsività della vendetta e concentrandola nel potere sovrano di punire; l'indignazione, tuttavia, reintroduce la contingenza nell'orizzonte pattizio e rivela l'instabilità strutturale dell'ordine sovrano.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Indignazione; Passioni reattive; Filosofia politica.

This article proposes a periodization of Hobbes's treatment of revenge, anger, and indignation from the *Elements of Law*, through *De Cive*, to *Leviathan*. In the *Elements*, indignation is a comparative grief at the prosperity of those deemed unworthy, whose political activation depends on rhetorical amplification; in *Leviathan*, it becomes a form of anger activated by the hope of resistance. Taking on a triadic structure, indignation turns harm suffered by another into a common cause, aligning spectators with the victim and directing hostility not only against the perpetrator of injustice but also against the power that appears to protect the perpetrator, thereby undermining civil peace. This trajectory intersects Hobbes's problem of order: sovereignty seeks to stabilize the passions by removing the response to injury from the recursive logic of revenge and concentrating it in the sovereign power to punish. Indignation, however, reintroduces contingency into the covenantal horizon and reveals the structural instability of sovereign order.

KEYWORDS: Hobbes; Indignation, Reactive Passions; Political Philosophy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVIII, no. 74, 2026, pp. 29-41

DOI: <https://doi.org/10.60923/issn.1825-9618/25976>

ISSN: 1825-9618



1. Introduzione¹

Le passioni che Hobbes associa alla percezione dell'offesa, in particolare la vendetta e l'indignazione, non costituiscono soltanto un capitolo della sua antropologia, ma pongono un problema propriamente politico: chi abbia l'autorità di giudicare il torto e di determinarne la risposta legittima. Il problema della titolarità del giudizio è inseparabile da quello della dinamica temporale della risposta. L'ira costituisce l'insorgenza improvvisa della reazione all'offesa; la vendetta ne organizza il prolungamento, subordinando l'azione futura alla riparazione simbolica del male passato. L'indignazione sposta invece l'ira dall'offesa propria all'ingiustizia subita da un altro e rende così la risposta comunicabile e potenzialmente comune. Per convertire la reciprocità della violenza nella verticalità della legge, il Leviatano deve interrompere la ricorsività potenzialmente indefinita delle vendette private e ricondurre la risposta all'offesa entro la grammatica della punizione. Esso deve dunque costituirsi come istanza giuridica e interpretativa ultima, capace di distinguere la pena dall'atto di ostilità e l'esecuzione della legge dalla violenza privata, orientando la sanzione all'esempio e al beneficio futuro anziché alla mera restituzione del male passato. Vendetta e indignazione rendono tuttavia visibile la precarietà di questa chiusura: entrambe si strutturano attraverso giudizi sul bene, sul male, sul merito e sul torto che possono non coincidere con la qualificazione sovrana e presentarsi agli agenti come autonomamente vincolanti. La tensione è pertanto antropologica, perché riguarda la formazione passionale del conflitto; giuridica, perché investe la titolarità del giudizio e della sanzione; temporale, perché oppone la reiterazione della vendetta alla finalizzazione prospettica della pena.

Queste linee di tensione sono state ampiamente trattate dalla letteratura secondaria, da prospettive diverse. Le ricostruzioni della costituzione desiderante della soggettività, della funzione ordinativa e insieme reversibile della paura², dell'economia intersoggettiva della gloria e del disprezzo e del carattere interpretativo dei conflitti intorno ai segni del valore hanno mostrato come l'ordine civile resti esposto

¹ Questo articolo si basa sul paper presentato al convegno "La fabbrica dell'indignazione. Genesis e usi di una passione politica", tenutosi presso l'Università di Roma Tre il 9 e 10 giugno 2025, in collaborazione con ILIESI (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - CNR). L'evento è stato organizzato nell'ambito del progetto di ricerca PRIN 2022 IN-FACTOR. The Factory of Indignation: Nature, Forms and Functions of a Philosophical Passion in Modern Thought (codice progetto: 202254TLE7). CUP Master: G53D23000130006 – CUP ILIESI: B53D23001180006 – CUP RomaTre: F53D23000120001. Desidero ringraziare Francesco Toto, all'origine dell'occasione che ha dato vita a questo articolo; Guido Frilli, per le numerose conversazioni e i consigli che lo hanno ispirato fin dalla sua genesi; e Matteo Marcheschi, per le preziose riletture che lo hanno accompagnato.

² Per un inquadramento dell'antropologia politica hobbesiana a partire dalla costituzione desiderante della soggettività, cfr. C. GALLI, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia politica», XXIV, 1/2010, pp. 9-28, in particolare pp. 15-18. Galli riconduce il «desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro» e la paura alle coordinate fondamentali di un soggetto proiettato verso la conservazione futura, mostrando come il *Leviathan* cerchi di stabilizzare la funzione pacificatrice della paura attraverso la mediazione impersonale della legge e la prevedibilità della pena. La distinzione tra timore della morte e timore dell'oppressione individua, all'interno di questo dispositivo, lo snodo in cui il potere può divenire esso stesso oggetto di una reazione collettiva. In tale snodo antropologico-politico si colloca anche l'indignazione, specificandolo sul piano della percezione dell'ingiustizia: quando l'impunità fa apparire il potere come protettore del torto, l'offesa inflitta a un singolo diviene una causa comune, associa gli spettatori alla vittima e dirige l'ostilità anche verso l'autorità che sembra proteggere gli autori dell'ingiustizia. L'indignazione rende così visibile la possibilità che la costituzione passionale dei soggetti, sulla quale si fonda la costruzione dell'ordine, produca nuove forme di associazione e riapra il conflitto all'interno del Commonwealth.



alle passioni da cui prende forma³. La medesima tensione fra genesi passionale e forma politica riemerge nelle analisi dello *ius puniendi*, che hanno interrogato il rapporto fra diritto naturale e autorizzazione e le condizioni in base alle quali il male inflitto dall'autorità acquista lo statuto di pena anziché di atto di ostilità⁴.

Il presente contributo attraversa queste diverse linee problematiche, collocandosi così al crocevia fra l'antropologia politica hobbesiana e l'analisi dei meccanismi normativi interni al Commonwealth. Il saggio mette quindi in relazione la ricostruzione diacronica delle trasformazioni teoriche di ira, vendetta e indignazione dagli *Elements of Law* al *Leviathan* con l'analisi dell'operazione concettuale mediante la quale, nel *Leviathan*, Hobbes distingue la punizione pubblica dalla vendetta privata e la orienta all'esempio e al profitto futuro.

2. Dente per dente: ira e vendetta negli *Elements of Law*

Nel capitolo IX degli *Elements of Law*⁵, Hobbes formula le definizioni di ira e vendetta che costituiscono la base della sua riflessione sulle passioni reattive. Le

³ Per le interpretazioni che riconducono il conflitto hobbesiano alle dinamiche della gloria, del disprezzo, del riconoscimento e del dissenso sui segni del valore, cfr. G. SLOMP, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, London, Palgrave Macmillan, 2000; G. SLOMP, *Hobbes on Glory and Civil Strife*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 181-198. Arash Abizadeh ha ulteriormente chiarito che il conflitto può nascere dal disaccordo sul significato dei comportamenti e dei segni attraverso cui gli individui attribuiscono valore a sé e agli altri: A. Abizadeh, *Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory*, «American Political Science Review», 105, 2/2011, pp. 298-315. L'indignazione appartiene a questa dimensione interpretativa delle passioni: presuppone che un atto sia riconosciuto come torto e che il danno inflitto a un altro venga assunto dallo spettatore come ragione della propria ira. Occorre tuttavia evitare di trattare questa costellazione antropologica come un sistema immutabile. D. D'ANDREA, *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 31, 60/2019, pp. 35-59, ha mostrato come il lessico del potere e le forme della relazione intersoggettiva si modifichino nello sviluppo dell'opera hobbesiana. Tale indicazione metodologica è decisiva anche per l'indignazione, la cui funzione non può essere ricavata da una definizione isolata, ma deve essere ricostruita attraverso le diverse formulazioni e i diversi contesti in cui Hobbes la inserisce. In questa direzione si colloca il confronto con F. TOTO, *Hobbes e l'indignazione*, «La Cultura», 61, 2/2023, pp. 213-236, che ha ricostruito il rapporto dell'indignazione con la legge naturale, la resistenza e la sovranità. Il presente contributo prende le mosse da questa ricostruzione, esaminando il rapporto tra ira, indignazione e vendetta.

⁴ La fondazione hobbesiana del diritto di punire costituisce un nodo centrale della letteratura, poiché mette in tensione diritto naturale, autorizzazione e carattere pubblico della pena. A. NORRIE, *Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment*, «Law and Philosophy», 3, 2/1984, pp. 299-320, ha mostrato come tale tensione derivi dal contrasto fra l'individuo naturale, che non può essere inteso come capace di consentire al proprio castigo, e il suddito giuridico, costituito come autore delle azioni sovrane. Se il diritto di punire non è trasferito dai sudditi, ma deriva dal diritto naturale conservato dal sovrano, il suo esercizio rischia infatti di riprodurre nel Commonwealth la relazione di ostilità che l'ordine civile dovrebbe neutralizzare. D. HÜNING, *Hobbes on the Right to Punish*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 217-240, ha precisato la struttura del problema distinguendo i caratteri propriamente civili della pena dalla fondazione dello *ius puniendi* nello *ius in omnia* rimasto al sovrano, sottolineandone la difficile compatibilità con la teoria dell'autorizzazione. M.J. GREEN, *Authorization and the Right to Punish in Hobbes*, «Pacific Philosophical Quarterly», 97, 1/2016, pp. 113-139, ha proposto di ricomporre questi elementi distinguendo il permesso naturale di usare la forza dall'autorità pubblica prodotta dall'autorizzazione: il primo rende lecita la coercizione, mentre la seconda le conferisce lo statuto di punizione anziché di atto di ostilità. La distinzione ha un rilievo propriamente politico, poiché soltanto la forza esercitata da un'autorità autorizzata e sottoposta ai limiti della legge può evitare di essere contrastata come violenza ostile e di minacciare l'ordine civile. Su questo sfondo, il presente contributo mette a fuoco la dimensione passionale della riconoscibilità politica della pena: assumendo l'indignazione come punto di osservazione, indaga come la percezione dell'ingiustizia possa incrinare il nesso fra autorizzazione, giudizio pubblico e distinzione tra punizione e ostilità.

⁵ T. HOBBS, *Elements of Law Natural and Politic*, in T. HOBBS *English works*, edited by W. Molesworth, London, J. Bohn, 1839-45, vol. IV; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968. D'ora in poi, *Elements*.

due definizioni derivano direttamente dalla traduzione della *Retorica* di Aristotele⁶, il *Briefe*⁷, dove ira e vendetta sono legate: l'ira come «desire, with grief, for revenge»⁸, la vendetta come volontà di far riconoscere l'offesa come dannosa, anche per chi l'ha commessa. Nel *Briefe*, sia vendetta che ira sono strettamente legate al disprezzo come loro causa.

Negli *Elements* compare parte del lessico del *Briefe*, ma l'impianto delle definizioni risulta modificato: la vendetta resta orientata al riconoscimento dell'offesa da parte di chi l'ha commessa; dell'ira, invece, Hobbes contesta la definizione che la fa derivare necessariamente dal disprezzo: esso non può esserne la causa esclusiva, dal momento che anche un oggetto incapace di disprezzarci può suscitarsela. L'ira è infatti definita come «coraggio improvviso», ossia come desiderio di superare un'opposizione presente, indipendentemente dal carattere animato o inanimato dell'ostacolo⁹. La distinzione rispetto alla vendetta riguarda la struttura intenzionale della risposta: l'ira prende di mira l'opposizione in quanto ostacola il conseguimento di uno scopo e tende alla sua rimozione; la vendetta si rivolge invece all'autore dell'offesa e mira a ottenere che questi riconosca come dannoso il proprio atto. Ira e vendetta sono distanziate anche da uno scarto temporale. L'ira conserva un carattere più immediato e puntuale, mentre la vendetta, come l'odio, istituisce una relazione durevole, organizzata attorno al riconoscimento e alla restaurazione simbolica della posizione dell'offeso¹⁰. Possiamo dire, allora, che l'ira è meccanica e temporalmente limitata, mentre la vendetta è relazionale e durevole. L'ira scandisce relazioni che si chiudono con l'azione; la vendetta e l'odio si iscrivono in dinamiche intersoggettive che investono il senso del giusto, il riconoscimento e l'ordine simbolico in cui tutto ciò avviene.

3. Ira e indignazione tra *Briefe* ed *Elements*

Come la vendetta, anche l'indignazione si rapporta con l'ingiustizia e con una domanda di riconoscimento. Ma si sviluppa soprattutto nella posizione dello spettatore: è dolore per una sproporzione ingiusta, non per un'offesa subita in prima persona. Hobbes la definisce negli *Elements* come «dolore che consiste nel concepire il buon successo che arride a coloro che ne vengano considerati indegni»¹¹, operando anche in questo caso una ripresa quasi letterale della definizione aristo-

⁶ A differenza dell'impostazione ciceroniana che considera lo scopo della retorica l'arte del parlare in stile elegante e persuasivo, nella *Retorica*, Aristotele pone l'enfasi sull'arte del ragionare, l'uso del sillogismo e dell'entimema come figura retorica per creare emozioni nel pubblico. Aristotele dedica quindi una grande attenzione all'analisi delle passioni e alla loro classificazione, tanto che la *Retorica* è considerata da molti studiosi dell'epoca di Hobbes come un trattato di psicologia. Hobbes non fa eccezione, infatti si riferisce a quest'opera non tanto quando parla di retorica, ma quando tratta delle passioni. Questo riferimento è nitidamente visibile proprio nel testo degli *Elements* che stiamo analizzando, al capitolo IX in cui Hobbes definisce le passioni.

⁷ T. HOBBS, *A Briefe of the Art of Rhetorique*, in T. HOBBS, B. LAMY, *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, a cura di J.T. Harwood, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2009. D'ora in poi, *Briefe*.

⁸ *Briefe*, cap. 5, p. 74.

⁹ Questa distinzione può essere precisata alla luce di quanto sostenuto in C. MARK, *The Natural Laws of Good Manners: Hobbes, Glory, and Early Modern Civility*, «The Review of Politics», 80, 3/2018, pp. 391-414. Mark individua in Hobbes due forme di conflitto legate alla gloria: la competizione per l'onore comparativo e la sensibilità all'insulto, commessa alla negazione di uno *status* eguale. Il disprezzo non esprime quindi soltanto un giudizio di inferiorità relativa, ma può mettere in questione il riconoscimento stesso dell'altro come persona degna di rispetto. In questo senso, la vendetta risponde alla dimensione relazionale dell'offesa, mentre l'ira degli *Elements* resta legata alla rimozione immediata di un ostacolo.

¹⁰ In questo, la vendetta ha un punto in comune con l'odio: «anger may at length be satiated, but *Hatred* never», *ibidem*.

¹¹ *Elements*, I, IX, 11.



telica¹². Questa seconda definizione aggiunge un elemento alla prima. La passione non sorge infatti dalla semplice volizione («qualcuno che non avremmo voluto»), ma è mediata da una considerazione assiologica. Non ci indigniamo solo perché non vorremmo essere superati, ma perché pensiamo che siamo stati superati da qualcuno che ne è indegno. La comparazione si articola su due piani. Può anzitutto mettere in rapporto chi ha ottenuto il bene con il soggetto indignato o con altri individui; ma, più radicalmente, commisura il successo conseguito al merito attribuito a chi ne beneficia. Questa seconda relazione è decisiva e non presuppone che l'indignato si ritenga più degno: ci si può indignare per un successo immeritato anche senza aspirare a quel bene, oppure riconoscendosi meno meritevoli di chi lo ha ottenuto. L'indignazione non coincide dunque con il semplice dolore di essere stati superati, che Hobbes riconduce piuttosto all'emulazione e all'invidia, ma con la percezione di una sproporzione fra successo e merito. Passione assiologica, l'indignazione è relazionale e comparativa senza essere necessariamente autoreferenziale o competitiva.

Proprio questa struttura comparativa espone l'indignazione a un'intensificazione che può trasformarla. La sensibilità alla sproporzione di cui essa si nutre è un intreccio della percezione del valore proprio e altrui, valore non stabilito razionalmente una volta per tutte ma soggetto alle fluttuazioni dell'immaginario sociale e alle lotte per il suo controllo simbolico. Allora, la stessa matrice comparativa che sembra risolvere l'indignazione al modello del duello tra individui, si rivela al contempo la possibile causa di una sua deflagrazione in intensità. È qui che interviene l'eloquenza: capacità di esasperare la sproporzione, dilatare lo scarto tra merito e riuscita. Hobbes osserva che, a contatto con essa, l'indignazione «è in grado di volgere [...] al furore»¹³. Quando l'indignazione si volge in furore, il dolore valutativo acquista un orientamento pratico irascibile: la sproporzione percepita non viene più soltanto giudicata, ma è configurata come un'opposizione da superare. L'intensificazione non produce quindi un semplice aumento quantitativo della passione, ma ne modifica la struttura, traducendo il giudizio comparativo in disposizione all'azione. Il furore segna la soglia nella quale il tempo ipotetico, morale e ottativo dell'indignazione si converte nel presente immediato della reazione. Il crescendo in intensità della passione dell'indignazione fa scattare un suo cambio di natura qualitativo, da indignazione acuta a furia.

Quali temporalità articola questa trasformazione? Negli *Elements*, ira e indignazione organizzano diversamente il rapporto fra presente e futuro. L'indignazione abita un tempo ipotetico, ottativo; l'ira nasce da un'opposizione presente, definita come tale in rapporto a uno scopo ancora da raggiungere. La differenza rispetto all'indignazione riguarda il grado di mediazione attraverso il quale la passione si rapporta all'azione. L'ira configura immediatamente qualcosa come opposizione a uno scopo; l'indignazione nasce invece da un giudizio comparativo sull'indegnità. Questa differenza di temporalità segue il profilo della distinzione hobbesiana tra umano e animale, frontiera porosa fondata sull'immaginazione del futuro. Le pas-

¹² La definizione del *Briefe* è infatti «a griefe for the prosperity of a man unworthy», *Briefe*, I, X, p. 81.

¹³ *Elements*, I, IX, 11. Negli *Elements*, Hobbes non definisce ulteriormente *fury*. La qualificazione del furore come forma «irascibile» trova un riscontro retrospettivo nel *Leviathan*, I, VIII, dove *Rage and Fury* designano la follia prodotta dall'eccesso dell'ira. Poiché Hobbes aggiunge che anche altre passioni possono culminare nella *rage*, il rapporto non va inteso come sinonimia: il furore appartiene piuttosto al campo semantico e motivazionale dell'eccesso irascibile. L'ira può pertanto fungere da modello della struttura reattiva acquisita dall'indignazione, senza essere identificata con il furore.

sioni che gli umani hanno in comune con gli animali si riferiscono al presente come effetto del passato; quelle specificamente umane, invece, sono caratterizzate da un immaginario degli effetti, e abitano il vuoto dell'avvenire, da cui deriva l'insicurezza antropologica. L'ira rientra nella prima categoria delle passioni sensuali: insieme alla fame, alla sete e alla concupiscenza¹⁴. Al contrario, l'indignazione, relazionale e comparativa, ha il suo nucleo in quell'insicurezza antropologica che caratterizza la lotta per il potere di stabilizzare l'accesso al desiderio. Il rapporto fra animale e umano attraversa quindi entrambe le passioni secondo modalità differenti. L'ira appartiene alle passioni condivise con gli animali e, nell'essere umano, viene modulata dall'immaginazione del futuro, dal linguaggio e dalla valutazione dei rapporti di forza. L'indignazione presenta una struttura più esplicitamente comparativa e assiologica. Il suo rapporto al presente è mediato dalla sfera valoriale, dal riconoscimento. A differenza della vendetta e dell'ira, l'indignazione sembra troppo umana per attivarsi, troppo ottativa per passare all'atto. Questo passaggio al presente sensibile avviene allora solo trasformandosi. Negli *Elements*, l'indignazione non è pericolosa in sé, ma solo nella misura in cui si converte in furia. Gli *Elements* registrano tale trasformazione, ma non la spiegano compiutamente: Hobbes afferma che l'indignazione può diventare furore senza chiarire ancora il meccanismo mediante il quale una passione comparativa acquisisca un carattere immediatamente reattivo. È nel *De Cive* che questo meccanismo emerge con maggiore nettezza.

4. Indignazione e retorica. *L'amplificatio* come figura del politico nel *De Cive*

Nel *De Cive* Hobbes torna esplicitamente sul pericolo dell'eloquenza. L'indignazione non vi è mai nominata; passa però al centro dell'argomentazione il meccanismo che, negli *Elements*, poteva renderla pericolosa: l'intensificazione delle passioni per mezzo della parola. Hobbes annovera l'eloquenza tra le cause principali della sedizione e dello sgretolamento dello Stato: la parola eloquente «turbando le menti, fa apparire tutte le cose quali essi stessi le hanno concepite, nei loro animi già turbati»¹⁵. Questa forma di eloquenza, che Hobbes chiama «potente»¹⁶, ha la capacità di «rendere i propri ascoltatori, da stolti, folli; di fare sì che quelli che si trovano male, credano di stare peggio, e che quelli che stanno bene, credano di stare male; [...] ingrandire le speranze, e sfumare i pericoli, oltre quanto è ragione-

¹⁴ Nel definirla così, Hobbes si riferisce ancora una volta ad Aristotele: «the object of Anger is alwayes some particular, or individuall thing», *Briefe*, II, 2.

¹⁵ T. HOBBS, *De Cive. The English Version*, a cura di H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983; trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2022, p. 177. D'ora in poi, *De Cive*.

¹⁶ Questa particolare forma di eloquenza è separata dalla saggezza, ed è in mano a uomini che ignorano «da dove traggono la loro forza le leggi», «quali sono le regole del giusto e l'ingiusto, l'onesto e il disonesto, bene e male». Ecco perché Hobbes la chiama «potente»: slegata dai veri nessi causali, essa è sregolata, incontrollata, tanto più efficace nel convincere il popolo quanto gli stessi oratori sono convinti di quanto predicano. C'è allora una doppia ricorsività tra eloquenza, ambizione e indignazione. Non solo i più inclini alla retorica sono indignati, ma niente produce più indignazione, secondo Hobbes degli *Elements* e del *De Cive*, che l'eloquenza.



vole»¹⁷. Ritroviamo qui la stessa logica comparativa che, già negli *Elements*, genera l'indignazione¹⁸ e che, se esasperata, la muta in furia.

Ma come avviene esattamente questa trasformazione? Un paradigma utile a comprenderlo è offerto dalla retorica classica, ben presente nell'orizzonte teorico hobbesiano¹⁹, per cui il mutamento dell'indignazione in ira è un *topos* consolidato. Una delle formulazioni più articolate di questo paradigma si trova nel *De inventione* di Cicerone. Nella *peroratio*, articolata nei tre momenti dell'*enumeratio*, dell'*indignatio* e della *conquestio*, l'*indignatio* è definita come il «discorso che serve a suscitare [*concitor*] grande odio [*odium*] per una persona o grande avversione [*offensio*] per un fatto»²⁰. Attraverso di essa, l'oratore deve riuscire a «porre la cosa davanti agli occhi» (*rem verbis ante oculos ponimus*), facendola apparire come se l'uditorio vi avesse assistito e la vedesse presente: «*ut id, quod indignum est, proinde illi videatur indignum, ac si ipse interfuerit ac praesens viderit*»²¹.

Questo portare *ad praesentiam* opera una conversione temporale dell'affetto. Il contagio emozionale non consiste nella semplice trasmissione di un sentimento, ma nella sua temporalizzazione, attraverso la quale il dolore si converte in impulso reattivo. Anche per Aristotele l'oratore mira a produrre l'odio del pubblico e del giudice attraverso la parola. Tuttavia, la specificità della tecnica dell'*indignatio* risiede anche e soprattutto nel passaggio temporale delle passioni operato dalla parola indignata, passaggio, per dirla con le parole di Hobbes, dall'ottativo dell'indignazione al presente dell'ira. Hobbes aveva dunque a disposizione, nella tradizione retorica classica e in testi a lui noti, un paradigma già articolato della metamorfosi passionale prodotta dal discorso indignato: la parola presentifica ciò che è distante, intensifica la sproporzione percepita e converte il dolore valutativo in impulso sensibile. Se nella definizione dell'indignazione fa riferimento ad Aristotele, la teoria ciceroniana dell'*indignatio* gli offre una formulazione esemplare del suo funzionamento, articolando il nesso fra retorica, temporalizzazione e attivazione passionale²².

¹⁷ *De Cive*, p. 177. L'efficacia dell'*amplificatio* si basa sulla naturale plasticità delle definizioni di bene e di male, e sulla polionomasi, la pluralità delle definizioni disseminate nel sociale, giudicate da ciascuno secondo il proprio utile. Il caso dell'eresia illustra perfettamente questa situazione: a seconda delle passioni da cui sono trascinati, gli individui chiamano una stessa credenza «opinione» o «eresia». In questo senso, l'eresia non è altro che una declinazione teologica acuta dell'indignazione, come ha fatto notare in F. TOTO, *Hobbes e l'indignazione*, art. cit., p. 6; sul tema, cfr. anche F. TOTO, *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, «Rivista di Storia della Filosofia», 73, 4/2018, pp. 595-628.

¹⁸ L'eloquenza potente è legata a doppio filo con l'indignazione, che ne costituisce la matrice passionale. Sul calco di Aristotele, Hobbes considera che gli uomini più ambiziosi sono anche i più disposti ad indignarsi. Cfr. *Brieffe*, II, 11, p. 82: «Apt to indignation are They that thinke themselves worthy of the greatest goods» [...] and they that are ambitious. And such as thinke themselves deserve better what another possesseth, then he that hath it».

¹⁹ Il legame di Hobbes a queste fonti classiche è già stato ampiamente studiato e non vi ritornerò nel dettaglio. Sulla questione del rapporto di Hobbes con la retorica in generale, e in particolare delle fonti sia classiche che a lui contemporanee a cui Hobbes fa riferimento nella sua critica all'eloquenza tra gli *Elements* e il *De Cive*, cfr. Q. SKINNER, *Ragione e retorica in Thomas Hobbes*, (1996) trad. it. a cura di D. Felice, Bologna, Il Mulino, 2001, in particolare il capitolo «La critica all'*elocutio*». Sull'ambivalenza politica della persuasione, cfr. G. FRILLI, *Il potere della persuasione. Retorica, giudizio comune e machiavellismo in Hobbes*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 31, 60/2019, pp. 91-116, che, accanto agli esiti sediziosi della persuasione, ne mette in luce la possibile funzione coesiva e pacificatrice.

²⁰ M.T. CICERONE, *De Inventione*, trad. it. M. Greco, Lecce, Mario Congedo Editore, 1998, I, 100, pp. 166-167: «Indignatio est oratio, per quam conficitur, ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem gravis offensio concitetur». In questo, è simmetrica e speculare alla *conquestio*, che, dopo l'indignazione del giudice contro l'avversario, mira a provocare la sua compassione per il difeso. Notiamo qui la specularità tra indignazione e compassione presente negli *Elements*.

²¹ *Ibidem*.

²² Una formulazione analoga di questo paradigma è da ricercare in Quintiliano.

La centralità dell'*amplificatio* nel *De Cive* sembra un elemento strutturale coerente con una precisa postura teorica generale dell'opera²³: l'intensificazione deflagrante delle passioni del popolo che porta alle ribellioni è ricondotta all'intervento di attori che la sollecitano dall'esterno, aristocratici ambiziosi e politici-retori, esemplarmente condensati nella figura di Catilina²⁴. L'*amplificatio* costituisce così un paradigma del funzionamento degli affetti politici nel *De Cive*. Contestualizzata in questo paradigma, la struttura comparativa dell'indignazione, che negli *Elements* la esponeva alla possibilità di convertirsi in furore quando fosse esasperata, rimane teoricamente operativa e si articola alla funzione intensificatrice attribuita alla retorica. Il riferimento all'*indignatio* ciceroniana permette di comprendere la trasformazione della sproporzione percepita nell'urgenza dell'ostacolo presente. È possibile allora introdurre una distinzione analitica, non esplicitamente formulata ma operante nel *De Cive*: da un lato, l'indignazione come passione; dall'altro, l'*indignatio* come tecnica retorica. La prima è il dolore comparativo suscitato dalla percezione di una sproporzione ingiusta; la seconda è l'operazione discorsiva che intensifica quel dolore fino a convertirlo in una disposizione reattiva.

Ne consegue che, nel *De Cive*, l'indignazione non costituisce di per sé una minaccia politica. Diviene pericolosa quando l'eloquenza la conduce oltre la soglia che separa il giudizio doloroso dalla disposizione alla violenza. L'indignazione non è priva di efficacia nel presente. Formulando un giudizio di sproporzione, essa rende percepibile l'indegnità, organizza la valutazione del merito e rende comunicabile il dolore che ne deriva. In questa configurazione, tuttavia, la sua efficacia rimane prevalentemente valutativa ed espressiva: la passione non configura ancora il proprio oggetto come un'opposizione da superare. L'eloquenza non attiva dunque un affetto inerte, ma ne intensifica e riorienta l'efficacia, convertendo il dolore valutativo in disposizione reattiva e, oltre una certa soglia, in furore. È su questa soglia che Hobbes colloca l'eloquenza. Il centro di gravità della minaccia non risiede quindi nella passione, ma nella parola che la rende sensibile e ne attiva la componente iraconda. L'indignazione passa all'azione soltanto uscendo da sé e trasformandosi in furore. È l'eloquenza a soffiare sul fuoco della ribellione.

5. Ricorsività e futuro: ira e speranza tra *Leviathan* e *De Homine*

Rispetto a questa configurazione, il *Leviathan* segna una netta discontinuità. Recede la scena teorica nella quale eloquenza, assemblee e malcontento popolare erano strettamente connessi: il ruolo fomentatore dell'eloquenza ambiziosa, le assemblee corrotte e i politici-retori, che occupavano una posizione centrale nel *De Cive*, scompaiono²⁵. Il pericolo non viene meno, ma cambia il registro nel quale Hobbes lo analizza: al lessico dell'eloquenza e della sedizione subentra un discorso sulle passioni insieme sensistico, giuridico e meccanico, ormai svincolato tanto dalla

²³ Nel capitolo X del *De Cive*, egli considera che la democrazia sia la forma più instabile e imperfetta di governo proprio a causa della retorica: la capacità dei retori di influenzare l'assemblea costituisce un «motivo della minor capacità deliberativa di una grande assemblea». Questa tesi era espressa in modo simile e ancora più chiaro negli *Elements* rispetto a monarchia e aristocrazia, la democrazia soffre dei maggiori difetti, il cui principale è che «quando le cose vengono dibattute in grandi assemblee», ognuno «cerca di rendere migliore qualsiasi cosa egli abbia a dichiarare per buona, e peggiore quanto più gli sia possibile ciò che abbia considerato come Male; affinché il suo consiglio possa trovare accoglimento».

²⁴ Se è vero che l'azione della retorica è pensata in Hobbes secondo due registri linguistici, quello dell'impressione e quello della coltivazione, il *De Cive* mostra uno sbilanciamento su quello dell'impressione. G. FRILLI, *Il potere della persuasione*.

²⁵ Su questo rimaneggiamento del ruolo della retorica tra *De Cive* e *Leviathan*, cfr. Q. SKINNER, *Ragione e retorica in Thomas Hobbes* e G. FRILLI, *Il potere della persuasione*.



scena assembleare quanto dalla critica della democrazia. L'indignazione, tuttavia, non scompare; al contrario, viene sottoposta ad una trasformazione teorica decisiva. Nel capitolo VI, Hobbes la definisce come «ira per un grave danno arrecato ad un'altra persona, quando comprendiamo che lo si è arrecato ingiustamente»²⁶. La struttura relazionale della passione ne risulta riconfigurata. Se negli *Elements* l'indignazione presupponeva una comparazione tra pari e assumeva la forma di un giudizio di valore, nel *Leviathan* la relazione si apre alla figura del terzo danneggiato. La presenza di un «più uno» modifica la topologia della passione: l'identificazione dello spettatore con il terzo trasforma l'indignazione in un vettore di associazione, svincolandola dal circuito statico della comparazione²⁷. Indignarsi significa solidarizzare con chi ha subito il danno e, insieme, orientare l'ostilità verso chi lo ha inflitto. Il risentimento si fa così partecipazione. Il soggetto indignato non prende più le mosse esclusivamente da un proprio diritto leso, ma assume l'ingiustizia altrui come causa comune: alla struttura speculare del confronto subentra una dinamica mobile e potenzialmente espansiva di alleanze.

Il rapporto con l'ira si sviluppa sullo sfondo di una sostanziale continuità definitoria. L'ira rimane «coraggio improvviso» negli *Elements* e «coraggio repentino» nel *Leviathan*. Tuttavia, la ridefinizione del coraggio rende più esplicita la struttura prospettica già contenuta nel rapporto fra opposizione e scopo. Negli *Elements* esso è «assenza di timore in presenza di un male», e, in senso più stretto, disprezzo delle ferite e della morte quando ostacolano il conseguimento di un fine²⁸. La metafora della corsa ne precisa il carattere attivo: il coraggio consiste nella decisione di aprirsi un varco attraverso un ostacolo previsto, mentre l'ira infrange un ostacolo improvviso. Nel *Leviathan*, diviene invece «avversione, [...] unita alla speranza di evitare quel danno resistendo»²⁹. La speranza e la resistenza danno così forma esplicita alla tensione verso il superamento dell'ostacolo già presente negli *Elements*.

Il *De Homine* prosegue questa esplicitazione definendo l'ira come una «speranza improvvisa»³⁰ che un male incombente «si possa superare lottando ovvero resistendo»³¹. L'ira conserva la propria appartenenza alle passioni sensuali condivise con gli animali e acquista, nell'essere umano, una modulazione fondata sull'immaginazione del futuro, sulla rappresentazione della propria potenza e sulla valutazione dei rapporti di forza. Anche la causa dell'ira cambia. L'ira risponde ora anche ad un'offesa astratta, spesso legata al disprezzo, come la vendetta. A differenza degli *Elements*, nei quali il disprezzo differenziava ira e vendetta, nel *De Homine*, le accomuna³². L'ira è di nuovo inscritta in una logica del riconoscimento e può così

²⁶ T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Form, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, edited by R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 45. D'ora in poi, *Leviathan*.

²⁷ Questo passaggio dalla definizione di *Elements* e *De Cive* al *Leviathan* è stato accuratamente spiegato e discusso in F. TOTO, *Hobbes e l'indignazione*, pp. 2-4.

²⁸ *Elements*, I, IX, par. 4 e 21.

²⁹ *Leviathan*, I, VI, p. 56.

³⁰ T. HOBBS, *De Homine*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, vol. II, edited by W. Molesworth, London, John Bohn, 1839; trad. it. A. Pacchi, Bari, Laterza, 1970, XII, § 4. D'ora in poi, *De Homine*.

³¹ La definizione di speranza è la seguente: «Quando [...] concepiamo, insieme col male, un suo mutamento in tal maniera che, grazie ad essa, il male venga evitato, nasce quella passione che chiamiamo speranza». *De Homine*, XII, § 3.

³² «E nasce [l'ira] anche spessissimo dal sospetto di essere disprezzati», *ivi*, §4. Il riavvicinamento fra le due passioni può essere compreso alla luce della distinzione di Mark sopra citata: il disprezzo non rinvia soltanto alla competizione per una superiorità comparativa, ma anche all'insulto come negazione del riconoscimento

rispondere tanto a un'opposizione materiale quanto a un'offesa simbolica (proprio come nella fonte aristotelica³³). Il suo legame con la speranza, inoltre, ne amplifica il carattere strategico. Hobbes lo chiarisce: «oggetto dell'ira è ciò che è molesto, ma in quanto superabile con la forza»³⁴. L'ira emerge quando la rappresentazione dell'offesa si accompagna a quella della sua superabilità. Il calcolo dei rapporti di forza, già implicito negli *Elements*, riceve nel *De Homine* una formulazione più esplicita attraverso l'alternativa fra speranza e paura: «Se infatti provochi uno con insolenze, e sei senz'armi, lo rendi adirato; ma se sei armato, lo renderai tremebondo»³⁵. L'immaginazione della propria potenza, e la sua comparazione con quella di colui che reca il danno, è il solo elemento di variazione interna dell'ira, schematica, pratica e incorporata, che ricalcola costantemente l'equazione speranza-paura sulla base dei dati. La speranza è la soglia della sua attivazione: l'ostacolo suscita ira quando appare superabile, paura quando la resistenza appare inefficace³⁶.

La trasformazione dell'indignazione nel *Leviathan* si sviluppa entro questa continuità dell'ira. Definendola come ira per l'ingiustizia subita da un altro, Hobbes la iscrive nella grammatica dell'opposizione e della resistenza. Non è più la retorica a trasformarla in azione: la configurazione temporale dell'ira, innervata del futuro della speranza, consente all'indignazione di attivarsi da sé. La loro omologia affettiva diventa contiguità politica. L'indignazione non solo giudica, ma, quando si attiva, mette in atto la resistenza.

6. Dall'animalità della vendetta all'umanità della pena. Temporalità, resistenza e indignazione nel *Leviathan*

Il nesso esplicito fra ira, speranza e resistenza nel *Leviathan* approfondisce la continuità con gli *Elements* e permette di precisare la distinzione fra ira e vendetta. Le due, nel *Leviathan*, restano concettualmente distinte. L'ira, intrecciata a speranza e paura, diventa esplorativa: sensibile alla congiuntura, ai rapporti di forza, reali o immaginati. La vendetta, invece, conserva la struttura a due tempi già delineata negli *Elements*: desiderio di nuocere affinché l'altro riconosca e biasimi il suo atto. Il suo carattere retroattivo consiste nel vincolo che lega il futuro ad una dinamica restaurativa. Nel capitolo XV, Hobbes scrive che la vendetta senza riguardo all'esempio e al profitto avvenire è un trionfo o un gloriarsi di nuocere ad altri senza tendere ad alcun fine³⁷. La vendetta guarda all'indietro: agisce fuori tempo, senza finalità politica. Per questo Hobbes la considera una forma di vanagloria, una gloria priva di scopo. Poiché il potere, per Hobbes, è la possibilità di assicurarsi l'accesso a un desiderio futuro, la vanagloria è un'immaginazione strutturalmente impotente. A differenza dell'ira, che ricalcola ogni volta i rapporti di forza per scattare, la vendetta opera alla cieca. Per ottenere la restaurazione simbolica della propria superiorità, chi opera vendetta deve escludere strutturalmente la possibilità che l'altro sia effettivamente più potente. Ma questa scommessa è priva di fondamento. Hob-

dovuto. Ira e vendetta possono così condividere l'offesa come origine, pur elaborandola secondo temporalità differenti. C. MARK, *The Natural Laws of Good Manners*.

³³ Cfr. la definizione citata *supra*, § 2, nota 8.

³⁴ *De Homine*, XII, 4.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Leviathan*, XV, p. 110.



bes lo chiarisce: «la confidenza ben fondata genera un tentativo, mentre non lo può la supposizione del potere; è perciò, giustamente, chiamata vana»³⁸.

Per regolare questa passione retroattiva e acronica, Hobbes teorizza un meccanismo contiguo all'istituzione artificiale dello Stato e affidato al giudice come rappresentante del Sovrano: la punizione. A differenza della vendetta, la punizione non ha come scopo lo sfogo della bile, ma correzione dell'offensore mediante l'esempio³⁹. Il futuro della vendetta rimane prigioniero del torto passato; quello della punizione viene invece organizzato attorno all'esempio e alla prevenzione. È allora l'introduzione del fine a distinguere la punizione dalla vendetta, spostando la risposta all'offesa dall'inerzia della ricorsività alla prevedibilità del governo. La punizione agisce sulla temporalità della passione: disloca l'azione dall'immaginario irrelato della vanagloria allo spazio intersoggettivo della previsione.

Questo movimento è, per alcuni aspetti, inverso rispetto a quello compiuto dalla retorica potente nel *De Cive*. Attraverso l'*amplificatio*, l'*indignatio* rende una sproporzione distante praticamente attuale, facendola percepire come un'opposizione sulla quale intervenire, presentificando l'offesa. La punizione, al contrario, sospende la reazione privata e la proietta nell'orizzonte pubblico dell'esempio e della previsione. La retorica riconfigura la percezione dell'offesa; la punizione ne riconfigura il fine. Essa produce artificialmente il passaggio dall'immaginazione delle cause, che accomuna umano e animale, all'immaginazione degli effetti, che fonda l'indefinitezza antropologica e il potere. Riconducendo la risposta al torto verso un futuro regolato, la punizione sottopone la vendetta a una temporalità politica e giuridica che ne interrompe la ricorsività.

A questa operazione temporale se ne affianca una giuridica: il sovrano diventa vettore della nuova temporalità delle passioni a patto di incarnare al tempo stesso l'unica istanza legittima. La traduzione temporale della vendetta nel diritto di punire del Sovrano appare inscindibile da una neutralizzazione di ogni istanza morale esterna allo Stato. Lo Stato si configura allora come significante ultimo, che unifica la polinomia assiologica e la polisemia giuridica delle passioni. Tuttavia, questa traduzione è tutt'altro che definitiva. La punizione, benché incardinata nel diritto positivo, conserva un fondamento naturale: non deriva dalla cessione di un diritto dei sudditi, ma dal diritto naturale conservato dal Sovrano. È per questo che, in alcune circostanze, la vendetta riemerge all'interno dello Stato, ad esempio contro i ribelli, nel caso del duello o del giudice ingiusto. Hobbes ammette che chi punisce un innocente viola la legge naturale, rendendo indecifrabile la frontiera tra offesa illegittima e punizione legittima. La reazione può assumere allora la forma della vendetta, riaprendo il diritto di guerra⁴⁰.

Ed è qui che si riapre anche la questione dell'indignazione. Al di fuori del diritto positivo, il solo capace di far effettivamente rispettare i patti, «giusto e ingiusto non

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Leviathan*, XXX, pp. 244-245.

⁴⁰ La riapertura del diritto di guerra non deve essere intesa come la semplice persistenza, al di sotto dell'ordine giuridico, di un impulso prepolitico all'autoconservazione. Come sostiene S. MANSELL, *Hobbesian Resistance and the Law of Nature*, «Intellectual History Review», 34, 2/2024, pp. 317-341, il problema della resistenza si colloca nel rapporto, mai del tutto pacificato, fra sovranità e legge naturale: Hobbes non può circoscrivere il diritto individuale di resistere senza restituire al suddito il giudizio sulle condizioni della propria obbligazione. La resistenza rivela così una tensione interna all'ordine civile, poiché il diritto inalienabile all'autoconservazione entra in conflitto con la pretesa sovrana di interpretare in via esclusiva la legge naturale. Il caso dell'indignazione manifesta precisamente questa tensione.

esistono»⁴¹: l'indignazione è svuotata di ogni razionalità. Ma, dentro lo Stato, è ossimorica: «chi si lamenta di un torto del sovrano si lamenta di ciò di cui egli stesso è autore [...]. È impossibile fare torto a sé stesso»⁴². Hobbes nega la ragionevolezza dell'indignazione nello stato di natura tanto quanto la sua legittimità in quello politico. E tuttavia, nel capitolo XXX del *Leviathan*, il filosofo riconosce che «i crimini che provocano indignazione nella moltitudine» e che, «impuniti, sembrano autorizzati», trascinano gli uomini «non solo contro gli attori dell'ingiustizia, ma contro tutto il potere che ha l'apparenza di proteggerli»⁴³. Il passo del capitolo XXX riattiva e politicizza la struttura triadica definita nel capitolo VI: la moltitudine indignata assume il danno arrecato a un terzo come causa comune e dirige l'ostilità contro gli autori dell'ingiustizia. L'impunità introduce però un ulteriore polo, il potere che appare proteggerli: poiché il crimine non punito sembra autorizzato, l'ostilità non resta circoscritta all'offensore, ma si estende all'ordine che ne garantisce l'impunità. La capacità associativa dell'indignazione diventa così leva di sottrazione del consenso. Non si limita a colpire chi ha arrecato l'ingiustizia, ma può mobilitarsi anche contro chi la supporta: «l'indignazione trascina gli uomini non solo contro gli attori e gli autori dell'ingiustizia, ma contro tutto il potere che ha l'apparenza di proteggerli»⁴⁴. In questa estensione istituzionale, l'indignazione ingloba e oltrepassa la vendetta. *Mi-rage et mi-espoir*, l'indignazione procede dal giudice ingiusto all'ingiustizia. Misto esplosivo di animale e universale, è un'ira capace di associare riaprendo, di fatto, il diritto di guerra che solo stabilirà la nuova definizione di giusto. In questo scarto, tra giustizia istituita e istanze di giustizia incarnate dagli indignati⁴⁵, si gioca la possibilità, mai del tutto scongiurata, della resistenza.

7. Conclusione

La polisemia giuridica che attraversa la trattazione hobbesiana di vendetta, ira e indignazione è anche una polisemia temporale: il dispositivo di governo si esercita non solo nell'esteriorità della legge, ma nella gestione delle passioni. La temporalizzazione costituisce uno dei modi attraverso i quali il potere agisce su questo plesso passionale. Vendetta e ira manifestano una molteplicità di istanze temporali autonome, che generano ricorsività entropiche, scoordinate, acroniche. L'insicurezza inscritta nel futuro della speranza apre spiragli sediziosi, facilmente colonizzabili dal potere teologico⁴⁶. L'acronia delle passioni dev'essere allora riassorbita nella sincronia del patto, che è anche una chiusura temporale⁴⁷. L'orizzonte del politico, nel *Leviathan*, si definisce come gestione del futuro: passaggio dal futuro atrofico e cieco della vendetta alla linearità punitiva, dal disordine reattivo dell'ira al tempo razionalizzato della sovranità. La punizione interviene precisamente su questo terreno. Sottrae la risposta all'offesa al futuro privato della vendetta e la

⁴¹ *Leviathan*, XIII, p. 92; XV, pp. 103-104.

⁴² *Leviathan*, XVIII, p. 132.

⁴³ *Leviathan*, XXX, pp. 244-245.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Scarto che si riflette tra l'altro in quello tra punizione umana e punizione naturale.

⁴⁶ Per l'interpretazione della politica teologica hobbesiana come dispositivo che prende in carico la dimensione del futuro e interviene sul plesso passionale, disciplinando in particolare la speranza in un'altra forma di vita possibile, cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Il circolo chiuso. Le strategie teologico-politiche di Thomas Hobbes*, in G. BISSIATO - D. GALLI - G. LONGONI - P. MURRONE - G. NASTASI (eds), *Religione e politica. Paradigmi, alleanze, conflitti*, Pisa, ETS, 2022, pp. 123-140, in particolare pp. 124, 131 e 137. L'applicazione di questa indicazione alla temporalizzazione delle passioni reattive e, specificamente, dell'indignazione è proposta nel presente contributo.

⁴⁷ Riprendo qui un'espressione di M. FARNESI CAMELLONE, *Il circolo chiuso*.



riconduce al futuro pubblico dell'esempio, istituendolo come circolo chiuso e prevedibile. L'orizzonte politico del *Leviathan* si definisce così come amministrazione delle aspettative: disciplina la speranza, riducendo tanto l'attesa dell'impunità quanto la fiducia nell'efficacia della resistenza. L'inevitabilità della pena costituisce la garanzia di questa temporalità amministrata.

L'indignazione si intreccia a questo meccanismo, accompagnandolo e dislocandolo. Le due traiettorie che abbiamo seguito sono antitetiche e simmetriche. L'*indignatio*, tecnica di conversione del tempo ipotetico in presente sensibile. La punizione, dispositivo di trasformazione del presente in futuro regolato. L'indignazione, nel *Leviathan*, fa tuttavia qualcosa d'altro: fonde l'astrattezza del giudizio con la ferinità della resistenza, inserisce l'ottativo della giustizia nella carne dell'ira. Prima dolore comparativo, poi rabbia associativa, l'indignazione prolunga la traiettoria che conduce dall'animalità soggettiva alla temporalità politica. Essa costituisce un'altra genealogia possibile, parallela e non sovrapponibile, rispetto a quella della vendetta. Pur formalmente assorbita nella punizione, quest'ultima conserva un residuo naturale che può riemergere nei momenti di crisi. L'indignazione, a maggior ragione, rimane un problema politico aperto, che espone il Leviatano al Behemoth latente nel suo cuore. L'indignazione mostra il punto in cui la teoria dello Stato inciampa nella persistenza delle passioni, rivelando il problema di un circolo che non si lascia mai del tutto chiudere.