

“AL DI SOTTO” DI EMOZIONI E VIRTÙ?
LA “BESTIALITÀ” IN PLATONE E IN ARISTOTELE

1. *Oltre l’“errore” di Socrate*

1.1. *La visione di Pitagora e Socrate: razionalismo e dissennatezza*

È stato riscontrato molto presto un errore nella concezione antica della virtù e dell’azione umana che produce *arete*: l’errore di Socrate. Lo segnala già l’autore dei *Magna Moralia*¹. Dopo aver invitato il lettore a chiedersi che cosa sia la virtù e come nasca, passa brevemente in rassegna «ciò che altri hanno detto prima di noi su questi argomenti» (1182 a 10-11), iniziando dalla «visione sbagliata» di Pitagora, che riconduce «le virtù a numeri», «la giustizia» a «un numero moltiplicato per se stesso» (*ivi*, ll. 13-14); e continua:

Socrate, dopo di lui, affrontò meglio e in modo più approfondito questi argomenti ma, anche lui, non lo fece in modo corretto. Difatti riteneva che le virtù fossero scienze, ma questo è impossibile. Infatti tutte le scienze implicano la ragione e la ragione si trova nella parte razionale dell’anima; secondo lui, pertanto, tutte le virtù nascono nella parte razionale dell’anima; quindi accade che, considerando le virtù come se fossero delle scienze, si elimina la parte irrazionale dell’anima e, d’altra parte, con ciò, si elimina sia l’elemento passionale, sia il carattere. Proprio per questo motivo egli non riuscì, sotto questo aspetto, a trattare delle virtù in modo adeguato.²

¹ Chiunque egli sia, Aristotele stesso o un Peripatetico anonimo. Per uno *status questionis* sull’autenticità della *Grande Etica*, cfr. A. FERMANI, *Saggio Introduttivo*, in: ARISTOTELE, *Le Tre Etiche*, cur. A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, pp. C-CV.

² ARISTOTELE, *Grande Etica*, I 1, 1182 a 15-23, nella traduzione di A. Fermani: ARISTOTELE, *Le Tre Etiche*.

Non qualcosa di matematico, come due per due; non, soprattutto, il prodotto di un'anima "scientifica", tutta razionale, estranea alle passioni, alle emozioni e alle abitudini, che risiederebbero nel corpo: non è questa la virtù; non è questa la perfezione morale. Dagli «specialisti dell'anima» – gli Orfici, i Pitagorici – Socrate eredita una «illusione»:

essi avevano costruito l'immagine di un'anima 'pura', o almeno soggetto della propria purificazione, contrapponendola a un sistema di polarità negative, dal corpo (punizione dell'anima e insieme agente della sua contaminazione), al tempo del ciclo, dell'oblio e della morte, alla città, luogo della violenza e dell'uccisione. [...] Nella versione laicizzata e moralizzata di questa tradizione, si era infine visto nell'anima [...] il nucleo di una soggettività autonoma e unitaria, responsabile delle sue libere decisioni. Bastava allora, secondo Socrate, che questa soggettività si rendesse consapevole del 'bene', del sistema legge-giustizia-felicità, perché il comportamento morale ne risultasse univocamente determinato e orientato alla virtù.³

Una virtù senza emozioni; più in generale, una umanità senza animalità: secondo gli interpreti di ieri e di oggi, questo è l'"errore" di Socrate, che a modo suo mostra di perseverare nella visione distorta di Pitagora. Un perseverare che comicamente, nel momento in cui difende la centralità esclusiva dell'intelligenza nella determinazione degli atti umani e virtuosi, in realtà si dimostra una forma di dissenatezza: questo sembra suggerire Aristofane, là dove fa opporre al coro delle *Rane* (vv. 1482-99) l'ingegno e la saggezza di Eschilo alle «chiacchiere» di Euripide con Socrate contro «l'esperienza tragica», che secondo Vegetti «Socrate rifiuta [...] perché non comprende il conflitto interno all'anima, la sua scissione costituiva»⁴. Quando, terminato il canto del coro, Plutone si congeda da Eschilo sulla soglia della sua reggia negli inferi, lo invita a «risalire alla luce» (v. 1528) opponendo ancora una volta la saggezza tragica alla stoltezza dei molti che non la riconoscono:

Parti ora, Eschilo, e stammi bene.
Salva la città che è nostra
con buoni pensieri, e insegna a ragionare
agli stolti (*tous anoetous*): sono moltissimi.⁵

³ M. VEGETTI, *L'Etica degli Antichi*, Laterza, Roma-Bari 1996, 2006¹¹, p. 95.

⁴ *Ibid.*

⁵ ARISTOFANE, *Le Rane*, vv. 1500-1503.

1.2. La filosofia verso un "modello integrato" di umanità e virtù

Chi sono, oltre a Socrate, Euripide, Pitagora, i «moltissimi» che, per un eccesso di razionalismo nella spiegazione dell'azione umana e della virtù, finiscono per essere irrazionali? È un'illusione, la loro, tipica della filosofia, che si contrappone ad una visione tragica – o comunque poetica – della vita? Da che parte stanno, insomma, i filosofi che ascoltano la lezione di Socrate? Dalla parte del «conflitto pratico» e «tragico», che assume la forma di «un'azione sbagliata commessa senza alcuna costrizione fisica e nella piena consapevolezza della sua natura da una persona che, per carattere e principi etici, sarebbe altrimenti disposta a rifiutare quell'atto»⁶? Oppure dalla parte del «bene senza fragilità», ottenuto dalla «*technè* della corretta scelta pratica»⁷, di cui è portatore Socrate nel *Protagora* platonico?

Con Platone – il Platone del *Fedro* e della *Repubblica*, ma anche del *Simposio*, dove non a caso Socrate presenta nel finale il filosofo come poeta tragico e comico insieme (223 d)⁸ –, e con Aristotele, che da "naturalista" connette le dinamiche dell'agire umano all'indagine generale sui viventi, la filosofia si impegna a difendere un modello, per così dire, "integrato" di umanità e virtù; un modello che è stato efficacemente descritto così:

Il *Fedro*, suggerendo una nuova visione del valore, introduce una nuova concezione dell'azione. Alla causalità dell'intelletto vengono attribuite sensitività e ricettività, che vanno ad aggiungersi all'attività pura; la causalità del desiderio viene pensata come più attiva (selettiva) e meno brutalmente costrittiva. Aristotele sviluppa ed estende i suggerimenti del *Fedro* sul valore dell'azione. Nella sua concezione dell'azione la nostra debolezza nei confronti del mondo cessa di essere il peggior nemico del valore etico e si trasforma nel suo elemento centrale. Ma Aristotele persegue questo suo progetto etico nel suo modo caratteristico, spingendosi oltre le questioni etiche in senso stretto per sviluppare una teoria del movimento e dell'azione in tutto il regno animale. Egli spesso accusa i filosofi del suo tempo di isolare troppo

⁶ M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996, 2004² (ed. Paperback: 2011), p. 83.

⁷ *Ivi*, p. 204.

⁸ Per il riferimento criptico al "poeta filosofo" in questo passo del *Simposio*, rimando a: PLATONE, *Simposio*, cur. G. Reale, Mondadori-Lorenzo Valla, Milano 2001, p. 266.

l'essere umano nei loro studi e di non riuscire a collocare l'analisi dell'essere umano in un'indagine generale sul funzionamento degli esseri viventi [...]. Non sorprende perciò se, per ricostruire la visione aristotelica dell'azione, dobbiamo consultare non solo i trattati etici, ma anche due testi dove vengono discussi il movimento degli animali e l'azione in generale: il III libro del *De anima* e un'opera dedicata interamente a questi temi, il *De motu animalium*.⁹

All'interno della stessa psiche umana, non tanto nello scontro *psyche-soma*, si riconosce fisiologicamente «il teatro di un conflitto sempre possibile fra centri motivazionali diversi»¹⁰: la razionalità da una parte, con le sue componenti pratiche e teoriche, le forze irrazionali dell'impulso, del desiderio, delle passioni e delle emozioni, dall'altra; un aspetto di fragilità, questa compresenza di razionalità e irrazionalità insita nella nostra anima e nelle nostre azioni, che ha il potere di trasformarsi in valore, quando le diverse forze in campo, efficacemente guidate dal ragionamento, producono «giustizia» per Platone, o «giusto mezzo» per Aristotele: in una parola, quando producono «virtù»¹¹.

1.3. Platone e Aristotele verso un “modello integrato” di vita animale e vita umana

Una delle polarità che attraversa questo (ben noto) modello integrato di azione virtuosa è costituita dall'opposizione animale-uomo, di cui si persegue una ricomposizione – non priva di tensioni, però ritenuta possibile e auspicata. Come emerge anche dalle righe della Nussbaum appena citate, l'integrazione tra vita umana e vita animale è esplicitamente teorizzata da Aristotele, tramite l'aggancio da lui stabilito tra etica, psicologia dell'azione e indagine sugli esseri viventi (con particolare riguardo alla loro *kinesis*); a questo proposito, la stessa autrice rileva una differenza fra Aristotele e Platone:

⁹ NUSSBAUM, *La fragilità*, pp. 494-495.

¹⁰ VEGETTI, *L'Etica*, p. 130.

¹¹ Per gli opportuni riferimenti a Platone, cfr. S. GASTALDI, *Dikaion/dikaiosyne*, in PLATONE, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, vol. I: Libro I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 159-170; sulle dinamiche fra razionalità pratica, irrazionale e virtù in Aristotele, mi permetto di rinviare a: E. CATTANEI, *Aristotele e i “calcoli” dell'uomo saggio*, in *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, cur. M. Migliori-A. Fermani, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 61-86.

Se affrontiamo il *De anima* e il *De motu animalium* conservando un approccio platonico, siamo subito colpiti da una certa stranezza. Invece di un'avvincente descrizione dei dilemmi etici umani, incontriamo una narrazione i cui interpreti principali sono pesci, uccelli, insetti, oltre che esseri umani. Al posto dei temi che ci sembrano evidenti di per sé, troviamo argomenti che sembrano – e, come sappiamo, sembravano effettivamente agli studenti di Aristotele – banali, o addirittura disgustosi. L'indagine sull'azione umana viene presentata come una parte di una ricerca più vasta, dedicata ai movimenti degli animali. L'azione umana non viene ben distinta; al contrario, la discussione si svolge in termini molto generali e spazia sull'intero regno animale. Dobbiamo comprendere questa generalità, se vogliamo intendere il contributo particolare che questa teoria offre all'etica.¹²

Tuttavia, nemmeno in Platone manca la difesa di un rapporto stretto, se non di un'osmosi, tra vita animale e vita umana. Emblematico è il caso prospettato nel *Fedro*, là dove Socrate procede a riformare radicalmente le dottrine dell'immortalità dell'anima e della metempsicosi proprie degli "specialisti" legati al Pitagorismo. Socrate ha dimostrato che l'anima è «ingenerata e immortale» (246 a 1), in quanto principio automoventesi di movimento (cfr. 245 c-e), per poi illustrare l'«idea dell'anima» (*ivi*, 3-4) con la famosa immagine della biga alata, dalla quale risulta che l'irrazionale risiede in lei, anzi ne costituisce l'«energia innata» (*ivi*, 6-7), che la razionalità guida, ma non crea¹³. Poco di seguito, viene esposta la «legge di Adrastea» (cfr. 248 c-249 b), che regola la trasmigrazione di ogni anima in tipi di uomo diversi, a seconda della porzione di verità che ha contemplato e del tipo di vita che ha condotto in precedenza; a intervalli di mille anni, le anime sono chiamate a scegliere come vogliono la loro vita terrena e, a questo punto, può capitare che l'uomo diventi animale, addirittura «bestia», e l'animale diventi uomo:

Al millesimo anno, poi, sia le une che le altre [*scil.* sia le anime giuste sia quelle ingiuste], giunte al momento del sorteggio e della scelta della seconda vita terrena, operano questa scelta, ciascuna sce-

¹² NUSSBAUM, *La fragilità*, pp. 496-497, a cui si aggiunga C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Roma-Napoli 1989, pp. 168-9, dove si fa esplicito riferimento a ARISTOTELE, *De Motu*, 701 a 26-33.

¹³ Cfr. VEGETTI, *L'Etica*, pp. 131-132.

gliendo come vuole. A questo punto, un'anima umana può passare anche in una vita di bestia (*eis therion bion*) e chi era stato una volta uomo può tornare ancora una volta da bestia ad essere uomo. In effetti, l'anima che non ha mai contemplato la verità non potrà mai giungere a questa forma.¹⁴

Il passo si chiude sottolineando un tratto di discriminazione tra la vita animale – addirittura “ferina” – e la vita umana: perché un'anima assuma forma umana, deve avere avuto almeno in minima misura visione della verità, cioè delle Idee; deve quindi essere in grado di concepire con l'intelletto l'intelligibile, anche se può non mantenere memoria di questa esperienza. Eppure, allo stesso tempo, sussiste una relazione di continuità fra vita animale e vita umana, tanto che è previsto un passaggio dall'una all'altra e viceversa¹⁵. Nel passo del *Fedro* appena riportato, tale passaggio, che avviene raramente, è determinato da una scelta: più precisamente, è nei poteri di un'anima umana scegliere di vivere come una bestia, o scegliere di ritornare a vivere da uomo dopo aver vissuto come una bestia; del resto, già nella metafora della biga, la struttura dell'anima, principio di vita, si presentava antropo-zoo-morfa: un auriga umano; un cavallo bianco, «bello e buono» (246 b 2-3), addomesticabile; un cavallo nero, «opposto» (*ibid.*) sempre riottoso. La combinazione di umanità e animalità intrinseca alla psiche umana si conferma e si complica nella celebre immagine del mostro policefalo del libro IX della *Repubblica*, efficacemente riasunta da Mario Vegetti nei seguenti termini:

Ogni anima contiene in sé un uomo (il principio razionale, in cui consiste il “vero io”), un leone (la forza emozionale dello *thymos*), un mostro multiforme, a molte teste, «capace di trasformarsi e di generare da sé» sempre nuove forme (l'universo confuso e violento dei desideri) (588 c-d); il leone e l'uomo possono, e devono, allearsi contro il mostro (589 b)¹⁶.

¹⁴ PLATONE, *Fedro*, 249 b 1-6, nella seguente traduzione: PLATONE, *Fedro*, cur. G. Reale, Mondadori Lorenzo Valla, Milano 1998, con una modifica alla l. 4.

¹⁵ Nella costituzione dei viventi illustrata dal *Timeo*, 90 e-92 c, sulla quale si ritornerà brevemente, *infra*, § 2, si conclude che «tutti i viventi si trasformano gli uni negli altri, subendo metamorfosi a seconda che perdano o acquistino intelligenza o stoltezza» (92 c 2-3, nella seguente traduzione, usata qui e in seguito: PLATONE, *Timeo*, cur. F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003).

¹⁶ Cfr. VEGETTI, *L'Etica*, p. 132.

La vita animale in noi, per Platone, è quindi plurale e polarizzata: ad una vita "leonina", che rappresenta le emozioni alleate alla ragione, si contrappone una vita mostruosa, che si polarizza, a sua volta, in un gruppo di teste di animali domestici e in un gruppo di teste di «fiere» (cfr. 588 c 7-10, spec. 8: *therion*): l'uomo è chiamato così ad allearsi con l'animale nobile, che è in lui, contro la «Chimera», la «Scilla» o il «Cerbero» (cfr. *ivi*, 4-5), che in lui generano desideri in parte addomesticabili, in parte ferini, selvaggi. La bestia feroce polimorfa, che è in noi, è diversa dalla sede delle emozioni; non collabora con il nostro "vero io", anche se ne costituisce una sorta di energia primordiale: si colloca così *al di qua*, o meglio *al di sotto*, del modello "integrato" di virtù di cui si parlava prima? Esiste una sorta di "stato ferino", al di qua e al di sotto dello stato etico? Uno stato ferino che diventa stato etico solo se – come si ricorda nel *Fedro* – viene deliberatamente scelto?

Su queste domande, che Platone suscita nei suoi lettori, Platone ritorna altrove, accennando ad una condizione che chiama *to theriodes*, «il bestiale»; ma anche Aristotele, oltretutto tematizzandola meglio rispetto al suo maestro, identifica una condizione di «bestialità», per la quale conia il neologismo *theriotes*¹⁷. Qui di seguito si presenterà una breve analisi dei passi più importanti delle opere di Platone e di Aristotele, dove compaiono «il bestiale» e «la bestialità». L'intento sarà soprattutto uno: capire se e in quale misura anche «il bestiale» e «la bestialità» siano, per loro, uno stimolo di riflessione per fare i conti con l'"errore" di Socrate. Che spazio lasciano Platone e Aristotele, nel loro modello di umanità e virtù, alla condizione di "ferinità" – che pure riscontrano? La accolgono all'interno della vita umana, come fanno per la vita emotiva e per quella animale? Oppure la spingono nelle sue zone buie, ai suoi margini estremi? La ragione la controlla, o arriva ad esorcizzarla?

2. Platone: il "bestiale" in fondo a noi

2.1. Il "bestiale" alberga in ogni uomo: i desideri "contrari alle leggi"

Nella *Repubblica* si incontrano sette delle undici occorrenze dell'aggettivo sostantivato "il bestiale" (*to theriodes*) in Platone¹⁸. Dal passo

¹⁷ Per l'analisi lessicografica, si consultino: *Lexicon I: Plato*, ed. R. Radice, Biblia, Milano 2003; *Lexicon III: Aristoteles*, ed. R. Radice, Biblia, Milano 2005.

¹⁸ Una breve ma efficace indicazione delle altre occorrenze si trova in: C. NATALI, *Nicomachean Ethics VII. 5-6: Beastliness, Irascibility, akrasia*, in *Aristotle: Nicomachean*

del IX libro che si ricordava poco fa, dove Socrate invita Glaucone a immaginare la nostra anima come una testa di uomo, che però cela dentro di sé quella di un leone insieme a quella di un mostruoso animale policefalo, risulta chiaramente che “il bestiale”, secondo Platone, alberga dentro di noi. C'è una componente selvaggia in ogni anima umana, compresa quella dei filosofi; introducendo all'inizio del libro IX la distinzione fra tipi di desiderio, che gli serve a definire l'uomo tirannico, Socrate afferma:

Ma ciò che vogliamo capire è questo: *in ognuno*, anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati (*metrioi*), è senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale, che si manifesta chiaramente appunto nel sonno.¹⁹

Su questo passo, cui segue una decisa espressione di consenso da parte di Glaucone (cfr. 572 b 8), è stato osservato:

Platone sottolinea qui con forza che tutti, compresi i *metrioi*, dunque anche i filosofi sono soggetti ad ogni forma di desiderio: il desiderio può venir posto sotto controllo, ma in ogni caso non estirpato, e i sogni ne sono una prova.²⁰

“Il bestiale” si identifica con un certo tipo di desideri, quelli «contrari alle leggi» (*paranomoi*), che «repressi (*kolazomenoi*) dalle leggi e dai desideri migliori insieme con la ragione, nel caso di alcuni uomini si allontanano del tutto, oppure restano pochi e deboli, in altri più forti e numerosi» (571 b 4-c 1). Come spiega Socrate, si tratta dei desideri più folli e spudorati, che si scatenano durante il sonno:

Quelli che si risvegliano nel sonno, quando il resto dell'anima – ciò che vi è in essa di razionale, di socievole, adatto al comando – riposa, mentre la parte ferina e selvaggia, piena di cibo e di vino, si sfrena nella sua danza, e, scacciando il sonno, cerca di aprirsi la via per dare sfogo ai suoi abituali costumi. Sai bene che in un simile stato essa osa fare di tutto, come sciolta e sbarazzata da ogni freno di vergogna

Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum, ed. C. Natali, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 103-129, spec. 104.

¹⁹ PLATONE, *Resp.* IX 572 b 2-6, nella seguente traduzione: Platone, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, Vol. VI: Libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli 2005.

²⁰ *Ivi*, p. 87 n. 13.

e di ragionevolezza. Tentare di accoppiarsi con la madre (così pensa) non la imbarazza affatto, o con chiunque altro fra gli uomini, dèi, animali, e commettere qualsiasi assassinio, e non astenersi da alcun cibo: in una parola non si arresta di fronte agli estremi della follia (*anoias*) e della spudoratezza (*anaischyntias*).²¹

Così concepita, come un'ineliminabile e profonda oscurità del desiderio, la ferinità si presenta quindi come uno stato naturale, poiché si tratta di una condizione appartenente per natura all'anima umana: buio della ragione, dunque follia, supera ogni vergogna, spezza le relazioni interpersonali, eppure, in quanto condizione psicologica data, è chiaro che di per sé si colloca al di qua, o meglio al di sotto, dell'agire eticamente orientato.

2.2. Il disprezzo della giustizia:

l'autocritica di Socrate e la cura dell'anima

Molto presto tuttavia, nel medesimo contesto, "il bestiale" si rivela causa interiore di riprovevolezza morale e di trasgressione della legge. Ci si può riferire efficacemente ad un passo, in cui Socrate arriva a questa conclusione attraverso un richiamo alla sua convinzione "intellettualistica", in forza della quale nessuno sbaglia volontariamente (cfr. 589 a-d). Il richiamo gli serve per interloquire con chi, criticando la giustizia, «non dice nulla di sano, e non conosce neppure quello che biasima» (589 c 3-4); letta in relazione al seguito dell'argomento, in cui il disprezzo della virtù viene a dipendere non da ignoranza, ma dal prevalere della parte bestiale dell'anima, la battuta "intellettualistica" di Socrate suona quasi auto-ironica: il Socrate della *Repubblica* sa che il denigratore della virtù può sbagliare volontariamente; è come se, con ironia, Socrate qui evocasse il suo antico "errore", nel momento in cui lo corregge²². Immagina con Glaucone di rivolgersi a chi biasima la giustizia così:

²¹ PLATONE, *La Repubblica* IX 571 c 3-d 5. Sui desideri *paranomoi*, cfr. M. SOLINAS, *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, in PLATONE, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, vol. VI, pp. 471-498.

²² Un "errore" che Socrate ha commesso anche nel I libro della *Repubblica*, nel corso del suo drammatico dialogo con Trasimaco, su cui si veda: M. VEGETTI, *Trasimaco*, in PLATONE, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, vol. I, pp. 233-256.

Cerchiamo allora di convincerlo gentilmente – non erra infatti volontariamente – chiedendogli: felice amico, non diremo che le norme condivise intorno a ciò che è moralmente accettabile oppure riprovevole siano sorte su una base di questo genere: buone sono quelle cose che sottomettono all'uomo, o piuttosto alla sua parte divina, le parti ferine della sua natura, riprovevoli invece quelle che rendono la parte socievole asservita a quella selvatica?". Consentirà, o che altro dirà? – Sì, se vorrà credere a me.²³

Le «parti ferine» (589 d 1: *ta theriode*) della nostra natura qui citate corrispondono esplicitamente con «l'animale policefalo» (589 b 1-2), su cui Socrate è tornato poco prima. L'«uomo interiore» – si legge qualche riga sopra – deve prendersi cura dell'«animale policefalo», come un contadino che, per nutrire e coltivare le piante domestiche, estirpi quelle selvatiche (cfr. 589 b 1-3); lo può fare, alleandosi con la «natura leonina» (*ivi*, 4) e «infine, accudendo in comune a tutti gli animali, li renda amici fra loro e a se stesso, e così li allevi» (*ivi*, 5-6). La cura dell'anima, rivolta a chi biasima la giustizia e in generale la virtù, prevede che la nostra ragione – la parte più alta in noi, quella «divina» – si allei con le passioni e le emozioni per evitare che crescano le nostre parti più basse e per creare un'unione amichevole – Socrate dirà: «sinfonica» – fra tutte le nostre componenti psichiche. Non solo la cura dell'anima, ma anche quella del corpo, richiede lo stesso sforzo di esclusione da ogni «ruolo di responsabilità» delle forze più irrazionali presenti in noi, al fine di produrre «armonia» fra il corpo e la «sinfonia» dell'anima:

Chi ha senno [...] non solo non affiderà al piacere ferino e irrazionale la condizione e la cura del corpo, indirizzando la sua vita verso di esso, ma non avrà di mira neppure la salute, e non darà importanza a come potrebbe diventare forte o sano o bello, a meno che tutto questo lo aiuti inoltre ad acquisire un'intelligente moderazione; piuttosto si rivelerà impegnato ad accordare l'armonia del corpo con la sinfonia dell'anima.²⁴

²³ PLATONE, *La Repubblica* IX 589 c 6-d 4.

²⁴ *Ivi*, IX 591 c 5-d 2.

2.3. La scelta di una vita bestiale: il tiranno

Certo, «chi ha senno», l'«uomo interiore», il «divino» in noi, si preoccupano di assoggettare «le parti bestiali della nostra natura»; però, come abbiamo accennato in relazione alla legge di Adrastea enunciata nel *Fedro*, c'è chi sceglie deliberatamente una vita bestiale: il «nono» tipo di vita, quello più basso, stabilito dalla stessa legge, cioè la «vita di un tiranno» (248 e 3). Non stupisce quindi che il IX libro della *Repubblica*, dove si incontrano le riflessioni più significative sul *theriodes*, sia dominato dalla figura, psicologica, etica e politica, del tiranno. Senza entrare nei dettagli della formidabile descrizione che ne viene data, possiamo dire che, dedicando la propria vita vigile alla soddisfazione dei desideri *paranomoi* provati nel sonno, il tiranno si trova a vivere in uno stato ferino, caratterizzato da totale assenza di moderazione, aggressività, malvagità efferata, paura, solitudine, follia. La sua bestialità si esprime a più livelli: sul piano del dissesto psichico, nel senso della dissolutezza morale e – ovviamente – su piano politico, poiché da capo e amico del popolo egli si trasforma nel suo peggiore nemico²⁵. Il tiranno, così, si presenta come un esempio vivente dell'assoluta negatività etica dello stato ferino.

2.4. Dall'etica alla storia naturale: la genesi degli animali selvatici e dei rettili

Eppure, se guardiamo al suo destino *post-mortem*, la sua bestialità viene ad assestarsi in una condizione naturale, che, di nuovo, come la condizione originaria della bestialità intra-psichica, si colloca al di qua di ogni valutazione morale. Nel *Fedro*, abbiamo letto che un'anima umana può scegliere di condurre una vita da bestia – affermazione che, nel caso della scelta del tiranno, si può intendere soprattutto in senso psicologico e morale. Nel *Timeo*, invece, questo passaggio dalla vita umana alla vita animale si presenta come un episodio della storia naturale, che spiega la genesi degli animali «pedestri e selvaggi» (*pezon kai theriodes*) e dei rettili:

La stirpe degli animali pedestri e selvaggi si generò da uomini per nulla dediti alla filosofia e ciechi del tutto di fronte alla natura delle cose celesti, per il fatto che non si servivano più delle rotazioni che

²⁵ Cfr. G. GIORGINI, *Il tiranno*, in PLATONE, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, vol. VI, pp. 423-470.

si compiono nella testa, ma seguivano come guida le parti dell'anima che si trovano nel petto. È quindi in seguito a tali abitudini che essi hanno le membra anteriori e la testa ricurve verso terra, perché alla terra sono affini, e hanno teste allungate e dalle forme più varie [...]. Quelli poi che sono ancor più privi di intelligenza, che distendono completamente il corpo per terra, poiché non hanno più bisogno di piedi, gli dei li generarono senza piedi e striscianti per terra.²⁶

2.5. *Molteplici manifestazioni interconnesse*

“Il bestiale”, per Platone, possiede dunque una serie di manifestazioni – naturali, etiche, politiche – strettamente interconnesse: bestiale non è per natura ogni animale, ma lo sono il serpente, i quadrupedi selvatici, insomma animali inferiori dotati di capacità minime; bestiale è per natura e comportamenti l'uomo tirannico, folle e dissoluto, dall'anima del quale si generano gli animali di questo tipo; bestiale è per natura l'anima di ogni uomo, persino quella dell'uomo *metrios* – il temperante, il filosofo –, che riesce a curare, con la ragione, le passioni e le emozioni, il mostro policefalo che è in lui, producendo virtù e armonia nell'anima, oltre che tra anima e corpo. A rimedio dell'“errore” di Socrate per Platone la vita, sia la vita naturale, sia la vita etico-politica, prevedono al loro interno fisiologicamente uno stato ferino, di totale irrazionalità: una condizione di natura, che diventa una condizione etica (e politica) di massima negatività, se e quando – comunque molto raramente – un uomo sceglie la vita peggiore che gli sia concessa.

3. *Aristotele: la “bestialità” al di sotto di noi*

3.1. *Molteplici manifestazioni non rigorosamente unificate*

Il luogo delle opere di Aristotele più interessante per cercare di capire la sua concezione di “bestialità” è costituito dal libro VII dell'*Etica Nicomachea*, dove essa compare in una notevole molteplicità di sfaccettature, non sempre del tutto convergenti. Sebbene, come si accennava sopra, Aristotele con il neologismo *theriotes* per indicarla, tuttavia sembra ereditare da Platone almeno la disinvoltura nello spostare su più livelli – e spesso senza preavviso – la ferinità e la sua trattazione. Come Platone, Aristotele ci fa assistere a molteplici mani-

²⁶ PLATONE, *Timeo*, 91 e 2-92 a 7.

festazioni della “bestialità”, senza preoccuparsi di unificarle in modo rigoroso, senza nemmeno distinguerne esplicitamente i significati²⁷. Anzi, rispetto a Platone, pur parlandone come una condizione dotata di un suo nome proprio, Aristotele da un lato allenta i legami reciproci fra le diverse forme di bestialità, e dall’altro mostra una tendenza a esorcizzarle tutte, in vario modo, dalla vita autenticamente umana.

3.2. Un “*ethos*” da rifuggire, uguale e contrario alla “divinità”

Molto indicative, a questo proposito, sono alcune righe del primo capitolo di *Etica Nicomachea*, VII:

Vi sono tre generi di attitudine del carattere (*ethe*) dai quali dobbiamo rifuggire: vizio, mancanza di auto-controllo, bestialità (*kakia*, *akrasia*, *theriotes*). I contrari di due di questi sono evidenti: uno lo chiamiamo virtù, l’altro autocontrollo, mentre, riguardo al contrario della bestialità, la cosa più adatta sarebbe parlare di una virtù superiore al nostro livello. Virtù in un certo senso eroica e divina, come fa Omero quando rappresenta Priamo che, parlando di Ettore, dice che era stato estremamente valoroso: *e non sembrava figlio d’un mortale, ma di un dio*. Quindi se, come dicono, certi uomini diventano dei per la loro virtù straordinaria, è chiaro che lo stato abituale opposto alla bestialità verrà ad essere qualcosa di simile: come non si attribuisce vizio o virtù ad una bestia, così non si attribuiscono nemmeno a un dio, ma l’uno sarà uno stato più stimabile della virtù, e l’altro sarà uno stato di genere diverso da quello del vizio. Siccome poi è raro che si dia l’uomo divino – nel senso in cui usano abitualmente questa espressione gli Spartani, i quali, quando ammirano in modo estremo qualcuno, dicono: “Uomo divino” – allo stesso modo l’individuo bestiale è raro tra gli uomini. Lo si trova soprattutto fra i barbari, a volte diviene tale anche a causa di malattie e di lesioni, e noi insultiamo con tale termine gli individui che eccedono a causa del vizio.²⁸

²⁷ In riferimento sia all’*Etica Nicomachea*, sia alla *Grande Etica*, che l’Autrice ritiene autentica, un’illustrazione interessante della variabilità di significati della *theriotes* è contenuta in: A. FERMANI, *L’Etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 138-146.

²⁸ ARISTOTELE, *Eth. Nic.* VII 1, 1145 a 15-30, nella seguente traduzione, usata qui e in seguito: Aristotele, *Etica Nicomachea*, C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, 2005².

In quanto *ethos*, sia pure *ethos* da rifuggire, la *theriotes* costituisce una reale possibilità di comportamento per l'uomo, esattamente come lo sono il vizio e il *deficit* di autocontrollo. Quando si tratta, tuttavia, di definirla, si presenta piuttosto come una condizione-limite, che non a caso non viene considerata «in assoluto»²⁹, bensì in un fitto intreccio di relazioni di parallelismo, contrarietà, somiglianza e diversità, rispetto alla condizione di «divinità», alla virtù e al vizio, oltre che all'autocontrollo e alla sua mancanza – su cui Aristotele tornerà in seguito. Solo in questo primo passo emerge il rapporto tra bestialità e divinità: nella divisione dei contrari virtù-vizio, *enkrateia-akrasia*, la *theriotes* si colloca senza dubbio nella colonna degli *ethe* negativi, vizio-*akrasia*; il problema diviene stabilire il suo contrario, che deve stare dalla parte di virtù-*enkrateia*: Aristotele pensa ad una sorta di *super*-virtù, quasi sottintendendo che la bestialità sia una sorta di *super*-vizio; si riferisce all'eccellenza di una condizione sovra-umana, quella della divinità, in opposizione ai comportamenti bestiali, che si profilano come *sub*-umani.

In senso proprio, l'uomo non può essere né divino, né bestiale, perché non ha né natura divina, né natura ferina: si può per esempio ricordare il famoso argomento di *Politica*, I 2, secondo il quale l'uomo non è autosufficiente, come una bestia o un dio, e per questa ragione, ancora di più di altri animali, è naturalmente portato alla vita associata³⁰.

L'uomo può risultare «divino» o «bestiale» in senso traslato quando, nei suoi comportamenti, eccelle nella virtù o eccede nel vizio: fra virtù e divinità da un lato, e vizio e bestialità dall'altro, vi è quindi «somiglianza», anche se la loro differenza non è di intensità, bensì di genere; questo spiega come mai, metaforicamente e di fatto con un ossimoro, si usa indicare alcuni, rari, uomini come «divini» per lodarli o «bestiali» per insultarli.

3.3. Una «*hexis*» contro natura: *barbarie, malattia, costume e predisposizione*

L'affermazione che si legge in chiusura del passo – ossia che i pochi uomini bestiali esistenti si trovano fra i barbari e fra chi è portatore di malattie o lesioni – è argomentata in un secondo passo di *Etica Ni-*

²⁹ *Ivi*, p. 514, n. 665.

³⁰ ARISTOTELE, *Pol.* I 2, 1253 a 25-29. Sul contesto e i dettagli di questo celebre capitolo della *Politica*, cfr. ARISTOTELE, *La Politica, Libro I*, cur. M. Curnis, G. Besso, l'Erma di Bretschneider, Roma 2011.

comachea, VII, dal quale emergono con maggiore chiarezza i rapporti fra bestialità e *akrasia*³¹; su quest'ultimo fronte, in riferimento alla poliformità che la stessa *akrasia* assume nel libro VII della *Nicomachea*, è stato messo efficacemente in luce che solo in un caso si ha effettiva sovrapposizione fra mancanza di autocontrollo e bestialità, quando cioè l'incontinenza si rivolge a piaceri non naturali³². Ma il passo è lungo e articolato e vale la pena di seguirlo nel dettaglio; si apre con una distinzione fra piaceri, alla quale corrisponde una distinzione fra «stati abituali» (*hexeis*), che si conclude con un riferimento agli «stati abituali bestiali»:

Dato che certe cose sono piacevoli per natura, e tra queste alcune lo sono in assoluto, altre lo sono in relazione alle specie degli animali e degli uomini, altre non lo sono affatto, ma lo divengono in parte a causa di lesioni, in parte per abitudine, in parte a causa di una depravazione della natura, è possibile esaminare gli stati abituali corrispondenti a ciascuno di questi casi. Voglio dire gli stati abituali bestiali [...].³³

Una "seconda natura contro natura": così si presenta la bestialità come *hexis*, formata dall'iterazione di comportamenti volti a soddisfare piaceri non naturali, bensì contrari tanto alla natura animale, quanto alla natura umana. Naturalmente, le cose perseguite per bestialità non sono affatto piacevoli, ma risultano tali in forza di una molteplicità di cause: «lesioni», «abitudini», «depravazione della natura». Alle forme di «depravazione» o «cattiveria» bestiali e morbose Aristotele concede qualche attenzione sul finire del capitolo, là dove le distingue dalla cattiveria «in assoluto».³⁴ Invece, immediatamente di seguito, si concentra su costumi e patologie che a suo avviso causano la bestialità, scegliendo ad esempio – come anticipava nel primo capitolo – pratiche di vita barbariche, prima fra tutte il cannibalismo, e alcune malattie, fra le quali spicca la follia:

³¹ Si tratta di ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII 6, 1148 b 15-1149 a 20.

³² Sulla *akrasia* in *Etica Nicomachea* VII, cfr. C. BOBONICH, NE VII.7: *Akrasia and Self-Control*, in *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum*, pp. 130-156; S. BROADIE, *Nicomachean Ethics* VII. 8-9 (1151 b 22): *Akrasia, enkrateia and Look-Alikes*, *ivi*, pp. 157-172. Sull'unico caso di sovrapposizione fra *akrasia* e *theriotes*, cfr. NATALI, *Nicomachean Ethics* VII. 5-6: *Beastliness*, p. 129. Per uno sguardo più ampio sulla *akrasia* nel pensiero antico, cfr. "Akrasia" in *Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, C. Bobonich – P. Destrée (eds.), Brill, Leiden 2007.

³³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII 6, 1148 b 15-19.

³⁴ *Ivi*, 1149 a 15-21, su cui si veda *infra*, § 3.5.

Voglio dire stati abituali bestiali, come quella femmina che, dicono, apre il ventre delle donne incinte e ne mangia i feti, o ciò di cui, si narra, godono alcuni abitanti delle rive del Mar Nero: alcuni amano le carni crude, altri le carni umane, altri si scambiano reciprocamente i figli per farne banchetto, o quello che si racconta di Falaride. Questi sono stati abituali bestiali, altri invece derivano dalle malattie e in certi casi dalla follia, come nel caso di quello che offrì in sacrificio la madre e poi la mangiò, o di quello che mangiò il fegato del suo compagno di schiavitù; altri sono morbosi o derivano dall'abitudine, per esempio lo strapparsi i capelli mangiarsi le unghie o il rosicchiare il carbone o la terra; inoltre, il godere di piaceri erotici con i maschi, infatti sono cose che si producono in alcuni per natura, in altri per abitudine, come ad esempio in chi viene violentato da piccolo.³⁵

La distinzione dei casi di bestialità per costume da quelli per malattia non deve trarci in inganno: non si tratta di un'opposizione esclusiva, che rende gli uni eticamente rilevanti, mentre gli altri ricadrebbero in quella che noi chiamiamo "incapacità di intendere e di volere". Negli stessi esempi appena citati, costume e natura si intrecciano come cause della bestialità. Poco oltre, Aristotele spiega che «tutti gli eccessi di stoltezza, viltà, durezza di carattere, sono in parte bestiali, in parte morbosi» (1149 a 5-6), imputandoli alla «natura» di chi vi cade: c'è chi presenta una «vigliaccheria bestiale», perché «per natura è fatto in modo da avere paura di tutto, anche del rumore di un topo» (*ivi*, 6-7); di un uomo, «malato» (*ivi*, 8), si ricorda la paura nei confronti di un animale innocuo come la donnola; e soprattutto, vengono equiparati «alcuni stolti», «certe stirpi di barbari più lontani» e i soggetti che, «a causa di malattie, come gli epilettici, o a causa di pazzia morbosa», «sono per natura completamente privi di ragione e vivono basandosi sulle sensazioni» (*ivi*, 8-11). Anche il riferimento, di poco precedente, al modo passivo in cui la donna prova per natura piacere erotico – un modo che proprio in quanto naturale non può essere ritenuto una mancanza di auto-controllo riprovevole (cfr. 1148 b 31-33) – ci riporta all'idea, articolata altrove da Aristotele, di una predisposizione congenita verso eccessi comportamentali, che nel caso delle donne si fonda su di un *deficit* naturale delle facoltà logico-razionali dell'anima, a favore di un potenziamento dello *thymos*, cioè non solo della facoltà sensitiva in generale, ma in particolare delle facoltà desiderative ed

³⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII 6, 1148 b 19-31.

emozionali³⁶. Analogamente, nel caso delle malattie mentali, sia che portino a oscuramenti momentanei dell'attività razionale, come l'epilessia, sia che implicino una condizione costante di follia, l'anima si trova in una condizione di «massima alogicità» (cfr. 1149 a 9: *alogistoi*), ossia di sospensione o assenza totale di razionalità³⁷.

3.4. *Tendenza e abitudine*

Alcuni tipi di uomini e di donne, e alcuni popoli, presentano dunque intrinsecamente uno squilibrio psichico che si esprime in una distorsione del principio di piacere: sono per così dire geneticamente affetti dalla tendenza a provare piaceri contro natura, in forza di uno squilibrio o di un dissesto psichico; eppure, questa predisposizione non sembra determinare necessariamente la *hexis* della bestialità:

È possibile a volte essere affetti da queste cose, senza esserne dominati, come se Falaride si trattenesse dal desiderio di mangiare bambini e dai desideri erotici più perversi; ma è anche possibile esserne dominati, non solo esserne affetti.³⁸

Sul passaggio dalla tendenza naturale alla bestialità alla bestialità come *hexis* incide ovviamente l'abitudine a godere di piaceri contro natura e a eccedere in comportamenti abnormi, volti a soddisfarli; in questo contesto tuttavia, che è quello di un agire che si svolge in assenza o in *deficit* di razionalità, non solo la natura, ma anche l'abitudine, per Aristotele, è incolpevole, probabilmente perché nell'ambito degli atti irrazionali l'abitudine va vista come l'iterazione irriflessa, "meccanica", di azioni che oggi chiameremmo compulsive, ben poco controllabili:

Ora, quelli in cui la natura è causa, nessuno li chiamerebbe incapaci di dominarsi [...]; e lo stesso vale anche per coloro che si trovano in uno stato morboso per abitudine. Così il provare ciascuna di que-

³⁶ Cfr. p. es. ARISTOTELE, *Politica* I 13, 1260 a 2-12, sui cui mi permetto di rinviare a E. CATTANEI, *La paideia della donna e il pudore in Aristotele*, in *Saggi di filosofia e storia della filosofia. Scritti dedicati a Maria Teresa Marcialis*, cur. A. Loche – M.-L. Lussu, Franco-Angeli, Milano 2012, pp. 23-34.

³⁷ Per un approfondimento, cfr. *Mental disorders in the classical world*, ed. W.V. Harris, Brill, Leiden 2013.

³⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII 6, 1149 a 11-15

ste affezioni è al di fuori dei limiti del vizio, come avviene anche per la bestialità, e, provandole, dominarle o esserne dominato non costituisce mancanza di autocontrollo in assoluto, ma per somiglianza, e allo stesso modo chi subisce un'affezione di questo tipo nei riguardi degli impeti dell'animo (*perì tous thymous*), non deve essere detto 'incapace di controllarsi'.³⁹

3.5. "*Theriotēs*" contro "*akrasia*" e cattiveria "in assoluto"

Anche in conclusione del capitolo Aristotele torna sul discriminare fra *theriotēs* e *akrasia* «in assoluto», malgrado mostrino una certa «somiglianza» quando, come si accennava prima, la mancanza di autocontrollo, rivolgendosi ai piaceri non naturali, assume un aspetto bestiale o morboso; la stessa somiglianza è di fatto riconosciuta da Aristotele fra bestialità e forme di cattiveria bestiali o morbose – alle quali faceva cenno all'inizio del capitolo. Ma la cattiveria in assoluto e la *akrasia* in assoluto non sono bestialità in senso stretto, per una ragione precisa, che si legge al termine delle osservazioni sugli «eccessi di stoltezza, viltà, durezza di carattere»:

[...] se vi è un tipo di cattiveria propria dell'uomo che è detto cattiveria in assoluto, e un altro, che è detto in base ad una limitazione aggiuntiva, e non in assoluto, intendendo cioè che è bestiale o morboso, allo stesso modo è chiaro che vi è anche un tipo di mancanza di autocontrollo bestiale, e uno morboso, ma che solo *quella propria della natura umana* è mancanza di autocontrollo in assoluto.⁴⁰

A differenza della mancanza di autocontrollo e della cattiveria, prese di per sé, la bestialità in senso stretto non è «propria della natura umana»: è uno stato possibile ed effettivo in cui alcuni uomini si trovano se, per difetto innato, abitudini irriflesse, o malattia, abdicano alla loro natura razionale, o ne risultano addirittura privi, perseguendo piaceri contro natura. In quanto massimamente alogica, e prodotta dalle facoltà impulsive dell'anima, la *theriotēs* risulta una condizione sub-umana, alla quale si può fare riferimento, in senso traslato, per indicare comportamenti disumani.

³⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII 6, 1148 b 31-1149 a 5.

⁴⁰ *Ivi*, VII 6, 1149 a 16-21.

3.6. *Gli animali non sono bestiali*

La *theriotes* risulta anzi una condizione estranea a quella della vita animale: sebbene Aristotele colga negli eccessi di vigliaccheria, intemperanza e durezza una sostituzione del *logos* da parte della *aisthesis*, le cose piacevoli ricercate per bestialità – lo si leggeva in 1148 b 16 – vengono separate fin da principio da quelle che sono tali «in relazione alle specie degli animali e degli uomini». Altrove, con particolare chiarezza nel X libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele sostiene che a specie di animali differenti corrispondono attività e piaceri differenti:

Pare che ogni specie animale, proprio come ha un'attività a lui propria, abbia anche un piacere suo proprio: è quello che prova sulla base della sua attività specifica. Questo potrà risultare chiaro a chi le esamina singolarmente, infatti sono diversi i piaceri di un cavallo, quelli di un cane e quelli di un uomo, come dice Eraclito: "gli asini preferirebbero scegliere piuttosto la paglia, che l'oro" (fr. 9 DK), dato che per gli asini il nutrimento è più piacevole dell'oro.⁴¹

La natura-contro-natura dello stato ferino contrasta quindi con la totalità della nostra natura, razionale e animale. Non implica una sospensione, oltre che della razionalità, anche della sensazione, però i piaceri che sono propri delle diverse specie di animali non coincidono con quelli "contro natura" perseguiti per bestialità. Implicitamente, Aristotele suggerisce che nessuna specie di animale possiede un'attività propria che trovi soddisfazione nei piaceri bestiali; è facile, inoltre, immaginare che la particolare efferatezza delle azioni bestiali le renda estranee a quegli animali che, come le api o le pecore in un gregge, sono «politici», sia pure in grado minore rispetto all'uomo, poiché non possiedono il *logos*.⁴²

3.7. *L'uomo degenerato*

Dal punto di vista della distinzione dei piaceri, il caso dell'uomo è però più complesso di quello delle altre specie di animali:

Ora, i piaceri di esseri differenti per specie differiscono per specie, e sarebbe ragionevole pensare che i piaceri degli esseri identici

⁴¹ *Ivi*, X 5, 1176 a 3-8.

⁴² Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I 2, 1253 a 7-18.

per specie non siano differenti. Invece nel caso degli uomini i piaceri differiscono, e non poco: infatti per le stesse cose, alcuni godono e altri si addolorano; agli uni sono dolorose e odiose cose che sono dolci e amabili per gli altri [...]. Non vi è da meravigliarsi se le cose piacevoli per l'uomo buono appaiono piacevoli ad un altro, infatti gli uomini subiscono molte forme di degenerazione e peggioramento: non sono cose piacevoli davvero, ma lo sono per costoro e per quelli si trovano in tali condizioni. Così, quelli che per voce unanime sono detti turpi, non devono essere considerati piaceri, tranne che per gente degenerata [...].⁴³

Solo un uomo «degenerato», «peggiore», può dunque arrivare a provare piaceri turpi. Certo, analogamente al tiranno platonico, che corrompe dall'interno la sua città come un fuco porta alla rovina l'alveare,⁴⁴ «è l'uomo senza virtù l'essere più sfrontato e selvaggio e più proclive ai piaceri dell'amore e del mangiare»⁴⁵; è lui l'uomo «abietto», che vive «fuori dalla comunità per natura», «biasimato da Omero "privo di patria, di leggi, di focolare"»; ma poco prima di aggiungere che è «anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi», Aristotele ribadisce: «tale è per natura costui»⁴⁶. Di nuovo, incontriamo un uomo che, per natura, è contro-natura: contraddice infatti la natura «politica» propria di ogni essere umano. Chiaramente, se «non è in grado di entrare nella comunità»⁴⁷, perché deliberatamente «si stacca dalla legge e dalla giustizia», diventando «il peggiore degli animali»⁴⁸, è colpevole; ma non se lo fa, in senso stretto, per bestialità.

3.8. La «bestialità» «al di sotto» di noi: tra Platone e Socrate

Per Aristotele la bestialità non ci appartiene, né in quanto siamo animali, né in quanto siamo razionali; piuttosto lo stato ferino si colloca *al di sotto* della nostra autentica natura, come «modalità di esistenza marginale», inferiore all'orizzonte «teso, in forza della razionalità, alla

⁴³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X 5, 1176 a 8-24.

⁴⁴ Cfr. PLATONE, *La Repubblica* VIII 552 c, insieme a F. ROSCALLA, *La città delle api*, in PLATONE, *La Repubblica*, cur. M. Vegetti, vol. VI, pp. 367-422.

⁴⁵ ARISTOTELE, *Politica* I 2, 1253 a 35-37, nella seguente traduzione, usata anche in seguito: ARISTOTELE, *Politica*, cur. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁴⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I 2, 1253 a 3-7.

⁴⁷ *Ivi*, 27-28.

⁴⁸ *Ivi*, 32-33.

“valorizzazione della vita”⁴⁹; in alcuni sporadici casi, deficitari e patologici, si dà come una condizione di vita contro-natura; più spesso – ed è qui che ci si può spostare sul piano della valutazione etica – ce ne serviamo come una similitudine per indicare rare attitudini eccessive, connesse a piaceri non naturali. Anche a proposito della *theriotes*, si può riscontrare una precisa strategia di Aristotele nei confronti del pensiero del suo maestro:

L'ultima cosa che Aristotele desidera è importare nel proprio orizzonte antropologico la conflittualità rischiosa intrinseca nel platonismo. Come spesso altrove, Aristotele allora impiega anche in questo caso una sottile strategia di trasformazioni concettuali e slittamenti semantici, che gli consente di recuperare i materiali platonici neutralizzandone il significato originario.⁵⁰

Aristotele, contro Platone, esorcizza il bestiale da ciò che è autenticamente umano. Ma allora, come è possibile cogliere fra lui e Platone – nel senso che si diceva in apertura – una linea di continuità nel superare l’“errore di Socrate”? Imputare la bestialità all’assenza di *logos*, non implica una nuova identificazione, dopo quella pitagorica e quella socratica, dell’umanità con il *logos*? In realtà, contro Platone, ma anche contro Socrate, Aristotele rappresenta l’uomo così:

un io pacificato, riconciliato, che non ignora i protagonisti della conflittualità platonica ma ne depotenzia la turbolenza, l’opposizione al comando razionale.⁵¹

L’uomo possiede in sé un «aggregato emozionale», che coincide con le passioni generate dalla sua tendenza, naturale e animale, a perseguire il piacere e fuggire il dolore; secondo il “catalogo” di *Etica Nicomachea*, IV:

il desiderio di cibo e di sesso (*epithymia*), l’ira, la paura, la temerarietà, l’invidia, la gioia, l’amicizia, l’odio, il desiderio d’amore, l’emulazione, la pietà [...].⁵²

⁴⁹ S. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 146.

⁵⁰ VEGETTI, *L’Etica*, p. 176.

⁵¹ *Ivi*, p. 178.

⁵² *Ivi*, p. 187.

Le passioni e le emozioni – possiamo concludere ancora con Vegetti – sono «inevitabili e anche utili se ben governate», se «sottoposte ad una regola – in cui consiste la virtù stessa – che le renda accettabili sulla scena urbana»; ma questo avviene ad una condizione: privarle «di quel carattere incontrollabile, devastante» – potremmo dire “bestiale” – «che la tragedia aveva loro assegnato» e valorizzare «per contro l’alone di coinvolgimento e di reattività emotiva necessario ai rapporti interpersonali»⁵³.

⁵³ *Ibid.*