

**“MOLTO PIÙ DOLCE DEL MIELE STILLANTE”:
SUI CONCETTI DI IRA, VENDETTA E GIUSTIZIA
IN ARISTOTELE**

Cassandra Basile

Abstract

In the Nicomachean Ethics and Rhetoric, Aristotle inextricably links revenge to anger, making it impossible to discuss one without investigating the other. It is fascinating to observe how Aristotle develops a genuine psychological analysis of this dynamic, bringing into play emotions, imagination, and the perception of the self. All these elements contribute to shaping the concept of revenge from its inception to its culmination, highlighting the subjective component of the vengeful act. Furthermore, it is crucial to note how Aristotelian thought evolves from the concept of revenge as private justice towards a broader notion of justice, capable of guaranteeing the order and stability of the polis through the impartiality of law, transcending the mere emotional satisfaction of the individual.

41

Keywords: Revenge, Anger, Justice, Emotions, Imagination

I Ira

La citazione posta nel titolo di questo articolo proviene dall'*Iliade*¹. Sono parole riportate per ben due volte nella *Retorica*, che Aristotele usa come esempio per spiegare il concetto di ira e il suo stretto legame con la vendetta (*Rh.* I 1370b; II 1378b).

Da questa piccola citazione possiamo dedurre che Aristotele consideri l'ira un qualcosa che procura un enorme piacere se, addirittura, la sua “dolcezza” supera di gran lunga quella del «miele stillante» (*ibid.*). Tuttavia, potrebbe sembrarci strano che l'ira porti con sé tale piacevolezza, in quanto, se per un attimo visualizzassimo i momenti in cui ci siamo adirati, ci renderem-

¹ «Molto più dolce del miele stillante cresce nel petto degli uomini» (*Il.* XVIII 109).

mo conto di aver provato un sentimento che contrastava di molto con il piacevole.

Proseguendo la lettura del testo aristotelico, però, si comprende che Aristotele non sta affermando che l'ira in sé ci provochi piacere, bensì che essa possa diventare piacevole quando vi si associ un certo desiderio di vendetta, grazie al quale ci prefiguriamo un modo in cui restituire il torto subito e ripristinare la situazione di partenza, cercando di ottenere la nostra giustizia privata.

Ma andiamo per gradi, in quanto le domande che possono sorgere sono innumerevoli e la trattazione aristotelica permette di addentrarci di molto nella materia.

Prima di ogni altra cosa, Aristotele ci dice che l'ira è una passione (πάθος) che, come tutte le passioni, può portare a un mutamento di opinioni o giudizi negli individui e, come ogni affezione dell'anima, è accompagnata da piacere o dolore². Nella *Retorica* e nell'*Etica Nicomachea*, l'ira viene posta come estremo negativo della mitezza (πραότης) dato che quest'ultima viene detta «una repressione e abbandono dell'ira» (*Rh.* II 1380a).

42 È interessante soffermarsi anche sulla terminologia usata da Aristotele. Le parole greche che ritroviamo nei testi aristotelici per il concetto di ira sono principalmente due: *thymos* (θυμός) e *orgē* (ὀργή)³. Il *Thymos*, termine ricorrente nei classici greci, rappresenta quella parte dell'animo sede di emozioni forti, dell'impulso vitale e del coraggio. Esso rende dunque possibile tanto il coraggio quanto l'ira; invece, il termine *orgē* sembra essere più specifico, ad indicare l'ira e la collera come reazioni ad un torto subito. Dunque, l'ira, intesa come *thymos*, parrebbe avere una componente più generica, mentre l'*orgē* sembrerebbe una manifestazione determinata di un tipo di *thymos*.

Nel *De Anima*, Aristotele lega la passione dell'ira al corpo⁴. L'ira è una passione «corporea» in quanto porta con sé tutta una serie di manifestazioni fisiche che la caratterizzano. A tal proposito è interessante notare che, in questa sede, nel fornire qualche esempio di passione, Aristotele nomina l'ira e il timo-

² «Le passioni sono i fattori in base ai quali gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi e sono accompagnate da dolore o piacere» (*Rh.* II 1378a).

³ Talvolta è presente anche κότος.

⁴ «Le affezioni dell'anima sono inseparabili dalla materia fisica degli animali, in quanto precisamente tali affezioni sono, ad esempio, l'ira e il timore» (*de An.* A I 403b15-20).

re, le quali, più delle altre, si mostrano palesando una reazione corporea: nell'espressione del volto, nella postura, nei gesti, nella voce. Anche nella *Retorica* l'ira viene detta una passione legata al corpo, e, citando Omero, Aristotele riporta una concezione antica secondo cui la sede corporea delle emozioni di impeto risiede nel cuore, lì dove c'è il *thymos*. L'ira «cresce nel petto degli uomini» (*Il. XVIII* 109-110; *Rh. II* 1378b). Questa frase è importante anche per un altro aspetto che si lega alla componente irrazionale e incontrollata delle passioni. Il *thymos* ha a che fare con manifestazioni di passioni ardite, difficili da tenere a bada, mettendo in risalto che l'ira sia una passione irrequieta, strabordante, che ha bisogno di una valvola di sfogo per acquietarsi. Tale irrequietezza e difficoltà di gestione si dimostrano anche in ciò che Aristotele scrive nella *Retorica* e nell'*Etica Nicomachea* a proposito delle cause per cui un'azione viene compiuta. Tra le sette cause annoverate è presente anche l'ira, la quale si lega a quelle azioni di cui siamo comunque responsabili, perché avvengono per causa propria, ma sono mosse da un impulso irrazionale⁵.

Nella *Retorica* l'ira viene definita a più riprese, e ogni volta Aristotele aggiunge dei tasselli che approfondiscono maggiormente la trattazione. La prima volta che definisce l'ira all'interno di quest'opera, Aristotele la descrive come «un desiderio di aperta vendetta accompagnato da dolore, per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l'offesa non è meritata» (*Rh. II* 1378a). L'ira è, pertanto, una passione che nasce dall'impressione di subire qualcosa che non sia dovuto. In questa definizione possiamo ben vedere che, in effetti, la prima sensazione che percepiamo, e che fa scaturire l'ira, è proprio una sensazione di dolore e non di piacere, che denota come quest'ultima sia qualcosa che vi si accompagna in seconda battuta, e, come abbiamo già accennato, ma in seguito approfondiremo, subentra attraverso la prefigurazione di una restituzione del danno. Inoltre, Aristotele evidenzia come l'ira sia una passione intrinsecamente individuale, sempre rivolta a uno o più specifici individui. Essa, infatti, scaturisce dalla percezione di aver subito un'offesa da parte di qualcuno in parti-

43

⁵ *Rh. I* 1369a. Secondo Aristotele, le sette cause per le quali un'azione viene compiuta sono: caso, natura, costrizione, abitudine, ragionamento, ira, desiderio (*Rh. I* 1369a).

colare; di conseguenza, sia l'ira stessa che la vendetta che ne deriva saranno dirette verso chi ha arrecato il torto.

Un ulteriore elemento che si ricava dalla definizione aristotelica di ira, e che occorre approfondire, è l'offesa che si ritiene di aver subito, in quanto l'origine di questa impressione porta con sé delle implicazioni non da poco, tanto sul modo di concepire sé stessi e gli altri quanto sul modo in cui si reagisce a ciò che viene considerato un affronto.

Nel corso della trattazione all'interno della *Retorica*, l'offesa viene descritta, a seconda dei casi, come un'azione, una parola o un comportamento (intenzionale o meno) che causa dolore, disagio, indignazione, umiliazione o un senso di ingiustizia, in un'altra persona. Essa, pertanto, causa un danno, che può essere psicologico-emotivo, reputazionale (dunque avente a che fare con l'onore), materiale, il quale viene considerato una mancanza di rispetto⁶. Inoltre, la percezione che si ha dell'offesa ricevuta è prettamente soggettiva. Tale percezione si lega in maniera prepotente sia a una componente sociale (al modo in cui la *polis* è costituita socialmente) sia a una componente psicologica dell'individuo, ossia alla propria costruzione di un'immagine di sé. Quest'ultima, è Aristotele stesso a dircelo, è un'immagine di superiorità, che può riguardare ciò in cui ci si ritiene superiori: un senso di superiorità per nascita, per potenza, per virtù (*Rh.* II 1378b, 1379a).

Nella *Retorica* questo senso di superiorità emerge nel rapporto con l'altro, che si costituisce di gerarchie e competizione. L'individuo si confronta continuamente con gli altri, gareggia, in modo tale da poter alimentare sempre più la sua immagine di superiorità che, nella teoria aristotelica, coincide con il possedere virtù morali (o talvolta simularle). Per questo motivo vengono ricercate cose che non soltanto siano piacevoli ma che siano anche dei beni in quanto non fanno altro che alimentare questa immagine. Ad esempio, dice Aristotele, «onore e fama sono tra le cose più piacevoli per il fatto che in ognuno si crea l'immaginazione di possedere le qualità di un uomo eccellente (σπουδαῖος)» (*Rh.* I 1371a), oppure: «è piacevole anche essere amato, perché anche in questo si crea l'immaginazione di avere la caratteristica di essere buoni» (*ibid.*). Anche il vincere è piace-

⁶ Per Aristotele ci sono tre forme di mancanza di rispetto: il disprezzo, il dispetto e l'insolenza (*Rh.* II 1378b).

vole perché ci restituisce l'immagine di una nostra superiorità rispetto a quelli che hanno gareggiato con noi, e questo produce in noi piacere: «ed è piacevole anche vincere, non solo per chi ama la competizione, ma per tutti, poiché ne nasce un'immagine di superiorità della quale tutti hanno, in misura maggiore o minore, desiderio» (*ibid.*).

La costruzione di questa immagine di superiorità si lega tanto alla teoria aristotelica dell'immaginazione (φαντασία) quanto alla teoria delle passioni. La *phantasia* concorre alla costituzione di *phantasmata*, i quali sono impressioni o immagini che persistono nell'anima dopo che la sensazione diretta dell'oggetto è cessata. In sintesi, il *phantasma* in Aristotele non è solo un'immagine mentale, ma la condizione necessaria per il pensiero umano. È il ponte attraverso cui l'esperienza sensibile viene elaborata e resa disponibile per la comprensione intellettuale (Linguiti 2004-2005:70; Ferrarin 2004:III-II2). Anche l'immagine che ognuno ha di sé ha a che fare con la produzione di *phantasmata* generati dalla percezione che ci viene dall'esterno (dunque dal giudizio altrui) più una certa convinzione personale (il giudizio su di sé). Allora, il modo in cui il soggetto percepisce sé stesso è il primo fattore che porta all'innescare dell'ira, in quanto lo scalfire l'immagine di superiorità attraverso un'azione, un segno, una parola, da parte di un altro, porta l'individuo a sentirsi minato nel suo profondo e a un voler tornare a riequilibrare le parti⁷.

Per quanto riguarda le passioni, e in particolare quella oggetto di indagine (l'ira), si è detto che Aristotele le descrive come una manifestazione corporea, ma c'è di più: l'ira, come tutte le passioni, è legata anche alla psiche dell'individuo. Infatti, nella teoria aristotelica emerge un rapporto ben costruito tra le passioni e la mente. Le prime sono la manifestazione corporea di un pensiero, o, per usare la sua stessa terminologia, esse sono «ragioni incorporate» (λόγοι ἔνυλοι) (*de An.* I 403a25). Ciò significa che ogni emozione non è un mero evento fisico, ma è intrinsecamente connessa a un giudizio o a una percezione mentale. L'ira, in particolare, è una reazione che affonda le sue

⁷ La celebre scena dell'*Iliade* in cui Achille si adira per la sottrazione di Briseide da parte di Agamennone va interpretata, secondo Aristotele, in una chiave più sottile. La rabbia di Achille non scaturisce dall'atto in sé, quanto piuttosto dalle sue implicazioni: Agamennone oltraggia l'immagine di superiorità che Achille ha di sé, ed è proprio questo l'elemento scatenante della sua ira (*Rh.* 1378b – 1379a; Konstan 2006: 47; Nussbaum 2016: 17).

radici nelle convinzioni che abbiamo di noi stessi e della realtà circostante⁸ e, di conseguenza, se tali convinzioni vengono aggredite da fattori esterni, l'ira emerge prepotente.

È importante ora aggiungere che, nella teoria aristotelica, un *phantasma* può essere tanto veritiero quanto fallace se legato a un ricordo, a un qualcosa di fantastico, a una percezione ingannevole o a una convinzione mentale; dunque, anche nel caso del torto subito, basandosi prettamente sul giudizio individuale, ci potrebbero essere dubbi riguardo all'obiettività dell'accaduto o alla gravità del danno. A giudicare il danno subito è l'individuo stesso su una base prettamente soggettiva che, tendenzialmente, dipende, come si è visto, da ciò che l'individuo pensa di sé, e «il suo giudizio può essere oscurato dal dolore personale» (*Rh.* I 1354b), al pari dei membri di un'assemblea popolare i quali vengono spesso influenzati dalle emozioni di piacere e dolore⁹. Ciò che ne consegue è una condizione in cui l'ira induce una volontà di ritorsione da parte dell'individuo che ha arrecato un'offesa. In questo contesto, sia l'affronto che la valutazione del danno patito sono prettamente soggettivi e spesso tenderanno all'esagerazione, portando il più delle volte a una punizione che eccede la lesione originaria. Infatti, benché l'ira (attraverso la vendetta) dovrebbe mirare a un ristabilimento della parità alterata dal danno subito, ciò che di norma si verifica è nuovamente uno stato di squilibrio a discapito dell'altro, che da offensore si trasforma in vittima.

Nella *Retorica* e nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele descrive l'ira come un «difetto» dell'irascibile (*Rh.* I 1368b). Questa terminologia è legata alla concezione della giustizia come virtù, ossia alla capacità che un individuo ha di svolgere al meglio la propria vita, equivalente a svolgere al meglio ogni aspetto di sé. All'interno della *polis*, questo si traduce nel modo in cui un individuo parla, si comporta e agisce in società. La giustizia, in questo contesto, si configura come una modulazione delle passioni. Quando tale modulazione manca, si cade nel vizio e nell'ingiustizia. Il vizio, infatti, rappresenta gli eccessi o i difetti

⁸ *Rh.* I 1369a. Aristotele scrive infatti che anche il credere qualcosa di sé fa la differenza.

⁹ *Rh.* I 1354b. In un altro passaggio Aristotele scrive: «i giudizi non vengono espressi allo stesso modo se si è influenzati da sentimenti di dolore o di gioia, oppure di amicizia o di odio» (*Rh.* I 1356b).

rispetto al “giusto mezzo” della virtù, e l’ingiustizia emerge proprio da questo «difetto» che l’individuo porta con sé. Perciò Aristotele afferma che se il difetto per l’irascibile è l’ira e il difetto per il vendicativo è la vendetta, queste passioni li fanno cadere nell’ingiustizia. Esse, infatti, conducono a situazioni di eccesso in cui la ragione non prevale e si manifesta una mancanza di criterio negli atti compiuti (EN IV 1125b30).

Nella descrizione che Aristotele fa delle passioni all’interno dell’*Etica Nicomachea*, sottolinea la loro soggettività, mettendo in evidenza una sorta di *medietà* (μεσότης) nella loro manifestazione da chi ha una disposizione stabile (una *hexis*). Tuttavia, occorre comprendere che il concetto di medietà non significa rimanere sempre e comunque nel mezzo; al contrario, significa adottare il medio adatto a un determinato contesto. Ciò implica che la medietà risulterà essere sempre relativa alla situazione in cui ci si trova. Nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele spiega come, ad esempio, benché la mitezza sia il giusto mezzo tra i due estremi rappresentati dall’ira e dalla flemma, non sempre sia la scelta migliore. Ci sono situazioni in cui occorre adirarsi, ma, dice Aristotele, solo l’individuo virtuoso saprà quando adirarsi sia giusto e in quali altre situazioni invece sia necessario mostrare pacatezza. Anche riguardo alla vendetta l’individuo virtuoso saprà come dosare la mano castigatrice in base alla circostanza (*ibid.*).

Da come la questione è presentata, possiamo trarre una conclusione molto importante: sia la passione provata (l’ira) sia la conseguente volontà di punire chi ci ha offesi sono conformi a una giustizia che non ha nulla a che vedere con la bilancia legale. Si tratta piuttosto di un soppesare prettamente soggettivo, sebbene, pur parlando di soggettività, si possa individuare una sorta di modello di riferimento: quello dell’individuo *spoudaios* (σπουδαῖος). Quest’ultimo, ampiamente discusso da Aristotele all’interno dell’*Etica Nicomachea*, è l’individuo che agisce secondo virtù. Dotato di *phronesis* (φρόνησις), egli è capace di giudicare la singola situazione e agire conformemente alla giustizia (Ferrarin 2004:116-117). Pertanto, benché, come ci si aspetterebbe, non esista un metro di giustizia oggettivo che possa “regolare” la misura in cui ci si debba adirare o vendicare, esiste, secondo Aristotele, una sorta di criterio sociale da seguire; un modello a cui ispirarsi e a cui ambire.

Nella *Retorica*, Aristotele scrive che «per *thymos* (θυμός) e per *orgê* (ὀργή) si compiono gli atti di vendetta» (*Rh.* I 1369b). In questa sede ritroviamo la terminologia che abbiamo approfondito nella precedente sezione. Il fatto che *thymos* e *orgê* vengano posti insieme sottolinea quanto i due termini non siano sinonimi, ma intercorra tra loro una differenza, ove l'uno (*thymos*) – come detto, è un termine più ampio che include, oltre all'impulso all'ira anche quelli all'orgoglio, al coraggio, al desiderio di riconoscimento – l'altro (*orgê*), rappresenta l'ira in sé stessa, la collera, una manifestazione più circoscritta del *thymos*. Come si deduce dalle parole di Aristotele, e come si era visto nella precedente sezione, l'ira e la vendetta sono inscindibilmente legate. La prima porta ad un desiderio di vendetta, e quest'ultima scaturisce dall'ira che l'individuo prova.

48

Aristotele procede nella trattazione precisando la distinzione che sussiste tra la vendetta e la punizione: la prima riguarda chi la compie «affinché si senta appagato» e la seconda viene effettuata «in funzione di chi la subisce» (*ibid.*). Ciò significa che l'atto vendicativo ha un duplice nome a seconda delle due parti prese in considerazione: prende il nome di *punizione* per chi la riceve; viene chiamata *vendetta* da chi la esegue. Tale precisazione da parte di Aristotele potrebbe sembrare superflua, ma non lo è se si va a controllare il testo greco: tanto il termine vendetta (τιμωρία) quanto quello di punizione (κόλασις) condividono in greco i significati di *castigo* e *pena*¹⁰, dunque la precisazione aristotelica risulta essere più che pertinente.

Viene inoltre detto che la vendetta è legata all'appagamento dell'individuo che la compie¹¹. Ciò mostra ulteriormente il legame tra la passione dell'ira e l'immaginazione. Nella sezione dedicata all'ira si era visto che il sentimento di piacere che accompagna questa passione avvenga solo in seconda battuta, non soltanto attraverso l'atto vendicativo in sé ma anche nell'immaginare la vendetta. L'elemento immaginativo in questa fase è essenziale, e

¹⁰ È interessante notare come anche in latino, la parola *vendetta* abbia una doppia connotazione. Essa non indica infatti solo castigo, ma anche rivedicazione e liberazione. Quest'ultimo si pensa derivante da *vindicta*, ossia la verga con cui si toccava lo schiavo che doveva essere posto in libertà.

¹¹ Scrive Aristotele nell'*Etica Nicomachea* che «la vendetta appaga l'ira producendo piacere al posto del dolore» (*EN* IV 1126a20).

irrompe prepotente attraverso la prefigurazione, da parte dell'individuo, di una possibile ritorzione nei confronti di chi ha causato ciò egli percepisce come un torto. Ancora una volta l'immaginazione si rende importante nella figurazione di scenari possibili che alimentano tanto la componente desiderativa quanto lo stato di piacevolezza dell'individuo: «anche vendicarsi è piacevole. Infatti, ciò che è doloroso non ottenere, è piacevole da ottenere, e quelli che provano un sentimento d'ira si addolorano oltre misura se non si vendicano, mentre godono se vi sperano di farlo» (*Rh.* I 1370 b).

È importante sottolineare che la prefigurazione di cui parla Aristotele non sia mossa da immaginari fantasiosi ma abbia una certa concretezza. La speranza di cui parla, infatti, è legata a una prefigurazione razionale poiché basata su scenari futuri possibili, dunque in grado di concretizzarsi. Nella *Retorica* vi sono interi paragrafi in cui Aristotele si sofferma sulla piacevolezza del ricordare e del prefigurarsi qualcosa, mettendo sempre in risalto come, la prefigurazione di ciò che a nostro parere ci recherà un bene produca in noi piacere. Prefigurarsi la vendetta produce molto piacere, al pari di quello che prova l'innamorato nel poter rivedere la propria amata. Così come egli vive nel ricordo e nella prefigurazione del loro incontro, l'adirato vive nel piacere dell'attesa che la sua vendetta si compia (*ibid.*). A tal proposito, Aristotele, citando Omero, afferma: «pertanto è stato opportunamente detto a proposito del *thymos* che "molto più dolce del miele stillante cresce nel petto degli uomini". Infatti un certo piacere è sempre presente» (*Rh.* II 1378b) sia perché è piacevole pensare di ottenere ciò che si desidera, «sia per il fatto che si passa il tempo a vendicarsi con il pensiero e l'immagine che ne nasce genera piacere, come accade nei sogni» (*ibid.*)¹².

All'interno della *Retorica* Aristotele fornisce ulteriori spiegazioni riguardo al perché la vendetta rientri tra le cose piacevoli:

¹² Aristotele afferma che chi spera provi piacere al pari di chi ricorda qualcosa poiché «sia chi ricorda che chi spera prova piacere» (*Rh.* I 1370a). Anche in questo caso ci viene incontro la teoria dell'immaginazione di Aristotele, ed è egli stesso a fornire una spiegazione parlando del piacere legato alla produzione di *phantasmata* da parte dell'immaginazione: «dal momento che il provare piacere consiste nel percepire una data emozione, e che l'immaginazione è una sensazione indebolita, e dal momento che, in chi ricorda o spera, dovrebbe essere presente l'immaginazione di ciò che si ricorda o si spera – ebbene, se è così, è evidente che sia chi ricorda sia chi spera prova piacere, poiché ha anche luogo una sensazione» (*ibid.*).

tutte le azioni che gli uomini compiono per causa propria sono cose buone o che sembrano buone, oppure cose piacevoli o che sembrano piacevoli. Ma poiché si fanno volontariamente le azioni che si compiono per causa propria, mentre non si fanno volontariamente quelle che non si compiono per causa propria, tutte le azioni che si compiono volontariamente dovranno essere cose buone o che sembrano buone, oppure cose piacevoli o che sembrano piacevoli (*Rh.* I 1369b).

Dal punto di vista del soggetto che compie la sua vendetta, ciò che sta attuando è considerato come qualcosa di buono e piacevole, o, per lo meno, apparentemente tale. È importante che Aristotele ponga l'essere buono o piacevole come ipotetici, in quanto marca la distinzione tra ciò che è buono in senso oggettivo e ciò che lo è soltanto in senso soggettivo. Infatti, non è detto che ciò che sembra buono o piacevole lo sia davvero. Ma questo è un ragionamento che solitamente avviene a posteriori poiché, dal punto di vista di un soggetto adirato risulta essere ininfluenza, in quanto egli proietta il suo desiderio verso ciò che ritiene meglio per sé e, in questo caso, la cosa migliore è ottenere vendetta.

50

Tale modo di ragionare dell'adirato ha per Aristotele una spiegazione: se il piacere è, secondo lo Stagirita «un certo moto dell'anima e una condizione complessiva della percezione sensibile che tende al suo stato naturale» (*Rh.* I 1370a) mentre il dolore è il contrario, «è evidente che è anche piacevole ciò che è in grado di produrre la disposizione suddetta, mentre ciò che la distrugge o che produce la condizione contraria è doloroso» (*ibid.*). Pertanto, siccome il fine della vendetta è ripristinare la situazione di partenza, dunque ripristinare l'equilibrio che si era infranto e che aveva scalfito l'immagine che l'individuo aveva di sé, allora essa è qualcosa di buono e di piacevole per l'individuo che la infligge, poiché lo riporta alla situazione antecedente l'offesa, configurandosi come una compensazione e una forma di giustizia personale. Dunque, se ciò che si è ricevuto è considerato un'offesa che ha portato dolore, e pertanto percepito come un male, la liberazione da esso è un bene perché, per lo stesso motivo, porta a ripristinare la situazione di partenza¹³.

Un ulteriore aspetto che Aristotele sottolinea riguardo alla

¹³ «Pongo tra i beni anche la liberazione dai mali, o dai mali apparenti, o la sostituzione di un male maggiore con uno minore (perché sono in un certo modo cose preferibili)» (*Rh.* I 1369b).

vendetta è la sua esclusività dell'individuo adirato. A tal proposito, nella *Retorica*, l'ira viene messa a confronto con una passione che, in superficie, potrebbe apparire molto simile – soprattutto per la volontà di nuocere l'altro – ovvero l'odio. Aristotele, tuttavia, evidenzia come la vendetta sia assente nell'agire di un odiatore, poiché l'odio mira alla distruzione totale dell'altro, non a una retribuzione specifica o al riconoscimento del torto subito. Chi odia non vuole vendicarsi, ma vuole soltanto il male altrui (*Rh.* II 1382a). Ira e odio sono, per Aristotele, due passioni totalmente differenti tanto nel *target* a cui si riferiscono quanto negli intenti. L'ira, come detto, riguarda il particolare, pertanto è sempre rivolta ad un individuo specifico; l'odio può essere rivolto anche alle classi; l'ira, sostiene Aristotele, si cura con il tempo, l'odio non trova cura; l'ira consiste, come detto, nel desiderio di infliggere sofferenza, l'odio nel desiderio del male altrui.

Il desiderio di vendetta e il volere il male altrui hanno delle differenze sostanziali anche se è presente in entrambi un portato negativo. La vendetta, si è detto, è un modo per l'individuo di farsi giustizia, di riportare in equilibrio una situazione che non lo è più. L'odio è volere (e talvolta anche agire) il male altrui gratuitamente, senza giustificazioni di sorta. È volere il male per il male. Inoltre, chi vuole vendicarsi è un individuo che prova sofferenza per l'offesa ricevuta. Chi odia, secondo Aristotele, non prova sofferenza.

Esiste anche un senso di riconoscimento dell'altro in chi nutre desiderio di vendetta, poiché, afferma Aristotele, chi è adirato può provare compassione e magari divergere dai suoi intenti iniziali; ciò non accade per chi prova odio: «perché il primo considera che colui con il quale è adirato soffra a sua volta, mentre il secondo vuole che sia annientato» (*ibid.*).

Secondo Aristotele, la vendetta ha più di un modo per essere “disinnescata”. In generale, essa viene meno se l'ira viene placata (anche nel ricordo) e ciò avviene quando «si diventa miti» (*Rh.* II 1380a). A tal proposito, Aristotele porta molti esempi che dimostrano come fosse un attento conoscitore dell'animo umano. Egli afferma che si diventa miti nei confronti di chi si umilia dinanzi a noi «perché sembra ammettere di essere inferiore». Come prova a favore della sua tesi, Aristotele riporta un comportamento animale: «il fatto che l'ira si calmi nei confronti di chi si umilia lo dimostrano anche i cani, che non mordono chi si mette a sedere» (*ibid.*). Si diventa miti nei confronti di chi am-

mette il proprio torto «perché gli uomini pongono termine alla propria ira, come se ritenessero il fatto che si provi dolore per ciò che si è commesso una forma di riparazione»¹⁴. Reprimiamo l'ira e una contromossa di vendetta quando ci troviamo in una situazione di inferiorità, e dunque temiamo l'altro. Sapendo infatti di essere in una situazione sfavorevole, ogni desiderio di vendetta risulta vano. Se, infatti, ricordiamo ciò che Aristotele dice a proposito delle proiezioni nel futuro, si spera una vendetta solo quando si è consapevoli che sia una cosa possibile da ottenere, altrimenti ne decade il desiderio. Inoltre, riguardo al timore e alla vendetta Aristotele dice: «contro le persone che si temono o rispettano, fino a quando restino in questa disposizione d'animo, gli uomini non si adirano, perché è impossibile temere e adirarsi nello stesso tempo» (*Rh.* II 1380a). Al contrario, il desiderio di vendetta non si attenua quando ci troviamo in una situazione di superiorità poiché vediamo l'ottenimento del nostro proposito realistico. Decade la voglia di vendicarsi quando trascorre molto tempo. Questo è anche un qualcosa che è emerso nel rapporto tra l'ira e l'odio. L'ira può spegnersi con il passare del tempo e, dunque, anche la speranza di vendicarsi non rimane un obbiettivo concreto da realizzare¹⁵.

Un altro elemento distintivo della vendetta che emerge dai testi aristotelici è il desiderio di riconoscimento. Chi si vendica intende che l'offensore sia pienamente consapevole che la punizione inflitta provenga dal vendicatore, affinché sia inequivocabilmente chiaro che essa costituisce la restituzione del torto precedentemente subito. Un esempio lampante di ciò, secondo Aristotele, è Odisseo che, allontanandosi dall'isola dei Ciclopi, grida a Polifemo: «Ciclope, se qualche uomo mortale ti chiede dello sconcio accecamento dell'occhio, digli che ad accecarti fu Odisseo, distruttore di rocche, il figlio di Laerte, che abita ad Itaca» (*Od.* IX 502-505). Questo episodio dimostra che Odisseo non si sarebbe sentito vendicato se la vittima non avesse saputo per opera di chi fosse avvenuto il torto, evidenziando ancora una volta il carattere individuale dell'ira e della conseguente vendetta¹⁶.

¹⁴ Aristotele dice infatti che «puniamo di più le persone che negano piuttosto di quelle che ammettono di essere punite giustamente. Con queste la nostra collera viene meno» (*Rh.* II 1380a).

¹⁵ «Sono miti, inoltre, quando è trascorso molto tempo e non sono in preda all'ira perché il tempo lenisce l'ira» (*Rh.* II 1380b).

¹⁶ «L'ira è un fatto individuale» (*Rh.* II 1380b).

3 Giustizia

In Aristotele, il rapporto tra i concetti di vendetta e giustizia è complesso e sfaccettato. Lo Stagirita sembra delineare tre distinti ambiti della giustizia: 1) una giustizia personale, strettamente legata alla vendetta e all'emotività del singolo; 2) una giustizia che trascende la mera emotività individuale, guidata dalla *phronesis* (saggezza pratica); 3) un concetto di giustizia statale, inteso come principio regolato dalla ragione e dalla legge.

Nell'antichità greca, la vendetta era spesso percepita come una risposta legittima a un'offesa, talvolta persino un dovere morale o religioso. Tuttavia, con l'affermarsi del diritto, il concetto di giustizia ha progressivamente mutato le sue caratteristiche, cercando di distaccarsi dai parametri individuali per acquisire una veste più obiettiva e universale.

La *Retorica* di Aristotele si apre proprio illustrando questo cambiamento. Nelle prime pagine del Libro I, discutendo la figura del legislatore, Aristotele eleva il suo giudizio su un piano superiore rispetto a quello dell'assemblea popolare o del giudice. Questo perché, a suo avviso, questi ultimi possono essere influenzati dalle passioni, offuscando la loro capacità di giudizio. Aristotele afferma:

il giudizio del legislatore non è rivolto a un caso particolare, ma riguarda il futuro e l'universale, mentre chi è membro di un'assemblea popolare o giudice decide di questioni presenti e specifiche: costoro spesso sono influenzati da amicizia, odio e interesse privato, sicché non possono più vedere il vero in modo adeguato, ma il loro giudizio è oscurato dal piacere e dal dolore personale (*Rh.* I 1354b).

Per Aristotele, la vendetta è una forma di retribuzione, ma si distingue nettamente dalla giustizia per la sua natura e il suo scopo. Nella *Retorica*, come visto, Aristotele la definisce come un desiderio di punire chi ci ha offeso, motivato dalla rabbia e dal desiderio di ristabilire l'onore (*Rh.* II 1378a30 – 1378b1), un atto che l'individuo adirato percepisce come un ristabilimento della giustizia. Il punto sostanziale è che questa giustizia da ristabilire ha un valore prettamente personale: non esiste un metro oggettivo per misurare la giusta punizione da infliggere per il torto subito. Il criterio è sempre individuale e, di solito,

tende all'eccesso (Sciacca 2018: 28). Inoltre, le situazioni vendicative non sempre si risolvono con il primo atto di ritorsione. Ciò potrebbe accadere solo se chi subisce la punizione la ritiene giustamente meritata: così Aristotele dice parlando di coloro che avendo subito vendetta restano miti perché: «se credono di aver commesso un'ingiustizia e di soffrire giustamente, non nasce ira contro ciò che è giusto, perché non credono più, in tal caso, di subire qualcosa che non sia dovuto, mentre s'è detto che proprio in questo consiste l'ira» (*Rh.* II 1380b). Tuttavia, nel caso in cui la persona punita ritenga di non aver meritato tale punizione, o che essa sia sproporzionata al danno precedentemente provocato, si innesca un ciclo infinito di atti vendicativi da entrambe le parti, che finisce per perdere l'obiettivo iniziale di ristabilire un ordine o un equilibrio.

54

C'è però, come già accennato nella sezione dedicata all'ira, una limitazione che Aristotele pone all'uso della vendetta. Soprattutto nell'*Etica Nicomachea*, egli sottolinea come la vendetta non sia qualcosa da evitare in ogni circostanza, così come non esistono situazioni in cui l'ira debba essere bandita. Si è visto, infatti, che nella questione della vendetta, pur vigendo un parametro individuale, esiste anche un metro di giudizio applicabile: quello dell'individuo *spoudaios*. Quest'ultimo, grazie alla sua capacità di controllare le passioni per mezzo della ragione affinché non degenerino, è colui che ha sviluppato un *habitus* che gli permette, attraverso la *phronesis* (φρόνησις), di soppesare il singolo caso e comprendere come agire. Possiamo affermare che un tale individuo sia più unico che raro e rappresenti un modello teorico a cui ambire. Esso rimane comunque importante in quanto funge da guida per sviluppare una disposizione che permetta di agire giustamente, pur rimanendo nell'ambito della giustizia privata. E come se, per quanto riguarda la vendetta, Aristotele abbia trovato un modo per collocarla in un territorio ben circoscritto senza bandirla – poiché intrinseca all'essere umano e non ignorabile. Inoltre abbia trovato il modo di giustificare la vendetta (purché rimanga entro certi parametri, come visto) e di collocarla in un contesto di giustizia che, benché resti soggettiva, cerchi di non strabordare nell'eccesso, quindi di creare un contenimento e una limitazione al fenomeno¹⁷.

¹⁷ Per Aristotele coltivare il proprio carattere è fondamentale affinché si possa maturare una gestione delle passioni adeguata ai singoli contesti. Le passioni, infatti, come dicevamo, non possono essere eliminate perché intrinseche

Ne fa, inoltre, un concetto più legato alla ragione che all'istinto, in quanto, sottomettendo le passioni alla ragione, la vendetta diventa un'azione razionalmente temperata, che mira a un ristabilimento proporzionato dell'equilibrio e si sottrae alla sua natura puramente distruttiva, elevandosi a una forma di giustizia privata controllata dalla *phronesis* dell'individuo virtuoso.

L'operazione che Aristotele compie in questo contesto è quella di stabilire una giustizia in grado di regolamentare le dinamiche umane, che più che sottrarsi alla legge dello stato, soggiace ad essa. Ciò è possibile perché Aristotele muove da un concetto di giustizia che è permeante e racchiude tutte le virtù morali, applicandole nella relazione con gli altri. Tale concetto, se da un lato differisce dalla giustizia legislativa – in quanto quest'ultima si riferisce alla conformità alle leggi all'interno di una *polis* – dall'altro trova un punto di convergenza con essa quando la legislazione della *polis* mira al bene comune, raggiungibile solo attraverso l'applicazione di azioni virtuose. In questo senso, la giustizia come virtù individuale e quella legislativa coincidono negli intenti: la giustizia legislativa è la manifestazione esteriore e oggettiva della giustizia, mentre la virtù della giustizia è una disposizione interna all'individuo.

55

Andando oltre il concetto di giustizia personale legato alla vendetta o alla giustizia come virtù dell'individuo *spoudaios*, l'*Etica Nicomachea* tratta anche della giustizia imparziale in quanto amministrata dalle leggi all'interno della *polis*.

Aristotele distingue diverse forme di questa giustizia, tutte intrinsecamente legate al sistema legale statale: la giustizia distributiva, quella correttiva e quella reciproca. Nessuna di esse ha un rapporto di similarità con la vendetta; al contrario, si differenziano da essa poiché, attraverso queste forme, l'equilibrio viene ripristinato senza perseguire il dolore dell'offensore. La giustizia distributiva, in particolare non mira a riparare il torto subito, ma

all'essere umano, ma possono essere "educate". La paura, la rabbia, il desiderio sono naturali, ma un carattere ben formato permette di provarle «al momento giusto, per le cose giuste, verso le persone giuste, per la giusta causa e nel modo giusto» (EN II 1106b21-23). La formazione del carattere non è un mero addestramento meccanico. Essa richiede la guida della ragione pratica, incarnata nella virtù intellettuale della saggezza pratica (φρόνησις). La *phronesis* è la capacità di deliberare correttamente su ciò che è bene e utile per l'uomo in ogni situazione concreta. È la *phronesis* che permette all'individuo di individuare il "giusto mezzo" specifico per ogni circostanza, poiché esso non è universale ma relativo.

a stabilire un ordine equo (EN 1131b32 – 1132a1). La giustizia correttiva si pone come un riportare a una condizione di parità le parti, e la pena in questo contesto viene a caratterizzarsi come privazione che bilancia il guadagno dell'ingiustizia (*ibid.*). La giustizia reciproca, principio di scambio atto a regolare i rapporti economici e sociali all'interno della *polis*, potrebbe sembrare affine al concetto di vendetta perché garantisce che un danno subito sia ripagato con un beneficio equivalente. Tuttavia, in realtà, nel caso di tale giustizia, la moneta sarà il modo in cui ripagare e la proporzionalità stabilirà quanto restituire (*ibid.*). Quindi anche in questo contesto si applica una misura che sia oggettiva e che non ecceda il danno, come nel caso della vendetta.

56 Pertanto, se nelle dinamiche umane i più affermano che «la giustizia è cosa di poco conto dal momento che è preferibile sembrare giusti piuttosto che essere giusti» (*Rh.* I 1365b), e tentino di simulare quelle virtù che li faccia apparire simili all'individuo eccellente (*spoudaios*) benché la loro natura sia differente, per Aristotele ciò rimane semplicemente un'opinione che si discosta dalla verità. L'apparire giusti non porta a creare un contesto di giustizia all'interno della *polis*, bensì acuisce situazioni in cui i cittadini compiano ingiustizia reciproca. Egli sostiene che, sebbene nel comportamento tra i singoli l'apparire giusti possa talvolta essere vantaggioso, quando ci si rivolge a contesti in cui ci si aspetta di essere salvaguardati, tutti considerano la giustizia stessa, e non la sua mera apparenza, un bene «perché è utile per la comunità» (*Rh.* I 1362b). È infatti attraverso le leggi, che rappresentano «la salvezza della città» (*Rh.* I 1360a), che i rapporti sociali tra gli individui vengono mantenuti in equilibrio, ponendo un limite alle forme di giustizia personale.

Conclusione

L'analisi del pensiero aristotelico sull'ira, la vendetta e la giustizia rivela un sistema etico e politico profondamente interconnesso, che cerca di comprendere e regolare le passioni umane in vista del bene individuale e collettivo.

Si è esplorato come l'ira, pur essendo inizialmente una passione dolorosa e corporea, possa generare un piacere derivante dalla prefigurazione della vendetta e dal desiderio di ristabilire un onore percepito come leso. Aristotele distingue tra *thymos*,

l'impulso vitale e generico, e *orgē*, l'ira specifica e mirata a un offensore particolare. Questa passione, intrinsecamente individuale e legata alla percezione soggettiva di un'offesa che mina l'immagine di superiorità dell'individuo, tende naturalmente all'eccesso e rischia di innescare cicli infiniti di ritorsioni.

Tuttavia, Aristotele non bandisce l'ira o la vendetta, riconoscendole come parti ineliminabili dell'animo umano. Egli propone un contenimento e una modulazione di queste passioni attraverso la virtù della mitezza e, soprattutto, attraverso la figura dell'individuo *spoudaios*. Quest'ultimo, dotato di *phronesis* (saggezza pratica), è capace di temperare razionalmente l'impulso vendicativo, dosando la reazione in base alla circostanza e mirando a un ristabilimento proporzionato dell'equilibrio, trasformando così la vendetta da atto puramente distruttivo a una forma di giustizia privata controllata dalla ragione.

Il culmine della riflessione aristotelica sulla giustizia si manifesta nel passaggio da questa dimensione personale e soggettiva a una giustizia imparziale e oggettiva, amministrata dalle leggi all'interno della *polis*. Le forme di giustizia distributiva, correttiva e reciproca, distinte dalla vendetta, operano secondo criteri oggettivi e proporzionali stabiliti dalla legislazione, mirando al bene comune e alla stabilità sociale, piuttosto che alla soddisfazione emotiva del singolo.

In definitiva, Aristotele ci mostra un percorso evolutivo: dalle passioni individuali e spesso eccessive, come l'ira e il desiderio di vendetta, si giunge, attraverso la coltivazione della virtù e l'applicazione della ragione, a una concezione di giustizia che è fondamento della vita associata. Sebbene la ricerca di riconoscimento e l'accrescimento dell'ego possano essere potenti motori per l'adesione a modelli virtuosi (come lo *spoudaios*), la vera giustizia, quella che garantisce la «salvezza della città», risiede nell'applicazione di leggi razionali che trascendono l'interesse privato e le passioni momentanee, assicurando un equilibrio duraturo per l'intera comunità.

57

Bibliografia

- Aristotele. *L'anima*. Milano: Bompiani. 2010.
Aristotele. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza. 2007.
Aristotele. *Retorica*. Milano: Mondadori. 2013.

- Curzer, Howard J. (2012). *Aristotle and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press.
- Dow, Jamie (2009). "Feeling Fantastic? - Emotions and Appearances in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 37:143-175.
- (2011). "Aristotle's Theory of Emotions: Emotions as Pleasures and Pains". In: M. Pakakuk – G. Pearson (Eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 47–74.
- Ferrarin, Alfredo (2004). *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa: ETS.
- Konstan, David (2003). "Aristotle on anger and the emotions: the strategies of status". In: S. Braund – G.W. Most (Eds.), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press, 99-120.
- (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto: University of Toronto Press.
- Leighton, Stephen R. (1996). "Aristotle and the Emotions". In: A. Oksenberg Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 206-237.
- Linguiti, Alessandro (2004-2005). "Immagine e concetto in Aristotele e Plotino". *Incontri triestini di filologia classica*, 4: 69-80.
- Omero. *Iliade*. Firenze: Salani. 1958.
- Omero. *Odissea*. Torino: Einaudi. 2014.
- Miller, Fred D. (1997). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Moss, Jessica (2012). *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Marta C. (2016). *Anger and Forgiveness*, Oxford: Oxford University Press.
- Sciacca, Fabrizio (2018). *Il potere della vendetta. Quattro lezioni*, Milano: AlboVersorio.
- Winthrop, Delba (1978). "Aristotle and Theories of Justice". *The American Political Science Review*, 72 (4): 1201-1216.