

## LA POLITICA TRA REALTÀ E RAPPRESENTAZIONE. SAPERE POETICO E FILOSOFIA PRATICA IN ARISTOTELE

DOI: 10.7413/18281567066

**di Giangiacomo Vale**

Università degli Studi Niccolò Cusano, Roma

### **Politics between Reality and Representation. Poetical knowledge and Practical Philosophy in Aristotle**

#### *Abstract*

According to Aristotle, Poetry is a cognitive activity as it permits an almost philosophical understanding of the human events in their possibility and probability: it expresses human acting and interacting in its universality. Giving poetry a cognitive power and considering it as a knowledge, leads to attribute to the “poetical knowledge” a founder nature, and therefore a role of hermeneutical guide and normative knowledge

**Keywords:** Practical philosophy, Aristotle’s Poetics, Mimesis, Aristotle’s “For the Most Part”, *Eikos*.

#### **Tra realtà e imitazione**

Considerata nel suo complesso, la riflessione etico-politica aristotelica si caratterizza per la sua impronta mondana e antimetafisica, collocandosi pienamente all’interno di una prospettiva realistica ed empirica contrapposta all’idealismo della metafisica platonica. L’atteggiamento realistico e antimetafisico nell’ambito etico e politico della riflessione aristotelica ricalca un atteggiamento altrettanto realistico ed empirico di Aristotele nell’ambito della teoria poetica. Come avremo modo di vedere, infatti, le «scienze pratiche» o utilitarie (tra cui etica e politica), che studiano azioni e comportamenti umani in vista di un fine, e la poesia, che li imita ricalcandone e ripresentandone le strutture teleologiche, hanno in comune l’indagine e il confronto con lo stesso oggetto che è il mondo della storia umana, della tradizione, del senso comune. Insomma: il

confronto con quell'ambito in cui le cose, come scrive Aristotele, «possono essere diversamente da come sono»<sup>1</sup>. Vero è che la teoria poetica aristotelica non può essere considerata indipendentemente dall'intero *corpus* della filosofia aristotelica, di cui essa fa pienamente parte. È generalmente riconosciuta l'appartenenza della *Poetica* al periodo della piena maturità di Aristotele. In particolare, stando agli accenni alla *Poetica* come opera ancora da scrivere che Aristotele fa nella *Politica*, la sua redazione sarebbe successiva a quest'ultima e precedente alla *Retorica*, che invece rimanda alla *Poetica* come opera già scritta<sup>2</sup>. La teoria poetica aristotelica non può dunque essere compresa se non alla luce della riflessione filosofica del suo autore e in particolare, dato l'approccio realistico della trattazione poetica, alla luce di quelle che, nella ripartizione aristotelica dei saperi, vengono identificate come le «scienze pratiche» – l'etica e la politica – le quali, studiando le azioni e i comportamenti dell'uomo, sono anch'esse, come la poetica, volte al mondo delle cose che possono essere diversamente da come sono, stando all'espressione aristotelica ora citata. Dopo aver precisato il metodo di indagine e il tipo di conoscenza cui secondo Aristotele la filosofia politica aspira, e dopo aver valutato il suo intento fondamentalmente pratico, che sancisce la coincidenza del suo oggetto di indagine con il suo scopo, la metteremo a confronto con la trattazione poetica aristotelica, e ciò con particolare riguardo al loro oggetto di indagine, al loro modo di operare e conoscere, alla loro comune appartenenza al generale dominio del sapere, al tipo di conoscenza che sono in grado di raggiungere e, infine, alla luce di quell'intento pratico e prescrittivo che caratterizza la filosofia politica aristotelica.

### **L'intento tipologico e prescrittivo della filosofia politica aristotelica**

Il realismo dell'approccio etico-politico aristotelico è provato, come ci ricorda C. Natali, sia dal metodo con cui Aristotele indaga la problematica etica, sia dal dato di fatto a partire dal quale egli la imposta<sup>3</sup>. Aristotele considera evidente di per sé il presupposto secondo cui l'agire umano ha una

---

<sup>1</sup> *Retorica*, 1357a 34-b 1.

<sup>2</sup> Cfr. *Politica*, VIII 1341b 40; *Retorica*, I 11 1371b 33; III 2 1404b 37, III 18 1419b 2. Ricordiamo inoltre che la *Poetica* è un'opera acroamatica, ovvero composta ai fini dell'insegnamento e destinata ad essere sviluppata nell'esposizione orale. Sembra dunque che essa risalga agli inizi del periodo del secondo insegnamento di Aristotele ad Atene, intorno al 334. Cfr. FERDINANDO ALBEGGIANI, *Introduzione a ARISTOTELE, La poetica*, Introduzione, traduzione e commento di F.A., Firenze, La Nuova Italia, 1974 [=1934], pp. IX-CXXIX: XLI-XLVII.

<sup>3</sup> Cfr. CARLO NATALI, *Etica*, in *Guida ad Aristotele*, a cura di Enrico Berti, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 241-282: 244.

struttura finalistica, per cui ogni azione è guidata da uno scopo ed è quindi governata da strutture teleologiche sottostanti alla legge della necessità. Nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemea* il termine "azione" (*práxis*) utilizzato da Aristotele designa il comportamento consapevole e deliberatamente scelto di esseri umani che agiscono in vista di un fine determinato<sup>4</sup>. Non sono dunque il caso, la fortuna o la futilità a dirigere le azioni umane, teleologicamente finalizzate al raggiungimento di quel fine preciso che si configura in ultima istanza come *il bene*: «ogni arte e ogni ricerca e similmente ogni azione e ogni proposito sembrano mirare a qualche bene: perciò a ragione il bene è stato definito: ciò a cui ogni cosa tende»<sup>5</sup>. E tutti i fini e i beni relativi o subordinati (strumentali al raggiungimento di altri beni) a cui gli uomini tendono sono ricercati in vista di un fine ultimo, di un «bene supremo»<sup>6</sup> che si desidera di per se stesso e che, lungi dall'essere trascendente, come l'Idea platonica del Bene, è un bene immanente, realizzabile e raggiungibile dall'uomo e per l'uomo<sup>7</sup>. Questo bene supremo è il vivere bene, la felicità: «quanto al nome d'esso, la maggior parte è pressoché d'accordo: felicità lo chiamano sia la moltitudine sia le persone raffinate, le quali suppongono che l'esser felici consista nel viver bene e nell'aver successo»<sup>8</sup>. Ora, se la felicità è il movente ultimo dell'agire umano, il *telos* al quale tutti gli uomini consapevolmente tendono<sup>9</sup>, tutte le azioni umane saranno deliberatamente pensate e compiute in vista della felicità, e per questo motivo, come scrive P. Donini, «sottostanno a quella necessità che si dice ipotetica, o condizionale [per cui] se un dato fine deve essere raggiunto, è necessario che si

---

<sup>4</sup> Cfr. *Etica Eudemea*, II 6 1222b 20; 8 1224a 29. Nella generale distinzione aristotelica tra «azioni involontarie» (estorte o compiute per ignoranza) e «azioni volontarie», le azioni umane «volontarie» sono quelle azioni che dipendono da noi, le azioni «in cui il principio risiede in chi agisce, se conosce le circostanze particolari in cui si svolge l'azione» (*Etica Nicomachea*, III 1 1112a 22-24). Esse sono inoltre sempre determinate da una «scelta» che verrà compiuta dopo il ragionamento e la riflessione («deliberazione»), e in questo senso Aristotele afferma che animali e bambini sono incapaci di agire. Questo ragionamento alla base dell'azione, che Aristotele chiama appunto «deliberazione», stabilisce quali siano le singole azioni da mettere in atto e i mezzi da usare per raggiungere certi fini (cfr. *Etica Nicomachea*, 1113a 2-7).

<sup>5</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094a 1-3.

<sup>6</sup> *Etica Nicomachea*, I 2 1094a 22.

<sup>7</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, I 6, 1096b 32-35.

<sup>8</sup> *Etica Nicomachea*, I 4 1095a 17-20. Secondo la definizione di Aristotele la felicità (*eudaimonia*) è «un'attività dell'anima secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, I 6 1098a 16).

<sup>9</sup> Sulla concezione finalistica della vita si veda ad esempio *Etica Nicomachea*, I 6 1098a 16; *Fisica*, II 6 197b 4; *Politica*, VII 3 1325a 32.

compiano i tali passi nel tale ordine, perché ciascuno di essi presuppone come sua causa e fondamento il compimento effettivo del precedente»<sup>10</sup>.

Il principio metodologico sottostante all'indagine etico-politica aristotelica consiste invece nel considerare l'etica una disciplina indipendente dalla filosofia prima, nel senso che, in quanto scienza pratica, quella che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* chiama «la filosofia delle cose umane» o «filosofia politica»<sup>11</sup>, proprio per distinguerla dalla filosofia prima, non trae i suoi principi dalla metafisica, a cui è invece gerarchicamente inferiore. Nell'intento di definire il tipo di conoscenza cui secondo Aristotele la filosofia politica aspira, considerato il suo carattere autonomo, empirico e fondamentalmente pratico, ci fornirà alcune fondamentali chiarificazioni un'attenta valutazione del suo metodo di indagine. Ciò ci consentirà inoltre di comprendere appieno la portata della concezione aristotelica dell'autonomia teorica della filosofia politica, ovvero la sua indipendenza da un fondamento metafisico, svelandoci il suo modo di operare e portandoci ad apprezzarne la razionalità<sup>12</sup>. In altri termini, e più esplicitamente, prenderemo in esame la filosofia morale aristotelica in un'ottica metodologica. Tale opzione ci porta necessariamente a collocare la nostra riflessione entro un quadro teorico che è quello della cosiddetta «riabilitazione della filosofia pratica» che ha contraddistinto il pensiero filosofico tedesco a partire dagli anni Sessanta, per poi estendersi ad altre aree culturali<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> PIERLUIGI DONINI, *Poetica e Retorica*, in *Guida ad Aristotele*, a cura di Enrico Berti, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 327-363: 339. Cfr. *Etica Nicomachea*, III 3 1112b 11 ss.

<sup>11</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, X 10 1181b 15-16, in cui per definire la trattazione etica Aristotele usa l'espressione «la filosofia delle cose umane», ovvero la disciplina filosofica che tratta del buon agire umano, espressione con cui l'etica viene distinta dalla filosofia prima. Altrove la chiama anche «politica» (*ibid.*, I 3 *passim*) o «in un certo senso, politica» intesa sempre però come scienza complessiva dell'attività morale dell'uomo sia come singolo che come cittadino, e non come sapere dell'uomo di governo, oppure «filosofia politica» (VII 12 1152b 1). Su questo si veda GÜNTHER BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Verlag Karla Alber, 1973 – trad. it. di Maria L. Violante: *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 65-66 e C. NATALI, *Etica*, cit., p. 249.

<sup>12</sup> Come nota C. NATALI (*Etica*, cit., p. 253, n. 13), è quasi unanimemente riconosciuta in Aristotele l'indipendenza del sapere morale dalla metafisica. Secondo la stessa epistemologia aristotelica, d'altronde, una scienza dipende da un'altra solo quando i suoi principi primi sono tratti da quella sovraordinata. Per una lettura opposta, secondo cui quindi l'etica aristotelica ha un fondamento metafisico, si veda ANDREAS KAMP, *Aristoteles' Theorie der Polis - Voraussetzungen und Zentralthemen*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris, Peter Lang, 1990 – trad. it.: *La teoria politica di Aristotele: Presupposti e temi principali*, Napoli, Valentino, 1993, pp. 31-50.

<sup>13</sup> Il dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica», svoltosi a partire dall'inizio degli anni sessanta in Germania tra coloro che intendevano ridare centralità ai temi della *philosophia practica* aristotelica, si concretizza nella pubblicazione di una miscellanea di studi raccolti sotto il titolo *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* nel 1972-1974. Il richiamo ad Aristotele è fatto con riguardo alla distinzione tra filosofia della *praxis* e filosofia teoretica non

Nella *Metafisica* Aristotele afferma che la filosofia pratica, allo stesso modo di quella teoretica, è sì una «scienza della verità», poiché vuole conoscere il “che” delle cose (come sono) e il “perché” delle cose (la causa di come sono), ma si differenzia dalla filosofia teoretica per il fatto che «della filosofia teoretica è fine la verità, di quella pratica l’opera, poiché i [filosofi] pratici [...] non studiano la causa di per se stessa, ma in relazione a qualcosa ed ora»<sup>14</sup>. Nelle «scienze pratiche», dunque, la verità non è più fine a se stessa, come nelle «scienze teoretiche», ma è subordinata e asservita all’attività pratica: è un mezzo in vista di un altro fine che è la “prassi”, la quale a sua volta, in quanto è azione, non è esistente, ma deve essere compiuta. La differenza tra filosofia teoretica e filosofia pratica consiste dunque nel fatto che, come scrive E. Berti, «mentre la filosofia teoretica lascia [...] le cose come stanno, aspirando solo a conoscere il perché stanno in un certo modo, la filosofia pratica, al contrario, cerca di instaurare un nuovo stato di cose, e cerca di conoscere il perché del loro modo di essere solo al fine di cambiarlo»<sup>15</sup>. L’azione è dunque al tempo stesso l’oggetto di indagine e conoscenza e lo scopo della filosofia pratica. Poiché essa si occupa delle «cose umane», la «pratica» in questione è, nello specifico, il comportamento umano e il fine che attraverso esso gli uomini intendono raggiungere sia individualmente sia in quanto facenti parte della società politica. Proprio perché il suo oggetto di studio coincide con il suo scopo, la filosofia pratica di Aristotele si pone di fronte ad esso in modo tutt’altro che statico e neutrale. L’atteggiamento dinamico e prescrittivo che la caratterizza si concretizza nel giudicare il valore delle cose umane, valutando che cosa in esse è bene o male, e ciò in vista di uno scopo pratico che è quello di migliorarle.

Una volta constatata l’autonomia teoretica della filosofia pratica – ciò che implica che essa sia in grado di trovare da sola i suoi principi – e individuati il suo oggetto e il suo scopo, si tratta di capire in quale misura tali assunti determinano il modo di operare nella sua indagine sulle «cose umane» e,

---

solo quanto all’oggetto di indagine ma soprattutto quanto al metodo; esso si coniuga inoltre con una rivalutazione dell’ideale greco della *polis* come dimensione costitutiva dell’agire umano. Tra i principali protagonisti figurano H.-G. Gadamer, H. Arendt, H. Jonas e ancor di più i loro allievi che ne hanno proseguito le ricerche, tra cui W. Hennis, M. Riedel, R. Bubner, G. Bien. A tale proposito si vedano *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. von Manfred Riedel, Freiburg, Rombach, 1972-1974; MANFRED RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975 – trad. it.: *Metafisica e meta politica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1990; *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di Enrico Berti, Genova, Marietti, 1988.

<sup>14</sup> *Metafisica*, II 1 993b 19-23 (trad. it. di C.A. Viano, Torino, U.T.E.T., 1974).

<sup>15</sup> ENRICO BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 114.

di conseguenza, il tipo di conoscenza che di esse sarà in grado di raggiungere. All'inizio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma che oggetto della filosofia pratica è il «bene supremo»<sup>16</sup> dell'uomo, che coincide con il fine ultimo in vista del quale ogni azione consapevole dell'uomo è compiuta, ovvero la felicità. Concretamente raggiungibile dall'uomo, il bene supremo non si identifica con il solo bene del singolo individuo, ma comprende il bene dell'intera città (non potendo il singolo pensarsi al di fuori della città):

«se il bene per il singolo individuo e per la città sono la stessa cosa, conseguire e mantenere quello della città è chiaramente cosa più grande e più vicina al fine, poiché tale bene è sì, amabile relativamente al singolo individuo, ma anche più bello e più divino in relazione a un popolo e a delle città»<sup>17</sup>.

Ciò spiega il motivo per cui secondo Aristotele la filosofia pratica è una scienza o filosofia «politica», la quale, poiché svolge nei confronti delle altre scienze pratiche o arti (strategia, economia, retorica...), i cui fini sono compresi in quelli della politica, una funzione direttiva, è detta da Aristotele anche scienza «architettonica»<sup>18</sup>.

Ora, la filosofia politica, in quanto filosofia pratica, prescrittiva, non ha solo lo scopo di indagare in maniera disinteressata il bene supremo, ma vuole anche e soprattutto realizzarlo. A proposito della sua stessa trattazione, nell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma infatti che essa non è finalizzata a uno studio contemplativo della virtù, ma ha uno scopo pratico, utilitario che è quello di rendere felici, di far diventare buoni: «non svolgiamo questa ricerca per sapere cosa sia la virtù, ma per diventare virtuosi, poiché altrimenti essa non avrebbe nessuna utilità»<sup>19</sup>. Lo scopo ultimo e l'utilità della filosofia politica si concretizzano così nello stabilire «che cosa si debba fare e da quali cose si debba astenersi»<sup>20</sup>. Insomma, alla filosofia politica non interessa la pura conoscenza del bene

---

<sup>16</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094a 22.

<sup>17</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094b 6-11.

<sup>18</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094a 26.

<sup>19</sup> *Etica Nicomachea*, II 2 1103b 26-29; cfr. inoltre II 3 1105b 12-18 e *Etica Eudemea*, I 5 1216b 9-25: «vogliamo non sapere cosa sia il coraggio, ma essere coraggiosi, e neppure sapere cosa sia la giustizia, ma essere giusti».

<sup>20</sup> *Etica Nicomachea*, I 2 1094b 4-6.

umano. Essa intende sì conoscerlo, ma soltanto perché tale conoscenza è fondamentale per la vita dell'uomo: guardando ad esso come a un «bersaglio», scrive Aristotele, «potremmo raggiungere con più facilità [...] ciò che è conveniente»<sup>21</sup>. Ma a quale tipo di conoscenza del bene supremo può aspirare la filosofia pratica o politica?

Poiché il campo di indagine della filosofia politica è il mondo delle «cose umane», dei comportamenti umani, che sono sempre eventi individuali, allora la comprensione che essa sarà in grado di raggiungere non sarà una comprensione scientifica, visto che il caso individuale è caratterizzato da variabilità e probabilità, e non può evidentemente essere oggetto di scienza. Ebbene, una volta separato il sapere morale dalla metafisica – con la conseguente rinuncia alla pretesa platonica di costruire un'etica e una politica da puri principi razionali –, il tentativo aristotelico di condurre un discorso razionale su realtà che non si lasciano ridurre a dimostrazioni scientifiche deve tener presente che, nel campo delle vicende umane, sarà raggiungibile quel grado di certezza e verità che è compatibile con la loro varietà e mobilità, e che sarà definita in termini di probabilità e *verisimiglianza*. Secondo Aristotele, infatti, la scienza o filosofia politica è costretta a rinunciare ad una comprensione precisa e dettagliata del suo oggetto di indagine – il bene supremo dell'uomo – e deve accontentarsi di «comprendere *a grandi linee* [*pachulós kai typo*] che cosa mai esso sia»<sup>22</sup>. La filosofia politica si limita dunque ad una conoscenza nello schema generale, sommaria e commisurata al suo scopo: proprio perché il suo scopo non è la conoscenza di per se stessa e perfetta di un oggetto, ma la conoscenza in vista di un fine ulteriore e pratico, essa ha un carattere «generale» o «tipologico»<sup>23</sup>, secondo l'espressione di E. Berti, che è strettamente connesso al suo intento pratico. Nel momento in cui non è quindi possibile giungere a una comprensione dettagliata di un argomento, né è necessario, poiché la trattazione non è fine a se stessa, ma è strumentale ad un altro scopo, la filosofia politica ha dunque un «intento tipologico»<sup>24</sup>. Ogni ricerca

---

<sup>21</sup> *Etica Nicomachea*, I 2 1094a 22-23.

<sup>22</sup> *Etica Nicomachea*, I 2 1094a 25. L'espressione *pachulós kai typo* è molto ricorrente sia nell'*Etica Nicomachea* (cfr. ad esempio 1101a 27; 1104a 1; 1107b 14; 1113a 13; 1114b 27) che nella *Politica* (cfr. ad esempio 1276b 19; 1302a 19; 1323a 10).

<sup>23</sup> E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 117.

<sup>24</sup> E. BERTI (*Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 113-125 *passim*) usa questa espressione ispirandosi a «metodo tipologico», espressione usata a proposito della filosofia pratica di Aristotele nell'ambito del dibattito teso alla «riabilitazione della filosofia pratica» aristotelica, e in particolare a OTFRIED HÖFFE, *Praktische Philosophie: Das Modell des Aristoteles*, München und Salzburg, Pustet, 1971, pp. 187-192.



o trattazione politica sarà esauriente se raggiungerà la chiarezza adeguata all'argomento di cui tratta, e adeguata allo statuto ontologico dell'oggetto che indaga:

sarà sufficiente, nella nostra esposizione, fornire chiarimenti relativi alla materia trattata, poiché l'esattezza non è da ricercarsi nella stessa misura in tutte le argomentazioni, come neppure nelle produzioni artigianali. Le cose [moralmente] belle e le cose giuste, delle quali si occupa la politica, presentano una grande differenza ed una grande variabilità, tanto che esse esistono – secondo l'opinione comune – soltanto per convenzione e non per natura. Una tale variabilità la presentano anche i beni, per il fatto che da essi derivano danni a molte persone e già alcuni sono andati in rovina a causa della ricchezza, altri invece a causa del loro coraggio<sup>25</sup>.

La filosofia politica si occupa dunque delle azioni nobili e giuste e del bene – o meglio: dei beni – che sono però oggetti variabili e relativi, nel senso che ciò che è giusto in determinate circostanze o per alcuni, può non esserlo in altre circostanze e per altri. Non potendo però scendere a determinare con precisione e rigore il giusto o il buono nella circostanza particolare, essa deve limitarsi ad indicare ciò che è giusto e buono in generale, a mantenere appunto un proposito tipologico:

si può essere pertanto soddisfatti, parlando di tali cose e partendo da tali premesse, di indicare la verità grossolanamente ed a *grandi linee* [*pachulós kai typo*]; e parlando di cose che sono *per lo più* [*epi tò polù*] e da cose di tal genere prendendo le mosse, di trarne anche altrettali conclusioni<sup>26</sup>.

Parlando dunque di cose che sono «per lo più», non si può che partire da premesse che sono «per lo più» e non si può che giungere a conclusioni e dimostrazioni anch'esse valide «per lo più», ovvero nella maggior parte dei casi. L'«intento tipologico» che caratterizza la filosofia politica le

---

<sup>25</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094b 11-16.

<sup>26</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094b 19-22.



conferisce dunque lo statuto di un sapere generale in cui le dimostrazioni non sono sempre valide, ma sono valide nella maggior parte dei casi, ovvero regolarmente ma con eccezioni. Il «per lo più» della validità delle tesi e determinazioni raggiunte dall'etica, l'esposizione «a grandi linee» dei propri principi, appartiene secondo Aristotele a tutte le discipline che hanno a che fare con il divenire, con gli enti mutevoli, come ad esempio la fisica. Esso determina, come vedremo, l'importanza dell'esperienza (e quindi dell'opinione, benché celebre e autorevole, e delle consuetudini e dei costumi) nelle discipline etiche, come si legge nell'*Etica Nicomachea*: «la saggezza ha per oggetto le cose particolari, che divengono note sulla base dell'esperienza [che] è prodotta da una grande quantità di tempo; [...] i principi della fisica e della filosofia derivano dall'esperienza»<sup>27</sup>. Si dirà allora, stando all'esempio fatto da Aristotele e citato poc'anzi, che la ricchezza o il coraggio sono «per lo più» un bene, ma non lo sono sempre poiché a volte possono portare a un danno; e che, nonostante la mancanza di rigore del «per lo più», esso è comunque in grado di «indicare la verità grossolanamente». Tuttavia, ci dice E. Berti, ciò non toglie alla trattazione e ricerca politica il carattere di vera e propria scienza che, pur partendo da premesse non scientifiche, riesce a trarre conclusioni, a mostrare una verità determinata anch'essa «per lo più», e quindi a fare dei veri e propri sillogismi<sup>28</sup>.

Il procedimento di Aristotele consiste in particolare nel partire dall'esperienza, dalle opinioni (*doxai*), da cui la filosofia politica deriva i suoi principi, e senza le quali essa non può darsi. I discorsi della politica non solo vertono sull'esperienza (intesa come abito morale) e le situazioni della vita vissuta, ma trovano in esse la loro origine. Questo spiega secondo Aristotele il motivo per cui «il giovane non è un ascoltatore idoneo delle lezioni di politica: egli è inesperto riguardo ai fatti della vita, mentre i ragionamenti della politica da quelli derivano e quelli hanno per oggetto»<sup>29</sup>. L'esperienza conferisce in questo modo al cultore di filosofia pratica, una conoscenza e un'attitudine che, come nota E. Berti, si avvicina a quella del «saggio»: una conoscenza che porta a capire come ci si deve comportare nelle singole occasioni<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Etica Nicomachea*, VI 9 1142a 15-30. Si veda a tale proposito C. NATALI, *Etica*, cit., p. 250.

<sup>28</sup> Cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 119.

<sup>29</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1095a 2-4.

<sup>30</sup> Cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 121.

Ogni riflessione e insegnamento politico deve dunque rifiutare, secondo Aristotele, un approccio metodologico metafisico e partire dal particolare, dall'esperienza vissuta e nota, dalle opinioni (benché limitandosi a quelle più celebri e autorevoli), dalle consuetudini e dai costumi. Tenendo a mente la «differenza tra i ragionamenti che derivano dai principi e quelli che ad essi risalgono», bisognerà dunque partire non dal principio assoluto, dall'Idea, ma «dalle cose note [...] a noi»: dal principio di fatto, dal “che”, per risalire poi da questo al “perché”, ai principi assoluti.

«E perciò – continua Aristotele – occorre che sia stato educato alla condotta onesta colui che intende seguire con profitto le lezioni su ciò che è bello e giusto e, in generale, sulla politica (poiché in essa principio è il fatto e se questo apparirà sufficientemente chiaro, non ci sarà nessun bisogno del perché)»<sup>31</sup>.

Insomma, secondo Aristotele una buona esperienza e conoscenza della norma, di cosa è buono e di cosa si deve fare nel caso particolare, e dunque delle buone abitudini, è decisamente preferibile alla conoscenza del “perché” di tale norma, che ne sarebbe il fondamento razionale e assoluto. Dall'esperienza, dai principi a noi più noti, si potrà poi risalire ai principi più assoluti della filosofia politica, i quali giungeranno a giustificare la norma, a fondarla razionalmente. Il metodo della filosofia politica consisterà dunque, nell'intento di fondare razionalmente l'esperienza, nel salire dal caso particolare alla legge generale pur accontentandosi di formulare quest'ultima in maniera non dettagliata poiché ciò che le interessa non è la sua formulazione rigorosa, ma la sua applicazione pratica<sup>32</sup>. Aristotele dimostra così che anche una trattazione fatta «a grandi linee» e non definitiva non comporta la rinuncia alla fondazione razionale, ovvero a un discorso propriamente filosofico su realtà che sono già di per sé definite dalla verisimiglianza e dalla probabilità. Tanto più che lo scopo pratico della filosofia politica non è solo quello di conoscere e far conoscere il bene, ma di aiutare a praticarlo, cioè di rendere migliori.

---

<sup>31</sup> *Etica Nicomachea*, I 2 1095a 30-b 7.

<sup>32</sup> Cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 122-123.

### **L'intento tipologico della poesia**

Come abbiamo accennato, questo atteggiamento realistico e antimetafisico nell'ambito etico e politico della riflessione aristotelica ricalca una disposizione altrettanto realistica ed empirica di Aristotele nell'ambito della teoria poetica. In effetti, nell'ambito della trattazione aristotelica le «scienze pratiche» o utilitarie (tra cui etica e politica), che studiano azioni e comportamenti umani in vista di un fine, e la poesia, che li imita ricalcandone e ripresentandone le strutture teleologiche, hanno in comune l'indagine e il confronto con lo stesso oggetto che è il mondo della storia umana. Secondo Aristotele, infatti, la componente fondamentale della poesia è il contenuto, ovvero il racconto (*mythos*), il quale consiste nell'imitazione (*mimesis*) di vicende umane. L'oggetto dell'imitazione non sono però gli uomini nelle loro qualità caratteriali o virtù: la poesia imita *práxeis*, ovvero azioni di uomini: «la tragedia non è mimèsi di uomini, bensì di azione e di vita, che è come dire di felicità e [...] infelicità [le quali] si risolvono in un'azione, e il fine stesso [della vita, cioè la felicità] è una specie di azione, non una qualità»<sup>33</sup>.

Aristotele concorda dunque con Platone sulla essenza dell'arte come imitazione. Ciò che tuttavia lo separa dal Maestro, e segna la grande portata innovativa della sua teoria poetica, è la rivalutazione dello statuto epistemologico della *mimesis*. Secondo Platone la *mimesis*, essendo imitazione di una copia della verità, segna la doppia distanza dell'arte dalla verità (dall'Idea) e ne determina l'impotenza conoscitiva, collocandola sul piano della *doxa*. Aristotele invece, in un generale contesto teorico che rifiuta la metafisica platonica, considera la natura imitata dall'arte realtà a tutti gli effetti, e ritiene che una sua imitazione sia fonte di vera conoscenza. Ai suoi occhi dunque è la *mimesis* stessa che conferisce alla poesia una natura e una funzione teoretica e conoscitiva e che la rende dunque un'attività in grado di fondare un sapere. La verità dell'arte poetica è determinata secondo Aristotele dalla sua stessa essenza ed esistenza. Egli ritiene infatti che la poesia sia nata per soddisfare il bisogno di conoscenza dell'uomo, il quale è per natura desideroso di conoscere<sup>34</sup> e per natura dedito all'imitazione al fine di procurarsi attraverso essa conoscenza, ricavandone un

---

<sup>33</sup> *Poetica*, VI 1450a 15-20 (trad. it. di M. Valgimigli, Bari, Laterza, 1964). Cfr. inoltre II 1448a 27: «Questa [l'imitare personaggi che operano e agiscono] è anche la ragione, dicono alcuni, per cui codesti componimenti [di Sofocle, Omero, Aristofane] sono chiamati “drammi” <, cioè “azioni”>: appunto perché imitano persone che “agiscono”»; VI 1449b 37-1450a 5: «siccome la tragedia è mimèsi di un'azione, e un'azione implica un certo numero di persone che agiscono [...] così dunque mimèsi di un'azione è la favola».

<sup>34</sup> Cfr. *Metafisica*, I 1 980a 1: «Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza».

piacere<sup>35</sup>. In quanto attività mimetica, la poesia è dunque un'attività conoscitiva che è in grado di raggiungere una verità, e allo stesso tempo di esprimerla, nel senso che porta sia chi la compone che chi ne fruisce (lettore o spettatore) ad un'acquisizione del sapere, provocando un piacere che è appunto il piacere della conoscenza. Ora, poiché la poesia è imitazione della vita degli uomini nel suo dispiegarsi, l'oggetto della sua conoscenza saranno le vicende umane, e la comprensione che di esse si avrà è garantita dal modo in cui il mito, «principio» e «anima»<sup>36</sup> della poesia, compone e sintetizza i fatti in una trama narrativa. Operando dunque una «composizione» (*syntaxis*)<sup>37</sup> degli avvenimenti, il mito è imitazione «del fatto in se stesso»<sup>38</sup>.

La bellezza e verità di un'opera d'arte risultano dalla coerenza e organicità degli elementi che la compongono, che ne fanno una totalità autosussistente, e dalla causalità che lega gli uni agli altri i fatti in un «un ben ordinato intreccio»<sup>39</sup>, per cui tutto ciò che accade (anche l'imprevedibile e l'impossibile, da cui nascono i sentimenti di pietà e paura) segue un movimento di dipendenza consequenziale e ineluttabile: le azioni e i fatti, scrive Aristotele, «si svolgono consecutivamente l'uno dall'altro secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità», seguendo cioè un disegno prestabilito per cui i personaggi passano «dalla felicità alla infelicità o da questa a quella»<sup>40</sup>. Ogni avvenimento è dunque legato necessariamente e verisimilmente a ciò che lo precede e lo segue, in un movimento che ha un inizio e volge inesorabilmente verso un fine necessario, senza possibilità che intervengano il caso o la fortuna<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. *Poetica*, IV 1448b 4-20: «Due sembrano essere, in generale, le cause che hanno dato origine alla poesia; e tutte due sono proprie della natura umana. La prima causa è questa. L'imitare è un istinto di natura comune a tutti gli uomini fino dalla fanciullezza; ed è anzi uno dei caratteri onde l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi in quanto egli è di tutti gli esseri viventi il più inclinato alla imitazione. Anche si noti che le sue prime conoscenze l'uomo le acquista per via di imitazione; e che dei prodotti dell'imitazione si diletta tutti. [...] E il motivo è questo, che l'apprendere non è solamente per i filosofi un piacere grandissimo, ma anche per gli altri uomini alla stesso modo; [...] il diletto che proviamo a vedere le immagini delle cose deriva appunto da ciò, che, attentamente guardando, ci interviene di scoprire e di riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti [...]. La seconda causa è questa».

<sup>36</sup> *Poetica*, VI 1450a 38.

<sup>37</sup> *Poetica*, VI 1450a 5.

<sup>38</sup> *Poetica*, VI 1450a 15-20.

<sup>39</sup> *Poetica*, VI 1450a 30-35.

<sup>40</sup> *Poetica*, VII 1451a 10-15.

<sup>41</sup> Cfr. *Poetica*, VII 1450b 25-34: «Inizio è ciò che in se stesso, necessariamente, non è dopo un'altra cosa, mentre dopo di esso per natura vi è o si genera un'altra cosa. Fine, al contrario, è ciò che in se stesso, o di necessità o per lo più [verisimilmente], è per natura dopo un'altra cosa, mentre dopo di esso non vi è nient'altro. Mezzo è ciò che per se

Secondo Aristotele, per comprendere la natura conoscitiva della poesia occorre considerare che il suo oggetto non è il reale (gli eventi realmente accaduti) ma il possibile (gli eventi che possono accadere), il quale si può cogliere o sotto il profilo della necessità che lega le situazioni e gli avvenimenti ipotizzabili o sotto il profilo della verisimiglianza<sup>42</sup>. La narrazione poetica coglie e presenta i fatti reali nell'aspetto della loro possibilità o probabilità e si distingue dunque dalla storia perché «lo storico espone gli eventi [accaduti], e il poeta invece i fatti che possono avvenire»<sup>43</sup>. Così facendo, l'imitazione poetica si pone «su un livello diverso dal mero esistente»<sup>44</sup>, e dal racconto del particolare conduce verso la conoscenza dell'universale. Essa è dunque un'attività conoscitiva in grado di esprimere verità, un'attività la cui opera «è più generale in quanto risponde al verisimile e al necessario», un'attività «più filosofica e più elevata della storia»<sup>45</sup>. Infatti, poiché, a differenza della storia, nel racconto poetico vi è consequenzialità verisimile e necessaria (e non cronologica) degli avvenimenti raccontati, e poiché la poesia da questa trae unità, indipendentemente dal fatto che gli eventi siano accaduti o meno, la storia non può che narrare il particolare, ovvero ciò che capitò a un individuo, e la poesia l'universale, ovvero ciò che, dato un individuo di una certa natura, poté accadere o ciò che potrà sempre accadere ad altri individui della stessa natura in circostanze simili:

La poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare.  
Dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale  
altra natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi

---

stesso è dopo un'altra cosa, e dopo di esso vi è un'altra cosa. Occorre, per tanto, che i racconti ben composti né inizino dove capita, né finiscano dove capita, ma usino le forme che abbiamo detto». M. Valgimigli delucida il passo aristotelico qui riportato in maniera molto esauriente: «principio è quel fatto [...] da cui si può iniziare una nuova serie e che quindi non ha nessun legame o rapporto di necessità con altro fatto precedente. Principio è ciò che produce esso un rapporto di necessità, [...] non lo subisce. E fine è ciò che viene a trovarsi naturalmente dopo un'altra cosa, della quale esso sia conseguenza necessaria o verisimile. [...] è ciò che porta a sua natural conclusione e compimento il rapporto primo mediante lo svolgimento per necessità e verosimiglianza dei rapporti intermedi»; MANARA VALGIMIGLI, *Introduzione a ARISTOTELE, Poetica*, a cura di M.V., Bari, Laterza, 1964, pp. 1-51: 21.

<sup>42</sup> Cfr. *Poetica*, IX 1451a 37-39: «compito del poeta non consiste nel riferire gli eventi, bensì ciò che può avvenire e ciò che è possibile secondo verisimiglianza e necessità».

<sup>43</sup> *Poetica*, IX 1451b 1-6.

<sup>44</sup> DOMENICO PESCE, *Introduzione a ARISTOTELE, La poetica*, Introduzione, traduzione, parafrasi e note di D.P., Milano, Rusconi, 1981, pp. 4-47: 24.

<sup>45</sup> *Poetica*, IX 1451b 5.

della verisimiglianza o della necessità; a ciò appunto mira la poesia sebbene ai suoi personaggi dia nomi propri. Il particolare si ha quando si dice, per esempio, che cosa fece Alcibiade o cosa gli capitò<sup>46</sup>.

La poesia è dunque un'attività teoretica che giunge ad una comprensione delle vicende umane quasi filosofica, esprimendo essa non il particolare individuale ed accidentale dell'agire umano, ma l'agire e l'interagire umano nella sua universalità. La sua verità non consiste nella coincidenza tra fatti raccontati e fatti accaduti, tra imitazione e cosa imitata (che è la verità storica) ma nella sua stessa costruzione, nell'unire e disunire le circostanze che costruiscono il racconto. La conoscenza della poesia si concretizza nella conoscenza del verisimile (*eikos*)<sup>47</sup>: essa mostra ciò che verisimilmente potrà accadere in circostanze e ad individui simili a quelli che rappresenta, e ciò grazie al racconto dell'accadere di un fatto nella successione necessaria, nella dipendenza dei suoi processi. Così facendo, la poesia universalizza (ma non *idealizza*) le vicende umane: denota una tipologia di caso, rappresenta storie che hanno un significato universale mostrando e facendo conoscere ciò che accade *il più delle volte* e ogni volta in modo simile e che quindi verosimilmente accadrà ancora<sup>48</sup>. Essa raggiunge in questo modo una comprensione dell'agire e interagire umano

---

<sup>46</sup> *Poetica*, IX 1451b 5-10. Sulla fondamentale differenza tra “poesia” e “storia” in Aristotele cfr. M. VALGIMIGLI, *Introduzione*, cit., pp. 18-19: «storicamente, ha valore ciò che è accaduto in quanto è accaduto, e basta; poeticamente, ciò che è accaduto ha valore solo in quanto era possibile che accadesse. [...] Dire di un fatto che è accaduto è una pura constatazione passiva [...]; rappresentare un fatto nel suo accadere, cioè nello svolgimento delle sue possibilità, nella successione dei suoi movimenti, nella dipendenza dei suoi processi, questo non è più una constatazione passiva, ma la riproduzione o la constatazione di un vero atto di vita [...] sotto la specie dell'eterno. Ecco perché Aristotele dice che la storia rappresenta il particolare e la poesia l'universale: la storia narra questo e quel fatto, accaduto a questo o quel personaggio, in un momento di tempo; la poesia narra come a questo o a quel personaggio, di tale o tale natura, poté accadere questo o quel fatto, non già in un momento di tempo o in una serie cronologica, ma in una successione spirituale. Ciò che è accaduto è accaduto: non altro si chiede allo storico; ciò che poté accadere poté accadere solo in quanto era verisimile e necessario che accadesse: questo si chiede al poeta. Ed è precisamente questa successione o dipendenza di verisimiglianza e di necessità che alla poesia importa. [...] La storia ha una sua coesione estrinseca e cronologica, la poesia intrinseca e spirituale. [...] altro è che una cosa accada in conseguenza di un'altra, – poesia; altro che accada dopo di un'altra, – storia».

<sup>47</sup> Sul concetto di verisimile nella teoria poetica aristotelica si veda XAVIER RIU, *Il concetto di verisimile nella Poetica di Aristotele*, in «Annali dell'Università di Ferrara», n.s. III, 2002, pp. 71-91; ID., *Le nécessaire, l'eikos et la nécessité dans la Poétique*, in *La causalité chez Aristote*, éd. par L. Couloubaritsis, S. Delcomminette, Paris-Bruxelles, 2011, pp. 179-206; ID., *Eikós nella Poetica di Aristotele*, in «Comunicare la cultura antica. I Quaderni del Ramo d'oro online», n. 5, 2012, pp. 96-111.

<sup>48</sup> Come nota M. Zanatta, «il verisimile, da un lato si circoscrive all'ambito delle cose possibili, dall'altro si qualifica attraverso due note connotative: l'accadere il più delle volte (come nella maggior parte dei casi si amano le persone che

nella sua verisimiglianza, ossia nel suo carattere di possibilità e di universalità tipologica: raccontando le vicende di tipi umani coinvolti in situazioni anch'esse tipiche e collegate fra loro in modo verisimile o necessario, essa è in grado di restituire le azioni drammatiche sotto la specie dell'universalità, giungendo così non certo ad esprimere il vero filosofico, ma in ogni caso a fungere da tramite per conoscenze che sono di tipo filosofico.

### **Il «per lo più» e l'universale nella filosofia politica e nella poesia**

Da quanto si è detto, si desume che filosofia pratica e poesia hanno in comune l'indagare o il confrontarsi con lo stesso oggetto: la prima è volta allo studio e alla comprensione delle azioni umane nella loro possibilità; la seconda alla loro imitazione, laddove anche l'imitazione, secondo Aristotele, è una attività conoscitiva a tutti gli effetti. Se la poesia viene dunque considerata da Aristotele alla stregua di un sapere, come la filosofia pratica, allora si può supporre l'esistenza di un'analogia concernente lo statuto epistemologico della verità che le due discipline raggiungono. Se è vero infatti che il sapere di una disciplina, secondo Aristotele, è commisurato alla realtà che essa indaga<sup>49</sup>; se è vero che l'oggetto di studio o indagine o imitazione di poesia e filosofia politica è il campo delle azioni umane, dell'empirico, del variabile, insomma: del verisimile e del probabile; e se è vero, infine, che la poesia è un'attività conoscitiva quasi filosofica; allora la comprensione che del mondo delle vicende umane entrambe, poesia e filosofia politica, saranno in grado di raggiungere non sarà certo una comprensione scientifica. L'importanza data da Aristotele alla poesia deve essere letta proprio nel quadro di una visione della realtà umana che tiene conto del ruolo del verisimile e del probabile nella vita sociale.

Come si è visto, nell'ambito etico e politico il tentativo antimetafisico aristotelico di condurre un discorso razionale su realtà che non si lasciano ridurre a dimostrazioni scientifiche, si concretizza nel raggiungimento di una conoscenza sommaria del suo oggetto: nelle «grandi linee», o «per lo più», secondo le espressioni che si sono riportate. Quanto alla conoscenza che la poesia, attraverso la *mimesis*, offre dell'agire umano, essa non è inferiore a quella offerta dalle scienze pratiche. Per

---

a loro volta sono piene d'amore e [...] si odiano quelle invidiose), ma, al tempo stesso, il verificarsi ogni volta secondo una certa somiglianza soltanto, non in modo identico»; M. ZANATTA, *Introduzione*, cit., p. 469.

<sup>49</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, I 1 1094b 23-25: «è proprio di una persona colta ricercare l'esattezza secondo ciascun genere, tanto quanto lo permette la natura del fatto indagato» e 7 1098a 26-28: «bisogna [...] non ricercare l'esattezza in tutte le cose nella stessa misura, bensì in ciascuna secondo la materia in questione e tanto quanto è proprio della ricerca».



denotare il vero della poesia, nella *Poetica* Aristotele impiega il termine “verisimile” (*eikos*), trascurando però di darne una definizione. Lo stesso termine ricorre tuttavia in altre opere e in alcuni casi viene accompagnato dall’espressione “per lo più” per chiarirne il significato<sup>50</sup>. Nella *Retorica* Aristotele definisce infatti il verisimile come «ciò che si verifica *per lo più* [*epì tò polù*], però non in senso assoluto»<sup>51</sup>. Una definizione simile a questa è presente sempre nello stesso trattato: «se i casi sono *più d’uno e spesse volte in un dato modo*, questo è maggiormente verisimile»<sup>52</sup>. Un’ulteriore definizione è presente in *Analitici primi*, dove si evince che il verisimile è «ciò che si sa che *per lo più* [*epì tò polù*] avviene o non avviene, o che è o che non è in questo modo [...]: per esempio, l’odiare gli invidiosi e l’amare coloro che amano»<sup>53</sup>.

Il nesso tra i due concetti giunge dunque a chiarirci il senso dell’universalità del verisimile poetico. Affermare che la poesia esprime l’universale ed ha quindi una funzione conoscitiva, significa sostenere che l’opera mimetica dice ciò che si verifica *per lo più* anche se non in senso assoluto; racconta ciò che si sa che *per lo più* avviene o non avviene, o che è o che non è in questo modo; rappresenta casi che risulteranno essere *più d’uno e spesse volte in un dato modo*. Nella *Poetica* il termine “verisimile” sostituisce dunque l’espressione “per lo più” che è usata altrove. Ora, quest’ultima espressione è presente in un contesto simile (ovvero l’indagine sui comportamenti umani) nell’*Etica Nicomachea*, dove viene impiegata da Aristotele per definire sia il grado di stabilità degli oggetti indagati dalle scienze pratiche, sia il tipo di conoscenza che delle «cose umane» e dei «beni» la filosofia politica è in grado di raggiungere. La filosofia politica, sostiene il filosofo, non è in grado di raggiungere una conoscenza scientifica, e deve limitarsi ad una conoscenza nello schema generale, sommaria, «a grandi linee» poiché le azioni moralmente belle e le cose giuste di cui si occupa sono caratterizzate da variabilità e relatività, e dunque non possono essere dimostrate con esattezza, o meglio, con la stessa esattezza della scienza. Dopodiché si esprime con queste parole (che abbiamo già riportato):

---

<sup>50</sup> Sulla sostituzione costante nella *Poetica* dell’espressione «per lo più» con il termine «verisimile» si veda MICHAEL FREDE, *Necessity, change, and «what happens for the most part»*, in *Aristotle’s Poetics*, ed. by Amelie Oksenberg Rorty, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 197-220.

<sup>51</sup> *Retorica*, 1357a 35.

<sup>52</sup> *Retorica*, 1402b 38-1403a 1.

<sup>53</sup> *Analitici primi*, 70a 5-7.

si può essere pertanto soddisfatti, parlando di tali cose e partendo da tali premesse, di indicare la verità grossolanamente ed a *grandi linee* [*pachulós kai typo*]; e parlando di cose che sono *per lo più* [*epì tò polù*] e da cose di tal genere prendendo le mosse, di trarne anche altrettali conclusioni<sup>54</sup>.

Il «per lo più», grado di conoscenza che è raggiungibile dalla filosofia politica, caratterizza in modo analogo lo statuto della conoscenza che è in grado di raggiungere la poesia nell'esprimere l'universalità tipologica, anch'essa caratterizzata da una formulazione non rigorosa. Anche la verità poetica, che è espressa dal verisimile e che ha il carattere dell'universale, consiste nel giungere a "conclusioni" *per lo più* valide: l'imitazione di uomini che agiscono in vista di un fine che è la felicità permette di raggiungere una comprensione *quasi* filosofica delle vicende umane così caratterizzate, del loro fine e delle scelte, delle decisioni e dei mezzi necessari per raggiungerlo. Se la poesia rappresenta tipi umani in situazioni anch'esse tipiche che agiscono in vista della felicità, universalizzandone così le azioni e il comportamento (insomma: fornendo una tipologia di comportamenti «per lo più» validi), la filosofia definisce una tipologia generale di azioni giuste e buone (valide) per giungere allo stesso fine.

Infine, filosofia politica e poesia hanno in comune un ulteriore aspetto procedurale. Come si è visto, rifiutando ogni approccio metodologico metafisico, e nell'intento di fondare razionalmente l'esperienza, il metodo della filosofia politica aristotelica consiste nel salire dal caso particolare, ovvero dall'esperienza stessa (vissuta e nota, e quindi dalle opinioni, opportunamente vagliate) alla legge generale, ai principi, pur accontentandosi di formularli in maniera non dettagliata (poiché ciò che le interessa è la loro applicazione pratica). I discorsi della politica, quindi, non solo vertono sull'esperienza e le situazioni della vita vissuta, ma trovano in essa la loro origine, laddove per esperienza deve intendersi l'abito morale, il carattere acquisito grazie all'apprendimento e all'esperienza; sarà poi dall'esperienza, dai «principi a noi più noti» che si potrà risalire ai principi più assoluti della filosofia politica, i quali giungeranno a giustificare la norma, a fondarla razionalmente (purché in maniera generale). Ora, a ben guardare, il meccanismo è analogo a quello che sottende il dispiegarsi dell'universalità poetica: anche il percorso conoscitivo della poesia sale

---

<sup>54</sup> *Etica Nicomachea*, I 1 1094b 19-22.

dal caso particolare al caso universale. Laddove infatti Aristotele nella poetica definisce l'universalità tipologica delle azioni drammatiche, non nasconde che questa sia raggiungibile nonostante il poeta racconti casi particolari ovvero attribuisca ai personaggi dei nomi propri:

«dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale altra natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verisimiglianza o della necessità; a ciò appunto mira la poesia sebbene ai suoi personaggi dia nomi propri»<sup>55</sup>.

### **Il sapere pratico della poesia e la comunità poetica**

L'analisi fin qui condotta ci ha portato ad evidenziare una forte analogia del "sapere poetico" e del "sapere filosofico pratico" quanto all'oggetto che essi indagano o con cui si confrontano, al tipo di conoscenza, ovvero al grado di comprensione e allo statuto epistemologico della loro verità e, in fine, al modo di operare, di conoscere. Ora la vera peculiarità della filosofia politica aristotelica rimane però, come si è visto, quella di essere una scienza pratica, il suo interesse conoscitivo e teoretico essendo secondario e in ogni caso sempre subordinato ad uno scopo pratico: essa vuole conoscere il perché delle cose solo al fine di cambiarle. La prassi, oggetto e scopo della filosofia pratica, riguarda il comportamento umano e il fine che attraverso esso gli uomini intendono raggiungere sia individualmente sia in quanto appartenenti alla società politica. L'atteggiamento pratico della filosofia politica si concretizza nel giudicare il valore e stabilire la congruenza delle azioni umane o nel migliorare o indirizzare il comportamento in vista di quel fine ultimo cui esse necessariamente tendono che è il «bene supremo» dell'uomo e che si identifica nella «felicità». Insomma, lo scopo pratico della filosofia politica non è quello indagare in maniera disinteressata il bene supremo, ma soprattutto quello di realizzarlo, di "praticarlo", ovvero, come afferma Aristotele, di rendere virtuosi e felici. L'atteggiamento pratico della filosofia politica si concretizza così in quell'intento tipologico per cui da una parte conosce in maniera sommaria il bene supremo e dall'altra, guardando ad esso come il fine da raggiungere, prescrive cosa si debba fare e da quali comportamenti ci si debba astenere.

---

<sup>55</sup> *Poetica*, IX 1451b 5-10.

Dal canto suo, il sapere raggiunto dalla poesia si qualifica per la sua attitudine a far conoscere vicende umane universali, la cui universalità poggia sull'essere governate da una struttura teleologica. La conoscenza che la poesia esprime riguarda perciò anch'essa il fine ultimo dei comportamenti umani. La domanda che ci dobbiamo porre a questo punto è se il sapere poetico sia anche un sapere pratico. Si badi: non ci stiamo chiedendo se Aristotele abbia concepito uno scopo pratico per la poesia dopo averne rivalutata la funzione conoscitiva, domanda che avrebbe subito una risposta negativa. Ci stiamo invece chiedendo se il fatto che il sapere poetico è in grado di raggiungere una conoscenza il cui livello epistemologico risulta essere caratterizzato da Aristotele negli stessi termini in cui è caratterizzata la conoscenza della filosofia politica, non abbia delle implicazioni pratiche o per lo meno non giunga ad ascrivere e legittimare un ruolo di guida non solo ermeneutica ma anche normativa al pensiero poetico. Ci stiamo chiedendo se, analogamente al sapere della filosofia pratica, anche il sapere poetico sia in grado di indirizzare o guidare il comportamento umano allo scopo di realizzare quella felicità che ne detta il dispiegarsi.

Insomma, siamo finalmente in grado di rendere manifesta la domanda che ci siamo implicitamente posti nel momento in cui abbiamo sottolineato una corrispondenza a livello ontologico e gnoseologico tra teoria poetica e filosofia politica aristotelica, ipotizzando delle implicazioni normative e politiche del sapere poetico: il poeta aristotelico non pretende certo di prendere il posto del filosofo platonico che, abbandonata la caverna e innalzato lo sguardo verso il cielo delle Idee, è legittimato al governo del mondo degli uomini. Ma se la comprensione poetica del mondo oltrepassa, con Aristotele, il livello dell'opinione per giungere a una conoscenza delle vicende umane che, poiché è verisimile, esprime l'universale, allora non ci sono anche in questo caso, accanto alle implicazioni gnoseologiche, delle implicazioni normative? La risposta è da ricercarsi nella grande portata della rivalutazione aristotelica della *mimesis*, ovvero nel superamento di una concezione dell'arte come semplice riproduzione passiva della realtà fenomenica a favore dell'idea della poesia come "produzione di immagini", per cui il rapporto della poesia con la realtà trascende la semplice imitazione del fatto per giungere a raccontare la probabilità dei fatti, la realtà nel suo verosimile realizzarsi. Imitando non vicende umane accadute, ma vicende umane possibili ad accadere, la poesia non si limita più ad imitare, e volge verso il dominio della creazione: essa *ricrea* la realtà e ce la ripropone nella sua possibilità. Ci restituisce una nuova vita, un destino umano universale pur nella sua particolarità, una "vita poetica" in cui ogni evento accade inesorabilmente a

partire da un fattore scatenante (una decisione, una scelta, un comportamento) ed è legato a ciò che lo precede e lo segue, e in cui tutto accade susseguendosi in direzione di un fine universale. La realtà cui ci mette di fronte la poesia è una realtà nuova eppure vecchia; essa costruisce una nuova vita che però è anche la nostra, supera la realtà eppure le obbedisce. È una realtà quasi più viva della natura umana imitata, e che ci indica una direzione e ci guida nell'accadere inarrestabile della vita teleologicamente tesa verso quel suo fine intrinseco che è il «buon vivere». Una realtà nella quale dunque il fruitore (lo spettatore, l'uomo comune, il cittadino) trova una guida teorica e pratica in quel percorso etico-politico teso alla felicità che è la sua «vera» vita.

Aristotele non prevede esplicitamente per la poesia uno scopo pratico ulteriore oltre a quello del piacere conoscitivo, così come lo concepisce invece per la filosofia pratica, in cui la verità non è più fine a se stessa, ma è subordinata e asservita alla «prassi», e la cui prescrittività si concretizza nel valutare i comportamenti umani in vista di uno scopo pratico. Ma la verità espressa dalla poesia, quella nuova vita in cui ritroviamo la nostra vita, che è tesa ad un «buon vivere» e in cui tutte le azioni, le scelte, le decisioni sono in funzione della felicità, guida anch'essa l'agire dell'uomo. Se la filosofia morale indaga le azioni umane così definite con lo scopo di cambiarle, la poesia le imita, ma imitandole ce le restituisce nella loro universalità, e così facendo ci induce a cambiarle. Se la miglior tragedia è quella in cui «non vi sia passaggio dalla infelicità alla felicità, ma al contrario dalla felicità alla infelicità»<sup>56</sup>, allora da essa impareremo il modo per evitare un destino che ha portato i personaggi alla rovina, e lo impareremo riconoscendo nella premessa o nella sequenza delle azioni ed eventi raccontati, il passaggio che poteva essere evitato, il punto in cui chi agisce ha commesso l'errore che ha determinato l'inesorabile sviluppo successivo verso l'infelicità. Riconosciuto l'errore, ci guarderemo dal ripeterlo nella nostra vita reale, i cui processi si dispiegano in modo analogo alla «vita poetica». La conoscenza dell'universale che il pensiero poetico è in grado di raggiungere legittima così (ma non decreta) un suo ruolo di guida non solo ermeneutica ma anche normativa nel cammino dell'uomo verso la realizzazione della felicità. È qui, in definitiva, che si concretizza il passaggio dalla conoscenza alla norma e si esplicitano le implicazioni pratiche e – in ultima istanza – politiche della poesia. Il poeta aristotelico non intende sicuramente sostituirsi al filosofo platonico alla guida della Città. Ma le potenzialità conoscitive del sapere poetico

---

<sup>56</sup> *Poetica*, XIII 1453a 10-15.

giungono in ogni caso ad inserirlo in un rapporto *costruttivo* con la realtà con cui ha a che fare; giungono ad attribuirgli un ruolo *fondativo* rispetto alla realtà delle vicende umane poiché «l'arte è questo singolarissimo prodotto che guarda al passato e mira all'avvenire, vuol essere constatazione teoretica e pur si pone come programma di vita»<sup>57</sup>. E, in definitiva, come programma politico, poiché la felicità, che è quel bene supremo, in vista del quale vengono ricercati tutti gli altri e che è un bene tutto terreno, non si identifica con il solo bene del singolo individuo, ma comprende il bene dell'intera città: «se il bene per il singolo individuo e per la città sono la stessa cosa, conseguire e mantenere quello della città è chiaramente cosa più grande e più vicina al fine, poiché tale bene è sì, amabile relativamente al singolo individuo, ma anche più bello e più divino in relazione a un popolo e a delle città»<sup>58</sup>.

Come è noto, inoltre, secondo Aristotele il bene dell'individuo, che consiste nell'«attività dell'anima secondo virtù»<sup>59</sup>, ovvero nell'esercizio perfetto della funzione propria dell'uomo, si attua nel contesto della relazione con gli altri. E poiché è solo nella città che l'uomo può raggiungere quello stato di soddisfazione che gli permette di essere felice<sup>60</sup>, allora essa è il fine cui tendono gli uomini, ed ha per questo un carattere naturale e necessario, nel senso che è il fine naturale e progressivo cui gli uomini e le associazioni umane tendono. La natura dell'uomo è infatti secondo Aristotele quella di essere un animale sociale o politico<sup>61</sup> che, partendo dalla famiglia, dà vita a comunità via via più ampie fino ai villaggi e poi alla città. La naturale politicità dell'uomo significa che esso tende teleologicamente alla comunità perché essa gli rivela la sua essenza; significa che la comunità è anteriore all'individuo, poiché, come scrive Aristotele, «il tutto deve essere necessariamente anteriore alla parte [...]. È evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo»<sup>62</sup>. Ma soprattutto, la naturale politicità dell'uomo è dovuta al fatto che, solo tra tutti gli altri animali, esso ha il dono del linguaggio, della parola (*logos*), che non è una semplice voce, ma è lo strumento della ragione grazie al quale egli è in grado di conoscere ed

---

<sup>57</sup> F. ALBEGGIANI, *Introduzione*, cit., p. CXVI.

<sup>58</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, I 1 1094b 6-11.

<sup>59</sup> *Etica Nicomachea*, I 6 1098a 16.

<sup>60</sup> Cfr. *Politica*, III 1 1281a.

<sup>61</sup> Cfr. *Politica*, I 2 1253a.

<sup>62</sup> *Politica*, I 2 1253a 18-25.

esprimere il bene e il male<sup>63</sup>. Ed è grazie al linguaggio che l'uomo sarà in grado di rendere autentica la propria natura: di fondare delle comunità politiche i cui appartenenti comunicano tra loro ciò che è utile o nocivo, giusto o ingiusto e che permettono la sua piena realizzazione. Il *logos* che permette così di regolare ogni rapporto tra gli uomini; il *logos* che presiede ad ogni attività, azione, decisione umana in vista del raggiungimento di una vita felice; il *logos* che è il principio razionale dell'attività umana, in fine, è lo stesso *logos* attraverso il quale la poesia comunica con gli uomini le proprie esperienze, le proprie conoscenze, le proprie leggi, giungendo a far conoscere così il principio che governa ogni manifestazione dell'uomo socievole. Ma essa supera la semplice attività verbale dell'uomo, supera la comunicazione e la rappresentazione, perché è potenza razionale ovvero principio di cambiamento, in grado di fondare, legittimare e orientare la prassi entro quella comunità politica che, proprio per questo, è anche poetica.

---

<sup>63</sup> Cfr. *Politica*, I 2 1253a 25.





Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.