

# IL POLITICO DEVE CONTEMPLARE IL COSMO? POLITICA E COSMOLOGIA IN ARISTOTELE

GAIA BAGNATI\*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. *EE 1126b 3-21: l'inutilità della cosmologia per la politica.* 3. *Un confronto con Platone. Leggi 817e 5-818a 7: politica e necessità divina delle nozioni cosmologiche.* 4. *EN 1102a 5-26: il politico e la conoscenza dell'anima umana.* 5. *Cittadino, polis e cosmo.*

## 1. INTRODUZIONE

**I**N questo articolo vogliamo portare la nostra attenzione sulla relazione tra politica e cosmologia in Aristotele. La domanda cui cercheremo di rispondere è la seguente: perché il politico aristotelico, a differenza di quello platonico, non si serve della contemplazione del cosmo, del cielo o degli astri per svolgere la propria funzione, e quindi tra le conoscenze a lui appropriate non rientrano nozioni di tipo cosmologico?<sup>1</sup> Sulla relazione tra politica e cosmologia in Aristotele la letteratura critica è poco numerosa. Vi sono alcuni accenni in monografie e articoli i cui oggetti sono la politica o l'etica di Aristotele, di Platone, o di entrambi.<sup>2</sup>

\* Università Ca' Foscari di Venezia, Dorsoduro 3484/D, Calle Contarini, 30123 Venezia.  
E-mail: gaiabagnati@gmail.com

<sup>1</sup> Impieghiamo il sostantivo 'politico' in un'accezione generale, che precede la distinzione tra funzione legislativa, giudiziaria o deliberativa. Per la distinzione in questione cfr. *EN*, VI 8, 1141b 24-32. Aristotele stesso, nelle trattazioni etico-politiche, in alcune occasioni usa il termine senza ulteriori specificazioni (cfr. *EE*, 1216a 25; *EN*, 1102a 19; *Pol.*, 1256b 37; 1274b 36; 1309b 35); all'assenza di specificazioni terminologiche corrisponde un'accezione generale del concetto.

<sup>2</sup> Cfr. P. AUBENQUE, *Théorie et pratique politiques chez Aristote*, in P. AUBENQUE, D. ALLAND, R. STARK et al. (eds.), *La «Politique» d'Aristote sept exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneve 1964, pp. 99-114, in cui Aubenque, contro Jaeger, si propone di armonizzare in un quadro unitario l'impostazione teorica della scienza politica, rilevabile ad esempio da *Protr.*, fr. 13 Ross (B 46-51 Düring), e l'impostazione pragmatica di cui sono esemplificativi i libri IV e V della *Politica*. Il fr. 13 del *Protr.* contiene alcuni passi sull'utilità pratica che la conoscenza della natura ha per il politico. Nel presente articolo non ci occupiamo del *Protreptico* il quale, a nostro parere, richiederebbe uno studio a parte; per un commento dei passi in questione e una rassegna di opinioni recenti sul significato del termine 'natura' in quel contesto cfr. S. VAN DER MEEREN, *Exhortation à la Philosophie. Le Dossier Grec. Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 2011, pp. 135-143; J.F. PRADEAU, *Le monde de la politique: sur le récit Atlante de Platon Timée (17-27) et Critias*, Accademia, Sankt Augustin 1997, p. 127 e

L'assenza di uno studio specialistico sull'argomento, a nostro parere, è riconducibile alla sporadicità di riferimenti al cosmo, al cielo e agli astri nelle *Etiche* e nella *Politica*. Qualche esempio aiuta a precisare il dato testuale appena richiamato: nella *Politica* nessuno dei rari riferimenti al cosmo mostra che quest'ultimo sia integrato nell'organizzazione o nello svolgimento delle attività della *polis*;<sup>3</sup> in *EN* numerose sono le indicazioni sulle conoscenze convenienti al politico ma nessuna è relativa all'acquisizione di nozioni astronomiche o cosmologiche.<sup>4</sup> Gli esempi confermano quanto è deducibile dal dato

pp. 284-286, dove l'autore, illustrando il radicamento della politica platonica nella cosmologia, estende al pensiero greco in generale l'impossibilità di definire le cose umane al di fuori del mondo che le contiene; E. VOEGELIN, *Order and History*, III, University of Missouri Press, Missouri 2000, pp. 347-348, in cui, a proposito delle indicazioni sull'estensione della popolazione presentate da Aristotele nella *Politica*, Voegelin nota la distruzione del nesso codificato da Platone nelle *Leggi* tra politica e simbolismo cosmologico.

<sup>3</sup> Prendiamo come campione il libro settimo della *Politica*, in cui è descritta la città perfetta. In questo libro si contano due riferimenti al cosmo. A 1325b 24-30 Aristotele sviluppa un parallelo tra individuo, città e cosmo per dimostrare che la vita pratica non è necessariamente in relazione con altri. Il riferimento al cosmo non mostra che quest'ultimo sia integrato nella *polis*, o viceversa, ma le due realtà sono semplicemente poste a confronto: «E neppure le città che sorgono in luoghi isolati e che hanno scelto di condurre una vita in isolamento sono costrette ad astenersi dall'azione perché nell'interno di esse possono esplicare attività le loro parti, tra le quali possono intercorrere reciproci legami. Ciò vale anche per ogni individuo singolarmente preso, perché altrimenti la divinità e il mondo tutto quanto (πᾶς ὁ κόσμος) inutilmente godrebbero di una buona condizione, dal momento che essi non compiono azioni esterne oltre a quelle che ad essi sono proprie». A 1326a 29-34, nella sezione dedicata alle condizioni materiali della migliore costituzione, viene spiegato che un numero troppo elevato di cittadini non può ricevere un ordine. Come nel caso precedente è proposto un paragone tra la città e il cosmo: «La legge è un ordine e la buona legge è necessariamente un buon ordine, mentre un numero eccessivo di abitanti non può ricevere ordine. Questa potrebbe essere solo l'opera di una potenza divina, la quale tiene insieme anche tutto questo universo (τὸ πᾶν) perché di solito il bello nasce nella grandezza e nella molteplicità». Differentemente dal passo precedente, qui l'immagine della *polis* che si ricava è quella di un'entità inclusa nel cosmo, ma non vi è alcun segno che tale inclusione incida, e quindi abbia delle conseguenze, sull'organizzazione della città. Al contrario, se nel cosmo, in cui è dio a tenere insieme tutte le parti, queste possono essere molte, nella città, dove è la legge umana a garantire l'unità, i cittadini non possono essere troppo numerosi.

<sup>4</sup> Per le indicazioni sulle conoscenze convenienti al politico e, più in generale, a chi agisce cfr. *EN*, 1094a 21-24, in cui, con riferimento all'ultimo fine di tutte le azioni umane, Aristotele dichiara: «è chiaro che quello viene ad essere il bene e la cosa migliore. Allora, la sua conoscenza non avrà forse un grande peso per le nostre scelte di vita, e, come arcieri cui è dato un bersaglio, non verremo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare?»; relativa al medesimo oggetto la precisazione a 1095a 10-12 sull'uditorio adeguato ai discorsi di argomento politico: «conoscere questi argomenti sarà cosa utilissima per chi forma i propri desideri, e agisce, secondo ragione»; 1104a 7-9: «è necessario, sempre, che chi agisce prenda in esame l'occasione presente, proprio come si dà nel caso della medicina e dell'arte del pilota»; di contenuto affine 1142a 23-25: «È chiaro che la saggezza non è scienza, infatti riguarda, come

numerico: sembra che Aristotele non ponga in relazione politica e cosmologia né tantomeno consideri la prima a partire dalla seconda.

L'esiguità dei riferimenti agli enti cosmici nei testi etico-politici è coerente con l'individuazione da parte di Aristotele di una specificità dell'ambito dell'agire umano sulla base della separazione dagli enti fisici o matematici, i cui principi sono immutabili.<sup>5</sup> Da tale separazione, è noto, deriva la distinzione della *phronesis* dalla *sophia* e dall'*episteme*, quindi del sapere pratico, in cui quello politico rientra, dal sapere teoretico.<sup>6</sup> Non è un caso che i richiami al 'cosmo' e ai 'corpi celesti', i quali hanno maggior evidenza o rilievo all'interno delle argomentazioni di cui fanno parte, compaiono nelle *Etiche* in passaggi dedicati alla *sophia* o alla vita teoretica dove le suddette realtà rivestono il ruolo di oggetti di intellesione scientifica.

Le conseguenze, sul piano del rapporto tra etica e cosmologia, dell'elaborazione della nozione di *phronesis* nell'accezione di 'saggezza pratica' sono state poste in evidenza da alcuni studiosi.<sup>7</sup> In particolare è stato notato come la separazione aristotelica tra sapere pratico e teoretico, e tra i corrispettivi domini, comporti la fine per la cosmologia del ruolo di fondamento dell'etica attribuite da Platone.<sup>8</sup>

Se il fatto che la scienza politica non sia concepita in relazione alla cosmologia è coerente con la concezione aristotelica dell'etica e quindi con la separa-

si è detto l'estremo, poiché l'oggetto della prassi è tale»; 1102a 19: «al politico spetterà studiare l'anima»; 1180b 13-14: «Ma si prenderà cura del singolo nel modo migliore il medico, il maestro di ginnastica, e ogni altro conosca l'universale», competenza identificata poco più avanti, a 1180b 23-24, con la capacità legislativa: «è probabile che anche colui che vuole rendere migliori, per sua cura, gli altri, sia molti sia pochi, debba sforzarsi di diventare legislatore»; 1181a 11-12: «sembrerebbe che coloro che aspirano a conoscere la politica abbiano bisogno di esperienza».

<sup>5</sup> EN, VI 2, 1139a 6-15.

<sup>6</sup> Sul rapporto di politica e *phronesis* cfr. EN, VI 8, 1141b 23-24: «La politica e la saggezza sono lo stesso stato abituale ma la loro essenza non è la stessa». Nel seguito del passo, cui si è rimandato più sopra (nota 1), lo stato abituale riguardante la città è distinto dallo stato abituale riguardante se stessi come singoli, il quale ha il nome generale di 'saggezza'. Lo stato abituale riguardante la città, a sua volta, è suddiviso in una parte legislatrice, che è architettonica, e in una dal nome comune di 'politica', rivolta ai particolari e comprendente le funzioni deliberativa e giudiziaria.

<sup>7</sup> Cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 9-10, il quale riconosce che il concetto filosofico di *phronesis*, nelle sue diverse interpretazioni (platonica, aristotelica, latina) comporta una presa di posizione rispetto ad alcune questioni filosofiche fondamentali: la natura del sapere umano, i rapporti di teoria e pratica, la relazione dell'uomo al mondo e a Dio; C.J. ROWE, *The Meaning of Phronesis in the Eudemean Ethics*, in IDEM, *The Eudemean and Nicomachean ethics: a study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge philological society, Cambridge 1971, p. 63, di cui riportiamo l'opinione per esteso poco più avanti, nel corpo del testo principale.

<sup>8</sup> C.J. ROWE, *The Meaning of Phronesis in the Eudemean Ethics*, cit., p. 63.

zione dell'agire umano dagli enti fisici, la separazione di politica e cosmologia si discosta profondamente dalle posizioni politiche assunte da Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*, e in questo senso rappresenta una trasformazione rilevante della scienza politica.<sup>9</sup>

Nelle prossime pagine ci proponiamo di riflettere su tale trasformazione. Esaminando e confrontando alcuni passi di Aristotele (*Etiche*, *Politica* e *Metafisica*) e di Platone (*Leggi* e *Timeo*) indagheremo il ruolo che gli enti celesti hanno rispetto al funzionamento della *polis* aristotelica. Ci interessa verificare se effettivamente è lecito parlare di una non rilevanza dell'astronomia e della cosmologia per l'attività politica, e individuare almeno alcune delle ragioni teoriche che determinano il distanziamento delle due competenze. Con quest'analisi crediamo di poter dare un contributo per la comprensione del rapporto che, secondo Aristotele, sussiste tra cittadino, *polis* e cosmo.

## 2. EE 1216B 3-21: L'INUTILITÀ DELLA COSMOLOGIA PER LA POLITICA

Sulla relazione tra conoscenze cosmologiche e scienza politica è rilevante considerare *EE* 1216b 3-21. In questo passo i due tipi di conoscenza sono inquadrati nella più generale bipartizione delle scienze in teoretiche e pratiche. Il brano ci interessa particolarmente perché presenta una corrispondenza testuale con un passaggio delle *Leggi*, 817e 5-818a 7, nel quale l'astronomia insieme alla geometria e all'aritmetica è inserita nel programma generale di educazione dei cittadini e, in particolare, rientra nel piano educativo specifico dei governanti della città. Nella parte che segue ci proponiamo di esaminare *EE* 1216b 3-21 e, successivamente, il passo delle *Leggi* sopracitato.

Il passo di *EE*, il quale nel suo insieme consiste in una critica all'identificazione socratica di virtù e scienza, si può dividere in due parti: la prima, 1126b 3-10, contiene la presentazione della tesi di Socrate, la seconda, 1126b 11-21, contiene la critica di Aristotele alla tesi socratica. È su questa seconda parte che in particolare ci soffermeremo. Il passo inizia così:

«Socrate il vecchio, dunque, riteneva che il fine fosse la conoscenza della virtù, ricercava che cosa è la giustizia, che cosa il coraggio e che cosa ciascuna delle parti della virtù. Si comportava in questo modo con buona ragione. Riteneva, infatti, che tutte le virtù fossero scienze, sicché ne risultava che si conosce la giustizia e insieme si è giusti. Infatti, quando abbiamo imparato la geometria e l'arte di costruire siamo contemporaneamente anche costruttori e geometri. Perciò Socrate ricercava che cosa sia la virtù, ma non come si origini e da che cosa» (1126b 3-10).

<sup>9</sup> Sul radicamento cosmologico della politica platonica vi sono numerosi studi critici che, in particolare, prendono in esame *Timeo*, *Leggi* e *Crizia*: cfr. M. VANHOUTTE, *La Philosophie Politique de Platon dans les "Lois"*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1954, pp. 292-433; J.F. PRADEAU, o.c.; E. VOEGELIN, o.c.; L. BRISSON e J.F. PRADEAU, *Platon. Les Lois*, nouvelle traduction, introduction et notes, I, Flammarion, Paris 2006, pp. 51-56.

Quella di Socrate è l'opinione autorevole cui Aristotele si richiama per supportare la scelta metodologica di un'indagine preliminare sulla virtù nel contesto generale di una ricerca sulla felicità.<sup>10</sup> Socrate, come Aristotele, ha correttamente posto in relazione il fine della vita umana, cioè la felicità, con la virtù, ma ha erroneamente pensato che le virtù fossero scienze. Esaminiamo il testo più da vicino.

Dopo aver detto che Socrate aveva posto il fine della vita nella conoscenza della virtù e ricercava che cosa fosse quest'ultima, Aristotele sottolinea la ragionevolezza di tale atteggiamento. In questo modo si prepara a spiegarne la logica. Socrate riteneva che le virtù fossero scienze, tesi esemplificata per mezzo di un esempio: conoscendo la giustizia insieme si diventa giusti.

La spiegazione aristotelica chiarisce che indagare che cosa sia la virtù, nell'ottica socratica, non solo evidentemente consente di conoscerla ma anche di realizzarla mediante l'ottenimento della conoscenza, dato che conoscenza della virtù e virtù coincidono. Seguendo questa lettura emerge che il fine di Socrate non era solo teorico ma anche pratico. Il raggiungimento della scienza o conoscenza comportava il metterne direttamente in pratica il contenuto. La logica di ricerca socratica consisteva quindi nel pensare che l'attuarsi di una conoscenza teorica producesse di per sé un comportamento.

Il modello per questo tipo di rapporto tra conoscenza e agire, come si legge nel testo, proveniva da scienze come la geometria pratica o l'architettura, nelle quali l'apprendimento della disciplina implica anche l'acquisizione di una competenza specifica dell'agire. A partire da tale riferimento risulta ancora più chiaro perché Socrate credesse che sapere in che cosa consistesse la virtù bastasse per comportarsi in conformità ad essa e, di conseguenza, non includesse nella sua indagine altri tipi di domande. Il resoconto, infatti, termina così: «Perciò Socrate ricercava che cosa sia la virtù, ma non come si origini e da che cosa» (1216b 9-10).

A questo punto dell'argomentazione la distinzione tra scienze teoretiche e pratiche non è ancora stata illustrata ma essa è il parametro in base a cui Aristotele ragiona.<sup>11</sup> La descrizione del comportamento socratico contiene già in sé la critica di Aristotele a Socrate: Socrate riteneva che una scienza teorica producesse un fine pratico e dava una configurazione teorica all'indagine sulla virtù, la quale si realizza per natura nelle azioni.

La presentazione della divisione delle scienze, che costituisce la critica espli-

<sup>10</sup> *EE*, I 4, 1216a 37-1216b 2.

<sup>11</sup> Aristotele si è riferito alla distinzione delle scienze all'inizio di *EE*, a I 1, 1214a 8-12: «Per ciascuna cosa e ciascuna natura ci sono molte cose che presentano difficoltà e richiedono di essere esaminate; di esse alcune hanno in vista la sola conoscenza, altre invece anche l'acquisizione e l'esercizio della cosa».

cita a Socrate, ha luogo nella seconda parte del passo (11-21). Il testo è il seguente:

«Questo tipo di ricerca è appropriato alle scienze teoretiche: niente altro infatti sono l'astronomia, la scienza della natura e la geometria se non il conoscere e lo studiare la natura delle cose che sono sottoposte a quelle scienze; anche se nulla impedisce che accidentalmente esse ci siano utili per molte delle cose a noi necessarie. Ma nelle scienze poietiche il fine è diverso dalla scienza e dalla conoscenza, ad esempio la salute è il fine della medicina, la buona legislazione – o un qualche altro fine del genere – della politica. Certamente è bello anche conoscere ciascuna delle cose belle; ma almeno per quanto riguarda la virtù è più degno di onore non sapere che cosa essa sia ma conoscere da quali fattori provenga» (1216b 11-21).

Aristotele introduce il concetto di 'scienza teoretica' per chiarire che la ricerca del 'che cosa' appartiene alle scienze le quali esauriscono il proprio compito nella conoscenza. Dice, infatti: «τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν τῶν επιστημῶν συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν [...]». Di seguito menziona tre scienze particolari, astronomia, scienza della natura e geometria, dichiarate non essere altro che "il conoscere" (τὸ γινώσκειν) e "lo studiare" (τὸ θεωρεῖν) la natura degli oggetti ad esse sottoposti.<sup>12</sup> Se si considera che il periodo immediatamente successivo inizia con: «τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως [...]» appare chiaro che nel punto in questione è presentata la distinzione delle scienze.

La presentazione delle scienze teoretiche rimanda chiaramente all'idea che queste abbiano un fine conoscitivo, rimanda quindi al criterio di distinzione riguardante la finalità delle scienze, utilizzato in alcuni passaggi della *Metafisica*<sup>13</sup> e dei *Topici*.<sup>14</sup> Ciò è confermato dal fatto che le scienze produttive, citate a confronto delle teoretiche, sono esplicitamente introdotte tramite il concetto di fine: esse hanno un fine della conoscenza diverso da quello delle scienze teoretiche, come «ad esempio la salute nel caso della medicina, o la buona legislazione [...] nel caso della politica».

In risposta a Socrate, quindi, viene mostrato che per la produzione di risultati pratici vi sono apposite scienze le quali, a differenza delle teoretiche, sono in se stesse utili all'agire.

In un passo volto a stabilire le domande adatte a una ricerca sulla virtù – appartenente all'etica e avente come la politica un fine pratico – è significativo che Aristotele menzioni l'astronomia e la scienza della natura in veste di esempi di scienze teoretiche. Siamo certi che durante la stesura dell'*Etica*

<sup>12</sup> Nel sistema aristotelico delle scienze, l'astronomia, come la geometria, è una branca della matematica, cfr. ad es. *Metaph.*, E 1, 1026a 25-27; *Phys.*, II 2, 194a 8-12.

<sup>13</sup> *Metaph.*, α 1, 993b 19-21: «È giusto denominare la filosofia scienza della verità. Il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione». Esamineremo questo passo più avanti.

<sup>14</sup> *Top.*, I 14, 105b 19-29.

*Eudemia* egli avesse presenti le *Leggi* di Platone dove, come si è accennato in precedenza e come si mostrerà dettagliatamente più avanti, all'astronomia e allo studio del cosmo in certi suoi aspetti è assegnato un ruolo fondamentale per lo svolgimento dell'attività politica.

In una trattazione sull'agire umano delle scienze teoretiche lo Stagirita sottolinea la natura puramente conoscitiva; ne menziona possibili usi pratici rivolti all'acquisizione dei mezzi utili al vivere e al vivere bene, ma questi sono dichiarati accidentali. Tale indicazione, in particolare, rivela che gli impieghi pratici in questione appartengono alla sfera di ciò che semplicemente accade.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Senza addentrarci in un'analisi dettagliata del problema, ci sembra corretto intendere la precisazione sull'accidentalità degli usi pratici delle scienze teoretiche a partire dall'opposizione tra l'uso di una cosa che segue la natura della cosa stessa e l'uso che non ne segue la natura, nella cui classe rientra l'uso per accidente. Per questa distinzione cfr. *EE*, VIII 1, 1246a 26-35, dove, come in *EE*, I 5, 1216b 3-21, in discussione è l'identità posta da Socrate tra virtù e scienza. In *EE* VIII Aristotele applica la sopracitata distinzione alla nozione di scienza e confuta la tesi socratica trasformandola nella tesi paradossale secondo cui la giustizia può servire a compiere l'ingiustizia. In questo quadro concettuale, l'uso per accidente della scienza teoretica è tale che la scienza viene impiegata non secondo la sua propria natura, quindi in accordo con il proprio fine, ma in altro modo; l'uso per accidente è quindi un uso estraneo alla finalità naturale della scienza. Per quanto riguarda il riferimento alle 'cose necessarie' (τὰναγκαῖα) cfr. *Politica* ad es. 1253b 24, 1257a 35, 1258a 30, 1267a 2 dove l'espressione ricorre con oscillazioni di significato che vanno dal riferimento ai mezzi volti alla sussistenza, al riferimento ai mezzi utili alla vita buona (quindi utili alla vita che si sviluppa al di là della soglia della sopravvivenza), materiali e non, comprendenti anche beni in sé, come la concordia. I diversi significati si possono ricondurre alle due accezioni del primo significato di 'necessario' di *Metaph.* Δ. In generale ci sembra che l'espressione indichi ciò che serve all'uomo per vivere e vivere bene, inoltre, tenendo conto delle accezioni che compaiono più frequentemente, il rimando pare essere prevalentemente ai beni materiali. Cfr. anche *Metaph.* A dove, in un contesto simile a quello di *EE* I – in cui in questione è la differenza tra scienze finalizzate alla conoscenza e scienze rivolte all'utile – l'espressione è usata in opposizione al 'dilettevole' (981b 18) e ai 'piaceri' (981b 22) e indica presumibilmente i mezzi materiali che soddisfano i bisogni legati alla sussistenza. Un passo della *Politica*, 1259a 3-23, costituisce secondo noi un'esemplificazione della classe di eventi descritta in *EE* 1216b 16. Si tratta dell'aneddoto su Talete e i frantoi di olive, tramandato da Aristotele a partire da una versione corrente alla sua epoca. Com'è noto Talete, ricorrendo ai suoi studi di astronomia, prevede un abbondante raccolto di olive per la stagione invernale e, a fronte di tale previsione, in quel periodo prende in affitto a basso prezzo tutti i frantoi in commercio, che affitterà ad un prezzo rialzato al momento del raccolto. La strategia espositiva di Aristotele consiste nell'inserire nella narrazione della diceria alcuni commenti con i quali egli mette in evidenza i contenuti interpretativi provenienti dalla mentalità comune, proponendone in sostituzione di propri. In tal modo sono affiancate e messe a confronto due interpretazioni dello stesso episodio, che divergono per il significato teorico ed etico attribuito al comportamento di Talete. Nell'interpretazione comune, il guadagno realizzato da Talete è ricondotto alla *sophia* e dimostra l'utilità di quest'ultima. Contro tale interpretazione, Aristotele ribadisce più volte che il guadagno ottenuto è il frutto di un accorgimento che non è prerogativa della cerchia ristretta dei filosofi ma ha un'applicazione generale e appartiene all'arte

Il fatto che astronomia e scienza della natura – sotto cui ricade lo studio delle realtà celesti – siano portate come esempi di scienze aventi un fine conoscitivo indica che, in ambito pratico, il loro uso prevalente è conforme alla loro natura, rivolto cioè alla pura conoscenza; le conoscenze prodotte per lo più restano quindi nelle mani di una cerchia di specialisti interessati.

Se si considera che la politica fa parte delle scienze pratiche e che queste sono opposte alle teoretiche poiché danno luogo ad una conoscenza finalizzata all'agire, ne consegue che astronomia e scienza della natura sono tenute separate dalla politica, non sono poste al suo fondamento né messe in relazione al suo fine, *ἡ ἐννομία*.<sup>16</sup>

Il passo di *Metaph. α*, 993b 19-23, che, come quello di *EE*, presenta la distinzione tra scienze teoretiche e pratiche in base al criterio della differente finalità, consente di capire meglio in che cosa una conoscenza finalizzata all'agire si distingua da una conoscenza fine a se stessa, e quindi perché Aristotele consideri lo studio degli enti celesti come fundamentalmente estraneo alla pratica. Il passaggio mostra la relazione esistente tra il criterio di distinzione delle scienze basato sulla diversità dei fini e quello basato sulla diversità degli oggetti. Il testo è il seguente:

«È anche giusto denominare la filosofia scienza della verità. Il fine della scienza teoretica infatti è la verità mentre il fine della pratica l'azione; infatti coloro che hanno per fine l'azione, anche se esaminano come queste sono, non considerano ciò che è eterno ma ciò che è relativo ad una data circostanza e ad un dato momento» (993b 19-23).

crematistica. Talete, nell'interpretazione aristotelica, ha utilizzato i calcoli astronomici per realizzare la creazione di un monopolio di merci, dimostrando in tal modo che la *sophia* non è in assoluto inutile, ma che l'utile non è il fine della *sophia*.

<sup>16</sup> In *Pol.*, II 8, 1267b 23-39, Aristotele muove una critica all'applicazione di principi provenienti dall'indagine sulla natura ad un progetto costituzionale. In questione è il progetto del privato cittadino Ippodamo di Eurifronte il cui esame rientra nella sezione del libro II sui progetti di costituzione realmente esistenti. Alla presentazione del progetto politico è anteposta una descrizione di abitudini e tratti personali che, come è stato notato (cfr. P. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, North Carolina 1988, p. 104), contribuisce ad un inquadramento delle scelte politiche. L'ultima indicazione sulla sfera privata, "aveva la pretesa di saperla lunga sull'intera natura", è seguita da un'affermazione, "primo tra coloro che non avevano praticato la politica iniziò a parlare della migliore costituzione", la quale introduce l'elenco delle disposizioni costituzionali. Tra queste le prime sono connotate dall'impiego del numero tre come principio di suddivisione della popolazione ("ideò una città di diecimila uomini divisa in tre classi"), del territorio ("anche il territorio divideva in tre parti") e delle leggi ("riteneva che soltanto tre dovessero essere le leggi"). La critica di Aristotele al progetto politico di Ippodamo, che qui non possiamo ripercorrere dettagliatamente, concerne primariamente il carattere astratto dell'ordinamento in questione, carattere certamente preannunciato dalle dichiarazioni sopraccitate. Sul valore del numero tre come principio immanente di organizzazione della natura cfr. *De cael.*, I 1, 268a 11-20, in cui Aristotele si richiama esplicitamente ai Pitagorici.



Con queste parole prende avvio l'argomento conclusivo del capitolo primo del libro  $\alpha$ , il cui obiettivo è dimostrare che la filosofia, per raggiungere il suo oggetto – la conoscenza della verità – deve essere conoscenza delle cause più vere di tutte ovvero delle cause degli esseri eterni.<sup>17</sup> Alla base della dimostrazione vi è un'interpretazione ontologica della verità, secondo la quale ogni ente possiede tanto di verità quanto di essere.<sup>18</sup> Posta questa identità, consegue che la scienza della verità e quindi il fine di essa siano vincolati ad un determinato tipo di oggetti, aventi un alto grado di essere, quali sono gli esseri eterni, ovvero i corpi celesti e le cause di questi. Il senso del passo per quanto riguarda il confronto delle scienze teoretiche con le pratiche è esattamente che queste ultime, benché considerino la verità, lo facciano in misura minore, dal momento che delle azioni non esaminano l'eterno.

Per chi persegue la pura conoscenza i corpi celesti sono oggetti privilegiati di studio poiché – stando al passo in esame – al carattere dell'eternità corrisponde una pienezza ontologica, identificata con il grado di verità. Nel campo teoretico i corpi celesti sono anche un punto di riferimento gnoseologico, un modello per la ricerca della verità, riguardo agli enti ed eventi fisici corruttibili. In *Metaph.*  $\Gamma$  la tesi protagorea secondo cui non è possibile dire nulla di vero sulle realtà sensibili è ricondotta da Aristotele al fatto che chi la sostiene, basandosi sull'osservazione delle realtà sensibili corruttibili, estende alla realtà sensibile nel suo complesso il carattere del mutamento. Contro questa posizione Aristotele afferma:

«Inoltre, a coloro che così pensano, si può a buona ragione rimproverare che, avendo essi osservato che gli esseri sensibili, anzi un esiguo numero di essi, si comportano in questo modo, hanno esteso le loro osservazioni indiscriminatamente a tutto l'universo. Infatti, questa regione del mondo sensibile che ci circonda è la sola che si trovi continuamente soggetta a generazione e corruzione; tuttavia essa è per così dire parte insignificante del tutto; pertanto, sarebbe più giusto, in grazia delle altre, assolvere le cose di quaggiù, che non condannare quelle a causa di queste» (1010a 25-32).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Questa linea interpretativa è indicata in modo chiaro da G. REALE, *Aristotele. La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento, I, Loffredo, Napoli 1968, pp. 224-225; la stessa posizione è sostenuta anche da J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, I, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1970, p. 108.

<sup>18</sup> *Metaph.*,  $\alpha$  1, 993b 28-32: «È quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è un'ulteriore causa del loro essere, ma sono esse la causa dell'essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere».

<sup>19</sup> Un pensiero analogo è espresso anche in *Metaph.*, K 6, 1063a 11-17: «In generale poi è assurdo voler giudicare della verità partendo dal fatto che le cose di quaggiù sono soggette a mutamento e non permangono mai nelle medesime condizioni: infatti bisogna perseguire la verità partendo da quegli esseri che si trovano sempre nelle stesse condizioni e che

Nelle scienze teoretiche il principio che vincola il fine della ricerca all'oggetto conosciuto è il raggiungimento del grado più alto di conoscenza. Anche nel caso delle scienze pratiche vi è una relazione determinata, sebbene non necessaria, tra fine della conoscenza e oggetto: l'utilità.

Dal passo di *EE* è emerso che le scienze produttive, pur non essendo rivolte alla conoscenza, sono una forma di conoscenza, la quale, a differenza di quella delle teoretiche, è rivolta all'agire. Nelle scienze produttive la specificità della conoscenza è determinata dalla finalità pratica. L'essere finalizzata all'agire implica che la conoscenza in se stessa sia utile per il suo fine.

Qui in *Metaph. α* viene esplicitato in che cosa consista la specificità della conoscenza pratica, almeno relativamente ai suoi oggetti e alla loro qualità. Coloro i quali agiscono considerano ed esaminano le realtà su cui intervengono: le azioni e i risultati di queste in una circostanza determinata (ὁ πρὸς τι καὶ νῦν). Le indicazioni di *EN* sugli oggetti di competenza della *phronesis* sono pressoché identiche. La *phronesis* riguarda le azioni, gli estremi, i particolari,<sup>20</sup> citati estesamente per mezzo della formula: "chi, che cosa, riguardo a cosa o in cosa, per mezzo di cosa, pervenendo a che cosa".<sup>21</sup> La ricerca di ciò che è stabile ed eterno è opposta a quella di chi agisce, sia nel senso che questi non si occupa di enti eterni, sia nel senso che all'interno del proprio ambito di competenza non svolge valutazioni in tale prospettiva.<sup>22</sup>

Come si è ricordato in precedenza, in *EN* la distinzione tra gli oggetti delle scienze teoretiche e delle pratiche, quindi tra gli oggetti della *sophia* e della

non sono passibili di alcun mutamento, quali sono ad esempio i corpi celesti. Questi infatti non appaiono talvolta con determinati caratteri e talvolta con altri, e non sono suscettibili di alcun mutamento». L'autenticità del libro K è dubbia. Si è in ogni caso riportato il passo perché esso è molto esplicito riguardo al ruolo esemplare dei corpi celesti nell'ambito della ricerca teoretica.

<sup>20</sup> *EN*, VI, 1141b 15-16; 1142a 23-25; 1143a 32-33.

<sup>21</sup> *EN*, III 1, 1111a 4-7.

<sup>22</sup> L'idea che chi agisce non debba considerare l'azione nel suo aspetto eterno è esemplificata da *EN*, III 1, 1110a 12-14, dove a proposito delle azioni miste come il gettare fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste è detto che la valutazione circa l'azione da compiere riguarda un determinato fine (il quale dipende dalle circostanze) non l'azione in se stessa: «Ora azioni del genere sono miste, ma somigliano di più a quelle volontarie. Infatti nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle circostanze». Per un ulteriore esempio di valutazione dell'azione nel suo aspetto circostanziale cfr. anche *Pol.*, I 1, 1288b 25-28 in cui il giudizio che tiene conto delle condizioni pratiche particolari è però tenuto insieme a quello svincolato dal riferimento a queste ultime. A proposito della costituzione Aristotele dice: «[...] infatti poiché è impossibile che molti possano attuare la migliore, al buon legislatore e al buon politico non deve sfuggire quale sia la migliore in senso assoluto e quale sia la migliore entro certe condizioni date». E ancora, più avanti, 1288b 37-39: «Infatti non bisogna solo cercare la costituzione assolutamente migliore ma anche quella che può essere realizzata e, di seguito, la più facile da realizzarsi e la più comune».

*phronesis*, è precisamente una distinzione tra ciò i cui principi non possono essere diversamente e ciò i cui principi possono essere diversamente. Da un lato vi sono gli enti eterni, immutabili e stabili, dall'altro, le azioni, mutevoli, instabili e variabili. La distinzione in analisi è una spartizione dei domini di due facoltà razionali distinte, la scientifica e la deliberativa, i quali corrispondono rispettivamente a due ambiti di competenza. Se si considera che la facoltà deliberativa è una facoltà pratica, di calcolo dei mezzi rispetto ai fini, non è errato intendere la sua sfera di competenza come la sfera di conoscenze utili all'azione.

In due passi di *EN VI*, è dichiarato, più o meno esplicitamente, che le conoscenze cosmologiche sono inutili per il conseguimento dei beni umani. Il primo, 1141b 2-7, costituisce la parte conclusiva della trattazione sulla *sophia*. Dopo aver definito quest'ultima come "scienza e intelletto delle cose più elevate per natura", Aristotele aggiunge:

«Per questo la gente dice che Anassagora, Talete, e i loro simili sono sapienti ma non saggi, quando li vede ignorare il proprio vantaggio, e afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, difficili, e sovrumane, ma inutili, perché non indagano i beni umani» (1141b 2-7).

Se la trattazione sulla *sophia* termina con questa dichiarazione, relativa all'estraneità della *sophia* e dei suoi oggetti alla ricerca dei beni umani, vale la pena ricordare che la trattazione sulla *phronesis* prende avvio, senza soluzione di continuità, con le seguenti parole:

«La saggezza riguarda le cose umane [...]» (1141b 8).

Il secondo passo, 1143b 15-21, fa parte dell'ultimo capitolo del libro VI, il cui argomento è l'utilità della *phronesis* e della *sophia*. Il capitolo inizia così:

«Ora è stato detto cosa sono la saggezza e la sapienza, quali oggetti si trova ad avere ciascuna di esse, e che ciascuna è virtù di una parte diversa dell'anima. Ma uno potrebbe domandare a che cosa esse servano, infatti la sapienza non prende in considerazione nulla di ciò a partire da cui una persona potrebbe diventare felice, dato che non si preoccupa di nessun tipo di generazione, mentre la saggezza, a dire il vero, ha proprio questo per oggetto [...]» (1143b 15-21).

### 3. UN CONFRONTO CON PLATONE. LEGGI 817E 5-818A 7:

#### POLITICA E NECESSITÀ DIVINA DELLE NOZIONI COSMOLOGICHE

Nel libro VII delle *Leggi*, a 817e 5-818a 7, l'esposizione generale del programma educativo dei cittadini termina con l'enumerazione di tre discipline: aritmetica, geometria e astronomia, alle quali, a più riprese nel seguito dell'opera,<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *Leggi*, VII, 818b 9-d 1; XII, 967d 3-968a 3. Prendiamo in esame ciascuno di questi passi nelle prossime pagine.

viene riconosciuta un'utilità pratica, con particolare riferimento all'attività dei governanti. Il testo è il seguente:

«Inoltre per i liberi ci sono ancora tre discipline, una disciplina costituita dai calcoli e dallo studio dei numeri, una seconda, l'arte di misurare la lunghezza, il piano e la profondità considerata come unica disciplina, una terza che si occupa delle rivoluzioni degli astri i quali per natura procedono l'uno verso l'altro. In una precisa conoscenza di tutte queste discipline devono affaticarsi non i più ma certi pochi – di cui diremo procedendo verso la fine del discorso; in questo modo, infatti, sarà conveniente – invece per la moltitudine, le cose che correttamente si dicono necessarie sarebbe turpe per i più non conoscerle, ma esaminarle con precisione non è né facile né del tutto possibile per tutti» (817e 5-818a 7).

Nel programma educativo dei liberi sono previsti due livelli di apprendimento delle discipline menzionate.<sup>24</sup> Solo per i governanti è doveroso uno studio approfondito di tutte le scienze in questione, le quali – è confermato più avanti – rientrano in un piano educativo specifico a titolo di discipline necessarie e preliminari. Per la moltitudine, invece, è adeguata una conoscenza approssimativa connotata in senso morale, relativa ad alcune nozioni cui viene attribuito il carattere della necessità. Si dice infatti che sarebbe 'turpe' per i più non conoscere affatto le nozioni necessarie.

La necessità in questione è di tipo divino.<sup>25</sup> Che cosa in generale significhi 'necessità divina' (ἀνάγκη [...] θεῖα) non viene detto, anche se ne vengono indicati alcuni caratteri: è opposta a quella umana (818b 4), è imposta dalla natura (818d 9) e non eludibile nemmeno da parte degli dei (818e 1). Viene invece spiegato in che cosa consista la necessità divina delle nozioni cui si addice tale attributo.<sup>26</sup> L'Ateniese, prima di presentarne alcuni esempi, dice:

«Ritengo siano quelle che se non le si pratica o conosce del tutto non si potrebbe mai diventare un dio per gli uomini né un demone, né un eroe tale da essere capace di prendersi cura degli uomini con serietà; sarebbe molto lontano dall'essere divino un uomo che non fosse capace di conoscere il valore né del numero uno né del due né del tre né del complesso dei numeri pari e dispari, che non sapesse assolutamente contare, non fosse in grado di enumerare la notte e il giorno, e fosse inesperto della rivoluzione della luna, del sole e degli astri» (818b 9-d 1).

<sup>24</sup> Che i pochi di cui si parla siano i governanti è chiarito dalla nota presente nel testo, la quale rinvia alla breve trattazione relativa al Consiglio Notturmo alla fine del libro XII.

<sup>25</sup> Cfr. *Leggi*, VII, 818a 7-b 6, che è la continuazione dell'ultimo passo citato: «Non è possibile respingere ciò che in esse è necessario [il riferimento è alle cose necessarie], ma colui che per primo introdusse la divinità in un proverbio sembra che avendo in mente queste cose dicesse che neppure un dio apparirà mai combattere contro la necessità (ἀνάγκη), quante delle necessità come credo sono divine (θεῖαι); poiché se riferito alle necessità umane, pensando alle quali la maggior parte cita tale proverbio, questo è di gran lunga il più sciocco di tutti i discorsi».

<sup>26</sup> *Leggi*, VII, 818b 7-8: «Quali sono dunque, straniero le necessità delle nozioni che non sono umane ma divine?».

Il dovere di apprendere le ‘necessità divine’ non è riconducibile a una decisione umana ma, come suggerisce il nome, proviene da un ordine superiore di realtà. Ciò implica il coinvolgimento dell’uomo in una relazione con il divino che ha il potere di vincolare l’agire umano. Per i suddetti motivi l’espressione ci pare rimandare alla sezione del libro x cui Platone si richiama come all’«esposizione sugli dei svolta con rigore (τὸ περὶ τοὺς θεοὺς, ὃ ἄν σπουδῆ διεπερανόμεθα)».<sup>27</sup> In questa sezione, com’è noto, viene presentato l’ordine dell’intero universo, presieduto dall’anima cosmica, ordine nel quale l’uomo rientra insieme a tutte gli altri enti generati. L’esposizione dell’ordinamento universale è addotta come spiegazione della natura divina degli astri, del loro essere ‘dei’. L’anima è primariamente divina poiché è causa prima del movimento di ogni cosa, e le possiede e governa tutte; gli astri sono anch’essi divini perché animati e pervasi dall’anima e dall’intelligenza che la contraddistingue.

Nel discorso platonico la definizione dell’anima come auto-movimento, dalla quale discende il riconoscimento di essa come principio primo del movimento, consente di ridefinire il concetto di ‘natura’. In opposizione alle posizioni materialiste dei naturalisti, quest’ultimo sembra correttamente definibile per mezzo del concetto di ‘anima’.<sup>28</sup> Assumendo tale significato, a maggior ragione, si può ricondurre la necessità “imposta dalla natura” all’anima e all’ordine cosmico da essa garantito.

Il fatto che l’apprendimento delle discipline matematiche sia un dovere morale per i cittadini liberi, e che in particolare esse rientrino nell’educazione specifica dei magistrati, è un’indicazione della rilevanza che Platone assegna a tali discipline in ambito pratico. Nello stesso ambito le discipline matematiche hanno anche un ruolo strumentale: non solo sono utili al governante, colui che si prende cura degli altri uomini, ma sono una premessa indispensabile di tale competenza.<sup>29</sup> Questa precisa posizione nei confronti della capacità operativa del politico riflette l’appartenenza della comunità umana alla dimensione divina dell’ordinamento cosmico.

Quali siano le applicazioni pratiche di aritmetica, geometria e astronomia, e in che modo esse si convertano in competenze politiche specifiche è spiegato in modo più dettagliato in un altro passo delle *Leggi*, nella sezione del libro XII dedicata ai magistrati del Consiglio Notturmo. Il testo suona:

<sup>27</sup> *Leggi*, XII, 966c 1-2.

<sup>28</sup> *Leggi*, x, 892c 2-7: «Vogliono intendere con «natura» la generazione relativa ai primi elementi; ma se l’anima, non il fuoco né l’aria, ma appunto l’anima apparirà essere nata prima e tra i primi elementi, per così dire si direbbe nel modo più corretto che essa soprattutto è per natura. Queste cose stanno così qualora si dimostri che l’anima è più vecchia del corpo, ma in nessun modo altrimenti».

<sup>29</sup> Cfr. *Leggi*, VIII, 818b 9-c 3, passo citato *supra* p. 96.

«Non può mai diventare saldamente timorato di dio alcuno degli uomini mortali che non colga le due cose ora dette, cioè che (1) l'anima è il più vecchio di tutti gli esseri che hanno partecipato alla nascita, è immortale e guida tutti i corpi, e oltre a ciò, come ora si è detto spesso, (2) l'intelletto di tutte le cose che si è detto trovarsi negli astri e, prima di queste nozioni, (3) le discipline necessarie, e considerandole insieme alla musica, non se ne serve per le attività e le norme del carattere in modo armonioso, e non sia capace di dare una spiegazione razionale di tutto ciò che ammette una spiegazione razionale. Colui che non è capace di ottenere queste conoscenze oltre alle virtù pubbliche non potrebbe mai diventare un governante competente di tutta la città, ma un aiutante per gli altri governanti» (967d 3-968a 3).

Per chi vuole essere saldamente timorato di dio, la prescrizione è di prendere in considerazione le discipline matematiche preliminarmente alla dottrina sugli dei e di servirsene insieme alla musica per le attività e le norme del carattere, il che significa utilizzarle per indirizzare il comportamento umano e determinarne le regole. Le nozioni appartenenti alle scienze matematiche, in tale progetto, hanno la funzione di guidare e formare l'agire, e, ancora una volta, sono indicate come mezzo necessario per realizzare l'eccellenza morale, presentata sotto la forma di 'timore di dio'. Sulla stessa linea di pensiero, per quanto riguarda l'incidenza delle nozioni teoriche sul carattere, si colloca un altro passo delle *Leggi*, in cui lo studio delle nozioni divine è dichiarato condizionale alla possibilità di distinguersi per la virtù. L'Ateniense giustifica la propria affermazione in merito al rifiuto di accogliere tra i governanti chi non abbia ottenuto ogni prova sull'esistenza degli dei domandando in evidente tono retorico:

«E il rifiuto consiste nel non scegliere mai tra i custodi della legge chi non sia divino e non si sia affaticato sulle questioni divine, e nel fatto che costui non sia ammesso tra coloro che sono approvati per la loro virtù?» (966c 9-d 3).<sup>30</sup>

Non possiamo qui soffermarci sull'accostamento di discipline matematiche e musica, ma al proposito richiamiamo *Timeo* 90c 6-d 7, dove la contemplazione dei cieli e l'ascolto dell'armonia celeste sono il mezzo attraverso cui l'uomo mortale modella e armonizza il proprio comportamento alla perfezione intelligente del cielo:

«E la cura in ogni cosa è per ciascuno una sola: dare a ciascuna parte dell'anima i nutrimenti e i movimenti che a loro convengono. Ora rispetto al divino che è in noi sono movimenti affini i pensieri dell'universo e i movimenti di rotazione circolare. Perciò ciascuno in accordo con questi, operando la correzione di quei cicli che per nascita risultano guastati nel nostro corpo, mediante l'apprendimento delle armonie dell'universo e i movimenti di rotazione circolare, bisogna che renda simile, secondo

<sup>30</sup> Segue immediatamente la conferma di Clinia (966d 4-5).

la natura originaria il pensante e il pensato, e dopo averli fatti simili, raggiunga il fine della vita più bella che gli dei hanno proposto agli uomini per il tempo presente e l'avvenire» (90c 6-d 7).

L'acquisizione delle conoscenze matematiche, abbiamo visto, è indispensabile al raggiungimento della virtù, utile per dirigere il comportamento, e preliminarmente alla dottrina sugli dei la quale, in modo esclusivo, consente all'uomo mortale l'assimilazione al divino e, conseguentemente, una legittima assunzione del ruolo politico. Non solo, l'indicazione di Platone è ancora più precisa, soltanto le discipline matematiche, assieme alla dottrina sugli dei, preparano il politico ad essere competente per il governo dell'intera città.

#### 4. EN 1102A 5-26: IL POLITICO E LA CONOSCENZA DELL'ANIMA UMANA

In EN 1102a 19 Aristotele dichiara che il politico deve possedere una certa conoscenza dell'anima. Questa indicazione ci interessa a partire dal confronto con il requisito necessario del politico platonico: la conoscenza dell'anima cosmica e delle necessarie discipline preliminari. Paragonare la natura e i contenuti dei due tipi di 'dovere', la convenienza che lega il politico aristotelico a uno studio generale dell'anima umana e l'imperativo morale del politico platonico nei riguardi di uno studio approfondito dell'anima cosmica, pone in rilievo due concezioni molto distanti della politica, al cui fondamento vi sono principi differenti. Riportiamo per intero il passo che contiene la citazione in esame:

«(1) Poiché la felicità è una certa attività dell'anima secondo virtù completa, si deve esaminare la virtù. Forse, infatti, in questo modo potremo comprendere meglio anche la felicità. Sembra anche che il vero politico si affatichi soprattutto riguardo alla virtù; egli, infatti, vuole rendere i cittadini buoni e obbedienti alle leggi (come esempio di tali politici abbiamo i legislatori di Creta e quelli di Sparta, e altri simili, se ve ne sono); e se questo esame è parte della politica è chiaro che la nostra ricerca procede secondo la scelta fatta all'inizio. (2.1) Si deve esaminare la virtù, essendo chiaro che si tratta di quella umana; infatti cerchiamo il bene umano e la felicità umana. Diciamo 'virtù umana' non quella del corpo ma quella dell'anima; e diciamo che la felicità è attività dell'anima. (2.2) Se le cose stanno così, è chiaro che il politico deve conoscere in qualche modo ciò che riguarda l'anima, come per esempio anche chi cura l'occhio deve conoscere tutto il corpo, e anche di più, tanto più la politica è più degna di onore e migliore della medicina: i bravi medici infatti si occupano molto della conoscenza del corpo. Quindi anche al politico spetterà studiare l'anima, ma studiarla per i motivi detti e in misura adeguata ai problemi posti; una maggiore esattezza sarebbe probabilmente troppo laboriosa rispetto ai nostri propositi» (1102a 5-26).

La pertinenza per il politico di una qualche conoscenza dell'anima è desunta da una sintesi di alcuni dati concernenti la politica pratica e alcuni risultati dell'indagine etica. Presupposto di tale sintesi è la comunicazione tra le due discipline la quale si basa sulla condivisione di uno stesso ambito di ricerca, dei

medesimi oggetti e fini.<sup>31</sup> Nel passo in analisi, un dato d'esperienza relativo all'esercizio del potere politico conforta una scelta metodologica dell'indagine etica teorica. Il fatto che il politico si occupi della virtù testimonia l'appartenenza dell'indagine sulla virtù alla politica, e quindi all'indagine più generale sul bene umano, riconosciuto all'inizio del trattato come il fine della politica e identificato con l'oggetto dell'indagine aristotelica, denominata per tale ragione «in certo modo politica».<sup>32</sup> Allo stesso modo, ma in senso inverso, l'applicazione della definizione della felicità al bene umano consente di riconoscere l'utilità per la politica di uno studio dell'anima.

Le indicazioni da cui è ricavata questa convinzione costituiscono anche le ragioni della sua pertinenza. Vediamo il testo più nel dettaglio.

Nella sezione 1102a 5-14 è espressa l'intenzione di esaminare la virtù e sono presentati due argomenti a favore di tale proposito. La sezione 1102a 14-26 può essere suddivisa in due parti: da 14 a 16, dove è precisato che l'esame in questione concerne la virtù umana; da 16 a 26, in cui è mostrato che, e in quale misura, il politico debba studiare l'anima.

Della sezione (1), da 5 a 14, abbiamo più sopra illustrato i riferimenti alla pratica politica e al legame tra questa e l'indagine aristotelica i quali costituiscono i presupposti della sezione (2.2), da 16 a 26. Aggiungiamo che il riferimento al 'vero politico' (a 8) e al suo impegno riguardo alla virtù richiama *EN*, 1099b 27-32,<sup>33</sup> *EE*, 1216a 23-27<sup>34</sup> e *Pol.*, 1280b 5-13.<sup>35</sup> Il 'vero politico' è chi ha questo nome nel vero senso, ovvero colui che mette in atto ciò che la politica è in se stessa, quindi la sua funzione propria: procurare la felicità della *polis*. Egli si differenzia da quello falso o cattivo perché il suo fine è incidere sulla qualità dei cittadini, renderli buoni e giusti. Il guadagnare denaro o la costituzione di una comunità consistente in una semplice alleanza utile ai contraenti sono fini di altro tipo, non della politica.

Dopo aver riepilogato quali siano i fini della politica, e affermato che i risultati dell'indagine etica la riguardano, Aristotele può esplicitare il collega-

<sup>31</sup> *EN*, I 1, 1094a 24-1094b 11.

<sup>32</sup> *EN*, I 2, 1094b 12.

<sup>33</sup> *EN*, I 10, 1099b 29-32: «[...] abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore, ed essa infatti si prende grandissima cura di rendere i cittadini persone di un certo tipo, e buone, e capaci di compiere belle azioni».

<sup>34</sup> *EE*, I 5, 1216a 23-27: «Però la maggior parte degli uomini politici non hanno questo nome nel vero senso: infatti non sono veramente dei politici, perché l'uomo politico è capace di scegliere le azioni per se stesse, mentre i più si dedicano a questo modo di vivere per fare denaro e avvantaggiarsi».

<sup>35</sup> *Pol.*, III 5, 1280b 5-12: «Alla virtù e malvagità cittadina sono attenti coloro che si occupano del buon governo; perché è evidente che della virtù politica si deve preoccupare una città degna di questo nome, che non sia tale solo a parole. Altrimenti la città diverrebbe un'alleanza militare differente dalle altre, quelle tra alleati lontani, solo per posizione geografica dei contraenti, e la legge sarebbe una mera convenzione [...] ma non sarebbe in grado di rendere buoni e giusti i cittadini».



mento tra politica e conoscenza dell'anima. Il politico ha come fine la felicità umana e s'impegna a rendere virtuosi i cittadini, quindi tra le sue competenze rientrano alcune conoscenze di tipo generale sulla felicità e sulla virtù umane. La virtù umana non è quella del corpo ma, come dice il corrispondente passo di *EE*, «appartiene all'anima»,<sup>36</sup> e la felicità è un'attività dell'anima. Gli oggetti del politico, che sono anche i suoi fini, hanno una pertinenza con l'anima, perciò una qualche conoscenza dell'anima attiene e conviene alla politica.

L'analogia con la medicina supporta la conclusione del ragionamento e mostra in modo più specifico la relazione di utilità tra conoscenza dell'anima e politica: la conoscenza del tutto contribuisce alla cura della parte e va perseguita in una misura che è adeguata alla finalità pratica. Quest'ultimo concetto è ulteriormente sviluppato nelle linee seguenti. La conoscenza dell'anima, da ultimo, si addice al politico in ragione dei suoi fini i quali determinano la selezione e il livello di approfondimento delle nozioni da apprendere. Il fine pratico comporta una riduzione della quantità di nozioni rilevanti, all'interno dell'area teorica d'interesse, e un abbassamento del livello di precisione. L'adattamento del livello di precisione del discorso ai suoi contenuti e fini è un principio metodologico generale dell'indagine etica, indicativo della separazione tra l'ambito scientifico pratico e quello teoretico.

Poiché lo studio dell'anima appartiene alla scienza della natura, è vero che l'indicazione aristotelica implica il riconoscimento dell'utilità di quest'ultima per l'attività politica. Tuttavia le precauzioni relative all'adattamento dei contenuti della psicologia alla finalità politica testimoniano l'accidentalità di tale impiego nei confronti della psicologia stessa e il valore esclusivamente strumentale – di tipo orientativo-preliminare – rispetto ai compiti specifici politici. Non vi è alcun tipo di imperativo morale o vincolo profondo che lega il politico allo studio dell'anima ma solo una semplice utilità pratica. Le ragioni di tale utilità sono interne alla scienza politica stessa o all'etica come fondamento della politica; sono ricavate da un'indagine sul bene dell'uomo in quanto parte della *polis*.

Il fatto che in questione sia l'anima umana, e non un altro tipo di anima, è coerente rispetto al resto dell'argomento, riprende le premesse e i risultati iniziali dell'indagine etica. Il punto desta attenzione a partire dal confronto con la posizione platonica secondo cui condizione necessaria dell'attività politica è la conoscenza dell'anima astrale che guida e governa ogni cosa nel cosmo. Se tale indicazione testimonia un collegamento profondo tra cosmologia e politica, che concerne sia l'appartenenza del governo politico a un governo di tipo superiore, sia la rilevanza pratica di quest'ultimo in quanto modello e orizzonte finale, ciò che si osserva nella mossa aristotelica è l'isolamento dall'ambito politico della dimensione cosmologico-teologica e lo spostamen-

<sup>36</sup> *EE*, II 1, 1219b 26-27.

to d'interesse alle cose umane.<sup>37</sup> Il principio primo cui fa capo la politica, nel caso di Platone, è l'anima cosmica mentre, nel caso di Aristotele, è la felicità umana in quanto fine di tutte le azioni.

Al proposito, è degno di nota il modo in cui in *EN* è impiegato il termine 'divino' con riferimento alla felicità. A 1102a 4 la felicità è dichiarata "divina" in ragione del suo essere principio:

«Per quanto ci riguarda è chiaro, da quanto abbiamo detto, che la felicità è cosa perfetta e degna di onore. E parrebbe che sia tale anche a causa del suo essere un principio, infatti in vista di essa noi facciamo tutto il resto; noi stabiliamo che il principio e la causa dei beni sono cose divine e degne di onore» (1102a 1-4).

A 1099b 14-18 lo stesso attributo le spetta in quanto essa è fine della virtù:

«[...] è evidente che la felicità, anche se non ci viene inviata dagli dèi, ma ci arriva a causa della nostra virtù, o deriva da un qualche insegnamento o esercizio, è una delle cose più divine, infatti è evidente che il premio e il fine della virtù sono qualcosa di ottimo, divino e beato» (1099b 14-18).

Certamente è possibile rintracciare un legame tra tali attribuzioni e la connotazione divina dell'intelletto umano la quale, come testimonia l'impiego delle espressioni equivalenti, "la parte migliore che è in noi", "il divino che è in noi", è una rimanenza platonica.<sup>38</sup> A 1099b 21, infatti, proseguendo nelle considerazioni da noi riportate nell'ultima citazione, Aristotele afferma che la felicità è qualcosa di facilmente accessibile per molti poiché può essere raggiunta per mezzo di un qualche esercizio, e conferma tale indicazione ricor-

<sup>37</sup> Nelle *Leggi* Platone dice esplicitamente che la vita dei singoli uomini e l'organizzazione della comunità umana hanno come fine la realizzazione di un'armonia o felicità cosmica. La vita umana è quindi in funzione di quella del cosmo. Cfr. *Leggi*, x, 903b 4-d 3: «Persuadiamo con i nostri discorsi il giovane del fatto che colui che si cura del tutto ha tutto disposto per la salvezza e la virtù della totalità, di cui anche ciascuna parte subisce e fa per quanto possibile ciò che le conviene. A ciascuna di queste parti sono preposti, fino al grado sempre più piccolo di passione e di azione, dei capi, che le conducono alla piena realizzazione fino all'estrema suddivisione. Di queste una parte è anche la tua, o misero, e tende e guarda sempre al tutto, per quanto sia piccolissima; e ti sfugge proprio in relazione a ciò, che ogni sua creazione avviene per quel fine, cioè affinché vi sia come fondamento nella vita dell'universo un'essenza di felicità, e non avviene per te ma tu per quello. [...] Ma tu ti adiri, ignorando come la cosa che ti capita risulta la cosa migliore per il tutto e per te in virtù della tua comune origine». L'idea che l'uomo, come parte del cosmo, protenda verso l'armonia di quel tutto cui appartiene si incontra nel pensiero stoico. Cfr. ad es. EPITTETO, *Diatriba*, II 6, 9-11: «Perciò Crisippo faceva bene a dire: "Finché le conseguenze mi rimangono dubbie, mi attengo sempre a quel che è più atto a farmi ottenere le cose conformi a natura; dio stesso, infatti, mi ha fatto capace di sceglierle. E se sapessi che mi è destinata adesso una malattia, le muoverei addirittura incontro; anche un piede, infatti, se avesse sentimento, andrebbe ad immergersi nel fango spontaneamente"».

<sup>38</sup> Per le espressioni menzionate cfr. *EN*, x 6, 1177a 4; 1177a 16, 1177a 20; 1177b 34.

dando che “se [...] gli esseri viventi sono stati generati in modo da raggiungere lo stato migliore, lo stesso vale per ciò che è prodotto dalla tecnica o da ogni altra causa, ma soprattutto per ciò che deriva dalla causa migliore”, dove il riferimento, appunto, ci pare essere all’intelletto umano. In tal modo, considerando la presenza nell’uomo di una parte di natura divina, il cui esercizio costituisce la più alta forma di felicità umana, si porta l’attenzione sullo spazio che la relazione dell’uomo con dio – l’Intelletto divino – ha nella concezione aristotelica della felicità.

Tuttavia il fatto che la felicità sia detta ‘cosa divina’ perché è “fine” e quindi “principio”, o “causa dei beni”, ci sembra comporti un utilizzo del termine ‘divino’ che non rimanda alla presenza nel mondo umano di realtà superiori all’uomo, ma è piuttosto una trasposizione, nella dimensione umana, delle funzioni appartenenti per eccellenza a quelle realtà superiori. Quest’osservazione, ancora una volta, trae origine dal confronto con alcuni passaggi delle *Leggi* nei quali l’anima cosmica, definita come “causa di tutte le cose” è indicata anche come “causa del bene e del male”,<sup>39</sup> e ‘questioni divine’ sono le nozioni divine, ovvero le nozioni cosmologiche, quindi gli astri e l’anima, dei quali l’uomo deve avere conoscenza per raggiungere l’eccellenza morale.

##### 5. CITTADINO, *POLIS* E COSMO

Che nella ‘filosofia delle cose umane’, queste ultime non abbiano come orizzonte di riferimento, per la loro organizzazione e il loro svolgimento, un ordinamento superiore rispetto a quello della *polis* emerge con chiarezza da alcuni passaggi dell’ultimo capitolo del libro x di *EN*.

Il capitolo fa da ponte tra la trattazione della virtù, dell’amicizia e del piacere di *EN* e la trattazione della costituzione che avrà luogo nella *Politica*; l’argomento è la legislazione. La linea dell’argomentazione nell’arco dell’intero capitolo è la seguente: prima viene messo in evidenza il ruolo fondamentale delle leggi nella formazione del carattere dei cittadini, poi si mostra la necessità di una competenza legislativa per chi svolga un compito politico, compito identificato con il prendersi cura a livello pubblico di altri uomini, infine si riconduce all’esperienza l’acquisizione della competenza legislativa.

Il passo che esaminiamo, 1180a 14-17, appartiene alla sezione iniziale del capitolo. In questa sezione, Aristotele nega ai discorsi, e quindi al ragionamento, la capacità di incidere direttamente sulle passioni, a meno che queste non siano già predisposte alla virtù. Le leggi, per il loro potere coercitivo riconducibile all’efficacia pratica della paura, sono indicate come unico strumento per

<sup>39</sup> *Leggi*, X, 896d 5-8: «ATENIESE “[...] non è forse dunque necessario concordare che l’anima è causa del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell’ingiusto, e di tutti i contrari, se la porremo come causa di tutte le cose?” CLINIA “Come no?”».

l'acquisizione di abitudini buone, nella prima educazione<sup>40</sup> e in generale nella formazione del carattere, anche attraverso la regolamentazione delle occupazioni umane.<sup>41</sup> Il testo è il seguente:

«Se dunque, come si è detto, colui che si prepara ad essere buono deve essere educato bene e avere buone abitudini, e poi deve vivere svolgendo attività convenienti e non compiere azioni deplorable, né volontariamente né involontariamente, ciò potrà verificarsi per chi vive secondo un certo tipo di ragione e un buon ordinamento, che abbia forza coercitiva» (1180a 14-17).

Nel testo citato, come più in generale nella sezione cui esso appartiene, ricorrono i concetti di 'abitudine', 'carattere', 'attività', 'legge'. Lo stesso nucleo semantico è al centro del penultimo passo delle *Leggi* che abbiamo commentato: 967d 3-968a 3.<sup>42</sup> Qui, però, diversamente che nel passo delle *Leggi* non vi è alcun riferimento al cosmo.

Nelle *Leggi* la contemplazione del cosmo fornisce al politico il criterio per formulare le norme del carattere e delle attività umane, in *EN* i punti di riferimento ultimi per l'indirizzamento del carattere e la regolamentazione delle attività umane sono la ragione umana e la costituzione, la quale, a sua volta, è un prodotto dell'uomo: l'efficacia dell'ordinamento della *polis*, quindi, non dipende dall'appartenenza di questa al cosmo.

*ABSTRACT: In Aristotle's Ethics and Politics the cosmological references are few whereas Plato, in Timaeus and Laws, lays the foundations of ethics and politics in cosmology. This paper is concerned with the examination of the relationships between politics and cosmology in Aristotle's perspective in comparison to Plato. It aims to determine some of the theoretical reasons for which Aristotle, differently from Plato, has not kept a connection between the two disciplines. The author first argues that the aristotelian division of sciences implies the uselessness of cosmology for politics. Then she focuses on the necessary bond established from Plato between cosmological notions, political activity and the divine, showing how it reflects the polis's subjection to the government of the cosmic soul. Afterwards she underlines that, for Aristotle, the political sphere deals exclusively with "human things" and demonstrates that the cosmic system does not affect the carrying out of the specific activities of the polis.*

*KEYWORDS: cosmos, polis, man, divine, science.*

<sup>40</sup> *EN*, x 10, 1179b 31-32: «È difficile però avere in sorte una buona educazione alla virtù fin dalla giovinezza, se non si è formati sotto buone leggi».

<sup>41</sup> *EN*, x 10, 1179b 34-35: «[...] l'educazione e le attività dei giovani devono essere stabilite dalle leggi».

<sup>42</sup> Vedi *supra*, p. 98.