

## *Sulla funzione etopoietica del teatro. Una lettura foucaultiana della Poetica di Aristotele*

Michele Di Bartolo

*On the Ethopoietic Function of Theatre. A Foucauldian Reading of Aristotle's Poetics*

According to Foucault's later writings, the ancient philosophical schools were not only places of research and transmission of knowledge, but also communities where techniques, aimed at shaping the self were being experimented. Although Foucault excluded Aristotle from such a reconstruction of the ancient thought, in this paper I am going to examine the position the Stagirite occupied or might have occupied in it. For this purpose, Aristotle's *Poetics* will play a strategic role, as it makes the experience of artwork a particular form of *áskesis*.

Keywords: Aristotle, Foucault, Poetics, Áskesis, Self.

\*\*\*

### *1. Esclusione di Aristotele dalla storia della cura di sé*

Nell'ultima fase del suo percorso di ricerca Michel Foucault pone al centro della propria indagine i processi e le tecniche mediante le quali i soggetti, resistendo ai dispositivi di sapere-potere entro i quali sono già da sempre presi e costituiti, cercano di dar forma autonomamente alla propria vita. Se il fine di Foucault è quello di offrire all'uomo contemporaneo gli strumenti per fondare una nuova etica, il repertorio di modelli al quale attinge perché simili strumenti possano essere forgiati è rappresentato dal pensiero antico. Nella prospettiva delineata da Foucault – che in questo subisce indubbiamente la suggestione proveniente dal lavoro di Pierre Hadot – la filosofia antica non avrebbe inteso se stessa nei termini di una forma di conoscenza, ma in quelli di un'attività volta alla cura di sé. Lo stesso *gnóthi seauton* andrebbe letto e inscritto entro il più ampio orizzonte della *epimeleia heautou*. In questa prospettiva le scuole filosofiche antiche non sarebbero state solamente dei luoghi di ricerca e trasmissione del sapere, ma delle comunità nelle quali si sperimentavano forme di vita e si apprendevano tecniche volte a modellare il proprio sé. Questo modo di intendere la vita come materiale

per la produzione di qualcosa di simile ad un'opera d'arte prende il nome, nella riflessione dell'ultimo Foucault, di estetica dell'esistenza.

Un simile spostamento dell'asse cronologico della ricerca foucaultiana – che fino alla metà degli anni Settanta era stata incentrata essenzialmente sull'età moderna – deriva dalla constatazione che l'uomo contemporaneo si trova in una condizione simile a quella in cui si era già trovato l'antico. Ha cioè bisogno di poter rifondare l'etica senza ancorarla a nessuna autorità normativa esterna, sia essa di natura giuridica o religiosa. Quello che Foucault intende dimostrare è che se una simile etica come estetica dell'esistenza è stata possibile in passato, ciò significa che essa è, in linea di principio, ancora possibile. Non è questo il contesto per discutere della problematicità di una simile interpretazione e dell'ambiguità della stessa espressione “estetica dell'esistenza”. Ciò su cui vogliamo soffermarci è la posizione che Aristotele, a dispetto dell'esclusione che ne fa Foucault, occupa o potrebbe occupare in una simile ricostruzione del pensiero antico. Dopo aver preso in esame i motivi di una simile esclusione, proporremo un riposizionamento di Aristotele all'interno della tradizione di quelli che Hadot chiama esercizi spirituali. A tale scopo ricoprirà un ruolo strategico la concezione aristotelica del teatro, che fa della fruizione dell'opera una particolare forma di *áskesis*.

In un suo saggio su *L'ermeneutica del soggetto*, Mario Vegetti, rilevando l'omissione dell'aristotelismo dalla ricostruzione foucaultiana, la attribuiva all'intenzione «di addebitare all'epoca moderna la scissione tra etica e verità, fra costruzione del soggetto morale e accesso alla conoscenza, che ha invece certamente le sue radici nell'aristotelismo»<sup>1</sup>. Vegetti ha perfettamente ragione quando afferma che, nella prospettiva foucaultiana, Aristotele rappresenta una sorta di precursore di quel momento cartesiano che identificherebbe il soggetto con il soggetto della conoscenza, tuttavia, diversamente da quanto sembra sostenere Vegetti, Foucault ne è perfettamente conscio. Durante la prima lezione del corso su *L'ermeneutica del soggetto* Foucault non solo cita Aristotele, ma lo definisce «l'eccezione principale e fondamentale della filosofia antica [...]. Il fondatore stesso della filosofia in senso moderno»<sup>2</sup>. Il cartesianesimo rappresenta per Foucault il compimento di un processo di divaricazione tra le esigenze di spiritualità e l'istanza conoscitiva iniziato con l'elaborazione teologica cristiana.

<sup>1</sup> M. Vegetti, *L'ermeneutica del soggetto. Foucault, gli antichi e noi*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 151.

<sup>2</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France (1981-1982)*, tr. it. di M Bertani, Feltrinelli, Milano 2011, p. 19.

Quest'ultima, a sua volta, trova il proprio fondamento nel pensiero aristotelico. Si delinea così, agli occhi di Foucault, tutta una tradizione che, affondando le sue radici nell'eccezione aristotelica, arriva fino alla fondazione del soggetto cartesiano come soggetto di conoscenza e all'esclusione della nozione di cura di sé dall'orizzonte della filosofia.

«Potremmo osservare come la rottura non sia avvenuta [...] il giorno in cui Descartes ha stabilito la regola dell'evidenza, o scoperto il cogito, e così via. Il lavoro per disgiungere da un lato il principio di un accesso alla verità destinato a realizzarsi nei termini del solo soggetto della conoscenza e, dall'altro, la necessità spirituale di un lavoro del soggetto su se stesso, che si trasforma e che attende la propria illuminazione e la propria trasfigurazione dalla verità, era iniziato già da molto tempo. [...] Un cuneo era stato collocato tra i due elementi, ormai da molto tempo. Ma dove bisogna cercare questo cuneo... forse dal lato della scienza? Niente affatto. Dovremmo piuttosto cercarlo dalla parte della teologia. La teologia – quella che per l'appunto potrà fondarsi su Aristotele [...] e che con Tommaso, la scolastica e così via, occuperà il posto a tutti noto nel pensiero occidentale – proponendosi come riflessione razionale destinata [...] a fondare una fede universale, istituiva al contempo il principio di un soggetto conoscente generale, un soggetto cioè che trovava in Dio il suo modello»<sup>3</sup>.

Il pregiudizio foucaultiano nei confronti di Aristotele risulta evidente ben prima della presunta svolta che lo porta a mettere al centro della propria riflessione i processi di soggettivazione. Già nelle *Lezioni sulla volontà di sapere* del 1970 Foucault sottolineava come, ancora più radicalmente di Platone, Aristotele elidesse il desiderio e il corpo dal sapere nel momento stesso in cui faceva della volontà di sapere un momento della filosofia e dunque del sapere stesso<sup>4</sup>.

«Aristotele risolve lo stesso problema di Platone; perlomeno obbedisce alla medesima esigenza teorica. E cioè: far sì che la volontà di conoscere non sia fondata su nient'altro che la condizione preliminare della conoscenza stessa; far sì che il desiderio di conoscere sia interamente avviluppato all'interno della conoscenza; far sì che la conoscenza l'abbia già ripreso fin dall'inizio e che gli dia così, al suo primo sorgere, il suo luogo, la sua legge e il principio del suo movimento. [...] Il desiderio di conoscere non è più di un gioco della conoscenza con se stessa, non fa che manifestarne la genesi, il ritardo e il movimento; il desiderio è la conoscenza differita, ma resa visibile nell'impazienza della sospensione in cui si mantiene. Questo intreccio, e in Aristotele molto più che in Platone, ha come conseguenza che il sapere e il desiderio non stanno in due luoghi differenti, detenuti da

<sup>3</sup> Ivi, p. 23.

<sup>4</sup> Cfr. M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, tr. it. di M. Nicoli e C. Troilo, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 25-30.

due soggetti o da due poteri, ma che colui che desidera il sapere è già colui che lo possiede o che è in grado di possederlo»<sup>5</sup>.

Tra le *Lezioni sulla volontà di sapere* e quelle su *L'ermeneutica del soggetto* intercorrono più di dieci anni, nel corso dei quali si compie un significativo slittamento dell'ambito della ricerca. Tuttavia, già nel 1970, il ruolo di Aristotele nella storia della filosofia è ben delineato. Aristotele, radicalizzando posizioni già presenti in Platone, avrebbe identificato il soggetto con le sue facoltà conoscitive, preparando il terreno per l'avvento della soggettività moderna.

## 2. *Necessità di una rivalutazione della dimensione pratico-poietica del soggetto aristotelico*

L'idea foucaultiana secondo la quale il soggetto aristotelico sarebbe una sorta di anticipazione del soggetto moderno riposa probabilmente su un pregiudizio di matrice heideggeriana che vede nella metafisica occidentale l'esito del capovolgimento del rapporto originariamente esistente tra dimensione pratico-poietica dell'esistenza e dimensione contemplativa. Senza voler negare il ruolo che indubitabilmente ricopre la dimensione teoretica nella filosofia aristotelica, ci riproponiamo di mettere in discussione l'interpretazione foucaultiana di Aristotele e di mostrare come la sua filosofia possa essere collocata entro il paradigma della filosofia antica come cura di sé da cui invece Foucault vorrebbe escluderla. A tale scopo sarà opportuno individuare alcuni dei tratti salienti di un simile paradigma, per poi provare a rintracciarli nel discorso aristotelico. Foucault individua la prima trattazione filosofica sistematica della cura di sé nell'*Alcibiade* di Platone, dal quale ricava alcuni elementi fondamentali di cui osserverà poi le trasformazioni nell'età ellenistico-romana, che rappresenta ai suoi occhi l'epoca d'oro della cura di sé.

In primo luogo c'è «il problema del rapporto tra la cura di sé e l'attività politica»<sup>6</sup>. Alcibiade deve occuparsi di sé in quanto, poi, una volta divenuto adulto, dovrà occuparsi degli altri, della comunità politica. Nella sua fase ellenistico-romana la cura di sé perderà questa funzione strumentale, per diventare in se stessa il fine specifico dell'uomo, un fine per perseguire il quale occorrerà tenersi lontani dai turbamenti cui la vita politica espone. Limitatamente a questo primo

<sup>5</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Dir vero su se stessi. Conferenze all'Università Victoria. Toronto, 1982*, tr. it. di F. Domenicali, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, 64.

aspetto la posizione aristotelica sembra collocarsi in un punto di equilibrio tra i due estremi descritti da Foucault. La vita filosofica rappresenta agli occhi di Aristotele la forma di vita conforme alla natura umana e, in quanto tale, il fine ultimo cui una vita che voglia dirsi felice dovrebbe tendere. Tale fine, tuttavia, non può essere perseguito in solitudine e nemmeno entro una ristretta comunità, come potrebbe essere quella rappresentata da una scuola filosofica, ma solo all'interno della *polis*, la quale, oltre a soddisfare i bisogni che gli uomini condividono con gli altri animali, risponde anche all'esigenza di liberare parte del tempo dei cittadini dalle incombenze della vita materiale in modo che questo possa essere dedicato ad attività che abbiano in se stesse il proprio fine. In questa prospettiva si potrà dire che se per il Platone dell'Alcibiade – stando almeno alla lettura di Foucault – la cura di sé, che si concreta nel filosofare, è finalizzata alla vita politica in quanto cura degli altri, per Aristotele la politica è finalizzata alla vita felice, che fa tutt'uno con la vita filosofica.

Il secondo problema è quello del rapporto tra cura di sé ed età giovanile. Se nell'Alcibiade di Platone la cura di sé è una preparazione alla vita – ed in particolare alla vita politica – che si esaurisce nell'età giovanile, nella filosofia ellenistica e romana la cura di sé diventa una vera e propria forma di vita. A questo aspetto è direttamente connessa la tendenza della cura di sé ad uscire dalla dimensione esclusivamente pedagogica per investire una molteplicità di relazioni e di funzioni. Lo stesso rapporto con il maestro perde il carattere esclusivo e asimmetrico che aveva ancora in Platone.

«Che non ci si possa occupare di se stessi senza l'aiuto di un altro, è un principio molto generalmente ammesso. [...] È vero per i principianti; ma lo è anche in seguito e fino alla fine della vita. L'attitudine di Seneca, nella sua corrispondenza con Lucilio, è caratteristica: [...] Seneca dà consigli a Lucilio, ma gliene chiede anche, e si felicita dell'aiuto che trova in questo scambio di lettere. Ciò che è notevole in questa pratica dell'anima, è la molteplicità delle relazioni sociali che possono servirle di supporto»<sup>7</sup>.

Anche per Aristotele la cura di sé passa attraverso una molteplicità di relazioni sociali. Ferma restando l'importanza che lo stagirita attribuisce all'educazione dei fanciulli e ai rapporti di natura asimmetrica (non solo con i genitori e i maestri, ma anche con le leggi e con le istituzioni in generale) in vista della formazione del carattere, è altresì innegabile come egli ritenga che la pratica della filosofia – che

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 51.

come abbiamo visto coincide con l'attività propria dell'uomo e dunque con la sua felicità – trovi la propria condizione di possibilità nel rapporto con i concittadini e il proprio luogo di elezione all'interno delle relazioni amicali. Basti ricordare quanto scrive a proposito dell'amicizia sul finire del libro IX dell'*Etica Nicomachea*: «Quello in cui per ciascuno consiste l'esserci, ciò per cui desiderano vivere, è proprio ciò in cui vogliono passare il loro tempo con gli amici; per questo vi è chi beve insieme, altri giocano a dadi, altri fanno ginnastica in comune o vanno a caccia, o fanno insieme filosofia»<sup>8</sup>.

Il terzo problema, infine, è quello del rapporto tra cura di sé e verità. Nell'Alcibiade la cura di sé tende a identificarsi con la conoscenza di sé e questa, a sua volta, si rivela una via di accesso ad una verità che riposa nell'anima, ma che trova il suo fondamento in una dimensione trascendente. In Platone il ritorno a sé costituisce una tappa del processo di elevazione al piano del divino e del mondo iperuranio. In epoca ellenistica e nell'età imperiale il nesso tra cura, conoscenza di sé e verità muta profondamente.

«Qui abbiamo un movimento molto diverso da quello prescritto da Platone quando chiede all'anima di rivolgersi a se stessa per ritrovare la sua vera natura. Ciò che Plutarco o Seneca suggeriscono, è invece l'assorbimento di una verità data da un insegnamento, da una lettura, o da un consiglio; e la si assimila fino a farne una parte di se stessi, fino a farne un principio interno, permanente e sempre attivo di azione. In una pratica come questa, non si ritrova più una verità nascosta nel fondo di se stessi attraverso il movimento della reminiscenza; ma si interiorizzano delle verità ricevute attraverso un'appropriazione sempre più profonda»<sup>9</sup>.

Le verità ricevute sono qui verità alle quali si è deciso di aderire. Perché la propria vita riceva da esse la loro forma, perché si costituisca come una forma di vita, non basta che tali verità siano state apprese, è necessario che vengano assimilate mediante una serie di pratiche e di esercizi continui. Non è più sufficiente conoscere, diventa necessario farsi tutt'uno con la verità.

Quest'ultimo punto costituisce per noi il nodo fondamentale, nella misura in cui, secondo Foucault, l'eccezione rappresentata da Aristotele nel panorama della filosofia antica riposa proprio nel gesto con il quale, elidendo non solo il desiderio, ma anche quelle che Foucault definisce esigenze di spiritualità, egli avrebbe identificato il soggetto con le sue sole facoltà conoscitive. Ciò che vorremmo

<sup>8</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 9, 1147 a 5

<sup>9</sup> M. Foucault, *Dir vero su se stessi*, op. cit., p. 84.

sostenere è che la posizione aristotelica, lungi dal radicalizzare quella platonica, pone già il rapporto tra verità e forma di vita in una configurazione prossima a quella che Foucault ravvisa nella filosofia ellenistica e romana. Se è vero che Aristotele identifica la vita felice con la vita teoretica è anche vero che si allontana dall'identificazione socratica, ancora operante in Platone, tra virtù etica e scienza.

Una prima obiezione alla lettura foucaultiana può essere mossa a partire dalla classificazione aristotelica delle scienze. Fermo restando il primato accordato alle scienze teoretiche rispetto a quelle pratiche e poietiche, occorre anche tener ferma una certa irriducibilità di queste ultime alle prime, derivante dalla diversa natura degli oggetti indagati. Le scienze pratiche e quelle poietiche, infatti, non si muovono entro l'ambito del necessario, ma in quello, tutto umano, del contingente e del possibile. Ogni tentativo di costringere l'esperienza umana entro i confini del soggetto teoretico eliderebbe non solo, come sostiene Foucault, la sfera del desiderio e della corporeità, ma anche quelle del contingente e del possibile, e dunque, in ultimo, della libertà. Se è vero che Aristotele afferma il primato delle virtù teoretiche su quelle etiche e fa della vita contemplativa la forma di vita felice per eccellenza, è anche vero che le virtù etiche, ovvero le virtù del carattere, non sono subordinate direttamente alla sapienza, che tuttalpiù rappresenta il fine ultimo di una vita che voglia dirsi felice, bensì alla saggezza, che va intesa come una forma di razionalità situazionale sempre calata nella contingenza. Per Aristotele non è possibile, in definitiva, far derivare la vita buona da un qualche sapere acquisibile una volta per tutte. La saggezza, infatti, non è una scienza. La virtù etica non è la mera trascrizione operativa di un sapere, ma è la conseguenza di un costante esercizio della virtù medesima. Un esercizio che richiede tempo e abitudine. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele osserva che coloro che hanno appena iniziato ad apprendere qualcosa possono limitarsi a mettere insieme dei discorsi, senza tuttavia averli fatti veramente propri. «Infatti è necessario che essi entrino a costituire la nostra stessa natura. E ciò richiede del tempo».<sup>10</sup> Come si vede questa immagine è molto vicina a quella che usava Foucault quando descriveva il rapporto esistente in Seneca e Plutarco tra discorsi veri e forma di vita. I discorsi veri non vanno semplicemente appresi, ma vanno assorbiti mediante l'esercizio, in modo tale che questi diano forma alla nostra condotta e alla nostra vita.

Nella sua psicologia Aristotele distingue tre componenti dell'anima, solo una di queste si identifica con la ragione, le altre due si differenziano in quanto una, la

<sup>10</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 7, 1172 a 21-22.

vegetativa, non ha rapporto con la ragione, mentre l'altra, la sensitiva, può obbedire a questa. L'*êthos*, il carattere, dipende esattamente dalla relazione che l'anima sensitiva instaura con quella intellettuale. Ciò significa che l'*êthos* va inteso come una forma di relazione che il soggetto intrattiene con se stesso e che, almeno entro una certa misura, dipende dal suo stesso operato<sup>11</sup>. Le virtù etiche sono infatti disposizioni permanenti (*hexeis*) che si acquisiscono attraverso l'abitudine, ovvero ripetendo più volte azioni simili. Sebbene per Aristotele il luogo precipuo della formazione del carattere sia rappresentato dall'educazione dei fanciulli, e sebbene si mostri poco ottimista rispetto alla possibilità che una disposizione acquisita possa essere modificata, ci sembra che l'idea della virtù come disposizione derivante dall'abitudine apra la strada alla possibilità di un'etica intesa come attività etopoietica.

La formazione dell'*ethos* non potrà certo essere il frutto dei discorsi dei maestri. Essi saranno utili a sviluppare le virtù dianoetiche o a rafforzare le tendenze già acquisite mediante una buona educazione, ma non sortiranno alcun effetto su quanti abbiano sviluppato un carattere incline ad obbedire alle proprie passioni. L'anima di queste persone dovrà essere lavorata «a lungo con l'abitudine [...] in modo da far sì che essa eserciti bene le proprie attrazioni e repulsioni». <sup>12</sup> Aristotele attribuisce un simile lavoro di educazione mediante l'abitudine alla città e dunque, in ultimo, alle leggi e ai legislatori. Aristotele non esita a chiamare in causa la forza e la coercizione come strumenti mediante i quali la legge esercita la sua funzione educativa. Sebbene sembri qui profilarsi lo spettro di un potere che plasma dall'esterno la vita dei cittadini, non bisogna dimenticare che il fine della comunità politica rimane per Aristotele la felicità dei cittadini. Occorre dunque supporre che, entro i margini di una comunità politica che limita e sanziona per educare, si diano anche spazi di libertà per dei soggetti individuali che, proprio in quanto liberati dalla schiavitù delle passioni mediante l'educazione e le buone leggi, potranno lavorare su se stessi e con gli altri in vista del proprio perfezionamento e del raggiungimento della felicità. È entro questi margini che trova la propria funzione specifica il teatro.

<sup>11</sup> Cfr. P. Donini, *Aristotele, la giustizia e la responsabilità*, EUT, Trieste 2008.

<sup>12</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 10, 1179 b 4-5.



### 3. Il teatro come *áskesis*

La fruizione dell'opera teatrale, così come è descritta da Aristotele nella *Poetica*, sembra presentare dei tratti di affinità con la nozione di spiritualità delineata da Foucault nel corso su *L'ermeneutica del soggetto*. Qui Foucault definisce la spiritualità come «la pratica e l'esperienza per mezzo della quale il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»<sup>13</sup>. Tale verità, aggiunge ancora Foucault, «è quel che illumina il soggetto, quel che gli concede la beatitudine, quel che gli consente di ottenere la tranquillità dell'anima [...] che realizza l'essere del soggetto stesso, o che lo trasfigura»<sup>14</sup>. Nella concezione aristotelica del teatro troviamo una analoga relazione tra il soggetto fruitore dell'opera e la verità che, mediante la rappresentazione, non viene fatta oggetto di un atto conoscitivo in senso meramente intellettuale, ma di un vero e proprio processo di incorporazione capace di trasformare lo stato emotivo dello spettatore, contribuendo a nostro avviso anche alla formazione del suo *ethos*.

Ancora una volta ci sembra che Aristotele non radicalizzi le posizioni platoniche, ma che in una certa misura le rovesci, aprendo la strada alle filosofie di età ellenistica. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il momento conoscitivo, che in Platone tendeva a esaurire in sé l'istanza della cura, cambia completamente statuto in epoca ellenistica e romana, assumendo la forma di un esame costante di sé, il cui fine è quello di sincerarsi che un certo numero di verità apprese siano entrate a far parte del soggetto, che lo costituiscano, che ne plasmino l'*ethos* e ne orientino la condotta.

«Il suo obiettivo è di controllare il processo attraverso cui acquisiamo i discorsi veri, li integriamo a noi stessi, ci trasformiamo grazie a essi. [...] La conoscenza di sé, in questa tecnologia, [...] deve essere concepita come una prova necessaria del processo di appropriazione della verità, nella sua funzione etopoietica»<sup>15</sup>.

Perché la verità potesse avere questa funzione etopoietica i filosofi antichi praticavano una molteplicità di esercizi finalizzati a compenetrarsi con essa. In alcune di queste pratiche svolgeva un ruolo importante l'immaginazione. La *praemeditatio malorum*, ad esempio, consisteva nell'immaginare situazioni particolarmente difficili, rendendole attuali, allo scopo di mettere alla prova e al

<sup>13</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 17.

<sup>14</sup> Ivi, p. 18.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Dir vero su se stessi*, op. cit., p. 107.

tempo stesso di consolidare la propria capacità di tradurre in concrete condotte le verità apprese. Si trattava di una sorta di simulazioni mentali che consentivano di vivere ripetutamente determinate situazioni improbabili, ma non impossibili, in modo da testare e allenare la propria resistenza ai colpi della vita. Persino la morte era oggetto di simili esercizi, nella cosiddetta *meléte thanátou*. L'ascesi, in età ellenistica e romana, era infatti una preparazione alla vita, ma anche una preparazione alla morte o, meglio, alla possibilità della morte che incombe sempre sulla vita. Non si trattava, cioè, di prepararsi alla morte come a un passaggio verso un'altra vita e nemmeno alla morte come fine della vita. Si trattava invece di accogliere nella vita la possibilità perpetua della morte, di farsi prossimi ad essa. La vita compiuta, la vita bella, è quella che vive in questa costante prossimità. Come rileva Foucault, il valore della meditazione della morte va oltre quello della *praemeditatio malorum*, in quanto permette «di gettare, per così dire in anticipo, uno sguardo retrospettivo sulla propria vita»,<sup>16</sup> per commisurare ciascuna delle nostre azioni alle verità che abbiamo provato ad incarnare. Così scrive Seneca a Lucilio:

«Per conoscere i miei veri progressi mi affiderò alla morte. Perciò mi preparo senza timore a quel giorno in cui, tolti di mezzo raggiri e finzioni, potrò giudicare se la virtù è da me sentita nell'intimo, o se l'ho solo sulle labbra»<sup>17</sup>.

Come si vede il fine perseguito da Seneca è, ancora una volta, quello di informare la vita alla verità.

L'evocazione mentale di esperienze possibili il cui pensiero suscita normalmente terrore o angoscia aveva nella filosofia ellenistica e romana un intento ad un tempo etopoietico e terapeutico. Preparando l'anima ad affrontare le possibilità della vita la liberava dalla paura derivante dalle false rappresentazioni. Sebbene in una forma molto diversa anche il teatro tragico svolge in Aristotele un'analoga funzione e lo fa proprio ponendo il fruitore in rapporto con una verità in grado di trasformarlo.

Se in Platone la tragedia, e più in generale l'arte, dovevano essere subordinate alla ragione e alla verità, pena l'esilio dalla città, in Aristotele queste sembrano acquisire una propria specifica dimensione veritativa. Al teatro Aristotele non chiede di mettersi al servizio della ragione offrendo una trascrizione plastica di

<sup>16</sup> Ivi, p. 90.

<sup>17</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, tr. it. di G. Monti, Rizzoli, Milano 2018, pp. 201-203.

verità acquisite in sede teoretica. La verità poetica concerne infatti, come si è visto, la sfera del contingente e del possibile, ovvero l'ambito delle vicende umane. Mentre per Platone fuori dalla verità necessaria dell'*episteme* si dà solo la non verità della *doxa*, per Aristotele esiste un particolare ambito di verità non scientifiche che assumono tuttavia una grande importanza nella vita degli uomini. Si pensi, ad esempio, alla rilevanza che riveste il sillogismo dialettico nei casi in cui ci si muova in un ambito nel quale non si disponga di premesse vere, ma solo di premesse probabili. Lo stesso Aristotele ricorre sovente nelle proprie argomentazioni ai cosiddetti *endoxa*, ovvero alle opinioni largamente condivise.

È celebre l'affermazione del capitolo IX della *Poetica* secondo la quale «la poesia è più filosofica e di maggior valore della storia, perché la poesia dice piuttosto gli universali, la storia i particolari»<sup>18</sup>. Più filosofica significa qui più vera. Sappiamo bene che per Aristotele la conoscenza è conoscenza dell'universale. In tal senso la poesia – e l'arte tragica che è una delle sue forme più alte – è più vera della storia, in quanto questa narra di vicende particolari, mentre quella è in grado, mediante la narrazione di vicende particolari, di mostrare l'universale. Si tratterà ora di capire di quale natura sia questo universale che traluce dalla narrazione o dalla messa in scena di vicende particolari e quale effetto produca il rapporto con questa universalità nell'animo del fruitore dell'opera. Quanto al primo punto si dovrà dire che si tratterà di quello che Aristotele definisce *eikos*, termine il cui significato può essere reso con verosimile, ma non nel senso di diverso dal vero, ma nel senso di “vero per lo più”, dunque nel senso di qualcosa che non solo è nella sfera del possibile, ma che non è improbabile accada. Ciò risulta chiaro dall'attacco del medesimo capitolo IX, dove si legge che non è compito del poeta narrare cose realmente accadute, «ma piuttosto quello di rappresentare cose che potrebbero accadere, e cioè possibili secondo verosimiglianza o necessità»<sup>19</sup>.

Ma quale era l'effetto di una simile esperienza di verità? Lo spettatore di una tragedia vedeva rappresentate situazioni particolari nelle quali riconosceva tratti o caratteristiche universalmente umani. Riconosceva cioè che quanto capitava ai personaggi sulla scena, che le passioni con le quali questi dovevano fare i conti, erano del tutto simili a passioni che egli aveva provato o che sapeva di poter provare. L'efficacia della rappresentazione risiedeva dunque proprio nella sua capacità di far trasparire qualcosa di universalmente umano cogliendo il quale lo

<sup>18</sup> Aristotele, *Poetica*, 9, 51 b 5-7.

<sup>19</sup> Ivi, 9, 51 a 36-38.

spettatore finiva per immedesimarsi nei personaggi sulla scena. Si può dire, dunque, che l'esperienza di verità che si compiva nella fruizione dell'opera fosse resa possibile dall'universale, ma che questo non fosse il fine cui l'opera tendeva, ma piuttosto il ponte che metteva in collegamento la contingenza delle vicende narrate con la contingenza dell'esistenza dello spettatore. La verità universale diviene così il tramite mediante il quale lo spettatore arricchisce, in una forma indiretta, il patrimonio delle proprie esperienze vissute, come se, mediante la rappresentazione, potesse esperire delle possibilità esistenziali senza gli effetti negativi che il viverle veramente produrrebbe nella sua vita, ma con tutto il portato di esperienza che deriva dall'averle veramente vissute. Riprendendo un'espressione che Gianni Vattimo impiega nella sua prefazione a *Verità e metodo*, si potrà dire che la fruizione dell'opera teatrale è, per Aristotele, un'esperienza di verità in quanto è una vera esperienza, ovvero un'esperienza «che modifica effettivamente chi la fa»<sup>20</sup>.

La trasformazione cui la fruizione dell'opera dà luogo sembra avvenire a più livelli. In primo luogo si può concludere che la tragedia «facendo partecipare gli spettatori alle vicende tragiche dei personaggi rappresentati, li rende più esperti della vita, e quindi più saggi»<sup>21</sup>. Questo primo effetto è particolarmente significativo se si tiene presente come la saggezza sia la virtù dianoetica che presiede all'agire e come da essa dipenda la capacità di individuare il giusto mezzo e, dunque, di agire in modo virtuoso. Sappiamo bene che la virtù discende dal compiere azioni virtuose, pertanto, se la fruizione dell'opera rende più saggi, vuol dire anche che renderà più inclini a compiere azioni virtuose e, in ultimo, ad acquisire l'*habitus* della virtù.

Il teatro tragico sembra avere il potere di agire non solo sulla componente razionale dell'anima e, in particolare, su quella virtù della ragione che opera in ambito pratico, ma anche direttamente sull'anima sensitiva. Il teatro ha infatti anche la capacità di agire direttamente sulle passioni mediante la catarsi. Per comprendere pienamente la funzione della catarsi sarà opportuno far riferimento non solo alla *Poetica*, ma anche alla *Politica*. Qui, Aristotele, prendendo in esame le discipline utili all'educazione, attribuisce una certa importanza alla musica. La qualità specifica della musica è quella di essere, diversamente dalle altre arti,

<sup>20</sup> G. Vattimo, *Introduzione* a H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986, p. VIII.

<sup>21</sup> E. Berti, Aristotele, *La Scuola*, Brescia 2013, p. 114. Si veda anche P. Donini, *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Dell'Orso, Alessandria 2003.

mimesi diretta delle qualità morali e dei moti dell'anima. «Nelle melodie c'è l'imitazione dei caratteri [...]. Nello stesso modo stanno le cose riguardo ai ritmi»<sup>22</sup>. In virtù della sua capacità di imitare i moti dell'anima la musica è in grado di suscitarli in chi la ascolta. Da ciò Aristotele ricava che non ogni genere di musica sia adeguata all'educazione dei giovani. Le musiche entusiastiche, tuttavia, sebbene escluse dalla *paideia*, sono da Aristotele ammesse «come forme adatte a purificare [...] i *pathe*, le emozioni»<sup>23</sup>.

«In effetti le emozioni, che colpiscono con forza talune anime, esistono in tutte, ma differiscono per la minore o maggiore intensità, ad es. la pietà, la paura, e anche l'entusiasmo: ci sono infatti, taluni, soggetti a questo perturbamento e, come effetto delle melodie sacre, noi li vediamo costoro, quando sono ricorsi alle melodie che trascinano l'anima fuori di lei, ridotti in uno stato normale, come se avessero ricevuto una cura o una purificazione»<sup>24</sup>.

Pierluigi Donini ha sostenuto che la tragedia non operi di per sé la catarsi, ma che ne porti a compimento il processo perfezionandola mediante la comprensione razionale delle passioni stesse<sup>25</sup>. In questa prospettiva la specificità della tragedia si troverebbe non tanto nella sua capacità di formare il carattere agendo direttamente sulle passioni, come fa la musica, ma «nell'educazione alla riflessione pratica, cioè alla saggezza, indispensabile come guida alla virtù morale, alla vita felice»<sup>26</sup>. Una simile interpretazione, tuttavia, non sembra escludere la possibilità che la tragedia possa operare, mediante la fruizione della rappresentazione scenica, contemporaneamente su più piani: attraverso il *mythos* sul piano della comprensione intellettuale e attraverso la musica sul piano puramente emozionale.

<sup>22</sup> Aristotele, *Politica* 1340 a 38, b 7-8.

<sup>23</sup> G. Carchia, *L'estetica antica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 107.

<sup>24</sup> Aristotele, *Politica*, 1342 a 1-15.

<sup>25</sup> Cfr. P. Donini, *La tragedia senza la catarsi*, in *Phronesis* 43, 1998, pp. 26-41.

<sup>26</sup> P. Donini, *Introduzione a Aristotele, Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi 2008, p. CIX, nota.