

EIKÓS NELLA POETICA DI ARISTOTELE

La *Poetica* di Aristotele è stata interpretata per molto tempo partendo da due presupposti: che *mimesis* si riferisce al rapporto fra l'opera poetica e la realtà esterna ad essa, e che *eikós* significa «verosimile». Questi sono i due pilastri sui quali poggia l'interpretazione tradizionale della *Poetica* aristotelica, in gran parte tuttora vigente, la quale presuppone che l'autore abbia promosso una letteratura e una interpretazione della letteratura di tipo, diciamo in senso molto ampio, «realistico», cioè come un riflesso verosimile della realtà. Ovvero, forse più precisamente, che secondo Aristotele le cose nell'opera poetica accadono allo stesso modo che nella realtà, che sono vigenti le stesse leggi in ambedue i contesti.

Occorre sottolineare che questa interpretazione associa due aspetti diversi. Da una parte, *eikós* sarebbe il discorso delle probabilità o delle verosimiglianze. D'altra parte, tali probabilità e verosimiglianza andrebbero riferite alla realtà umana, più o meno quotidiana, al modo di essere di uomini e donne nel mondo dei Greci contemporanei. Questi due aspetti vanno distinti, perché non sono necessariamente collegati. In linea di massima, sarebbe possibile dire che qualcosa è probabile o verosimile, in una realtà diversa con leggi diverse¹. Ma anche in termini greci, «realtà» è una parola ambigua, che può denotare molte cose diverse: ci sono tante realtà diverse, e tanti modi di raccontare la realtà e di distinguere fra reale e non reale.

Facciamo tre esempi. Da una parte la *Teogonia* di Esiodo racconta le origini del mondo, l'origine degli dèi, come Zeus arriva a regnare fra gli dèi e in seguito ad ordinare il mondo, prima quello divino, poi quello umano. Ciò fa senz'altro parte della realtà (almeno se pensiamo che i Greci credevano o avevano creduto in qualche momento che ciò era veramente accaduto, più o meno così come lo raccontava Esiodo o altre teogonie). Ma sicuramente non fa parte della realtà quotidiana degli uomini, nel senso di ciò che vediamo attorno a noi, la nostra vita, così come la vediamo rappresentata, ad esempio, nel romanzo realistico a partire dal Settecento.

D'altra parte, l'*Illiade* racconta una guerra che per i Greci è stata sempre storica, reale, e cioè parte della realtà storica. È vero che ad un certo punto hanno incominciato a dire che probabilmente la guerra non era andata proprio come la raccontava l'*Illiade*, perché Omero «da poeta, com'è naturale, l'ha esaltata e abbellita» (Thuc. 1. 10. 3), ma la storicità stessa non l'hanno mai messa in dubbio. Essa faceva parte della realtà, dunque, ma non esattamente nel modo in

¹ Ecco un esempio, che non ha niente a che fare con Aristotele, ma che mostra con chiarezza l'esistenza di questa possibilità: i cartoni animati sono senza dubbio finzioni, ma i loro protagonisti si comportano soltanto per certi versi come gli esseri umani. Comunque, conoscendo le regole del gioco, si può dire che alcuni avvenimenti, in quelle finzioni, sono probabili (sono meno sicuro che si possa dire anche «verosimili» in questo contesto, ma forse sì): ad esempio, il fatto che un personaggio, dopo essere stato schiacciato da un compressore stradale, ne esca totalmente piatto, e che poi nella scena seguente sia tornato normale. Ciò, tuttavia, non li rende più probabili né verosimili nel mondo reale. Sarebbe troppo lungo adesso addentrarsi nella questione se i personaggi della tragedia debbano essere interpretati come esseri umani o no, o non esattamente (una discussione su questo problema, con altra bibliografia, in RIU 2011). Il nostro discorso sarà sviluppato in rapporto stretto con questa problematica, ma qui non sarà possibile affrontarla direttamente nella sua interezza, perché ci porterebbe troppo lontano.

cui l'aveva raccontata «Omero», che ha dato una forma peculiare, quella della poesia, alla realtà storica (e con la forma, ovviamente, anche parzialmente un contenuto peculiare).

Finalmente, quando i Greci hanno inventato un concetto di «finzione», hanno anche classificato la materia letteraria in vari modi. Uno di questi modi, che ha avuto grande fortuna, è attribuito da Sesto Empirico (*M.* 1. 252-3; 1. 263-5) a Asclepiade di Mirlea. In questa classificazione troviamo una definizione di «mito»:

Sext. Emp. *M.* 1. 264-265: μῦθος δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις, ὡς ὅτι τὸ μὲν τῶν φαλαγγίων καὶ ὄφρων γένος Τιτῆνων ἐνέπουσιν ἀφ' αἵματος ἐξωγονήσθαι, τὸν δὲ Πήγασον λαμοτομηθείσης τῆς Γοργόνης ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐκθορεῖν, καὶ οἱ μὲν Διομήδους ἐταῖροι εἰς θαλασσίους μετέβαλον ὄρνις, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς εἰς ἵππον, ἡ δὲ Ἑκάβη εἰς κύναι.

Il mito è la narrazione di fatti non avvenuti e falsi, come quando si dice che la specie delle tarantole e dei serpenti è nata vivente dal sangue dei Titani, che Pegaso è sorto dalla testa della Gorgone una volta che questa ha avuto tagliato il collo, che i compagni di Diomede sono stati trasformati in uccelli marini, Odisseo in cavallo ed Ecuba in cagna.

Questi racconti, dunque, non fanno più parte della realtà, sono menzogne non avvenute. In contrasto ci troviamo anche una definizione di «finzione verisimile» (detta πλάσμα):

Sext. Emp. *M.* 1. 263: πλάσμα δὲ πραγμάτων μὴ γενομένων μὲν ὁμοίως δὲ τοῖς γενομένοις λεγομένων, ὡς αἱ κωμικαὶ ὑποθέσεις καὶ οἱ μῖμοι.

La finzione è narrazione di fatti non avvenuti, ma detti in un modo simili a quelli avvenuti, come i soggetti comici e i mimi.

Qui abbiamo tre esempi di tre modi diversi di affrontare questo problema del carattere reale e/o storico dei racconti. I tre esempi corrispondono a tre momenti diversi della storia greca e si inseriscono in un'evoluzione del pensiero greco in tale ambito². Lungo questa evoluzione si arriva a definire un concetto di «verosimiglianza» in rapporto alla realtà quotidiana. Nell'interpretazione tradizionale della *Poetica*, in Aristotele si troverebbe già questa nozione di verosimiglianza in rapporto alla realtà umana quotidiana, una nozione espressa nella sua opera dalla parola *eikós*, ma il fatto è che il processo tramite il quale nasce questa nozione è molto lungo e pieno di risvolti. Nei testi di epoca classica, essa viene certo usata in discorsi storici o giudiziari per cercar di stabilire la realtà o la verità su fatti della vita umana³, ma non c'è alcun testo che presupponga questo tipo di verosimiglianza relativo alla vita quotidiana nella poesia. Converrà dunque tenere separati questi vari aspetti del riferimento alla realtà finché non sarà possibile dire se, nel pensiero aristotelico, debbano essere collegati o meno.

Nella *Poetica*, per definire come deve essere fatta la tragedia, viene usata più volte l'espressione *κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον*. Tale espressione è tradotta, solitamente, «secondo verosimiglianza o necessità», e si suppone che essa vada riferita alla concatenazione causale

² Per una storia più dettagliata cf. RIU 2013.

³ Anche se normalmente in un modo peculiare: quando si fa ricorso a un ragionamento logico e non al confronto con ciò che è più abituale. Si veda RIU 2011, n. 31.

delle azioni che conformano l'intreccio. Soprattutto nei capitoli 7-10, Aristotele insiste sul fatto che l'opera poetica deve essere un'unità, costituita da elementi diversi, ma un'unità; e aggiunge che unità non vuol dire semplicemente la giustapposizione di elementi. Secondo lo Stagirita: «è molto diverso che una cosa accada a causa di un'altra o dopo di un'altra» (*Po.* 1452a21). La sequenza delle azioni che conformano l'intreccio dell'opera deve essere una sequenza causale. E qui viene integrata la frase menzionata sopra: una sequenza causale fatta «secondo εἰκός ο ἀναγκαῖον», generalmente interpretata come «secondo verosimiglianza o necessità»⁴.

Questa frase va interpretata nel contesto della teoria aristotelica sul grado di sicurezza dei fenomeni. Aristotele stabilisce una gradazione da più a meno necessario⁵: 1) necessario (ἀναγκαῖον), 2) per lo più (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), 3) ciò che è più o meno sottomesso alla τύχη, al caso. Il necessario è quello che accade sempre, o tutte le volte che si verificano certe circostanze; è ciò che non può essere altrimenti, (ad esempio il movimento degli astri, che è regolare e quindi si può prevedere). Il per lo più, che alcune volte è detto il «quasi-necessario», sarebbe quello che accade il più delle volte. Con questi due tipi di cose si può fare la scienza (ἐπιστήμη), perché si possono prevedere e si può raggiungere una conoscenza sicura a proposito di esse. Quello invece che è più o meno sottomesso alla τύχη indica cose non prevedibili, ad esempio tutto ciò che ha a che fare con la vita umana. Con ciò non è che non si possa fare niente, e non è che su questo non si possa raggiungere alcun sapere. Aristotele ne fa anche dei trattati (*Etiche, Retorica*, etc.), ma queste cose non sono oggetto di una conoscenza sicura come le altre⁶. L'εἰκός, nell'interpretazione corrente, farebbe parte di questo tipo di cose. Quindi il discorso dell'εἰκός sarebbe il discorso delle probabilità, delle verosimiglianze, in contrapposizione a discorsi più sicuri.

Vediamo dunque perché l'interpretazione della mimesi come imitazione o rappresentazione della realtà e l'interpretazione dell'εἰκός come verosimile sono i due pilastri dell'interpretazione tradizionale, in senso realistico, della *Poetica*, secondo la quale per Aristotele l'opera poetica deve essere un riflesso della realtà realizzata in modo verosimile.

Il problema è che εἰκός non significa esattamente questo; di fatto è una nozione che viene usata in modi diversi e non significa semplicemente «probabile» o «verosimile». Spesso indica una sorta di realtà ideale invece che «la» realtà quale la si vede. Alle volte denota anzi uno stato delle cose in opposizione con la realtà presente. Due buoni esempi di εἰκός col valore di «quello che è bene, come dovrebbe essere», proprio in contrasto con il modo in cui stanno le cose, si trovano in Aristofane, *Ach.* 692-3: «è giusto (decente, ammodo: εἰκός) far morire un vecchio canuto presso la clessidra...?»; e 702-5: «è giusto (εἰκός) che un uomo tutto curvo, dell'età di Tucidide, abbia la peggio nello scontro con il figlio di Cefisodemo...?» (trad. di M. Mastroianni). Questo valore è altresì frequente nella tragedia. Qui è chiaro che ciò che è detto essere εἰκός è quello che non è; la realtà, invece, quello che è, proprio questo non è εἰκός.

⁴ Infatti, Aristotele usa questa frase sia in relazione alla sequenza causale dell'azione (spesso nei cap. 7-11, a proposito dell'unità del racconto tragico), sia in relazione al modo di costruire i personaggi (51b9, 54a35). Questa constatazione verrà ripresa più avanti.

⁵ Una descrizione più particolareggiata in RIU 2002; cfr. DE STE. CROIX 1992, pp. 24-27.

⁶ Si veda uno sviluppo più dettagliato di questo schema in RIU 2002, pp. 72-74.

In un senso non molto lontano, spesso bisogna tradurlo con «come si conviene», o ad ogni modo l'uso di questa nozione comporta un apprezzamento positivo e non semplicemente un'affermazione del carattere più o meno frequente o verosimile.

Esamineremo in seguito gli usi della parola εἰκός nell'*Etica*, nella *Retorica* e nella *Poetica*⁷. Prima però vorrei citare la definizione di εἰκός data nei *Primi Analitici* (70a3 ss.), che ci ammonisce contro un'interpretazione troppo orientata verso la semplice probabilità: τὸ μὲν εἰκός ἐστι πρότασις ἔνδοξος· ὃ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασι οὕτω γινόμενον ἢ μὴ γινόμενον ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τοῦτ' ἐστὶν εἰκός, οἷον τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας ἢ τὸ φιλεῖν τοὺς ἐρωμένους, «l'εἰκός è una premessa ammessa: ciò che per lo più si sa (ἴσασι) che avviene in tale modo o non avviene, che è o che non è, ciò è εἰκός, come l'odiare gli invidiosi e l'amare gli amati». È vero che nell'ἔνδοξος c'è la δόξα, l'opinione, e quindi non il sapere; ma la continuazione ci indica che non si parla di un'opinione ma di un sapere (ἴσασι) – un sapere concernente ciò che può essere altrimenti, come dirà altrove, ma comunque un sapere -. Infatti, non è esattamente né una cosa né l'altra, come si può desumere da vari passi che parlano degli *éndoxa*. Penso, in primo luogo, a *Top.* 1. 1, 100b, dove si trova la definizione di ἔνδοξα: «le opinioni condivise da tutti gli uomini, o da quasi tutti, o dai saggi». Un secondo passo particolarmente indicativo tratto ancora dai *Topici* è in 8.11, 161b35 ss.: «colui che fa accettare i suoi argomenti partendo dalle opinioni più generalmente ammesse (ἐξ ὧν ἐνδέχεται μάλιστα ἐνδόξων), costui argomenta bene» (cf. anche *EN* 1172b36-1173a3: «diciamo che ciò che tutti ritengono è veramente così; e colui che cercherà di distruggere tale credenza non ne troverà un'altra più degna di credito»). Gli *éndoxa* sono opinioni, ma coincidono con un sapere che descrive il reale e su cui si può basare un buon ragionamento.

ETICA A NICOMACO E RETORICA

Esamineremo in questa sezione gli usi del termine εἰκός nell'*Etica* e nella *Retorica*. Vedremo quasi tutte le occorrenze: anche se nella grande maggioranza dei casi l'interpretazione non presenta difficoltà, una disamina attenta sarà utile a far emergere un'idea più complessiva del significato fondamentale della parola. Dieci sono le attestazioni nell'*Etica a Nicomaco* e dieci nella *Retorica*. In tutto, soltanto tre sono di dubbia interpretazione. Quasi sempre il senso di base è «logico» (o perfino «ovvio, evidente»), sia nel senso che qualcosa va d'accordo con ciò che è stato detto, sia che è «naturale»⁸, che esso corrisponde alla realtà, o persino che esso è bene, come si conviene. In pochi casi la traduzione «probabile» o «verosimile» è possibile, e in due sembra inevitabile. Naturalmente, qui non si tratta di dimostrare che εἰκός non possa significare «verosimile» o «probabile» (sarebbe sciocco, dato che in molti testi greci è ovvio che la parola ha questo significato). Quello che cercherò di dimostrare è che Aristotele non descrive la poesia come «riflesso della realtà» nel senso che per noi assume generalmente la parola «verosimile», ma piuttosto al contrario, e che proprio il suo uso di εἰκός serve a questo fine.

⁷ Analizzeremo in un'altra occasione gli usi del termine in altri autori. Il nostro scopo è la *Poetica*, e un'analisi in queste opere sarà sufficiente. Ciò non vuol dire che non sarebbe interessante mettere a confronto le nostre conclusioni con quelle che si possano trarre da altre analisi.

⁸ «Naturale» è una traduzione molto frequente, anche se forse non ottima, dato che per Aristotele la distinzione fra ciò che ha a che fare con la *phúsis* e le altre cose è una distinzione importante e peculiare; quindi tradurre «naturale» quando non c'è la *phúsis* non è probabilmente una buona idea. Ma il senso è questo.

La struttura sintattica delle frasi in cui compare il termine εἰκός è quasi sempre la stessa: «ciò è εἰκός, perché...». Oppure «diciamo ciò, ed è εἰκός, perché...». In tutti questi casi, il significato della parola non è dubbio: è quello che ho ricordato sopra («normale, logico, evidente», e/o «bene, come si conviene»). Alle volte, di questi due gruppi, uno passa in primo piano e l'altro resta più come una sfumatura, altre volte tutti e due sono presenti nello stesso tempo). In pochi casi la struttura sintattica è diversa: «ciò e così, perché è εἰκός che ...». Questi casi (pochi) sono quelli dubbi.

EN 1099b32-1100a1: εἰκότως οὖν οὔτε βοῦν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζώων οὐδὲν εὐδαιμον λέγομεν· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἷόν τε κοινωνῆσαι τοιαύτης ἐνεργείας.

È εἰκός che non diciamo felici né un bue, né un cavallo, né alcun altro animale, perché nessuno di loro è in grado di partecipare a una tale attività.

In questo passo si vedono bene tutti i possibili significati che abbiamo appena elencato. Il contesto mostra che εἰκός vuol dire qui: 1) «è normale», è quello che si fa (cioè, non si dice); 2) «è logico», va d'accordo con quello che è stato detto; e 3) come conseguenza delle precedenti accezioni, «è bene», si fa bene a non dirlo.

EN 1102b5-8: ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥμισυ διάδηλοι καθ' ὕπνον (ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαιμόνας τῶν ἀθλίων· συμβαίνει δὲ τοῦτο εἰκότως· ἀργία γὰρ ἐστὶν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ἣ λέγεται σπουδαία καὶ φάυλη).

Il buono ed il cattivo si distinguono minimamente nel sonno (ragion per cui dicono che per metà della vita gli uomini felici non differiscono in nulla dagli infelici; che questo accada è εἰκός, poiché il sonno è inattività dell'anima, per quella parte secondo cui essa può dirsi di valore o miserabile).

Qui senza dubbio «probabilmente» o «verosimilmente» non servono; qualcosa come «è logico (normale, naturale)» rende il senso giusto. Cioè, siamo davanti a un fatto, non ad una probabilità, ed è logico o normale perché c'è una ragione.

EN 1122a13-16: εἰκότως δὲ τῇ ἐλευθεριότητι ἀνελευθερία ἐναντίον λέγεται· μείζον γὰρ ἐστὶ κακὸν τῆς ἀσωτίας, καὶ μᾶλλον ἐπὶ ταύτην ἀμαρτάνουσιν ἢ κατὰ τὴν λεχθεῖσαν ἀσωτίαν.

εἰκότως, dunque, si dice che l'avarizia (ἀνελευθερία) è il contrario della liberalità (ἐλευθεριότης): infatti, è un male più grande della prodigalità, e si cade più di solito nell'avarizia che non nella suddetta prodigalità».

Di nuovo siamo davanti ad una costruzione logica, non a una probabilità statistica. C'è una struttura della lingua che corrisponde al modo di essere delle cose: ecco perché tale struttura è corretta. Una traduzione come «è ben logico che si dica...», «a ragione si dice...», oppure «si fa bene a dire...» sarebbe la più esatta. Ritroveremo in seguito questa nozione di struttura, cara ad Aristotele.

EN 1156b23-25: καὶ τὸ φιλεῖν δὴ καὶ ἡ φιλία ἐν τούτοις μάλιστα καὶ ἀρίστη. σπανίας δ' εἰκὸς τὰς τοιαύτας εἶναι· ὀλίγοι γὰρ οἱ τοιοῦτοι.

Che tali amicizie (*scil.* le amicizie perfette) siano rare è *eikós*, giacché tali uomini (*scil.* buoni e simili per virtù) sono poco numerosi.

Di nuovo siamo di fronte a una deduzione logica a partire da una struttura della realtà: tale tipo di amicizia è proprio di tale tipo di uomo; siccome questo tipo di uomo è poco frequente, questo tipo di amicizia sarà anch'essa poco frequente. Aristotele non parla di probabilità: «tale tipo di amicizia è poco frequente»: questo è un fatto; *eikós* serve a connettere causalmente due fatti, e tutti e due sono ritenuti veri.

EN 1164a27-33: οἱ δὲ προλαμβάνοντες τὸ ἀργύριον, εἴτα μηδὲν ποιῶντες ὧν ἔφασαν διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελιῶν, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασι γίνονται· οὐ γὰρ ἐπιτελοῦσιν ἃ ὁμολόγησαν. τοῦτο δ' ἴσως ποιεῖν οἱ σοφισταὶ ἀναγκάζονται διὰ τὸ μηδένα ἂν δοῦναι ἀργύριον ὧν ἐπίστανται. οὔτοι μὲν οὖν ὧν ἔλαβον τὸν μισθόν, μὴ ποιῶντες εἰκότως ἐν ἐγκλήμασιν εἰσιν.

Quelli che prendono il denaro in anticipo e non fanno ciò che avevano promesso di fare, perché le loro promesse erano esagerate, è *eikós* che incorrano in accuse, perché non portano a termine ciò che hanno concordato. Ma questo, forse, i Sofisti sono costretti a farlo, perché, se no, nessuno darebbe del denaro per quello che essi fanno. Costoro, dunque, non facendo ciò per cui hanno ricevuto il compenso, *eikótos*, incorrono in accuse.

Una traduzione di *eikótos* come «probabilmente» sarebbe possibile, ma nel contesto il senso è senza dubbio «naturalmente» o «evidentemente» o «logicamente» (e così lo troviamo in quasi tutte le traduzioni), soprattutto perché nella seconda occorrenza (a33) Aristotele dice lo stesso, ma questa volta applicato specificamente ai Sofisti: «forse i Sofisti non possono fare altrimenti (ἀναγκάζονται), poiché nessuno darebbe nulla in cambio di ciò che loro fanno; costoro quindi, (...) naturalmente si trovano davanti a rimostranze». Qui, inoltre, non è da escludere almeno una sfumatura di «come si conviene», *comme il faut*⁹.

EN 1168b10-12: ἀπορεῖται δὴ εἰκότως ποτέροις χρεῶν ἔπεσθαι, ἀμφοῖν ἐχόντων τὸ πιστόν.

È *eikós* la difficoltà a decidere quale delle due opinioni bisogna seguire, giacché entrambe hanno qualcosa di plausibile.

Il passo da cui è tratta questa citazione è esteso (comincia all'inizio del cap. 8) e non lo riporto. La questione è se si debba amare soprattutto se stessi o un'altra persona. Essendo entrambe opinioni convincenti, è *eikós* che sia difficile decidere.

Evidentemente «probabile» o «verosimile» sono assolutamente inadatti. Di nuovo si tratta piuttosto della constatazione di un fatto che è, diciamo, «naturale» o «logico», a partire da un

⁹ È sicuramente ciò che hanno pensato GAUTHIER - JOLIF 1958-1959, gli autori di una eccellente traduzione francese, nel rendere *eikótos ἐν ἐγκλήμασιν εἰσιν* con «ils sont en butte à des reproches mérités», dove «mérités» deve tradurre *eikótos*.

altro fatto. Soggiace un ragionamento del tipo: ciò (che è un dato di fatto) essendo, ciò altro (che è anche un dato di fatto) consegue.

EN 1169a29-32: καὶ περὶ τιμᾶς δὲ καὶ ἀρχᾶς ὁ αὐτὸς τρόπος· πάντα γὰρ τῷ φίλῳ ταῦτα προήσεται· καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαινετόν. εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἰρούμενος τὸ καλόν.

E per quanto riguarda onori e cariche nello stesso modo: lascerà tutto all'amico; giacché questo è bello per lui e degno di lode. Perciò si pensa *eikótos* che lui è un uomo di valore, dal momento che preferisce ciò che è bello ad ogni altra cosa.

Di nuovo siamo davanti a un'evidenza, quasi una tautologia: siccome (lo sappiamo da altri passi dell'*Etica*)¹⁰ essere *spoudaios* equivale a scegliere sempre il bello e il buono, e nello stesso tempo *spoudaios* è colui che merita più di ogni altro la lode (il che non è senza significato per il personaggio della tragedia), naturalmente se qualcuno sceglie il bello, ed in particolare quel tipo di bello che merita maggiormente la lode, costui sarà *spoudaios*. D'altronde, c'è qui un'approvazione implicita di questa credenza comune, per cui una traduzione del tipo «si fa bene a pensare...» sarebbe ben adatta. Inoltre, un'idea di giustizia non è assente dal passo, per cui anche una traduzione come «perciò è giusto pensare...» sarebbe esatta¹¹.

EN 1171a6-9: χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συγκαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς· εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι.

Ma è difficile sia gioire sia soffrire *oikeios*¹² insieme con molte persone, giacché è *eikós* che rallegrarsi con uno e dolersi con l'altro coincidano nel tempo.

È il solo passo in cui una traduzione come «probabile» può essere corretta. È vero che non è la sola possibilità: intendere «come si conviene, come è nell'ordine delle cose» sarebbe ugualmente possibile, ma qui non c'è modo di propendere per l'una o per l'altra traduzione.

EN 1179a29-32: ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὅστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.

È chiaro che tutto questo si ritrova soprattutto nel sapiente. Egli, in effetti, è la persona più cara agli dei, ed è *eikós* (ovvio, logico) che questa stessa persona sia anche la più felice. Così, anche per questa ragione il saggio sarà sommamente felice.

¹⁰ Si veda, a proposito dello *spoudaios* e del suo ruolo come canone di virtù, GASTALDI 1987.

¹¹ Con il valore, dunque, che assume la parola nei due esempi di Aristofane visti all'inizio. Questo uso di *eikós* che rimanda a una idea di giustizia è abbastanza frequente anche in altri autori, e tuttavia non viene spesso rilevato dalla critica moderna. Un'eccezione è COZZO 2001, pp. 199-232, probabilmente la trattazione più ricca, anche se breve, di questa nozione.

¹² Non traduco questa parola, perché non è questo il momento di discutere se voglia dire (come solitamente si crede) «familiarmente, intimamente», oppure piuttosto qualcosa come «nel modo proprio». *Oikeios* ha anche un senso più tecnico che si riferisce al modo definitorio oppure al modo che mostra il compimento, il *télos*, di qualcosa. Si veda, a proposito di *oikeios* come il corrispondente di ciò che è detto *idios* nelle opere biologiche (il carattere proprio che costituisce il compimento della formazione di ogni essere, cfr. GA 736b14), LANZA 1983, p. 63. Più in generale su *oikeios*, BRANCACCI 1990.

Non è «probabile», né «verosimile» (anche se qui tale possibilità non è da escludere assolutamente)¹³, ma piuttosto «logico», di nuovo con una connotazione di «appropriato, corretto», perché è la conclusione logica di quanto detto prima. Aristotele conclude: «Così, anche per questa ragione sarà il saggio sommamente felice». In questo caso, mi sembra che «probabile» tradisca il pensiero di Aristotele. Lo Stagirita ricorre a questo ultimo discorso per mostrare che il saggio, l'uomo dedito alla contemplazione, è il più felice. Incomincia così: «L'uomo che mantiene attiva la sua intelligenza e la coltiva sembra (*éoi ken*) avere la migliore disposizione ed essere il più caro agli dei». Seguono alcune considerazioni su ciò che gli dei amano, e la conclusione è il nostro passo. Il fatto che questo ragionamento inizi con *éoi ken* e finisca con *eikós* può ingannare, perché può sembrare che siano più o meno lo stesso. Ma non è così: ciò che con *éoi ken* era presentato come una possibilità, si trasforma in una conclusione con *eikós*.

Rh. 1367b21: ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν, πειρατέον δεικνύναι πρῶτοντα κατὰ προαίρεσιν, χρήσιμον δὲ τὸ πολλάκις φαίνεσθαι πεπραχότα· διὸ καὶ τὰ συμπύματα καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἐν προαιρέσει ληπτέον· ἂν γὰρ πολλὰ καὶ ὅμοια προφέρηται, σημεῖον ἀρετῆς εἶναι δόξει καὶ προαιρέσεως. ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦτα. τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν (τὰ δὲ κύκλω εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ παιδεία· εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθοῦς καὶ τὸν οὕτω τραφέντα τοιοῦτον εἶναι).

Siccome l'elogio viene dalle azioni, ed è proprio dell'uomo per bene agire con deliberazione, bisogna cercar di mostrare che (*scil.* il laudando) ha agito con deliberazione. È utile far apparire che lo ha fatto molte volte, e perciò anche gli incidenti e quello che è dovuto al caso bisogna prenderlo come fatto di proposito, poiché se si producono molte azioni simili, sembrerà un segno di virtù e di deliberazione. L'elogio è un discorso che dà risalto alla grandezza della virtù; bisogna quindi mostrare le azioni come se fossero di questo tipo. L'encomio verte sulle azioni, e le circostanze concorrono alla persuasione: per esempio, la stirpe (*eugéneia*) e l'educazione, poiché è *eikós* che i buoni provengano dai buoni, e che uno che è stato educato in tal modo sia in tal modo.

Qui si traduce di solito con «verosimile» o «probabile», ma non credo sia possibile. La struttura sintattica è come in *EN* 1171a7, in cui *eikós* è nella frase esplicativa: lì abbiamo visto che «probabile» sarebbe possibile, ma non sicuro; qui credo non sia nemmeno possibile. Aristotele dice altrove (1390b23-25) che l'essere *eugenés* dipende dall'*areté* della famiglia, mentre l'essere *gennàios* significa non allontanarsi da tale natura, ciò che la maggior parte degli *eugenéis* non fanno, essendo volgari. Allora: se la cosa più normale, più frequente, è che tale correlazione fra il *génos* e la conservazione della *areté* non si produca, difficilmente si potrà dire che essa probabilmente si realizzerà. Dunque qui propongo di intendere qualcosa come «bene, come si conviene» o, se si vuole, «ciò che bisogna attendersi», ma «bisogna» non perché sia la cosa più probabile, ma perché è quella migliore, che più si conviene (lo stesso uso che abbiamo trovato in Aristofane *Ach.* 692-3 e 702-5). I consigli che Aristotele dà in tutto questo passo sono finalizzati non a presentare le cose nel modo più vero o più probabile, ma piuttosto nel modo più

¹³ Alcuni traduttori interpretano così, ma non si tratta della maggioranza, che propende per la traduzione-«naturale» o «naturalmente».

favorevole per dare l'impressione che l'oggetto della lode è un uomo per bene. Ed è proprio dell'uomo per bene non l'essere di buona famiglia, ma l'aver conservato questa virtù (cosa, purtroppo, non frequente): sono le azioni l'oggetto della lode.

Rh. 1370b25-28: καὶ ἐν πένθει καὶ θρήνοις ὡσαύτως ἐπιγίγνεται τις ἡδονή· ἢ μὲν γὰρ λύπη ἐπὶ τῷ μὴ ὑπάρχειν, ἡδονὴ δ' ἐν τῷ μεμνησθαι καὶ ὄραν πως ἐκείνον καὶ ἃ ἔπραττεν καὶ οἶος ἦν· διὸ καὶ τοῦτ' εἰκότως εἴρηται ὅς φάτο, τοῖσι δὲ πᾶσιν ὑφ' ἡμερον ὄρασε γόοιο (*Il.* 23. 108; *Od.* 4. 183).

(Un certo piacere accompagna la maggior parte degli appetiti)...Perfino nelle sofferenze e nelle lamentazioni un certo piacere si produce, poiché il dolore si trova nella mancanza dell'amato, il piacere nel ricordo e in un certo modo nel vedere lui, ciò che faceva, come era. Perciò è stato detto *eikótos*: «Così disse, e una brama di piangere si svegliava in tutti».

Secondo Aristotele, questo verso di Omero è *eikós*: è il ricordo, rispettivamente nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, di Patroclo e di Ulisse morti a provocare questa brama di piangere, ma è *eikós* non perché sia abituale, ma perché corrisponde a quello che Aristotele ha appena detto. In effetti, Aristotele non dice che il ricordo di una persona amata fa piangere, ma che c'è un piacere in questo pianto: perciò sceglie questo verso, perché qui la pena provoca un desiderio (*himeros*), e il desiderio, secondo Aristotele, è sempre di un piacere, mai di una pena. *Eikótos* quindi vuol dire qui «bene, a ragione, correttamente».

Rh. 1371a8-17: καὶ τιμὴ καὶ εὐδοξία τῶν ἡδίστων διὰ τὸ γίγνεσθαι φαντασίαν ἐκάστω ὅτι τοιοῦτος οἶος ὁ σπουδαῖος, καὶ μᾶλλον ὅταν φῶσιν οὓς οἶεται ἀληθεύειν. τοιοῦτοι δ' οἱ ἐγγύς μᾶλλον τῶν πόρρω, καὶ οἱ συνήθεις καὶ οἱ πολῖται τῶν ἄποθεν, καὶ οἱ ὄντες τῶν μελλόντων, καὶ οἱ φρόνιμοι ἀφρόνων, καὶ πολλοὶ ὀλίγων· μᾶλλον γὰρ εἰκός ἀληθεύειν τοὺς εἰρημένους τῶν ἐναντίων· ἐπεὶ ὅν τις πολὺ καταφρονεῖ, ὥσπερ παιδίων ἢ θηρίων, οὐδὲν μέλει τῆς τούτων τιμῆς ἢ τῆς δόξης αὐτῆς γε τῆς δόξης χάριν, ἀλλ' εἴπερ, δι' ἄλλο τι.

L'onore e la fama sono dei piaceri, poiché ognuno si immagina di essere come gli uomini importanti, soprattutto quando provengono da persone che si ritiene dicano la verità. Questi sono i prossimi più dei lontani, gli intimi e i cittadini più degli stranieri, i contemporanei più che i posteri, i prudenti più degli sciocchi, e i pochi più dei molti. È *eikós* che costoro dicano la verità più dei loro contrari, poiché la fama o l'onore reso da coloro che non consideriamo, come i bambini o gli animali, ci lasciano indifferenti (almeno per la fama stessa; anche se li possiamo considerare per qualche altra ragione).

La prima parte del passo potrebbe certo venire interpretata come un'osservazione perspicace sulla natura umana. Ma la ragione che ne dà Aristotele non è così ovvia: questo è *eikós*, dice, perché l'opinione o l'onore che provengono da coloro di cui si ha poca considerazione (come gli animali e i bambini) non ci importano. Quindi, la questione non è che costoro dicano più o meno la verità, ma piuttosto che ciò che dicono non conta. Se teniamo conto della continuazione, dunque, qui *eikós* sembra significare qualcosa come «importante» o «significativo».

Ciò che conta non è se sia più probabile che gli uni dicano la verità più degli altri, ma che siccome si ha più considerazione per i primi, la loro opinione è più importante, e quindi l'onore

reso da loro più onorevole, di maggior conto. Tutto è presentato dal punto di vista di chi riceve l'onore: è lui ad immaginare di essere un uomo importante, è lui a credere che coloro che gli rendono onore dicono la verità, e perciò, per lui, è meglio se costoro appartengono alla categoria delle persone che più contano. In questo caso non azzarderò una traduzione, ma è chiaro che non si parla di probabilità o di verosimiglianze, ma di che cosa rende più effettivo l'onore. Infatti è un caso simile a quello di *Rh.* 1367b21: lì, a dire di Aristotele, è importante non tanto il carattere veritiero o probabile della lode, quanto il presentare le azioni del laudando nel modo migliore per fare la lode più effettiva, dal punto di vista dei ricettori. Qui è simile, ma dal punto di vista del laudando: la lode sarà più efficace a seconda dell'importanza del lodatore¹⁴.

Consideriamo adesso *Rh.* 1392b15-1393a8, 1402b14-1403a10. In questi due lunghi passi *eikós* significa sicuramente «probabile» e viene messo alla pari del «per lo più» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Sono passi strani perché Aristotele distingue sempre l'*eikós* dal necessario e dall'ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, mentre qui li confonde. Nel primo passo, Aristotele spiega il *topos* di fatto, e si tratta di dedurre se qualcosa è accaduto, partendo da ciò che naturalmente o di solito accade prima o dopo tale cosa. Gli esempi di cui si serve sono alcune successioni necessarie e altre che sono per lo più, come il fulmine e il tuono, o l'azione umana, trattata prima come necessaria, al modo del sillogismo pratico, e immediatamente dopo come «per lo più», prima di essere definita come *eikós*; analogamente, una successione è prima *eikós*, poi «per lo più»: colui che si trovava sul punto di fare, è *eikós* che abbia fatto (92b25); per lo più, ciò che è «sul punto di» accade più spesso di ciò che non lo è. Qui Aristotele applica l'*eikós* a tre casi: all'azione, come abbiamo visto, a un processo naturale (se ci sono delle nuvole, è *eikós* che pioverà), e a un rapporto causale astratto (se è accaduto ciò in vista di cui una determinata cosa accade, è *eikós* che anche questa determinata cosa sia accaduta; cioè, se la causa finale di ciò è stata prodotta, è *eikós* che anche ciò sia stato prodotto). Non discuterò qui se la causa finale può rendere un fatto necessario (Aristotele normalmente direbbe di sì, ma un incidente è sempre possibile). Ad ogni modo, nei tre casi sopra citati si dice che è *eikós* che l'ordine naturale si realizzi. Ma questo passo è molto confuso, perché di solito Aristotele distingue l'*eikós* dal «per lo più» e dal ciò che accade per natura; qui, contrariamente, li confonde: la stessa cosa è trattata prima come necessaria, immediatamente dopo come «per lo più», e poi come *eikós*. Inoltre, alla fine della prima parte del brano (92b32), tutti questi casi vengono ricondotti a due possibilità soltanto: «di tutte queste cose, alcune sono così per necessità, altre per lo più». Niente *eikós* adesso, il che conferma che in questa esposizione ci sono soltanto due operatori all'opera: il necessario e il molto probabile.

Queste confusioni ci mostrano che il senso neutro di «probabile» è anche possibile, ma molto poco frequente nelle opere qui esaminate; quando il termine viene usato in questo senso, designa un tipo di probabilità simile a quella dell'ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ e le due espressioni si alternano liberamente.

Rh. 1400a5-14: ἄλλος ἐκ τῶν δοκούντων μὲν γίνεσθαι ἀπίστων δέ, ὅτι οὐκ ἂν ἔδοξαν, εἰ μὴ ἦν ἡ ἐγγύς ἦν. καὶ ὅτι μᾶλλον ἢ γὰρ τὰ ὄντα ἢ τὰ εἰκότα ὑπολαμβάνουσιν· εἰ οὖν ἀπίστον καὶ μὴ εἰκόσ, ἀληθές ἂν

¹⁴ È forse significativo, e comunque curioso, che Aristotele parli della «verità» della lode o dell'onore. Secondo me, ciò ha a che fare con la nozione di *alétheia*, non corrispondente esattamente con la nostra «verità». Non possiamo adesso sviluppare questa idea, e comunque in questo caso la spiegazione può essere anche più semplice. Aristotele si riferisce forse soltanto alla verità soggettiva dal punto di vista del laudando.

εἴη· οὐ γὰρ διὰ γε τὸ εἰκὸς καὶ πιθανὸν δοκεῖ οὕτως· οἷον Ἀνδροκλῆς ἔλεγεν ὁ Πιπθεὺς κατηγορῶν τοῦ νόμου, ἐπεὶ ἐθορύβησαν αὐτῷ εἰπόντι, "δέονται οἱ νόμοι νόμου τοῦ διορθώσοντος, καὶ γὰρ οἱ ἰχθύες ἄλως, καίτοι οὐκ εἰκὸς οὐδὲ πιθανὸν ἐν ἄλλῃ τρεφομένους δεῖσθαι ἄλως, καὶ τὰ στέμφυλα ἐλαίου, καίτοι ἄπιστον, ἐξ ὧν ἔλαιον γίγνεται, ταῦτα δεῖσθαι ἐλαίου".

Un altro «luogo» deriva da quelle cose che si ritiene esistano, ma sono incredibili, giacché non sarebbero credute se non fossero o quasi. E ancor più. Si crede o alle cose esistenti o a quelle *eikóta*. Se dunque una cosa è incredibile e non *eikós*, può tuttavia essere vera; infatti non sembra essere tale per il fatto che sia *eikós* e credibile. Ad esempio, Androcle di Pitto, accusando la legge, disse, poiché si era rumoreggiato alle sue parole: «le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga; infatti i pesci hanno bisogno di sale, nonostante che non sia verosimile né credibile che i pesci allevati nell'acqua salata, abbiano bisogno di sale; e anche le olive spremute hanno bisogno di olio, benché sia incredibile che ciò da cui si trae l'olio abbia bisogno di olio».

Questo passo è un'illustrazione di come si può argomentare contro l'*eikós* e il persuasivo (*pithanós*). Nelle cose esistenti tutti ci crediamo, anche qualora siano incredibili (*ápista*) e non *eikós*. Gli esempi sono: i pesci hanno bisogno di sale, anche se non è *eikós* né persuasivo che ciò che è cresciuto nel sale possa averne bisogno; e le olive spremute hanno bisogno di olio, anche se è incredibile che ciò da cui si trae l'olio ne abbia bisogno. Gli esempi chiariscono che di nuovo non si parla per nulla di probabilità ma di un certo ordine, una certa comprensione delle cose, e in ogni caso essi spiegano che l'*eikós* non coincide esattamente con il reale o con il vero, ma con un dato modo di ragionare¹⁵.

Rh. 1418a21: τὸ δὲ δημηγορεῖν χαλεπώτερον τοῦ δικάζεσθαι, εἰκότως, διότι περὶ τὸ μέλλον, ἐκεῖ δὲ περὶ τὸ γεγονός.

Parlare al popolo è più difficile di quanto lo sia parlare davanti a un tribunale, il che è *eikós*, poiché nel primo caso si parla dell'avvenire, mentre nel secondo si parla del passato.

Né «probabile» né «verosimile» sono traduzioni appropriate, e intendere nel senso di «logicamente», anzi «evidentemente» o «senza dubbio» sarebbe più corretto. È un'affermazione di qualcosa che si sa e che poi riceve una spiegazione. In quasi tutti i passi che abbiamo visto, la costruzione è la stessa: un'affermazione di qualcosa che si sa essere vera e che viene detta *eikós* perché ha una causa o una spiegazione (una spiegazione che viene introdotta di seguito, in una frase causale, da un'altra affermazione di un fatto).

POETICA

Nella *Poetica*, *eikós* compare quasi sempre nella frase famosa κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, ed essa, in sé stessa, non ci dice niente sul significato della parola. Vedremo dunque le altre occorrenze.

In tre passi della *Poetica* la traduzione «verosimile» sembra inevitabile. Sono i seguenti:

¹⁵ È lo stesso tipo di *eikós* che abbiamo visto nei due passi di Aristofane, con la differenza che lì si riferiva a una norma morale, mentre qui a una di logica, ma in entrambi i casi è *eikós* quello che non si verifica nella realtà, anche se si verificherebbe in una realtà totalmente ordinata. Su *eikós* come «la norma», si veda COZZO 2001.

1455a6: καὶ ἡ Πολυίδου τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς Ἰφιγενείας· εἰκὸς γὰρ ἔφη τὸν Ὀρέστην συλλογίσασθαι ὅτι ἢ τ' ἀδελφὴ ἐτύθη καὶ αὐτῷ συμβαίνει θύεσθαι.

E anche quello (*scil.* il riconoscimento) del sofista Poliido a proposito di Ifigenia; disse infatti essere *eikós* per Oreste dedurre che, come la sorella era stata sacrificata, così anche a lui accadeva di essere sacrificato¹⁶.

a16: πασῶν δὲ βελτίστη ἀναγνώρισις ἢ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων, τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων, οἷον ἐν τῷ Σοφοκλέους Οἰδίποδι καὶ τῇ Ἰφιγενείᾳ· εἰκὸς γὰρ βούλεσθαι ἐπιθεῖναι γράμματα.

Il migliore di tutti i riconoscimenti è però quello che procede dagli stessi fatti, producendosi la sorpresa grazie a *eikóta*, come per esempio nell'*Edipo* di Sofocle e nell'*Ifigenia*, perché era *eikós* voler mandare una lettera.

b9: εἴθ' ὡς Εὐριπίδης εἴθ' ὡς Πολύιδος ἐποίησεν, κατὰ τὸ εἰκὸς εἰπὼν ὅτι οὐκ ἄρα μόνον τὴν ἀδελφὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἔδει τυθῆναι.

Come lo ha fatto Euripide o come lo ha fatto Poliido, secondo l'*eikós*, dicendo che non solo la sorella, ma egli stesso (*scil.* Oreste) doveva esser sacrificato.

Qui «verosimile» sembra una traduzione appropriata, ma lo stesso può dirsi per «logico» o «corretto». Come è possibile, dunque, scegliere tra questi due differenti significati? Qual è la loro differenza?

«Verosimile» rimanda al rapporto fra l'opera poetica e la realtà: in questa situazione, qualcuno potrebbe voler mandare una lettera o dire quello che dice Oreste. Invece, qualcosa fra «logico» e «corretto», i due significati di base negli altri testi, rimanda a una logica o una correttezza che possono essere in rapporto o meno alla realtà.

Per il momento, non è possibile effettuare una scelta tra le due traduzioni. Piuttosto, sarà utile riprendere alcune delle osservazioni sinora effettuate.

Abbiamo visto che *eikós* può essere inteso nel senso di «probabile», ma questa non è la traduzione più frequente; al contrario, abbiamo rilevato che due sono i valori semantici maggiormente attestati:

1) «logico, evidente, normale, naturale, ragionevole». Si tratta della constatazione di un fatto, di qualcosa che si sa¹⁷ (è il senso che abbiamo visto nei *Primi Analitici*), e Aristotele lo rafforza in tutti i casi con una ragione;

2) «bene, corretto, come occorre (o come occorrerebbe)», in cui c'è una constatazione, ma anche una valutazione positiva da punti di vista vari (morale, logico, etc.). Il caso di «come occorrerebbe» (cioè, il caso che abbiamo visto prima in Aristofane, in cui l'*eikós* non serve a constatare come stanno le cose, ma come dovrebbero stare, ed è anche il caso di *Rh.* 1367b31)

¹⁶ Le traduzioni della *Poetica* sono di LANZA 1987.

¹⁷ Oppure che si crede di sapere, ma tale distinzione non è molto importante per Aristotele. In genere, direi che ad Aristotele, diversamente da Platone, non interessa troppo il fatto che la gente alle volte si sbagli (vedi ad es. *Rh.* 1355a16-17: «gli uomini sono per natura capaci di verità e per lo più raggiungono la verità»; *EN* 1172b36-1173a3: «diciamo che ciò che tutti ritengono è veramente così; e colui che cercherà di distruggere tale credenza non ne troverà un'altra più degna di credito»).

presenta qualche difficoltà, però è dello stesso tipo. Comunque ci pone un problema che, secondo me, si trova alla base della nostra problematica generale relativa a *eikós*.

Abbiamo visto che normalmente questa nozione serve a constatare una realtà: è qualcosa che si sa, come dice Aristotele nei *Primi Analitici* (o, perché no, qualcosa che «il volgo» crede, come dice Platone a proposito di Tisia, *Fedro* 273a, o, come dice Aristotele, qualcosa su cui tutti sono d'accordo)¹⁸. Ma per noi la realtà che si vede nel mondo e quest'altra realtà – diciamo ideale – delle cose quali dovrebbero essere appartengono a due ordini differenti. Comunque, pare che in greco si possa includerle ambedue sotto l'*eikós*. Se non sbaglio, ciò significa che *eikós* non serve a descrivere la realtà fattuale, cioè a includere un caso (quello che viene detto *eikós*) nell'insieme della realtà fattuale o possibile. Piuttosto, quando si dice che qualcosa è *eikós*, lo si include in una realtà ordinata; tale cosa può essere fattualmente reale o vera (e normalmente è quello che si vuole far credere al recettore), ma può non esserlo. L'*eikós* dunque non distingue fra una realtà diciamo fattuale e una realtà diciamo ideale (ciò che «dovrebbe essere», anche se «non è»), e nella realtà fattuale può non essere vero.

Nella *Poetica*, poi, possiamo vedere che l'*eikós* non coincide neanche con il possibile (*Po.* 1460a26): προαιρεῖσθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπίθανα, «bisogna preferire l'impossibile *eikós* al possibile non persuasivo». Qualcosa può essere impossibile essendo *eikós*. Qui ci interessa soprattutto questa non coincidenza (almeno esatta) fra *eikós* e possibile.

Rammentiamo adesso due passi della *Retorica* che abbiamo riportato sopra: in *Rh.* 1367b31 (sull'encomio), abbiamo visto che ciò che era meno frequente, e quindi meno probabile, era *eikós*. In *Rh.* 1400a7-14 (quello a proposito delle olive che hanno bisogno di olio e del pesce che ha bisogno del sale), i fatti dimostrano – dice Aristotele – che ciò che è *eikós* non è vero, mentre è vero proprio ciò che non è *eikós*.

Sulla base di questi tre passi, si possono trarre alcune importanti conclusioni. Da una parte, che ciò che è *eikós* lo è sempre, non è una questione di probabilità, perché non coincide necessariamente con la realtà (mentre il necessario e ἴως ἐπὶ τὸ πολὺ vi coincidono necessariamente: altrimenti non sarebbero né necessario né per lo più). Se una cosa *eikós* si verifica non essere vera, non perciò sarà meno *eikós*. Inversamente, qualcosa può essere vera senza essere *eikós*; non per il fatto che sia vera sarà più *eikós*. Da questi passi, dunque, emerge con chiarezza che l'*eikós* non coincide esattamente né con il reale né con il vero (*Rh.* 1400a7-14), né con il possibile (*Po.* 1460a27), né con il probabile (*Rh.* 1367b31). Allora qual è lo spazio che gli resta? A mio avviso, *eikós* rappresenta soprattutto lo spazio delle convenzioni, di ciò che si «sa» che è in un dato modo o che «deve» essere in un dato modo, anche se alle volte, come tutte le convenzioni, non viene convalidato dalla realtà. Questo spiega la maggior parte dei significati della parola: una convenzione è fondata su una data visione del mondo giustificante un dato modo di ragionare; qualcosa che si sa (o si crede) per convenzione è nello stesso tempo logica, naturale, *comme il faut* o evidente. L'*eikós*, lo abbiamo visto, designa ciò che viene dato come un

¹⁸ La differenza principale tra la trattazione platonica e quella aristotelica si trova nel tono: deprecativo nel caso di Platone, di apprezzamento nel caso di Aristotele. Non deve sorprendere questa differenza, dato che una delle principali ossessioni di Platone è quella di smontare le categorie su cui era basata la tradizione greca, e quindi questi consensi che per Aristotele fanno parte del sapere comune. Si veda al riguardo RIU 2004. Ciò è anche evidente dal fatto che Platone spesso deprecia l'*eikós* quando si riferisce a un sapere comune, ma lo usa lui stesso per validare conclusioni o racconti suoi.

sapere comune, qualcosa che il locutore dà per scontato e che Aristotele rafforza sempre con una ragione. Una convenzione è anche un sapere comune su sia un fatto sia una credenza, siano piuttosto delle convenienze; ciò che è bene, ciò che «tutti» credono, ciò che «tutti» hanno a cuore¹⁹.

Sinora ci siamo soffermati sull'utilizzazione generale del termine *eikós*. Bisognerebbe adesso vedere come questa nozione può funzionare nella *Poetica*. Abbiamo visto che nella *Poetica* l'*eikós* e il possibile non coincidono esattamente (1460a27). Perché è così? A tal proposito, occorre prendere in considerazione il famoso nono capitolo della *Poetica*, in cui Aristotele stabilisce la differenza tra la poesia e la storia. Il capitolo si apre con queste parole: *Po.* 1451a36-38: φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, «è ovvio da quanto abbiamo detto che il lavoro del poeta non consiste nel dire le cose accadute, ma le cose quali potrebbero accadere e il possibile secondo *eikós* o necessità.

È proprio della poesia non il possibile assolutamente, ma il possibile soltanto nell'ordine dell'*eikós* o della necessità. Ciò che è avvenuto, che è l'oggetto della storia, è necessariamente possibile, poiché se non fosse possibile non sarebbe avvenuto, dice Aristotele: 1451b17-19: τὰ δὲ γενόμενα φανερόν ὅτι δυνατὰ: οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο, εἰ ἦν ἀδύνατα. Comunque, poche righe dopo, aggiunge: b30 ss.: τῶν γὰρ γενομένων ἕνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι, καθ' ὃ ἐκεῖνος αὐτῶν ποιητὴς ἐστίν, «nulla impedisce che tra le cose avvenute ve ne siano alcune quali è *eikós* e possibile che siano, e secondo questo egli (*scil.* il poeta) ne è poeta».

Questo testo non può significare che soltanto alcuni fatti storici sono possibili; necessariamente tutti lo sono. Quindi, può significare soltanto che non tutti i fatti storici sono possibili in un'opera di mimesi; non in senso assoluto, dunque, ma soltanto in un'opera di mimesi. Soltanto nel mondo della mimesi possono esserci dei fatti storici che non siano possibili, poiché nel mondo reale sono tutti necessariamente possibili. Nell'opera di mimesi o – non c'è differenza – nel prodotto del processo di produzione poetica che è la mimesi²⁰, le cose avvengono in un modo diverso da come avvengono nel mondo reale.

Quale è questo modo? Aristotele lo spiega a proposito sia dell'azione sia del personaggio: la descrizione dei personaggi del dramma, come quella dell'azione, va fondata sulla distanza che li separa dagli esseri umani²¹. Ciò che è *eikós* e possibile in un'opera di mimesi non è tale nel mondo reale, perché il personaggio che risulta dalla mimesi deve essere o migliore o peggiore di una persona. La realtà, in ogni caso, è il punto di riferimento a partire dal quale il poeta deve prendere le distanze, in una direzione o nell'altra. Quale sarà il punto di arrivo di questa direzione presa dal poeta? Un'opera di un tipo o di un altro: cioè un'opera che si troverà da un lato o dall'altro del grande taglio che divide in due tutto lo spazio di ciò che noi chiamiamo

¹⁹ Ciò si trova, ad esempio, nella *Retorica ad Alessandro*, un testo che ha un'aria aristotelica, ma se ne scosta in parecchi punti. Definisce l'*eikós* come «degli esempi che gli uditori hanno in testa, come quando qualcuno mostra di volere il bene della patria, o che i suoi cari stiano bene, ma i suoi nemici siano nei guai, e cose di questo genere. Tutto ciò pare *eikós*, perché ciascuno degli uditori sa bene (*súnoiden*) che lui stesso nutre questi stessi desideri a proposito di questo genere di cose» (1428a27-32). È, quindi, come ci si poteva aspettare, un accordo su dei valori accettati da tutti, e si può facilmente capire, dietro «tutti», «tutta la gente per bene», poiché gli esempi scelti concernono dei valori fondamentali dell'etica greca.

²⁰ Si veda, per una giustificazione di questa frase, RIU 2002, p. 90 n. 27.

²¹ Cfr. RIU 2002 e *Id.* 2006, pp. 82-84.

letteratura (cf. 48a9-18), dall'inizio (48b24-7), passando per la tappa della poesia epica e giambica (b33), fino all'ultimo stadio della tragedia e della commedia (49a2-6). Il risultato sarà un'opera di un genere letterario o di un altro. Ciò che è *eikós* e possibile in un genere non è necessariamente tale in un altro genere, perché ognuno risponde alle proprie esigenze.

Ci troviamo dunque di fronte a una nozione di *eikós* che può variare da un dominio a un altro. Abbiamo rilevato che nel termine *eikós* convergono nello stesso tempo, sia sul primo piano sia come sfumatura, due gruppi semantici: da una parte, «logico, naturale, evidente»; dall'altra «corretto, bene, come si conviene»; e abbiamo ricondotto questa convergenza all'ambito delle convenzioni. È chiaro che le convenzioni non sono le stesse in tutti i campi: per limitarci all'oggetto della *Poetica*, vale a dire l'opera letteraria, è chiaro che ciò che è bene in una tragedia spesso non è bene in una commedia. Un esempio si trova in 53a35 ss.: il piacere proprio della tragedia è diverso di quello della commedia; in quest'ultima, coloro che sono acerrimi nemici, come Oreste e Egisto, divenuti amici, alla fine se ne vanno e nessuno viene ucciso. Se questo finale è proprio della commedia (che deve costruire le sue azioni secondo gli *eikóta*, non meno della tragedia: 51b12-13: συστήσαντες γὰρ τὸν μῦθον διὰ τῶν εἰκότων οὕτω τὰ τυχόντα ὀνόματα ὑποτιθέασιν), bisogna credere che tale conclusione sarebbe *eikós* in una commedia; invece, non lo sarebbe in una tragedia – né nella realtà, in questo caso –. Aristotele non dice che tale sia *eikós*, il che vuol dire che forse è improprio prestargli questa qualificazione; ma se è un finale di commedia possibile per Aristotele, dovremo credere che segue le sue raccomandazioni relative all'*eikós*. Ad ogni modo, tale finale è senza dubbio possibile in una commedia ma impossibile in una tragedia, il che ci mostra perché «possibile» e «impossibile» non sono assoluti, ma relativi al genere. Abbiamo appena visto che ciò che è possibile in un'opera di mimesi non è tale nella realtà; abbiamo adesso concluso che la medesima divergenza si riscontra anche in generi letterari differenti. A mio avviso, la stessa conclusione è valida per l'*eikós*.

Così, l'*eikós* (come il necessario, ma adesso non possiamo entrare in questa questione) sarebbe soprattutto un modo di presentazione di tutto ciò che è l'opera (azione e concatenazione causale dell'azione, personaggi, dizione, etc.) in accordo con quello che bisognerebbe attendersi di trovare in una tragedia, in una commedia, e così via. *Eikós*, più che «verosimile», sarebbe «conforme alle aspettative»²². Sarebbe, come abbiamo detto prima, un fatto di convenzioni, che certamente non sono le stesse nella realtà e nell'opera poetica, o in un genere piuttosto che in un altro. Ed è ben noto quanto Aristotele fosse attento ai contesti, all'idea che le cose sono diverse se si trovano in un contesto piuttosto che in un altro, in una occasione piuttosto che in un'altra.

Xavier Riu

e-mail: xriu@ub.edu

²² Sono grato di questa espressione a Diego Lanza, con il quale ho intrattenuto parecchie conversazioni epistolari che mi hanno aiutato a precisare i miei pensieri.

BIBLIOGRAFIA

BRANCACCI 1990: A. Brancacci, *Oikeios logos*, Napoli 1990.

COZZO 2001: A. Cozzo, *Tra comunità e violenza*, Roma 2001.

GASTALDI 1987: S. Gastaldi, *Lo 'spoudaios' aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos» 8 (1987), pp. 63-104.

GAUTHIER - JOLIF 1958-1959: R.A. Gauthier, J.A. Jolif, *L'éthique a Nicomaque: introduction, traduction et commentaire*, Louvain 1958-1959.

LANZA 1983: D. Lanza, *Aristotele e la poesia: un problema di classificazione*, «Quaderni urbinati di cultura classica» n.s. 13 (1983), pp. 51-66.

LANZA 1987: D. Lanza, *Aristotele. Poetica*, Milano 1987.

RIU 2002: X. Riu, *Il concetto di verisimile nella Poetica di Aristotele*, «Annali dell'Università di Ferrara. Sezione Lettere» n.s. 3 (2002), pp. 71-91.

RIU 2004: X. Riu, *Verità, poesia e occasione. Platone e Aristotele*, «Orpheus» 25 (2004), pp. 64-82.

RIU 2006: X. Riu, *Sul realismo della commedia*, in P. Mureddu, G.F. Nieddu (curr.), *Comicità e riso tra Aristofane e Menandro*, Amsterdam 2006, pp. 77-89.

RIU 2011: X. Riu, *Le nécessaire, l'eikos et la nécessité dans la Poétique*, in L. Couloubaritsis, S. Delcomminette (éds), *La causalité chez Aristote*, Paris-Bruxelles, 2011, pp. 179-206.

RIU 2013: X. Riu, *La place du vraisemblable dans la littérature grecque*, «Pallas» 91 (2013), pp. 49-60.

DE STE. CROIX 1992: G.E.M. de Ste. Croix, *Aristotle on History and Poetry*, in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton 1992, pp. 23-32 (ed. or. in B. Levick [ed.], *The Ancient Historian and his Materials*, Farnborough 1975, pp. 45-58).