

# L'Umanesimo di Aristotele fra politica, conoscenza e educazione

*Marco Salis*

## *La natura umana e la sua realizzazione*

La domanda che ci si pone in questo saggio è se si possa parlare di umanesimo aristotelico. Se la risposta è affermativa può essere utile, per individuarne i caratteri, fare riferimento ai contenuti pedagogici espliciti e impliciti presenti nell'opera dello Stagirita, poiché la riflessione pedagogica, per la natura della problematica affrontata, è di per sé un terreno privilegiato su cui misurare le rappresentazioni della natura umana, dei suoi limiti e delle sue possibilità, sulla base delle differenze di concezioni e pratiche educative che esse comportano. Su questo terreno si incontrano e si confrontano le istanze etiche e politiche e le teorizzazioni della filosofia prima e della filosofia seconda dello Stagirita. Sono consapevole che un'indagine di questo tipo deve tenere presente il concetto stesso di umanesimo, che ha assunto significati diversi nelle teorizzazioni storicamente succedutesi, cui hanno corrisposto distinte definizioni della "natura" o della "essenza" umana e altrettanto distinti progetti normativi e percorsi formativi. Se l'esaltazione della dignità e della libertà dell'uomo come parte integrante di ogni "umanesimo" è un'idea sostanzialmente condivisa dagli studiosi, diverso è il modo in cui sono intesi alcuni concetti-chiave che ad esso si collegano e ne arricchiscono il significato, in particolare quello di "natura umana" che, pur non essendo esclusivo dell'umanesimo, viene utilizzato per definire le caratteristiche fondamentali dell'essere umano, contribuendo così a caratterizzare e qualificare le concezioni umanistiche. Perciò, se gli studiosi concordano nell'attribuire al termine "natura umana" il significato di insieme delle caratteristiche distintive, compresi i modi di pensare, di sentire e di agire, che gli esseri umani tendono naturalmente ad avere, hanno invece opinioni diverse - a seconda delle correnti di pensiero in cui si riconoscono - in merito alle problematiche su ciò che queste caratteristiche sono, sulla loro origine e sul loro valore in rapporto alle condizioni di esistenza, al mondo naturale, alla società, alla spiritualità e tendono ad attribuire la qualifica di "umanistica" o di "antiumanistica" alle costruzioni di pensiero in base alle diverse

impostazioni. Cercherò di tenere presente questo anche se, per l'ottica storico-pedagogica e per le dimensioni della ricerca, le considerazioni derivanti dalle problematiche emergenti dovranno principalmente fare riferimento al periodo trattato.

Bisogna considerare che il termine 'natura' è già presente nel pensiero greco. Come riferisce Aristotele, la maggior parte dei filosofi più antichi sostiene che un 'principio naturale' (*physis*), di cui tutte le cose esistenti sono costituite e in cui alla fine vanno a corrompersi, continua a permanere, pur cangiando nelle sue affezioni<sup>1</sup>. Lo stesso Aristotele attribuisce al termine 'natura' (*physis*) il significato di totalità degli enti che, avendo in sé il principio (*archè*) del movimento (*kinèsis*) e del riposo (*stasis*), sono strutturalmente contraddistinti dalla disposizione al cambiamento<sup>2</sup>, e precisa che i concetti di forma e specie, che considera separabili fra loro solo per logica astrazione, hanno lo stesso significato<sup>3</sup>. Aristotele, inoltre, chiama 'natura' anche ciò che è immanente a ciascun oggetto pur essendo di per sé informe (come il legno per il letto e il bronzo per la statua)<sup>4</sup>. Con riferimento all'uomo utilizza, invece, il termine "natura" nelle citatissime affermazioni dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* (secondo cui l'uomo è per natura un essere politico)<sup>5</sup>, oltre che nel famoso *incipit* della *Metafisica*, in cui afferma che «*tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza*»<sup>6</sup>.

Il significato di queste affermazioni è più chiaro se ci rifacciamo alla concezione aristotelica del passaggio dalla potenza all'atto in cui è compresa sia la nozione di movimento sia quella di mutamento: la parola utilizzata, *kinèsis*, significa, appunto, sia movimento sia mutamento. Questo comporta che, anche per quanto riguarda l'uomo, la piena realizzazione della propria natura corrisponde all'attualizzazione, quindi, alla realizzazione di ciò che è in potenza.

La 'politicalità' è una *dynamis* che può realizzarsi soltanto nell'ambito di una «comunità che garantisce la buona vita e alle famiglie e alle stirpi, e ha come fine una vita indipendente e perfetta». Da qui lo scopo della politica che è, pertanto, quello di assicurare la felicità delle persone (*eudaimonía*), bene supremo e fine ultimo di ogni azione e operazione umana. Lo scopo dell'etica è in sintonia con lo scopo della politica: esso consiste nella realizzazione per il singolo individuo di un bene non inteso astrattamente bensì come il massimo bene che è possibile acquisire e realizzare attraverso l'azione. Perciò, se il bene del singolo va assieme al bene collettivo, si può dire che per Aristotele l'etica

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983, b 10.

<sup>2</sup> Aristotele, *Fisica*, B 1, 192 b 10

<sup>3</sup> *Ibidem*, B 1, 193 b 5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, B 1, 193 a 10.

<sup>5</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 9, 1169 b 15; Aristotele, *Politica* I 2, 1253 a 5

<sup>6</sup> Aristotele, *Metafisica*, A 980, a 25, trad. di A. Russo, Laterza, Bari 1988, p. 3. Le idee di vita politica e di vita contemplativa come modi di vita esplicitamente umani vengono riproposte anche in *Etica Nicomachea*, A 5, 1095 b 20; A 5, 1096 a 5.

è inserita nella politica, disciplina ordinatrice. Come conseguenza, l'agire è la dimensione etica propria dell'uomo, che per attivarsi ha bisogno di uno spazio pubblico, che Aristotele individua nella *Polis*, considerata come quella formazione nel cui ambito è più facilmente possibile realizzare le finalità umane<sup>7</sup>.

Aristotele precisa ulteriormente che la felicità, consistente nella realizzazione della propria natura, è la conseguenza di un atteggiamento razionale derivante dall'esercizio delle virtù etiche, che non sono altro che le virtù del carattere (*ethos*), derivanti dal rapporto tra la parte intellettuale e quella sensitiva dell'anima. C'è da tenere presente, infatti, che per lo Stagirita tutti gli esseri viventi hanno un'anima, limitata nei vegetali alla funzione nutritiva, cui si aggiunge negli animali quella sensitiva, mentre nell'uomo in aggiunta alle prime due è presente anche quella intellettuale, o razionale. Quest'ultima esercita la sua influenza sulla parte irrazionale favorendo l'esercizio della moderazione che permette di distinguere il giusto mezzo tra opposti comportamenti estremi. Così la virtù è individuata nel giusto mezzo e si può dire che nessuno potrà mai essere felice senza essere razionale e virtuoso, essendo la vita virtuosa a condurre alla felicità. Questo ci rimanda a un altro insieme di attività alle quali corrispondono quelle virtù, dette 'dianoetiche', che meglio realizzano la razionalità dell'uomo. Fra queste abbiamo la 'saggezza' (*phronesis*), capacità di tipo pratico, che regola i comportamenti riguardo alle virtù etiche e ha, quindi, a che fare con la quotidianità. Essa si distingue dalle virtù etiche per il suo carattere di globalità. Aristotele definisce, infatti, la saggezza come la capacità «di saper deliberare bene intorno alle cose che sono [...] buone e giovevoli, non in particolare [...], bensì quali lo siano in generale per vivere bene». Il carattere deliberante della *phronesis* la pone fuori dall'ambito scientifico: essa non fa dimostrazioni ma si occupa di quelle cose che dipendono da noi, cioè delle azioni umane, delle scelte, che possono essere di un tipo o di un altro<sup>8</sup>. A essa si aggiunge la 'scienza' (*episteme*) cui appartiene, invece, la capacità di andare oltre le impressioni sensoriali e di "astrarre" l'universale dalle realtà empiriche, e la 'sapienza' (*sophia*), che riguarda le cose più alte, il necessario e il divino, nei cui confronti è possibile solo un atteggiamento di contemplazione (*theoria*), che è l'attività più alta perché, contemplando, l'uomo supera la stessa felicità umana (propria dell'esercizio delle virtù etiche) e partecipa della vita divina<sup>9</sup>.

Quanto detto finora fa emergere in modo abbastanza chiaro come le problematiche suscettibili di essere affrontate nell'ambito di un discorso finaliz-

<sup>7</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, III 9, 1280 b 5-1281 a 10; *Et. Nic.*, A, 1094 a 5-1094 b 10.

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Piccoli trattati di storia naturale*, 436 a 5-437 a 15; Aristotele, *De anima*, B 1, 412 a 5-25; B 2, 413 a 30-413 b 15; Aristotele, *Etica Nicomachea*, Z 4 1140 a 5-Z 5, 1140 b 30; Z 8, 1141 b 25., trad. di A. Plebe, Laterza, Bari 1988, pp. 143-145, 149-50.

<sup>9</sup> Cfr. *Metafisica*, A 981, a 5- 982, b 30; *Etica Nicomachea*, Z 1, 1139 a 5-15; K 7, 1177 a 15- K 7, 1178 a 5. Cfr. anche A. Cazzullo, *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur, Jaca Book*, Milano 1988, pp. 34-35; L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 23-29.

zato alla individuazione di un principio umanistico nel pensiero di Aristotele ruotino principalmente attorno al binomio etica-politica e ai suoi rapporti con la conoscenza<sup>10</sup>. Al centro di questo rapporto s'inscrive la visione dell'ani-

<sup>10</sup> Uno dei principali testi di riferimento su questi punti nell'ambito del presente studio è costituito dall'*Etica Nicomachea*. Quest'opera è considerata dalla maggior parte degli studiosi quella in cui appare in modo chiaro la presa di distanza del pensiero di Aristotele da quello del suo maestro Platone, per quanto in un'altra opera, l'*Etica Eudemia*, considerata generalmente più antica, siano trattate le medesime problematiche. Va aggiunto che non mancano autorevoli studiosi, come E. Berti e M. Zanatta, che dissentono da questa ipotesi (Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Leo S. Olschki, Firenze 1962, pp. 101-122, 410-436. Cfr. anche M. Zanatta, *Il bene e l'omonimia pros hen* nell'*Etica Eudemia*, in [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), 2011, pp. 1-18; M. Zanatta, *Etica e fisiologia in Aristotele*, [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), 2011, pp. 1-30). Dato che alle differenti interpretazioni si collegano idee diverse sull'immagine della natura umana di Aristotele e sulla sua concezione dell'etica e del rapporto fra questa e la metafisica, credo sia utile aggiungere alcune parole di chiarimento in proposito, sebbene non sia certamente mia intenzione entrare in merito alla complessa problematica che ha coinvolto i maggiori specialisti del pensiero aristotelico. Come sappiamo, la sistemazione dell'opera di Aristotele è dovuta ad Andronico da Rodi che, tra il 20 e il 40 A.C., curò e pubblicò le opere che ci sono pervenute. Nella sistemazione di Andronico le due Etiche hanno tre libri in comune (IV-VI nell'*Et. Eud.* V-VIII nell'*Et. Nic.*) mentre i restanti cinque libri dell'*Et. Eud.* (opera in otto libri) trattano all'incirca le stesse problematiche dell'*Et. Nic.* (opera in 10 libri). L'*Et. Eud.*, secondo alcuni studiosi, sembra risentire di una maggiore influenza di Platone rispetto all'*Et. Nic.* soprattutto nell'idea della distinzione tra anima e corpo, strettamente collegata alla tesi dell'immortalità dell'anima razionale (*Et. Eud.*, H 9, 1241 b, 17 e ss), che Aristotele riproporrà successivamente in forma problematica nella *Metafisica*: «Bisogna, però, esaminare se la forma esista anche dopo la dissoluzione del composto; per alcune cose, infatti, non c'è nulla che lo impedisca, come, ad esempio, nel caso dell'anima, ma non dell'anima nella sua interezza, bensì dell'intelletto» (*Metafisica*, Λ 3, 1070, a 24-26, trad. di A. Russo, Laterza, Bari 1988, p. 346). A questo proposito, W. Jaeger è senz'altro il principale sostenitore dell'ipotesi cosiddetta "evolutiva", secondo cui Aristotele nell'*Et. Eud.*, nello stesso tempo in cui combatteva la concezione naturalistica contraria all'idea dell'immortalità dell'anima nella stessa formulazione che già in Platone assumeva quella dottrina - dimostrando una sostanziale adesione alle idee del maestro - collegava strettamente i due elementi fondamentali dell'etica: "la dottrina morale dell'eticità dipendente dalla volontà buona e quella metafisica della contemplazione della norma divina" (Cfr. W. Jaeger, *Aristotele* (1934), trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1960 (2a), pp. 49-68). Secondo questa ipotesi, solo successivamente, nella maturità, lo Stagirita avrebbe sviluppato sia la teoria secondo cui l'anima non è un'idea ma una sostanza informante il corpo, sia la teoria dell'*ethos* che trova il proprio principio nell'idea dell'intelligenza pratica moralmente orientata. (*ibidem*, pp. 542-543). Per contro, i sostenitori della precoce presa di distanza da Platone ritengono che l'abbandono della teoria platonica delle idee separate dai corpi e la conversione dei principi platonici nella teoria della materia e della forma avvenga nel periodo accademico, verso il 357 A. C. La differenza fra le due interpretazioni non riguarda solamente la datazione della presa di distanza da parte di Aristotele dal pensiero del suo maestro, ma anche la valutazione del carattere della stessa: mentre per Jaeger si deve parlare di vera e propria rottura epistemologica fra le due impostazioni aristoteliche, per sostenitori della seconda ipotesi, come E. Berti, «con la dimostrazione dell'esistenza di dio, l'eliminazione delle idee separate e la conversione dei principi platonici nella materia e nella forma, Aristotele ha operato la più chiara distinzione tra trascendentale e trascendente, risolvendo in maniera definitiva la più grave aporia del platonismo e potendo a buon diritto considerarsi il più conseguente dei platonici» (E. Berti, *Op. cit.*, pag. 357). In particolare, per

ma (*psychè*), cioè delle sue caratteristiche intrinseche e della sua collocazione. L'anima è *forma incorporata* nella materia e, nello stesso tempo, essenza di un determinato corpo, in altre parole una sostanza che informando e vivificando il corpo costituisce con questo un «sinolo», cioè un'unità indissolubile di materia e di forma. Perciò lo studio dell'anima rientra in un'impostazione naturalistica. Essa, infatti, come forma di un corpo vivente fa parte del mondo sublunare, cioè di un mondo imperfetto, costituito dai quattro elementi tradizionali (acqua, aria, terra, fuoco), soggetto a moto quantitativo e qualitativo, a corruzione, generazione ed è separato dal mondo celeste il quale, al contrario, è costituito dall'etere e caratterizzato dal moto circolare eterno. Alla concezione della natura umana basata sul sinolo e sul principio della mortalità dell'anima, si lega l'etica di Aristotele, che non può essere considerata come basata su una verità oggettiva. La norma del concreto operare è da ricercare, infatti, nel comportamento effettivo di figure socialmente riconoscibili e approvate per la conformità ai modelli morali condivisi. Non a caso nomina esplicitamente, a questo riguardo, Pericle, il grande uomo politico ateniese<sup>11</sup>. La verità oggettiva, che per Aristotele è invece propria della divinità e perciò può essere solamente intuita dal saggio nella contemplazione della divinità stessa, non appartiene all'etica, che non può diventare soggetto di leggi assolute e di prove rigorose.

È chiara l'intenzione dello Stagirita di contribuire con la propria opera alla compiuta realizzazione della "vera" natura umana ed è altresì evidente come al centro dell'idea aristotelica di "natura umana" vi sia la 'politicità' come punto di arrivo di un approccio caratterizzato dall'attenzione per l'uomo nella sua concretezza vivente, cioè nel complesso delle sue relazioni reali che lo coinvolgono come individuo e come appartenente a una specie e a una comunità. La politica, quindi, per l'uomo coincide con la realizzazione delle proprie possibilità latenti - in ragione della sua natura e del posto che occupa nell'universo e nel mondo - finalizzate al raggiungimento del fine intrinseco costituito dalla felicità. In

quanto riguarda l'*Et. Eud.*, viene ammessa la presenza di elementi platonici, ma viene esclusa l'adesione alla dottrina delle idee separate ed alla conseguente dottrina della reminiscenza e della concezione dell'anima come idea (*ibidem*, p. 436). Una posizione ancora diversa è quella di J. Dudley che prende le distanze da entrambe le interpretazioni sostenendo che il fondamento ultimativo della dottrina morale espressa nell'*Etica nicomachea* è Dio, come causa finale. Al fine del raggiungimento della felicità viene, cioè, del tutto sottovalutata la dottrina del giusto mezzo, mentre viene enfatizzata la vita contemplativa. (Cfr. J. Dudley, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea* (1982), trad. it., Vita e pensiero, Milano 1999, pp. 34, 39, 49). Detto questo, credo di poter affermare che le considerazioni svolte nel presente studio non entrino in merito alle problematiche specifiche di questo dibattito che si lega a ricerche condotte con grande rigore scientifico. Esse, più modestamente, corrispondono a una puntualizzazione condotta sulla base della pertinenza pedagogica e sul filo delle argomentazioni storico-pedagogiche di quella che, partendo da contenuti di pensiero conosciuti dagli studiosi, può essere chiamata la dimensione umanistica del pensiero aristotelico, e è solo a questo fine che alcune problematiche sono messe a fuoco.

<sup>11</sup> Cfr. *De anima*, B, 2, 414 a 15-25; Aristotele, *De coelo*, A, 5, 271 b 1-A, 9, 279 b; *Etica Nicomachea*, Z 5, 1140 a 25-1140 b 30.

questo contesto l'uomo come unità psicofisica si unisce ai propri simili per formare la comunità politica esercitando le virtù etiche grazie all'azione della parte razionale dell'anima sulla parte sensitiva. Ovviamente il riferimento è in primo luogo alla razionalità pratica, o "calcolatrice", che conduce - secondo Aristotele - alla "verità pratica"<sup>12</sup>. Da questo deriva la distinzione tra la *praxis*, l'azione, che viene compiuta per sé stessa e per la sua intrinseca bontà e il cui compiersi rappresenta il raggiungimento del fine, e la *poiesis*, l'agire diretto alla produzione di un oggetto che rimane autonomo e estraneo rispetto a chi l'ha prodotto, a cui corrisponde a livello di classificazione dei saperi la distinzione tra *scienze pratiche (etica, politica)* e *scienze poietiche (arti, poetica, retorica)*<sup>13</sup>.

L'uomo, che è naturalmente un "essere politico", altrettanto naturalmente è un essere proteso alla conoscenza nelle sue forme più alte, come le *scienze teoretiche*, matematica e fisica (*filosofia seconda*), che nel loro insieme costituiscono la scienza in senso stretto (*epistème*), sapere necessario di ciò che non può essere diversamente da come è<sup>14</sup>. A queste si aggiunge la metafisica, o filosofia prima o *sophia*, che è, insieme, *epistème*, conoscenza dimostrativa, e *nous*, intelletto, con cui cogliamo, con atto di intuizione immediata, i principi primi. Questo sapere occupa una posizione particolare in quanto, pur rappresentando l'inclinazione naturale di tutti gli uomini, è praticato solo dai filosofi nel tentativo di avvicinarsi a Dio, definito come «pensiero di pensiero», pura riflessione autosufficiente che nulla deve ricercare al di fuori di sé<sup>15</sup>. A esso corrisponde una razionalità, la *noesi*, propria dell'intelletto (*nous*), in grado di penetrare nell'interiorità e di cogliere la sostanza, quel sostrato che rimane sempre unico e identico a se stesso, prescindendo dalle particolarità esteriori.

«Se dunque in confronto alla natura dell'uomo - puntualizza infatti Aristotele - l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana. Non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *Etica Nicomachea*, Z 1, 1138 b 20-1139 a 15; *Metafisica*, α 1, 993, b 20-30. Cfr. su questi punti anche E. Berti, che ritiene sia possibile individuare nell'opera aristotelica l'esistenza di una distinzione fra saggezza (*phrónesis*) e filosofia pratica. Egli rileva, a questo proposito, il carattere deliberante della prima, che ha il suo modello di riferimento nel buon politico, nella fattispecie Pericle, e il carattere di vera e propria ricerca sul bene della seconda, che sviluppa delle dimostrazioni che portano a conclusioni con un grado di validità notevole, anche se non assoluto, e soprattutto con un valore di orientamento per l'azione (Cfr. E. Berti, *Saggezza o filosofia pratica?*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2005, 2, [http://www.units.it/etica/2005\\_2/BERTI.htm](http://www.units.it/etica/2005_2/BERTI.htm); E. Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in <http://www.filosofico.net/fillo0spra4tica2194h.htm>).

<sup>13</sup> Cfr., *Etica Nicomachea*, Z 4, 1140 a 5-Z 5 1140 b 20.

<sup>14</sup> Cfr., *Etica Nicomachea*, Z 3, 1139 b 20.

<sup>15</sup> Cfr. *Metafisica*, L 9, 1074 b 15-L 9, 1075 a 5.

<sup>16</sup> *Etica Nicomachea*, K 7, 1177 b 31-37. Traduzione di A. Plebe, cit., p. 264.

Siamo così arrivati al problema dell'intelletto, che lo Stagirita tratta in modo sintetico e non molto chiaro, e sul quale credo sia utile soffermarmi brevemente per lo stretto collegamento col tema del presente studio. Vi è, infatti, una stretta connessione fra questa problematica e quelle riguardanti la natura dell'essere umano e i caratteri specifici della vita umana. Possiamo vedere, a questo proposito, come anche in riferimento all'intelletto venga applicata la distinzione tra la potenza (*dynamis*), cioè la possibilità di compiere una determinata attività, e la forza (*energheia*) che la trasforma in atto. In termini essenziali, Aristotele ritiene che la potenzialità dell'intelletto umano di conoscere la forma universale (cioè il concetto o l'essenza) delle cose si traduca in atto grazie ad un intelletto che chiama *nous poietikos* (intelletto attivo o produttivo), distinto dal primo e descritto come incorruttibile e di provenienza esterna<sup>17</sup>.

L'affermazione di Aristotele sul *nous poietikos* è stata soggetta nel corso dei secoli a diverse interpretazioni. Alessandro di Afrodisia - operando un collegamento tra quanto Aristotele scrive nel *De anima* e quanto afferma nel XII libro della *Metafisica*, in cui viene ammessa l'esistenza di un primo motore (motore immobile, atto puro, pensiero del pensiero) da cui dipendono in maniera diretta o indiretta tutti i movimenti esistenti<sup>18</sup> - arriva a sostenere la tesi dell'identificazione dell'intelletto produttivo con l'intelletto di Dio, pur non escludendo la possibilità di un intelletto eterno unico della specie umana, la cui diretta conseguenza, in entrambi i casi, è costituita dall'affermazione della mortalità dell'anima individuale<sup>19</sup>. L'idea che accanto all'intelletto produttivo Aristotele collochi un intelletto unico della specie umana, considerato immortale assieme alle sue prerogative, tra cui la razionalità, e distinto dall'anima individuale, che costituisce una forma del corpo di cui segue le sorti, viene sostenuta in età medievale da Averroè<sup>20</sup>. Successivamente Tommaso d'Aquino, in contrapposizione all'interpretazione che vede nell'anima individuale esclusivamente la forma del corpo, avente come conseguenza diretta la negazione dell'immortalità della singola persona umana, afferma che

<sup>17</sup> *De anima*, I 4, 429 a 10-5, 430 a 25.

<sup>18</sup> Nella *Metafisica* il *nous divino* viene inteso come il primo motore delle cose, che muove il tutto in qualità di causa finale, capace di attrarre a sé in quanto oggetto d'amore; la sua attività consiste nell'atto della contemplazione della sua stessa essenza intellegibile. Cfr. *Metafisica*, L 7-8, 1072, b 5-1073, a 10; L 9, 1074 b 15-1075 a 10.

<sup>19</sup> Cfr. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P. L. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996; Alessandro di Afrodisia, *De Intellectu*, introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. Accattino, Thélème, Torino 2001; P. Accattino, *Alejandro de Afrodisia intérprete del De Anima de Aristóteles*, «Estudios de Filosofía», XL, 2009, pp. 53-77; Accattino, P., *Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia De anima 2.10-11.13?*, «Phronesis» 40, 1995, pp. 182-201.

<sup>20</sup> Cfr. Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi* (1179-80), trad. di Massimo Campanini, UTET, Torino 1997, pp. 45, 96-97, 159-160, 407-409, 468, 527, 531, 536; A. Illuminati (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifesto Libri, Roma 1996, pp. 123-202.

l'anima, pur essendo la forma del corpo ed essenza della natura umana, non esaurisce le sue funzioni nell'informare il corpo, ma ha un suo essere proprio, indipendente da esso. Ciò è dimostrato, secondo Tommaso, dal fatto che l'anima, quando conosce i concetti universali e le realtà immateriali, opera indipendentemente dal corpo. L'anima pertanto è incorporea e spirituale, per sé sussistente, e di conseguenza immortale<sup>21</sup>.

### *Dalla politicITÀ all'educazione*

Nel quadro articolato, problematico per alcuni aspetti, ma caratterizzato da importanti affermazioni, emerso fino a questo momento, il soggetto umano appare rappresentato come avente un carattere fortemente unitario pur nell'appartenenza ad una pluralità di dimensioni. Questo carattere corrisponde a una vita psichica che ha un fondamento biologico, si svolge a contatto con l'ambiente sociale ed è in grado di produrre conoscenza operando sia in termini di pura ragione sia in termini di ragione pratica. Ed è partendo da questi punti che la concezione pedagogica di Aristotele può essere valutata in tutta la sua rilevanza, che è certamente maggiore rispetto a quanto possa apparire a un esame superficiale, che si limiti a prendere d'atto del fatto che il filosofo non dedichi esplicitamente un grande spazio alla trattazione diretta della problematica educativa, circoscrivendola al tema dell'educazione pubblica, cui sono dedicati i due ultimi libri della *Politica*, dopo una anticipazione nell'*Etica Nicomachea*. Alcuni temi pedagogicamente importanti possono venire, infatti, individuati anche in altre opere dello Stagirita, tra cui la *Metafisica*, *L'anima* e persino le *Parti degli animali*, se s'individua nella teoria dell'educazione aristotelica il punto centrale di una più vasta riflessione in cui l'essere umano razionale è visto, oltre che nelle sue consistenti relazioni sociali, in cui si collocano *esperienze ed attività*, alle quali non sono estranei i valori, in quanto umani ed immanenti e non eterni e trascendenti, anche nella sua naturale tendenza ad un fine preciso dell'apprendimento come principio della crescita<sup>22</sup>. Una nuova osservazione permette anche l'individuazione di un altro aspetto pedagogicamente rilevante dell'opera aristotelica. Mi riferisco al carattere didascalico degli scritti tramandati fino a noi, come opera di un docente che si rivolge ai suoi allievi migliori in coerenza con l'insegnamento impartito nell'Istituzione educativa e di ricerca da lui fondata, il *Liceo*, nel quale alla valorizzazione della filosofia speculativa si accompagna l'incentivazione data all'indagine empirico-sperimentale della natura, alla ricerca per aree tematiche, all'osservazione e alla raccolta dei "dati". Tutto questo corrisponde a un

<sup>21</sup> Cfr. Tommaso di Aquino, *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1; *De unitate intellectus*, 5, 119-124; *Summa contra Gentiles*, Libro secondo, LVIII, LIX, LX, LXI, LXII.

<sup>22</sup> Sull'idea che Aristotele pedagogista debba essere ripensato in base all'intera concezione dell'uomo e sul terreno ampio della concezione filosofica generale, metafisica, antropologica e etica cfr. P. Braido, *Paideia aristotelica*, PAS – VERLAG, ZÜRICH 1969, pag. 8.



interesse verso i problemi educativi profondo e non occasionale, per cui forse non è azzardato affermare che la produzione filosofica dello Stagirita possa essere considerata come pervasa da una forte tensione pedagogica avente il suo punto di maggiore visibilità nel tema dell'educazione pubblica, che a sua volta si rapporta a un più ampio quadro di pedagogia implicita ed esplicita in cui si integrano l'analisi della vita umana, del suo fine ultimo e dei mezzi utili alla realizzazione di tale fine.

Nell'ambito di un pensiero in cui viene fatta una valutazione accurata della natura e della condizione umana nelle sue varie articolazioni e secondo un atteggiamento che è nello stesso tempo realistico e finalistico il ruolo dello Stato nell'assicurare l'educazione pubblica corrisponde ad una idea di collegamento tra la fortuna dello Stato stesso e la felicità degli individui. Tutto ciò non è da intendere, però, come un'astratta affermazione del diritto alla felicità, poiché non si può ignorare che l'attenzione alla natura dell'uomo e al suo bisogno naturale di vivere in una comunità, alla base dell'ideale politico e pedagogico aristotelico, si accompagna a una precisa attenzione alle condizioni di attuabilità storica. Questo spiega la critica alle proposte di Repubblica ideale dai caratteri aprioristicamente determinati e l'attenzione alla genesi delle associazioni umane e al concretizzarsi dei vari tipi di costituzione che si sono storicamente determinati. Come sappiamo, il potere politico auspicato dallo Stagirita si differenzia da quello immaginato e auspicato da Platone nella *Repubblica*, già a partire dal fatto che non deriva da una *menzogna*, seppure *nobile*. Ciò che maggiormente distingue Aristotele dal suo maestro, però, è la convinzione che gli uomini posseggano la capacità di costituire insieme uno Stato basato su una costituzione in cui i principi della ragione non escludano la felicità degli uomini, e di adoperarsi con l'educazione dei cittadini perché possa prosperare.

Anche in Platone, come in Aristotele, la virtù corrisponde al controllo della parte razionale dell'anima sulle passioni. Di là da quest'affermazione generale le impostazioni dei due filosofi sono però molto diverse, a cominciare dall'idea di Bene. Per Platone l'idea di Bene comprende e unifica tutte le altre, per cui si può dire che grazie a essa la teoria assume il suo più specifico carattere. In analogia con la luce del sole che, pur non potendo essere guardata direttamente, rende visibile tutto il resto, il Bene non è definibile in modo diretto, tuttavia rende possibile la comprensione delle idee, vera realtà superiore, forma, modello, archetipo perfetto. Se le idee indicano le caratteristiche universali delle cose e delle azioni concrete e se il Bene è la condizione della loro intelligibilità, la prima conseguenza di questo modo di intenderle è che esse sono troppo distanti dalla possibilità di comprensione dei comuni mortali per cui solo pochissimi uomini, i filosofi, che hanno accesso ai modelli esemplari delle cose, posseggono la capacità di conoscere l'essere e la verità da cui trae fondamento lo stesso diritto-dovere di governare. La seconda conseguenza è la legittimazione teoretica delle istanze politiche secondo un'impostazione che trascende le singole ragioni storiche, etniche e sociali,

da cui deriva un insieme di teorizzazioni abbastanza artificiose riguardanti l'abolizione della famiglia, la comunanza delle donne, l'educazione programmata dei futuri governanti e custodi<sup>23</sup>.

Nel giudizio di Aristotele sulle teorie platoniche è possibile individuare la negazione dell'esistenza di un bene trascendente e, come conseguenza, l'identificazione del bene supremo nella felicità, che si raggiunge vivendo secondo ragione, cioè esercitando quelle virtù che permettono di determinare il giusto mezzo nel variare delle circostanze. In questo quadro, la naturale disposizione ad agire in modo virtuoso, variabile nei singoli individui, viene rafforzata attraverso l'insegnamento e l'esercizio, che permette l'acquisizione di sane abitudini<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, III, 414c-415e; VI, 499a-499c; 505a; 508b-509a. Credo che le considerazioni di Dewey in merito a questi punti del pensiero platonico contengano ancora degli utili elementi di riflessione. Mi riferisco in primo luogo al giudizio positivo da lui espresso sul principio generale enunciato da Platone, secondo il quale è nell'interesse della società che vi sia corrispondenza tra l'attività svolta dall'individuo e le sue capacità, ed in secondo luogo al giudizio negativo sulle conseguenze che Platone trae dallo stesso principio, che derivano, secondo Dewey, dal fatto che il filosofo ateniese ha identificato in un'idea astratta di bene il fine dell'esistenza e l'elemento che permette di dare ordine alla società. Questo gli avrebbe impedito di intuire la pluralità di attività che possono caratterizzare un uomo e un gruppo sociale, limitando il suo punto di vista ad un numero preciso di classi, di capacità e di strutture sociali, per cui, non riuscendo a sviluppare l'idea che una società possa variare pur rimanendo stabile, la sua dottrina delle classi sfocia in una filosofia dell'educazione basata sulla subordinazione dell'individualità a schemi sociali rigidi prefissati e non modificabili. Cfr. J. Dewey *Democrazia e educazione* (1916), trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 134-137. Per una critica nei confronti della teoria platonica delle idee intesa come finalizzata alla messa a punto di strumenti idonei ad arrestare il cambiamento sociale cfr. anche K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario* (1966, quinta ed.) trad. it., Armando, Roma 1973, pp. 11, 55, 63-91, 129-131.

<sup>24</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, A, 7, 1098 b 15-1099 b 5; B, 1, 1103 a 15-B 2, 1104 b 35. Appare del tutto evidente il superamento da parte di Aristotele della teoria dell'intellettualismo etico di Socrate e Platone, sebbene il colpo definitivo a questa teoria non sia dato da lui ma dal cristianesimo, e precisamente da S. Agostino, con modalità del tutto differenti da quelle aristoteliche e con affermazioni che suscitano ancora oggi interrogativi. C'è da notare, infatti, che Agostino è lontano dall'idea aristotelica di etica, che pone al centro la felicità, fine ultimo e bene supremo, consistente nel praticare al meglio ciò che distingue gli uomini dagli altri esseri. L'impostazione agostiniana è, piuttosto, come posizione di partenza, vicina a quella platonica, con cui ha in comune l'idea dell'unione di bene ed essere, e quindi dell'origine divina del bene. Per Agostino il Supremo Bene coincide con il Supremo Essere. Per quanto riguarda il male, inteso come un minor grado di perfezione nella gerarchia di beni creati da Dio, esso non deriva da ignoranza ma da una scelta dell'uomo, dotato di libero arbitrio. Quando l'uomo sceglie i beni inferiori, egli seleziona pur sempre dei beni, ma questi rappresentano, di fronte al sommo Bene, una privazione. Solo l'uomo che domina i desideri della carne, la vana curiosità e l'ambizione del mondo partecipa pienamente all'ordine divino delle cose con cui il bene si identifica. C'è da dire, però, che per Agostino anche il libero arbitrio è dono divino per cui il male morale trova nella volontà dell'uomo il proprio principio. Né, per Agostino, la libertà dell'uomo viene limitata dalla prescienza divina: «Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est

Elemento qualificante della concezione etico-politica-pedagogica di Aristotele è la non autosufficienza dell'uomo e il suo bisogno di unirsi agli altri uomini nell'organismo statale. Questo attua i suoi fini, comprensivi di quelli dei singoli cittadini, prendendosi cura di loro sia dal punto di vista della prosperità materiale sia, attraverso l'educazione, dal punto di vista della virtù morale e intellettuale<sup>25</sup>. Lo Stagirita, partendo da queste premesse e da questi intendimenti si propone di individuare una forma di stato non solo possibile ma anche auspicabile e a questo scopo attiva un procedimento incentrato sull'esame delle diverse forme di costituzione politica - compresa quella formulata da Platone nella *Repubblica*, e mai realizzata - che lo conduce all'individuazione e al conseguente rifiuto non solo di posizioni estreme, che favoriscono l'antagonismo tra classi portatrici di interessi e aspirazioni differenti e costituiscono, quindi, uno strumento di disordine, degenerazione e sovversione, ma anche quelle di impossibile realizzazione. La presa di distanza da teorie, come quella formulata da Platone, dipende, oltre che dall'impossibilità della sua concretizzazione, dal diverso modo di intendere la partecipazione alla comunità politica, come conseguenza del diverso modo di intendere il Bene.

Da un lato, Platone ritiene che vi sia un collegamento diretto fra l'idea di Bene e l'idea di giustizia, cui deve fare necessariamente riferimento un ordine delle cose virtuoso, realizzabile grazie a scelte volte a garantire l'unità della *polis*, tra le quali sono incluse - come abbiamo visto - l'abolizione della famiglia e della proprietà privata per le due classi superiori dei filosofi-governanti e dei custodi. Dall'altro, anche Aristotele pensa che una comunità statale debba necessariamente prevedere delle forme di comunanza volte a garantire l'unità, a partire da quella del territorio, ma è anche convinto che scelte radicali come quella di abolire la famiglia e la proprietà privata facciano perdere di vista lo

praescius. Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit» (Agostino, *De libero arbitrio*, III, 8). Tutto questo, per Agostino, non è in contraddizione con la sua teoria della Grazia, donata solo ad alcuni uomini, che avranno così la possibilità di salvarsi, e negata ad altri, cui è lasciata la libertà di dannarsi (Agostino, *De gratia et libero arbitrio*, 4.6; 4.7).

<sup>25</sup> Uno stretto rapporto lega, secondo Aristotele, l'etica alla politica, ed entrambe all'educazione. Infatti, nell'*Et. Nic.* sostiene che «chi vuol render migliori molte o poche persone attraverso la sua cura, dovrà cercare di divenire legislatore se è attraverso le leggi che possiamo diventare buoni» e perciò «l'aver sin da giovane una retta educazione alla virtù è cosa difficile, se non si è allevati sotto leggi siffatte». Nella *Politica* rileva, invece, che ogni stato si costituisce in vista di un bene, per poi precisare che il bene consiste nel raggiungimento della felicità, identificata «con l'agire bene»; pertanto «la vita pratica», intesa nel senso più ampio, può essere considerata «la migliore e per la città nel suo complesso e per l'individuo singolarmente preso» (Cfr. *Etica Nicomachea*, K 9, 1179 b, 30, 1180 b, 25, 1180 a, 1-12, trad.it a cura di A. Plebe, cit., pp. 270, 272; *Politica*, I, 1 1252 a 5; VII, 3. 1325, b 10-b30). Dalla considerazione che i mezzi attraverso i quali l'uomo diventa buono sono tre: la natura, il costume e il discorso, e che spesso gli uomini, seguendo i dettami della ragione, agiscono contro i costumi e la natura, consegue il ruolo primario esercitato a questo fine dall'educazione (alla quale concorrono sia le famiglie sia lo stato) impartita attraverso i buoni discorsi e favorendo l'acquisizione di buone abitudini.

stesso carattere della *polis*, che «è per natura una molteplicità». Egli cioè, a differenza di Platone che la concepisce direttamente come un'unità, ritiene che la *polis* sia costituita da una pluralità di elementi dalla cui coordinazione scaturisce l'unità. Puntualizzando ulteriormente sottolinea che la *polis* platonica «procedendo sempre di più sulla strada dell'unità diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia». In questo modo si perde, però, il carattere pluralistico dello stato, che presuppone un incontro di individualità diverse, con la grave conseguenza di condannare la città stessa alla distruzione, perché le si vorrebbe attribuire un carattere unitario che invece è proprio della famiglia e dell'individuo<sup>26</sup>.

Nelle affermazioni di Aristotele la riflessione politica di carattere fondamentale s'intreccia con quella avente carattere più pratico. Questa riguarda ancora temi quali la tripartizione delle classi (di cui una sola gestisce direttamente il potere) nella Repubblica ideale, che finirebbe per generare conflitti interni tra chi amministra e chi invece è comandato, e la proprietà comune, in merito alla quale evidenzia le difficoltà legate alla tendenziale contrarietà della maggior parte degli uomini all'organizzazione comunitaria idealizzata da Platone, ritenendola lontana dai propri interessi personali e all'origine di una sproporzione tra guadagno e lavoro. Nelle parole di Aristotele «la proprietà deve in un certo senso essere comune, ma fundamentalmente deve essere privata. A questo modo la separazione delle incombenze non provocherà recriminazioni reciproche ed ognuno darà contributi maggiori badando a ciò che gli spetta in proprio, mentre, grazie alla virtù, comuni saranno i beni degli amici, quanto all'uso, come dice il proverbio». Trattasi in pratica della riaffermazione della validità del sistema allora vigente nel mondo greco che, con l'ausilio di una buona educazione morale e dell'ordinamento di una corretta legislazione dovrebbe, a suo parere, permettere di beneficiare sia dei vantaggi del sistema collettivistico sia di quello privatistico giacché ogni uomo, avendo garantita la sua proprietà privata, sarebbe incoraggiato a mettere alcuni beni a disposizione degli amici i quali, a loro volta, per reciprocità, permetterebbero l'utilizzo di alcuni beni propri. Altre considerazioni di carattere pratico riguardano anche un altro aspetto del comunismo platonico che, secondo Aristotele, avrebbe conseguenze negative: l'abolizione della famiglia, il fatto di non conoscere i legami di parentela, infatti, favorirebbe inconsapevolmente incesti e parricidi<sup>27</sup>. Viene così riaffermata l'idea aristotelica di bene, basata sulla medietà, antitetica a quella di Platone.

La preoccupazione per il rischio di degenerazione induce Aristotele anche a considerare la difficile praticabilità di *monarchia* e *aristocrazia* (sebbene inserisca entrambe nell'elenco delle forme di Stato ideale), individuando la

<sup>26</sup> *Politica*, II 1-2, 1261 b, in Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, trad. it., a cura di C. A. Viano, Torino, UTET 1992, pp. 47-346, pp. 83-84.

<sup>27</sup> *Ibidem*, II, 1262, b 4; 1263, b 5.

causa primaria di ciò nella debolezza della natura umana, considerata fondamentalmente vulnerabile di fronte alle insidie della corruzione, con conseguente rischio che la monarchia possa degenerare in tirannide e l'aristocrazia in oligarchia. Da qui la preferenza per una costituzione che sia nello stesso tempo il risultato di una mediazione fra differenti interessi economici e fra diversi ordinamenti costituzionali<sup>28</sup>. Alle considerazioni generali sulla migliore costituzione si aggiungono considerazioni sull'efficienza e sull'attuabilità, che portano all'individuazione della costituzione considerata più concretamente praticabile: la *politia*, identificabile come una costituzione mista, derivante dalla "mescolanza di oligarchia e di democrazia"<sup>29</sup>. Anche in questo caso, comunque, Aristotele si sente in dovere di porre in guardia dai rischi, e in particolare da quello di una sua degenerazione in *democrazia*, al cui termine attribuisce un significato molto diverso da quello attuale, e precisamente quello di governo che ha per fine l'esclusivo vantaggio dei nullatenenti<sup>30</sup>.

Alle considerazioni critiche sulle varie costituzioni esistenti e sui problemi cui esse possono dare origine (ponendo a rischio le finalità proprie degli esseri umani), che sono alla base dell'individuazione della *politia* come ordinamento costituzionale più appropriato, corrisponde un'idea di Stato che nasce da un pensiero che prende le distanze dall'utopia e nello stesso tempo si caratterizza per un certo carattere pragmatico e che, proprio per questo motivo, non respinge in modo pregiudiziale nessuna forma costituzionale che sia in grado di garantire il principio di medietà. A conferma di ciò vale quanto viene affermato a proposito di *democrazia* e *oligarchia*, che vengono considerate degenerazioni rispetto all'ordinamento ideale, salvo poi precisare che potrebbero comunque sopravvivere a condizione che non vengano spinti troppo oltre rispettivamente il principio democratico o il principio oligarchico<sup>31</sup>. A ben vedere, si tratta di ragioni nel loro insieme coerenti con l'atteggiamento al quale Aristotele non viene mai meno, nel senso che l'affermazione secondo cui entrambe le forme costituzionali dovrebbero addolcire le loro posizioni di principio - in modo tale che nelle democrazie non si acuisca lo scontro con i ricchi e nelle oligarchie vi sia un atteggiamento più favorevole nei confronti dei ceti meno abbienti - corrisponde all'idea che *democrazia* e *oligarchia* possano trovare un punto d'incontro proprio in quella che "de facto" sembra la riaffermazione dell'impostazione aristotelica basata sulla medietà fra due estremi.

Anche il giudizio positivo espresso dallo Stagirita sull'educazione impartita secondo i principi propri della costituzione politica di riferimento, essendo in grado di contribuire a far emergere e praticare quanto di meglio una costi-

<sup>28</sup> *Ibidem*, IV, 1293 b 8; 1295 b 11; 1296 a 7.

<sup>29</sup> *Ibidem*, II, 1265, b 6; IV, 1293, b 8.

<sup>30</sup> *Ibidem*, IV, 1293 a 5-10. In sostanza col termine *politia* indica qualcosa che si avvicina al concetto attuale di *democrazia* e col termine *democrazia* indica la *demagogia*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, V, 1308, b 5-1309, a 30.

tuzione è in grado di esprimere, oltre a poter essere valutato come una precisa affermazione del ruolo dell'educazione nel mantenimento dell'ordine costituzionale, può essere considerato coerente col carattere relativistico della sua visione politica<sup>32</sup>. Per quanto questo punto dell'argomentazione aristotelica non sembri improntato alla massima chiarezza si può considerare come non priva di punti condivisibili l'interpretazione che ne dà C. A. Viano, secondo il quale esso è da intendere come l'affermazione che nell'ambito di ogni forma di governo sia possibile un'educazione intesa come addestramento alla pratica della virtù, compiuto in modo diverso a seconda dell'organizzazione politico-sociale della città presa in esame, con la diretta conseguenza che ogni costituzione potrebbe offrire le condizioni per la realizzazione del fine dell'esistenza umana, cioè il raggiungimento della felicità<sup>33</sup>. L'interpretazione di Viano è sorretta dal fatto che il giudizio in oggetto risulta inserito in un contesto generale in cui non esistono riferimenti a costituzioni politiche aprioristicamente valide, ma solo funzionalmente valide, anche se la dichiarata propensione dello Stagirita per la *Politia* può portare a interpretazioni di tipo diverso.

I grandi regni ellenistici non sono ancora nati ma Aristotele ha conoscenza diretta della monarchia macedone. Nonostante questo la sua comunità politica di riferimento per la messa in atto del suo ideale di costituzione, non è costituita da una grande monarchia ma dalla *polis*, risultante dall'unione di più villaggi, ciascuno dei quali costituito da un insieme di famiglie. Egli è appunto convinto che nella *polis* possa essere realizzato nel modo migliore il fine dello stato «formato bensì per rendere possibile la vita», ma che «in realtà esiste per render possibile una vita felice»<sup>34</sup>.

Perché Aristotele guarda alla *polis* come l'istituzione in cui l'uomo può realizzare pienamente la propria natura conducendo una vita propriamente umana che lo conduce alla felicità? La risposta è nel libro settimo della *Politica*. Ancora una volta il riferimento è al principio della medietà. Per Aristotele uno stato che ha pochi abitanti non è autosufficiente, quando ne ha troppi, invece, sarà autosufficiente nelle esigenze indispensabili ma avrà difficoltà a darsi una costituzione. In entrambi i casi non avremo uno stato nel senso pieno del termine. Le condizioni per l'esistenza dello stato sono, quindi, che il suo territorio non sia troppo esteso e che la sua popolazione raggiunga quel numero sufficiente a garantire un'esistenza agiata in conformità alle esigenze d'una comunità civile<sup>35</sup>.

Partendo dalla *polis* che considera, come abbiamo visto, la formazione che più di altre è funzionalmente legata alla natura dell'uomo, Aristotele definisce negli aspetti più particolari le sue idee politico-pedagogiche. In primo luogo

<sup>32</sup> *Ibidem*, V, 9, 1310 a 15-20.

<sup>33</sup> C. A. Viano, *Nota n. 1*, in Aristotele (a cura di C. A. Viano), *Politica*, VIII, UTET, Torino 1955, pp. 327-328.

<sup>34</sup> Aristotele *Politica*, I, 2, 1252 b 30, trad. di R. Laurenti, Bari, Laterza 1966, p. 4.

<sup>35</sup> *Politica*, VII, 4, 1236, b 5.

evidenziando la distinzione fra i 'cittadini' e le altre categorie sociali presenti al suo interno. Il suo riferimento principale è alla famiglia greca tipo, composta di un adulto maschio libero, cittadino a pieno titolo, e inoltre dalla moglie, dai figli e dagli schiavi. Tutti i componenti sono sottoposti in modo diverso all'autorità del capofamiglia, che agisce in qualità di marito, padre o padrone. Per esempio, nel rapporto matrimoniale tra maschio e femmina quest'ultima, pur essendo un essere libero al pari del marito, deve adattarsi a un ruolo subalterno, essendo considerata *naturalmente* inadatta al comando<sup>36</sup>. I figli, invece, saranno soggetti all'autorità paterna fino al momento in cui, diventati adulti, acquisiranno i diritti pieni di cittadinanza. Ancora diversa la situazione dello schiavo, sottoposto - salvo casi eccezionali - all'autorità del padrone fino alla fine dei suoi giorni, essendo una sua proprietà, alla stessa stregua di tutti gli altri beni di cui dispone la casa, come gli strumenti di lavoro o gli animali<sup>37</sup>. Essendo centrale nel nostro discorso generale il tema del fondamento delle differenze tra uomo libero e schiavo, credo che questo punto meriti un supplemento di riflessione. Scrive Aristotele:

“Quale sia la natura dello schiavo e quale la sua funzione è chiaro da queste considerazioni. Chi per natura non appartiene a sé ma ad un altro, pur essendo uomo, è uno schiavo per natura; ed appartiene ad un altro quell'uomo che, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà; ed è oggetto di proprietà uno strumento che serve all'azione e che è separato da chi lo possiede”<sup>38</sup>.

Come si vede, Aristotele inizia a definire la figura dello schiavo 'per natura' in termini di uomo che 'per natura' appartiene a un altro, pur non cessando di appartenere al genere umano. Bisogna ora vedere se si è di fronte ad una discussione puramente accademica e dai caratteri non troppo definiti o se, per lo Stagirita possano effettivamente esistere degli uomini che 'per natura' appartengono a un altro e, in quel caso, se i loro caratteri vengano meglio precisati. Il filosofo risponde in maniera affermativa nei termini della teoria della potenza e dell'atto, adattata a tale scopo:

“Tutti gli uomini che differiscono dai loro simili tanto quanto l'anima differisce dal corpo e l'uomo dalla belva (e sono in questa condizione quelli il cui compito implica l'uso del corpo, che è ciò che essi hanno di meglio), sono schiavi per natura e per essi il partito migliore è sottomettersi all'autorità di qualcuno [...]. È schiavo per natura chi appartiene a qualcuno in potenza [...] e partecipa alla ragione per quel che spetta alla sensibilità immediata, senza possederla propriamente [...]. È dunque evidente che per natura alcuni uomini sono liberi ed altri schiavi e che per questi ultimi l'essere schiavi è giusto ed utile”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Sul rapporto uomo-donna in Aristotele cfr. P. Impara, *L'educazione come etica politica in Aristotele*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 149-153.

<sup>37</sup> *Politica*, I, 3 b 5-20.

<sup>38</sup> *Politica*, I, 1254, b 4 (Edizione a cura di C. A. Viano, trad. di Luigi Firpo), UTET, Torino 1955, p. 58.

<sup>39</sup> *Ibidem*, I, 1254, b 5-1255, b 5, pp. 60-61.

Aristotele cioè mette in chiaro che “schiavo per natura” è quell’uomo il cui intelletto non riesce a dominare le passioni per cui la sua schiavitù è insita nella psiche, nel senso che i fattori irrazionali e istintuali potenzialmente predominanti condurranno ad un predominio in atto della parte alogica della sua anima tripartita, limitando la capacità di operare scelte razionali. Siccome l’uso della ragione rende l’uomo libero, la conseguenza è che un suo uso limitato condurrà a una naturale limitazione della libertà personale. Egli sente comunque il dovere di precisare che non sempre chi è schiavo lo è per natura, e che la stessa cosa vale per chi è libero, nel senso che i reali rapporti sociali non corrispondono necessariamente ai fondamenti naturali, ma che, nel caso in cui sia possibile rendere note queste caratteristiche e tracciare la divisione che ne deriva, l’applicazione di questi rapporti è a vantaggio di entrambe le parti, e quindi anche dello schiavo, giacché un individuo incapace di una piena autonomia può trarre solo benefici dall’essere governato da un altro<sup>40</sup>. Si tratta di un ragionamento che viene sviluppato con una certa difficoltà, volendo egli nello stesso tempo ammettere il carattere «naturale» della schiavitù, la natura umana e, almeno parzialmente, razionale dello schiavo (che altrimenti verrebbe abbassato in tutto e per tutto al livello di un animale) e la possibilità che il ruolo sociale non sempre corrisponda alla propria natura<sup>41</sup>.

Per completezza bisogna, infine, tenere presente che nella *polis* sono presenti anche i meteci, residenti di origine straniera, per la maggior parte di etnia greca ma, in qualche caso, anche barbarica, che godono di diritti limitati e sono soggetti all’obbligo del servizio militare. Lo stesso Aristotele ad Atene non era un cittadino ma un meteco<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*, I, 1255, b 6, p. 64. Ovviamente Aristotele era a conoscenza che anche il suo maestro Platone fu venduto come schiavo.

<sup>41</sup> A proposito della “natura” dello schiavo in Aristotele, mi sembra opportuno sottolineare quanto afferma H. Harent, che mette l’accento sulla disumanizzazione conseguente ad una vita dominata dalla necessità del lavoro, quale può essere quella dello schiavo. Scrive la Harent: «L’istituzione della schiavitù nell’antichità, almeno nei tempi più antichi, non fu un espediente per avere lavoro a buon mercato o uno strumento di sfruttamento a scopo di profitto, ma piuttosto il tentativo di escludere il lavoro dalle condizini della vita umana. Ciò che gli uomini condividevano con le altre forme di vita animale non era considerato umano. (Fu questa, per inciso, anche la ragione della tanto malintesa teoria greca della natura non umana dello schiavo. *Aristotele*, che sostenne questa teoria così esplicitamente, e poi, sul suo letto di morte, liberò i suoi schiavi, può non essere stato così incoerente come i moderni sono inclini a pensare. Egli non negava la capacità dello schiavo di essere umano, ma solo l’uso della parola “uomini” per membri della specie umana che siano totalmente soggetti alla necessità». H. Harent, *Vita attiva. La condizione umana* (1958), trad. it., Bompiani 1991, p. 107, corsivo mio.

<sup>42</sup> C’è da dire, a questo proposito, che Aristotele non ignora che in certi momenti della storia ateniese dei barbari sono diventati meteci e dei meteci cittadini. Infatti, fino all’epoca di Pèricle non era impossibile per degli stranieri diventare cittadini di Atene. Anzi, per arginare il fenomeno, fu proprio Pèricle a far approvare una legge che prevedeva l’attribuzione della cittadinanza solo a coloro che avevano entrambi i genitori ateniesi (450 A.C.). Questa legge, tuttavia, venne aggirata a favore di Pèricle il Giovane, figlio suo e della milesia Aspasia, a cui furono concessi i pieni diritti cittadini dopo la morte dei figli legittimi nella peste del



E così, dall'organizzazione sociale della *polis*, cui rimane sostanzialmente fedele nell'articolazione delle sue proposte, Aristotele fa emergere la figura apicale del 'cittadino', col cui termine indica l'uomo che partecipa pienamente alla costruzione della società civile. Più in particolare egli parla di *cittadino in senso assoluto*, identificandolo nell'avente diritto a partecipare alle funzioni di giudice e alle cariche<sup>43</sup>, per poi definirlo attraverso quelle che considera le sue virtù: l'obbedienza e il comando. A questo proposito, infatti, fa rilevare:

“Ora la virtù di chi comanda e di chi obbedisce è diversa ma il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti”<sup>44</sup>.

Questa definizione riproduce quelle che sono nello stesso tempo prerogative e virtù del cittadino a pieno diritto della *polis*, che ha dei doveri, come quello di ubbidire alle leggi e prestare servizio militare, e dei diritti, come quello di partecipare all'esercizio della sovranità (prendendo parte alle assemblee e avendo la possibilità di essere eletto alle magistrature) e quello di praticare l'attività giudiziaria. Se la colleghiamo a quanto evidenziato nelle righe precedenti, possiamo dire, in sintesi, che nella concezione aristotelica tutti gli esseri umani partecipino astrattamente della condizione umana (persino gli schiavi, sebbene funzionalmente siano da considerarsi strumenti animati) ma che esista una linea di demarcazione tra la forma di vita specificamente umana, il vivere politico (*bios politikos*), e altre forme di vita che sono soltanto parzialmente umane. Partendo dal *bios politikos*, le varie forme di vita, ognuna delle quali caratterizzata da una determinata attività principale, si collocano in una scala di valore decrescente in base alle azioni che le caratterizzano. Da qui un rapporto non privo di complessità fra anima e forme di vita: tutti gli esseri umani possiedono un'anima composta di una parte razionale e di una irrazionale, con una diversa prevalenza delle due componenti a seconda degli individui, cui corrisponde una diversa partecipazione alla «virtù morale» e, di conseguenza, un diverso livello di idoneità (in senso decrescente) all'esercizio delle funzioni proprie della forma di vita che trova una più completa attualizzazione nella partecipazione attiva alla vita della *polis* e rappresenta il compimento delle potenzialità della specie umana. Chi è collocato in posizione apicale deve possedere la «virtù morale» nella sua completezza; chi è collocato alla base della scala gerarchica, come gli schiavi, in modo molto parziale. Possiamo dire che, per Aristotele, esistono forme inferiori di umanità, caratterizzate dall'incapacità di giungere al livello della vita politica, che costituisce la condizione propriamente umana.

430-429. Cfr. Aristotele, *La Costituzione degli ateniesi*, XLI, XLII-LXIX; Manville Brook P., *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, trad. it., Ecig, Genova 1999; Moses I. Finley, *Gli antichi greci*, trad. it., Einaudi, Torino 1968, pp. 51-52; C. Mossé, *Il cittadino nella Grecia antica*, trad. it., Armando, Roma 1998.

<sup>43</sup> *Politica*, III, 1, 1275 a 5-20.

<sup>44</sup> *Politica*, III, 4, 1277 b 10-15, trad. di R. Laurenti, cit., p. 79.

*Umanesimo, conoscenza e educazione fra Platone e Aristotele*

I modi di trattare il problema pedagogico da parte di Aristotele, coerentemente con l'impostazione teorica generale, si differenziano profondamente da quelli propri del suo maestro Platone. Alla base delle idee pedagogiche platoniche vi è il collegamento diretto tra la Repubblica ideale, che trae fondamento e legittimazione dall'idea di Bene, e l'educazione statale, riservata alle due categorie superiori dei filosofi e dei guardiani, cioè a chi è destinato a esercitare una funzione pubblica: ai futuri filosofi, perché devono reggere lo stato, e ai futuri soldati, perché devono difenderlo. La formazione dei lavoratori manuali è confinata nel privato, come addestramento alle attività produttive. Nello stato ideale, basato sulla giustizia, ogni uomo è collocato in un ruolo corrispondente alle facoltà predominanti della propria anima.

A una diffusa interpretazione del contenuto di queste teorie si collega quella che può essere chiamata l'immagine convenzionale di Platone, che lo vede esclusivamente impegnato nella costruzione di un monumento razionale che, pur avendo una ricaduta nel campo dell'educazione e dell'organizzazione politica e sociale, è, in ultima istanza, finalizzato alla preparazione della congiunzione spirituale dell'anima umana con i modelli ideali, che potrà realizzarsi solamente quando essa si sarà liberata dalla prigionia del corpo. Si tratta di un'immagine che per certi aspetti può essere considerata attendibile, ma nello stesso tempo, in assenza di ulteriori specificazioni è, in una certa misura, riduttiva. Manca, infatti, qualsiasi riferimento sia alle idee del periodo giovanile, in cui più forte è l'influenza di Socrate in termini di approccio problematico e aperto alla comprensione della natura più profonda dell'uomo, inteso come un insieme di ideale e di sensibile, di corporeo e di spirituale<sup>45</sup>, sia alla rivisitazione e alla conseguente modifica di impostazione, operata negli ultimi scritti, di alcune problematiche già affrontate in opere fondamentali della maturità. Allo stesso modo può essere considerata riduttiva l'immagine, complementare alla precedente, di Platone assolutamente sempre e comunque refrattario ad ogni desiderio di occuparsi delle questioni pubbliche e degli affari della città. Nelle sue parole, la decisione di rinunciare alla politica attiva è, infatti, conseguenza della valutazione di alcuni accadimenti, e in particolare del processo e della condanna a morte di Socrate, ma anche di alcuni insuccessi personali che lo portano a considerare difficile la corretta gestione della cosa pubblica, senza l'appoggio di amici e compagni fidati, identificati, dopo

<sup>45</sup> Jaeger, a questo proposito, basandosi su alcuni scritti platonici, quali l'*Apologia*, il *Fedone* e il *Protagora*, e tenendo presenti le *Memorie* di Senofonte, sottolinea come per Socrate non vi sia vera opposizione tra fisico e psichico (in quanto anima e corpo sono due lati distinti della stessa natura umana), ma solo una gerarchia di valori, che vede al primo posto quelli dell'anima e poi quelli del corpo. Cfr. W Jaeger, *Paideia* (1911), II, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1967 (terza rist.), pp. 61-74. Per una diversa posizione, incentrata sull'identificazione nell'ambito del pensiero socratico dell'essenza umana con l'anima cfr. G. Reale, *Il pensiero antico*, Vita e pensiero, Milano 2001, pp. 86-88.

approfondita riflessione, in coloro che praticano «rettamente e veramente la filosofia», perché «solo questa consente di vedere tutto ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private». Platone ritiene, infatti, che il sapere filosofico si differenzi dagli altri saperi perché non può essere acquisito con le stesse modalità dei comuni insegnamenti, «ma in seguito ad una lunga frequentazione del suo oggetto». Si tratta di una disciplina mentale ed esistenziale, un *habitus* di ricerca. Conseguentemente, il filosofo può essere legato alla vita quotidiana, purché resti sempre unito alla filosofia e al regime di impegno e di fondamentale temperanza che essa comporta, che è all'origine di quel processo interiore che indirizza l'uomo verso la scienza del Bene che corrisponde, come affermato nella *Repubblica*, alla conversione dell'anima all'Essere. In questo contesto si inserisce anche la definizione di giustizia come salute dell'anima, realizzabile nella misura in cui ogni anima trova la sua collocazione ideale<sup>46</sup>. Vediamo così che i vari tasselli del discorso platonico concorrono alla composizione di un quadro in cui l'idea di Bene, pur non direttamente conoscibile, illumina l'idea di giustizia che, a sua volta, dà forma alla visione tripartita dell'anima che si proietta nella costruzione dello stato ideale, responsabile dell'organizzazione del percorso formativo per le due classi superiori dei filosofi e dei guerrieri, che culmina nell'educazione del filosofo-governante<sup>47</sup>. In questa fase, corrispondente alla piena maturità del filosofo, gran parte delle idee sostenute in periodo giovanile, incentrate sull'analisi dell'uomo, al fine di individuarne le peculiarità nell'anima quale essenza dell'io consapevole, sono state ormai modificate, ma questo non significa che tutti i contenuti presenti all'interno del nuovo quadro teorico risultino completamente coerenti con la sua impostazione generale.

Certamente si può dire che il giovane Platone, impegnato in un compito che è dialettico, negativo, critico e che fa proprio un umanesimo che assume fino in fondo l'onere e il rischio della maieutica e della dialettica socratica, ceda il posto – come osserva Jaeger – a un Platone maturo che si fa portavoce di un umanesimo di nuovo tipo, in cui un'immagine ideale della natura umana viene posta alla base della politica e dell'educazione. Ma in questo contesto si inseriscono anche alcuni contenuti suscettibili di venire letti in modi diversi. Si pensi, ad esempio, a quanto viene affermato nel *Fedro* e nella *Repubblica* in merito al superamento dell'aspetto meno nobile della irrazionalità (concupiscenza) e della collocazione di quello più nobile (ardimento) sotto il controllo

<sup>46</sup> Sulle motivazioni che sono all'origine delle scelte del filosofo in materia di impegno nella vita pubblica cfr. Platone *Lettera VII*, 325b-326b, 340c-340d. Sul rapporto tra Essere e Bene cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 518c-518d. Per quanto riguarda la giustizia, intesa come corrispondenza esistente fra la città e la persona, fra la giustizia civile e la giustizia dell'anima cfr. *Repubblica*, II, 368d-375b. Su questi punti cfr. anche G. Giorgini, *L'instaurazione dell'ordine nuovo. Un'indagine sulla realizzabilità della città perfetta nella Repubblica di Platone*, in G. N. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, F. Angeli, Milano 2008, pp. 47-65, p. 58.

<sup>47</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 525c-534d.

della razionalità. Non si può in primo luogo fare a meno di osservare, a questo riguardo, che Platone, per veicolare in modo più incisivo i nuovi contenuti, fa ricorso a miti, come il *Mito della caverna* e il *Mito della biga alata*, quindi a modalità d'approccio alle problematiche che si differenziano da quelle degli anni della gioventù, in cui nei dialoghi aporetici, e in particolare nel *Protagora*, prende le distanze dalle tecniche argomentative basate sul frequente ricorso ai miti, nelle quali erano maestri i detestati sofisti. Ma, oltre questo aspetto pur non privo di rilevanza, le maggiori perplessità derivano dal fatto che siamo di fronte a contenuti che potrebbero venire considerati come non completamente congruenti con la nuova impostazione basata sull'individuazione della norma della razionalità nell'idea e sulla convinzione che l'umanità vera e piena si realizzi tramite l'avvicinamento all'ordine divino. L'atteggiamento nei confronti della corporeità, in particolare, sembra caratterizzato da un'ispirazione maggiormente dualistica nel *Fedone* - opera di datazione incerta, che alcuni attribuiscono al periodo giovanile e altri alla maturità - piuttosto che nelle due opere della maturità citate nelle quali, accanto alla distinzione tra il corpo e l'anima, essenza pura, è possibile ravvisare anche degli elementi di compromissione diretta, relativamente al radicamento corporeo di quest'ultima, e indiretta, in relazione alla dottrina delle facoltà, che sembra collegata all'articolazione funzionale dei ruoli all'interno della sua Repubblica ideale. Se poi andiamo ad esaminare il percorso formativo, esteso anche alle donne e direttamente collegato al ruolo sociale, possiamo notare che esso, pur culminando nello studio della disciplina formale, cioè della matematica e della dialettica, in quanto rispettivamente sistemazione razionale del vero, ovvero studio dei concetti astratti che stanno alla base di discipline quali la fisica e l'astronomia, e studio e contemplazione delle idee, vale a dire della verità razionale pura, in parte ricalca il tradizionale curriculum greco-ateniese, integrato da alcuni motivi di ispirazione spartana. Mentre considera importanti discipline tradizionali come la *musica* (tutte le arti legate alle Muse: strumento musicale, canto, declamazione, poesia) e la *ginnastica* (scherma, corsa, marcia, tiro con l'arco, esercitazioni militari), Platone rifiuta l'uso didattico dei poemi omerici - diffusamente impiegati nel mondo greco come testi base per l'apprendimento della lettura e della scrittura - per le immagini fallaci degli dei e le menzogne in essi contenute. A questo si aggiunge il più generale rifiuto dell'arte, perché ritenuta imitazione di un'imitazione. L'artista, infatti, secondo Platone, imita qualcosa di esistente in natura, che altro non è se non l'imitazione imperfetta dell'idea<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 246a-249d; *Repubblica*, III; VII, 514b - 520a; *Fedone*, 66b-68d. Cfr. anche H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* (1950), trad. it., Studium, Roma 1978, pp. 39-52, 64-76, 102-116; L. Grecchi, *L'umanesimo di Platone*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2007, pp. 82-122; L. Brandwood, *Stylometry and chronology*, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 90-120, pp. 109, 115; C. Pancera, *La formazione dell'uomo in Socrate*, CLUEB, Bologna 2003, pp. 19-23; P. Impara, *Platone filosofo dell'educazione*, Armando, Roma 2002, pp. 57-92.

Date queste premesse, si può dire che il genio platonico si incontra con la tradizione culturale di ispirazione aristocratica e che quest'incontro contribuisca al formarsi della sua proposta politica e pedagogica. Nel V secolo il fascino dell'ideale aristocratico di *areté* va oltre la classe sociale di riferimento e persino il costume educativo della *polis* greca ad ordinamento democratico in parte si ispira ad esso. Questo significa che a istanze di ispirazione democratica, quali la rivendicazione di nuove istituzioni formative destinate all'insieme degli uomini liberi, si accompagnano il culto dell'eccellenza fisica e l'importanza data alla musica, propri del modello educativo aristocratico. Si può dire che l'educazione aristocratica diventa il modello cui aspirano tutti i fanciulli greci, e questo porta come conseguenza alla diffusione di istituzioni a ciò deputate, cioè le scuole, operanti sotto la vigilanza dello stato pur non essendo sotto la sua diretta gestione<sup>49</sup>. È innegabile che la sensibilità dell'aristocratico Platone sia in sintonia con l'ideale politico ed educativo del suo gruppo sociale, la cui influenza peraltro va oltre la cerchia dell'aristocrazia, ma è anche evidente che questo ideale non incontra il suo genio senza subire delle modifiche. Esso si esprime, infatti, come una forma particolare di umanesimo fondato sul binomio bene-sapere, perché la vera umanità si basa sulla conoscenza, seppure indiretta, del Bene, principio di realtà di tutte le idee e di tutte le cose sensibili. Prende così forma nella sua opera una nuova aristocrazia, costituita da chi ha conoscenza del Bene, alla quale è affidato il governo della città; cioè un'aristocrazia del sapere che su di esso fonda la propria piena umanità.

Fra le righe del *Fedro* e della *Repubblica* è comunque possibile intravedere i segni incipienti dell'esigenza che la classe egemone si confronti con le condizioni di esistenza reale degli uomini e le pratiche attinenti alla vita associata. Alla necessità di questo confronto corrisponde un primo tentativo di risposta nel *Politico* in cui Platone, prendendo atto dell'impossibilità di avere uno stato perfetto governato da uomini politici perfetti e al fine di ottenere un risultato comunque "accettabile" fa riferimento all'uomo politico, in grado di governare uno stato in quanto esperto nell'*arte della misura*, indicando che esso deve conoscere la misura per mescolare tra loro i diversi "strati" sociali ed educare bene le due diverse indoli che compongono la virtù - valore e saggia temperanza - di cui sono portatori i cittadini. Ma è soprattutto nelle *Leggi* che viene segnato un cambiamento di impostazione rispetto alla *Repubblica*: la scelta della costituzione politica deve ora tenere conto della dinamica storica; la proprietà comune viene sostituita con la proprietà familiare; non sono più presenti le due classi distinte dei filosofi e dei guerrieri e alle cariche pubbliche si accede principalmente per elezione. Anche il percorso educativo viene modificato: la dottrina delle idee non ha più un ruolo formativo centrale, riservato ora alla geometria e all'astronomia, mentre viene ribadito il valore formativo della matematica, però intrinseco alla disciplina e non più in virtù del suo legame con la filosofia. Inoltre, si afferma il valore educativo

<sup>49</sup> H. I. Marrou, *cit.*, pp. 67-70.

dei cori, delle danze e della musica. L'insegnamento musicale aveva già una posizione importante nella Repubblica. Ora, però, c'è da porre in rilievo l'attenzione particolare per i cori composti da cantori che cantano in onore di Dioniso - a cui corrisponde un'appassionata difesa del dionisismo - fondata sulla convinzione che essi, se guidati da persone sobrie, rispondono a finalità educative e sono vantaggiosi per lo stato. Questo importante cambiamento d'impostazione porta con sé come conseguenza la necessità di verificare se esso comporti anche una modifica dei caratteri fondamentali del pensiero platonico, così come tracciato nelle opere della maturità. A questo proposito c'è da evidenziare che, apparentemente, con il richiamo all'arte della misura, il filosofo si avventura su un terreno metodologicamente affine a quello percorso da Aristotele. W. Jaeger, però, matura la convinzione che, comunque, Platone non abbia mai abbandonato i suoi principi generali, tra cui l'ideale di stato affermato nella *Repubblica*, e che la differenza di impostazione introdotta con le *Leggi* sia da ricercare nel fatto che la nuova riflessione non venga posta, come la precedente, sul piano dell'idea, ma su un piano inferiore, caratterizzato da maggior concretezza<sup>50</sup>. Se utilizziamo il parametro di ragionamento di Jaeger per riflettere sull'esame della proposta educativa platonica possiamo dedurre che il riferimento al valore educativo del moto, delle danze e dei cori serva a evidenziare l'importanza dell'educazione al ritmo e all'armonia per acquisire la capacità di riconoscere la bellezza partendo da situazioni particolari quali possono essere quelle che avvengono in occasione delle feste in onore delle divinità. Colpisce, in questo discorso, il riconoscimento del valore educativo di quelli che sono, a tutti gli effetti, dei supporti irrazionali, anche se esso viene ricondotto su binari più istituzionali sia col richiamo alla necessità che il giudizio sul valore educativo della musica, della danza e della poesia sia espresso da persone di comprovata virtù, sia con l'affermazione che il legislatore debba costringere i poeti a comporre delle opere che, attraverso la piacevolezza della musica, educino correttamente i fanciulli. Il richiamo alle leggi e al legislatore, in particolare, può essere considerato come un tentativo di controbilanciare attraverso il rigore della legge e la stabilità degli ordinamenti quello che può sembrare un indebolimento della costruzione teorica. Da questo punto di vista non è senza importanza che la religiosità venga considerata un fondamentale sostegno di tale stabilità. Questo ragionamento si estende anche alla concezione del sapere nel momento in cui l'unità della scienza delle idee con il mondo umano e politico rischia di non risultare più né chiara né garantita. A questo proposito, il riferimento a due opere, il *Timeo*, la cui composizione precede di alcuni anni quella delle *Leggi*, e il *Minosse*, probabilmente contemporanea ad essa, può essere utile in quanto nella prima viene proposto un modello di rappresentazione del mondo come una grande macchina matematica garantita dalla divinità che l'ha forgiata (il Demiurgo), mentre nella seconda abbiamo l'identificazione dell'essenza della Legge con la scoperta del vero, ga-

<sup>50</sup> Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, cit., III, pp. 370-374, 394, 398-399.

rantita dall'opera di quello che viene considerato come il modello di buon legislatore, Minosse, il mitico re di Creta, e soprattutto dall'intervento diretto di Zeus che, ispirandolo direttamente nella stesura delle leggi, ha contribuito alla prosperità del suo regno. Possiamo perciò concludere che Platone, nelle opere della vecchiaia, pur stemperando con una trattazione caratterizzata da maggior realismo il carattere utopico del progetto della *Repubblica*, attraverso il riferimento alla divinità tiene fermo proprio quel richiamo all'assoluto che in forma diversa ha già espresso proprio nella *Repubblica* e in altre opere della maturità<sup>51</sup>.

### *Il percorso formativo aristotelico*

Se l'uomo platonico è collocato in uno stato garantito in ultima istanza dal Bene o dalla divinità, l'uomo aristotelico per realizzare le proprie potenzialità come *zōon politikon*, e così raggiungere la felicità umana, è obbligato a muoversi in un quadro normativo corrispondente alle forme di Stato effettivamente esistenti, nelle quali le condizioni favorevoli per lo sviluppo non sempre sono presenti compiutamente. Fra tutte le forme di Stato la *polis* emerge nella proposta aristotelica come quella in cui maggiormente sono individuabili le condizioni che permettono all'uomo di incamminarsi nella direzione della realizzazione della vita secondo virtù<sup>52</sup>. Lo Stagirita, nel VII libro della *Politica*, pensa a uno Stato in grado di porsi come maestro di educazione già dalla prima infanzia anche se, per quanto riguarda questa fascia di età, non pensa ad un intervento statale diretto con la creazione di istituzioni educative *ad hoc*. Ritiene, invece, che esso debba attuare la sua volontà in maniera indiretta, con l'indicazione delle abitudini da inculcare, i mezzi da impiegare, i programmi e le esercitazioni servendosi degli stessi cittadini come propri organi. L'educazione ha finalità pubbliche, che devono essere fissate dallo Stato, ma è necessario responsabilizzare i cittadini affinché contribuiscano attivamente al loro effettivo raggiungimento. L'ambiente più adatto per la prima formazione del bambino, che si svolge nel periodo che va dalla nascita ai sette anni, nell'ambito di un programma educativo prescritto dalla norma ma adeguabile alle esigenze particolari del singolo discendente, viene individuato nel nucleo familiare, essendo un centro naturale basato su legami affettivi. In Aristotele è presente la consapevolezza che solo chi è stabilmente in contatto col bambino e lo segue nei suoi passi, cioè i genitori, è in grado di conoscere e comprendere il suo peculiare temperamento e adattargli il regime pubblico di educazione. Le finalità dell'educazione pubblica vengono in questo modo preservate, col vantaggio che acquistano maggior concretezza grazie al fatto che i cittadini tenderanno a individuare in esse dei punti di convergenza con quelle fina-

<sup>51</sup> Cfr. Platone, *Politico*, 310e-311c.; *Leggi*, IV; *Minosse*, 318e-321d; *Timeo*, 28a-38b. Cfr. anche W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, III, cit., pp. 425-428.

<sup>52</sup> Cfr. *Politica*, VII, 4, 1326 a 5-1331 b 20. Cfr. anche Nota 24.

lità che riconoscono come proprie. Il ragionamento aristotelico poggia sulla convinzione che le caratteristiche positive della personalità possono derivare dalla natura, dall'insegnamento e dalle abitudini. Tuttavia, partendo dalla constatazione che ciò che proviene dalla natura non dipende da noi e il ragionamento e l'insegnamento non hanno sempre effetto su tutti, in particolare sui bambini piccoli, Aristotele raggiunge la convinzione della necessità di preparare l'anima fin dai primi anni alla formazione di buone abitudini che conducano al compimento di opere virtuose. Questo potrà essere concretizzato in vari modi, a partire da un'alimentazione appropriata, ma anche con l'abituare i «bambini al freddo fin dalla loro prima infanzia per i vantaggi che ciò dà alla salute e alle capacità guerresche», e soprattutto con «gli esercizi costituiti da quei movimenti che possono essere eseguiti dai bambini di tenera età». In questo modo le azioni giuste verranno impresse gradatamente nell'animo per poi diventare, grazie allo sviluppo del raziocinio, gli elementi su cui verrà costruito il comportamento morale. L'età successiva, attorno ai cinque anni, secondo Aristotele non può essere ancora dedicata agli studi, essendo troppo precoce perché produca risultati apprezzabili, né al lavoro, per gli ostacoli alla crescita che potrebbero conseguirne, ma deve essere occupata da esercizi fisici, giochi ed altre attività utili a cacciare la pigrizia dal corpo. In particolare, i giochi non devono essere né volgari, né faticosi, né rilassati ma devono, soprattutto, costituire imitazioni delle successive occupazioni, con la sottolineatura che devono essere degni di un uomo libero. Lo stesso vale per i discorsi e i racconti che i fanciulli devono ascoltare, che raccomanda di scegliere previa attenta valutazione. A speciali magistrati, chiamati «sovrintendenti all'infanzia», è affidato l'incarico di vigilare che questi provvedimenti siano posti in atto; inoltre, essi devono prestare attenzione alle persone frequentate dai bambini al fine di evitare che abbiano contatti troppo frequenti con gli schiavi. Poiché i bambini imparano soprattutto attraverso ciò che vedono e ciò che odono, essendo essi allevati in casa potrebbero come conseguenza - attraverso il contatto con gli schiavi domestici - acquisire abitudini indegne di un uomo libero. Fra queste abitudini dà particolare rilievo al turpiloquio, perché ritiene che vi sia uno stretto collegamento tra il dire cose sconvenienti e il farle. La sua severità nei confronti di questi comportamenti è elevata, al punto di raccomandare punizioni con pene corporali per i trasgressori che non hanno ancora l'età per partecipare ai banchetti comuni e punizioni con pene servili per quelli più anziani. Questo discorso vale anche per le recite indecenti, che devono essere assolutamente interdette ai bambini. In generale ritiene che sia necessario evitare ai giovani la visione di tutte le cose imperfette, «soprattutto quelle che incitano alla cattiveria ed al rancore». Un insegnamento diretto di nozioni è previsto solo nell'ultima fase dell'educazione familiare, comprensiva della fascia di età tra i cinque e i sette anni<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. *Politica*, cit., VII, 17, 1336 a 5-1337 a 5; *Et. Nic.*, K, 9, 1179 b 20-35; 1180 a 1-25. Vale la pena di evidenziare come alcuni punti pedagogicamente rilevanti del pensiero di Aristotele



All'età di sette anni inizia l'istruzione scolastica vera e propria. Come afferma nel libro VIII della *Politica*, lo stato, che già esercita un ruolo di controllo sull'educazione familiare, deve ora garantire il carattere pubblico delle istituzioni scolastiche e dei contenuti e obiettivi formativi giacché «l'esercizio delle cose comuni», quali sono i fini dell'educazione, «deve essere comune». Né, per Aristotele, si può pensare «che vi possa essere un cittadino padrone di

tele cui si è fatto riferimento abbiano suscitato l'interesse di pensatori che non si collocano nell'ambito dell'aristotelismo. Così l'umanista Erasmo pone l'accento sul ruolo della memoria e dell'abitudine, mostrando in questo modo l'esistenza nel suo pensiero di tracce aristoteliche non percepibili immediatamente. Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Per una libera educazione* (1529), trad. it., BUR, Milano 2004, pp. 65, 67, 93, 95, 97, 109, 111, 113, 115, 117- 119J. Cfr. anche. J.-C. Margolin, *Introduction a Erasmus Roterodamus, Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Droz, Geneve 1966, p. 45. Rousseau, invece, è attratto dall'idea di natura, e manifesta questo interesse inserendo in epigrafe al suo *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* la frase aristotelica secondo cui «ciò che è naturale non deve essere cercato negli esseri depravati ma in coloro che si comportano secondo natura» (*Politica*, I, 2). Questo serve a rendere palese il suo interesse nei confronti di una teoria secondo cui ogni cosa tende a un suo compimento e sviluppo, che pone in relazione con la propria rappresentazione dello stato di natura operata nel *Discorso*, in cui l'uomo è autosufficiente e isolato rispetto ai suoi simili, spontaneamente buono e in armonia rispetto a se stesso e all'ambiente circostante. Se l'idea aristotelica di "uomo animale politico", che tende per natura ad aggregarsi con altri individui e a costituirsi in società, è per vari aspetti distante da quest'immagine, considerazioni di diverso orientamento possono essere fatte a proposito di quanto sostenuto da Rousseau nel *Contratto sociale* e nei testi preparatori, quali il *Manuscrit de Genève*. In tali testi Rousseau, data l'impossibilità di tornare allo stato di natura, arriva ad auspicare la costruzione di uno stato civile giusto, in grado di porre rimedio ai danni morali e materiali che affliggono l'uomo, esponendone e analizzandone il progetto. Sebbene per Rousseau l'ordine sociale non venga dalla natura, ma dalle convenzioni, non è certamente priva di rilevanza a questo proposito la considerazione del passaggio dallo stato di natura a quello civile in termini di sviluppo delle facoltà, allargamento delle idee, nobilitazione dei sentimenti ed elevazione dell'anima o, per quanto riguarda la condotta, di sostituzione dell'istinto con la giustizia, delle inclinazioni con la ragione. A questo proposito, quanto il Ginevrino scrive nella lettera a Ch. De Beaumont sembra comunque dimostrare che il suo pensiero è molto più complesso di quanto appaia e che il contrasto non è tanto tra sociabilità e natura, quanto piuttosto tra le istituzioni sociali storicamente realizzate e la natura: «il sent que l'homme est un être intelligent auquel il faut un culte raisonnable, et un être social auquel il faut une morale faite pour l'humanité». Quindi, anche i concetti affermati nell'apertura dell'*Emile*, con l'enunciazione del gran principio della bontà originaria dell'uomo e della sua degenerazione nei rapporti sociali, dovrebbero venire messi a confronto con quanto affermato nel libro quarto della stessa opera, a proposito dell'uomo, presentato come "socievole per natura, o almeno... fatto per diventarlo". Cfr., su questi punti, J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1753), Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 101-128; J. J. Rousseau, *Lettre a Beaumont*, in J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Tome II, ALEXANDRE HOUSSIAUX, Paris, 1852, pp. 755-797, p. 776; J. J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, in J. J. Rousseau, *Du contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel, une introduction et des notes, par Edmond Dreyfus-Brisac*, Paris, 1896 p. 243-303, pp. 246-255; J. J. Rousseau, *Del Contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino 1966, Libro primo, VIII, p. 29-30; J. J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762), I, IV.

sé stesso; ma tutti appartengono alla città, perché ciascuno è un membro della città; e le cure che si prodigano ai membri devono naturalmente armonizzarsi con le cure che si prodigano al tutto». Di conseguenza è necessario che l'educazione sia perseguita in comunione, nei modi che devono essere stabiliti in maniera palese dalla legge. Aristotele rileva, però, che la compresenza di una molteplicità di opinioni sulla natura dell'educazione e sulle finalità educative non ha certamente contribuito alla chiarezza. Non tutti, infatti, ritengono che i giovani debbano imparare le stesse cose in direzione della virtù o del raggiungimento di una vita migliore, mentre esistono difensori sia della tesi secondo cui con l'educazione si debba esercitare un influsso sull'intelligenza, sia della tesi secondo cui tale influsso debba essere esercitato sul carattere morale. Non c'è neppure concordia riguardo a ciò che conduce alla virtù poiché non tutti la intendono allo stesso modo pur sentendo il dovere di renderle onore<sup>54</sup>.

Entrando poi in merito alle discipline indispensabili Aristotele sostiene che la loro individuazione debba avvenire fra quelle che possono essere considerate nello stesso tempo utili e liberali, cioè degne di un uomo libero, e che siano invece da escludere quelle che rendono ignobile chi le coltiva. Egli considera ignobili quelle opere, mestieri e insegnamenti che rendono inadatti alle azioni della virtù il corpo o l'intelligenza degli uomini liberi. In questa categoria sono inclusi tutti i mestieri che per loro natura rovinano la condizione del corpo, come pure i lavori che si esercitano per una ricompensa pecuniaria, perché occupano e deprimono troppo il pensiero. Alcuni apprendimenti o azioni possono essere considerati liberali o illiberali secondo il fine che ci si propone: è da considerare liberale tutto ciò che si impara per sé stessi, per gli amici o per praticare la virtù, mentre lo stesso apprendimento o azione se deriva da subordinazione al volere altrui può sembrare basso o servile. È persino sbagliato, inoltre, persistere con eccessiva ostinatezza, fino al raggiungimento della perfezione, nello studio delle scienze liberali perché questo esporrebbe agli stessi rischi<sup>55</sup>.

Specificando ulteriormente, Aristotele propone l'organizzazione dell'insegnamento nelle quattro discipline principali della tradizione didattica greca, lettura e scrittura (*gràmmata*), ginnastica, musica, disegno, evidenziando che il loro scopo principale consiste nel favorire la possibilità di stare nobilmente in ozio, contrariamente a chi ritiene che esse debbano essere insegnate al fine di migliorare la capacità di operare. Col termine ozio Aristotele si riferisce al tempo non occupato da attività manuali e pratiche o da altre attività di tipo utilitaristico ma riservato alla cultura dell'animo e alle occupazioni disinteressate. A questo proposito egli introduce alcuni elementi di chiarimento che riguardano il rapporto tra gioco e lavoro e tra gioco e riposo. Egli rimarca, infatti, che il momento del gioco non possa essere incluso in quello dedicato all'ozio, perché in tal caso il gioco diventerebbe il fine della vita, mentre deve

<sup>54</sup> Cfr. *Politica*, VIII, 1-2, 1337 a 15-1337 b 5.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 2, b 1337 b 5-1338 a 20.

essere praticato prevalentemente come sollievo dell'occupazione: le fatiche e lo sforzo richiesti dall'esercizio di un'attività lavorativa esigono, infatti, dei momenti di rilassamento che il gioco può dare. La caratteristica dell'ozio, invece, è quella di contenere in se stesso il piacere, la felicità e la vita beata. Conseguentemente i benefici dell'ozio, tra cui il raggiungimento della felicità, cioè di quello stato caratterizzato dal non avere nulla verso cui tendere, non possono che essere limitati a chi vive in quella condizione perché a essa è immanente il fine pienamente realizzato. Da ciò deriva la necessità di introdurre nell'educazione nozioni e pratiche utili per il tempo dell'ozio, che pongano come scopo solo se stesse. La musica è considerata particolarmente rispondente a queste caratteristiche anche più di discipline quali la scrittura, il disegno e la ginnastica. Questo significa che un'educazione impartita non per necessità ma perché è liberale e nobile deve avere carattere preminente e che anche in insegnamenti che hanno di vista l'utilità, è possibile vedere un mezzo per apprendimenti non aventi carattere prettamente utilitaristico, come avviene nel caso della lettura e della scrittura o del disegno. Per contro, una pratica distorta di discipline che normalmente sono accostate all'educazione liberale può comportare dei rischi; è il caso della ginnastica che, se concepita non come un'attività formativa ma come pratica mirante a far acquisire ai giovani una costituzione atletica, di fatto ottiene il risultato di nuocere all'aspetto e allo sviluppo del corpo. Secondo lo Stagirita, gli spartani, per i quali la ginnastica non è finalizzata a quest'obiettivo formativo, non cadono in quest'errore, ma ottengono risultati altrettanto negativi, abbruttendo i loro ragazzi col sottoporli a estenuanti fatiche. In questi casi, secondo Aristotele, si è di fronte ad un errore sostanziale, consistente nel mirare esclusivamente a una sola virtù, escludendone altre. A suo parere, solo dopo la pubertà, trascorsi tre anni in altri studi, si possono affrontare esercizi faticosi, tenendo presente che la fatica del corpo esclude quella della mente e viceversa<sup>56</sup>.

Aristotele si sofferma poi sull'educazione musicale e sulle funzioni proprie della musica cercando di dare risposta agli interrogativi sulla natura, il carattere e le finalità di questa disciplina. Egli ritiene, infatti, che vi sia incertezza sulla sua importanza già a cominciare dalla difficoltà di stabilire per quale fine si pratichi, se per gioco o riposo, o perché può determinare certe qualità del carattere, o ancora perché contribuisce a una nobile occupazione del nostro ozio e alla nostra saggezza. Nella sua risposta arriva a teorizzare che la musica ingloba perfettamente tutte queste funzioni: è ricreativa, come dimostrato dal largo uso fatto durante i simposi e i banchetti, è uno strumento di riposo, poiché provoca piacere senza portare l'uomo nell'eccesso del gioco, ed è, infine, educativa giacché influisce direttamente sulla nostra anima permettendoci a volte persino di acquistare qualità inerenti al nostro carattere. Nella parte finale della *Politica*, che contiene un vero e proprio piccolo trattato sull'educazione musicale, Aristotele si sofferma anche su aspetti più partico-

<sup>56</sup> *Ibidem*, 1337 3 b 25-4 1339 a 10.

lari, quali possono essere i cambiamenti dello stato d'animo grazie all'ascolto musicale, evidenziando a questo proposito l'importanza di elementi costitutivi della musica, come le armonie e i ritmi. È scontato, dunque, che il filosofo sia favorevole all'apprendimento della musica da parte dei giovani, ma con quale atteggiamento devono accostarsi ad essa? Con o senza intendimenti professionistici? Nelle sue affermazioni emerge l'importanza di praticare la musica fin da subito con estremo rigore seguendo l'esecuzione pratica delle regole dell'arte:

“Ora bisogna affrontare una questione [...]: se i giovani debbano essi stessi apprendere a cantare e a suonare o no. Non c'è dubbio che per acquistare una qualificazione abbia molta importanza il praticare direttamente le operazioni relative, perché è cosa ben difficile se non impossibile diventare buoni giudici di attività che non si sanno eseguire. D'altra parte ai fanciulli bisogna pure offrire una qualche occupazione e a questo proposito va ritenuta ottima escogitazione il sonaglio di Archita che si dà ai bambini, perché usandolo non rompano gli altri oggetti di casa: infatti la loro tenera età li rende inquieti. Quel sonaglio è adatto all'infanzia, ma l'educazione è il sonaglio dei ragazzi più adulti. Dalle considerazioni che abbiamo svolto risulta perciò in modo evidente che la musica deve essere insegnata inbase all'effettiva esecuzione pratica delle regole prescritte dall'arte.<sup>57</sup>”

Consegue, quindi, che il periodo più conveniente per iniziare lo studio della musica sia la più tenera infanzia cosicché, raggiunta l'età più matura, si possano tralasciare gli esercizi e giudicare le belle melodie godendone come si conviene, grazie alle competenze acquisite in gioventù. Aristotele evidenzia, inoltre, il carattere complementare dell'apprendimento musicale, che non deve costituire un ostacolo per il giovane impegnato in altre attività come quelle riguardanti, per esempio, la guerra o la politica. Questo implica il rifiuto della formazione musicale intesa come avviamento a una professione, perché è proprio dei mestieranti mirare esclusivamente al piacere degli uditori, senza preoccuparsi se esso sia o meno elevato, e non alla realizzazione della propria virtù. Questo ragionamento riguarda anche l'utilizzo educativo degli strumenti musicali; a questo fine si devono prediligere quegli strumenti che migliorino gli uditori nella cultura musicale o in altri campi e rifiutare quelli non rispondenti a questi requisiti. In particolare è da rifiutare l'utilizzo del flauto perché a causa del suo carattere orgiastico può suscitare emozioni sfrenate. Aristotele crede all'efficacia formativa della congiunzione di musica e poesia, in accordo con la tradizionale organizzazione degli studi mantenuta nel mondo greco fino agli inizi dell'ellenismo, pertanto ritiene che suonare il flauto sia dannoso sotto il profilo pedagogico anche perché a esso non si può accompagnare la parola. Inoltre, riprendendo un antico mito secondo il quale Atena, inventato il flauto, lo avesse immediatamente gettato via, rileva come la considerazione più naturale a proposito di questo gesto sia di pensare, che la dea, cui è attribuita la scienza e l'arte, non poteva apprezzare uno strumento

<sup>57</sup> *Ibidem*, 1340 b, 20-30, trad. di L. Firpo, cit., p. 340.

privo di qualsiasi influenza positiva sull'intelligenza. La musica non ha, però, secondo il Nostro, solo un'influenza sull'intelligenza. Egli pensa, in accordo con alcuni filosofi della sua epoca, che essa possa avere anche un contenuto etico, pertanto ai fini educativi debbono venire utilizzate melodie etiche e modi musicali della stessa natura. Le musiche eseguite dai professionisti rispondono invece ad altre finalità, poiché incitano all'azione o ispirano la commozione, dando agli uomini un'innocente gioia. Le armonie e i canti di questo tipo devono essere eseguite nei teatri, dove ci sono spettatori di due tipi, gli uni liberi ed educati, gli altri volgari. Benché questi ultimi preferiscano armonie che si allontanano dai gusti naturali, è necessario, secondo Aristotele, organizzare spettacoli anche per loro, lasciando agli artisti che gareggiano la libertà di scegliere una musica adatta a questo tipo di spettatori<sup>58</sup>.

### *Conclusioni: l'umanesimo pedagogico di Aristotele*

Con l'ottavo libro, in buona parte dedicato all'educazione musicale, si conclude la *Politica* o, per meglio dire, quella parte dell'opera giunta fino ai giorni nostri. In essa Aristotele si occupa solo di una sezione della formazione educativa necessaria per un *curriculum* dell'educazione liberale, precisamente solo di quella impartita nella prima infanzia presso la famiglia (dalla nascita ai sette anni) e di quella impartita nella prima fase del percorso scolastico (dai sette ai quattordici anni circa), ma non dell'educazione superiore (dalla pubertà fino ai ventuno anni). Per comprendere i caratteri della pedagogia aristotelica bisogna, quindi, tenere presente in primo luogo le riflessioni sulla problematica educativa svolte nella *Politica* come pure la proposta educativa di tipo familiare e quella curricolare scolastica, la quale corrisponde, con la conferma di un insegnamento basato su lettura, scrittura, ginnastica, musica e disegno, al tradizionale curriculum primario ateniese. I contenuti del percorso formativo superiore - logica (come disciplina a carattere propedeutico), grammatica, retorica, matematica, fisica, biologia e botanica, etica e politica, metafisica, unitamente alle conoscenze di psicologia, inserite nell'ambito della fisica - non sono presenti nella *Politica*, ma possono venire ricavati in altri trattati esoterici, che, al pari della *Politica*, contengono gli appunti delle lezioni svolte dallo Stagirita nel *Liceo* e curati da lui stesso o da qualche allievo, ad uso interno della scuola ed aventi un carattere didattico specifico. È evidente, quindi, che un riferimento esclusivo ai contenuti del percorso formativo primario, così come appare nella *Politica*, non solo produrrebbe dei risultati inadeguati, per la loro genericità, ai fini di una risposta esauriente alla domanda posta nelle pagine iniziali di questo studio, ma persino insufficienti a capire le differenze fra Platone e Aristotele in merito ad alcune particolari scelte curriculari immediatamente osservabili, come l'inclusione nel curriculum primario aristotelico delle arti figurative, escluse dal curriculum platonico. La pedagogia

<sup>58</sup> *Ibidem*, 1340 b 35 -1342 b 30.

aristotelica può essere meglio compresa attraverso la valutazione della missione didattica e di ricerca svolta da Aristotele, con particolare riguardo al periodo del *Liceo*, distante nell'impostazione generale e negli obiettivi dall'analoga missione svolta da Platone principalmente nel periodo accademico e documentata nelle rispettive opere, poiché in entrambe si rispecchiano la visione dell'uomo e della sua educabilità in rapporto alla spiritualità e alla conoscenza, alla società e alla natura.

L'idea di educazione che emerge dalla ricerca e dall'impegno didattico dello Stagirita è parte integrante della sua risposta alla domanda sul fine e lo scopo della vita umana. La risposta, apparentemente semplice ma ricca d'implicazioni, può essere così riassunta: scopo della vita è la felicità, derivante dal pieno conseguimento delle facoltà umane. In questo quadro l'educazione si configura come quel complesso di influenze che, avendo di mira il pieno conseguimento delle facoltà umane, presiede alla crescita e allo sviluppo della persona. Da qui la complessità della problematica educativa nella quale la definizione degli scopi e dei mezzi dell'educazione si collega alla qualità delle risposte in merito al bene dell'uomo, all'organizzazione delle società umane, alle modalità dell'apprendimento e, *last but not least*, alla natura dell'uomo anche in riferimento alla sua posizione nel mondo naturale. Questo a livello teorico implica la centralità della riflessione sull'uomo come essere vivente e come cittadino e a livello pratico la predisposizione di un percorso educativo funzionale alle potenzialità umane che possono essere attualizzate nell'ambito di una società che ha come propria finalità quella di garantire la vita felice dei cittadini. L'uomo è un complesso psicofisico, una integrazione funzionale di anima e di corpo a cui si applicano tutti i principi che regolano la natura, con le sue connessioni fra materia e forma e fra potenza e atto. L'educazione deve mirare a far comprendere all'uomo le proprie caratteristiche e allo stesso tempo deve guidarlo verso quelle azioni che lo indirizzano a una vita felice. Escludendo le forme inferiori di felicità, che si legano a una sopravvalutazione della natura biologica, corrispondente alla dimensione vegetativa e sensitiva dell'anima, emerge la principale forma di felicità, quella cui può aspirare la maggior parte degli uomini liberi. Questa consiste nella realizzazione della propria natura di animale politico (non semplicemente di animale sociale, essendo sociali molte specie non umane) grazie all'influenza della parte razionale dell'anima sulle altre, che si traduce nella capacità di distinguere con saggezza il giusto mezzo tra opposti comportamenti estremi. L'attualizzazione della politicità corrisponde a un incontro tra ragione e socialità che rende possibile il compimento di sé dell'uomo nell'ambito dell'associazione cooperativa con gli altri. Da ciò deriva una forma di operosità concreta, propria degli uomini liberi e dotati di cittadinanza, finalizzata all'interesse collettivo che l'educazione deve favorire con un'azione volta al superamento di qualsiasi concezione utilitaristica e grettamente individualistica, riguardo all'obiettivo formativo della formazione del carattere. Alla base di questo vi è una concezione dell'etica distante da quella di Platone che, accentuando in senso idealistico la *phrónesis* socratica, individua nella conoscenza dell'essere l'unico

autentico criterio dell'operare morale. Lo Stagirita non confonde i due livelli, etico e cognitivo, e pensa a un'idea dell'etica non strettamente collegata a un sapere fondamentale inteso come insieme di conoscenze universali e necessarie, come quella su cui si fonda la costruzione speculativa di Platone. Questo non significa rinunciare alle considerazioni generali sulla natura dell'uomo ma, piuttosto, rifiutare l'idea che l'etica possa essere affrontata ed esaurita con gli strumenti gnoseologici della filosofia prima o della filosofia seconda, ambiti disciplinari che si occupano del sapere necessario, di ciò che non può essere diversamente da come è, e che hanno un ruolo distinto nel percorso formativo del *Liceo*.

Una difficoltà sembra però emergere, a proposito del modo in cui Aristotele concepisce il collegamento tra benessere collettivo, e quindi dello stato, e la felicità dei singoli cittadini in quanto appartenenti al genere umano. E questo sebbene la base del suo ragionamento sia chiara: gli uomini si associano in forme statali per avere maggiori possibilità di realizzare una vita felice poiché singolarmente non sono in grado di provvedere completamente ai propri bisogni. Perciò il bene dello stato e quello dei cittadini coincidono. Il problema, però, è che è molto facile trarre dai testi aristotelici l'impressione che il concetto di *umanità* abbia un'estensione differente da quello attuale, poiché non sembra essere attribuito nello stesso modo a tutti gli appartenenti al genere umano. Questo fatto riduce la portata delle affermazioni dello stesso filosofo sulla politica e sul diritto alla felicità. Naturalmente possiamo discutere sull'effettiva natura o sulle diverse accentuazioni di questa distinzione fra uomini appartenenti a gruppi diversi, ma essa indubbiamente esiste ed ha la sua rilevanza. Ci si può chiedere, ad esempio, se la distinzione fondamentale tra Greci e "barbari" sia intesa dallo Stagirita come una presa d'atto di differenze legate a fattori dipendenti dalla propria intima natura, o all'ambiente fisico (clima), o a quello culturale, che si traduce in leggi, costumi, educazione. A questo proposito E. Berti, in un bel saggio apparso alcuni anni or sono, ha evidenziato, sulla base di un accurato esame e valutazione del testo aristotelico, che lo Stagirita ammette l'esistenza di una distinzione tra greci e barbari e mostra di considerare i primi superiori ai secondi. Nello stesso tempo, però, considera l'uomo una specie ultima, non suscettibile di divisioni 'naturali' e, inoltre, ritiene che esso sia per natura 'animale politico' e 'animale dotato di ragione'. Conseguentemente si può affermare che è sbagliato cercare di rintracciare nella sua opera, come del resto nella cultura greca, affermazioni basate sul moderno concetto di 'razza', assente nel pensiero antico. Quello che è invece possibile rintracciare è l'idea che i barbari, incapaci di padroneggiare a pieno la lingua greca, quindi non essendo educati adeguatamente, non abbiano ancora sviluppato la loro natura di animali politici. Si può affermare cioè, che si riconosce la superiorità dei greci rispetto ai popoli barbari, ma questa non è attribuita a fattori naturali bensì culturali, come l'educazione, le leggi, la costituzione politica. Si può, quindi, parlare di carattere politico e non biologico della distinzione tra greci e barbari. Quanto al problema della schiavitù con riferimento ai diversi popoli, si può affermare che Aristotele ritenga i barbari maggiormente inclini a

sopportarne il peso rispetto ai greci. Allo stesso modo si può pensare che riconosca in loro una natura più servile rispetto ai greci, determinata dal fatto che nella maggior parte dei casi siano governati da re. Se, però, si riflette sul fatto che, andando indietro nel tempo, anche le città stato greche erano spesso a ordinamento monarchico, la sua posizione può essere valutata in modo diverso. Si può, cioè, dedurre che i barbari suoi contemporanei siano per Aristotele come dei popoli in via di sviluppo o, per meglio dire, come dei primitivi, non ancora giunti all'organizzazione politica costituita dalla *polis*<sup>59</sup>. Mi permetto di aggiungere, a questo proposito, che lo Stagirita avrebbe avuto qualche problema a stabilire i confini di quelli che Jaeger chiama *l'ellenocentrica*<sup>60</sup> al fine di affermare l'ipotetica superiorità di chi ne fa parte, a motivo della stessa origine del suo allievo e protettore Alessandro che, come è noto, è da parte di madre di origine epirota, popolo considerato barbaro da Tucideide. E, a dire il vero, qualche problema non sarebbe mancato neanche da parte paterna, per l'incertezza sull'origine dei macedoni, se traco-illirica o greca.

Tirando le fila dei punti toccati nelle pagine precedenti, credo si possa porre l'accento sul carattere in ultima istanza antropocentrico dell'umanesimo di Aristotele, a motivo della mancanza di influenza del divino nella vita dell'uomo. La pedagogia aristotelica sottoscrive questo tipo di umanesimo e ne definisce i caratteri attraverso il percorso formativo che inizia fra le mura domestiche e ha il suo momento più alto nell'educazione impartita presso il Liceo. Si tratta dell'educazione liberale, cioè di un'educazione che non ha finalità professionalizzanti, e quindi adatta a chi non ha problemi di ordine economico. Egli non disconosce l'importanza dell'apprendimento delle professioni poiché questo andrebbe contro gli interessi della società. Si rende però conto della divergenza esistente fra una formazione rivolta all'uomo nella sua interezza e una formazione mirante all'acquisizione di determinate capacità particolari. Comunque Aristotele non affronta il problema del lavoro nella sua complessità né, in verità in quel momento e a seguire per molti secoli ancora, sono presenti le condizioni per aprire un discorso sull'umanesimo del lavoro. La mancanza di riferimenti agli scopi professionali non corrisponde, ad ogni modo, a un ripiegamento del pensiero in se stesso. Senza entrare nei particolari, si può dire che per Aristotele la verità delle cose parta dalle cose stesse, giacché la conoscenza nasce da un procedimento di astrazione che ha il suo punto di partenza nella esperienza sensibile. Questo vale in primo luogo per la scienza (*episteme*) nelle sue varie articolazioni, ma vale anche per la 'sapienza' (*sophia* o filosofia prima), che per svolgere il suo compito di svelamento della realtà delle cose (*alètheia*) deve indagare sui fondamenti del sensibile. La filosofia prima, infatti, come scienza dei principi e delle cause dell'essere e dei suoi attributi essenziali, ha il compito di determinare i caratteri comuni a tutte le sostanze, essenze

<sup>59</sup> Cfr. E. Berti, *I «barbari» di Platone e Aristotele*, 'FILOSOFIA POLITICA' / a. XVII, n. 3, dicembre 2003, pp. 365-381, pp. 374-381.

<sup>60</sup> Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, cit., 1978, vol. I, p. 4.



unite alla materia e determinate come individui concreti. Questo significa che le forme sono colte dal pensiero nella loro autonomia dagli individui sebbene siano reali solo negli individui concreti. L'unica eccezione riguarda Dio, o motore immobile, che pensa se stesso e che, essendo privo di materia, trascende l'ordine naturale e ne costituisce il confine superiore. Analogamente, la filosofia prima, quando tratta delle cose più alte, il necessario e il divino, lo fa col solo atteggiamento possibile: la contemplazione (*theoria*), cioè con l'attività più alta, perché attraverso la contemplazione si supera la stessa felicità umana, determinata dall'esercizio delle virtù etiche e si partecipa della vita divina.

L'idea che la felicità del sapiente dedito alla contemplazione disinteressata della verità sia effettivamente un'esperienza autosufficiente, totalizzante e addirittura di carattere divino non contribuisce, comunque, a snaturare il carattere sostanzialmente antropocentrico dell'umanesimo aristotelico, poggiante su fattori diversi: conoscenza e percorso formativo liberale, concezione etica e politica. Dewey, accanto alla distinzione aristotelica tra attività servili e libere, cui corrispondono due tipi di educazione, quella bassa o meccanica e quella liberale o intellettuale, rende evidente un'altra distinzione nell'ambito della vita secondo ragione: quella propria del libero cittadino, che si dedica alla vita pubblica della sua comunità, e perciò vive una vita accompagnata dalla ragione, e quella dell'uomo che si dedica all'indagine scientifica e alla speculazione filosofica, che lavora nella ragione, giacché essa trova la sua più completa espressione nella vita speculativa. Tuttavia non rileva in questa doppia distinzione elementi per collegare la vita speculativa a una visione teocentrica. Stigmatizza, piuttosto - con l'esprimere l'esigenza di costruire nella società democratica un corso di studi che faccia del pensiero una guida di libera pratica per tutti - la distinzione psicologica e politica che, tradotta in termini educativi, ha portato alla distinzione fra educazione liberale, rivolta ai ceti agiati, e addestramento utile e pratico, ma privo di risvolti intellettuali, rivolto alle altre categorie<sup>61</sup>. H. Arendt sottolinea, a questo proposito, lo stretto collegamento in Aristotele tra la vita dedicata alla "polis", in cui l'eccellere produce belle imprese, e la vita del filosofo dedita all'indagine e alla contemplazione delle cose eterne. Il lavoro, che è un'attività svolta per costrizione o per necessità, non ha sufficiente dignità per costituire un "bios", cioè un modo di vita autonomo e autenticamente umano. La vita politica sfugge a questa condanna perché la "polis" è una forma di organizzazione peculiare e liberamente scelta, non una mera forma d'azione necessaria per tenere uniti gli uomini in un modo ordinato<sup>62</sup>. Persino Jaeger, che pure rileva come la metafisica di Aristotele interpreti teologicamente il mondo dell'esperienza riferendolo a un supremo e metempirico *telos*, di fatto ridimensiona la portata delle sue affermazioni col riconoscimento che il tributo della ragione alla teologia fondamentale si risolve nel riconoscimento dell'esistenza di un mondo superiore. E pur indivi-

<sup>61</sup> Cfr. J. Dewey, *Democrazia e educazione*, cit., pp. 309-318.

<sup>62</sup> H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, (1958), cit., pp. 49-50.

duando un punto d'incontro tra etica e ragione teoretica lo riduce al riconoscimento della superiorità di un ideale di vita dedita alla contemplazione su quello che privilegia la sfera della volontà e dell'azione pratica<sup>63</sup>.

In generale, quello che appare evidente nel pensiero dello Stagirita è l'esaltazione della ragione teoretica - che comunque non è slegata dall'induzione<sup>64</sup> - come componente apicale dell'educazione liberale, senza che questo implichi una svalutazione della razionalità che sta alla base delle virtù etiche. In un quadro in cui il sapere per il sapere (la conoscenza disinteressata, libera da vincoli, non subordinata a fini esterni ad essa) ha un carattere nobile perché non ha un'utilità immediata e in quanto tale non è legato a rapporti di servitù, la ragione teoretica assume un carattere divino.

Concludendo, si può affermare che il confronto con Platone e il suo umanesimo teocentrico ci aiuti a comprendere, per contrasto, il carattere dell'umanesimo fondamentalmente antropocentrico di Aristotele. Platone, al pari di Aristotele, ritiene che apprendere significhi comprendere i principi che regolano l'esistente in termini di idee e di forme. Egli, però, separa le idee, entità immutabili e perfette, collocate in una zona d'essere diversa dalla nostra, l'iperuranio, dalle cose del mondo apprese dai sensi, mutevoli e imperfette. La conoscenza delle idee, modelli unici e perfetti delle cose, non può derivare dalla conoscenza del mondo sensibile, pallida ombra della realtà. Un mondo che non contiene i caratteri costitutivi della realtà non può avere alcun ruolo nel percorso educativo, se non in negativo, per il suo carattere fuorviante. Per contro, secondo Aristotele, anche la conoscenza fenomenica riveste un ruolo, come prima e necessaria tappa nel processo conoscitivo. Questo comporta una maggiore attenzione verso il mondo sensibile che nel percorso formativo del *Liceo* si traduce nell'inclusione delle scienze naturali, non presenti nel piano di studi dell'Accademia. Il tutto in funzione del bene, non inteso come un astratto principio di riferimento per il raggiungimento di un'idea di giustizia in cui gli uomini difficilmente si riconoscono, ma come la felicità dell'uomo, derivante dall'esercizio, a livello etico-politico o gnoseologico della facoltà razionale.

### *Bibliografia*

#### *Opere di Aristotele*

Le opere di Aristotele sono state consultate, ove non vi sia un diverso riferimento in nota, nell'edizione Laterza, collana BUL. Inoltre, per la *Politica* si è fatto soprattutto riferimento a Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene* (a cura di C. A. Viano), Torino, UTET, 1955, pp. 47-346 e a Aristotele, *Po-*

<sup>63</sup> Cfr. W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, cit., pp. 542-543,590.

<sup>64</sup> «È dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a far conoscere gli elementi primi con l'induzione. In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale», scrive Aristotele in *Analitici secondi*, 15-100b 16, in Aristotele, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1973, p. 372.

*litica e Trattato sull'economia* (trad. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1973, pp. 1-280).

#### *Opere di altri autori classici*

Per le opere degli autori che seguono si è fatto riferimento alle seguenti edizioni:

- Agostino di Ippona, *Opera Omnia* in <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>.
- Alessandro di Afrodisia, *De Intellectu*, introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. Accattino, Torino, Thélème, 2001;
- Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P. L. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi* (1179-80), trad. di Massimo Campanini, Torino UTET, 1997.
- Averroè-A. Illuminati (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma, Manifesto Libri, 1996.
- Erasmus da Rotterdam, *Per una libera educazione* (1529), trad. it., Milano, BUR, 2004.
- Platone, *Tutte le opere*, Newton, Roma 1997.
- Rousseau J. J., *Del Contratto sociale* (1762), Torino, Einaudi, 1966.
- Rousseau, J. J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, (1753), Roma, Editori Riuniti, 1968.
- Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778). *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau (Nouv. éd. ornée de 25 gravures) avec des notes historiques et une table analytique des matières* [par G. Petitain et Musset-Pathay]. 1852-1853.
- Tommaso d'Aquino, S. THOMAE DE AQUINO, CORPUS THOMISTICUM, OPERA OMNIA, in <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

#### *Altre opere*

- P. Accattino, *Alejandro de Afrodisia intérprete del De Anima de Aristóteles*, 'Estudios de Filosofía', XL, 2009, pp. 53-77.
- P. Accattino, *Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia De anima 2.10-11.13?*, 'Phronesis' 40, 1995, pp. 182-201.
- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it., Milano, Bompiani, 1991.
- E. Berti, I «barbari» di Platone e Aristotele, 'FILOSOFIA POLITICA' / a. XVII, n. 3, dicembre 2003, pp. 365-381.
- E. Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in <http://www.filosofico.net/fillo0spr4tica2194h.htm>.
- E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Firenze, Leo S. Olschki, 1962.
- E. Berti, *Saggezza o filosofia pratica?*, in 'Etica & Politica' / 'Ethics & Politics', 2005, 2, disponibile in [http://www2.units.it/etica/2005\\_2/BERTI.pdf](http://www2.units.it/etica/2005_2/BERTI.pdf).
- P. Braido, *Paideia aristotelica*, PAS - VERLAG, ZÜRICH 1969.
- L. Brandwood, *Stylometry and chronology*, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

- A. Cazzullo, *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Milano, Jaca Book, 1988.
- J. Dewey, *Democrazia e educazione* (1916), trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- J. Dudley, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea* (1982), trad. it., Milano, Vita e pensiero, 1999.
- I. Finley Moses, *Gli antichi greci*, trad. it., Torino, Einaudi, 1968.
- G. Giorgini, *L'instaurazione dell'ordine nuovo. Un'indagine sulla realizzabilità della città perfetta nella Repubblica di Platone*, in G. N. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 47-65.
- L. Grecchi, *L'umanesimo di Platone*, Pistoia, Editrice petite plaisance, 2007.
- P. Impara, *L'educazione come etica politica in Aristotele*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- P. Impara, *Platone filosofo dell'educazione*, Roma, Armando, 2002.
- W. Jaeger, *Aristotele* (1934), trad. it., Firenze La Nuova Italia, 1960<sup>2</sup>.
- W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (3 voll.), trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- P. Manville Brook, *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, trad. it., Genova, Ecig, 1999.
- J.-C. Margolin, *Introduction a Erasmus Roterodamus, Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Geneve, Droz, 1966.
- H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* (1950), trad. it., Roma, Studium, 1978.
- C. Mossé, *Il cittadino nella Grecia antica*, trad. it., Roma, Armando, 1998.
- C. Pancera, *La formazione dell'uomo in Socrate*, Bologna, CLUEB, 2003.
- G. Reale, *Il pensiero antico*, Milano, Vita e pensiero, 2001.
- M. Zanatta, *Etica e fisiologia in Aristotele*, [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), (2011), pp. 1-30).
- M. Zanatta, *Il bene e l'"omonimia pros hen" nell'Etica Eudemia*, in [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), 2011, pp. 1-18.