

CIVITAS EDUCATIONIS.
EDUCATION, POLITICS AND CULTURE
Rivista semestrale

Ambiti di interesse e finalità

Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica, intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana.

Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso *paideia-polis*.

La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Questa rivista adotta una procedura di referaggio a doppio cieco.

Aims and scope

Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics, as a fundamental dimension of human existence.

That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between *paideia* and *polis*.

The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

This journal uses double blind review.

Founder:

Elisa Frauenfelder †

Editor-in-chief:

Enricomaria Corbi

Editorial Advisory Board:

Pascal Perillo, Stefano Oliverio, Daniela Manno, Fabrizio Chello

Secretariat of Editorial Board:

Martina Ercolano, Anna Mancinelli, Maria Romano

Coordinator of the Scientific Committee:

Margherita Musello, Fabrizio Manuel Sirignano

Scientific Committee:

Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Gert J.J. Biesta (Maynooth University), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d’Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi d’Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder † (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Carbondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta † (Università Ca’ Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Marco Eduardo Murueta (Università Nazionale Autonoma del Messico), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Stefano Oliverio (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Pascal Perillo (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova), Rupert Wegerif (University of Cambridge)

Web site: www.civitaseducationis.eu

e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE
FORMATIVE, PSICOLOGICHE
E DELLA COMUNICAZIONE



Centro di Ateneo per la Ricerca Educativa
per l'alta formazione degli insegnanti e degli educatori

Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno X
Numero I
Giugno 2021

Iscrizione al registro operatori della comunicazione R.O.C. n. 10757
Direttore responsabile: Arturo Lando

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:

MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19

20099 – Sesto San Giovanni (MI)

Unicredit Banca – Milano

IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368

BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli
Phone: +39 081 2522251; e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857582993

Issn: 2280-6865

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Table of contents – Indice

EDITORIAL – EDITORIALE

<i>Enricomaria Corbi</i>	
<i>Civitas Educationis</i> between Past, Present and Future	9
<i>Civitas educationis</i> tra passato, presente e futuro	13

SYMPOSIUM

Filosofia, pedagogia, educazione politica e civile: antichi e moderni in dialogo

<i>Chiara Blengini, Matteo Morandi</i>	
Un classico: sguardi incrociati sull'antico	19
<i>Chiara Blengini</i>	
La proposta pedagogica di Platone tra <i>Repubblica</i> e <i>Leggi</i>	35
<i>Benedetta Del Forno</i>	
Il progetto aristotelico di <i>paideia</i> : una pedagogia della politica senza politica	55
<i>Silvia Gastaldi</i>	
Le responsabilità educative dei padri nel <i>De liberis educandis</i> dello Pseudo-Plutarco	71
<i>Monica Ferrari</i>	
La fortuna pedagogica del <i>De liberis educandis</i> tra Umanesimo ed età moderna	87
<i>Matteo Morandi</i>	
L'antico nella storia della pedagogia italiana dell'Ottocento	109

Letizia Terna

Il metodo socratico: una proposta per l'educazione contemporanea? L'analisi di Martha Nussbaum 125

ESSAYS – SAGGI

Giorgio Crescenza

Il sistema educativo italiano: memoria del passato e prospettive di futuro 145

Valerio Ferrero, Fabio Mulas

Cittadinanza, territorio, scuola. Prospettive di educazione civica 163

Chiara Carla Montà

Children as Apolitical Human Beings or as Public Educators? Re-imagining the Meanings of Democratic Citizenship 179

Anna Maria Murdaca, Maria Scalia, Patrizia Oliva

Fragilità evolutive, autoregolazione emotiva degli adolescenti con povertà educativa: il lavoro delle comunità educative, tra politica educativa, servizi territoriali e messa alla prova minorile 197

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

Antonella Calabrese

Save the Children, *Riscriviamo il futuro. Rapporto sui primi sei mesi di attività. Dove sono gli adolescenti? La voce degli studenti inascoltati nella crisi*, Roma: Save the Children, 2021, pp. 32 213

Carlotta Chignoli

Antonacci F., Gambacorti-Passerini M.B., Oggionni F. (a cura di), *Educazione e terrorismo. Posizionamenti pedagogici*, Milano: FrancoAngeli, 2019, pp. 151 219

Abstracts 223

Il progetto aristotelico di paideia: una pedagogia della politica senza politica

Benedetta Del Forno*

Riassunto

*Il presente contributo si prefigge l'obiettivo di illustrare il progetto educativo delineato da Aristotele nei libri VII e VIII della *Politica*. La tematica della paideia risulta centrale nella cultura greca antica e cospicua è stata la letteratura critica che si è occupata delle proposte educative avanzate dagli autori del pensiero greco. Aristotele, tuttavia, è stato raramente preso in considerazione, nonostante il suo programma pedagogico risulti momento di spartiacque fra la tradizione precedente e il periodo dell'Ellenismo. All'interno del contributo, dunque, si mettono in luce gli aspetti e le motivazioni che rendono la teorizzazione pedagogica di Aristotele un momento fondamentale della storia dell'educazione.*

Parole-chiave: storia dell'educazione; Grecia classica; crisi della polis; bios politico vs bios teoretico.

La concezione pedagogica di Aristotele si trova principalmente esposta nella parte finale del libro VII e nei capitoli conservati del libro VIII della *Politica*, all'interno della discussione sul modello di città retta dall'ordinamento costituzionale che sarebbe secondo il filosofo il migliore e il più desiderabile (*ariste politeia*¹). Nonostante i disegni dello stato ideale e del progetto educativo che lo sostiene risultino incompleti, l'importanza della prospettiva paideutica in Aristotele e nel suo pensiero etico-politico appare centrale: il compito fondamentale della *polis* e dei legislatori, infatti, è quello di educare i cittadini alla virtù per assicurare loro una vita felice e buona (*Politica*: I, 1252b30) al fine di consentire loro di raggiungere l'*eu zen*, il vivere bene. Laddove questi obiettivi fossero trascurati non sarebbero assenti danni e forti elementi di instabilità (VIII, 1337a13), oltre al mancato raggiungimento di ciò che nell'*Etica Nicomachea* Aristotele definisce il sommo bene per l'uomo, ossia la felicità (*eudaimonia*). Lo scopo dell'educazione, infatti, coincide con quello della riflessione morale: la rea-

* Università degli Studi di Pavia (Italia).

1 Il termine *politeia*, abitualmente tradotto in italiano con 'costituzione', non fa riferimento a un testo costituzionale in senso moderno, ma indica la struttura degli organi di governo e della loro composizione.

lizzazione dell'essere umano, la sua fioritura quale individuo ben formato, virtuoso e capace di intervenire pienamente – dapprima in modo eterodiretto, in seguito in maniera autonoma – sulle proprie dinamiche psichiche.

La tematica oggetto di questo articolo, tuttavia, costituisce un argomento poco frequentato. La tendenza principale, infatti, è stata finora quella di mostrare scarso interesse per la lezione di Aristotele e di considerare il suo contributo molto meno rilevante rispetto alle proposte più strutturate di autori quali Platone o Isocrate.

Marrou (1948), ad esempio, nel classico volume *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* [trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, 1950] cita Aristotele solo in alcune pagine e la stessa scarsa attenzione mostra Jaeger (1934/1947) nel monumentale *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* [trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 1936] o nel suo *Aristoteles* (Jaeger, 1923) [trad. it. *Aristotele*, 1935], in cui per l'appunto non si parla affatto di educazione. Bowen e Beck, dal canto loro, rispettivamente nel primo volume di *A History of Western Education* (Bowen, 1972) e in *Greek Education* (Beck, 1964), dedicano soltanto una breve sintesi ai contenuti della proposta aristotelica.

Gli studiosi che invece hanno affrontato direttamente il testo della *Politica* si sono concentrati in modo particolare su alcune tematiche – giustizia, economia, schiavitù, formazione della *polis*, classificazione delle costituzioni – ma hanno tralasciato la problematica dell'educazione, della *paideia*², e si sono dedicati soprattutto, per quanto riguarda i libri VII e VIII, alla dimensione utopico-ideale della città-stato trattata da Aristotele in questa sede. Pur non mancando preziosi contributi al riguardo, l'impressione generale è di trovarsi di fronte a una sorta di lacuna nelle ricerche.

Sembra quasi che l'assenza della pedagogia dal quadro dei saperi elaborato dal filosofo abbia condizionato il modo in cui si è affrontato il tema dell'educazione nel suo pensiero. La mancanza di opere specificamente incentrate sulla *paideia*, tuttavia, non dovrebbe suggerire un atteggiamento di disinteresse da parte di Aristotele, bensì rivelare lo statuto di una disciplina che, seppur implicitamente, rimane essenziale all'interno dell'enciclopedia aristotelica e nell'ambito della realtà che essa intende ricostituire³. Lo esprime efficacemente Franco Cambi in un articolo recente: tra le scienze

- 2 In realtà, la gran parte delle occorrenze del termine *paideia* in Aristotele si trova esattamente nella *Politica*, secondo quanto attesta la ricerca condotta tramite l'ausilio del lessico informatizzato di Radice & Bombacigno (2005). Fermani, inoltre, con l'intenzione di sottolineare la centralità della tematica in esame nel pensiero etico-politico aristotelico, suggerisce che allargando la ricerca lessicografica all'area semantica dell'educazione le occorrenze aumentano in misura considerevole (Fermani, 2017: 192).
- 3 La tradizione, inoltre, attribuisce ad Aristotele un trattato dedicato espressamente all'educazione, il *Peri paideias*, purtroppo andato perduto, che compare al numero 19 nella lista delle opere aristoteliche di Diogene Laerzio, al numero 18 nella lista di Esichio di Mileto (con il titolo *Peri paideias e paideutikon*) e al numero 4 nel catalogo del neoplatonico Tolomeo.

trattate da Aristotele la pedagogia occupa un posto a sé. Non gode di una propria autonomia, ma si rivela un sapere trasversale, plurale e interdisciplinare⁴, che si nutre delle diverse sollecitazioni provenienti dagli altri settori e che è orientato *in primis* a fissare le linee guida per la formazione personale e sociale dell'uomo (Cambi, 2016: 10). D'altronde, la riflessione teorica sull'educazione si sviluppa proprio all'interno della filosofia greca antica: seguirne la storia e l'evoluzione porta inevitabilmente a prendere in esame anche Aristotele e a cercare di comprendere la reale portata della sua concezione pedagogica quale momento fondamentale della storia della filosofia e della cultura occidentale.

In questa sede, dunque, si tenterà di mettere in luce il percorso che mi ha portato a definire la pedagogia di Aristotele una *paideia* della politica senza la politica e a evidenziare la novità che la proposta in esame assume nella cornice storica del IV secolo a.C.

La teorizzazione aristotelica, infatti, si inserisce all'interno di una tradizione educativa ben consolidata, da cui però si discosta nel momento in cui si trova a dover fare i conti con un diverso contesto socio-culturale e a rispondere alle mutate istanze storiche, delineando un profilo paideutico altro rispetto al passato, maggiormente 'liberale', che ben rende ragione di ciò che Solmsen ha definito, da parte di Aristotele, "a reorganization of Greek life" (Solmsen, 1964: 211).

Non si ha qui la pretesa di proporre una ricostruzione puntuale del pensiero etico-politico aristotelico e delle sue ricadute sul versante educativo. Semplicemente si intende fornire uno spunto per ripensare il percorso formativo abbozzato nei libri conclusivi della *Politica*. A partire dall'analisi testuale di alcuni passi, dunque, si tenterà di tratteggiare lo scenario che porta Aristotele a interrogarsi sul tipo di soggetto a cui deve essere rivolto il discorso educativo e a delineare una *paideia* orientata a istanze umanistico-liberali che rendono il suo modello paideutico un "sapere della formazione umana dell'uomo nella sua integralità" (Cambi, 2016: 11). Tale proposta si declina all'interno di un mondo socialmente legato ancora al contesto della *polis* e delle pratiche di vita a questa associate, ma inevitabilmente proiettato oltre, in una materialità storica e culturale (Ibid: 14) che esige di essere ripensata alla luce di una nuova proposta educativa.

In particolar modo, si procederà come segue. Innanzitutto, si analizzeranno i capitoli 1-3 del libro VII della *Politica*, ossia i luoghi in cui Aristotele individua il miglior modello di vita per il cittadino della *polis* perfetta; la lettura di alcuni passi significativi porterà a stabilire una sorta di primato della vita politica e allo stesso tempo consentirà di comprendere come al suo interno possano essere accolte anche attività di tipo intellettuale. In secondo luogo si proseguirà con il commento dei capitoli 13 e 14 del libro VII della *Politica*, dove viene individuato il fine a cui deve essere rivolta l'intera esistenza dei cittadini, ossia il godimento nobile del tempo libero. Infine, si tratterà il profilo generale della proposta paideutica presentata

4 Per una posizione simile cfr. anche Mari (2007).

da Aristotele nel libro VIII del trattato politico e le sue caratteristiche principali.

I. UNA PEDAGOGIA DELLA POLITICA

I capitoli introduttivi (capp. 1-3) del libro VII della *Politica* costituiscono un buon punto di partenza per analizzare i motivi per cui il modello educativo di Aristotele risulta ancora legato al contesto politico della *polis* e ne propugna i valori etico-politici.

La riflessione è qui incentrata sull'individuazione del *bios hairetotatos*⁵, ossia del genere di vita più degno di essere scelto dal singolo individuo e dalla città nel suo complesso per raggiungere all'interno dell'*ariste politeia* il vivere bene, l'*eu zen* (VII, 1324a23-35), e, di conseguenza, la felicità.

La questione, che a prima vista potrebbe risultare estranea al discorso sulla *paideia*, ne costituisce invero un preambolo essenziale: una volta stabilito di quale tipo di *bios* si tratta, infatti, sarà possibile delineare un processo formativo che abbia come scopo primario il suo conseguimento e che si ponga le sue stesse finalità.

La risposta di Aristotele è situata nella conclusione del cap. 1 del libro VII:

La vita migliore, e per l'individuo singolarmente preso e per la città come collettività, è la vita retta dalla virtù accompagnata dai mezzi che rendano possibile la partecipazione a opere virtuose (1323b40-1324a2, trad. C.A. Viano, 2017⁶).

Come si evince dal passo riportato, il possesso della virtù (*arete*) si configura come un requisito fondamentale per poter realizzare il tipo di vita migliore, arricchito dalla presenza di una serie di risorse – amici, denaro, buona discendenza, bellezza, ecc. – che contribuiscono alla messa in pratica della virtù stessa e alla realizzazione dell'*eudaimonia*, pur non costituendone la causa determinante.

Giunti a questo punto, tuttavia, Aristotele si trova costretto ad affrontare una problematica connessa alla definizione appena data: se, infatti, il modo di vita accompagnato da virtù risulta essere il migliore, quale tipo di *arete* è necessario conseguire? L'eccellenza propria di chi partecipa alla vita politica oppure di colui che, invece, rescinde qualsiasi legame con il corpo cittadino?

La discussione avviata dal cap. 2 del libro VII ripropone così il dibattito che si consuma tra il V e il IV secolo a.C. intorno al confronto, fortemente connotato in senso assiologico, tra la vita pratico-politica (*bios politikos*)

5 La trattazione costituisce un tema chiave del pensiero greco. Per una disamina precisa e puntuale delle diverse posizioni al riguardo rimando a Gastaldi (2003).

6 A questa edizione si fa riferimento per tutti i passi citati.

e la vita teoretico-contemplativa (*bios theoretikos*) – una dicotomia già nota ai lettori dell'*Etica Nicomachea* e a cui Aristotele affianca ora il *bios xenikos*, ossia lo stile di vita di chi, come gli stranieri nelle città greche, è estromesso dai ruoli pubblici a causa del suo particolare statuto giuridico.

Il quadro presentato dal filosofo risulta emblematico poiché riproduce un ventaglio di opzioni che testimonia la crisi della politica che a partire dalla fine del V secolo a.C. impegnerà gli intellettuali greci e fornirà ad Aristotele lo spunto per interrogarsi sulla possibilità di delineare un profilo innovativo della figura del cittadino. La stessa argomentazione del capitolo, in effetti, è costruita non sulla valutazione comparativa dei vantaggi offerti dai diversi tipi di vita, bensì sulle divergenze di opinione relative all'interpretazione del *bios politikos*. Sembra quasi che la vera posta in gioco, nel contesto disciplinare della *Politica*, sia tracciare una strada che salvi la dimensione collettiva della comunità e che renda possibile ai suoi membri il raggiungimento della felicità. In primo luogo, dunque, bisogna liberare il campo dalle tesi propugnate sia dai fautori della vita teoretica – che ritengono la partecipazione alla vita politica un impedimento alla libertà personale (VII, 1325a19-21) – sia da parte dei sostenitori del modello di vita attiva, che ne danno un'interpretazione eccessiva e illegittima identificando il *bios politikos* con il dominio dispotico e violento (*kratein*) sugli altri (Bertelli, 1984: 123-124).

All'inizio del cap. 3 del libro VII, così, Aristotele adotta una strategia di mediazione, forse spinto dalla consapevolezza che proprio dalla risoluzione del dibattito in questione dipende la possibilità stessa dell'*ariste politeia*, ossia di una città caratterizzata da una corretta gestione del potere – non, come appena emerso, dalla volontà di dominio sugli altri popoli –, retta da ottime leggi e i cui cittadini possono dirsi a tutti gli effetti felici. Allo scopo di attenuare l'unilateralità degli schieramenti presi in esame, dunque, il filosofo tenta di sanare la controversia attraverso due passaggi fondamentali: 1) stabilire il primato del *bios politikos*; 2) ricodificarne, allo stesso tempo, la nozione centrale di *praxis* in vista di una sua 'teoreticizzazione'. Aristotele afferma infatti:

non è vero che si debba esaltare l'astensione dall'azione al di sopra dell'azione stessa, perché la felicità è attività e l'attività di uomini giusti e temperanti dà compimento a molte belle cose (VII, 1325a31-34).

Poco più avanti nel testo, inoltre, aggiunge: “allora la vita pratica è la migliore e per la città nel suo complesso e per l'individuo singolarmente preso” (VII, 1325b15-16).

Le citazioni appena riportate risultano significative: l'azione esercitata nel contesto politico è conforme all'*arete* e conduce alla felicità. Il trinomio prassi-virtù etica-*eudaimonia* appare rinsaldato e netta risulta la critica dell'*apraktein*, ossia dell'adozione di un “comportamento che, in nome del perseguimento della libertà individuale, rifiuta l'interrelazione sociale e

destituisce di validità le virtù etiche che a queste si connettono” (Gastaldi, 2003: 138).

Una volta assunta questa posizione, tuttavia, Aristotele introduce un mutamento di prospettiva per nulla casuale. La congiunzione avversativa collocata all’inizio del periodo che segue le argomentazioni appena addotte, infatti, segnala nel discorso ulteriori sviluppi della discussione. Fino a qui il filosofo ha sostenuto la mozione a favore dell’azione politica; ora, invece, la sottopone a revisione: non per retrocedere rispetto alle asserzioni formulate precedentemente, ma per attenuare l’identità compatta tra azione e *bios politikos* e fare spazio a una nuova dimensione. La politica, infatti, vive sicuramente un momento di crisi nella società dell’epoca, ma proprio per questo necessita di essere recuperata – poiché non impedisce l’esercizio della virtù e può essere praticata con giustizia – e connotata di nuovi significati – dal momento che la società dell’epoca è coinvolta in un periodo di crisi, ma anche di forte mutamento.

Scriva allora Aristotele:

Ma la vita pratica non è necessariamente in relazione con gli altri, come alcuni credono, né pratici sono soltanto quei pensieri che esistono in funzione dei risultati dell’azione, ma piuttosto le considerazioni e i pensieri che hanno in se stessi il proprio fine e sono fini a se stessi (VII, 1325b16-21).

Il *bios politikos* è qui sciolto dai suoi legami con l’intersoggettività tipica della città e con l’operatività propria di un’azione che raggiunge i suoi risultati per aprirsi a una gamma di attività intellettuali che traggono da sé il proprio fine e che sono svolte per se stesse. Questo attenuarsi della componente relazionale della prassi etico-politica non comporta *ipso facto* il suo rifiuto, ma fa emergere la possibilità di una forma di azione che si attua con le facoltà del pensiero e che può assumere persino un ruolo direttivo: pensare, infatti, può significare agire e dirigere con la riflessione le azioni esterne. Il sapere teoretico, dunque, appartiene a quel tipo di azioni che si profilano come comandi e disposizioni. Purtroppo il filosofo non riporta alcuna indicazione precisa riguardo ai contenuti oggettivi di queste attività intellettuali. In ogni caso resta certo che in questi capitoli del trattato Aristotele affianca all’agire pratico propriamente detto e connesso alle virtù etiche anche attività teoretiche che possono essere perseguite sia per se stesse sia in funzione di una corretta gestione della città. *L’ariste politeia*, così, può essere interessata alla realizzazione di un ambiente sociale pacificato e caratterizzato contemporaneamente da armonici rapporti intracomunitari e dall’esercizio delle facoltà razionali, garantendo allo stesso tempo ai suoi membri l’assenza di conflitti e il compimento di azioni virtuose, di quell’*aretè* che si produce proprio all’interno di un corretto svolgimento della vita politica.

Se quanto finora esposto anticipa in qualche modo la trattazione del paragrafo successivo – ossia la spiegazione dei motivi per cui è possibile definire la concezione pedagogica di Aristotele una *paideia* della politica

estranea tuttavia all'accezione tradizionale della prassi politica – altri sono gli aspetti su cui è ancora necessario far luce per sottolineare il rapporto esistente tra l'educazione e lo spazio politico della *polis*.

Finora è emerso che essa dovrà essere:

a. educazione di individui destinati a far parte di una comunità politica. Le dimensioni individuale e collettiva, infatti, sono parallele e si implicano a vicenda, poiché nell'ambito di un'analisi riguardante la scienza politica i destinatari del discorso di Aristotele non sono altro che i cittadini o, meglio, coloro che possono essere definiti tali e che possono rientrare a tutti gli effetti nello spazio civico del *sympoliteuesthai*, ossia della partecipazione alla vita della città, seppur magari attraverso modalità di intervento inedite;

b. educazione all'*arete*, sia nel senso stretto del termine sia nel senso più ampio sopra indicato. Proseguendo nei capp. 4-11 del libro VII, infatti, risulta evidente che il *bios* additato per gli abitanti della città perfetta è quello pratico. Al di là delle condizioni ottimali esterne previste dal filosofo per la costruzione dell'*ariste politeia* – dimensione e struttura della popolazione, posizione geografica, ecc. – un passo fondamentale per comprenderne la composizione interna è situato nel cap. 9:

Poiché tuttavia stiamo cercando la migliore costituzione, e questa è quella che è in grado di rendere una città la più felice di tutte e la felicità è impossibile, come abbiamo detto prima, senza la virtù, orbene da ciò risulta che nella città che ha i migliori ordinamenti politici e che possiede cittadini giusti in senso assoluto e non solo in relazione a un qualche modello limitato, i cittadini non devono praticare una vita da operaio o commerciante (vite ignobili e contrarie alla virtù) né dovranno essere contadini quelli che aspirano a diventare cittadini (perché la nascita della virtù e l'esercizio delle funzioni politiche esigono libertà dagli impegni del lavoro quotidiano) (VII, 1328b33-1329a2).

Per diventare cittadini, dunque, non si deve essere contadini, artigiani o commercianti. All'interno della costituzione ideale, queste mansioni sono inconciliabili con l'assunzione di determinati ruoli politici: i compiti previsti, infatti, risultano diversificati e quelle che Aristotele definisce realmente 'parti' costituenti della città non possono essere occupate in mestieri manuali, produttivi o commerciali. Queste attività sono sicuramente indispensabili (*anankaia*) alla sopravvivenza materiale della *polis*, ma sono svolte da uomini che non possiedono le caratteristiche per dedicarsi agli affari politici poiché, essendo impegnati in una vita di tipo banausico, non rientrano nel corpo civico e rimangono esclusi dal progetto educativo rivolto ai soli cittadini per istruirli, fin dalla giovane età, a essere giusti e virtuosi. Dal momento che, inoltre, le parti indicate come le più rilevanti sono le funzioni pertinenti alla guerra e riguardanti le deliberazioni su ciò che è giusto e utile (VII, 1329a2-5), risulta evidente che i cittadini sono destinati a ricoprire cariche pubbliche, a intrattenere rapporti politici, a condurre

un'esistenza libera da compiti produttivi e a dedicarsi, attraverso l'*iter* di un opportuno programma pedagogico, sia al sapere politico sia – come si vedrà nel paragrafo successivo insieme alle ambiguità che questo aspetto porta inevitabilmente con sé – alla conoscenza pura.

Non è un caso, dunque, che la presentazione di tale progetto occupi la parte finale del libro VII e i capitoli tramandati del libro VIII e che segua immediatamente l'illustrazione dei modi in cui il potere politico è amministrato nell'*ariste politeia*. Per quanto riguarda l'accesso ai ruoli di comando, infatti, Aristotele prevede l'adozione di un principio generazionale: i compiti militari sono affidati ai giovani, poiché possiedono la forza fisica; la funzione deliberativa è demandata agli uomini maturi; le mansioni sacerdotali, infine, a chi è gravato dall'età e non potendo più svolgere gli altri incarichi si dedica al culto degli dei (VII, 1329a) – la cui valenza, in conformità alla tradizione greca, è prettamente di natura politica.

I valori etico-pratici, dunque, continuano a emergere in primo piano. D'altronde la dimensione politica rimane insopprimibile per Aristotele: l'uomo è per definizione un animale politico (*zoon politikon*). Di conseguenza deve necessariamente vivere nello spazio costitutivo della città, correndo in caso contrario il rischio di condurre un'esistenza al di sotto delle sue potenzialità, quasi ferina, e di non sviluppare comportamenti razionali e quella virtù politica che lo differenzia dagli altri esseri viventi dotati di spirito gregario, ma privi di *logos* e parola. È lo stesso possesso della ragione, infatti, a destinare essenzialmente l'uomo a una funzione etico-politica e alla vita associata.

Alla luce di queste considerazioni, dunque, il *bios politikos* appare essere il naturale completamento della tendenza innata dell'uomo a riconoscersi in una collettività civica. Non solo questo tipo di vita può essere esercitato con giustizia, ma contribuisce anche in maniera determinante a raggiungere la felicità. Proprio perché è l'unico essere vivente capace di prassi l'uomo può condurre una vita felice e realizzata: “l'essere felici consiste nel vivere e nell'agire” scrive Aristotele nel libro IX dell'*Etica Nicomachea* (1169b31, trad. C. Natali, 2005). Quest'ultimo obiettivo è maggiormente perseguibile per l'uomo educato e formato in un processo educativo che trova nella dimensione della città il proprio raggio d'azione e l'esplicazione della compiuta natura umana: “l'insieme degli *habitus* che la prassi educativa, sociale, politica in senso ampio, ha prodotto in noi finisce, dunque, per diventare il nostro modo di essere, il nostro orizzonte, la nostra percezione del mondo” (Fermani, 2017: 218).

2. ...SENZA LA POLITICA

Perché, dunque, Aristotele affida l'esposizione della sua prospettiva pedagogica alla possibilità teorica dell'*ariste politeia*, riformulando dall'interno la scala dei valori tradizionali e la gerarchia dei fini che caratterizzano gli abitanti della città perfetta?

La risposta a questo interrogativo deve essere ricercata nelle contraddizioni che la *polis* vive nel IV secolo a.C. Profondi mutamenti di tipo economico, sociale e politico hanno trasformato la società greca, indirizzandola verso quel mondo nuovo rappresentato dall'età ellenistica. La teorizzazione pedagogica del filosofo, dunque, si spiega in relazione a un preciso e mutato clima storico-culturale. L'impresa educativa (*paideusis*) tipica della città, infatti, si trova a dover fare i conti con un contesto in cui le dinamiche di interazione sociale sono diventate considerevolmente più complesse. La realtà si trova lacerata al suo interno dall'aumento delle tensioni politiche e da continui conflitti di valore che frammentano la voce della *polis* in una pluralità conflittuale di discorsi.

Se di fronte ai vizi e ai disordini della società nascono le ideologie che esaltano la campagna, la vita del contadino e il 'buon selvaggio', vagheggiando luoghi puri e figure incontaminate (Vegetti, 1987: 47), Aristotele opta per una differente soluzione. Così, all'interno dell'*ariste politeia* delinea l'immagine di una città che rimane istituzione educativa rivolta alla virtù e ai valori che perpetuano la sua stessa sopravvivenza, ma affianca alle attività tipiche del comando politico e della guerra l'esercizio delle facoltà razionali, dispiegate ora nell'ambito della *scholè* – di cui si tratterà meglio in seguito – e in seno a rapporti intracomunitari positivi. Lo scopo di Aristotele, infatti, sembra quello di elaborare un modello culturale che recepisca le esigenze tipiche del IV secolo a.C., in cui il progressivo deterioramento delle istanze comunitarie, che richiedevano al cittadino una formazione esclusivamente confacente ai suoi ruoli politici e militari, lascia il posto a interessi *in primis* culturali e liberali, che hanno come principale obiettivo il godere in modo nobile del tempo libero, ossia lo *scholazein kalos*.

Nello spazio che rimane, pertanto, si tenterà di evidenziare quelle nuove componenti che giustificano l'utilizzo dell'espressione 'pedagogia della politica senza la politica' che compare nel titolo di questo saggio.

Come si diventa, in primo luogo, uomini virtuosi e buoni? I cittadini, poiché sono chiamati ad accedere alle funzioni di governo, sono coinvolti dalla città in un programma educativo che ha inizialmente finalità politiche: essi devono, infatti, essere formati allo scopo di assumere nell'intero arco dell'esistenza i ruoli di cui si è detto e poterli svolgere secondo virtù. All'inizio del cap. 13 del libro VII, pertanto, Aristotele non manca di sottolineare nuovamente che la *polis* e i cittadini devono tendere al conseguimento della felicità, qui definita – secondo un'espressione che si rinviene già nelle opere etiche – "attuazione e fruizione perfetta della virtù" (VII, 1332a9). Si tratta, ovviamente, dell'*arete* etica, ossia dell'eccellenza praticata secondo il criterio del *kalon*, del bello morale, e passibile di essere acquisita sulla base di tre fattori: natura (*physis*), abitudine (*ethos*) e ragione (*logos*). Questi sono gli stessi requisiti nominati nelle *Etiche*. La natura fornisce le caratteristiche che contraddistinguono l'individuo umano, *in primis* la razionalità⁷, ma dal momento che la virtù morale non è innata il

7 Scrive Aristotele: "innanzitutto bisogna aver sortito natura di uomo e non di un altro animale" (*Politica* VII, 1332a40-41).

ruolo principale è svolto dall'abitudine e dalla ragione, capaci insieme di trasformare quegli elementi che si possiedono dalla nascita e che possono anche costituire un ostacolo all'acquisizione della virtù stessa. La facoltà fondamentale è la razionalità, che non solo risulta in grado di intervenire sulle disposizioni naturali, ma anche di indirizzare e correggere le abitudini scorrette in vista dell'apprendimento di attività realmente virtuose.

Perciò bisogna trovare l'accordo di questi tre elementi; e spesso gli uomini, per via della ragione, agiscono contro le abitudini e contro la natura, se credono che sia meglio deviare dall'abitudine e dalla natura (VII, 1332b5-8).

A questo punto Aristotele, nel cap. 14 del libro VII, traccia uno schema psicologico preliminare all'esposizione del vero e proprio progetto paideutico, a cui affida la maggior parte dell'opera di condizionamento e formazione degli individui. La sua analisi consentirà di mettere in evidenza l'apertura della proposta aristotelica a un ventaglio di opzioni maggiormente liberale.

Scriva dunque Aristotele: "L'anima si divide in due parti, delle quali l'una ha di per sé la ragione, mentre l'altra no, ma può obbedirle" (VII, 1333a16-18). Se la scansione appena riportata richiama direttamente il quadro tracciato nel cap. 13 del libro I dell'*Etica Nicomachea* e lascia presagire la distinzione tra le virtù – etiche e dianoetiche – a partire dalla composizione dell'anima, Aristotele non si sofferma su questo aspetto e si dedica piuttosto a illustrare la divisione, insieme gerarchica e finalistica, tra le differenti facoltà psichiche.

Chi faccia la divisione che facciamo noi potrà dire chiaramente in quale parte dell'anima risieda probabilmente il fine. Sempre ciò che è peggiore ha come suo fine ciò che è migliore, come appare sia nelle opere artificiali sia in quelle naturali. Ma la parte migliore è quella che ha la ragione (VII, 1333a19-24).

Quest'ultima, inoltre, è a sua volta costituita da una ragione pratica e da una ragione teoretica, a cui sono connessi specifici tipi di *praxis*. Alla luce del processo di ricodificazione della *praxis* in senso teoretico condotto al passo 1325b16 ss., non stupisce che il termine in questione vada ora a comprendere a tutti gli effetti anche le attività del *logos theoretikos*. Ciò che emerge di nuovo in maniera evidente risulta essere la forte impostazione assiologica che Aristotele conferisce al discorso. Tra le azioni in senso stretto e le riflessioni, infatti, vige lo stesso rapporto gerarchico presente tra le due componenti psichiche, cosicché le seconde, competendo alla parte migliore dell'anima, ossia alla ragione teoretica, si rivelano le più degne da scegliere, nonostante il filosofo tenga a precisare – pur non sviluppando ulteriormente la sua posizione – che le cose stanno così "almeno per chi sappia praticarle" (VII, 1333a28). Questa formulazione, di per sé abbastanza oscura, si offre a differenti interpretazioni, ma rimane comunque estrema-

mente significativa. Il discorso si muove su un piano di indeterminatezza – sia per quanto riguarda la fisionomia di questi individui definiti ‘capaci’ (*dynamenoi*) sia per il ruolo della razionalità – ma suggerisce una valorizzazione di coloro che compiono azioni conformi al *logos theoretikos*.

Proseguendo nel testo si giunge infine alla sezione destinata a occupare, nel cap. 14 del libro VII, la posizione centrale: qui Aristotele fa corrispondere alla suddivisione interna alla *psyche* dell’uomo la scansione tra i momenti che scandiscono la vita dei cittadini, alla base, a sua volta, di quella che sussiste tra azioni necessarie e utili e azioni belle:

Anche tutta la vita si divide in due: ozio (*schole*) e occupazione (*ascholia*), guerra e pace; anche le azioni tendono alcune a cose necessarie (*anankaia*) e utili (*chresima*), altre a cose belle (*kala*). Nello scegliere queste cose bisogna seguire le stesse preferenze che valgono per le parti dell’anima e per le loro attività, cioè la guerra in vista della pace, l’occupazione in vista dell’ozio, le cose necessarie e utili per quelle belle. Il politico deve legiferare tenendo presenti tutte queste cose, secondo l’ordine delle parti dell’anima e delle loro attività, mirando di preferenza alle cose migliori e ai fini. Questo modo vale anche per i tipi di vita e per la scelta dell’azione: si deve sì poter attendere al lavoro e condurre la guerra, ma più ancora godere della pace e dell’ozio; fare le cose necessarie e utili, ma ancora più fare le cose belle. Perciò a questi scopi devono essere educati quelli che sono ancora fanciulli e quelli delle altre età bisognosi di educazione (VII, 1333a30-b4).

Gli elementi di ciascuna serie intrattengono tra loro un rapporto del tipo mezzo-fine, tra cui senza dubbio i fini (*tele*), rappresentano ciò che bisogna perseguire. Riappaiono, dunque, la stessa subordinazione e la stessa strumentalità dell’elemento inferiore rispetto al superiore delineate poc’anzi da Aristotele per le funzioni dell’anima.

Cosa emerge, pertanto, di rilevante per la tematica oggetto del presente contributo dalle sezioni di testo che si sono analizzate? Sicuramente, risulta che lo stile di vita che i cittadini devono modellare attraverso l’educazione e le leggi ha sì a che fare con occupazioni di tipo politico e confacenti allo statuto tradizionale del *polites* greco, ma in funzione del godimento della *schole*, ossia di quella libertà dagli impegni che costituisce il vero fine del “sistema di vita e di valori presente nell’*ariste politeia*” (Gastaldi, 2003: 151).

Il termine *schole* si afferma proprio nel IV secolo a.C. nel linguaggio tecnico della filosofia, inserendosi nel dibattito sui generi di vita tra i sostenitori del *bios theoretikos* e i fautori del *bios praktikos*. Anche in questo caso Aristotele non manca di testimoniare la sua capacità di ricorrere a termini della lingua d’uso a debole spessore epistemologico e di ristrutturarli in concetti complessi a forte contenuto teorico (Bertelli, 1984: 97). Agli inizi del IV secolo a.C., infatti, l’ideale espresso dalla *schole* qualifica un atteggiamento di rifiuto di fronte agli aspetti degenerati della politica e la conseguente preferenza per l’ambito delle attività private. Successivamente, invece, il termine precisa la sua connotazione semantica a due specifiche

situazioni: da una parte, denota la condizione socio-economica propria di chi gode di disponibilità di mezzi e di indipendenza dalle mansioni manuali o produttive⁸; dall'altra, costituisce il requisito essenziale, da un punto di vista filosofico, per la realizzazione della vita teoretica e indica l'aspirazione alla separazione dagli affari pubblici – soprattutto nell'ambito dei movimenti filosofici di ispirazione socratica.

Nel libro VII Aristotele aggiunge un tassello ulteriore e trasforma questi due ultimi aspetti nel fine ultimo della comunità politica ideale, contribuendo a configurare un'immagine più complessa della nozione di *scholē*. La ricodificazione operata nel cap. 14 consta di tre operazioni principali: 1) superare l'accezione sociologica di cui sopra; 2) rendere il contenuto della 'felicità filosofica' compatibile con la dimensione della *polis* e realizzabile da parte di tutti i *politai*; 3) rendere la *scholē* scopo fondamentale della *paideia* e, di conseguenza, indicarla come condizione indispensabile per l'*eudaimonia* della città.

Ciò che qui più preme sottolineare è che il programma educativo deve essere strutturato in funzione dello *scholazein* e concentrarsi sul ricercare le modalità di comportamento più adeguate per sviluppare nei cittadini quelle virtù e quelle azioni che possono permettere loro di agire al meglio nei due ambiti in cui si articola la loro vita, pur rispettando la subordinazione dell'*ascholia* alla *scholē*. L'obiettivo, infatti, è quello di riscoprire la capacità di condurre una vita bella (*zen kalos*). Anche quanti hanno redatto gli ordinamenti politici migliori, in realtà, non hanno tenuto presente il fine ultimo cui deve tendere la vita della città. Chi formula le leggi, il *nomothetes*, deve dirigere gli affari bellici e ogni altro provvedimento legislativo in vista della liberazione dalle occupazioni necessarie e della pace, finalizzando l'educazione all'acquisizione di tutte le virtù che sono necessarie per godere del tempo libero (VII, 1334a1-10). Così, Aristotele assegna ai momenti dell'*ascholia* e della *scholē* una serie di virtù specifiche: coraggio (*andreia*) e forza (*karteria*) per il primo, filosofia (*philosophia*) per il secondo, moderazione (*sophrosyne*) e giustizia (*dikaiosyne*) per entrambi.

Come è possibile vedere, il filosofo non rinuncia a valorizzare le tradizionali competenze del cittadino-soldato e si preoccupa affinché i *politai* dell'*ariste politeia* non dimentichino l'autocontrollo nell'amministrare i beni di cui sono proprietari, tuttavia indica come unica attività essenziale del tempo libero la filosofia. Il testo, purtroppo, non contiene indicazioni precise riguardo ai contenuti e alle modalità di apprendimento e fruizione di questa occupazione.

A tal proposito, gli interpreti hanno dibattuto a lungo e hanno cercato di risolvere la controversia riguardo alla presenza, senza dubbio problematica, della filosofia: il termine, infatti, si riferisce alla pratica filosofica nel suo significato tecnico, ossia quello di massima attività teorica, o allude a

8 Aristotele utilizza questa accezione con una certa ricorrenza nei libri empirici della *Politica* per classificare le differenti parti della *polis* e per muovere una critica sociologica al regime democratico ateniese.

una valenza meno canonica, cioè quella di attività culturale generica? Pur non mancando studiosi che leggono nella sua accezione più stretta la *philosophia* qui citata da Aristotele, in questa sede ritengo opportuno optare per la linea interpretativa che intende il vocabolo nella sua valenza meno specialistica e più ampia. È vero, infatti, che l'*ariste politeia* deve concedere ai suoi cittadini la possibilità di raggiungere il più alto livello di felicità – e che questa, sulla base di quanto affermato nell'*Etica Nicomachea*, si identifica con l'esercizio della virtù massima, ossia la *sophia* – ma una tale assunzione comporterebbe inevitabilmente di estendere all'intero corpo civico la pratica della filosofia, facendo diventare così filosofi tutti i *politai*. Come si è riportato, invece, il cap. 14 assegna lo sviluppo del *logos theoretikos* a una parte minoritaria dei cittadini, cioè a coloro che ne sono capaci e che risultano qualificati a condurre una vita ad esso conforme, nonostante la loro fisionomia rimanga incerta.

Sulla base di queste ragioni, dunque, la *philosophia* coinciderebbe qui con un generico amore per il sapere. Lo stesso ambito disciplinare del trattato politico suggerisce tale interpretazione: il cap. 15, infatti, ha per oggetto le virtù che rendono possibile una corretta interrelazione sociale, sia nei momenti dedicati alla guerra sia in quelli impegnati nella pace, in cui le attività culturali e gli studi costituiscono l'acme della formazione dei cittadini e le pratiche da incoraggiare a livello collettivo dalle istituzioni politiche ed educative.

Su cosa deve essere incentrata, pertanto, una *paideia* che abbia l'obiettivo di formare i futuri cittadini di una comunità che non rinuncia a creare *politai-guerrieri*, ma che non assegna loro una funzione esclusiva e li incita al contrario a coltivare maggiormente una preparazione di tipo intellettuale? Sulla base di quale criterio bisogna scegliere le nozioni da impartire?

Le risposte sono rinvenibili nel cap. 3 del libro VIII: se è necessario ricercare cosa bisogna fare nell'arco di tempo della *schole*, infatti, è fondamentale altresì individuare quelle attività che appaiono utili allo svolgimento dei compiti cui i cittadini sono chiamati, ma che devono risultare pur sempre di carattere liberale e nobile, cioè degne di uomini liberi e virtuosi (VIII, 1338a30-32). Esse sono: grammatica (*grammata*), disegno (*graphike*), ginnastica (*gymnastike*) e musica (*mousike*), a cui è dedicata la trattazione più ampia.

Le prime tre discipline sono insegnate per la funzionalità dei loro contenuti: saper leggere e scrivere, infatti, è indispensabile per poter amministrare adeguatamente i propri affari e partecipare alle diverse forme di attività politica, oltre che per accrescere le proprie conoscenze; il disegno consente l'osservazione della bellezza dei corpi; la ginnastica, infine, addestra il futuro combattente e sviluppa in lui salute, vigore, resistenza fisica e coraggio. Solo la musica⁹ si sottrae alla finalità dell'utile e si impone quale componente tipica della *schole* a motivo della sua capacità di agire "sul

9 Il termine *mousike* allude tradizionalmente all'insieme delle arti poste sotto il patrocinio delle Muse: poesia, canto, danza, musica propriamente detta. Aristotele utilizza sia l'accezione allargata sia quella ristretta: le pratiche musicali in quanto tali,

carattere e sull'anima" degli individui (VIII, 1340a6) e di essere un tramite per l'acquisizione della virtù. Sotto questo profilo, infatti, Aristotele riprende l'etica musicale di Damone, il più famoso teorico del V secolo a.C., facendo sua la teoria secondo cui i suoni e i ritmi agiscono a livello psichico, instaurando nell'anima, se armoniosi, ordine e autocontrollo e, se invece confusi e disarmonici, una configurazione del tutto opposta. In tal modo, la musica appare in grado di intervenire sulle dinamiche passionali indirizzandole correttamente e concorrendo così alla formazione della disposizione virtuosa (Gastaldi, 2003: 167).

Un'indagine più approfondita delle critiche che il filosofo muove alle principali considerazioni sulla musica – in particolar modo contro l'uso edonistico di essa, prevalente all'epoca – e del ruolo formativo da lui assegnatole richiederebbe una trattazione a parte. Ciò che qui preme sottolineare è che la presenza delle pratiche musicali nel *curriculum* pedagogico aristotelico costituisce l'esito di un percorso in qualche modo rivoluzionario, in cui l'importanza assegnata all'educazione e alle attività intellettuali allude, da una parte, a nuove esigenze di formazione, dall'altra, alla necessità di indirizzare la tradizionale figura del cittadino verso saperi e conoscenze più teorici, fin dalla giovane età. I fanciulli, infatti, devono apprendere in prima persona a cantare e a suonare, non vivendo questo esercizio come semplice gioco o divertimento – poiché nell'ambito della *scholè* quest'ultimo non può costituire il fine in sé – ma tenendo bene a mente che proprio l'esecuzione musicale li porterà a consolidare *habitus* virtuosi, a conseguire un'adeguata formazione etica e a trascorrere il tempo libero nello spazio adulto e felice della *diagogè*¹⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, W. (1966), *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Id. (1994), *Music and Musicians in Ancient Greece*, London: Cornell University Press.
- Aristotele (2005), *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2017), *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano: BUR.
- Beck, F.A.G. (1964), *Greek Education*, London: Methuen.
- Bertelli, L. (1984), "La *scholè* aristotelica tra norma e prassi empirica", in *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, vol. 6, pp. 97-129.

infatti, costituiscono l'unica attività perseguita per se stessa e non in vista della sua strumentalità.

10 Il termine compare spesso in associazione a *scholè*. Si tratta di un *nomen actionis* derivante dal verbo *diagogèin* e che sottintende il complemento oggetto *bion*: si traduce pertanto con 'modo' o 'stile di vita'. Nel contesto del libro VIII della *Politica*, esso allude alla capacità degli adulti di godere in modo autonomo del fine specifico della comunità politica ottima, ossia della *scholè*.

- Bowen, J. (1972), *A History of Western Education*, London: Methuen.
- Cambi, F. (2016), “Aristotele e la pedagogia come sistema: a 2400 anni dalla nascita. Nota”, in *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, vol. 5, n. 2, <http://www.giornaledipedagogiacritica.it/index.php/gdpc/article/view/105/120>, consultato il 17 aprile 2020.
- Destrée, P. (2013), “Education, Leisure and Politics”, in M. Deslauriers & Id. (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 301-323.
- Fermani, A. (2017), “L’educazione come cura e come piena fioritura dell’essere umano. Riflessioni sulla Paideia in Aristotele”, in *Educação e Filosofia*, vol. 31, n. 61, pp. 187-232.
- Gastaldi, S. (2003), *Bios hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli: Bibliopolis.
- Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann (1ª trad. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione culturale*, Firenze: La Nuova Italia, 1936).
- Id. (1934/1947), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde, Berlin: de Gruyter (1ª trad. it. *Paideia. La formazione dell’uomo greco*, Firenze: La Nuova Italia, 1936).
- Lord, C. (1982), *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, London: Cornell University Press.
- Mari, G. (2007), *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, Brescia: La Scuola.
- Marrou, H.I. (1948), *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Paris: Éditions du Seuil (1ª trad. it. *Storia dell’educazione nell’antichità*, Roma: Studium, 1950).
- Radice, R. & Bombacigno, R. (a cura di) (2005), *Aristoteles. Lexicon III* (con CD-ROM), Milano: Biblia.
- Solmsen, F. (1964), “Leisure and Play in Aristotle’s Ideal State”, in *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 107, n. 3, pp. 193-220.
- Vegetti, M. (1987), “La città educa gli uomini’: polis classica e formazione del cittadino”, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell’educazione*, Scandicci: La Nuova Italia, pp. 35-50.

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2021
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*