

La *paideia* in Grecia alle soglie dell'età ellenistica

Alcune considerazioni sul sistema educativo elaborato da Aristotele

Cesare Zizza - Giovanni Battista Magnoli Bocchi

DOI: <https://doi.org/10.7359/1506-2024-zima>

1. ARISTOTELE E LA STORIA DELLA PEDAGOGIA GRECA: LA “RISCOPERTA” RECENTE DELLA PROPOSTA PAIDEUTICA DEL FILOSOFO

Che i Greci (e Atene) abbiano fornito un apporto determinante e fondamentale alla storia della pedagogia è questione a cui si farà solo qualche rapido cenno nelle pagine che seguono (cfr. *infra*, § 2), visto che si tratta di una cosa talmente nota che non ha certo bisogno di essere dimostrata da chi scrive¹. Già da tempo, del resto, altri (e più autorevoli) studiosi hanno

¹ Questo saggio – scritto a quattro mani (il § 2 è di G.B. Magnoli Bocchi; gli altri di C. Zizza) – è stato concepito e strutturato come una sorta di introduzione generale ai contributi che riguardano più da vicino l'argomento principale del volume. Di qui, dunque, la scelta di dedicare il presente lavoro quasi esclusivamente alla “pedagogia” aristotelica, visto che il filosofo – avendo vissuto e operato in una Grecia che ormai era caduta sotto il potere monarchico dei Macedoni – fu uno dei più autorevoli “testimoni” della crisi della *polis* e dei suoi valori educativi e formativi. Tra l'altro, anche a prescindere dai rapporti personali che – secondo una certa tradizione – sarebbero intercorsi tra lo Stagiritico e Alessandro Magno (ma al riguardo cfr., da ultimo, C. Zizza, “La Macedonia e i Macedoni nella *Politica* e nelle altre opere superstiti del *corpus aristotelicum*”. In *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, a cura di S. Gastaldi e C. Zizza, Pisa, ETS, 2017, pp. 9-54), non c'è dubbio che il primo fosse al corrente delle imprese dell'altro: non solo delle sue conquiste militari, ma anche delle diverse città che questi fondò dall'Egitto fino all'estremo Oriente. In ogni caso, per evidenti ragioni di spazio, in questa sede non procederemo alla ricostruzione puntuale e all'analisi approfondita del pensiero paideutico di Aristotele, ma ci limiteremo a valorizzarne alcuni aspetti significativi al fine di riuscire a dare al filosofo il posto che

assolto un siffatto compito, analizzando le fonti che, sul tema che qui ci interessa, erano ritenute più significative, loquaci e (a parer loro) pure più originali e innovative. Al riguardo specifico, il riferimento va all'opera famosissima di W. Jaeger edita per la prima volta nel 1934, come anche alla monumentale *Histoire de l'éducation* di H.-I. Marrou pubblicata nel 1948 e ai successivi interventi, per esempio, di F.A.G. Beck (1964) e di J. Bowen (1972)².

Ovviamente, l'elenco potrebbe continuare, ma – per ragioni di spazio – ci limitiamo a menzionare solo alcuni tra i lavori che, in qualche modo, hanno fatto tendenza, influenzando a lungo la storia degli studi. Si tratta indubbiamente di voci qualificate a cui va senz'altro riconosciuto il merito di aver valorizzato, oltre che gli aspetti educativi contenuti nella produzione letteraria greca di epoca arcaica e classica, soprattutto i contributi più strutturati e sistematici offerti da Platone e da Isocrate. L'uno e l'altro, infatti, a partire da Jaeger, iniziarono a essere unanimemente considerati non solo come i massimi (e i più liberi) “interpreti” del sistema educativo promosso dai Sofisti, ma anche come gli iniziatori di due contrapposte tradizioni pedagogiche tra le più importanti e fortunate del mondo greco.

Da una parte, dunque, l'Accademia delle “Idee” e la più fortunata proposta paideutica della *Repubblica* orientata a educare e a “sanare” l'anima al fine di distrarla dal sensibile e indurla a contemplare il Bene in sé³; dall'altra, la scuola della “parola” e il sistema educativo di Isocrate,

si merita, oltre che nella storia della pedagogia, anche (e in particolare) in uno studio su “*paideia* e ginnasi” in contesti geografici e culturali che, in qualche modo, furono “raggiunti” (e influenzati) dalla “parola” dello Stagirita e da quella dei suoi discepoli. L'uno e gli altri, del resto, fecero “scuola” dall'età di Alessandro in poi e la loro lezione (filosofica e politica) sopravvisse sia al Macedone che ai successori di questi: cfr., per esempio, M. Gennari, “*Paideia* e *polyèideia* nella cultura ellenistica”, *Studi sulla formazione* 1 (2013), pp. 149-165.

² Cfr., nell'ordine, W. Jaeger, „*Paideia*“. *Die Formung des griechischen Menschen*. Erstr Bd., Berlin - Leipzig, Walter de Gruyter, 1934 (per l'opera completa in traduzione italiana, cfr. “*Paideia*”. *La formazione dell'uomo greco*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2003); H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948 (= *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, Edizioni Studium, 1978²); F.A.G. Beck, *Greek Education, 450-350 B.C.*, London, Methuen, 1964; J. Bowen, *A History of Western Education*. Vol. 1, London, Methuen, 1972. Coerentemente con la l'impostazione e gli obiettivi del presente lavoro (cfr. *supra*, n. 1), si è ritenuto opportuno ridurre all'essenziale i riferimenti bibliografici, conferire alle note una natura più documentaria che dossografica e, in generale, privilegiare la sintesi critica rispetto all'affondo analitico.

³ In generale, sulla *paideia* della *Repubblica* e su quella delle *Leggi* (non perfettamente sovrapponibile alla prima e senza dubbio meno enfatizzata dalla critica), cfr.,

pragmaticamente orientato a formare uomini in grado di governare grazie soprattutto all'acquisizione di una efficace eloquenza politica; e *tertium* – di fatto – *non datur*, sebbene “tra filosofica famiglia” un “terzo” ci fosse e avesse fama secolare di “maestro di color che sanno”⁴.

Evidentemente, se dagli anni Cinquanta del secolo scorso la critica ha continuato a trascurare quasi del tutto la posizione assunta da Aristotele in fatto di principi, metodi e programmi educativi, uno dei motivi è sicuramente da ricercare nell'enfasi straordinaria che fu posta sulla coppia Platone-Isocrate da Jaeger e, successivamente, da Marrou. Il loro “canone”, infatti, fece subito “scuola” e, rimanendo a lungo immutato, determinò per molto tempo la marginalizzazione dello Stagirita, se non addirittura la sua esclusione dal novero dei “padri” del pensiero pedagogico occidentale.

Oggi, però, la situazione risulta decisamente cambiata rispetto al passato, anche se non si può dire del tutto colmata la lacuna che, per decenni, ha caratterizzato la tradizione di studi aristotelici. In ogni caso, è già da qualche anno che gli studiosi hanno iniziato a operare una rivalutazione del contributo fornito dallo Stagirita alla storia della pedagogia e ormai la critica sembra mostrarsi per lo più concorde sia nel ritenere originale e profondo il sistema formativo e educativo del filosofo, sia nell'ammettere che anche questi – come il suo maestro – considerasse la *paideia* una questione centrale della riflessione sull'uomo e sul suo rapporto con gli altri⁵.

Non è un caso, del resto, che già la tradizione di matrice peripatetica attribuisse ad Aristotele un'opera che – a giudicare dal titolo (*Peri paideias* o *Peri paideias e paidentikon*) – doveva essere sistematicamente dedicata

anche per altra bibliografia, il recente lavoro di C. Blengini, “La proposta pedagogica di Platone tra *Repubblica* e *Leggi*”, *Civitas educationis. Education, Politics, and Culture* 10 (2021), pp. 35-53.

⁴ Dante, *Inferno* IV 131-132.

⁵ In questo senso, cfr., per esempio, C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, London, Cornell University Press, 1982; L. Bertelli, “La *scholè* aristotelica tra norma e prassi empirica”, *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli* 6 (1984), pp. 97-129; J. Lombard, *Aristote: politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994; S. Gastaldi, “*Bios Hairetotatos*”. *Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003; G. Mari, *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, Brescia, La Scuola, 2007; D. Micallella, “Organizzazione degli spazi urbani e politica: il posto della *scholè* nella città ideale di Aristotele”, *Ancient Society* 38 (2008), pp. 23-38; F. Cambi, “Aristotele e la pedagogia come sistema: a 2400 anni dalla nascita. Nota”, *Educazione. Giornale di pedagogia critica* 5, 2 (2016), pp. 7-16; A. Fermani, “L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla *Paideia* in Aristotele”, *Educação e Filosofia* 31, 61 (2017), pp. 187-232; E. Del Forno, “Il progetto aristotelico di *paideia*: una pedagogia della politica senza politica”, *Civitas educationis. Education, Politics, and Culture* 10 (2021), pp. 55-69.

all'educazione⁶. Sfortunatamente, però, il trattato a cui è fatto riferimento nei *corpora* aristotelici antichi non ci è pervenuto e, in ogni caso, sulla veridicità della notizia (o, quanto meno, dell'attribuzione) sembra tanto più lecito nutrire dubbi quanto più si è disposti a riconoscere una portata trasversale e, per natura, interdisciplinare, oltre che alla *paideia* platonica, anche a quella aristotelica. Per lo Stagirita (ma, a mio avviso, il discorso potrebbe valere pure per Platone), la pedagogica – diversamente da altre “discipline” – non avrebbe avuto uno statuto autonomo per il fatto che, essendo orientata “a fissare principi e norme” per la formazione dell'uomo, “si dispone all'incrocio di tutte le opere”⁷, soprattutto di quelle decisamente più “pratiche” che rientrano, di conseguenza, sotto la categoria *architektonike* della politica⁸.

D'altra parte, è – non a caso – proprio nella *Politica*, oltre che nelle *Etiche*, che si ritrova la stragrande maggioranza delle riflessioni aristoteliche sulla *paideia*; e questo, già di per sé, costituisce un dato paradigmatico e significativo visto che consente di apprezzare meglio e appieno il ruolo fondamentale che questa scienza del “sapere-dei-saperi” si trovava ad avere in Aristotele e, soprattutto, nell'ambito del pensiero etico-politico che il filosofo elabora evidentemente nel medesimo contesto culturale nel quale erano nate e continuavano a diffondersi le idee dei Sofisti, di Isocrate e di Platone.

Se è vero, infatti, che la pedagogia aristotelica, per il suo peculiare e strettissimo rapporto con la politica e per la sua ineguagliabile aderenza alla realtà (cfr. *infra*, § 3), presenta diversi elementi di originalità rispetto alle teorie dei predecessori, è anche vero che, pure nel caso specifico, non sono pochi i debiti contratti dal filosofo nei confronti delle dottrine sofistiche, come pure dell'insegnamento isocrateo (si pensi, per esempio ai *Topici* e alla *Retorica*) e soprattutto dell'Accademia. È qui, d'altra parte, che lo Stagirita si formò per diversi anni prima di lasciare la scuola del suo maestro e di fondarne un'altra tutta sua⁹.

⁶ Il riferimento specifico va – com'è noto – all'elenco trådito da Diogene Laerzio, alla cosiddetta lista Menagiana (derivante, con ogni probabilità, dall'*Onomatologos* di Esichio) e a quella riportata da Tolomeo.

⁷ Al riguardo cfr. Cambi, “Aristotele e la pedagogia”, p. 11 (da cui sono mutate alcune espressioni utilizzate nel testo); vd. anche Del Forno, “Il progetto aristotelico di *paideia*”, pp. 55-69.

⁸ Sulla nota definizione data da Aristotele alla scienza politica cfr. *infra*, § 3.

⁹ Cfr. A. Jori, “La *paideia* e l'uomo colto in Aristotele”. In *Ricerche aristoteliche. Studi sulla “paideia”*, a cura di G. Angelini, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2024, pp. 17-20.

2. LA PAIDEIA IN GRECIA E L'AMBIENTE CULTURALE DELL'ATENÈ TRA IL V E IL IV SECOLO A.C.

La trasmissione di un modello di insegnamento, di un sistema di scuole organizzate, al mondo ellenistico, mediata dall'esperienza di Alessandro Magno e dei suoi epigoni, passa attraverso la conformazione dell'insegnamento nell'Atene democratica del tardo V secolo, ma soprattutto del IV secolo. Basterebbero i nomi dei protagonisti di questa organizzazione scolastica per comprendere il perpetuarsi di un modello che non era solo educativo ma, soprattutto, identitario. A partire dall'insegnamento che potremmo definire *destrutturato* di Socrate, già con Platone, ma soprattutto con il contributo didattico di Aristotele, le scuole acquisiscono una loro fisionomia precisa, che qui cercheremo di enucleare nei suoi tratti più salienti. Occorre non tralasciare poi l'apporto alla costruzione di un modello di altre scuole esistite nel IV secolo, come quella isocratea, ma è indiscutibile che è l'esperienza aristotelica che tenderà a specializzare un sistema che avrà una lunga fortuna nel tempo.

2.1. *Le scuole ad Atene: linee di continuità nella trasmissione del sapere e il symphilosophēin di Aristotele*

La presenza di amici mette il filosofo in una predisposizione d'animo migliore¹⁰. Dio non ha bisogno di sodali, chiosa Aristotele, ma il filosofo sì.

Partendo da questo assunto, ben illustrato nell'*Etica Eudemia* (1245b, 14-15), si può incominciare a prendere familiarità con un elemento fondamentale per la *paideia* greca: è centrale studiare, migliorarsi e crescere insieme e non da soli.

Occorre quindi liberarsi dell'immagine austera dello studioso solitario, dell'eremita colto e sprofondato nelle sue elucubrazioni: la crescita culturale in Grecia avviene infatti attraverso un lievito che si sviluppa all'interno di un collettivo di persone. Non tante, ma sufficienti per divenire un aggregato definibile scuola: non torri d'avorio, ma giardini di proprietà comune nei quali vivere insieme (τὸ συζῆν).

Sulla natura di questa cooperazione al sapere, limitata comunque a pochi soggetti per volta, si costruisce la visione greca della trasmissione dei valori religiosi e sociali, che nasce sotto gli auspici della preposizione σύν (insieme): per Aristotele, vivere insieme “significa sentire insieme e co-

¹⁰ C. Natali, “Aspetti organizzativi di alcune scuole filosofiche ateniesi”, *Hermes* 111, H.1 (1983), p. 56.

noscere insieme” (τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν: *E.E.* 1244b, 25-26); così come, sempre insieme, si fa ginnastica nei ginnasi, si beve, si gioca a dadi o si va a caccia: tutte attività, queste, che costruiscono il tessuto sociale di un’amicizia e che descrivono l’essenza più pura del vivere comunitario. L’agire insieme porta poi all’unica via per diventare migliori: il correggersi a vicenda.

All’interno di questa visione, Aristotele conia persino un neologismo, *συμφιλοσοφείν* (*E.N.* 1172a, 5), che descrive l’attività comune dell’accesso al sapere: si cresce insieme agli altri anche se il legame fra le persone coinvolte varia in maniera costante e periodica. Non si è mai maestri e discepoli allo stesso tempo, ma ci si scambiano saperi in modo asimmetrico anche se costante. Da ognuno puoi imparare, a ciascuno puoi insegnare qualcosa.

È a questi principi che tendevano a conformarsi le “agenzie” educative greche, in un quadro fatto di istituzioni private, che non erano legate ad alcun ruolo e insegnamento pubblico (Aristotele, in quanto meteco, non avrebbe potuto, del resto, avere qualsivoglia ruolo formale se non in un contesto privato) e che, in genere, non veicolavano un sapere funzionale, insegnato – cioè – in vista dell’acquisizione di una competenza utile ai fini del farsi valere dal punto di vista economico, come, invece, vagheggiava, per esempio, lo *Strepsiade* delle *Nuvole* di Aristofane: egli era convinto del fatto che, se suo figlio avesse fatto tesoro di quanto insegnava Socrate, sarebbe riuscito a liberarsi dei creditori (“di tutti i debiti che ho per colpa tua non restituirei un centesimo a nessuno”: vv. 117-118).

Per primo Socrate, ma anche Platone, Aristotele e tutti gli allievi della scuola socratica, rifiutava sempre di farsi pagare per le proprie lezioni, proprio a rimarcare il valore non strumentale della ricerca del sapere e di una vita dedita alla teoresi.

È chiaro che il fondare una scuola con questi presupposti – e con tutto quello che il gestire una pluralità di persone comportava dal punto di vista organizzativo – doveva essere visto, “nel caso di Platone e Aristotele, come un modo di dare un senso alla propria vita aristocraticamente agiata e non come la scelta di un ruolo sociale, di un *Beruf* alla Weber”¹¹.

Queste associazioni di uomini – né pubbliche quindi, né votate a un profitto – si tramandavano persino i possedimenti, come si evince dai numerosi testamenti trasmessici da Diogene Laerzio. Tra i soci, evidentemente, intercorreva anche un legame patrimoniale e questo avvicinava, in qualche modo, siffatti consessi a profili di religiosità comune prima ancora che a istituzioni paragonabili a qualsiasi struttura educativa a cui siamo abituati oggi.

¹¹ C. Natali, “Aristotele Professore?”, *Phronesis* 36, 1 (1991), p. 69.

Le modalità di insegnamento, poi, anche molto differenti da scuola a scuola, non prescindevano dal modello tradizionale della trasmissione del sapere che – tra il ginnasio e la palestra (in sedi, cioè, frequentate da uomini che si impegnavano insieme in una vita comune) – sfruttava la prossimità fisica, che diveniva anche carnale, in un contesto, tipico della società greca, di contesa agonale¹².

Scontro fisico e mentale, del resto, nel mondo ellenico, andavano di pari passo, concorrendo alla formazione dell'uomo, in modo paritario e simbiotico¹³. Non vi era, infatti, un'idea strumentale dello sforzo fisico come prodromico alla crescita spirituale (come sarà, invece, nella concezione di *mens sana in corpore sano*), quanto una quasi ancestrale correlazione fra i due “mondi”, legata alla pari dignità delle due forme di apprendimento dell'uomo: il “sapere come” e il “sapere che”.

Il fatto che lo sport favorisca una forma di conoscenza per “interiorizzazione tramite osservazione, imitazione e sperimentazione”¹⁴ può – a buon diritto – essere considerato una delle ragioni della diffusione e della enorme fortuna che, nel tempo, ebbe il modello greco di *paideia*.

Per i Greci, infatti, l'attività fisica era un vettore di conoscenza (*sapere come*) che completava e integrava il sapere intellettuale (*sapere che*) e che trovava il suo campo di applicazione più calzante nella guerra (e, in subordine, nella caccia): imparare, per esempio, a tirare con l'arco era un sapere (*come*) che poteva essere appreso sicuramente e più facilmente non tanto dalla lettura di un trattato specifico, quanto piuttosto attraverso l'osservazione e la sperimentazione.

2.2. *Dalla palestra alla scuola*

È proprio in un dialogo platonico sull'amicizia, il *Liside*¹⁵, che viene tracciata una linea geografica immaginaria fra i due ginnasi più promettenti

¹² “Platone ha piena coscienza che il movimento del corpo mette in moto anche l'anima” (E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte II, Vol. III/2, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 630).

¹³ “il ginnasio non è, per quella drammatica lotta di pensiero in cui si spese la vita di Socrate, un qualunque fondale, neutro o generico. C'è veramente un'intima affinità tra il conversare socratico e lo spogliarsi dinanzi al medico o al maestro per essere esaminati prima di entrar nell'arena, in gara” (W. Jaeger, “*Paideia*”. *La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003, p. 740).

¹⁴ Ph. Descola, *Lo sport è un gioco?*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023, p. 4.

¹⁵ Sul dialogo in questione si rivela interessante la notazione fatta da A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 106: “Il dialogo è specialmente

di Atene; ed è proprio dalle prime battute che si scambiano i personaggi che si capisce che, al tempo di Socrate, l'Accademia e il Liceo erano solo palestre e non ancora le scuole dei suoi più noti discepoli ed epigoni (203 B - 204 A):

“Vengo dall'Accademia e vado verso il Liceo” (*dice Socrate*).

“Vieni qui direttamente con noi. Non cambieresti strada? Ne varrebbe proprio la pena”, disse.

“Ma dove mi inviti a venire, e da chi?”, dissi io.

“Là, disse, mostrandomi, proprio di fronte alle mura, un recinto con la porta aperta. È lì che passiamo il tempo noi e molti altri bei giovani”.

“Che cos'è questo posto, e come passate il tempo?”.

“È una palestra costruita di recente, e ci intratteniamo per lo più in discussioni, alle quali ci piacerebbe che prendessi parte anche tu”.

L'Accademia di Platone era stata, un tempo, un ginnasio piuttosto rinomato ad Atene, sulla strada per Colono. Aristotele vi aveva passato vent'anni, il periodo della formazione e dei primi insegnamenti e se ne era allontanato solo alla morte del maestro. La scuola da lui fondata, il Liceo, lo aveva visto invece protagonista per soli undici anni, fino all'abbandono, prima della morte nel 323 a.C.

È chiaro a chiunque abbia avuto esperienze cameratesche, di crescita comune, quali quelle di squadre sportive, collegi o dormitori militari, che il periodo fra i 17 e i 37 anni potesse comprensibilmente rimanere quello che più aveva formato l'uomo-Aristotele, visto che questi, si era avviato all'esperienza del Liceo ormai da cinquantenne e, dunque, a una età in cui (almeno a quei tempi) il ruolo sociale volgeva al crepuscolo. Se è vero, pertanto, che molte modalità di insegnamento nella nuova scuola vennero cambiate in virtù della diversa impostazione che Aristotele volle dare al suo “magistero”, è pure vero che il *συνφιλοσοφείν*¹⁶ lo ha appreso in Accademia e che da quel modello lo Stagirita non si è voluto discostare.

È un fatto, del resto, che, come un *unicum* storico, a conformare le scuole di filosofia che attraversarono l'Ellenismo fino al periodo romano, sarà proprio l'Accademia di Platone con la sua continuazione (pur nel-

interessante come fonte non nominata da cui Aristotele derivò la maggior parte delle questioni discusse in modo più sistematico nelle lezioni che formano l'ottavo e il nono libro dell'*Etica Nicomachea*. (Il largo uso del Liside fatto in questi libri basta già di per sé a far fallire l'attacco maldestramente mosso da alcuni studiosi ottocenteschi contro la sua autenticità). Il soggetto della discussione è l'amicizia, un tema che ha un ruolo molto più rilevante nella letteratura morale antica che in quella moderna, per ragioni facilmente determinabili”.

¹⁶ In generale vd. E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma - Bari, Laterza, 2012.

le differenze) nel Liceo: solo l'Accademia, quindi, tra tutte le scuole che sono esistite prima e a latere di questa, a partire da quelle di retorica di Isocrate, che avevano caratteristiche differenti, anche se ponevano comunque al centro un tipo di educazione comunitaria¹⁷.

Furono, dunque, Platone e Aristotele a saldare una tradizione lunghissima di insegnamento e le conseguenti modalità didattiche e conviviali¹⁸. Ed è, infatti, a valle di questa duplice esperienza, platonica e aristotelica, che H.-I. Marrou colloca il compimento della maturazione della *paideia*: “solamente a partire dalla generazione che venne dopo quella d'Aristotele e d'Alessandro Magno, l'educazione antica è divenuta veramente se stessa, ha raggiunto la sua Forma classica, e in somma definitiva”¹⁹.

Se i cambiamenti, com'è ovvio, maturarono successivamente, questi, in genere, finirono col rimarcare una rottura progressiva del legame fra saperi e, quindi, con l'allontanamento della ginnastica dalle altre forme di apprendimento. Si verificò, infatti, un indebolimento costante della cultura fisica e un rafforzamento degli elementi “spirituali”, fino a giungere a una sorta di contrapposizione fra queste due dimensioni dell'apprendere e del coltivare.

L'educazione divenne – tendenza iniziata con Aristotele – via via meno orale e più libresco; e, come sappiamo, i libri si possono leggere uno per volta (soprattutto nell'epoca in cui la loro riproducibilità, a causa di percorsi di copiatura lunghi e complessi, non era un processo né facile, né rapido)²⁰.

¹⁷ Sulle modalità di insegnamento in altre scuole vd., per l'esempio di Isocrate, R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma, Edizioni Quasar, 2004, pp. 135-136. Vd. anche G.O. Rowe, “Anti-Isocratean Sentiment in Demosthenes' *Against Androtion*”, *Historia* 49 (2000), pp. 279-280.

¹⁸ L'Accademia, d'altra parte, era un noto ginnasio, come si è detto; ed era nata – non a caso – in un grande parco alberato fuori dalle mura di Atene: qui, infatti, i giovani ateniesi erano abituati a fare sport e, con l'avvento di Platone e della sua scuola, a vivere insieme per studiare. Tra l'altro, è significativo che, secondo la tradizione, il filosofo, che in realtà si chiamava Aristocle come il nonno, avrebbe conquistato il suo soprannome, legato al termine *πλατύς*, proprio sui campi da ginnastica, data la sua stazza e la sua schiena larga. La notizia è tradata da Diogene Laerzio, II 4. Vd. anche Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1998, p. XXXI.

¹⁹ Marrou, *Storia dell'educazione nell'Antichità*, p. 133.

²⁰ I filosofi classici scrivono trattati, dialoghi etc. Ma raffinano il pensiero, attuano il loro *labor limae* concettuale attraverso la discussione diretta. Analoghe considerazioni, pur rivolte ad altri consessi, in M. Vetta, “Il simposio: la monodia e il giambo”. In *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I, a cura di G. Cambiano, L. Canfora e D. Lanza, Roma, Salerno Editrice, 1999, p. 218: “La diffusione del libro riduce l'esigenza della

In sostanza, dall'età di Aristotele in poi, il mondo si evolve verso quella che Marrou definisce “un'educazione da scribi” e una siffatta trasformazione, attraverso l'esperienza ellenistica, non fa che agevolare e amplificare la diffusione di strutture educative greche nell'ecumene dai confini ormai estremamente dilatati. I Greci, infatti, “isolati in quelle terre straniere”, riconoscono nella difesa e nella promozione del loro tradizionale sistema educativo un modo efficace per salvaguardare le proprie radici: “nonostante l'influenza dell'ambiente”, “vogliono [...] conservare ai loro figli quel carattere d'Elleni a cui tengono sopra ogni altra cosa”²¹.

Se, dunque, è nel periodo ellenistico che il trasmettere la *paideia* diventa il principale vettore di trasmissione dell'identità greca, allora non stupisce affatto che sia proprio in questo periodo – e non precedentemente – che l'insegnamento diviene oggetto di specifici trattati *Περὶ παιδείας*: un genere, questo, che prende piede, non a caso, dopo Aristotele e che ha grande fortuna in Teofrasto, Aristosseno, come pure tra gli stoici e tra i rappresentanti di altre tendenze filosofiche.

2.3. *L'insegnamento greco e la sua fortuna fra descrizioni “idilliache” e comico disprezzo: una nota*

Accademia, Liceo e Cinosarge²² appaiono (ancora) nella *Descrizione della Grecia* di Eraclide il Critico come dei veri e proprio ambienti onirici: “tutti e tre ornati di suolo erboso, con i giardini lussureggianti di filosofi di ogni tipo, dilette e riposi della mente; molte le feste, frequenti gli spettacoli”²³.

Immagini come queste – occorre ammetterlo – possono in qualche modo agevolare l'idealizzazione sia di quei tempi “sereni” e conviviali, sia di quei mondi “paradisiaci” e alla portata di tutti. Non è, infatti, difficile da credere che, nello specifico, l'esistenza di luoghi dedicati agli intellettuali, legati allo sport, alla musica e alla discussione filosofica, all'aperto, con stagioni miti, sotto i più bei templi che il mondo antico abbia concepito, possa indurci nel dubbio di un errore di valutazione.

comunicazione dialogica diretta che era stata alla base della cultura poetica del simposio”.

²¹ Marrou, *Storia dell'educazione nell'Antichità*, pp. 138-139.

²² Il ginnasio ateniese presso cui cominciarono a trovarsi i Cinici.

²³ Il brano è citato da C. Natali, “*Bios Theoretikos*”. *La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 143. Cfr., in generale, C. Zizza, “Verso Atene’ tra *logoi* e *theoremata*. Frammenti’ di storia politico-militare ateniese nella *Periegesi* di Pausania”, *Historika* 9 (2019), pp. 557-558.

Siamo vittime di un classicismo di ritorno? Di idealizzazioni tardo romantiche? O stiamo sovrapponendo l'idea di Oxford o Cambridge di James Ivory all'Attica del IV secolo a.C.?

Le fonti parlano di quello che stiamo raccontando? Pare proprio di sì. L'inganno, insieme all'idealizzazione, è sicuramente un rischio concreto che si corre quando si guarda al passato. Ma quanto riportato in premessa è ciò che raccontano i testi.

Socrate, per esempio, che cammina dall'Accademia al Liceo, suo luogo d'elezione, non è una figura idealizzata, frutto di una nostra fantasia distorta ed eccessiva. Del resto, è lo stesso Senofonte che, nei *Memorabili* (I 1, 10), racconta di come Socrate vivesse pienamente *nella* città: "Egli poi era sempre sotto gli occhi di tutti: al mattino si recava ai portici e nei ginnasi, e quando la piazza era piena di gente lo si vedeva là, e per tutto il resto del giorno era dove avrebbe potuto incontrare il maggior numero di persone; per lo più parlava, e chi voleva poteva ascoltarlo".

Certo è che la *paideia* era così concepita. Uomini che si sostentavano con profitti non legati al proprio sudore, che trascorrevano il tempo a curare il proprio corpo nei ginnasi²⁴, a coltivare la musica e altri saperi²⁵, nonché a raffinare la propria mente grazie alla conversazione con figure come Socrate, Platone o Aristotele. Persone che giravano per la piccola Atene a piedi, irrisi ma rispettati allo stesso tempo; filosofi che, oltre a condividere con gli altri le loro diverse riflessioni sul vivere comune (etica, morale, amicizia, amore, guerra), impartivano insegnamenti prevalentemente incentrati sulla politica e, quindi, sulla costruzione di una società più complessa del mero livello familiare.

²⁴ Ancora Senofonte, nel *Simposio*, 2, 4: "Ma l'odore di olio nei ginnasi, quando c'è, è più gradevole del profumo per una donna, e quando manca lo si rimpiange. Giacché lo schiavo e il libero che si spalmano di profumo subito emanano tutti e due lo stesso odore; mentre gli odori che derivano dalle attività degne di uomini liberi richiedono prima un buon apprendistato e molto tempo, per essere gradevoli e nobili".

²⁵ La base di ogni educazione, comune e minima, è quella della musica, come veicolo di apprendimento del ritmo, unita poi alla ginnastica. Su queste due discipline viene costruita una formazione più complessa, che passa dalla poesia all'istruzione logica e matematica, fino ad arrivare alle scienze naturali, ai discorsi sulla città e alla metafisica (al riguardo, cfr. A. Novokhatko, "Greek Scholarship from Its Beginnings to Alexandria". In *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. Vol. 1, edited by F. Montanari, S. Matthaios, and A. Rengakos, Leiden, Brill, 2015, 2 vols., pp. 19-22). Non mancava anche l'istruzione medica, supportata da studi diretti di biologia e dall'osservazione di popoli e animali. Su questo impianto operavano non solo le scuole più note, ma anche una miriade di scuole "minori", fondate da allievi di Socrate non solo ad Atene ma anche in Asia minore e dovunque vi fosse una popolazione greca tale da voler perpetuare la cultura e i valori della madrepatria.

Un mondo, dunque, dove il sapere (*come* o *che*) non isola dalla società, anzi rende partecipi; ma pur sempre un mondo nel quale la conoscenza resta una forma di privilegio aristocratico²⁶ e che proprio per questo motivo si rivela il facile (e privilegiato) bersaglio del disprezzo di chi non era né “aristocratico”, né filo-oligarchico.

Non è un caso, infatti, che il legame fra temperie politica e educazione ricevuta divenga l’oggetto degli strali comici di Aristofane, sia quando, per esempio, il commediografo mette sotto accusa, nei *Cavalieri*, la formazione tradizionale, quella – appunto – impartita nei ginnasi dove si formava la meglio gioventù ateniese²⁷, sia quando, nella medesima commedia, utilizza l’istruzione come marcatore del confine fra mondi politici, arrivando a presentare l’ignoranza come una caratteristica vincente sul piano economico e sociale nel *caos* democratico²⁸.

3. LA PAIDEIA “POLITICA” DI ARISTOTELE

Torniamo, dunque, ad Aristotele; e proviamo, adesso, a concentrare la nostra attenzione soprattutto su alcuni passaggi-chiave che compaiono nell’*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, visto che sono queste le opere che presentano – come si è detto (cfr. *supra*, § 1) – gli interventi più perspicui sul tema di cui ci stiamo occupando e nelle quali si registrano le occorrenze più numerose del sostantivo in questione (*παιδεία*), oltre che dei ter-

²⁶ Caratteristica che pare essersi protratta anche nei regni ellenistici. Vd. M.C.D. Paganini, *Gymnasia and Greek Identity in Ptolemaic Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 39: “the members of the gymnasial community appear as rich, important, and powerful Greek benefactors playing their part in what appears to be a traditional Greek gymnasial environment”.

²⁷ Il riferimento specifico è ai vv. 184-189, dove al protagonista, un umile salsicciano, viene rivolta una domanda da parte di un servo:

- Sei per caso figlio di gente per bene?
- No, per gli dèi! I miei sono gentaglia.
- O beato, che fortuna! È il meglio che ti potesse capitare per la carriera politica.
- Ma, mio caro, non conosco nulla di musica: so a malapena solo l’alfabeto, e, per giunta, male.

²⁸ Cfr. vv. 1235-1239:

- [...] per prima cosa ti chiedo chi è stato il tuo maestro da ragazzo.
- Sono stato allevato nelle macellerie a forza di pugni.
- E che dici? [...] E in palestra che cosa hai imparato (ἐν παιδοτριβου δὲ τίνα πάλην ἐμάσθηνας;)?
- A rubare e spergurare senza abbassare gli occhi.

mini appartenenti alla sua medesima sfera lessicale e/o semantica (τροφή, παιδεύω, παῖς, μάθησις, μανθάνω)²⁹.

Prima, però, di addentrarci nei sistemi educativi aristotelici (il plurale, come si vedrà, è d'obbligo), ribadiamo ancora una volta che il presente contributo non ha alcuna pretesa di essere esaustivo e completo; né punta a colmare la lacuna bibliografica di cui si diceva all'inizio (cfr. *supra*, § 1).

Le intenzioni di chi scrive sono di gran lunga più modeste rispetto a quelle che, magari, potrebbero essere suggerite dal titolo dato a questo paragrafo, come pure all'intero saggio.

Il nostro auspicio, infatti, è quello di riuscire quanto meno a valorizzare alcune tappe del complesso e articolato rapporto esistente tra etica, politica e *paideia*, muovendoci cursoriamente tra la trama e l'ordito della filosofia *περὶ τὰ ἀνθρώπεια* di Aristotele. Coerentemente con questi obiettivi, il lettore non troverà nelle pagine che seguono una trattazione sistematica né del pensiero filosofico e paideutico rintracciabile nell'*Etica Nicomachea*, né del noto programma educativo che compare nell'ultima sezione della *Politica* e che può contare su una serie di studi recentemente menzionati e discussi dai curatori dell'edizione critica (con introduzione e commento) dei libri VII e VIII del trattato³⁰.

3.1. *Etica, politica e paideia*

La riflessione *περὶ τὰ ἀνθρώπεια* che Aristotele sviluppa soprattutto nelle *Etiche* e nella *Politica*³¹, e che rappresenta uno degli assi portanti della sua indagine scientifica, costituisce un vero e proprio "sistema" filosofico fondato essenzialmente sul rapporto tra "natura" (*physis*) e "fine" (*telos*).

Nella fattispecie, tutto il ragionamento etico e politico prende le mosse dalla nozione di natura che per lo Stagiritico indica ciò che "ciascuna cosa è, quando si sia compiuto il suo processo di formazione (οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης)": "così diciamo di un uomo, di un cavallo, di un edificio"³².

²⁹ A questo proposito, cfr. i risultati dell'indagine terminologica condotta da Fermani, "L'educazione come cura", pp. 192-198.

³⁰ Cfr. Aristotele, *La Politica. Libri VII-VIII*, a cura di L. Bertelli, M. Canevaro e M. Curnis, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2022.

³¹ L'espressione è mutuata da *E.N.* 1181b 15 (cfr. anche 1155b 9-10: ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἦθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα).

³² *Pol.* I 1252b 31-34.

Pertanto, considerato che, per il filosofo, il “fine” è “il meglio” (*beliston*)³³, va da sé che la *polis* – proprio perché, per natura, è il fine (e il meglio) della famiglia e del villaggio – non possa essere altro che il “naturale” sistema nel quale l’uomo riesce a vivere al meglio, entrando in relazione con i suoi simili³⁴ e valutando insieme (se tutti sono correttamente educati) ciò che è più utile e giusto o più dannoso e ingiusto per la comunità intera³⁵.

Di qui, dunque, i due corollari tra i più noti e suggestivi della visione eto/antropo-logica dello Stagirita³⁶:

- la *polis* è per natura la comunità perfetta perché – diversamente dalla famiglia e dal villaggio – ha raggiunto il limite della piena autosufficienza e sussiste in funzione del vivere bene;
- l’uomo, che è per natura un animale politico (oltre linguistico)³⁷, può realizzarsi del tutto e può raggiungere la felicità più autentica solo all’interno della *polis*, dove si compie il suo processo di formazione.

In generale, pertanto, se l’Aristotele delle *Etiche* e della *Politica* ha, tra i suoi obiettivi più concreti e più cogenti, quello di indicare all’uomo la via migliore per raggiungere la felicità e per mantenerla nel tempo (di qui, in un certo senso, la definizione dell’etica come *una specie di politica*)³⁸, allora non sarà difficile da ammettere che, in fondo, un po’ tutta la *philosophia* περι τὰ ἀνθρώπεια dello Stagirita (e, dunque, anche la retorica che

³³ *Pol.* I 1252b 34 - 1253a 1.

³⁴ *Pol.* I 1252b 28 ss.

³⁵ In questo senso, *Pol.* I 1253a 9-18: “La natura infatti, come diciamo noi, non fa nulla inutilmente; soltanto l’uomo, tra gli animali, ha la parola (*logos*). La voce (*phone*) è segno del dolore e del piacere; perciò la possiedono anche gli altri animali: infatti la loro natura giunge fino a questo punto, ad avere la sensazione del dolore e del piacere e a manifestarla l’uno all’altro; la parola (*logos*) invece serve a mostrare l’utile (*sympheron*) e il nocivo (*blaberon*), come anche il giusto (*dikaion*) e l’ingiusto (*adikon*). Questo infatti è proprio dell’uomo rispetto agli altri animali: essere l’unico ad avere la sensazione del bene (*agathon*) e del male (*kakon*), del giusto e dell’ingiusto e delle altre cose del genere. La divisione di queste cose costituisce famiglia e città (ἡ δὲ τούτων κοινῶν ποιῆι οἰκίαν καὶ πόλιν)”. Per la traduzione cfr. Aristotele, *La Politica. Libro I*, a cura di G. Besso e M. Curnis, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2011, p. 147.

³⁶ Cfr. S. Campese, “Forme di vita e forme economiche in Aristotele”, *La società degli individui* 24, 3 (2005), pp. 5-6. Vd. pure le osservazioni di G. Besso in Aristotele, *La Politica. Libro I*, a cura di Besso e Curnis, pp. 72 ss. e 212-219. Sull’antropologia politica aristotelica, cfr., da ultimo, M. Di Febo, “Educare l’animale politico, un uomo in due nature. Considerazioni d’antropologia politica aristotelica”. In *Ricerche aristoteliche. Studi sulla “paideia”*, a cura di G. Angelini, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2024, pp. 89-108.

³⁷ Cfr. *supra*, n. 35.

³⁸ *E.N.* I 1094b 10-11: ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφέται, πολιτικὴ τις οὐσα.

costituisce una parte fondamentale della politica)³⁹ è da considerarsi come l'espressione del pensiero "paideutico" del filosofo sia quando la riflessione pare essere concepita come una risposta – articolata e complessa – alla crisi dei valori della Grecia dei suoi tempi, sia quando il discorso sembra far da premessa teorica al programma formativo e educativo suggerito ai politici e ai nomoteti e a quello elaborato per i cittadini della *polis/politeia kat'euthen* del VII e VIII libro della *Politica*.

Che, dunque, la pedagogia aristotelica "si nutre" – come è stato detto – dei saperi propri di "altri settori del sapere"⁴⁰ è una constatazione che non può essere messa in dubbio e che trova riscontri in ciò che si è fin qui rilevato. E lo stesso dicasi per l'identificazione di questi saperi con quelli pertinenti maggiormente all'ambito dell'etica e della politica, anche se, al riguardo, occorre rilevare che tra le due "scienze" – in virtù del diverso grado di valore che Aristotele assegna ai fini dell'una e dell'altra – quella a cui il sistema paideutico "deve" conformarsi è soprattutto la seconda. La politica, infatti, rispetto all'etica, non è soltanto complementare e contigua, ma è, per natura, gerarchicamente superiore, perché tale è il fine che persegue servendosi di altri saperi che, invece, perseguono fini ritenuti utili e funzionali in vista del raggiungimento di un fine più grande e migliore⁴¹.

Evidentemente, se l'azione dell'uomo deve tendere al bene supremo (da non confondere con i beni strumentali che sono utili per qualcos'altro, ma non per se stessi) e – prosegue Aristotele – se il bene supremo coincide con il bene della *polis*, risulta evidente che il conseguimento di questo bene *ariston* costituisca il fine ultimo della politica⁴² e che, di conseguenza, sia proprio questo sapere a stabilire di quali altri saperi c'è bisogno nelle città, e quali (e fino a che punto) devono essere appresi da ciascuna classe di cittadini⁴³.

In altri termini, dunque, dal momento che l'etica, al pari di tutte le altre scienze che rientrano nell'indagine *περὶ τὰ ἀνθρώπεια*, è subordinata alla politica⁴⁴ (che è, appunto, il più autorevole e architettonico dei saperi)⁴⁵, allora – sulla base di quanto detto fin qui – lo stesso discorso

³⁹ Cfr., per esempio, *E.N.* I 1094a 27 - b 4. Vd. pure *Rb.* I 1360a 37 a conclusione della sezione dedicata al discorso deliberativo e ai temi sui quali in genere si delibera più frequentemente.

⁴⁰ Cambi, "Aristotele e la pedagogia", p. 10.

⁴¹ *E.N.* I 1094b 2-11.

⁴² *E.N.* I 1097a 14 - b 24.

⁴³ *E.N.* I 1094a 28 - b 2 (τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει).

⁴⁴ *E.N.* I 1094b 2 ss.

⁴⁵ *E.N.* I 1094a 26-28 (δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται).

potrebbe valere per definire come eminentemente “politica” la vera natura della *paideia* aristotelica e per identificare il miglior fine e il destinatario privilegiato del programma educativo elaborato dal filosofo rispettivamente con la felicità della *polis* (κοινωνία πολιτῶν πολιτείας)⁴⁶ e con l’intera comunità dei *politai*⁴⁷.

L’etica, pertanto, non basta; e non basta né dirigere l’azione dell’uomo verso il bene, né educare il singolo a dominare le proprie passioni. È necessario, infatti, che da una formazione individuale e familiare si passi a un tipo di *paideia* “politica” che è, appunto, l’*optimum* perché perfeziona e rende duraturo ciò che di buono il soggetto ha eventualmente acquisito predisponendosi in maniera consona e adeguata alla (ricerca della) virtù⁴⁸. Di conseguenza, occorre completare le riflessioni etiche con quelle politiche al fine di rendere le prime non solo maggiormente efficaci e aderenti alla realtà, ma anche (e in un certo senso) più normative e “istituzionali”.

Da questo punto di vista, dunque, si rivela fortemente paradigmatico soprattutto il capitolo conclusivo dell’*Etica Nicomachea* (X 10, 1179a 33 - 1181b 23). È significativo, infatti, che Aristotele termini il percorso filosofico e argomentativo seguito nel trattato proprio con il noto riferimento alla *Politica* (X 10, 1181b 13 ss.), preceduto (e, in qualche modo, sollecitato) da una sezione interamente incentrata sulla necessaria funzione formativa (e correttiva) svolta dai *nomoi* (X 10, 1179b 4 ss. e, in particolare, 1179b 32 - 1180a 4):

è difficile avere in sorte una buona educazione alla virtù [...] se non si è formati sotto leggi del giusto tipo [...]. Per questo l’educazione e le attività dei giovani devono essere stabilite dalle leggi: infatti, diventando abituali, non risulteranno dolorose. Forse non basta che quando si è giovani si riceva un’educazione, e vi sia chi si prende cura di noi in modo corretto, ma, siccome anche da adulti si devono compiere in modo abituale quelle attività, avremo bisogno di leggi anche per questo, e quindi, più in generale, per l’intero ambito della nostra vita.⁴⁹

⁴⁶ *Pol.* III 1276b 2.

⁴⁷ *Pol.* VIII 1337a 26-32: “L’apprendimento di quanto pertiene alla comunità va anch’esso necessariamente reso di competenza della comunità. Allo stesso tempo, non si può pensare che un cittadino sia di se stesso, ma tutti cittadini sono della città, perché ciascuno è parte della città. E la cura e la gestione di ciascuna parte sono naturalmente in vista della cura e della gestione dell’insieme”. Per la traduzione e il relativo commento cfr. Aristotele, *La Politica. Libri VII-VIII*, a cura di Bertelli, Canevaro e Curnis, pp. 263 e 553 ss.

⁴⁸ Al riguardo, cfr. Fermani, “L’educazione come cura”, pp. 199 ss.

⁴⁹ Per la traduzione cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma - Bari, Laterza, 1999, pp. 441 e 443.

Indipendentemente dalla predisposizione caratteriale del singolo, dalle abitudini da questi contratte e dal tipo di educazione ricevuto, è la legge che garantisce che tutti i cittadini vivano bene insieme, raggiungano la felicità e non commettano azioni malvage. Pertanto, se è vero che è la legge che deve “educare”, è vero anche che è necessario che esistano politici e legislatori politicamente ben preparati e in grado di dotare la città di leggi adeguate e giuste.

Di qui, dunque, le prescrizioni che il filosofo rivolge, nella *Retorica*, a coloro che avranno il compito di guidare la città. Per Aristotele, infatti, chiunque voglia occuparsi di politica e desideri dare consigli su come governare correttamente una comunità non può accontentarsi di quello che sa per esperienza personale, ma deve farsi *historikos* per acquisire una visione complessiva delle cose e, quindi, per trarre dalla storia le conoscenze necessarie (e indispensabili) per svolgere il proprio “mestiere” con competenza, acribia e senso di responsabilità⁵⁰.

Occorre, in sostanza, educare gli educatori; e questo è il compito che Aristotele si prefigge di assolvere con la sua indagine sulla *Politica*, non senza tenere nel giusto conto quelle medesime indicazioni che, nella *Retorica*, vengono rivolte ai politici e ai nomoteti (cfr., nell'ordine, *Pol.* VIII 1337a 11-14 e VII 1333b 5-10):

Nessuno metterebbe dunque in discussione che compito del legislatore sia prima di tutto occuparsi dell'educazione dei giovani, perché nella città in cui questo non avviene, le costituzioni ne sono danneggiate.

quelli che ai giorni nostri sono ritenuti essere i governati nella maniera migliore tra i Greci e, tra i legislatori, quelli che hanno stabilito queste costituzioni, pare che non abbiano congegnato né l'impianto costituzionale in vista del fine migliore, né le leggi e l'educazione in vista di tutte le virtù, ma in modo grossolano hanno ceduto a quelle che sembrano essere vantaggiose e più capaci di garantire la superiorità⁵¹.

⁵⁰ *Rh.* I 1359b 19 - 1360a 38. Cfr. C. Zizza, “Aristotele, i popoli anellenici della *Politica* e l'*exemplum* degli Achei e degli Eniochi del Ponto. Modelli e antimodelli?”. Dans *L'idéalisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle*, édité par A. Gonzales et M.T. Schettino, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2014, pp. 138-140; G.B. Magnoli Bocchi, *Politica e storia nella “Retorica” di Aristotele*, Roma, Carocci, 2019, pp. 39 ss., 57 ss. e 217-219; E. Poddighe, *Aristotele e il “synoran”*. *La visione globale tra storia e politica, tra retorica e diritto*, Milano, FrancoAngeli, 2020.

⁵¹ Per le traduzioni dei passi menzionati, cfr. Aristotele, *La Politica. Libri VII-VIII*, a cura di Bertelli, Canevaro e Curnis, pp. 239 e 263.

3.2. La “Politica” e il sistema paideutico “plurale”: a ogni costituzione la sua educazione

Com'è noto, gli obiettivi principali che Aristotele si propone di raggiungere con la *Politica* sono sostanzialmente due: da una parte, l'individuazione di strategie politico-istituzionali e di programmi (ri-)educativi volti a preservare il più a lungo possibile le costituzioni vigenti dimostratesi mal funzionanti e a rischio di caduta; dall'altra, la proposizione di un progetto urbanistico, costituzionale e “paideutico” atto a fornire un modello di *polis/politeia kat'euchen* in grado sia di durare nel tempo, sia (e di conseguenza) di consentire ai cittadini di essere felici, di vivere in salute e di governarsi nel migliore dei modi possibili⁵².

Per Aristotele, dunque, la scienza politica non può (e non deve) limitarsi alla elaborazione della costituzione migliore in assoluto e del relativo sistema educativo, ma, dal momento che il più delle volte l'*ariste politeia* risulta sostanzialmente impossibile da realizzare, è necessario che arrivi anche a considerare le costituzioni degenerate, visto che tra queste rientrano pure le *politeiai* più diffuse nel mondo greco e, cioè, la democrazia e la oligarchia⁵³.

Nel caso specifico, pertanto, il compito del “vero” politico e del “buon” legislatore è quello di trovare la strada giusta da percorrere per salvare le costituzioni deviate e per evitare che queste vadano incontro a *metabolai*, che darebbero inevitabilmente origine a *staseis* fatali per tutti i cittadini (e non solo per quelli al governo).

Di qui, dunque, una serie di suggerimenti pratici che Aristotele dà ai *leaders* democratici e oligarchici per fare in modo che le loro rispettive costituzioni non cadano irrimediabilmente in rovina, con tutto ciò che questo comporterebbe per tutta la *polis* e, magari, pure per quelle vicine:

⁵² Si tratta, nella fattispecie, di due distinte linee di ricerca che si lasciano apprezzare meglio rispettivamente nei libri IV-VI e VII-VIII, ma che percorrono un po' tutto il trattato a partire da una medesima constatazione critica posta all'inizio della sezione “dossografica” dell'opera (II 1260b 27-40). Qui, infatti, viene anticipato il risultato negativo dell'analisi “chirurgica” effettuata dal filosofo sia sulle costituzioni ideali presentate dai rispettivi autori come l'*optimum*, sia su quelle reali che avevano fama di essere realtà ben congregate. Com'è noto, il bilancio dell'analisi condotta nel II libro è desolante, ma in un certo senso pure “stimolante”: dal momento che nessuna delle *politeiai* prese in considerazione poteva funzionare da modello, occorre elaborarne un nuovo da proporre come l'alternativa migliore (e possibile) alle *polets/politeiai* imperfette della storia e a quelle dei filosofi.

⁵³ Su quanto detto cfr. *Pol.* IV 1288b 10 ss.

- affidare le maggiori magistrature a persone qualificate e opportunamente selezionate;
- aver cura che le scelte politiche siano improntate al giusto mezzo;
- impartire a tutta la comunità una educazione conforme allo spirito della costituzione vigente.

In sostanza, se i *demotikoi* e gli *oligarchikoi* desiderano stare al governo, occorre che facciano di tutto per mantenere sotto controllo il livello di degenerazione insito nei regimi politici sotto i quali vivono⁵⁴, provando ad amministrare la *polis* con moderazione e trattando nel migliore dei modi “sia chi è escluso dai diritti politici, sia chi fa parte del corpo politico”⁵⁵.

Per Aristotele, infatti, è necessario che si presti molta attenzione a ciò che attualmente sfugge alle costituzioni deviate e, cioè, il giusto mezzo (τὸ μέσον)⁵⁶; ma la cosa più importante a cui provvedere è l'elaborazione e l'introduzione di un'educazione conforme alle costituzioni vigenti e, quindi, una *paideia* democratica per le democrazie e una oligarchica per le oligarchie (*Pol.* V 1309b 18 - 1310a 22):

molte delle cose che sembrano democratiche rovinano le democrazie e molte di quelle che sembrano oligarchiche le oligarchie. Quelli che ritengono che questa sia la sola virtù, la trascinano all'eccesso [...]. È infatti possibile che una oligarchia e una democrazia si mantengano in una condizione adeguata, anche se si discostano dall'ordinamento migliore; ma se si tende di più l'una e l'altra di esse, in primo luogo si renderà peggiore la costituzione e alla fine non si avrà più neppure una costituzione. Pertanto, è necessario che il legislatore e l'uomo politico non ignorino questo e cioè quali elementi democratici conservano e quali distruggono la democrazia, quali elementi oligarchici la oligarchia [...]. Errori sono commessi sia nelle democrazie sia nelle oligarchie. Nelle democrazie – laddove la moltitudine è sovrana sulle leggi – sbagliano i demagoghi: questi infatti dividono sempre la città in due, facendo la guerra ai ricchi, mentre, al contrario, dovrebbero dare sempre l'impressione di parlare in favore dei ricchi; nelle oligarchie dovrebbero essere gli oligarchici a dare l'impressione di parlare in favore del popolo e a fare giuramenti contrari rispetto a quelli che attualmente gli oligarchici giurano [...]. Ma la cosa più importante fra tutte quelle finora menzionate per mantenere in vita le costituzioni, e che attualmente tutti tengono in poco conto, è introdurre un'educazione conforme alle costituzioni (τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας). Nulla è, infatti, l'utilità delle leggi più utili, pur deliberate all'unanimità dai cittadini, se questi non saranno stati abituati a vivere e educati nello spirito della costituzione, e quindi secondo modalità democratiche, se le leggi sono

⁵⁴ *Pol.* V 1309b 32.

⁵⁵ *Pol.* V 1308a 5-7 (per la traduzione cfr. Aristotele, *La Politica. Libri V-VI*, a cura di M.E. De Luna, C. Zizza e M. Curnis, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2016, p. 173).

⁵⁶ *Pol.* V 1309b 18-19.

democratiche, secondo modalità oligarchiche, se oligarchiche [...]. L'essere stati educati in conformità con la costituzione significa fare non ciò che dà piacere ai membri di una oligarchia o a quelli che vogliono una democrazia, ma le cose grazie alle quali gli uni potranno governarsi con una oligarchia, gli altri con una democrazia.⁵⁷

Nel brano appena riprodotto – con il quale il ragionamento imbastito da Aristotele si avvia a conclusione –, la posizione enfatica occupata dal τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας non lascia dubbi sull'importanza attribuita da Aristotele al rimedio in questione e, quindi, più in generale, al ruolo svolto dalla educazione⁵⁸. Questa, infatti, viene presentata – non a caso – come la *condicio* senza la quale diventano vani tutti i suggerimenti che si possono dare per salvare le costituzioni, compresi quelli considerati più utili, come le leggi, incluso quelle deliberate all'unanimità.

Evidentemente, se i cittadini (*politeuomenoi*), che sono per natura coloro che vivono sotto la medesima costituzione, non vengono educati a vivere secondo la *politeia* di cui fanno parte e che in qualche modo li identifica, a poco o a nulla servono i consigli dei filosofi ai politici e ai legislatori o l'impegno di questi ultimi a stabilire criteri per la scelta di magistrati affidabili e capaci di emanare buone leggi.

Del resto, se vi è *akrasia* in un individuo – e se è vero che l'*akrates*, diversamente dal *kakos*, è colui che sbaglia inconsapevolmente e senza accorgersene perché male educato e non perché in sé malvagio⁵⁹, anche nella *polis* si potrà avere una situazione di *akrasia*. In questo caso, pertanto, decreti e leggi anche eccellenti potranno rimanere tali sul piano teorico, senza godere, peraltro, del rispetto dei cittadini⁶⁰.

⁵⁷ Per la traduzione, cfr. Aristotele, *La Politica. Libri V-VI*, a cura di De Luna, Zizza e Curnis, pp. 182, 183 e 185.

⁵⁸ Rispetto agli altri riferimenti alla *paideia* che compaiono nella *Politica*, quello in questione rientra tra i più significativi e perspicui. Nei libri I-IV, infatti, gli interventi sul medesimo tema – quando compaiono (cfr., per esempio, II 1266b 29-31; 1270b 35 - 1271a 6; III 1282a 1 ss.; IV 1294b 18 ss.) – si rivelano in genere cursori e in ogni caso non riguardano il rapporto tra *politeiai* e sistemi educativi *ad hoc*. Lo stesso discorso, sia pure con i doveri distinguo, vale anche per il libro VIII, interamente dedicato alla educazione. Qui, infatti, a parte una brevissima introduzione in cui la salvezza di qualsiasi costituzione viene ricondotta alla *paideia* impartita ai giovani e alla sua coerenza con la *politeia* vigente (e il riferimento è proprio alla democrazia e alla oligarchia: 1337a 11-17), per il resto il ragionamento risulta concentrato, come nel libro precedente, soltanto sulla costituzione *kat'euhen* e sul sistema educativo a essa conforme (cfr. VIII 1337a 17 ss.).

⁵⁹ Cfr. *E.N.* VII 1150b 29 ss. e, in particolare, 1151a 10-13.

⁶⁰ Così in *E.N.* VII 1152a 20-21.

Se, invece, all'*akrasia* del singolo (e, quindi, di tutti i *politeuomenoi*) si porrà rimedio introducendo un sistema paideutico conforme alla costituzione vigente, allora tutta la *polis* ne trarrà giovamento⁶¹. E il discorso vale sia per la democrazia e per la democrazia, sia (e a maggior ragione) per le *politeiai* buone e (ancor di più) per quella ottima del VII e dell'VIII libro della *Politica*.

Per Aristotele, infatti, una *paideia* adeguata alla democrazia e alla oligarchia renderà capaci i *demotikoi* e gli *oligarchikoi* di creare i presupposti per un buon funzionamento delle loro rispettive costituzioni; una *paideia* adeguata all'*ariste politeia* formerà i migliori *politai* e, nel caso specifico, li metterà in grado di governare e di legiferare a turno⁶².

Insomma, a ogni costituzione la sua educazione; e, dal momento che le costituzioni storicamente attestate assumono – a seconda delle situazioni – forme diverse, anche i sistemi educativi saranno diversi, ma tutti dovranno perseguire, per quanto è possibile, i medesimi fini: l'obiettivo comune è, infatti, quello di riuscire a creare le condizioni perché i cittadini godano della stabilità della loro città e vivano una esistenza, per quanto è possibile, felice. Di conseguenza, visto che l'unico sistema educativo che è in grado di garantire ai cittadini il raggiungimento del meglio e della piena felicità è quello che Aristotele elabora per la *polis ariste* dei libri VII-VIII della *Politica*, allora sarà bene che persino i sistemi formativi e (ri-)educativi delle costituzioni deviate prendano come modello a cui rifarsi la *paideia/politeia kat'euchen*. Questa, dopo tutto, non sembra aver nulla del *paradeigma* "in cielo" della città di Platone (*ἐν οὐρανῷ ... παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίειν*)⁶³, ma si rivela essere un progetto congegnato sulla base di una osservazione attenta della realtà e presentato come desiderabile e realizzabile⁶⁴. Nelle intenzioni del suo ideatore, infatti, si tratta del meglio a cui rifarsi, non solo – come si è detto – per correggere gli eccessi dei sistemi politici vigenti, ma anche per fondare città *ex novo* e, magari, per fare in modo che pure le città fondate ai suoi tempi avessero la migliore fisionomia possibile da ogni punto di vi-

⁶¹ Si coglie qui la differenza sostanziale tra i consigli realistici e mirati di Aristotele e le considerazioni più teoriche e generiche di Platone sulla *paideia* e sulle sue associazioni con la *trophe* e con gli *ethe* (cfr. soprattutto *Resp.* IV 423 D-E; VIII 552 E; *Leg.* VII 793 A - 814 D; IX 870 A-B). Al riguardo, vd. Aristotele, *Politik, Buch IV-VI*. Bd. III, übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, erläutert von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, Berlin, Akademie Verlag, 1996, pp. 539-540.

⁶² Cfr. *Pol.* VII 1332b 12 ss.

⁶³ Cfr. *Plat. Resp.* IX 592 B.

⁶⁴ A questo proposito cfr. le considerazioni di L. Bertelli in Aristotele, *La Politica. Libri VII-VIII*, a cura di Bertelli, Canevaro e Curnis, pp. 7-53.

sta: da quello urbanistico e costituzionale a quello istituzionale, legislativo e, quindi, educativo⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma - Bari, Laterza, 1999.
- Aristotele, *La Politica. Libro I*, a cura di G. Besso e M. Curnis, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2011.
- Aristotele, *La Politica. Libri V-VI*, a cura di M.E. De Luna, C. Zizza e M. Curnis, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2016.
- Aristotele, *La Politica. Libri VII-VIII*, a cura di L. Bertelli, M. Canevaro e M. Curnis, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2022.
- Aristotele, *Politik, Buch IV-VI*. Bd. III, übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, erläutert von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, Berlin, Akademie Verlag, 1996.
- F.A.G. Beck, *Greek education, 450-350 B.C.*, London, Methuen, 1964.
- L. Bertelli, "La *scholè* aristotelica tra norma e prassi empirica", *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli* 6 (1984), pp. 97-129.
- E. Berti, "*Sumphilosophiein*". *La vita nell'Accademia di Platone*, Roma - Bari, Laterza, 2012.
- C. Blengini, "La proposta pedagogica di Platone tra *Repubblica* e *Leggi*", *Civitas educationis. Education, Politics, and Culture* 10 (2021), pp. 35-53.
- J. Bowen, *A History of Western Education*. Vol. 1, London, Methuen, 1972.
- F. Cambi, "Aristotele e la pedagogia come sistema: a 2400 anni dalla nascita. Nota", *Educazione. Giornale di pedagogia critica* 5, 2 (2016), pp. 7-16.
- S. Campese, "Forme di vita e forme economiche in Aristotele", *La società degli individui* 24, 3 (2005), pp. 5-16.

⁶⁵ In questo senso, si rivelano significative le riflessioni di Gastaldi ("*Bios Hairetotos*", pp. 151-185) sulla identificazione del fine dell'*ariste politeia* con la *scholè* ovvero con la disponibilità di tempo libero che consente ai cittadini di dedicarsi alla politica, di sviluppare e di praticare la virtù. Al riguardo, cfr. anche Del Forno, "Il progetto aristotelico di *paideia*", pp. 62-68. Vd. pure Bertelli, "La *scholè* aristotelica", pp. 97-129; D. Micallella, "Organizzazione degli spazi urbani e politica: il posto della *scholè* nella città ideale di Aristotele", *Ancient Society* 38 (2008), pp. 23-38; A. Fermani, "C'è una educazione che deve essere impartita ai figli non perché utile o necessaria, ma perché libera e bella. L'importanza di educare al buon uso del tempo e alla differenza tra passatempo e *σχολή* a partire da Aristotele". In *Ricerche aristoteliche. Studi sulla "paideia"*, a cura di G. Angelini, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2024, pp. 109-129.

- E. Del Forno, "Il progetto aristotelico di *paideia*: una pedagogia della politica senza politica", *Civitas educationis. Education, Politics, and Culture* 10 (2021), pp. 55-69.
- Ph. Descola, *Lo sport è un gioco?*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023.
- M. Di Febo, "Educare l'animale politico, un uomo in due nature. Considerazioni d'antropologia politica aristotelica". In *Ricerche aristoteliche. Studi sulla "paideia"*, a cura di G. Angelini, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2024, pp. 89-108.
- A. Fermani, "L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla *Paideia* in Aristotele", *Educação e Filosofia* 31, 61 (2017), pp. 187-232.
- A. Fermani, "'C'è una educazione che deve essere impartita ai figli non perché utile o necessaria, ma perché libera e bella'. L'importanza di educare al buon uso del tempo e alla differenza tra passatempo e σχολή a partire da Aristotele". In *Ricerche aristoteliche. Studi sulla "paideia"*, a cura di G. Angelini, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2024, pp. 109-129.
- S. Gastaldi, "*Bios Hairetotatos*". *Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- M. Gennari, "*Paideia* e *polyèideia* nella cultura ellenistica", *Studi sulla formazione* 1 (2013), pp. 149-165.
- W. Jaeger, „*Paideia*“. *Die Formung des griechischen Menschen*. Erstr Bd., Berlin - Leipzig, Walter de Gruyter, 1934 (trad. it.: "*Paideia*". *La formazione dell'uomo greco*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2003).
- A. Jori, "La *paideia* e l'uomo colto in Aristotele". In *Ricerche aristoteliche. Studi sulla "paideia"*, a cura di G. Angelini, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2024, pp. 17-54.
- J. Lombard, *Aristote: politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, London, Cornell University Press, 1982.
- G.B. Magnoli Bocchi, *Politica e storia nella "Retorica" di Aristotele*, Roma, Carocci, 2019.
- G. Mari, *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, Brescia, La Scuola, 2007.
- H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948 (trad. it.: *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, Edizioni Studium, 1950, 1978²).
- D. Micaella, "Organizzazione degli spazi urbani e politica: il posto della *scholé* nella città ideale di Aristotele", *Ancient Society* 38 (2008), pp. 23-38.
- C. Natali, "Aspetti organizzativi di alcune scuole filosofiche ateniesi", *Hermes* 111, H.1 (1983), pp. 52-69.
- C. Natali, "Aristotele Professore?", *Phronesis* 36, 1 (1991), pp. 61-73.

- C. Natali, “*Bios Theoretikos*”. *La vita di Aristotele e l’organizzazione della sua scuola*, Bologna, il Mulino, 1991.
- R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma, Edizioni Quasar, 2004.
- A. Novokhatko, “Greek Scholarship from Its Beginnings to Alexandria”. In *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship*. Vol. 1, edited by F. Montanari, S. Matthaios, and A. Rengakos, Leiden, Brill, 2015, 2 vols., pp. 3-59.
- M.C.D. Paganini, “*Gymnasia*” and *Greek Identity in Ptolemaic Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
- Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1998.
- E. Poddighe, *Aristotele e il “synoran”*. *La visione globale tra storia e politica, tra retorica e diritto*, Milano, FrancoAngeli, 2020.
- G.O. Rowe, “Anti-Isocratean Sentiment in Demosthenes’ *Against Androtion*”, *Historia* 49 (2000), pp. 278-302.
- A.E. Taylor, *Platone. L’uomo e l’opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- M. Vetta, “Il simposio: la monodia e il giambo”. In *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I, a cura di G. Cambiano, L. Canfora e D. Lanza, Roma, Salerno Editrice, 1999, pp. 177-218.
- E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte II, Vol. III/2, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- C. Zizza, “Aristotele, i popoli anellenici della *Politica* e l’*exemplum* degli Achei e degli Eniochi del Ponto. Modelli e antimodelli?”. Dans *L’idéalisat[i]on de l’autre. Faire un modèle d’un anti-modèle*, édité par A. Gonzales et M.T. Schettino, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2014, pp. 115-155.
- C. Zizza, “La Macedonia e i Macedoni nella *Politica* e nelle altre opere superstiti del *corpus aristotelicum*”. In *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, a cura di S. Gastaldi e C. Zizza, Pisa, ETS, 2017, pp. 9-54.
- C. Zizza, “‘Verso Atene’ tra *logoi* e *theoremata*. ‘Frammenti’ di storia politico-militare ateniese nella *Periegesi* di Pausania”, *Historika* 9 (2019), pp. 525-572.