

La concezione aristotelica della MUSICA come σχολή: considerazioni in merito ad Aristotele, *Politica*, VIII 3

Filomena Gagliardi

1. Spiegazione del termine “trattato”, in riferimento a *Politica* VIII

Premetto¹ che l’impiego del termine “trattato” in riferimento al libro ottavo della *Politica* vuole costituire soltanto una possibile chiave di lettura della sezione della *Politica* in questione. Questa idea è scaturita da alcuni elementi che elencherò brevemente qui di seguito:

- unità tematica dei capitoli coinvolti
- autonomia degli stessi
- incompiutezza dell’ottavo libro²

In merito al primo punto, esso si evince dall’osservazione del dato di fatto

1 Presenterò qui, rielaborandole, alcune considerazioni tratte dalla mia tesi di laurea “L’estetica musicale in Aristotele, Studio del ‘trattato’ *peri mousikes* all’interno di *Politica* VIII”, conseguita in lettere classiche presso l’Università degli Studi di Macerata sotto la guida della prof.ssa S. Ferretti nel 2008. In questa sede vorrei ringraziare sia la prof.ssa Ferretti che il prof. M. La Matina che hanno seguito all’epoca la mia ricerca. Infine un grazie a C. Serra per la sua disponibilità e il suo sostegno in ogni fase della mia stesura. Resta inteso che la responsabilità di quanto scritto è mia. Dedico questo contributo alla mia famiglia e a Sergio che sempre mi hanno sostenuta nel mio percorso aristotelico. Come si evince dal titolo, il lavoro concerne le riflessioni musicali del filosofo greco, collocate all’interno dell’ottavo libro del suo “trattato” dedicato alla politica. I passi della *Politica* citati sono stati stampati secondo l’edizione di ROSS 1957, benché sia stato tenuto presente anche il testo riprodotto dagli altri editori. Le traduzioni sono mie, sebbene tengano in conto anche delle altre traduzioni esistenti. Per le edizioni e traduzioni della *Politica* consultate rinvio alla bibliografia finale.

2 Per la questione vd. DÜRING 1976, p. 549: “Nell’incompiuto libro ottavo Aristotele...”



che il terzo capitolo, e poi soprattutto il quinto, il sesto e il settimo, si presentano come una monografia sull'argomento.

Politica VIII 3 costituisce “il momento di svolta” della discussione aristotelica sul più ampio tema educativo introdotto in *Politica* VII³. Infatti tale capitolo lascia intendere al lettore la volontà del filosofo di concentrarsi su una tra le discipline educative da lui richiamate.⁴

Nonostante alcune deviazioni rispetto all'*iter* tematico intrapreso, e pur sempre inerenti il tema della παιδεία -spicca in modo particolare il capitolo quarto dedicato interamente alla ginnastica- la trattazione musicale riprenderà ininterrottamente dal capitolo quinto fino alla fine.

I vari *excursus* non costituiscono un elemento problematico, né una fonte di disorientamento per il lettore: essi, infatti, rappresentano un classico dello stile aristotelico⁵, e non mandano in frantumi l'impianto unitario dell'indagine sulla musica: non mi pare pertanto improprio isolare *Pol.* VIII 4 e considerare *Pol.* VIII 3, 5, 6, 7 come il punto convergente e centrale di tutto il libro.

L'elemento dell'autonomia scaturisce dal fatto che il blocco tematico concernente la musica può in effetti far pensare ad una sorta di “trattato” nel “trattato”.

Questo secondo punto è imprescindibilmente collegato al terzo. Infatti il carattere incompiuto del libro VIII può facilmente indurre a vedere i capitoli 3, 5, 6, 7 come parti di un trattato.

3 Il binomio costituito dai libri VII-VIII, tradizionalmente considerato come quello dedicato allo “Stato ideale”, è accomunato dalla trattazione del tema dell'educazione, sentita dallo Stagirita come una delle componenti fondamentali ai fini della realizzazione dello Stato migliore. Se *Pol.* VII costituisce una sorta di premessa al motivo dell'educazione, *Pol.* VIII costituisce lo svolgimento vero e proprio della stessa. Il passaggio tra i due libri è ben evidenziato perché Aristotele conclude l'ultimo capitolo del libro VII con tre interrogativi riguardanti la παιδεία (vd. *Pol.* VII, 17, 1337 a 3-7) a cui egli si ricollega nel libro VIII, rispondendo fin da subito ai prime due (*Pol.* VIII 1), e successivamente al terzo (*Pol.*, VIII 2, 3). La risposta all'ultimo quesito confluisce nella discussione sulla musica, introdotta proprio nel nostro capitolo terzo, di cui andremo ora a discutere. Circa il collegamento fra VII e VIII vd., nello specifico: AUBONNET 1989, p. 1. L'unità tematica dei due libri ha certamente favorito l'ipotesi di una loro vicinanza anche sul piano cronologico. Per uno studio più dettagliato delle questioni qui solo menzionate rinvio a: BERTI 1962, p. 37 e p. 85; BERTI 1979, pp. 311-318; BERTI 2000 pp. 287-292; DONINI 1982; DÜRING 1976, pp. 534-537; JAEGER 1935, pp. 348-387; ROSS 1971, pp. 225-6; pp.12-14 e 241-248; REALE 2002, pp. 126-131.

4 Proprio all'inizio di *Pol.* VIII 3.

5 Circa lo stile aristotelico ho discusso nella mia tesi di laurea, in un capitolo introduttivo in cui ho cercato di dar conto dell'impianto della *Politica* nel suo complesso, collocando la questione sullo sfondo del *Corpus Aristotelicum* nel suo complesso.

Proprio perché non è possibile sapere come Aristotele intendesse concludere l'VIII libro, e quindi l'intera *πραγματεία* concernente la *Politica*, è possibile solo suggerire la mia ipotesi, senza spingersi oltre.

Tale prudenza si rende d'altronde necessaria anche in virtù di altri due fattori.

Il primo ci viene dalle fonti antiche, il secondo dalla letteratura secondaria.

Per quanto concerne le fonti antiche, benché Diogene Laerzio o Esichio⁶ ci riportino nelle loro liste delle opere aristoteliche spesso titoli del tipo “περὶ μουσικῆς”, essi non fanno riferimento alla *Politica*, né ad altre opere. Le loro testimonianze restano certamente preziose in quanto confermano il diffuso interesse di Aristotele⁷ e del Peripato per la tematica musicale⁸, tuttavia non consentono nessuna identificazione di uno o più scritti “περὶ μουσικῆς” con uno dei trattati aristotelici pervenutoci, o con una parte di essi.

In merito alla bibliografia secondaria, esistono alcuni contributi che parlano effettivamente di “trattato” in riferimento alla sezione in oggetto. *In primis* va segnalato:

DELLA CORTE 1945, p. 14: “L'estetica musicale tiene un posto assai largo nella sua opera. Oltre un gran numero di problemi precisamente musicali, gli ultimi cinque capitoli dell'ottavo libro della *Politica* costituiscono un vero *trattato* sull'uso della musica nell'educazione della gioventù”⁹; va poi considerato soprattutto FORD 2004, p. 309: “of its seven chapters, 8.3 adduces *mousikē* as the prototypical liberal art, and the book ends...with three

6 Per un agile confronto tra le varie biografie aristoteliche rinvio a DÜRING 1957.

7 Argomentazioni concernenti i suoni in generale ricorrono a vario titolo nel *Corpus*. In scritti come *De Anima*, *De Sensu*, *De generatione animalium*, *Historia Animalium*, *Fisica*, *Metafisica*, *Analitici secondi* e *Topici*, il filosofo si trova spesso a definire i seguenti concetti: il suono, la voce, i diversi tipi di voce e relative cause, il quarto di tono, il mezzo tono, l'accordo armonico. A volte egli affronta tali argomenti in se stessi (negli scritti di natura psicologica e biologica), altre volte incidentalmente e a mo' di esempio all'interno di contesti più ampi (negli scritti di natura metafisica, fisica e logica). Questi luoghi meritano attenzione per la ricostruzione della teoria musicale aristotelica dal punto di vista tecnico e formale. Per una raccolta sistematica dei passi aristotelici sulla musica vd. BARKER 1984, pp. 170-182; ID 1989, pp. 66-83.

8 Non vanno dimenticati i *Problemata* dello Pseudo-Aristotele, in particolare la sez. XI concernente la voce e la sez. XIX concernente la musica. Per una selezione di passi pseudo-aristotelici sul tema vd. BARKER 1984, pp. 190-20; ID 1989, pp. 85-109.

9 Corsivo mio. Non condivido tuttavia l'idea di lasciar fuori *Pol.*, VIII 3 dal trattato sulla musica.

long chapters (8.5-7 introduced as if a *treatise*¹⁰ *περὶ δὲ μουσικῆς* 1339a 11) on how music should be regulated in schools and in the city generally”. Lo studioso fa rientrare sotto la denominazione di “trattato” solo la sezione 5-7 di *Politica* VIII, trovando conforto nel testo stesso, dove l’espressione “*περὶ μουσικῆς*”¹¹ non si incontra prima dell’esordio di 5; egli ammette ugualmente che la materia viene presentata anche in 3, pur non inglobando quest’ultimo nel “trattato”. Nell’espressione di Ford “as if” va notata tuttavia una sorta di prudenza in relazione al modo in cui il lettore può interpretare i capitoli musicali, che non coincide necessariamente con quello aristotelico: potrebbe infatti non essere sufficiente un complemento di argomento per fare di alcuni capitoli dedicati ad un tema, un trattato su quel tema.

Ho voluto mostrare in questa premessa come alcune caratteristiche¹² delle “pagine” aristoteliche sulla musica possano suggerire la chiave interpretativa proposta, benché quest’ultima non sia supportata palesemente dalla presenza di fonti antiche che denominino la parte conclusiva della nostra *Politeia* come *πραγματεία*.

2. Riepilogo della mia ricerca

Il testo da me studiato si è rivelato sorprendentemente ricco, aperto all’indagine della musica in tutte le sue implicazioni etico-estetiche, e al riconoscimento che essa costituisce un’entità straordinariamente potente, carica di vari significati.

Volendo sintetizzare, la musica ricopre le seguenti funzioni all’interno del progetto educativo aristotelico:

- 1) la funzione di un nobile passatempo, indicato dalle parole *σχολή* (*otium*), *διαγωγή* (passatempo)
- 2) la funzione etico-educativa (la musica intesa come “attività ἠθικὴ” e come *παιδεία*)
- 3) la funzione ludica espressa dalla parola *παιδιά*

10 Corsivo mio.

11 Per un’altra ricostruzione del testo vd. più avanti nota 17.

12 Le ricordo brevemente: sostanziale coerenza tematica di questa sequenza argomentativa, il suo carattere incompleto, la presenza di certe strutture sintattiche, alcuni contributi moderni.

4) la funzione catartica espressa dalla parola κάθαρσις

In questo contributo vorrei concentrarmi sulla prima delle funzioni da me richiamate, che occupa sia il terzo capitolo della mia tesi sia, come visto, il terzo capitolo del libro VIII della *Politica*.

3. La musica come *otium*: il contesto

Aristotele introduce il terzo capitolo fornendo il quadro preciso sulla παιδεία dei suoi tempi: “ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικὴν...”¹³ = “Quattro sono all’incirca le materie relativamente alle quali sono soliti impartire l’educazione, la grammatica, la ginnastica, la musica e come quarta alcuni il disegno”.

È designata in queste righe il tipo di educazione adatta a forgiare il cittadino.¹⁴

Il concetto di παιδεία meriterebbe alcune considerazioni a parte, che non ritengo tuttavia pertinenti in questa sede¹⁵.

Elencate le discipline d’insegnamento, il filosofo espone le finalità di ciascuna: la grammatica e il disegno rientrano nella didattica in quanto utili, la ginnastica, invece, in quanto concorre alla formazione del carattere, contribuendo ad infondere coraggio in chi la pratica. (*Pol.* VIII 3, 1337 b, 25-27).

Invece, per quanto concerne l’educazione musicale, “τὴν δὲ μουσικὴν ἤδη διαπορήσειεν ἄν τις”¹⁶ = “qualcuno potrebbe trovarsi in difficoltà”¹⁷.

13 *Pol.* VIII 3, 1337 b 23-25.

14 Questo tipo di educazione rientra nel concetto di **καλοκαγαθία**.

vd. Plat. *Theag.*, 122 e, 8-11: “τί οὖν; οὐκ ἐδιδάξατό σε ὁ πατήρ καὶ ἐπαίδευσεν ἄπερ ἐνθάδε οἱ ἄλλοι πεπαίδευνται, οἱ τῶν καλῶν κάγαθῶν πατέρων υἱεῖς, οἷον γράμματα τε καὶ καθαρίζειν καὶ παλαίειν καὶ τὴν ἄλλην ἀγωνίαν;” = “E che? Non ti istruì ed educò tuo padre in relazione a quelle discipline riguardo cui sono stati educati anche questi, ovvero i figli di padri belli e virtuosi, come ad. es. la grammatica e l’arte del suonare la cetra e la lotta e tutti gli altri generi di esercizi ginnici?”. Platone dunque sta elencando le materie da considerare come oggetto di didattica, le stesse di Aristotele tranne il disegno. Per il commento *ad locum* vd. PUCCI 1992, p. 103, nota 2 “Qui il solito καλὸς κάγαθός ha valore politico-sociale”.

15 Mi limito a segnalare alcuni contributi cui rinvio il lettore per eventuali approfondimenti: JAEGER 1953-1959. MARROU 1971. Per alcune considerazioni sull’educazione in Aristotele rinvio a NUSSBAUM 1996, p. 427.

16 *Pol.* VIII 3, 1337 b 27-28.

17 Così stampano tutti gli editori da me visionati: τὴν μουσικὴν va evidentemente inteso come un accusativo di relazione. La frase è chiara e coerente con il contesto generale, in

Una siffatta difficoltà potrebbe dipendere dal carattere particolare¹⁸ di cui sembrerebbe disporre tale disciplina. Vale pertanto la pena di approfondire la questione.

4. La Musica come σχολή: da un dubbio ad un riconoscimento

4.1. Una risposta inevasa

Ha inizio pertanto l'indagine aristotelica sul *quid* della musica. In essa il filosofo presenta, innanzitutto, l'opinione degli "altri" circa le finalità dell'apprendimento musicale.

Scriva l'autore:

“νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλακίς¹⁹ εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς”²⁰ = “ora infatti in vista del piacere i più partecipano di essa; gli antichi, invece, la collocarono all'interno della παιδεία perché la natura stessa cerca -come già più volte detto- non solo di poter essere in attività in modo corretto, ma anche di poter stare in ozio nobilmente”.

quanto esprime la volontà del filosofo di richiamare la sua attenzione in riferimento alla musica. Tuttavia uno dei manoscritti della *Politica* (P⁵) ha “περὶ τῆς μουσικῆς”. Benché -ripeto- potrebbe non essere sufficiente un complemento di argomento per sancire l'inizio o l'esistenza di un trattato, e benché il tema della musica si imponga comunque nel corso del capitolo stesso, questa seconda espressione è certamente interessante. Infatti potrebbe contribuire a far rientrare, anche su un piano letterale e testuale, *Pol.*, VIII 3 nel “trattato sulla musica” menzionato nel paragrafo 1.

18 Questa è una tradizione di pensiero che Aristotele fa propria. Da tale coscienza nasce il suo dubbio nell'affrontare un argomento così sfuggente.

La difficoltà incontrata nell'identificazione del ruolo della musica è ripetutamente espressa da Aristotele anche in altri capitoli del libro ottavo: vd. *Pol.* VIII 5, 1339 a 14-26: οὔτε γὰρ τίνα ἔχει δύναμιν ῥᾶδιον περὶ αὐτῆς διελεῖν, οὔτε τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως...ἢ μάλλον...πρὸς ἀρετὴν... ἢ πρὸς διαγωγὴν...καὶ πρὸς φρόνησιν; 1339 b 11-14: ἡ δὲ πρώτη ζητήσις ἐστὶ πότερον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν ἢ θετέον, καὶ τί δύναται τῶν διαφορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγὴν; 1340 b 20-21: Πότερον δὲ δεῖ μανθάνειν αὐτοὺς ἄδοντάς τε καὶ χειρουροῦντας ἢ μὴ, καθάπερ ἠπορήθη πρότερον, νῦν λεκτέον.

19 Vd. a tal proposito LAURENTI 1966, p. 396: “Non si deve cercare l'asserzione *totidem verbis*: vd. VII, 14, 1333 a 16-1334 b 5”.

20 *Pol.* VIII 3, 1337 b 28-32.

Aristotele inserisce la sua ricerca all'interno di un confronto tra “moderni” e “antichi”, tra i quali evidentemente non vi è un'opinione concordante. Senza giudicare per ora la deriva edonistica²¹ della musica dei suoi tempi, passa invece all'approfondimento dell'altra opzione di impiego della musica, quella degli antichi.

Nel riconoscimento che costoro introdussero la musica in ossequio alla natura, che non cerca solo la corretta attività ma anche il nobile *otium*, si evidenzia che:

1. lo σχολάζειν (da cui la σχολή di cui sopra) è una delle funzioni della musica;
2. intesa come specifica funzione della musica, la σχολή è distinta dalla παιδεία, a patto che si concepisca anche quest'ultima nell'accezione più ristretta di funzione musicale (corrisponde alla seconda fra quelle da me individuate nell'architettura aristotelica)²². Se però si considera la παιδεία come educazione in senso più ampio, la musica come *otium* rientra benissimo nella παιδεία stessa (vd. sopra οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ...);
3. nel collocare la musica all'interno di una prospettiva educativa si è seguita una regola della natura²³.

21 Almeno apparentemente, perché la predilezione per la σχολή costituisce un'implicita accusa a tale deriva. La dicotomia fra *otium* e piacere verrà comunque ricomposta nel corso del ragionamento aristotelico, mediante l'introduzione progressiva di un secondo e più nobile genere di piacere. Vd 1338 a 1-9 e 1338 a 24-30. I due luoghi saranno oggetto di indagine più avanti, rispettivamente nei paragrafi 6 e 7.3. Di quest'ultimo segnale soprattutto la nota 117.

22 Vd. Punto 2 del paragrafo 2. Per una conferma di ciò vd. *Pol.* VIII 5 1339 b 11-14 (Per il testo completo vd. nota 18). Nel corso di queste righe Aristotele, dopo essersi chiesto ancora una volta se la musica vada o meno introdotta nell'educazione (εἰς παιδείαν), si chiede a quale scopo essa possa contribuire (πότερον παιδείαν ἢ παιδιᾶν ἢ διαγωγὴν). Ritengo che la seconda occorrenza di παιδεία abbia un senso più ristretto della prima, e che possa essere identificata con la funzione più volte denominata come “etica” nel corso di VIII 5. Ho discusso più ampiamente le ragioni di ciò nel corso della mia tesi.

23 La regola della natura (la necessità di cercare la σχολή) ha un carattere prescrittivo. Vd. a tal proposito KRAUT 1997, p. 179 che parla di “normative claim”. Il ruolo della natura è rafforzato dal fatto che essa sia qui personificata. Per questa interpretazione, a mio avviso molto calzante, vd: AUBONNET 1989, p. 76, SCHÜTRUMPF 2005, p. 576.

Tutto ciò fa sì che quanto concentrato nel passo sopra riportato (*Pol.*, VIII 3, 1337 b 28-32) anticipi sinteticamente tutto il senso dello svolgimento aristotelico del capitolo terzo. Infatti, se la σχολή è posta come uno degli obiettivi della vita, i passaggi successivi dell'indagine saranno mirati a definirla (*Pol.*, VIII 3, 1337 b 32-34; *Pol.*, VIII 3, 1338 a 1-9), a stabilire come essa vada trascorsa (*Pol.* VIII 3, 1337 b 34- 1338 a 1), alla ricerca delle discipline educative che soddisfano le condizioni di esistenza della stessa (*Pol.*, VIII 1338 a 9- 1338 b 8). Tra queste si ritroverà proprio la musica. Per la ricerca di una struttura organica di pensiero in *Pol.*, VIII 3, vd. KRAUT 1997, pp. 178-184. Per la σχολή come criterio vd. oltre nota 78.

4.2. *Otium* come *telos* e *otium* come *arche*: in che senso?

È dunque un'esigenza della natura cercare non solo l'attività ma anche l'*otium*.

Quest'ultimo si configura pertanto come un "imperativo categorico", o addirittura il principio stesso di tutte le cose: "αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία"²⁴.

Poco più avanti esso verrà definito come τέλος delle attività umane: "μᾶλλον δὲ αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος"²⁵. Studierò e riporterò successivamente l'intero periodo di cui fa parte quest'ultima citazione²⁶.

È però intanto utile notare che, nel giro di poche righe, Aristotele definisce la σχολή prima come principio, poi come fine. Ciò potrebbe sembrare una contraddizione.

Tuttavia non è affatto così. Per la filosofia aristotelica, infatti, esistono delle attività in cui principio e fine dell'agire coincidono. In esse il principio agisce per realizzare se stesso; questo "se stesso" è pertanto anche fine del suo principio. Tale fine non cade al di fuori del principio, ma è ad esso intrinseco. Tali sono le attività che Aristotele considera come "pratiche"²⁷.

Tenendo a mente questo aspetto, vorrei presentare un richiamo di luoghi paralleli, tratti da varie opere, non solo etico-pratiche, ma anche teoretiche, in cui la σχολή compare sempre come principio e fine. Vorrei infine confrontare tali passaggi con quelli da me riportati nelle prime righe di questo paragrafo.

Ciò con l'obiettivo di dimostrare che quello di σχολή è un concetto molto pervasivo in Aristotele, ricorrente in vari ambiti e comunque sempre tale da presentare alcuni suoi tratti peculiari inderogabili, che lo rendono adattabile tanto a contesti etici che teoretici. Il concetto di σχολή elaborato dallo Stagirita consente a questi ultimi due contesti di dialogare tra loro.

4.2.1. Contesto politico

I passi della *Politica* sopra richiamati non costituiscono la "prima volta" in cui la σχολή compare.

Aristotele la aveva già precedentemente nominata in *Pol.* VII, 14²⁸. Lì essa

24 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 32.

25 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 34-35.

26 Vd. più avanti, paragrafo 4.4

27 Per questo vd. più avanti paragrafo 4.4

28 Vd. *Pol.*, VII 14 1333 a 30-31: "la vita si divide in ἀσχολία e σχολή"; 1333 a 41-1333 b 1: "è necessario infatti poter essere in attività e fare la guerra, ma di più vivere in pace e in

costituiva, insieme alla pace e ai καλά, uno degli scopi verso cui il legislatore deve orientare la παιδεία: l'attività in genere, la guerra, le cose utili e necessarie sono tutti mezzi strumentali al conseguimento di siffatta dimensione.

Non bisogna rovesciare l'ordine gerarchico tra queste cose.

In *Politica* VII²⁹ Aristotele si concentra poi in particolare sul rapporto tra guerra e pace. La guerra è un esempio di attività; la pace un esempio di σχολή.

Uno stato militare è uno stato che ha posto come proprio fine l'attività bellica; finché questa dura non sussiste alcun problema, ma le difficoltà sorgono quando torna la pace, condizione che dovrebbe essere naturale, ma che tale non risulta qualora il legislatore non abbia mai abituato la πόλις ad essa.

Argomentazioni simili sono riprese in VII 15.

Dai passi fin qui richiamati emerge che ἀσχολία è l'attività, mentre σχολή è la mancanza di attività. Così tradotto, il termine sembrerebbe caratterizzare la condizione di chi non fa niente. Tutt'altro, perché chi vive tale dimensione si astiene semplicemente dal compiere le attività che gli competono, in quanto cittadino; quando egli si ritira da questi vincoli si dedica non a niente, ma ad altro, precisamente a quelle occupazioni aventi in se stesse il proprio fine, in contrapposizione a quelle proprie della routine quotidiana, sempre in vista di un τέλος esterno ed estraneo ad esse; vivendo nella σχολή non si cessa di essere cittadino; è anzi proprio quest'ultima la condizione propria del cittadino greco³⁰, del gentleman³¹.

È questa la dimensione etico-Politica dell'*otium*, che permane nel prosieguo della trattazione aristotelica della *Politica* e che evidenzierò procedendo nella mia indagine relativa a *Pol.* VIII 3.

Già in questo “anticipo” di σχολή *Politica* si riscontra quella coincidenza di principio agente e fine ottenuto, di cui si è già parlato sopra.

otium”; 1334 a 3 sg: “che dunque è necessario che il legislatore si sforzi piuttosto di rivolgere la legislazione relativa alle cose belliche e la restante in vista dello σχολάζειν e della pace, di questo sono i fatti a rendere testimonianza alle parole”.

29 Vd. *Pol.* VII 14, 1333 a 30-1334 a 10.

30 Vd. *Pol.* VII 15, 1334a 20-21: “οὐ σχολή δούλοις”= “non c'è *otium* per gli schiavi”.

31 Vd. AUBONNET 1986, p. 259: “Ce mot implique, non pas une idée de paresse, de farniente, mais celle d'une activité désirable par elle-même qui fait le charme de la vie de société entre hommes libres... par exemple, l'audition d'une belle musique ou de belle poésie, une conversation avec des amis choisis pour leur valeur personnelle”. Tra i vari passi riportati dal commentatore francese a conferma delle proprie asserzioni vd. *Pol.* III 9, 1280 b 37-38 “διαγωγὰι τοῦ συζῆν”; e *Ivi*, *Pol.* VIII 3, 1339 b 22-23: τὰς συνουσίας καὶ διαγωγὰς.

4.2.2. Contesto speculativo

L'ambito di pertinenza della σχολή può essere anche quello proprio di una speculazione sempre finalizzata a se stessa, come Aristotele ci suggerisce ancora in *Metaph.*, I 1 981 b 17-25: “πλειόνων δ’ εὕρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιοῦτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιοῦτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος” = “essendo state scoperte molte *technai*, di cui alcune in vista di ciò che è necessario, altre in vista del nobile passatempo, è ragionevole che furono sempre considerati più saggi coloro che avevano scoperto queste ultime a causa del fatto che i saperi da loro scoperti non erano utili; perciò costituitesi ormai le *technai* utili, furono scoperte le scienze non dirette né verso il piacere né verso le cose necessarie; tali scoperte avvennero prima di tutto in quei luoghi in cui fin dal principio ci fu la possibilità di passare del tempo liberi da occupazioni pratiche; perciò le arti matematiche nacquero in primo luogo intorno all’Egitto, lì infatti era permesso alla casta dei sacerdoti trascorrere del tempo così”.

Questo passo è inserito all’interno del primo capitolo del primo libro della *Metafisica*. Il filosofo sta discutendo della differenza fra conoscenza teoretica e pratica. Per dimostrare la superiorità della prima, egli racconta che gli scopritori delle forme di sapere finalizzate al libero passatempo furono sempre tenuti maggiormente in conto rispetto agli scopritori delle forme di sapere finalizzate alla necessità, in quanto le discipline destinate alla διαγωγή non erano contrassegnate dal carattere di utilità. Per questo, una volta soddisfatto il criterio dell’utilità (richiamato dal τῶν τοιοῦτων), l’interesse fu rivolto verso conoscenze non utili, ovvero né edonistiche né meramente necessarie, ma partecipò in tutto e per tutto della σχολή, richiamata proprio dal verbo ἐσχόλασαν³². Tuttavia, perché ciò avvenisse, era necessaria l’esistenza di un

32 Se le materie non utili, ovvero quelle orientate verso la διαγωγή sono in grado di attuare la σχολή, allora διαγωγή e σχολή devono collimare tra loro. Questo argomento sarà sviluppato nel paragrafo 7.1.

background culturale già predisposto in tal senso, aperto a concedere spazi di libertà rispetto al quotidiano fare: la citazione del popolo Egizio costituisce un valido esempio di un ambiente potenzialmente adatto alla realizzazione di un sapere teoretico, ovvero avente come scopo solo se stesso.

4.3 *Otium* ed *eudaimonia*: ricongiungimento fra la dimensione etica e speculativa-teoretica dell'*otium*

L'*otium*, infine, può trovare analogia con l'attività più alta di tutte, e più di tutte finalizzata a se stessa: vd. *Metaph.* XII 7, 1072 b 27-28 “ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου” = “l'attività secondo se stessa di costui”. Il “costui” è riferito al Primo Motore Immobile, identificato con Dio, il Principio o la Causa incausata di ogni movimento, di ogni divenire, di ogni Vita.

Solo Dio vive contemplando perennemente. Egli contempla se stesso, ma questo “se stesso” è sempre pensiero in quanto Dio è νόησις τῆς νοήσεως, e trae solo da ciò la sua εὐδαιμονία; pensando-si, inoltre, prova anche piacere³³: vd. *Metaph.*, XII 7, 1072 b 24: θεωρία τὸ ἥδιστον. È questa la forma migliore di vita: “ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου” = “Vita ottima ed eterna” (1072 b 28).

L'uomo può godere di questa condizione solo in un arco di tempo determinato. Eppure, fintantoché essa perdura, egli assomiglia a Dio. È una dimensione esperibile a tutti i livelli umani, dal cittadino comune al filosofo. Ciò che accomuna queste due ultime figure è un *modus vivendi* che, a diversi gradi di intensità e di durata, si avvicina sempre più a quello divino, sebbene in modo sempre imperfetto perché la natura dell'uomo è ontologicamente diversa da quella divina. Tale differenza costituisce un dato ineliminabile.

In fondo la stessa essenza dell'uomo lo rispinge sempre verso la vita migliore *per lui*, quella che si realizza nell'attività di tipo politico e che può assumere nondimeno le caratteristiche di un evento in tutto e per tutto autonomo, teso al raggiungimento di uno scopo intrinseco, che non è altro che la felicità umana. È proprio questa vita pratica a preparare il terreno per una vita umana il più possibile teoretica, ma ciò all'interno di una situazione senza soluzione di continuità tra i παραδείγματα e i φαινόμενα in virtù del ridimensionamento aristotelico della distinzione fra i primi e i secondi, per cui gli uni esistono solo all'interno degli altri³⁴.

33 Per il piacere nell'attività divina e in ogni attività contemplativa in genere vd. più avanti nota 117.

34 Vd. NUSSBAUM 1996, pp. 455-494.

È certamente innegabile che “he (Aristotle) thought that leisure (*scholē*) and not Political or practical activity was the *telos* of civic life”³⁵, ma è anche vero d’altra parte che questo τέλος non snatura il cittadino della sua natura Politica, anzi ne esprime una dimensione più nobile, che però esiste solo in quanto in perenne tensione dialettica con l’altra.

Nello specifico del testo aristotelico, una delle fonti più apprezzabili per vivere al meglio tale dimensione proviene dalla musica³⁶. Ho con ciò già individuato una delle possibili destinazioni della musica³⁷, più consone sia alla *forma mentis* di Aristotele che degli antichi in genere, cui egli stesso attinge.

4.4. Digressione aristotelica sull’*otium* e sul ruolo antitetico della παιδεία

Torniamo al nostro terzo capitolo.

Dopo aver presentato l’opposizione tra attività e inattività Aristotele, pur riconoscendo la necessità di entrambe, procede innalzando esplicitamente

35 Vd. FORD 2004, p. 313.

36 Per la σχολή intesa come *trait d’union* fra i vari stati della vita contemplativa, nonché come chiave di volta della distanza fra contemplazione e attività vd. paragrafi 6 e 7.2 (in particolare note 95 e 96). Vd, inoltre, nota 117.

37 Rimando ai seguenti contributi di letteratura secondaria sulla σχολή aristotelica, come una delle funzioni della musica.

PAGLIARA 2000, p. 185: “... secondo Aristotele (*Pol.* VIII 3, 1337 b- 1138 a) «gli antenati» furono indotti ad introdurla nel sistema educativo non già per la sua necessità o utilità, bensì dalla potenzialità apolaustica -nel senso ovviamente di un «nobile svago»- alla sua natura inerente, che la rende mezzo più di ogni altro atto ad allietare quello «stare in ozio nobilmente», che è «principio unico di ogni azione»”;

FORD 2004, p. 309: “Of its seven chapters, 8.3 adduces *mousike* as the prototypical liberal art”: è questa una perfetta definizione di σχολή; *ivi*, p. 312: “Aristotle’s view (1338a 9-30) is that, while most people engage in *mousike* for the pleasure it gives, it was originally incorporated into *paideia* in response to a natural impulse to be able to occupy leisure in a “noble” way (σχολάζειν δύνασθαι καλῶς 1337 b 31- 2), that is, in a way at once non utilitarian and worthy of free men (vd. 7.14 1333a 35-6). These considerations suggest that music may be studied in a school with a view to its later use in “spending time in cultivated leisure” (πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν)”; *ivi* p. 314 “*Mousike* thus shows that there is at least one branch of traditional education that can be justified not as useful or necessary but as a liberal art (1338 a 30-2)”;

CIARLANTINI 1985, p. 44: “Ed è (la musica) ornamento necessario dell’*otium*, cioè di quella stabile condizione di felicità intellettuale propria del saggio al cui raggiungimento tutte le azioni umane devono tendere”;

CARCHIA 1999, pp. 103-105 e sg. Egli considera la σχολή (successivamente la διαγωγή, ma i due termini, vedremo, sono sostanzialmente sovrapponibili come la chiave di volta interpretativa del ruolo -in ciò del tutto originale in quanto propriamente aristotelica- assunto dalla musica in ambito educativo.

Quanto al già menzionato rapporto tra σχολή ed εὐδαιμονία, si legge: “l’idea che vi sia una beatitudine propria dello *scholazein* è precipuamente aristotelica...” (*ivi*, p. 104).

l'*otium* a scelta migliore in quanto τέλος dell'altra opzione di vita, basata sull'attività³⁸.

Data la preferibilità dell'*otium*, si pone la necessità di stabilire come esso vada impiegato³⁹: “οὐ γὰρ δὴ παίζοντας”⁴⁰. Ciò significherebbe trascorrere il τέλος della vita giocando “τέλος γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιὰν ἡμῖν”⁴¹, possibilità categoricamente rinnegata dallo Stagirita.

Va notata in questi passi l'introduzione di termini afferenti all'area semantica della παιδιά, e di termini affini. Ritengo opportuno tradurre il sostantivo παιδιά con il suo significato letterale “gioco/divertimento”.

La παιδιά non può costituire dunque l'occupazione dell'*otium* perché essa non può innalzarsi a fine, né d'altra parte quest'ultimo può abbassarsi al livello di quella: tra i due concetti di σχολή e παιδιά esiste pertanto una reciproca inconciliabilità di fondo.

Ciò perché la παιδιά va in tutt'altra direzione rispetto alla σχολή. L'impiego della prima, infatti, è richiesto proprio nell'ambito di ciò che è opposto alla seconda, ovvero nell'ambito della ἀσχολία⁴².

La παιδιά serve a fornire quel riposo che il lavoro, fatto di fatica e tensione, richiede⁴³.

Vista in tali termini essa viene introdotta come farmaco⁴⁴: ὡς προσάγοντες χάριν φαρμακείας.

Richiamo l'attenzione sull'utilizzo metaforico⁴⁵ (ὡς) di espressioni tecniche mutuare dal linguaggio medico⁴⁶, nel quale è frequentemente attestato

38 *Pol.* VIII 3, 1337 b 33-34: “εἰ δ'ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος”.

39 Per l'individuazione di questa sequenza vd. nota 23.

40 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 35.

41 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 35-36.

42 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 37-8 “Καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς”.

Per questo aspetto si veda BARKER 2005, pp.100-102. La παιδιά non può rientrare nella categoria delle attività coltivate in funzione di se stesse proprio a causa del suo essere connessa con il lavoro.

43 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 38- 40: “(ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιά χάριν ἀναπαύσεως ἐστίν· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας)”.

44 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 41-42.

45 Per questa definizione vd. LIDDELL-SCOTT 1968, p. 1499 che cita proprio il nostro passo aristotelico come esempio.

46 La presenza di una componente medico-biologica nella filosofia aristotelica può, in parte, essere spiegata da due fattori. Innanzitutto dal *background* culturale da cui egli proviene, in cui medicina e filosofia erano considerate scienze affini. Per queste considerazioni rinvio a LANATA 1967, pp. 25 e 66, nonché a MAZZINI 1997, p. 190.

l'impiego del verbo προσάγειν per indicare applicazioni mediche in connessione a termini come: φαρμακεία, φάρμακον, Θεράπεια⁴⁷.

La terminologia medica tornerà più avanti con il già annunciato problematico tema della catarsi (a partire da *Pol.* VIII 6 di cui qui non tratterò).

Tornando alla παιδιά, Aristotele spiega perché essa possa essere considerata come farmaco: “ἄνεσις γὰρ ἢ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, καὶ διὰ ἡδονὴν ἀνάπαυσις”⁴⁸ = “tale movimento dell’anima, (ovvero il gioco) infatti, è sollievo e, a causa del piacere, riposo”⁴⁹.

Se qualche riga prima il gioco era concepito “in vista del riposo”⁵⁰ ora invece è lo stesso “movimento ludico” ad essere riposo (oltreché rilassamento).

L'altro fattore da tener presente risiede nelle vicende biografiche del filosofo. Non solo, infatti, suo padre era un medico, ma “entrambi i suoi genitori discendevano da famiglie di medici” (vd. DÜRING 1976, p. 9).

È verosimile che entrambi questi fattori possano aver contribuito a sviluppare l'interesse aristotelico per la medicina. Per una bibliografia più accurata sulla medicina greca rinvio alla bibliografia finale. Per alcuni studi specifici concernenti anche il rapporto tra Aristotele e la medicina vd. VAN DER EIJK 2005, pp. 139-275; ID 2007, pp. 405-424.

47 Vd. a tal proposito AUBONNET 1989, p. 79. Egli riporta in nota una serie di riferimenti a sostegno di tale uso del verbo. In particolare: Herod. III 130 (προσάγειν+φάρμακα sottinteso), Orib., 46. 1. 125 (προσάγειν+φάρμακον). La letteratura greca è ricca di esempi del genere. Ritengo si possano citare anche altri esempi tratti da Ippocrate e Galeno in cui il verbo è usato in connessione a termini come φάρμακον (Hipp. *De muliebrum affectibus* I 54, 5-6 Littré; Gal. *Ars medica*, 28. 383-384, 18-1 Kühn; *De temperamentis libri* III, 5, 686, 18-19 Kühn; 692, 6; *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore liber* 7, 672, 11-12 Kühn; *De methodo medendi* III 3, 179, 6; 184, 9 Kühn; IV 2, 239, 13 Kühn; XIV 18, 1016, 16 Kühn; *De compositione medicamentorum secundum locos* III 1, 607, 14 Kühn; I 2, 395, 13-14 Kühn; VI 9, 1004, 10-11 Kühn; 1, 898, 6-7; *De compositione medicamentorum per genera* VII, 4, 961, 8 Kühn; *De theriaca ad Pisonem* 3, 223, 18-19 Kühn; *In Hippocratis de victu acutorum commentaria* 37, 808, 15 Kühn; *In Hippocratis aphorismos commentarii*, IV 2, 661, 6-7 Kühn; *In Hippocratis prognosticum commentaria* II 68, 219, 7 Kühn; ἡτρεῖην (Hipp. *De muliebrum affectibus*, II 174 bis, 15 Littré); θεράπεια (Gal. *De locis affectis libri*, VI 4, 407, 10-11 Kühn; *De methodo medendi libri* VII, 11, 511, 17 Kühn); ἐπιμέλειαν (Gal. *De methodo medendi libri* IV, 4, 251, 4 Kühn) e a termini indicanti in generale rimedio (βοήθημα) o sostanza introdotta come tale (Gal. *De locis affectis libri* III 5, 148, 1 Kühn; *De methodo medendi libri* XIII 21, 929, 12 Kühn; *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes* 1, 189, 3-4 Kühn).

48 Vd. *Pol.*, VIII 3, 1337 b 42-1338 a 1.

49 Condivido la scelta di chi, nel tradurre, lascia intendere esplicitamente che τοιαύτη κίνησις è il gioco: vd. in tal senso RACKMAN 1959 p. 641: “for the activity of play ...”. Del medesimo traduttore non è condivisibile, invece, la scelta di riferire ἄνεσις a τῆς ψυχῆς (= “for the activity of play is a relaxation of the soul”) perché i due termini sono effettivamente troppo distanti. Sono in ciò confortata dalle altre traduzioni da me confrontate che, infatti, non collegano i due termini.

50 *Pol.* VIII 3, 1337 b 38-39: (χάριν ἀναπαύσεως)

Si tratta solo apparentemente di un significato duplice. Infatti le due valenze in questione possono essere ricondotte ad una, se si pensa che durante il tempo in cui si gioca, c'è riposo; se si interrompe il gioco, si interrompe anche il riposo. Se dunque l'esistenza del riposo è contestuale a quella del gioco, il primo partecipa del secondo. Se ne può concludere, pertanto, che il gioco si indentifica, in parte, con quella sua componente che è il riposo.

Il rapporto esistente tra l'esperienza ludica e il momento del ristoro può essere considerato analogo a quello tra attività e felicità⁵¹, poiché il παίζειν ha il suo fine in quella sua parte che è il riposo; esso, cioè, inizia e finisce all'interno di se stesso; a sua volta la pausa dal lavoro coincide con il suo principio-motore sempre in atto. Il principio è in tal caso il soggetto stesso, o meglio l'individuo che, ricreandosi, trova ristoro.⁵²

Pertanto il divertimento sembra alludere per analogia alle attività pratiche. Infatti, a proposito di queste, lo stesso Aristotele così scrive nella *Metafisica*. “ή ἀρχή... τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ή προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ

51 Ho indagato in modo approfondito il rapporto tra attività e felicità nella mia tesi dove, parlando in generale della riflessione aristotelica sulla vita politica, ho dovuto rendere conto del ruolo che ha quest'ultima (e dunque l'attività in generale) nella realizzazione della felicità. Si tratta di considerazioni che ho avuto modo di riprendere nel corso dei miei studi, ma su cui mi riprometto di tornare in modo più sistematico. Riepilogando in breve, l'attività è alla base della εὐδαιμονία, secondo una linea di pensiero presente tanto nelle *Etiche* che nella *Politica*. In questi contesti sono molti i luoghi in cui il termine viene connesso, a vario titolo, con l'attività di tipo pratico, o in quanto ne è il risultato (vd. *Eth. Eud.*, I 7, 1217 a 40 δῆλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον θετέον), o il fine (*Eth. Nic.*, I 7, 1097 b 20: τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ή εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος), o in quanto è essa stessa tale attività (*Pol.*, VII 3, 1325 a 32: ή γὰρ εὐδαιμονία πρᾶξις ἐστίν) e fine (vd. *Pol.*, VIII 3, 1338 a 5: ή δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν). Più compiutamente essa è attività conforme a virtù e, dunque, attuazione di quest'ultima (*Eth. Nic.*, X 6, 1177 a 10-11: οὐ γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ή εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις; similmente vd. 1177 a 12; *Pol.* VII 8 1328 a 37: ἐπεὶ δ' ἐστίν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος; per un passo simile: 13, 1332 a 9-10). Il fatto stesso che l'εὐδαιμονία nei passi citati venga definita comunque come πρᾶξις o ἐνέργεια è significativo. I due termini, infatti, talora si implicano (*Eth. Nic.* I, 9 1098 b 30-1099 a 3) e nei casi considerati risultano addirittura sinonimi (per una conferma di ciò vd. BONITZ 1955, p. 631 e p. 251, cui rimando chi voglia visionare ulteriori *loci similes*). La felicità è dunque collocata nell'ambito di tutto ciò che Aristotele concepisce e definisce come “pratico”, tale da essere, cioè, il risultato dell'azione di un principio deliberativo immanente all'azione stessa (per questo vd. meglio poco più avanti). Se ne deduce, pertanto, che c'è felicità fintanto che c'è attività; la prima è dunque l'obiettivo intrinseco di un principio-soggetto agente che, agendo, è felice. E in questo si realizza, perché realizza la propria essenza, che è anche il fine del suo stesso esistere, consistente proprio nella εὐδαιμονία.

52 Per questo si veda meglio sotto, nota 54.

πρακτὸν καὶ προαιρετὸν”⁵³ = “ il principio delle azioni pratiche è l’agente, cioè la scelta; la cosa fatta e la cosa scelta sono la medesima cosa”. E ancora nell’*Eth. Nic.*, III 5, 1113 b 17-21: “ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων. εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐκούσια” = “ oppure si deve essere in disaccordo e non si deve dire che l’uomo è il principio e il generatore delle azioni, come anche dei figli; se dunque tali cose sembrano evidenti e non possiamo ricondurre le azioni ad altri principi se non a quelli che sono in noi, ne consegue, allora, che le cose i cui principi risiedono in noi, sono in nostro potere e sono volontarie”. Da questi passi emerge chiaramente che la *πρᾶξις* indica quell’attività il cui principio è immanente all’agire stesso; tale principio in azione è l’uomo⁵⁴.

Essi possono essere messi a confronto con altri due ai fini di una comprensione globale della natura dell’azione etica: *Eth. Nic.*, VI 4, 1140 b 6-7: “τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος” = “il fine della *poiesis* è diverso, invece quello della *praxis* non sarà tale: infatti l’azione morale è fine”; risulta istruttivo anche il seguente passo: *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 1- 5: “αὐτῆ⁵⁵ γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γὰρ τοῦ ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ’ ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος” = “il pensiero guida anche l’attività poietica; infatti chi produce produce in vista di un qualcosa, e il risultato della produzione non è un fine assoluto (ma è fine in vista di /in relazione a di qualcosa e di qualcuno), ma lo è il risultato della prassi. Infatti l’attività etica è fine, e l’aspirazione è in vista di questo; perciò la deliberazione è o intelletto che aspira o aspirazione che pensa, e tale principio è l’uomo”⁵⁶. I due brani del sesto libro della *Nicomachea* mostrano come il tratto peculiare della *πρᾶξις* consista nel non avere

53 *Metaph.*, VI 1, 1025 b 22-24.

54 Per altri passi dove si esprime questo concetto vd. *Eth. Nic.*, III 3, 1112 b 31-32; vd. VERGNIÈRES 1995, p. 93: “Aristote affirme maintes fois sans ambiguïté la responsabilité de l’homme par rapport à ses propres actes”.

55 Sogg. Διάνοια, espresso poco prima da Aristotele: vd. 1139 a 35-36.

56 Per “aspirazione” e “che aspira” come rese rispettivamente di “ὄρεξις” e “ὄρεκτικός”, vd. FERMANI 2008, p. 199.

un fine differente da sé, nell'essere cioè essa stessa fine, in quanto il risultato dell'azione è l'azione in quanto tale.

Dal confronto complessivo di tutti i luoghi qui menzionati risulta chiaro che il *πράττειν* indica per Aristotele un fare in cui sia principio che fine risultano immanenti al fare stesso, in cui cioè *ἀρχή* e *τέλος* in qualche modo coesistono.

Tornando al confronto tra *παιδιά* e *σχολή*, ne consegue che sia l'una che l'altra si caratterizzano come attività la cui finalità ricade all'interno del medesimo soggetto operante; queste pertanto sono intrinseche al principio che le genera.

Formalmente possono quindi sembrare analoghe.

Eppure esiste una sostanziale differenza, che è alla radice della loro inconciliabilità, come si è finora insistito.

Infatti, se il riposo è una finalità interna al gioco per tutta la durata della condizione di pausa, è pur vero che ci sarà un momento in cui si dovrà smettere di giocare e tornare al lavoro. Il riposo, dunque, è come il gioco, solo una parentesi in vista del ritorno al lavoro.

5. Un confronto con l'*Etica Nicomachea* sulla questione del gioco

Una perfetta testimonianza del valore strumentale di gioco e riposo⁵⁷ viene offerta da un luogo dall'*Etica Nicomachea*⁵⁸.

57 Il concetto e il valore del gioco nell'ambito culturale è stato sempre oggetto di riflessione nel mondo antico e in quello moderno. Tra gli antichi va considerato certamente Platone. Per questo argomento rinvio a MIGLIORI 2000, pp. 171-212.

Un saggio fondamentale sul gioco inteso come chiave di volta della civiltà stessa è il celebre HUIZINGA 1973. Sono degne di nota in particolare le pagine dedicate all'antichità classica in cui lo studioso olandese propone argute considerazioni sia sui vari termini con cui i Greci esprimevano ciò che per noi moderni è il gioco *tout court*, sia sui diversi significati assunti da ciascuno di essi. Tra i lemmi analizzati compaiono anche i nostri: *παιδιά*, *σχολή*, e *διαγωγή*, proprio in riferimento alla *Politica* aristotelica. Si vedano in particolare pp. 186-194; per altre riflessioni di carattere linguistico vd. anche pp. 37-38. Sull'essenza del gioco in generale vd. il capitolo introduttivo del libro, pp. 3-34.

58 Il confronto con questo passo ci è offerto dal commentario edito per *Les Belles Lettres* di *Pol.* VIII: vd AUBONNET 1989, pp. 77-78. Ho poi usato il confronto con tale passo in modo personale e conveniente al mio discorso.

In un contesto in cui lo Stagirita sta parlando dell'εὐδαιμονία, egli nega che essa possa consistere nella παιδιά⁵⁹ perché ciò significherebbe affermare, da un lato, che il fine della vita (la felicità stessa) consiste nel gioco e dall'altro che ogni attività umana è solo in vista di quest'ultimo. Tali conseguenze sono subito segnalate dallo Stagirita come strane e pertanto non condivisibili⁶⁰. Il tratto distintivo che fa della felicità un fine risiede nel suo costituire l'unica cosa non desiderata in vista di altro⁶¹; il gioco ne risulta escluso e sarebbe davvero infantile pensare il contrario⁶².

Da tali premesse, così parafrasate, discende quanto segue: “παίζειν δ' ὅπως σπουδάζει, κατ' Ανάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ· ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιὰ, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δέονται. οὐ δὴ τέλος ἡ ἀναπαύσις· γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνεργείας”⁶³ = “giocare/divertirsi in vista del darsi da fare sembra essere giusto, secondo Anacarsi; il gioco infatti è simile al riposo, non potendo affaticarsi continuamente (gli uomini) hanno bisogno del riposo; il riposo infatti non è fine; esiste infatti in vista dell'attività”.

Per motivi in cui non mi è possibile qui addentrarmi, non concordo con A. Plebe⁶⁴ che rende παίζειν con “scherzare”.

Anche il passo dell'*Eth. Nic.* appena considerato mostra evidentemente che la παιδιά e il παίζειν ci conducono nella sfera della necessità, completamente estranea a quella della σχολή; abbiamo due attività, di cui una raggiunge solo temporaneamente l'autonomia, l'altra in modo continuo.

La σχολή, infatti, nella misura in cui è attività contemplativa, è sempre intrinsecamente εὐδαιμονία; quest'ultima non è in vista di altro⁶⁵, ma è realmente fine a se stessa, e non risponde alla necessità, a differenza della παιδιά.

59 Vd. *Eth. Nic.*, X 6, 1176 b 27-2.

60 Vd. *Eth. Nic.*, X 6 1176 b 29-30 “καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεῦσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν”.

61 Vd. *Eth. Nic.*: X 6, 1176 b 30-31: “ἅπαντα γὰρ ὡς εἶπεῖν ἑτέρου ἔνεκα αἰρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη”.

62 Vd. *Eth. Nic.*; X 6, 1176b 32-33: “σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἠλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν”.

63 Vd. *Eth. Nic.*, X 6, 1176 b 33-1177 a 1.

64 Vd. PLEBE 1988 p. 261.

65 Le osservazioni del passo sopra parafrasato dell'*Etica Nicomachea* (*Eth. Nic.*, X 1176 b 27-1176b 33) valgono anche qui. Vd. note 60-64.

6. Ritorno alla *Politica* e conclusioni sul confronto παιδιά-σχολή

La παιδιά⁶⁶, benché riposo, guarda in realtà già di nuovo alla fatica ed è riposo (ἀνάπαυσις) διὰ ἡδονῆν = “a causa del piacere”; il gioco, quindi, è riposo non in quanto esso stesso piacere, ma a causa o per mezzo di quest’ultimo⁶⁷, laddove invece “τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονῆν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως”⁶⁸ = “Io σχολάζειν sembra avere in se stesso il piacere, cui si aggiungono anche la felicità e la vita beata”.

Certo la stessa σχολή, mediante cui l’uomo partecipa alla vita contemplativa⁶⁹, non è eterna, data la contestuale dimensione Politica dell’uomo, che lo tiene impegnato; tuttavia il ritorno del cittadino alla cura della πόλις è una necessità intrinseca al suo essere tale, è espressione della sua libertà: egli obbedendo a questa “norma” obbedisce a se stesso, laddove invece gli schiavi devono tornare dal riposo al lavoro per una necessità intrinseca alla loro mancanza di libertà⁷⁰.

66 Torniamo così a *Pol.* VIII 3, 1337 b 42-1338 a 1 che avevamo lasciato a p. 11 (vd. nota 48).

67 Benché il sintagma διὰ + accusativo esprima propriamente un complemento di causa, non è estraneo in esso un senso strumentale, perché ciò che è “a causa di”, proviene anche da quella causa, che in qualche modo diventa anche mezzo; non a caso i traduttori Aubonnet e Laurenti rendono διὰ ἡδονῆν ἀνάπαυσις rispettivamente “grâce au plaisir” (AUBONNET 1989, p. 31) e “mediante il piacere” (LAURENTI 1989, p. 266).

68 Vd. *Pol.*, VIII 3, 1338 a 1-3. Aristotele riprende qui l’argomentazione tesa alla determinazione di cosa sia la σχολή. Per l’individuazione di questa sezione vd. nota 23.

69 In che senso è stato detto precedentemente: vd. paragrafo 4.3. Per approfondimenti vd. più avanti paragrafo 7.2 (in particolare note 95 e 96). Vd. inoltre nota 117.

70 Non c’è σχολή per gli schiavi; per questo proverbio vd. sopra, nota 30.

Vorrei ora fornire una precisazione linguistica circa la nozione di attività in Aristotele.

Fino ad un certo punto di *Pol.* VIII 3 (esattamente fino a 1337 a 35) il termine ἀσχολία viene sempre impiegato in corrispondenza di σχολή; analogo rapporto vige per i rispettivi verbi esprimenti tali concetti (ἀσχολεῖν e σχολάζειν). Se ne può dedurre, pertanto, che sono fin qui in contrasto l’attività politica e l’attività come *otium*.

Tuttavia successivamente (*Pol.* VIII 3, 1337 b 37- 38; 1337 38-40), come si sarà certamente notato, il sostantivo viene indifferentemente adoperato anche in associazione con termini concernenti il lavoro meccanico, inteso come sforzo. Si può pertanto legittimamente concludere che Aristotele, usando ἀσχολία riferito a tale ambito, si riferisca al lavoro degli schiavi o al massimo allo sforzo fisico della guerra.

Ne consegue che il vocabolo ἀσχολία, in se stesso considerato, può comprendere entrambi i concetti di lavoro, ma poi significare l’uno o l’altro a seconda del contesto, talvolta perfino l’uno e l’altro contemporaneamente. Può dunque indicare sia l’attività politica contrapposta all’*otium*, sia anche un’attività che non può porsi in antitesi con quest’ultimo perché chi la pratica ne è del tutto estraneo.

Se la σχολή contempla al proprio interno il piacere, la felicità, il vivere bene, è evidente che tale “stato di grazia” non appartiene a chi è in attività ma proprio a chi sta in *otium*, proprio perché l’attività presuppone la ricerca di un fine che non si possiede, mentre la felicità è fine, per concorde ammissione, accompagnato da piacere e privo di dolore: “τοῦτο δ’ οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς σχολάζουσιν ὁ μὲν γὰρ ἀσκολῶν ἔνεκα τινος ἀσχολεῖ τέλος ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἢ δ’ εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἦν οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ’ ἡδονῆς οἶονται πάντες εἶναι”⁷¹

Nel corso degli ultimi due passaggi si può notare uno sviluppo concettuale: infatti, mentre nel primo ἡδονή, εὐδαιμονία, ζῆν μακαρίως sembrano elementi differenziati, benché accomunati dall’essere posseduti dalla σχολή, nel secondo i tre concetti sembrano presentati in modo tra loro solidale: nella fattispecie il piacere non è più accostato -in un elenco- all’εὐδαιμονία⁷², ma è parte integrante della stessa⁷³; il piacere proprio dell’εὐδαιμονία sarà di nobile livello.

Sempre sulla scia del giudizio altrui, il piacere non è mai il medesimo, ma diverso in funzione delle diverse opinioni che le persone ne hanno; esso è inoltre commisurato anche alla diversa disposizione dei soggetti. Ad ogni opinione e ad ogni disposizione corrisponde l’accettazione di un certo grado di piacere: quello migliore è quello riconosciuto dai migliori⁷⁴. Costoro, in quanto tendono alla εὐδαιμονία, perseguiranno il piacere che le è proprio.

71 Vd. *Pol.* VIII 3, 1338 a 3-6. Nel testo ho parafrasato il contenuto del passo che pertanto non traduco.

72 Il massimo raggiungibile a livello umano, la beatitudine è propriamente divina; vd. VEGGETTI 1990, p. 176: “La distinzione fra «felicità» e «beatitudine» sembra qui destinata a conciliare la convinzione di Aristotele (e del senso comune) di una sorta di fragilità della felicità, di una sua rischiosa esposizione alla sorte, con l’esigenza propria della morale filosofica di veder comunque premiata la tenacia virtuosa con una vita non indegna, e perciò comunque in qualche senso non infelice”.

73 Per un approfondimento del rapporto fra felicità e piacere vd. FERMANI 2012, pp. 182-184. Il ruolo assunto dal piacere nell’ambito della felicità raggiunta mediante la musica verrà sviluppato più avanti da Aristotele, in particolare 1338 a 24-30, di cui discuterò nel paragrafo 7.3.

74 Vd. *Pol.* VIII 3, 1338 a 7-9: “ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ’ ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν, ὁ δ’ ἄριστος τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων”. Vd. KRAUT 1997, pp. 181-182.

7. Riconoscimento della funzione di σχολή della musica e della sua contaminazione con la παιδεία; il limite tra liberalità e illiberalità delle discipline

7. 1. Riflessione su σχολή e διαγωγή come sinonimi

La digressione introdotta precedentemente⁷⁵ sull'*otium* era funzionale a preparare un terreno molto fertile nel quale Aristotele può procedere e riprendere la sua trattazione della παιδεία in generale e della musica in particolare. Egli introduce così l'ultima sequenza del capitolo terzo, dedicata alla determinazione delle materie di insegnamento educative che realizzano le condizioni della σχολή⁷⁶. Posto come punto fermo cosa sia la σχολή⁷⁷, ne conseguono due tipologie educative opposte: da un lato una improntata ad essa, dall'altro una improntata ad interessi antitetici: “ὅστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μαθάνειν ἅπτα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταῦτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων”⁷⁸ = “cosicché è chiaro che è necessario che alcune cose vadano apprese e che ci si debba educare ad esse in vista della σχολή che esiste nella διαγωγή, e che questi apprendimenti e queste discipline siano in vista di se stessi, mentre (è chiaro che) quegli apprendimenti e discipline che sono in vista dell'attività sono da considerarsi”⁷⁹

75 *Pol.* VIII 3, 1337 b 31 sg. Si possono inglobare in essa sia i passi tesi propriamente a definire il concetto (*Pol.*, VIII 3, 1337 b 32-34; *Pol.*, VIII 3, 1338 a 1-9) sia quelli volti a stabilire come essa vada trascorsa (*Pol.* VIII 3, 1337 b 34- 1338 a 1). Vd. nota 23.

76 Per l'individuazione di questa parte espositiva vd. nota 23.

77 La σχολή è un criterio discriminante fra varie discipline in quanto è il criterio stesso della natura e dell'essenza umana: vd. nota 23.

78 Vd. *Pol.* VIII 3, 1338 a 9-13.

79 Il costrutto “τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων” potrebbe sia sottintendere εἶναι (il tutto sarebbe φανερόν ὅτι ... τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν εἶναι ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων) come sembra più corretto sul piano grammaticale e la traduzione sarebbe in tal caso = “(è chiaro che) quegli apprendimenti e discipline che sono in vista dell'attività siano come necessarie e in vista di altro”, oppure essere considerato brachilogico sottintendendo un verbo che si accordi meglio con l'idea di soggettività recata da ὡς, come si legge in alcune traduzioni del tipo: “mais celles qui préparent à une vie de travail sont à considérer comme nécessaires et en vue d'autres fins” (vd. AUBONNET 1989, p. 32), o “mentre quelle che servono alla attività pratica vanno riguardate come necessarie e in funzione di altro” (vd. LAURENTI 1989, p. 266), o più liberamente “while the forms of learning related to business are studied as necessary and as means to other things” (vd. RACKHAM 1959, p. 641) e “whereas those kinds of knowledge which are useful in business are to be deemed necessary, and exit for the sake of other things” (vd. JOWETT 1984, p. 2122). Comunque il senso non ne subisce assolutamente alterazioni. Nella mia resa ho cercato di integrare entrambe le in-

come necessarie e in vista di altro”.

Alcuni editori⁸⁰, considerando problematico il testo del passo riportato all’altezza dell’espressione (πρὸς) τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολῆν (1338 a 10), l’hanno emendato con (πρὸς) τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν, apparentemente più facile da spiegare data la sua ripetizione qualche linea successiva (1338 a 21-22). Ritengo tuttavia preferibile il testo di Ross da me seguito. Egli neanche menziona la questione in apparato, lasciando così intendere di non considerarla rilevante. Riservandomi e sperando di tornare in altra sede sulle motivazioni di questa scelta⁸¹, mi limito soltanto a segnalare la questione, e a suggerire una riflessione: infatti la confusione che potrebbe essersi eventualmente generata nel corso della tradizione potrebbe essere la spia della sovrapposibilità dei due termini.

Avevo già fatto notare sopra⁸² la vicinanza semantica tra i due sostantivi.

A quanto detto fin qui va aggiunto anche il supporto della bibliografia secondaria: infatti, anche quando gli studiosi non esplicitano tale affinità, questa risulta evidente dal modo in cui essi scrivono a proposito dei due concetti: vd. ad es. BARKER 2005, p. 100 che, ricostruendo le varie funzioni della musica in Aristotele scrive: “è un elemento che si adatta allo stile di vita (diagoge) dei cittadini liberi”; ma lo stile di vita dei cittadini liberi è la σχολή. Pertanto, affermare che la musica si adatta alla διαγωγή equivale a dire che si adatta proprio alla σχολή⁸³. Più esplicito in tal senso risulta KRAUT che, in un glossario postposto alla sua traduzione e commento⁸⁴ di *Pol.* VII-VIII, fa corrispondere all’inglese “leisure” entrambi i termini greci.

Altra prova è conferita dal frequente impiego contestuale dei due lemmi anche in altri luoghi aristotelici: vd. ad es. *Pol.* VII 15, 1334 a 16, nonché *Metaph.* I 1 981 b 17-25 riportato nel paragrafo 4.2.2.

terpretazioni.

80 Vd. AUBONNET 1989, p. 82: “Texte discuté... τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν Immisch, Dreizehnter” Per altre possibilità in apparato, ivi p. 32. Per altri commentatori che neanche menzionano la questione vd KRAUT 1997, p. 182, e SCHÜTRUMPF 2005, p. 579-580.

81 Alcune motivazioni per preferire il testo proposto si possono trovare in AUBONNET 1989, p. 82.

82 Vd. nota 32.

83 Vd. inoltre CARCHIA 1999, p. 103 e sgg. il quale, all’interno della sua discussione sullo σχολάζειν, riporta insieme entrambe le due espressioni: “πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολῆν” e “πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν”.

84 KRAUT 1997, p. 223; vd. anche ID p. 224-225.

7. 2 Dicotomia fra i saperi e breve cenno all'ambiguità del coraggio.

La dicotomia fra i due tipi di saperi ricorda e riprende l'iniziale dibattito⁸⁵ in cui l'autore si chiedeva dove andassero collocate certe discipline piuttosto che altre. Fin dalle prime battute Aristotele aveva fornito una risposta considerando il disegno e la grammatica materie “χρησίμους πρὸς τὸν βίον οὔσας καὶ πολυχρήστους”⁸⁶ = “utili e di grande impiego per la vita”, la ginnastica come capace di concorrere “πρὸς ἀνδρείαν”⁸⁷ = “al coraggio”. Restavano dubbie le ragioni dell'insegnamento musicale.

A questo punto della sua argomentazione Aristotele mostra però di andare oltre la contrapposizione di partenza. Infatti, se nel passo da me riportato nel precedente paragrafo ha già espressamente definito la σχολή come uno dei possibili fini dell'apprendimento in contrapposizione ad “altri”, subito dopo fa di essa l'obiettivo quasi naturale⁸⁸ della musica: “διὸ καὶ τὴν μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν οὐχ ὡς ἀναγκαῖον (οὐδὲν γὰρ ἔχει τοιοῦτον), οὐδ' ὡς χρήσιμον (ὥσπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς, δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον), οὐδ' αὖ καθάπερ ἡ γυμναστικὴ πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκὴν (οὐδέτερον γὰρ τούτων ὀρῶμεν γιγνόμενον ἐκ τῆς μουσικῆς)”⁸⁹ = “perciò anche la musica gli antichi in vista della παιδεία introdussero non in quanto necessaria (infatti non lo è), né (*sott.* la introdussero) in quanto utile (come la grammatica in vista del guadagno e dell'economia, dell'apprendimento e delle molte attività politiche; sembra poi il disegno essere utile in vista del giudicare meglio le opere degli artigiani), né come la ginnastica in vista della salute e della forza (nessuna di queste due cose infatti vediamo provenire dalla musica)”.

Il passo presenta la musica come una disciplina in grado di esprimere appieno le caratteristiche di teoreticità, liberalità, autonomia, disinteresse pratico, in virtù del quale il principio-fine stesso dell'esistenza può realizzarsi.

85 Vd. l'inizio di *Pol.* VIII, 3

86 *Pol.* VIII 3, 1337 b 26.

87 *Pol.* VIII 3, 1337 b 27.

88 Che la musica fosse già implicitamente candidata a ricoprire il ruolo di disciplina in grado di realizzare e portare a compimento il principio stesso della vita era evidente fin dall'inizio vd. nota 23. Tale concetto sarà suggellato poco sotto: *Pol.*, VIII 3, 1338 b 22-24: vd. nota 99.

89 *Pol.* VIII 3, 1338 a 13-21.

Essa infatti è distinta sia dalle discipline necessarie, sia da quelle utili (grammatica e disegno sono già definite come nel già richiamato *Pol.* VIII 3, 1337 b 26.), sia da quelle tese allo sviluppo della forza e della salute, tra cui rientra anche la ginnastica (quest'ultima contribuiva nell'*overture* poco sopra ricordata –in particolare *Pol.* VIII 3, 1337 b 27- allo sviluppo del coraggio, nel passo ora riportato concorre allo sviluppo della salute e della forza che sono ad ogni buon conto in stretta relazione con il coraggio stesso, in quanto tale virtù presuppone la salute e la forza. Quindi, si potrebbe affermare che la ginnastica favorisce queste due e, di conseguenza, il coraggio⁹⁰).

La musica è distinta, in definitiva, da tutte le discipline considerate nel loro complesso come *χάριν ἄλλων*.

Che il coraggio, virtù etica altrove caratterizzata da perfetta autonomia e dignità⁹¹, venga invece in questo luogo considerato come un fattore implicitamente utilitaristico⁹², è riconducibile sia alla più generale problematicità insita nel pensiero aristotelico in merito alla virtù etica⁹³, sia alla prospettiva che guida Aristotele nella sua trattazione della musica di *Pol.* VIII 3. Se la musica è la sola attività che consente l'avvicinamento ad una vita contemplativa⁹⁴, e se questa è la sola davvero liberale e bella, di fronte ad essa tutto il resto passa in secondo piano, o risulta comunque insufficiente. L'ambiguità della concezione etica aristotelica e la musica come vera attività teoretica sono in realtà

90 Ci sono varie proposte di interpunzione del passo. (vd ad es. AUBONNET 1989, p. 32, e BEKKER) Ciò che tuttavia rende più convincente, a mio avviso, quella di Ross è il fatto che egli, a ciascuna delle tre tipologie di discipline (quelle necessarie, quelle utili e quella non specificamente "etichettata" come tale, ovvero la ginnastica), fa seguire altrettante parentesi, contenenti ulteriori informazioni concernenti ciascuna di tali categorie.

Il rapporto tra ginnastica e coraggio è affrontato anche in *Pol.* VIII 4: lì si afferma che l'educazione fisica può contribuire allo sviluppo di tale virtù solo nella misura in cui non renda bestiali gli individui che la praticano mediante il ricorso ad esercizi faticosi. Il coraggio, infatti, non coincide né con la violenza né con l'eccessivo sforzo fisico. Esso consiste invece in una medietà tra temperamento mite e leonino. Tale medietà è nobile e bella.

91 Vd. a tal proposito: *Eth. Nic.* III 6, 1115 a 33-35; 7, 1115 b 17-20; 1115 b 21. 1115 b 22-24.

92 Per una visione più esplicitamente utilitaristica del coraggio vd. *Eth. Nic.*, X 7, 1177b 16-18.

93 Come si vd. dalle note 92 e 93 il contrasto sussiste tra la prima e l'ultima parte dell'*Etica Nicomachea*. Il problema dell'incoerenza tra le due parti dell'*Etica* è al centro di un dibattito critico in cui non mi addentro in questo contributo.

94 È questo un elemento che ho messo in evidenza nelle conclusioni della mia tesi. Per una interpretazione in senso intellettualistico e teoretico della musica in Aristotele vd, tra gli altri KRAUT 1997, pp.178-184. nonché DEPEW 1991.

due aspetti strettamente collegati. Essi andrebbero adeguatamente indagati in altra sede⁹⁵.

7. 3. *I versi omerici come testimonianza della “contaminazione” fra otium e piacere*

Riprendendo il testo della *Politica*, dopo la distinzione fra discipline che ora sintetizzando distinguerò tra “autonome” ed “eteronome”⁹⁶ e, dopo aver chiarito ciò che la musica non è, ovvero una disciplina eteronoma, Aristotele viene a capo del suo ragionamento, non facendo altro che mostrare ciò che era già intuibile: “λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτήν”⁹⁷ = “resta dunque che essa è in vista della διαγωγὴ che c’è nella σχολή, in vista della quale sembra proprio che la introducano”. Che fosse questa la soluzione del dilemma era prevedibile fin dalle prime battute di *Pol.* VIII 3⁹⁸, e si era già venuto concretizzando in modo più netto dopo la digressione sull’*otium* e dopo la distinzione tra i due generi di discipline. Il λείπεται contribuisce a porre maggiore enfasi su questa opzione, ulteriormente precisata come segue: “ἦν γὰρ οἴονται διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων, ἐν ταύτῃ τάττουσιν”⁹⁹ = “la fanno rientrare, infatti, in quella διαγωγὴ che ritengono propria degli esseri liberi”. Sebbene il senso di “passatempo” proprio del sostantivo sia già di per sé orientato in questa così nobile direzione, qui Aristotele contestualizza ancor meglio l’ambito di tale *modus vivendi*, il cui essere appannaggio dei liberi non lascia più dubbi sulla sua congruità con la σχολή¹⁰⁰. A sostegno delle sue asserzioni, Aristotele cita

95 Nella mia tesi ho dimostrato come la σχολή consenta di riempire il *gap* esistente tra vita pratica e vita teoretica, permettendo al cittadino di prender parte alla contemplazione nei momenti di riposo dagli impegni politici e bellici e, al tempo stesso, di riaffermare la sua natura di uomo attivo, in una dimensione che non si dà agli schiavi. Per questo non mi sentirei di condividere l’interpretazione di KRAUT (1997, pp. 179-180) che vedrebbe nella *Politica* VIII un contrasto fra vita politica e *leisure*. Se infatti è solo il cittadino (e non lo schiavo) a poter godere del *leisure*, è evidente che non ci può essere contrasto tra queste due sfere. La musica è una disciplina che favorisce l’attuazione dello stato ideale, in cui la contemplazione è essa stessa attività. Vd. sopra paragrafi 4.3 e 6. Vd, inoltre, nota 117.

96 Non soltanto quelle specificamente χάριν ἄλλων (utili e in vista della formazione del coraggio, forza e salute), ma anche le necessarie.

97 *Pol.* VIII 3, 1338 a 21-22.

98 *Pol.* VIII, 3, 1338 b 29-32. vd. quanto già anticipato sopra alla 23. Verso questa conclusione mirava anche 1338 a 13-21: vd. paragrafo precedente e nota 89.

99 *Pol.* VIII, 3, 1338 b 22-24.

100 E ciò conferma quanto detto in vari punti del presente saggio.

ora Omero.:

“διόπερ Ὅμηρος οὕτως ἐποίησεν
“ἀλλ’οἶον † μὲν ἐστι † καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλεῖν”,
καὶ οὕτω προειπὼν ἑτέρους τινὰς «οἱ καλέουσιν ἀοιδόν»
φησὶν, «ὅ κεν τέρπησιν ἅπαντας». καὶ ἐν ἄλλοις δέ φησιν <ὁ>
Ὀδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγὴν, ὅταν εὐφραϊνομένων
τῶν ἀνθρώπων «δαιτυμόνες δ’ ἀνὰ δώματ’ ἀκούαζονται ἀοιδοῦ
ἤμενοι ἐξείης»¹⁰¹ = “per questo motivo Omero così narrò: ma
solo lui va chiamato in vista del fiorente banchetto; e così citando
certi altri dice «i quali chiamano l’aedo» ... «che rallegrati tutti»;
e in altri luoghi invece Odisseo afferma che questa è la miglior
διαγωγή, qualora -rallegrandosi gli uomini- «banchettando sulle
loro tavole ascoltano l’aedo stando seduti in fila»”.

Il primo dei passi omerici riportati dal nostro filosofo (“ἀλλ’οἶον † μὲν
ἐστι † καλεῖν ἐπὶ δαῖτα) non compare nella versione dell’*Odissea*, quale ab-
biamo noi oggi¹⁰².

I passi che costituiscono la seconda citazione aristotelica («οἱ καλέουσιν
ἀοιδόν», «ὅ κεν τέρπησιν ἅπαντας») non compaiono così nel testo omerico di

101 *Pol.* VIII 3, 1338 a 24-30.

102 Vd. quanto scritto in apparato da Ross: “versum exemplaria Homerica non exhibent”,
vd. M.S. MORALES Amsterdam, p. 119 e 174, nonché KRAUT 1997, p. 182, ed ERCOLANI
2006, p. 200. Ciò si rivela molto interessante sul piano filologico, perché ci fornisce una
testimonianza del testo omerico prima che fosse canonizzato e al tempo stesso ci permette
di toccare con mano il lavoro di selezione che portò chi in età ellenistica (dopo Aristotele)
curò la redazione dell’*epos* omerico. Ora non si pretende certo di risolvere se il passo citato
da Aristotele fosse davvero presente nell’*Odissea*; in tal caso di quale versione del poema si
parla? Come è noto, infatti, tra le edizioni dei poemi omerici ci furono quella fatta redigere da
Pisistrato (VI a.C.) e quella redatta in età ellenistica. Quest’ultima, da cui deriva per lo più la
tradizione manoscritta medioevale, si basa su quella pisistratea. Ma altre versioni dei poemi
dovettero circolare tra l’una e l’altra. Non va poi dimenticato che forse anche Aristotele curò
una sua edizione dei poemi omerici (Per questo vd. meglio poco più avanti). Anche se il dub-
bio qui sollevato circa il rapporto tra il nostro filosofo e il nostro cantore epico non compro-
mette certo la comprensione dei passaggi qui considerati, esso mostra che i poemi omerici,
al di là della loro canonizzazione, costituiscono una realtà molto complessa e sfuggente, a tal
punto che molti passi non trovarono luogo in un testo storicamente accettato. Ciò vuol dire
che esisteva una ricchezza di luoghi riconducibili ad Omero. Esisteva una tradizione anche ai
tempi di Aristotele e questa, benché non sia stata tramandata ufficialmente, merita di essere
apprezzata. Più in generale va riconosciuto come degno di nota il fatto che, proprio con Ari-
stotele e la sua scuola, si iniziano a coltivare gli studi filologici. Per lo specifico del rapporto
Omero-Aristotele si tenga in conto SANZ MORALES 1994. Per lo studio delle questioni
connesse con la tradizione del testo dei due poemi in generale rinvio ai seguenti contributi:
NAGY 2004, ERCOLANI 2006 (pp. 88-96; pp. 197-209; pp. 218- 220), POWELL 2007.

cui disponiamo attualmente. Essi, tuttavia, corrispondono sostanzialmente¹⁰³ ad una sequenza narrativa dell'*Odissea* che Aristotele doveva aver presente, e precisamente *Od.* XVII 382-385 che qui di seguito riporto:

τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθῶν
ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν οἱ δημοεργοὶ ἔασι,
μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων
= “chi, andando di persona, chiamerà uno straniero da un luogo,
un altro da un altro, se non tra quelli che sono demiurghi, o un
vate, o un medico o un costruttore di porte, o un divino aedo che
rallegri cantando”?

La citazione fornita da Aristotele risulta evidentemente una sintesi del più ampio contesto che ho qui riportato. In essa si conserva sostanzialmente l'espressione omerica “ἀοιδόν...ὃ κεν τέρπησιν”¹⁰⁴.

Permane inoltre la presenza del verbo καλέω che Aristotele adatta al suo testo liberamente¹⁰⁵. Tornando alle discrepanze rispetto al testo omerico anch'esse si spiegano, al pari dei casi di luoghi non presenti nelle correnti edizioni dei poemi omerici “par la fait qu'Aristote lui-même avait à sa disposition une recension d'Homère faite par lui lors de son séjour à Mieza pour son illustre élève”¹⁰⁶; “d'autre part, Bonitz, *Ind. Ar.* 507 a 29 sq. confirme que les citations homériques d'Aristote représentent très souvent un texte différent de celui que les manuscrits et les auteurs anciens nous ont transmis”¹⁰⁷.

103 Vd. S. M. MORALES 1994, p. 119 e KRAUT 1997, p. 182. Non sono d'accordo con chi considera anche “ἀλλ'οἶον † μὲν ἔστι † καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλείην” come riferito in qualche modo al segmento di questi quattro versi, e quindi del testo omerico. Per questa posizione vd. AUBONNET 1989, p. 87. Questo perché mentre “οἱ καλέουσιν ἀοιδόν”... «ὃ κεν τέρπησιν ἅπαντας» costuiscono almeno citazioni “a braccio” dei vv 382-385, il verso “ἀλλ'οἶον † μὲν ἔστι † καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλείην” mi sembra invece rispecchiare un testo estraneo ai quattro menzionati. Per altre considerazioni su questo verso vd. sempre AUBONNET 1989, p. 87.

104 Rispetto al testo canonico non compare θέσπιν, ma c'è ἅπαντας. Per il rapporto fra il testo omerico e la citazione di Aristotele vd. S. M. MORALES 1994, pp. 121.

105 Vd. καλεῖ e καλέουσιν. Ross in apparato critico si limita invece ad indicare come luogo corrispondente solo l'ultimo dei quattro versi omerici da me citati; similmente KRAUT 1997 p. 182. Ho preferito riproporre il contesto più ampio proprio per poter in tal modo riportare anche il verbo καλέω che Aristotele mutua evidentemente dal v. 382. Così il passo risulta, a mio avviso, meglio comprensibile. Per la relazione fra καλεῖ e καλέουσιν vd. S. M. MORALES 1994, p. 121.

106 Vd. AUBONNET 1989, p. 87. Per una maggiore prudenza su questa notizia vd. ERCOLANI p. 219.

107 *Ivi.* Rimando alla stessa pagina per ulteriori riferimenti alla questione.

L'ultima citazione (δαιτυμόνες δ' ἀνά δώματ' ἀκουάζονται ἀοιδοῦ ἤμενοι ἐξείης) si trova *in toto* e in modo identico nella nostra Odissea¹⁰⁸. Aristotele non solo riporta il passo specifico, ma prima ancora di richiamarlo lo contestualizza e lo interpreta, in altre parole lo parafrasa e lo commenta: infatti con il termine διαγωγή, definisce in modo sintetico quello che costituisce “il momento più amabile di tutti”¹⁰⁹ per l'eroe greco, mentre con “ὅταν εὐφραϊνομένων τῶν ἀνθρώπων” anticipa la condizione di gioia¹¹⁰ contenuta nei versi omerici subito dopo citati. Questi ultimi descrivono invece perifrasticamente tale momento come evento della gioia collettiva, costituita dal convito¹¹¹ e dall'ascolto delle storie. L'esegesi dello Stagirita ad Omero risulta di fondamentale importanza perché mostra come la nozione aristotelica di διαγωγή inglobi l'elemento piacevole, che è proprio anche di tutte le scene omeriche riportate in *Pol.* VIII 3 fin qui considerate. Tutte queste immagini, viste da tale nuova prospettiva, assumono il carattere dei gradini di una *climax* tutta tesa all'esplicitazione di ciò che il filosofo greco concepisce come διαγωγή.

Complessivamente ritengo che tutto il passo citato vada letto nell'ottica seguente: se Aristotele, per spiegare l'impiego musicale a scopo di διαγωγή, ricorre a passi che parlano sostanzialmente di ἡδονή, è chiaro che egli intende il momento del nobile *otium* come qualcosa non esente da una componente edonistica. Aristotele propone in queste linee una soluzione ancora più esplicita¹¹², rispetto a quanto non abbia fatto già in *Pol.* VIII 3 1338 a 1-9¹¹³, in relazione all'iniziale dicotomia fra σχολή ed ἡδονή¹¹⁴. Piuttosto che vedere

108 Corrisponde ad *Od.* XI 7-8.

109 HOM. *Od.* IX, 5 “οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι” = “infatti nego che esista uno scopo più amabile”.

110 Vd. AUBONNET 1989, p. 90: “le verbe εὐφραίνειν exprime bien la joie débordante”; εὐφραίνειν ed εὐφροσύνη derivano da εὐ+φρήν, termine quest'ultimo dai vari significati e per il quale non si è giunti ad una chiara identificazione con uno specifico organo (si veda DELG, pp. 1227-1228); molto probabilmente va inteso nel contesto citato come sede del pensiero; un buon pensiero è fonte di felicità, anche smisurata, come quella evocata dai versi omerici.

111 Per un approfondimento in generale sul tema del banchetto in Grecia rinvio, tra gli altri, a VETTA 2005, ma anche a: ROSSI 1983, pp. 41-50, MARROU 1971, p. 72, WEST 1992, p. 25, SUSANETTI 1992, pp. 9-46. Rinvio, inoltre, al *Simposio* di Platone.

112 L'esempio omerico riveste a mio avviso un ruolo importante ai fini dell'esplicitazione della prospettiva innovativa proposta da Aristotele sullo spinoso tema del piacere.

113 Ho trattato questa parte al paragrafo 6; vd in particolare nota 74.

114 Vd. *Pol.* VIII 3, 1337 b 28-32. Ho trattato questa parte al paragrafo 4.1; si veda in par-

una contrapposizione tra i due concetti, egli manifesta un modo diverso di considerare l'*otium*, riconoscendo che quest'ultimo richiede per sua natura il piacere, benché si tratti di un piacere nobile, adeguato ad una vita incentrata sulla σχολή e διαγωγή. Quindi, in tal senso ha ragione Carchia¹¹⁵ a parlare di componente edonistica nell'*otium* aristotelico; non ritengo che egli sia nel giusto, invece, quando considera tale “novità” il filo conduttore della concezione aristotelica dell'apprendimento musicale. Ci sono altri motivi che giustificano lo studio della musica agli occhi del nostro filosofo: è certo che l'ἡδονή è presente in ciascuno di essi, sia negli scopi più elevati, sia in quelli meno nobili. La straordinaria duttilità aristotelica ci permette di rivalutare, con tutte le conseguenti ambiguità e complicazioni, il piacere in ogni sua forma¹¹⁶. Quindi non ci stupisce che questo sia presente anche nell'*otium*.

ticolare la nota 21.

115 CARCHIA 1999, pp. 103-105.

116 Che il piacere costituisca una componente rilevante nella filosofia aristotelica è provato dal fatto che lo stesso Diogene Laerzio ci tramanda un περί ἡδονῆς tra i titoli delle opere aristoteliche. In generale è costante nel *Corpus* la distinzione fra varie tipologie di piacere. Essa si è già intravista nel nostro *Pol.* VIII 3. Infatti fin dall'inizio Aristotele ammette che la musica è considerata ai suoi tempi come mera fonte di piacere (*Pol.* VIII 3 1337 b 28-29), contrapponendo a questa concezione quella degli antichi per i quali la musica era fonte di *otium*. Egli lascia poi intendere, nel corso della trattazione che questo secondo impiego musicale era certamente migliore, in quanto conforme al τέλος stesso della vita, consistente proprio nella σχολή. Di qui l'insufficienza di attività non conformi all'*otium*. Tale è la παιδιὰ (1337 b 35-1338 a 1), ovvero quella forma di rilassamento definita come movimento dell'anima (1337b 42). Ma poiché ogni forma di attività ludica e rilassante è anch'essa piacere, se ne può dedurre

che Aristotele, bandendo la prima, bandisca anche il secondo. Ne consegue che è questo il motivo per cui risulta sconveniente la pratica dei suoi contemporanei di ricorrere alla musica in vista del piacere. Ma allora perché egli teorizza nel prosieguo della discussione sulla σχολή che essa è piacere (1338 a 1-2) e perché trova conferma di questo proprio negli antichi, *in primis* in Omero, in cui la musica è l'esempio più tangibile di una forma edonistica di *leisure* (1338 a 24-30)? È evidente che nel corso della trattazione aristotelica è stato introdotto un secondo e più esatto concetto di piacere. Ed è intuibile che, se la prima forma, quella “cinetica”, era da rifiutare, questa seconda deve essere invece “non cinetica”. L'assenza di movimento-cambiamento, è d'altro canto proprio la prerogativa che Aristotele stesso, altrove, definisce come qualificante dell'ἡδονή: vd ad es. *Eth. Nic.* VII 14, 1154 b 27-28: καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἔστιν ἢ ἐν κινήσει. Ne è prova il fatto che il massimo piacere è quello provato da Dio, che non si muove. È molto indicativo che il piacere supremo (consistente nella quiete), pur essendo immobilità, non è inattività (ivi, 1154 b 24-27). Vd. anche *Eth. Nic.*, X 4, 1174 a 19 dove il filosofo nega che il piacere consista nel movimento. Per questo non ritengo condivisibile quanto affermato da KRAUT, 1997, p. 181 a proposito del passo 1337 b 42: “At the end of this passage Aristotle refers to amusement as a kind of ‘motion (kinesis) of the soul’ (1337 b 42). Here *kinesis* signifies change, not movement from one place another. But at EN X. 4 1174 a 19 he denies that pleasure is a *kinesis*. Since amusement is a pleasure, that passage seems to commit Aristotle to rejecting the language he uses in the present passage”.

Confortati dal testo e dal contributo di uno studioso competente come Carchia, si può quindi constatare con mano come il filosofo risolve l'antitesi fra la concezione della musica come ἡδονή -elaborata dai suoi contemporanei- e quella della musica come *otium* -elaborata dai suoi antenati- conferendo a quest'ultimo un "inedito" tratto edonistico.

La piacevole διαγωγή di cui si parla prevede dunque l'ascolto dell'aedo; ciò consente di ricollegare il nostro discorso *in primis* al più ampio tema dell'ascolto presso i Greci, in un secondo momento al tema del recupero della tradizione greca in generale e nello specifico ambito musicale.

I Greci passavano il tempo ascoltando il cantore. Il canto epico, poiché musicalmente accompagnato, rientrava a pieno titolo nell'idea più ampia di μουσική, quale era per i greci. Μουσική è anche il termine migliore per designare quella che impropriamente viene chiamata letteratura greca¹¹⁷.

7. 4. Conclusione circolare sulla dicotomia tra i saperi

Procedendo nel testo, e avviandomi alla conclusione del commento di *Pol.* VIII 3, nonché a quella del mio contributo, Aristotele deduce ancora l'esistenza di una certa παιδεία insegnabile non in quanto utile o necessaria, ma in quanto liberale e bella. Viene ripreso in sostanza quanto detto precedentemente, con la precisazione che l'educazione perseguita in vista di se stessa è liberale e bella¹¹⁸. Il discorso potrebbe andare avanti, ma Aristotele pone un punto, benché si proponga di spiegare in futuro l'argomento con più precisio-

Ovvero non è che Aristotele abbia rinnegato nell'*Etica Nicomachea*, che per il commentatore sarebbe posteriore a *Pol.* VII-VIII (per questo vd p. 180), il concetto espresso nella *Politica* del piacere come movimento. A prescindere da quale sia il rapporto cronologico tra la trattazione dello stato ideale e quella dell'*Etica* (argomento su cui non prendo posizione), è evidente che anche l'Aristotele di *Pol.*, VIII 3 ha presente l'esistenza di due concetti di piacere: quello meno nobile inteso come movimento dell'anima, e quello più nobile inteso come attività assimilabile a quella divina, e tale da essere, pertanto sia felicità che finalità (*Pol.* VIII 3 1338 a 1-3), ovvero adempimento della **σχολή**. Chi ne fa esperienza, partecipa, per quel che è possibile all'uomo, di quella vita veramente piacevole, felice, autonoma incarnata dal filosofo e, ancora più compiutamente da Dio, come si legge nella parte conclusiva dell'*Etica Nicomachea* (X, 7-8). Per il carattere contemplativo della parte conclusiva di questa *Etica* vd. sopra note 93. Come accennato nelle note 95 e 96 ho approfondito nella mia tesi il forte legame esistente tra gli aspetti teoretici dell'etica aristotelica e la **σχολή** musicale. Per una ricca selezione di passi aristotelici concernenti il piacere rinvio a LAURENTI 1989. Per una trattazione sistematica e recente sull'ἡδονή nella cultura greca rinvio a PEPONI 2012.

117 Per approfondimenti sulla cultura greca come cultura essenzialmente orale-aurale, almeno fino a Platone, vd. GENTILI 1992, GENTILI 1995 ; ONG 1986.

118 Vd. *Pol.* VIII 3, 1338 a 30-32.

ne: “νῦν δὲ τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ ὁδοῦ γέγονεν, ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἀρχαίων ἔχομέν τινα μαρτυρίαν ἐκ τῶν καταβεβλημένων παιδευμάτων· ἢ γὰρ μουσικὴ τοῦτο ποιεῖ δῆλον”¹¹⁹ = “ora è capitato che siamo andati avanti fino a questo punto, perché abbiamo una certa testimonianza, proveniente dagli insegnamenti comunemente riconosciuti; infatti la musica mostra questo”.

Lo Stagirita ha potuto fin qui trattare la questione del “secondo tipo” di educazione, perché ha trovato testimonianza dagli antichi. Si ripropone, ancora una volta, il tema del recupero della tradizione, dell’esposizione delle proprie convinzioni condotta sulla linea dell’autorevolezza del passato. Si ripropone, infine, soprattutto, il “sostegno” offerto dalla musica stessa che non fa altro che testimoniare e comprovare, in tutta la sua evidenza, ciò che Aristotele ha fin qui “teorizzato” anche sulla base di alcune fonti¹²⁰ a sua disposizione. La musica non dimostra (come qualcuno traduce¹²¹) ma “mostra” conducendoci a vedere in tutta evidenza, tramite la sua stessa figura (quasi personificata¹²²) la veridicità degli antichi: musica è essa stessa σχολή/ διαγωγή.

Ecco perché ritengo che la questione iniziale “La musica come σχολή, da un dubbio ad un riconoscimento”¹²³ possa essere sciolta.

Ricapitolando: Aristotele in primo luogo si è chiesto a cosa servisse la musica in quanto tale. La domanda scaturiva dalla sua incapacità di orientarsi nell’ambito dell’insegnamento della musica, disciplina avvertita come diversa rispetto alle altre. L’enigma di tale diversità è stato gradatamente posto e risolto dal nostro filosofo: l’ipotesi che il carattere peculiare della disciplina potesse consistere nel suo contribuire all’*otium* viene brillantemente dimostrata con il supporto degli antichi. L’arte dei suoni viene addirittura a costituire la migliore forma di *otium*, o di *diagoge*. Pur essendo venuta a capo del quesito iniziale, alla ricerca del filosofo mancano altre due osservazioni.

119 *Pol.* VIII 3, 1338 a 34-37.

120 Non tutte precisate a differenza di Omero.

121 Vd. RACKHAM 1959, p. 645 “for the point is proved by music” e LAURENTI 1989, p. 267: “ed è la musica che lo dimostra”; frase dal significato controverso, si veda AUBONNET 1989, p. 91.

122 In questo vedo un’analogia tra la trattazione della Natura proposta nelle battute iniziali di questo capitolo (1337 b 30, vd. nota 23) e questa conclusiva della musica. Ciò dimostra ulteriormente che tale disciplina partecipa compiutamente ai fini della realizzazione di quella σχολή richiesta proprio dalla natura.

123 È questo il titolo del paragrafo 4.1: vd. sopra.

Innanzitutto Aristotele torna sulle discipline utili, per cercare di colmare lo spaccato esistente tra queste e quelle liberali, ma al tempo stesso per aprire, nell'ambito di quelle utili, la possibilità di un "riscatto": "ἔτι δὲ καὶ τῶν χρησίμων ὅτι δεῖ τινα παιδεύεσθαι τοὺς παῖδας οὐ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον, οἷον τὴν τῶν γραμμάτων μάθησιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πολλὰς ἐνδέχεσθαι γίνεσθαι δι' αὐτῶν μαθήσεις ἑτεράς, ὁμοίως δὲ καὶ γραφικὴν οὐχ ἵνα ἐν τοῖς ἰδίους ὠνίοις μὴ διαμαρτάνωσιν ἀλλ' ὧσιν ἀνεξάπατητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν, μᾶλλον δ' ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους"¹²⁴ = "ancora è chiaro che è necessario che i giovani siano educati in qualcuna delle materie utili, non solo in vista dell'utile, come l'apprendimento della grammatica, ma anche perché è possibile che vi siano altre conoscenze mediante tali discipline, ugualmente dovrebbero essere educati nel disegno non affinché non si sbagliano negli acquisti privati, e dunque non siano non ingannabili in vista della vendita o dell'acquisto degli oggetti (beni), ma perché rende capaci di osservare la bellezza relativa ai corpi".

Andando a considerare, come è tipico della sua speculazione, un medesimo argomento da un'altra prospettiva, Aristotele scorge che, in fondo, può esistere un elemento di liberalità anche nelle discipline utili: queste, cioè, non sono meramente utili di per sé, ma a seconda dell'atteggiamento con cui ci si relaziona con esse. A rendere liberali o no le materie di insegnamento, è dunque l'uso che se ne fa. Ciò è vero anche per la musica. Infatti, se essa è apparsa fin qui come una disciplina liberale, in quanto vocata all'*otium*, più avanti nel testo si evidenzierà¹²⁵ un altro modo di approcciarsi ad essa. Siffatto modo riguarda i professionisti che hanno fatto di tale arte un mestiere, rendendola una disciplina puramente manuale e a pagamento. Ciò, per la *Weltanschauung* greca, rendeva priva di ogni elemento di nobiltà qualsiasi attività o disciplina. Anche Aristotele è dello stesso avviso. In definitiva nel testo si produce un intreccio, visibile fin da ora, per cui le materie "utili" possono diventare liberali, quelle liberali servili (nella misura in cui "servono" all'esercizio di un mestiere).

Aristotele spiega bene il perché delle sue "prescrizioni": "τὸ δὲ ζητεῖν παναταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις¹²⁶ καὶ τοῖς

124 *Pol.* VIII 3, 1338 a 37-1338 b 2.

125 *Pol.* VIII 6-7 la cui trattazione ho affrontato nel cap. V della mia tesi.

126 Per la definizione del μεγαλοψύχος si veda *Eth. Nic.*, IV 3, 1125a 11-12 "καὶ οἷος (ὁ

ἐλευθερίοις”¹²⁷ = “cercare ovunque l’utile non si addice affatto ai magnanimi e ai liberali”; il *gentleman* dovrà dunque sforzarsi di trovare anche nell’utile il bello, per realizzare completamente il suo *status* sociale.

Il nostro pensatore riprende, infine, il discorso dell’educazione nelle sue linee generali, interrompendo -come si diceva¹²⁸- l’esposizione *περὶ μουσικῆς*, scelta che accompagna il capitolo fino alla fine: “ἐπεὶ δὲ φανερόν <τὸ> πρότερον τοῖς ἔθεσιν ἢ τῷ λόγῳ παιδευτέον εἶναι, καὶ περὶ τὸ σῶμα πρότερον ἢ τὴν διάνοιαν, δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῆ καὶ παιδοτριβικῆ· τούτων γὰρ ἡ μὲν ποιάν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα”¹²⁹ = “poiché è chiaro che ci si deve educare prima con le abitudini che con il *logos*, e prima intorno al corpo, poi alla mente, è chiaro da ciò che si devono affidare i fanciulli alla ginnastica e alla pedotribica; di queste infatti l’una rende di una certa qualità la disposizione del corpo, l’altra le attività pratiche”.

La prima parte del periodo, esponendo l’ordine con cui deve avvenire l’educazione ideale ripete alcuni passi precedenti¹³⁰ e anticipa passi successivi¹³¹; la seconda, nel trarre le conseguenze dalle suddette premesse, canalizza i primi approcci educativi verso la ginnastica, che sarà oggetto di *Pol.* VIII 4 e che non tratterò, non essendo argomento del presente contributo.

Bibliografia

W. ANDERSON, *Aristotle* in A. Sadie (edited by), *The New Grove, Dictionary of Music and Musicians, Aristotle*, I, London 1980, pp. 587-591.

J. AUBONNET. *Aristote. Politique VII*. Texte établi et traduit par J. A., Paris 1986

J. AUBONNET. *Aristote. Politique VIII*. Texte établi et traduit par J. A., Paris 1989.

A. BARKER, *Greek musical writings I*, Cambridge 1984

A. BARKER, *Greek musical writings II*, Cambridge 1989

μεγαλοψύχως) κεκτηῖσθαι μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων”.

127 *Ivi*, 1338 b 2-4.

128 Vd. paragrafo 2.

129 *Pol.* VIII 3, 1338b 4-8.

130 Per il medesimo ordine educativo si veda *Pol.* VII 15.

131 Si tratta di passi di *Pol.* VIII 6.

- A. BARKER, *Psicomusicologia nella Grecia antica*, a cura di A. Meriani, Napoli 2005.
- E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXVIII, Padova 1962.
- E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979.
- E. BERTI, *Guida ad Aristotele*, Editori Laterza, Bari 2000.
- H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Graz 1955.
- G. CARCHIA, *L'estetica antica*, Bari 1999.
- P. CIARLANTINI, *Phonos ed Ethos Aspetti di estetica musicale greca*, Macerata 1985.
- E. DE CARO, *Forme della mimesis. Momenti del sapere estetico nella cultura classica*, Milano 2013.
- C. DEL GRANDE, in A. Basso (diretto da) *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti, Il Lessico*, II, Torino 1983, pp. 403-417.
- A. DELLA CORTE (a cura di), *Antologia di Storia della Musica*, Torino 1945 (4° ediz.).
- J. D. DENNISTON, *The greek particles*, Oxford 1959.
- P. DONINI, *La filosofia di Aristotele*, Loescher Editore, Torino 1982.
- I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg 1957.
- I. DÜRING, *Aristotele*, tr. it. di P. Donini, Milano 1976.
- A. ERCOLANI, *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma 2006.
- A. FERMANI, *Aristotele. Le tre etiche*, a cura di A. F., Milano 2008.
- A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia 2012.
- A. FORD, *Catharsis: the Power of Music in Aristotle's Politics*, in P. Murray-P. Wilson (edited by) *Music and the Muses, The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, New York 2004.
- W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle's practical side. On his psychology, ethics, politics and rhetoric*, Leiden 2006.
- E. FUBINI, *L'Estetica musicale dall'antichità al settecento*, Torino 1976.
- E. FUBINI, *Estetica musicale* in A. BASSO (diretto da), *Dizionario Enciclopedico della musica e dei musicisti, Il lessico*, II, Torino 1983 pp.
- B. GENTILI, *Oralità e scrittura in Grecia*, in M. Vegetti (curr.) *Oralità Scrittura Spettacolo*, I vol., Torino 1992, pp. 30-52

- B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995 (3° ediz.)
- N. GEOFFREY, L. HAMMOND, H. HAYES SCULLARD, *Dizionario di Antichità Classiche di Oxford*, tr. it di M. Carpitella, Roma 1981.
- G. GIANNANTONI, *Platone. Opere complete*, a cura di G.G., 9 voll., Roma-Bari 1982-1984.
- G. GUANTI, *Estetica musicale, La storia e le fonti*. Milano 1999.
- I. HENDERSON, *L'antica musica greca* in E. Wellesz (a cura di), *Storia della musica*, I, Milano 1991, pp. 375-448
- J. HUIZINGA, *Homo ludens*, tr. it. di Corinna van Schendel, Torino 1973.
- D. J. HUTCHINSON, *Ethics*, in J. Barnes (edited by), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, pp. 204-212.
- W. JAEGER, *Aristotele, prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, tr. it. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935.
- W. JAEGER, *Paideia, La Formazione dell'uomo greco*, tr. it. di Luigi Emery, A. Setti, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1953, 1954, 1959.
- J.JOUANNA, J. LECLANT (éd.), *La médecine Grecque antique*, actes du 14° colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003, Paris 2004
- B. JOWETT, *Aristotle's Politics* in J. Barnes (edited by), *The complete works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, 2 voll., Princeton 1984, pp. 2122-2129.
- M. LA MATINA, *Il problema del significante, Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma 2001.
- G. LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967.
- J. LASKARIS, *The Art is long. On the sacred Disease and the Scientific Tradition*, Leiden 2002.
- R. LAURENTI, *Aristotele. Politica*, tr. it. di R. L. Bari 1989.
- H. I. MARROU, *Storia dell'Educazione nell'Antichità*, tr. it. di U. Massi, Editrice Studium, Roma 1971.
- D. MUSTI, *La funzione della musica nel libro VIII della Politica di Aristotele*, in Donatella Restani (a cura di) *Etnomusicologia del mondo greco antico. Per Roberto Leydi*, Ravenna 2006, pp. 43-61.
- I. MAZZINI, *La medicina dei Greci e dei Romani, Letteratura, lingua, scien-*

za, vol. I, Roma 1997.

M. MIGLIORI, *Tra polifonia e puzzle, esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone*, in G. Casertanono (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 171-212.

G. NAGY, *Homer's Text and Language*, Chicago 2004.

M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene, Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. di M. Scattola, Bologna 1996.

W. J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, tr. it. di A. Calanchi, Bologna 1986.

A. PAGLIARA, *Musica e Politica nella speculazione platonica*, in A. C. Cassio, D. Musti, L. E. Rossi (curr.) *Synaulia, Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, «A.I.O.N», 2000.

A. PLEBE, *Aristotele. Etica Nicomachea*, tr. it. di A. Plebe, Bari 1998.

B. B. POWELL, *Homer*, 2007 (second edition).

H. RACKHAM, *Aristotle. Politics*, with a translation by H. R. Cambridge 1959.

G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Editori Laterza, Bari 2002

L. E. ROSSI, *Il simposio greco arcaico e classico come spettacolo a se stesso*, in «Atti del VII Convegno di studio. Spettacoli conviviali dall'antichità classica al '400», Viterbo 1983, pp. 41-50.

W. D. ROSS, *Aristotelis Politica*, edited by W.J.R., Oxford 1957.

W. D. ROSS, *Aristotele*, tr. it. di A. Spinelli, Feltrinelli, Milano 1971.

A. ROSTAGNI, *Scritti minori*, vol. I, Torino 1955.

M. SANZ MORALES, *El Homero de Aristóteles*, Amsterdam 1994.

C. SESSA, *Aristotele*, in A. Basso (a cura di), *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti, Le biografie*, I, Torino 1985, p.138

E. SCHÜTRUMPF, *Aristoteles, Politik, Buch VII/VIII*, übersetzt und erläutert von E. S., Berlin 2005.

D. SUSANETTI, *L'anima, l'amore e il grande mare del bello*, in C. Diano, D. Susanetti (a cura di), *Platone. Il Simposio*, Venezia 1992, pp. 9-46.

W. TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, tr.it., Torino 1978-1984.

S. VERGENIÈRES, *Ethique et politique chez Aristote*, φύσις, ἦθος, νόμος, Parigi 1995.

M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1990.

M. VETTA (a cura di), *Poesia e Simposio nella Grecia antica, Guida storica e critica*, Roma-Bari 2005.