

ACERBI, Ariberto – **LABASTIDA**, Francisco Fernández – **LUISE**, Gennaro
(a cura di) ; Pres. di A. Acerbi, F. Fernández Labastida, G. Luise
La filosofia come *paideia*. Contributi sul ruolo educativo degli studi filosofici ;
Roma : Armando, © 2016
256 p. ; 20 cm. (Studi di filosofia)

ISBN: 978-88-6992-129-2

I F. Trabattoni II D. Torrijos-Castrillejo III J. José Sanguinati *et al.*

1. La *paideia* nella storia della filosofia
2. Modelli esemplari di *paideia*
3. *Paideia* inesercizio

CDD 100

© 2016 Armando Armando s.r.l.
Piazza della Radio, 14 - 00146 Roma
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420
Fax 06/5818564
Internet: <http://www.armando.it>
E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

18-01-038

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

Sommario

<i>Presentazione</i>	7
PARTE PRIMA: LA PAIDEIA NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA. ALCUNI MODELLI ESEMPLARI	11
<i>Capitolo primo</i>	
Platone: filosofia come educazione del desiderio	13
di FRANCO TRABATTONI	
<i>Capitolo secondo</i>	
La dimensione comunitaria della formazione filosofica secondo Aristotele	27
di DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO	
<i>Capitolo terzo</i>	
Il senso della filosofia nella prospettiva di Clemente Alessandrino	35
di JUAN JOSÉ SANGUINETI	
<i>Capitolo quarto</i>	
Quale filosofia per quale <i>paideia</i>? La risposta di Tommaso d'Aquino	51
di ANTONIO PETAGINE	
<i>Capitolo quinto</i>	
Università in conflitto e funzione pubblica dell'insegnamento in Kant	69
di GENNARO LUISE	
<i>Capitolo sesto</i>	
I principi della <i>paideia</i> secondo Rosmini	81
di PAOLO PAGANI	
<i>Capitolo settimo</i>	
John Henry Newman: il valore educativo dell'“autentica filosofia” e il suo rapporto con la fede	105
di GIUSEPPE BONVEGNA	
<i>Capitolo ottavo</i>	
C.S. Peirce: la vita della scienza e il desiderio di apprendere	115
di JAIME NUBIOLA	

Capitolo nono

Dare vita al pensiero, dare pensiero alla vita. 131
L'educazione filosofica tra Hannah Arendt e María Zambrano di MARIA TERESA RUSSO

Capitolo decimo

La formazione (*Bildung*) nel pensiero di H.-G. Gadamer: 141
tra esperienza e tradizione di FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA

PARTE SECONDA: LA PAIDEIA IN ESERCIZIO. IDEE, 161
PROBLEMI, METODI

Capitolo primo

L'analisi filosofica sulle metafore dell'educazione, 163
tra logica e retorica di MARÍA G. AMILBURU

Capitolo secondo

Filosofia, educazione e modernità. Una riflessione 173
critica sul passato per orientare nel presente di GIUSEPPE MARI

Capitolo terzo

La filosofia di fronte alla questione delle competenze 185
di ALESSANDRA MODUGNO

Capitolo quarto

Ontologia della filosofia e docenza 195
di GIACOMO SAMEK LODOVICI

Capitolo quinto

Insegnare ad argomentare e a dibattere di ADELINO CATTANI 205

Capitolo sesto

Pratica professionale, valutazione e *management*. 225
Il ruolo della riflessività nell'azione cooperativa
di PAOLO MONTI

Capitolo settimo

Economia e vita professionale. Il contributo 235
della riflessione etico-filosofica di BENEDETTA GIOVANOLA

Nota sugli autori 245

Indice dei nomi 251

La dimensione comunitaria della formazione filosofica secondo Aristotele

di DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO*

La concezione aristotelica dell'attività filosofica (la quale in certa misura è necessaria per la pienezza della vita umana¹) tende ad essere considerata da parte di alcuni come un'attività solitaria e individualista, persino narcisista², soprattutto quando quella è confrontata con l'esempio immediatamente precedente del maestro Platone. Invece del dialogo, Aristotele riprende il genere del monologo in prosa, che alcuni dei presocratici e dei sofisti avevano adottato. In tal senso, la sua metodologia sembra favorire maggiormente la figura dell'individualità, slegata da un contesto sociale³. Per questo motivo, riteniamo opportuno chiederci se Aristotele è in qualche

* Universidad Eclesiástica San Dámaso. Facultad de Filosofía, Calle Jerte 10, 28005, Madrid (Spagna). E-mail: dtorrijos@sandamaso.es.

¹ È nota la somiglianza tra la descrizione della contemplazione nei trattati etici e la descrizione della filosofia nella *Metafisica*: cfr. P. DEFOURNY, *Contemplation in Aristotle's Ethics*, in *Ethics & Politics*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, 1977, vol. 2, p. 111.

² R. MARTEN, "Esoterik und Exoterik" oder "Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit", *demonstriert an Platon und Aristoteles*, in H. HOLZHEY (a cura di), *Esoterik und Exoterik der Philosophie: Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung; Rudolf W. Meyer zum 60. Geburtstag*, Basel, Schwabe, 1977, p. 27: «In der Theorie schätzt das wahre menschliche Selbst sich selbst. Es muß von keinem Anderen akzeptiert werden, muß mit niemandem interagieren, verwendet sich unmöglich für Andere (Glückseligkeit als eine Art Selbstgenuß, aber in keiner Weise als Caritas)». Per l'accusa di narcisismo: cfr., ad esempio, J. WHITEBROOK, *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1995, p. 38.

³ Sulla base di *Soph. el.*, 7, 169a 37-40, M.T. PADILLA LONGORIA, in *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, Berlin, Akademikerverlag, 2012, p. 18, afferma: «[...] para Aristóteles, el acto científico, en el caso ideal, es un acto solitario; es meramente un asunto para un individuo que se halla cara a cara con las cosas. Al

modo responsabile della svalutazione della dimensione comunitaria nella vita filosofica, oppure se la sua opera ci offre una prospettiva diversa sul lavoro del filosofo.

1 Necessità di una comunità di vita per la filosofia

Secondo Aristotele, una delle caratteristiche della vita compiuta è l'“autosufficienza”. Le attività migliori bastano a se stesse; la stessa cosa accadrà, perciò, in grado supremo, per la filosofia. In effetti, la vita teoretica, a differenza della vita dell'uomo d'azione, potrebbe essere sviluppata, in linea di principio, senza bisogno di altre persone con cui dividerla:

il saggio invece sarà in grado di contemplare anche stando da solo, e tanto più quanto più sarà sapiente; forse si troverà in condizione migliore se avrà dei collaboratori, ma ugualmente sarà in massimo grado autosufficiente⁴.

In realtà, in questo luogo Aristotele considera l'autosufficienza in modo generale, come un carattere che rende un'attività preferibile ad un'altra. Solo un essere divino può avere una vita interamente dedicata alla contemplazione, senza l'interferenza di un'altra attività. Invece, l'essere umano si vede costretto ad occupazioni distinte da quella che costituisce la sua più completa perfezione, le quali possono persino distrarlo da essa (*Eth. Nic.*, X, 8, 1178b 3-7). Come dice Aristotele, anche la beatitudine propria degli dèi consiste nella contemplazione (*ibi*, 1178b 21-22), ma l'eccellenza della loro natura permette loro di goderne con ogni perfezione e continuità, senza che ciò gli impedisca di realizzare un'attività benefica nei confronti degli esseri umani⁵. Così, a causa della debolezza umana e sull'esempio di Socrate (*Phaedr.*, 278d), lo Stagirita sembra accontentarsi di aspirare alla sapienza più della sapienza stessa, la quale sarebbe patrimonio esclusivo della divinità (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177a 22-27).

mismo tiempo, Aristóteles pone énfasis en que el diálogo con otros sólo obstruye la relación directa con las cosas, porque media con ellas a través de palabras».

⁴ *Eth. Nic.*, X, 7, 1177a 32-b1; trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 2003. Sull'uso di ἰσως, termine che si presta ad ambiguità: cfr. E. BERTI, *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*, in *Id.*, *Filosofia pratica*, vol. 3, *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 146, nota 18.

⁵ Nemmeno la felicità divina, fondata sulla contemplazione di sé, merita di essere considerata “narcisista”, a motivo della sua attività benefattrice (inoltre, tale attività benefica non ostacola in alcun modo la conoscenza di sé): cfr. D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, *Dios en la ética de Aristóteles*, «Pensamiento», 255 (2012), pp. 5-23.

Tuttavia, che cosa significa che uno filosoferebbe «in condizione migliore se avrà dei collaboratori»? I compagni potrebbero apparire prescindibili, ma in realtà non lo sono, poiché, secondo Aristotele, esistono tre sensi di “necessario”: il costretto e il violento, quanto non può essere in altro modo, oppure «ciò senza di cui non esiste il bene»⁶. In quest’ultimo senso, che il contemplare in compagnia sia “migliore” (βέλτιον) dev’essere inteso come una vera necessità. Per questo, gli esseri umani cercano la vita in comune, incluso quanti non debbono soddisfare una necessità pratica impellente, ma solo l’altra necessità di una vita compiuta, la quale non è così urgente, però sì, è di maggior valore:

L’uomo è per natura un animale socievole. Essi quindi, anche se non hanno bisogno d’aiuto reciproco, desiderano non di meno vivere insieme: non solo, ma pure l’interesse comune li raccoglie, nella misura in cui ognuno è [spinto dal desiderio di prendere parte a una vita buona]. Ed è proprio questo il fine e di tutti in comune e di ciascuno in particolare⁷.

La vita comune è, perciò, necessaria per raggiungere il bene onesto e non solo l’utile, perché il bene comune è «cosa migliore e più perfetta [...] è migliore e più divino» (*Eth. Nic.*, I, 2, 1094b 8-10). In tal modo, l’autosufficienza dell’uomo felice non è riferita al suo isolamento dagli altri, né tanto meno al suo egoismo, ma alla perfezione insita in quella felicità⁸. Di conseguenza, sarà più perfetta la contemplazione che non sia di vantaggio per un solo in-

⁶ *Metaph.*, Λ, 7, 1072b 11-13; trad. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2002. Cfr. *ibi*, Δ, 5.

⁷ *Pol.*, III, 6, 1278b 19-24; trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1996. [La sezione tra parentesi nel testo citato corregge la traduzione (segnatamente: «in rapporto alla parte di benessere che ciascuno ne trae»), per meglio assecondare la versione spagnola adottata dall’autore («tomar parte en una vida buena», trad. sp. di P. López Barja de Quiroga-E. Garcia Fernández). N.d.T.].

⁸ L’interpretazione di Kenny sulla felicità si muove in una linea, diremmo noi, “esclusivamente” intellettualista. Eppure lo stesso studioso inglese afferma: «The self-sufficiency of happiness, Aristotle says, does not consist in its being a life for a hermit, but rather in its being an activity which by itself, and without anything else, makes life choice-worthy and complete» (A. KENNY, *Aristotle on Happiness*, in J. BARNES *et al.* [a cura di], *op. cit.*, p. 31). A proposito dell’egoismo, così si esprime un interprete “inclusivo” come E. BERTI, *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in *Id.*, *op. cit.*, p. 107: «Aristotele si rende conto, tuttavia, che questa dottrina potrebbe essere sospettata di egoismo, cioè di un amore per se stessi inteso in senso riprovevole, perciò chiarisce che amare se stessi non significa amare il proprio piacere o la propria utilità, bensì amare il proprio bene, cioè la propria virtù, la propria perfezione [...]; coloro invece che amano il proprio bene amano anche il bene degli altri, perché amano compiere azioni “belle”, cioè nobili, disinteressate, degne di lode». Si veda anche M. PAKALUK, *Friendship*, in G. ANAGNOSTOPOULOS (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Malden, Blackwell, 2009, pp. 476-477.

dividuo ma che sia capace di essere estesa a più soggetti. La prospettiva che dobbiamo adottare è, pertanto, quella del bene comune, cui, per natura, è aperto ogni essere umano. Inoltre, la comunità è propria della razionalità, poiché questa si occupa delle cose che possono essere meglio condivise⁹.

2 La natura della vita comune tra filosofi

Per intendere la natura della società dei filosofi, dobbiamo ricordare che, per Aristotele, là dove c'è un qualche tipo di comunità, si dovrà potere rilevare, altresì, un tipo di amicizia (*Eth. Nic.*, VIII, 9, 1159b 26-27); e non si dimentichi che «non solo è necessaria, l'amicizia è anche cosa nobile» (*ibi*, I, 1155a 29).

Aristotele distingue tre tipi di amicizia: quella che si fonda sul piacere, un'altra basata sull'utilità e, infine, una terza il cui sostegno è la virtù. A sua volta, ognuna di esse può dividersi in due, a seconda che si dia in un contesto di uguaglianza o di superiorità e inferiorità tra amici (*Eth. Eud.*, VII, 4, 1239a 1-4). È evidente come Aristotele direbbe che la comunità tra filosofi dev'essere qualificata quale un'amicizia virtuosa, poiché la virtù "più eccellente" è propria dell'intelletto (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177a 12-14). Secondo questo schema generale, possiamo distinguere due specie di questa amicizia filosofica: quella che esiste tra filosofi maturi che godono di uguaglianza tra di loro e l'amicizia tra il maestro e il discepolo, tra loro diseguali.

Aristotele non insiste particolarmente sul peculiare rapporto amicale tra filosofi; tuttavia, parlando precisamente dell'amicizia, diverse volte egli afferma che la cosa più importante per l'uomo è il pensare e che in ciò, soprattutto, consiste il suo essere, poiché il pensare è quanto vi è in lui di più umano¹⁰. Ciò non è detto a caso, perché, per Aristotele, vivere è essere: ad esempio, l'essere della pianta è la nutrizione, la riproduzione, ecc. – se ci si riferisce all'attività come tale, non alla potenza¹¹. Il vivere, ossia l'essere specificamente umano, si attualizzerà, perciò, nel pensare; dunque, esso sarà la cosa migliore e quanto dev'essere condiviso nella convivenza tra amici.

⁹ E. BERTI, *Amitié et philosophie chez Aristote*, in *Id.*, *op. cit.*, p. 132: «[...] donc la collaboration, en philosophie, est préférable à la solitude et, puisque le bonheur est ce qu'il y a de plus préférable en absolu, le bonheur suprême, pour le philosophe, n'est pas la solitude, mais bien la collaboration avec les autres philosophes».

¹⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166a 17, 22-23; 8, 1168b 35 – 1169a 2; 9, 1170b 13; X, 8, 1178a 7.

¹¹ Cfr. E. BERTI, «*Per i viventi l'essere è il vivere*» (*Aristotele, De anima 415 b 13*), in *Id.*, *Fisica, antropologia e metafisica*, vol. 2, *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 134-137.

La cosa sarà chiara se stabiliremo che cosa è la vita come attività e come fine. Ora, è manifesto che è percepire e conoscere, sicché anche vivere insieme è percepire insieme e conoscere insieme. Ma percepire se stesso e conoscere se stesso è la cosa più desiderabile per ognuno e per questo in tutti è innata l'aspirazione a vivere: bisogna infatti ammettere che vivere è una sorta di conoscenza¹².

La convivenza implica, per sua natura, la presenza conoscitiva dell'amico all'amico, oltre alle attività stesse che si condividono, ed una certa conversazione, una «comunità di ragionamenti e pensiero»¹³. Come l'essere umano è presente a sé in ogni attività (*Eth. Nic.*, IX, 9, 1170a 32-b1), non solo nella contemplazione, allo stesso modo un amico è presente all'altro amico. Tuttavia, nell'amicizia tra filosofi si condivide il pensare, e, perciò, l'attività che rappresenta quanto per l'uomo è in sé più desiderabile costituisce lo stesso bene condiviso tra questi amici¹⁴.

C'è una critica abbastanza diffusa verso la teoria aristotelica sull'amicizia cui dobbiamo prestare attenzione, poiché colpisce alla radice la dimensione sociale della conoscenza. Secondo alcuni, l'amico sarebbe incapace di aprirsi all'altro in quanto tale; infine, la concezione aristotelica dell'amicizia rimarrebbe chiusa in un certo narcisismo, come, ad esempio, di recente ha sostenuto Lee Miller¹⁵. La sua argomentazione si appoggia sulla presunta incapacità della filosofia aristotelica di giustificare la conoscenza dei singolari, poiché tutta la scienza si basa sull'universale. Tuttavia, si dimentica così che Aristotele ammette, quanto meno, la cognizione di un singolare: lo stesso soggetto conoscente. Inoltre, allo stesso modo che tale soggetto ha coscienza del proprio essere, egli conosce intellettivamente (*συναισθάνεσθαι*) l'esistenza individuale dell'amico: «il percepire e pensare che percepiamo e pensiamo è percepire e pensare che noi siamo [...] e quindi si deve percepire insieme anche l'esistenza dell'amico»¹⁶.

¹² *Eth. Eud.*, VII, 12, 1244b 23-29; trad. it. di P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1999.

¹³ *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170b 11-12. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245a 11-23.

¹⁴ Aristotele esalta lo "studiare insieme" (*συνθεωρεῖν*: *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245b 4) sopra ogni altra attività. In un contesto analogo, in *Eth. Nic.*, IX, 12, 1172a 5, fa riferimento al "condividere le ricerche filosofiche" (*συμφιλοσοφοῦσιν*: è un *hapax*).

¹⁵ P.L. MILLER, *Finding Oneself with Friends*, in R. POLANSKY, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Cambridge, UP, 2014, pp. 320-321: «Whether or not Aristotle saw narcissism as a problem, ethical or otherwise, we shall conclude that it makes him unable to account for the love of a particular person in her difference or otherness [...]. We cannot know a different individual as such, so neither can we love her as such».

¹⁶ *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170a 32 – b 11. Il singolare è oggetto della *φρόνησις*, secondo *Eth. Nic.*, VI, 8, 1142a 14, ma anche della *γνώμη*, *σύνεσις* e persino del *νοῦς* (*ibid.*, 11, 1143a 25 – b 7). La conoscenza teorica dei singolari è trattata in *Metaph.*, Z, 6, 1031a 15ss. Si veda

D'altra parte, lo Stagirita dichiara espressamente che l'amicizia consiste proprio nell'amore verso l'amato *in quanto altro* e per il suo bene, non per il bene dell'amante; inoltre, l'amico è amato nella sua singolarità, per quella persona che essa è, non come un altro qualsiasi:

Si crede infatti che sia amico colui che vuole per un altro i beni (o quelli che crede essere beni) e non per se stesso, ma *proprio in vista dell'altro*; in altro modo, se si vuole per uno l'esistenza *in grazia di lui medesimo* e non per sé¹⁷.

[I]l piacere che ne deriva *in quanto egli è quella persona* è quello proprio dell'amicizia. Infatti si ama *lui come tale, non perché è altra persona*¹⁸.

L'individualità dell'amico è conosciuta e amata per se stessa, non come una mera occasione per esercitarsi nella virtù o nella contemplazione; il che sarebbe come ridurre l'amicizia virtuosa ad un'amicizia fondata sull'utilità. Come la virtù è desiderabile per se stessa, così pure lo è l'amico, soprattutto quando egli è buono. Se applichiamo tutto ciò all'amicizia tra filosofi, questa è desiderabile per il bene stesso che un tale amico rappresenta, con il quale è possibile condividere un'attività tanto eccellente come la filosofia. Nondimeno, si ama *questo* amico, non un qualsiasi altro filosofo.

Pertanto, dovremmo prendere sul serio l'amicizia che Aristotele in persona dice di avere verso il suo maestro Platone e verso i suoi discepoli, che chiama: "nostri amici"¹⁹. In questo luogo, egli dice, inoltre, di anteporre la verità agli amici, il che ci offre un ulteriore argomento di riflessione. Gli amici sono desiderabili più dei beni capaci di essere da loro condivisi; lo dimostra l'affermazione che un vero amico può scegliere di morire con gli amici, disprezzando persino il bene grande della propria vita²⁰. Tuttavia, in materia così preziosa come la filosofia, è di maggior

inoltre M. PERALÀ, *Aristotle on Singular Thought*, «Journal of the History of Philosophy», 53 (2015), pp. 349-375.

¹⁷ *Eth. Eud.*, VII, 6, 1240a 24-26; trad. cit., corsivo mio. L'esistenza dei singolari, che è lasciata in sospenso dall'intelletto teorico (il qualche mira all'essenza: *An. Post.*, II, 2, 90b30s.; *Metaph.*, E.1, 1025b 16-18), è tenuta totalmente in conto, al pari di ogni determinazione particolare (*Eth. Nic.*, II, 7, 1107a 31 e ss.), dall'intelletto pratico.

¹⁸ *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237b 2-4; corsivo mio, traduzione leggermente modificata.

¹⁹ φίλους ἀνδρας (*Eth. Nic.*, I, 6, 1096a 13). Anche l'elegia dedicata all'amico defunto Ermia (cfr. Diogenes Laertius, V, 7) rivela la sua percezione personale dell'amicizia in intima unione con la virtù.

²⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, IX, 8, 1169a20; *Eth. Eud.*, VII, 6, 1240b 10.

valore opporsi agli amici e rimanere da soli in compagnia della verità; ciò però non implica disprezzarli, ma vivere fino alle ultime conseguenze l'affetto che li unisce.

3 Conclusione. L'educazione filosofica in una vita comune di amicizia

L'insegnamento della filosofia deve intendersi ultimamente come un'amicizia virtuosa determinata dalla disuguaglianza tra il maestro e il discepolo²¹. Non c'è amicizia completa tra due finché questi non sono uguali; tuttavia, quando l'uno è giunto a un dominio della scienza potrà stringere una vera amicizia col suo maestro, in modo simile a come Aristotele arrivò a considerare Platone un suo amico. Finché si impara, il discente deve vedere nel docente un benefattore. Ciononostante, il bene ricevuto è così grande che, come in altre occasioni molto significative, non è possibile al beneficiato altra forma di ringraziamento se non di rendere onore al suo benefattore:

Pare che le cose stiano così anche tra quelli che si riuniscono per filosofare, dato che il valore non si misura con il metro delle ricchezze, e non è possibile dare in cambio un onore del tutto equivalente, ma forse è sufficiente restituire quanto si può, proprio come si fa con gli dèi e con i genitori²².

Aristotele paragona l'atteggiamento di Socrate e di Platone, i quali insegnavano senza lucro, con quello dei sofisti, che lo facevano in cambio di una retribuzione (1164a 22-23). A differenza di questi, il suo maestro si è mostrato interessato a lui, con un'amicizia virtuosa (1164b 1): il suo servizio non mirava ad alcun compenso ma era stato compiuto solo per amore del beneficiato (1164a 35). Questa è la qualità caratteristica del benefattore virtuoso, che ha il suo modello esemplare nella divinità e nei genitori. Questi si distinguono per avere donato ai loro generati non solo l'essere, ma anche "l'educazione"²³.

²¹ Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245a 16-18.

²² *Eth. Nic.*, IX, 1, 1164b 2-6.

²³ παιδευσθῆναι (*Eth. Nic.*, VIII, 12, 1162a 7). Diogene Laerzio (V, 19) attesta che, per Aristotele, sono maggiormente degni di onore gli educatori dei genitori che hanno solo generato

In conclusione, queste considerazioni sull'opera di Aristotele ci obbligano a riconoscere che, secondo lui, la vita comune è d'importanza cruciale per la filosofia, così per l'esercizio come pure per il suo apprendimento. A dire il vero, il suo approccio al sapere non è stato mai disgiunto dalla convivenza, non solo perché egli si formò nell'ambito dell'Accademia, ma perché egli stesso riunì attorno a sé un gruppo di studiosi e, in particolare, mantenne strette relazioni con alcuni dei suoi collaboratori, come Teofrasto. Inoltre, neppure il suo stile letterario è del tutto estraneo alla dimensione dialogica del linguaggio. Oltre ai ben noti trattati esoterici, egli pubblicò vari dialoghi, oggi perduti. Ma quegli stessi trattati non trascurano mai l'ascolto delle opinioni autorevoli, secondo quanto è estesamente esposto nei *Topici*²⁴; di fatto, questi testi sono stati elaborati in un contesto sociale, quello del Liceo: donde l'uso della prima personale *plurale*. Dunque, non si può guardare ad Aristotele come ad un maestro solitario, ma, al contrario, come ad un figura che volle riunire persone dall'indole più diversa nel comune abbraccio della ragione. Per questo motivo, riteniamo che il suo metodo di lavoro può essere assunto ancor oggi come un modello di educazione, poiché riesce a includere l'universalità dello spirito umano e la convivenza tra le persone.

il loro figli; infatti questi sono responsabili soltanto del loro vivere mentre gli altri lo sono del loro vivere bene.

²⁴ Di fatto, nonostante il giudizio di Padilla Longoria con il quale abbiamo iniziato, questa stessa autrice finisce per riconoscere: «A pesar de que Aristóteles rechaza de inmediato la idea de la dialéctica en el sentido platónico, no puede evitar ser platónico y dialógico [...]. Más aún: Aristóteles recurre continuamente a la dialéctica – en el sentido platónico – porque el estilo metodológico de exposición de sus propias hipótesis y tesis comprende un diálogo histórico y una referencia constante a las tesis de otros filósofos» (*op. cit.*, pp. 27-28).