

La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità

LAURA CANDIOTTO / *Venezia* /

Introduzione

In questo articolo dimostro, appoggiandomi a studi recenti sul tema, come anche in Aristotele, e non solo in Platone, ci fosse una profonda tensione alla prassi che permette di intravedere un legame tra la vita politica e la vita contemplativa all'interno di una forma di vita felice.

Procederò in questo modo: a partire dalla definizione aristotelica di felicità come attività secondo virtù mi propongo in primo luogo di descrivere, attraverso i concetti di *ἔργον* e di *βίος*, le due forme di vita nelle quali la felicità di un individuo si realizza e cioè la vita contemplativa e la vita politica e, in secondo luogo, di porre la questione se la felicità si trovi in entrambe queste forme di vita, se in una sola di esse o se da una loro congiunzione. In conclusione evidenzierò i punti di concordanza e di divergenza tra Aristotele e Platone sul tema.

1. La felicità, la forma di vita e l'attività specifica

Dal momento che la felicità è un'attività secondo virtù è molto importante domandarsi in quale forma di vita (*βίος*) e in quale attività specifica (*ἔργον*) essa si incarni. La felici-

cità infatti non è solo un possesso o una disposizione, come pensavano gli accademici, ma è un'attività che si articola in termini di ἐνεργεία e di πράξις.

È quindi di primaria importanza domandarsi quale sia l'attività propria dell'essere umano che lo determina differenziandosi da quella propria degli animali. Secondo Aristotele la caratteristica propria dell'uomo è l'intelletto,¹ il quale, nel caso della felicità, trova forma nell'agire virtuoso.² Differenziandosi dagli accademici Aristotele sostiene che la felicità non è la sola virtù, ma l'agire secondo virtù e cioè l'agire eccellente. La virtù senza l'ἔργον è solo una ἕξις, una disposizione che può essere addormentata. È come se, seguendo il paradigma di potenza e atto, la virtù si trovasse in uno stadio di potenza che necessita di essere attualizzata per vivere una vita felice.

Happiness, (...) is a being-at-work, a matter of *praxis*. Far from a detached inertness, it is a being-at-work characterized by excellence and making manifest *logos* in action.³

(...) la felicità è un modo di vivere, cioè un tutto organico cui Aristotele dà il nome tradizionale di *bios* (...). (...) In ogni tipo di *bios* è presente un tipo di attività virtuosa che prevale sugli altri e li subordina, in qualche modo, a sé. Tale particolare attività virtuosa non esaurisce il *bios*, né è il fine di ogni altra attività buona, ma caratterizza il modo di vita e permette di valutare l'individuo che si dedica ad esso attraverso le istituzioni sociali chiamate da Aristotele "lode e biasimo".⁴

Le forme di vita possono essere disposte in una scala di valore crescente in base al valore della azioni che le caratterizzano. Ci sono varie forme di vita e ognuna è caratterizzata da un'attività principale diversa; una stessa persona tuttavia non può vivere contemporaneamente più forme di vita, se non in archi di tempo (la nozione di βίος richiede una certa durata) diversi. Aristotele però non compie un riduzionismo simile a quello compiuto da Platone nel *Filebo* e nel *Fedro* quando, descrivendo la vita dedita al piacere e la vita dedita alla contemplazione, sostiene che ci sia una forma di vita che si dedica ad un'unica attività. Aristotele infatti ritiene che sia necessario pensare ad un complesso di attività diverse.

¹ "(...) gli uomini, al pari di realtà di altro genere, hanno un *ergon*, un'attività caratteristica, la quale consiste nel vivere secondo ragione, funzione dell'anima che caratterizza gli uomini contrapponendoli agli animali e alle piante. Quello che è proprio di un *ergon* ha un' *arete* corrispondente, una dote o una modalità per ben realizzarla. Negli uomini l' *arete* coincide, naturalmente, con la virtù. (...) Aristotele rifiuta la virtù quale candidato alla felicità, ma l'accetta quale proprio candidato all'attività virtuosa di tutta la vita. (...) Lo *Stagirita* ritiene che sia di rilevanza cruciale che la felicità sia l' *attività* virtuosa e non solo lo stato dell'essere virtuosi.", Annas 1997: 502.

² "Living is the enactment or activity, the *energeia* of the soul. Living indicates the soul at work, carrying out its task, its *ergon*. (...) Now, living well, that is, according to excellence, means to life fully, to actualize ones potential completely: to be fully who or what someone or something is. Accordingly, living well indicates that the soul carries out its work excellently.", Baracchi 2008: 91.

³ Baracchi 2008: 96.

⁴ Natali 1989: 310.

2. Le due forme di vita principali

Le due forme di vita principali alle quali si riferisce Aristotele sono la vita contemplativa e la vita politica, avendo scartato dalle forme di vita felice quella dedicata ai sensi.

Aristotele non è prescrittivo: non dice che tutti, per essere felici, devono diventare o filosofi o politici; egli, invece, sottolinea come la felicità sia l'attualizzare le potenzialità dell'individuo che sono proprie di ognuno. Questo rappresenta il fine, il bene, di ogni individuo.

Nel passo 1101 b 33–a 8 dell'*Etica Nicomachea*, all'interno della discussione sulla necessità o meno dei beni esterni per la felicità e della possibile perdita della felicità collegata ad una perdita di essi, possiamo trovare un'indicazione importante al riguardo.

Noi riteniamo che l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte, e saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data, proprio come un buon comandante sa servirsi dell'esercito che si trova a disposizione nel modo più efficace per la vittoria, un calzolaio sa fare bellissime scarpe con il cuoio che gli viene dato, e lo stesso vale per tutti gli artigiani.⁵

Da questo passo possiamo dedurre che Aristotele pensasse che ognuno, a partire dalle proprie potenzialità e dalla situazione nella quale si trovava, potesse, grazie all'intelligenza pratica (*φρόνησις*) e all'azione, essere felice, oltre che essere se stesso.⁶

Esemplificando: Aristotele non dice che tutti devono diventare filosofi o politici o che anche chi per natura ha le potenzialità per diventare un artigiano deve, per essere felice, diventare filosofo o politico; al contrario dice che chi ha le potenzialità per diventare artigiano deve attualizzarle nel modo migliore perché questa è la sua virtù che è parte della felicità. La virtù in questo caso è un'azione di sviluppo di sé, non è uno stato naturale.⁷

Senza addentrarci nella questione di come un individuo possa capire quale forma di vita rappresenti l'attuazione delle proprie potenzialità, vorrei sottolineare il fatto che Aristotele non sostiene una posizione per la quale la felicità è un fatto individuale, sia nel senso di essere unicamente attuazione di qualcosa di fortemente specifico di ciascun individuo, sia nel senso che possa essere solo di uno e non di molti; sostiene, invece, che

⁵ Aristot., *Eth. Nic.*, 1101 b 33–a 8.

⁶ “Secondo Aristotele il bene di un ente risiede soprattutto nell'attività e nell'essere in atto dell'ente stesso. Infatti in ciò principalmente consistono la sostanza e l'essenza di ogni ente. L'importanza dell'*ergon* non consiste quindi nell'essere inserito in un contesto organico o nel valere da strumento, ma nel fatto che attraverso l'*ergon* si esprime soprattutto ciò che un ente è.” Natali 1989: 270.

⁷ In merito a questo punto Annas sembra avere una posizione differente: “Se mi chiedo perché non sia divenuta virtuosa, potrei ben lamentarmi del fatto che il mio vicino abbia goduto di una migliore posizione di partenza, essendo stato dotato di migliori impulsi naturali. Aristotele, però, non ritiene che questa differenza influisca sulle questioni di responsabilità: io sono del tutto responsabile, degna di biasimo, ecc. per non essere divenuta virtuosa al pari di chi possieda un temperamento naturale migliore, ma potremmo ben chiederci perché la differenza naturale, se questa sia operativa nel processo per diventare veramente virtuosi, non debba essere operativa relativamente alla responsabilità e al biasimo.” Annas 1997: 513.

la felicità di ogni essere umano, oltre alle caratterizzazioni personali che determinano nello specifico la forma di vita, è l'agire virtuoso retto da φρόνησις. Per questo l'indagine intorno alla felicità ha a che fare con l'etica e cioè con la descrizione di un modo di vivere buono e giusto.

Ma, di nuovo, in quale forma di vita, in quale attuazione della virtù, si trova la felicità?

L'*Etica Nicomachea* annovera due forme di vita felice, la vita contemplativa e la vita politica, e in X 7–10 sottolinea come la vita contemplativa si trovi ad un livello superiore rispetto alla vita politica.

La vita politica è la vita dedicata al prendersi cura del bene comune ma essa è anche collegata all'onore e alla reputazione, al desiderio di magnificenza e di riconoscimento. È quindi inserita all'interno di un sistema di apparenze e può degenerare in una forma di vanità e gloria. Questo costituisce il suo limite.

La vita contemplativa è la vita dedicata alla verità e alla ricerca della sapienza. La sua attività propria è la contemplazione (θεωρία) ovvero la capacità di vedere oltre la fantasmagoria del mondo umano.

3. La felicità come azione virtuosa

Il definire la felicità come un'azione virtuosa non ci permette di intendere la vita contemplativa come un'estraniamento dal mondo, come una forma di vita totalmente apolitica ovvero isolata dalla πόλις; inoltre il fatto che la parte finale dell'*Etica Nicomachea* sia il preludio⁸ della *Politica* non ci permette di considerare la vita contemplativa totalmente disgiunta da quella politica.

Natali nel capitolo quinto (“La nozione aristotelica di felicità”) di *La saggezza di Aristotele*, dopo aver sostenuto che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia* propone un certo modello di vita come il migliore e cioè la superiorità della vita intellettuale rispetto alla vita politica, dimostra che entrambe le forme di vita sono portatrici di felicità, anche se con gradi di perfezione diversi. Si distanzia quindi da altre interpretazioni (Ross, Greenwood, Gauthier e Hardie) che fanno della sola θεωρία l'unica componente della vita felice sulla scorta di *Etica Nicomachea* X 6–8, sostenendo con Cooper che l'espressione “virtù completa” (ὅλη ἀρετή) indichi un insieme le cui parti sono sì la θεωρία ma anche la φρόνησις e ricordando che la felicità non può essere slegata dalle concrete situazioni di vita di ciascuno, essendo attività secondo virtù.⁹ Natali ricorda anche che la forma di vita filosofica proposta dai peripatetici delle prime generazioni non è la vita del filosofo chiuso dentro la propria scuola filosofica intesa come un espediente

⁸ “It is a prelude to politics understood as the continuation and highest accomplishment of ethics.”, Baracchi 2008: 295.

⁹ Questo permette di affermare che anche la *theoria*, essendo parte di una vita felice, sia un'attività, un qualcosa di pratico e non un'astrazione dal mondo. In merito a questa tematica, a mio parere, sono molto interessanti i testi di Pierre Hadot dove egli interpreta il teoretico come qualcosa di pratico e divino e quindi collegato ad un esercizio spirituale. Cfr. Hadot 1998: 78 e Hadot 1988: 79–80.

organizzativo per permettere la contemplazione. La vita felice è quindi composta da parti e Natali¹⁰ sostiene che in Aristotele non ci sia un'equiparazione di tutte le attività che compongono il complesso "vita felice" ma che vi sia una massimizzazione di una di esse.

(...) la "vita felice" aristotelica è un equilibrio ponderato di componenti che hanno diverso grado di rilevanza e *timè*; un uomo si realizza più compiutamente se dà maggiore spazio alle sue capacità più degne di stima. Ciò permette di capire anche perché il *bios* teoretico e il *bios* pratico sono due modelli di vita felice diversi e non mediabili, anche se entrambi sono modi di essere felici, in modo più o meno perfetto o completo. In ciascuno di essi la realizzazione dell'attività prevalente, contemplazione o vita politica, è tale da impedire, o almeno limitare fortemente, la realizzazione che caratterizza il *bios* opposto.¹¹

La forma di vita virtuosa completa comprende l'esercizio della *θεωρία* come sua attività principale e ciò comporta che l'esercizio di altre virtù sia ridotto.

La forma di vita che promuove l'esercizio delle virtù politiche con difficoltà potrà essere dedicata anche alla contemplazione dal momento che gli impegni materiali e la sua propensione alla fama e alla gloria non conducono a una tranquillità necessaria per la contemplazione. Per Aristotele la vita politica è una vita felice ma essa è una felicità "umana" che non è la migliore. La migliore invece è la forma di vita "divina" e cioè l'attualizzazione della parte divina o migliore di noi: la contemplazione intellettuale (*voũς*). Aristotele non fornisce un imperativo teso a massimizzare la *θεωρία* bensì fornisce un modello il quale sarà attuabile a seconda delle situazioni più o meno favorevoli ad essa e alle propensioni dell'individuo.

Anche se vi è una separazione tra vita politica e vita di riflessione filosofica in quanto forma di vita attuabile nello stesso arco di tempo da un singolo individuo, Natali sostiene che non ci sia una totale impermeabilità tra le due forme di vita dal momento che ci sono una serie di virtù sociali e comunitarie che implicitamente comprendono entrambe.¹² Queste virtù tuttavia non hanno un mero valore strumentale nella vita filosofica e nella vita politica, ma hanno un valore per se stesse, essendo espressione dell'intelligenza pratica, della *φρόνησις*. Comunque, se si considerano i rapporti che intercorrono

¹⁰ In merito a ciò Natali si confronta con la posizione etica di Rawls per il quale "il piano razionale di vita" è un modo di programmare il proprio presente e il proprio futuro in relazione ad un complesso di desideri e di preferenze date e che variano da persona a persona e il cui scopo è la felicità come realizzazione armonica delle principali aspirazioni dell'individuo. Per Aristotele, oltre al fatto che non ogni *βίος* è razionale, non c'è una realizzazione armonica delle principali aspirazioni di un individuo, mettendo una parità tra le potenzialità; Aristotele sostiene che ci sia una scala di valori secondo la quale alcune attività sono migliori di altre come ad esempio, chi si dedica a curare i lebbrosi, e trova felicità in questa attività, è migliore e più stimabile di chi organizza soddisfacentemente la propria vita intorno al giocare a poker. Sono pienamente d'accordo con questa interpretazione e aggiungo anche che questa scala gerarchica di attività è presente anche nella concezione Aristotelica dell'amicizia, dove l'attività che si svolge con gli amici e che permette una felicità comune data dalla condivisione, non è un'attività qualsiasi ma l'attività propria del condividere una *θεωρία*.

¹¹ Natali 1989: 311–312.

¹² Natali 1989: 285.

tra φρόνησις e σοφία (che è propria della vita contemplativa) essi sono di subordinazione della prima sulla seconda.

Natali riferendosi anche ad *Etica Eudemia* I 4 e 5 ricorda che Aristotele non sceglie tra vita contemplativa e vita pratica, ma che le contrappone a quella rivolta solo verso i beni esterni. Al contempo sottolinea che è un errore ritenere che la felicità sia una mescolanza di queste due forme di vita:

La vita migliore non consiste quindi in una vita mista teorico-pratica, come si è pensato da Ario Didimo in poi, cioè nel contemplare e insieme di occuparsi un poco di politica, ma consiste nel contemplare, e nell'attuare insieme le virtù del carattere compatibili con il primato della contemplazione e necessariamente legato ad esso, non come mezzi a fine, ma come parte di un'attuazione armonica della personalità del filosofo. In conclusione quindi Aristotele non propone un modello di vita in cui vengono mediate le opposte esigenze del *bios theoretikos* e del *bios politikos*, ed è anzi dubbio che due modi di vita come quelli descritti da Aristotele siano mediabili. Essi non sono infatti due elementi della vita umana, come la "teoria" e la "prassi", o l'"intelletto" e il "piacere" del *Filebo* di Platone, che possono diventare ingredienti di un insieme più complesso. Sono invece due organizzazioni armoniche di beni, di attività, di "valori" (per così dire) e di fini, per molti aspetti reciprocamente opposti ed incompatibili. Gli atti virtuosi, nel senso delle virtù del carattere, come coraggio, generosità ed affabilità rientrano in entrambi questi modi di vita, e per questo (...) Aristotele può oscillare tra due formulazioni della definizione della felicità: "vita secondo virtù completa" e "vita secondo la virtù più perfetta". Molti hanno trovato queste due formulazioni tra loro incompatibili, ma noi non crediamo che lo siano.¹³

4. La politica come attuazione della contemplazione

Nel fornire un'interpretazione del legame che sussiste tra la vita dedita alla contemplazione¹⁴ e la vita dedita all'azione politica, Claudia Baracchi nei capitoli due e quattro di *Aristotle's Ethics as First Philosophy* analizza i significati di alcune parole (εὐδαιμονία, φρόνησις, νοῦς, λόγος, ἐνεργεία, ἔργον, βίος, κοινόν, θεῖον, ἀρετή, ψυχή, etc.) presenti nella definizione aristotelica di felicità o correlate ad essa, mostrando che all'interno del loro nucleo semantico è sempre presente un richiamo alla πράξις.

Grazie a questa procedura Baracchi può dimostrare come nel testo aristotelico sia presente una stretta unione tra vita contemplativa e vita politica nel senso che la politica

¹³ Natali 1989: 307.

¹⁴ Baracchi preferisce tradurre βίος θεωρητικός con "vita dedita alla contemplazione", invece di "vita teorica" o "vita intellettuale" per sottolineare l'aspetto pratico di questa forma di vita. Natali invece, se accetta di tradurre θεωρία con "contemplazione", preferisce non fare lo stesso con l'aggettivo θεωρητικός perché a suo parere può richiamare a contesti contemporanei di religiosità.

è la degna attuazione della contemplazione che a sua volta è un qualcosa di pratico e mai scisso dalla realtà mondana.

Mostrare il legame con la πράξις non è un ridurre tutti i concetti ad essa bensì esplicitare mostrarne l'implicazione pratica. Quando Baracchi semantizza "il pensare"¹⁵ sostiene che esso non significhi "azione" ma che non possa essere separato da essa, se non solo nel discorso (λόγος) e provvisoriamente. Sostiene¹⁶ che la sfera del pratico non sia qualcosa di opposto al teoretico ma che esso esprima il momento nel quale l'intelletto ha un'intuizione contemplativa,¹⁷ il momento nel quale la ragione è in esercizio.

In merito all'intelletto e alla pratica della contemplazione, Baracchi sottolinea il legame dell'umano con il divino, nel senso che interpreta la contemplazione intellettuale come il movimento dell'umano che supera se stesso proiettandosi oltre sé stesso.¹⁸ Questo permette che lo stesso umano non venga identificato con il solo individuo finito. L'individuo è costituzionalmente attraversato da accadimenti concomitanti che lo rendono un luogo di relazioni, che fanno sì che esso si costruisca nelle relazioni che intrattiene con i familiari, con gli amici,¹⁹ con il mondo e che lo rendono in qualche modo "immortale" rispetto alla propria finitezza. Dal momento che l'uomo trova la felicità in ciò che fa, anche il suo essere è dato dalle sue attività e dalle relazioni che intrattiene.

Da un punto di vista sociale questo comporta che l'uomo viva in una πόλις, in comunità con altri individui e da un punto di vista etico che si generi empatia tra gli individui, o come dice la Nussbaum:

Aristotele non crede che la persona buona, la persona che attua la saggezza pratica, "basti a sé stessa" per il conseguimento dell'*eudaimonia*, e che quindi sia impermeabile alla sofferenza e alla paura. Egli è convinto che sia *giusto* soffrire per la perdita dell'amico, poiché questo costituisce un riconoscimento dell'importanza del legame e della persona.²⁰

Riferendosi alla *Politica*²¹ Baracchi ricorda che l'individuo è una comunità (paragone con la πόλις), che l'uno è molti e che la struttura del pensare è analoga agli scambi che avvengono all'interno di una πόλις anche nei momenti nei quali l'individuo non è insie-

¹⁵ "reason", "thinking".

¹⁶ Con riferimenti interni all'opera aristotelica, tratti specialmente dalla *Politica*. In questo caso cfr. Arist. *Pol.* 1325 b 14–23.

¹⁷ "contemplative insight".

¹⁸ Per questa interpretazione Baracchi si riferisce agli studi di Pierre Hadot sulla contemplazione aristotelica come coincidenza con il divino.

¹⁹ Questa questione è posta da Aristotele nel momento in cui egli si domanda se l'uomo felice possa perdere la propria felicità nel momento in cui venissero a mancare i beni esterni non solo nella vita del singolo individuo ma anche in quella dei suoi discendenti. Aristotele pone il problema di un individuo che si "espande" oltre alla propria vita finita, anche se la risposta che lui fornisce è che la possibilità di perdita dei beni esteriori da parte dei discendenti non inficia la felicità dell'individuo. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1100 a 10–b 11.

²⁰ Nussbaum 1998: 100.

²¹ Arist. *Pol.* 1325 b 24–30.

me ad altri individui; la πόλις è ciò che permette all'individuo di realizzare se stesso, di realizzare i propri potenziali, inclusa la capacità di contemplare.

È rilevante il fatto che da un punto di vista testuale all'*Etica Nicomachea* segue la *Politica*: la discussione in merito alla contemplazione è la prefazione per gli studi e le attività politiche.

Successivamente nella lettura di *Etica Nicomachea* X, specialmente nel passo *Etica Nicomachea* 1181 b 5–12, Baracchi sottolinea che:

Even in its culminating moment, *theorein* does not appear to bespeak emancipation from the world. Aristotle seems to be very careful in his insistence that, on the one hand, this world provides the condition for the possibility of contemplation, while, on the other hand, contemplation may optimally guide the worldly course of a human being and community alike. Contemplation and living well, that is, attaining a certain harmony in action, are far from separate.²²

Vi è quindi un mutuo fertilizzarsi tra contemplazione e politica: l'azione politica è la condizione per una contemplazione aperta e non chiusa in se stessa e la contemplazione è il nutrimento dell'azione politica.²³

5. Vita contemplativa e vita politica: due forme inconciliabili nella stessa persona?

La domanda principale che vorrei porre grazie alle interpretazioni prospettate è quella in merito alla possibilità o meno di vivere al contempo due forme di vita (la politica e la contemplativa),²⁴ alla possibilità cioè di intendere azione politica e azione contemplativa come facenti parti di una medesima forma di vita.

Lo sfondo della domanda è l'intendere la θεωρία aristotelica come πράξις.

Nel libro decimo dell'*Etica Nicomachea* vi è infatti uno slittamento di significato del termine πράξις, che fa sfumare l'opposizione con la θεωρία. Se nel contesto della discussione dei modi di vita, la πράξις è quell'attività consistente nel compiere azioni virtuose, opposta alla θεωρία e alla ποίησις, nel libro decimo la πράξις viene direttamente identificata con l'ἐνεργεία e in essa vengono fatte rientrare sia la prassi propriamente detta sia la *theoria*. La riflessione teoretica può essere così intesa come una πράξις τις (1325 b 16–21).

Se la *theoria* è πράξις possiamo anche dire che da essa può scaturire l'azione politica?

²² Baracchi 2008: 298–299.

²³ Baracchi 2008: 301.

²⁴ Anche se, ricordiamo, in Aristotele non c'è mai una riduzione ad una singola attività ma ve ne è una che caratterizza maggiormente la forma di vita in questione.

A un livello minimale, l'interpretazione che propongo è intendere l'implicazione tra azione politica e contemplazione come un nesso che collega gli abitanti della πόλις i quali, ognuno seguendo l'attuazione delle proprie potenzialità, svolgeranno un determinato ruolo. La vita politica e la vita dedicata alla contemplazione sono cioè due forme di vita differenti, svolte da individui diversi i quali però, vivendo nella medesima πόλις, sono in relazione e agiscono insieme per il bene comune.

Nella descrizione delle forme di vita, Aristotele scorge nella vita politica una vita infatuata delle glorie esteriori e volta alla fama. Essa però non è l'eccellenza della forma di vita politica, ma una sua espressione degenerata. Potremmo pensare quindi che azione politica e azione contemplativa non appartengono alla medesima forma di vita nello stato attuale. Se invece l'azione politica riuscisse a trovare la sua eccellenza grazie alla contemplazione essa potrebbe essere vissuta dal medesimo individuo che si dedica alla contemplazione e potrebbe così volgersi al bene della πόλις. Propongo cioè di leggere proprio nella possibile unione di vita politica e vita contemplativa la possibilità di riscatto della vita politica. Ad un livello massimale la mia interpretazione conduce ad intendere le due forme di vita come coesistenti nella stessa persona: la vita politica *deve* essere anche contemplativa se vuole trovare la sua eccellenza, la vita contemplativa *può* essere anche vita politica per operare in vista di un miglioramento della società. Nella differenza tra il «deve» e il «può» si situa l'asimmetria tra le due forme di vita: la vita politica necessita della vita contemplativa; la vita contemplativa è libera dall'urgenza di agire politicamente.

Ammetto che una lettura di questo tipo è estremamente platonica. È Platone infatti che sostiene che l'unico buon politico sia il filosofo proprio perché è l'unico al quale non interessano i risvolti di fama e gloria e perché è in grado di conoscere il Bene. È possibile quindi scorgere su questo punto una continuità tra Platone e Aristotele senza però negare le differenze sia di pensiero (per Platone infatti la contemplazione stessa *doveva* farsi politica) sia di contesto politico e sociale sul quale operavano?

Seguendo la richiesta aristotelica di una forma di felicità che possa essere per tutti e non di uno solo,²⁵ possiamo sostenere che la contemplazione — e la felicità congiunta ad essa — nella sua propensione all'azione politica e nel suo essere in un certo senso propedeutica ad essa, non è un bene solo per il singolo individuo ma anche per gli altri nel momento in cui grazie ad essa viene a crearsi una πόλις buona e giusta.

6. La politica «buona»

Secondo Nussbaum la possibilità di un'azione politica «buona» grazie alla filosofia è una nostra esigenza contemporanea.

²⁵ «Gli studenti di Aristotele non perseguono soltanto la propria *eudaimonia*, ma anche quella degli altri, perché essi si danno pensiero di quale configurazione debbano avere le istituzioni politiche, partendo dall'idea che «la costituzione migliore sia di necessità quell'ordinamento sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere una vita florida (Pol. 7,2).», Nussbaum 1998: 106–107.

Nussbaum infatti sottolinea che in Aristotele la riflessione e l'insegnamento filosofico hanno un fine pratico dal momento che è presente un'analogia tra filosofia e medicina e che l'etica aristotelica è una branca della politica. Tuttavia sostiene che la filosofia di Aristotele può solamente affinare gentiluomini già raffinati e già fortunati perché non fa nulla per cambiare l'animo del singolo individuo (scopo, invece, delle filosofie ellenistiche). Aristotele non mette in atto questo compito poiché, secondo Nussbaum, ritiene che la filosofia non possa cambiare le credenze collegate ai sentimenti; esse nascono prima, nella famiglia e nelle istituzioni sociali. Il cambiamento può nascere solo da una modificazione politica. Secondo Nussbaum la filosofia aristotelica in qualche modo si rende passiva nel momento in cui attende che la politica diventi razionale.

Che fare della gente concreta che vive nel mondo, mentre si aspetta che la politica diventi razionale? Può anche essere vero che la filosofia sappia parlare al progetto delle istituzioni; ma è raro che essa riesca fare qualcosa di effettivo per rendere le proprie elucubrazioni realtà. Alessandro Magno non fu un buon discepolo per Aristotele ma, per cambiare il mondo, sparò cartucce migliori di quanto nessuna filosofia sia mai riuscita a procurarsene.²⁶

Nussbaum quindi propone un compito nuovo²⁷ alla filosofia: un compito politico strettamente connesso all'educazione di ogni individuo.

La filosofia può trattare con gli studenti ad uno ad uno, affinando la loro capacità di vivere una vita buona. Ma può anche, e forse con più urgenza, riflettere sulle condizioni materiali e sociali delle loro vite, in modo da poter stabilire delle istituzioni che permettano alle persone di avere una struttura tale da poter in seguito accostarsi, se lo vorranno, a un perfezionamento filosofico.²⁸

L'interpretazione da me proposta quindi potrebbe apparire come un'attualizzazione di Aristotele.

Ma siamo proprio sicuri che Aristotele non intravedesse la possibilità di una politica "buona", almeno nella forma della tensione ad essa?

Su questo tema ritengo che un ruolo centrale sia giocato dal contesto politico dell'epoca e dalla stessa esperienza di Aristotele il quale da Atene ha assistito al fallimento platonico in Sicilia. Aristotele però fu anche maestro di Alessandro. Perché essere maestro del futuro grande stratega se non si intravede la possibilità di migliorare la società grazie alla filosofia? Il nesso che sussiste tra filosofia, educazione e politica è fonamen-

²⁶ Nussbaum 1998: 107.

²⁷ Il legame tra filosofia e politica grazie all'educazione a mio parere non è nuovo. In Platone infatti, ma vorrei dire anche in Aristotele, esso era centrale. Cfr. Candiotta 2012.

²⁸ Nussbaum 1998: 106–107.

tale. Anche nella figura di Alessandro, però, si può scorgere la corruzione della politica a causa del potere e della gloria e Aristotele ne fu di certo testimone.

Possiamo quindi intendere come una forma preventiva il mantere in due forme di vita differenti la vita dedicata alla contemplazione e la vita dedicata all'azione politica? La possibilità della contemplazione di farsi politica viene interpretata come pericolosa?

Se la politica corrompe l'uomo allora l'unico modo per preservare l'esistenza della felicità divina che deriva dalla contemplazione è mantenerla disgiunta dalla politica. Un'implicazione troppo stretta con la vita materiale metterebbe a repentaglio l'autosufficienza dell'uomo felice il quale, ha sì bisogno dei beni esterni, ma non dipende da essi. Se la sua felicità dipendesse dai beni esterni essa sarebbe instabile e tutt'altro che completa.²⁹

L'interpretazione che ho proposto tendente a cogliere l'implicazione tra vita contemplativa e vita politica viene così ad essere ideale ma, malauguratamente, negata dalla storia. Aristotele proprio in questo si discosta da Platone: se in Platone ciò che assume maggior valore è proprio l'ideale nella sua funzione orientativa e regolativa dell'attuale, in Aristotele prevale una forma di realismo e pragmatismo che tende a preservare la possibilità di felicità a scapito di un miglioramento sociale che è costantemente negato dai fatti storici.

²⁹ Questa è la critica che Annas muove alla concezione della felicità aristotelica, nel senso che ritiene che la definizione aristotelica sia comunque preda dell'instabilità. Annas 1997.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J., 1997, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. M. Andolfo, Milano (*The Morality of Happiness*, Oxford 1993).
- AUBENQUE, P., TORDESILLAS, A., 1993, *Aristote politique*, Paris.
- BARACCHI, C., 2008, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge.
- BARTLETT R., COLLINS S., 1999, *Action and contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany.
- CANDIOTTO, L., 2012, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano–Udine.
- DOVER, K. J., 1974, *Greek Popular Morality*, Oxford.
- FINLEY, M., 1983, *Politics in the Ancient World*, Cambridge–New York.
- GASTALDI, S., PRADEAU, J.-F. (EDS.), 2009, *Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin.
- HADOT, P., 1988, *Esercizi Spirituali e filosofia antica*, trad. A. Taglia, Torino (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981).
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. E. Giovanelli, Torino (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995).
- LISI, F. L., 2008, "Los orígenes de la teoría política griega del Estado", *Interpretationes* V (2), pp. 19–26.
- LISI, F. L. (ED.), 2012, *The Harmony of Conflict. The Aristotelian Foundation of Politics*. Sankt Augustin.
- MARROU, H. I., 1965, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris.
- MOUZE L., 2006, «Eduquer l'humain en l'homme: l'oeuvre esthétique et politique du philosophe», in: L. Brisson, F. Fronterotta, (eds.), *Lire Platon*, Paris, pp. 201–208.
- NATALI, C., 1989, *La saggezza di Aristotele*, Napoli.
- NUSSBAUM, M., 1998, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. M. Scattola, R. Scognamiglio, Milano (*The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986).
- OWEN, G. E. L., 1965, "The Platonism of Aristotle", *PBA* 50, pp. 125–150.
- RODRIGO, P., 2006, *Aristote. Une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*, Paris.
- VIDAL-NAQUET, P., 1991, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- ZANETTI, G., 1998, *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Roma.

LAURA CANDIOTTO
/ Venezia /

Political and Contemplative Life in Aristotle's Account of Happiness

Through the concepts of *ἔργον* and *βίος*, the article describes the two happiest forms of life, i.e., the theoretical and the political one, asking whether happiness is founded on the conjunction of the two. Focusing on the connection between philosophy, education and politics the paper emphasizes the role of contemplation as *πράξις* and the importance of philosopher for the city.

KEY WORDS

happiness, forms of life, *praxis*, contemplation, politics