

# UN PERCORSO SULLA FELICITÀ TRA PLATONE E ARISTOTELE<sup>1</sup>

Giorgio Luppi

## PREMESSA

Introducendo il suo recente saggio sul desiderio, Martha Nussbaum scrive con enfasi giustificata:

**“Chi scrive di filosofia come chi la insegna può dirsi una persona felice e fortunata come poche altre**, in quanto ha l’opportunità di spendere la vita nel dare espressione ai propri pensieri più seri e al proprio modo di avvertire tutti quei problemi che maggiormente affascinano e commuovono. **Ma questa vita esaltante e meravigliosa rientra anche a far parte del mondo nel suo complesso**, un mondo nel quale la fame, l’ignoranza, la malattia costituiscono il fardello quotidiano di gran parte di coloro che vivono ancora, nonché la causa che ha portato alla morte di molti che non vivono più”. [...]”<sup>2</sup>

Dopo aver considerato - come strumento per cambiare il mondo - anche l’ipotesi dell’impegno attivo in politica dei cultori della filosofia, Nussbaum continua rivendicando piuttosto una funzione diretta in questo senso della filosofia:

**“Non sembra impossibile che la filosofia stessa, proprio rimanendo a sé fedele, possa riuscire ad assolvere funzioni sociali e politiche**, e a incidere nel mondo attenendosi al metodo e alle prerogative che la contraddistinguono”.<sup>3</sup>

Il presupposto di questo intervento è appunto che la filosofia - come auspica Nussbaum - possa come tale assolvere a un’importante funzione culturale e indirettamente sociale. In effetti, la nostra disciplina sa promuovere in chi l’avvicina una più matura consapevolezza dei propri ragionamenti e di quelli degli altri e conseguentemente una più elaborata apertura al dialogo con posizioni diverse. E di queste risorse è evidente il bisogno, se è forte il rischio che la facilità e la velocità della comunicazione sociale inducano approcci ai problemi superficiali e senza profondità; e il rischio che la reazione allo spaesamento generato dai processi di globalizzazione si traduca in chiusura etnocentrica, la ricerca identitaria non trovi ancoraggio se non nell’esclusione del diverso. Soltanto se viene riconosciuta in questa prospettiva una peculiare (anche se non esclusiva) utilità della filosofia ha senso l’attuale discussione sull’opportunità di

offrire un'essenziale formazione filosofica a tutti gli studenti della scuola superiore, e non solo agli studenti degli indirizzi liceali.

Naturalmente, perché tale bisogno di filosofia venga soddisfatto, non è sufficiente un'estensione dell'insegnamento, ma è necessaria una sua riqualificazione. In questo senso, molto lavoro è stato fatto, in primo luogo qui a Ferrara, e alcuni criteri generali per una rinnovata didattica della filosofia sono ormai generalmente condivisi, tra cui i principali sono i seguenti:

– l'importanza di percorsi *tematici*, che permettono di mettere esplicitamente a confronto tra loro sullo stesso problema posizioni teoriche differenti.

– Il ruolo centrale dei *testi*: questo perché la filosofia non consiste solo di corpi dottrinari, ma anche di forme di argomentazione, metodi, stili di pensiero e di linguaggi, che stanno nei testi, sui quali dunque è opportuno e formativo che avvenga – per quanto possibile e senza fondamentalismi - l'incontro degli studenti con il pensiero filosofico.

– *Impianto storico*; la centralità della lettura del testo e l'impianto problematico dei percorsi non escludono, ma anzi rafforzano la storicità dell'insegnamento filosofico: i testi sono prodotti storici e in essi è depositata l'appartenenza a un certo tempo e a un certo quadro storico sociale; i percorsi riproducono abbreviatamente - evidenziandone gli snodi concettuali - dibattiti storici (nel senso della sincronia e della diacronia).

– Accanto ai precedenti criteri, va infine considerato quello della *significatività*. Affinché l'insegnamento filosofico valga effettivamente per attivare i comportamenti intellettuali che ne giustificano la presenza nelle nostre scuole, è indispensabile che la filosofia venga proposta tenendo conto di ciò che gli studenti pensano e fanno; ossia attraverso percorsi:

- che si sviluppano a partire da una tematizzazione *interna* all'orizzonte di senso e al sistema dei valori degli studenti;

- che si propongono esplicitamente di *intervenire in tale orizzonte*, arrecando vi il contributo di maturazione e affinamento che sono peculiari alla nostra materia.

Il tema proposto per il seminario di quest'anno - la felicità - si presta particolarmente a verificare la spendibilità di un approccio all'insegnamento della filosofia orientato verso lo studente. Ed è quanto proveremo a fare, indicando alcuni percorsi tra loro collegati che, facendo perno su alcune tesi platoniche, si concludono con Aristotele (scaletta pag. 64) e sviluppandone per esteso uno avente come tema le definizioni platonico-aristoteliche della felicità.

## 1. FELICITÀ E DOVERE

È possibile muovere proprio dalla constatazione con cui il prof. Casertano ha esordito: le filosofie antiche convengono che la vita dell'uomo abbia come fine la felicità. Dire in che cosa consiste e come si realizza il "vivere felici" è dunque il compito fondamentale di quella che Platone chiama nel *Carmide* la "scienza del bene e del male" e Aristotele, credo per primo, designa come "etica".

Ciò appare molto chiaro in due testi – uno di Platone e uno di Aristotele - che potrebbero esser utili a innescare una discussione in classe:

*Eutidemo 278e* "Non è vero che noi tutti in quanto uomini vogliamo star bene [eu prattein]? O tale domanda è [...] una di quelle che fanno ridere? Sì, è senza dubbio da sciocchi porre una simile domanda: chi tra gli uomini non vuole star bene? - ma nessuno, rispose Clinia. Esatto, dissi io, ma allora, posto che vogliamo star bene, *in che modo* potremo?"<sup>4</sup>

*Etica Nicomachea, I, 2*: "Sul nome [del più alto di tutti i beni] vi è pressoché accordo da parte della maggioranza degli uomini: infatti dicono che è la felicità, sia il volgo che le persone raffinate, e concepiscono il viver bene e l'aver successo [eu prattein] come identici all'esser felici. Intorno alla felicità, però, su che cosa è, si discute, ed il volgo non la definisce in modo uguale ai sapienti".<sup>5</sup>

Queste enunciazioni sono di carattere molto generale, ma la loro lettura è sufficiente per porre agli studenti il problema della profonda diversità di impostazione della morale degli antichi rispetto a quella dei moderni: questa è risultata anche dell'influenza di tradizioni estranee alla classicità, come la morale religiosa giudaico-cristiana e le etiche a impianto deontologico. Se facciamo riflettere gli studenti sul loro concetto di moralità e li facciamo esprimere sull'argomento, risulterà verosimilmente che la loro concezione della morale si definisce attraverso nozioni come quelle di "obbligo", "dovere", "conformità alle regole": cioè su nozioni che tra Otto e Novecento il filosofo inglese Sidgwick in *The method of ethics* (1907)<sup>6</sup> classificava come "imperative", contrapponendole a quelle "attrattive" (bene, virtù) proprie dell'etica antica (anche se poi - approfondendo l'analisi al di là delle prime affermazioni, di facciata - vedremo probabilmente che per molti nostri allievi l'idea di dovere inteso come vincolante obbligazione interiore sfuma spesso in una generica, e meno impegnativa, conformità a massime individuali o di gruppo).

A questo riguardo è di grande interesse un'osservazione di Julia Annas<sup>7</sup>, che - nel suo recente saggio su *La morale della felicità* - fa notare come l'esclusione dall'ambito della morale dei temi propri dell'etica degli antichi (il viver bene, la felicità, ecc.) non abbia affatto portato alla loro obsolescenza nella vita quotidiana dell'uomo co-

mune; e come invece il bisogno di uno spazio di riflessione su di essi abbia “traslocato” fuori dalla dimensione critica della filosofia, per rivolgersi in cerca di soddisfazione alla psicologia popolare. Scrive infatti la Annas:

Nella nostra società dobbiamo riferirci a manuali popolari fai da te per trovare estese discussioni sulla vita migliore, l'appagamento di sé, il ruolo vero e proprio delle emozioni, le amicizie e gli impegni personali, argomenti che nel mondo antico sono sempre stati affrontati in maniera più intellettuale come parti dell'etica.

Ha dunque ragione il professor Casertano quando ci invita a considerare non inutile né fuorviante fermare la nostra riflessione sulle “potenti coordinate dell'etica” antica: corrisponde infatti a un bisogno di formazione e di orientamento nel mondo trovare un ambito di riflessione su temi come quelli della ricerca del benessere e della felicità individuale.

Tuttavia premessa indispensabile per un approccio serio allo studio dell'etica antica è la consapevolezza della distanza tra le nostre assunzioni (implicite o esplicite) in campo morale e le dottrine etiche degli antichi; del diverso significato che in queste ultime assumono termini a noi familiari come in primo luogo “felicità” (problema che si pone in minor misura in campo fisico, per esempio, essendo ormai estranee alla scienza naturale nozioni come quelle di “forma” ecc...). Affrontando il tema della felicità in Aristotele converrà preliminarmente ricordare che l'ideale di felicità proposto esclude per esempio soggetti come le donne e gli schiavi, essendo costruito sul calco antropologico del maschio adulto libero e proprietario.

Solo a condizione di mettere in valore anche ciò che ci distingue dall'universo etico classico, sarà infatti possibile “interrogare” gli antichi sulla loro proposte di etica (e chiarire anche il peculiare significato che in un'ottica eudemonistica acquistano motivi a prima vista estranei come il senso del dovere, il valore delle regole e rispetto delle leggi, l'obbedienza dovuta a genitori e maestri, ecc.)

## 2. CHE COSA SIGNIFICA EUDAIMONIA?

Il nostro percorso si concentra inizialmente su un chiarimento del significato del termine chiave, “felicità”. L'etimo di eudaimonia ci dice - come ricorda Casertano - “avere in buona condizione il proprio demone e quindi trovarsi in condizione di benessere”. Analogo significato ha il verbo “eu prattein”. Le citazioni precedenti dall'Eutidemo e dall'Etica Nicomachea ci mostrano che la felicità è il bene perfetto (ossia *compiuto*), in ordine al quale secondo Platone e Aristotele tutti gli uomini spontaneamente si dichiarano disposti ad orientare la propria vita, perché quando lo si possiede non si ha bisogno di altro. Ci troviamo di fronte a concetti generalissimi, e

come tali quasi del tutto privi di contenuto: proprio per questo, su di essi è possibile convenire (mentre le divergenze nascono non appena si discutano i contenuti del benessere e della felicità)<sup>8</sup>. Prima di affrontare lo studio delle più significative definizioni filosofiche della felicità nell'età classica, è possibile chiarire agli studenti in termini ancora generali la nozione antica di felicità richiamando termini e espressioni con le quali si è cercato di renderla nelle lingue moderne. Si ricorderà, per esempio, che nel lessico filosofico inglese la parola greca eudaimonia - normalmente tradotta con *happiness* - è talvolta resa con “*flourishing*” o anche con “*human flourishing*” (che in italiano renderemmo con “fioritura”, “fiorire”, nel senso in cui si dice che “una civiltà fiorisce”, o “una fanciulla è in fiore”, come nel titolo di Proust). Questo - suggerisce il *Cambridge Dictionary of Philosophy*<sup>9</sup> - per rendere evidente che il benessere dell'uomo (*human well-being*) attiene non solo alla percezione soggettiva di benessere (*how good he is feeling*) - che ne è comunque una componente - ma anche e soprattutto a quanto bene una persona agisce (*how well he is doing*). Senza far ricorso all'inglese, ritroviamo peraltro sia lo star bene sia il far bene in una completa traduzione italiana dell'espressione greca *eu prattein*, prima richiamata.<sup>10</sup>

Le principali specificazioni di questa nozione di felicità ripetono per gran parte le concezioni antropologiche e psicologiche dei filosofi che le hanno elaborate così come anche le oscillazioni che ne contrassegnano la riflessione, in rapporto all'equilibrio che in esse si stabilisce tra anima e corpo, tra anima, razionalità e sensibilità, tra conoscenza e piacere). La relazione del professor Casertano sottolinea come negli autori considerati - e in particolare in Platone - la felicità non sia oggetto di definizioni conclusive ma di una sempre rinnovata ricerca; chiarisce inoltre come questa ricerca si muova per lo più sul terreno di un difficile equilibrio tra ragion pratica e passioni, tra conoscenza e piacere, ecc., piuttosto che in direzione della valorizzazione esclusiva di uno dei termini opposti (pur nella preminenza in genere assegnata all'anima e alla ragione). Si tratta di un giudizio che condivido, e che - come sappiamo - è particolarmente appropriato all'etica aristotelica (e alla filosofia dello Stagirita nel suo complesso).

## 3. DUE DIFFERENTI PROSPETTIVE SULLA FELICITÀ: CURA DELL'ANIMA O EDONISMO?

D'altra parte, alcuni testi platonici sembrano presentare una dottrina dei rapporti tra anima e corpo fondata sulla loro netta separazione e sulla trascendenza della *psyché* dal *soma*, visto come “tomba” e “carcere”, e una concezione della felicità umana coerente con essa. In questi luoghi - in cui sembrano verosimili reminiscenze dell'orfismo e del pitagorismo - incontriamo l'identificazione dell'uomo con l'anima e la devalorizzazione del corpo, che prevarranno nel neoplatonismo e nel platonismo medioevale (ma per una differente interpretazione, cfr. nota 14). In un passo dell'*Alci* -

*biade primo* - la cui tesi fondamentale è che la cura di sé (e dunque la ricerca della felicità) coincide con la cura dell'anima - si perviene all'identificazione dell'uomo con l'anima attraverso una duplice linea di argomentazione. In primo luogo, Socrate istituisce una analogia tra la relazione fra *anima* e *organi* corporei e quella fra *chi usa* uno strumento e lo *strumento* stesso, tra il suonatore e la cetra che egli usa, per concludere che l'uomo è chi opera e dunque è l'anima. La precedente conclusione - secondo cui l'uomo è *chi governa* lo strumento - porta a escludere che egli sia corpo (essendo il corpo incapace di governare se stesso) o che corrisponda all'unione tra anima e corpo (essendovi in quest'unione qualcosa che non governa ma è governato) e dunque a corroborare ulteriormente l'identificazione dell'uomo con l'anima

**Cosa significa 'prenderci [128a] cura di sé?, perché c'è da temere che spesso ci illudiamo di prenderci cura mentre, per quanto lo si creda, non ne facciamo proprio niente. [...] Non è dunque quando ci si prende cura delle proprie cose, che si è solleciti di se stessi. [...] Nello stesso modo lo strumento che usa il suonatore di cetra per suonare sarà altra cosa dal suonatore stesso. ALC. Sì. SOCR. Ecco: questo è ciò [d] che ti chiedevo prima: se chi usa uno strumento e lo strumento ti sembrano sempre diversi. ALC. Mi sembra di sì. SOCR. E che diremo del calzolaio? Che taglia solo con arnesi o anche con le mani? ALC. Anche con le mani. SOCR. Perché si serve anche di queste? ALC. Sì. SOCR. E non si serve anche degli occhi quando taglia il cuoio? ALC. Sì. SOCR. Siamo d'accordo che chi usa uno strumento è altra cosa dallo strumento? ALC. Sì. SOCR. Allora il calzolaio e il suonatore sono altra cosa dalle [e] mani e dagli occhi con cui essi lavorano? ALC. Evidentemente. XXV. SOCR. **E finalmente l'uomo non si serve di tutto il corpo? ALC. Sì. SOCR. S'era detto che chi si serve d'uno strumento e lo strumento sono diversi? ALC. Sì. SOCR. Allora l'uomo è altra cosa del suo corpo? ALC. Credo. SOCR. Cos'è dunque l'uomo? ALC. Non lo so. SOCR. Però tu sai almeno che è qualcosa che si serve del corpo. ALC. Sì. SOCR. Che altro mai si serve di questo [130a] se non l'anima? ALC. Niente altro. SOCR. E non è comandando che se ne serve? ALC. Sì. SOCR. Qui c'è una cosa da cui nessuno può dissentire. ALC. Quale? SOCR. Che l'uomo sia una almeno delle tre cose. ALC. Quali? SOCR. O anima, o corpo o ambedue insieme, come un tutto unico. ALC. Senza dubbio. SOCR. Ma non ci siamo già trovati d'accordo che l'uomo è proprio [b] ciò che comanda il corpo? ALC. D'accordo. SOCR. Forse può il corpo stesso comandare se stesso? ALC. In nessun modo. SOCR. Perché già abbiamo detto che lui stesso è governato. ALC. Sì. SOCR. Non potrebbe proprio essere ciò che cerchiamo. ALC. No, non sembra. SOCR. O è quel tutto unito che governa il corpo, ed è proprio questo l'uomo? ALC. Forse è così. SOCR. Ma è la cosa più impossibile del mondo! Se una delle due parti, infatti, non partecipa al governo non c'è alcun modo che co-****

mandino le due parti insieme. ALC. Giusto. SOCR. [c] **E poiché né il corpo, né il corpo e l'anima insieme sono l'uomo, rimane da concludere, penso, che l'uomo o non sia nulla o, se è qualcosa, non sia altro che anima. ALC. Appunto! SOCR. C'è bisogno di dimostrarcelo ancor più chiaramente che l'anima è l'uomo? ALC. No, per Giove! Mi sembra dimostrato abbastanza.**<sup>11</sup>

Ancor più noto è poi il passo del *Fedone* in cui la felicità è descritta come la condizione dell'anima che si ritrova e "fiorisce", quando riesce a liberarsi dalla dispersione nella corporeità.

"Se [...] l'anima si diparte pura dal corpo, nulla del proprio corpo traendo seco, come quella che nulla in vita, per quanto poté, volle avere in comune con esso, e anzi fece di tutto per fuggirlo e **starsene tutta raccolta in se medesima, poiché a questo sempre si preparò, - e questo non è altro che propriamente filosofare e vera-[81a] mente prepararsi a morire senza rammarico**; non è questo infatti che diciamo preparazione di morte? - Precisamente. - Ebbene dunque, se tale è l'anima, non se n'andrà ella a ciò che le è simile, cioè, dico, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove giunta **potrà essere in realtà felice, libera ormai da vagamenti e da stoltezze e paure e disordinate passioni**, e insomma da tutti i mali umani; e veramente, come si dice degli iniziati, potrà trascorrere il rimanente tempo in compagnia degli dèi? Vogliamo dire che sia così, o Cebète, oppure diversamente? XXX. - Così certo, disse Cebète. - Se invece, io [b] penso, ella si parte dal corpo contaminata e impura, come quella che fu sempre insieme col corpo e lo servì e lo amò e si lasciò affascinare da esso, e cioè dalle sue passioni e dai suoi piaceri [...]: ebbene, dico, un'anima così fatta, credi tu che potrà [c] mai dipartirsi dal corpo tutta sola in se stessa, monda di ogni impurità?"<sup>12</sup>

Didatticamente, i testi platonici citati possono esser proposti - insieme al bel frammento di Eraclito, riportato da Alberto Magno e citato nella relazione<sup>13</sup> - come documento di una delle due posizioni "estreme"<sup>14</sup> e tra loro opposte sul rapporto tra anima e corpo, tra ragione e piacere. L'altra posizione può essere efficacemente esemplificata dalla tesi edonistica e vitalistica sostenuta da Callicle nel *Gorgia*. A Socrate, che gli prospetta l'alternativa tra uno stile di vita temperante, che porta alla felicità, e uno dissoluto, Callicle risponde di preferire di gran lunga quest'ultimo: felicità consiste infatti a suo giudizio nel "desiderare e dar soddisfazione a tutti i desideri".

SOCR. Guarda un po' se **puoi rappresentarti così la vita dell'uno e dell'altro uomo, quella del saggio e quella del dissoluto: se due persone possedessero molti orci - molti orci l'una e molti orci l'altra -, [e] e l'una li avesse sani e pieni**, un orcio di vino, uno di miele, uno di latte e così via, e ambedue avessero liquidi rari, reperibili solo dopo molte e gravi fatiche, e una delle due persone quando avesse riempito gli orci di questi rari liquidi, non ne fa-

cesse venire più e mai più se ne occupasse, e per ciò, per quel che riguarda tali preziosi liquidi, **se ne vivesse perfettamente tranquilla; l'altra persona, invece, avesse sì, come la prima, liquidi che, pur potendosi reperire, costano grandi fatiche, ma i suoi orci fossero forati e guasti, sì da esser costretta a riempirli continuamente, e [494a] notte e giorno**, per evitare dolori e guai; ebbene, se davvero tali fossero la vita dell'una e la vita dell'altra persona, diresti ancora che la vita del dissoluto è più felice di quella dell'uomo misurato? Mediante questo mito ti ho persuaso, o no, a sostenere, in accordo con me, che una vita ordinata è migliore di una vita dissoluta? CALL. No, Socrate, non mi persuadi. **No, perché colui che una volta per sempre ha riempito ben bene i suoi orci, non ne ricava più alcun piacere, e si riduce a vivere esattamente come ora dicevo, a vivere, riempiti i suoi orci, come una pietra, senza gioie [b] e senza dolori. Il piacere della vita, invece, proprio in questo consiste, in un continuo e grande fluire.** SOCR. Ma se molto fluisce, non è fatale che molto si perda, che ben grandi bisogna siano i fori attraverso cui esce tale corrente? CALL. Senza dubbio! SOCR. Tu mi descrivi la vita di un caradrio, non la vita di un morto o di una pietra. Ma dimmi: secondo te una dolce vita consiste, per esempio, nell'aver fame e, avendo fame, nel mangiare? [c] CALL. Secondo me, sì! SOCR. E nel bere quando si ha sete? CALL. Non solo, ma **sostengo anche che vivere felicemente significa avere ogni sorta di desideri e la possibilità di soddisfarli in piena gioia!** XLIX. SOCR. Magnifico, ottimo amico mio! continua come hai cominciato e non avere pudori. Ma, sembra, neppure io debbo aver pudori. Dimmi, dunque, in primo luogo, **se ritieni che vivrebbe felice chi, per esempio, avendo la scabbia e potendosi grattare a piacere, passasse la vita a [d] grattarsi.** CALL. Che strano tipo sei, Socrate! un purissimo oratore popolare! SOCR. Ecco perché, Callicle, sono riuscito a confondere e a far vergognare Polo e Gorgia, ma tu, no, tu, certo, non ti confondi e non ti vergogni, poiché tu sei uomo di coraggio. Rispondi, dunque, e basta. CALL. **Io dico che anche grattandosi, si passerebbe una piacevole vita.** SOCR. **Piacevole, e, dunque, felice?** CALL. **Certamente.** SOCR. [...] Ma su, ancora una volta, dimmi: **secondo te, piacere e bene sono la stessa cosa, o tra i piaceri ve n'è qualcuno che non è bene?** CALL. **Sì, dirò che sono la stessa cosa.**<sup>15</sup>

Al di là del biasimo che questa posizione incontra in Platone e in Aristotele (e ovviamente nella morale comune) è importante che - sospendendo l'esplicitazione delle preferenze di ciascuno - gli studenti siano sollecitati ad approfondire il significato sia della proposta edonistica, sia della rinuncia a cercare la felicità nel piacere, e invitati a definire in modo non sbrigativo e superficiale il proprio atteggiamento verso di esse.

#### 4. SUPERIORITÀ DEL PIACERE DELLA MENTE NELLA *REPUBBLICA*

Nella *Repubblica* e in altri dialoghi, Platone ricerca un equilibrio tra felicità derivante dalla conoscenza e piacere legato a ricchezza e onori, nel quadro di una veduta antropologica che vede la dottrina della articolazione tripartita dell'anima sostituirsi alla contrapposizione tra *soma* e *psyché*. Ai "piaceri" propri delle parti "inferiori" dell'anima - l'irascibile e la concupiscibile turbate dal rapporto con le funzioni corporee - viene così riservato uno spazio specifico, anche se l'equilibrio eticamente buono si realizza sulla base del riconoscimento di una superiorità dei "piaceri dell'anima" su quelli delle altre "parti" dell'anima. A documento di questa posizione, suggeriamo la lettura di alcuni passi del IX libro della *Repubblica*. Platone vi afferma che la felicità è da cercarsi nei "piaceri" nobili connessi all'esercizio dell'anima razionale. A sostegno di questa tesi, vengono prospettati due ordini di argomenti. In primo luogo, la superiorità dei piaceri della mente è sostenuta in ragione del fatto che gli uomini che li ricercano hanno sperimentato anche i piaceri delle altre due parti dell'anima (mentre chi predilige i piaceri derivati dalla ricchezza o dagli onori è ignaro di quelli propri dell'anima razionale). Infatti, il filosofo fin da bambino ha potuto sperimentare i piaceri legati all'appetizione, mentre viceversa l'uomo "concupiscibile" - portato a identificare la felicità con i piaceri legati al corpo e che il denaro può acquistare - non è in condizione di sporgersi al di là del proprio ristretto orizzonte, per assaporare il piacere della contemplazione. Anche gli onori - con cui viene a coincidere la felicità secondo l'opinione degli uomini prevalentemente "irascibili" - sono conosciuti dal filosofo: questi è infatti - come tutti - onorato se ottiene buoni risultati nel campo che gli è proprio (nel suo caso, la ricerca scientifica), mentre chi identifica la felicità con gli onori non ha esperienza del piacere che scaturisce dall'esercizio della ragione.

VIII. Tra questi nostri tre uomini, chi ha la maggiore esperienza di tutti i piaceri che abbiamo detti? Chi ama il guadagno, se apprende la verità così come essa è, ti sembra più esperto [b] del piacere che è dato dal sapere? o il filosofo di quello che deriva dal guadagnare? - C'è una grande differenza, rispose. Quest'ultimo è obbligato a gustare gli altri piaceri fin da fanciullo. Invece l'amante del guadagno, se apprende 'le cose che sono' così come sono per natura, non è obbligato a gustare né a sperimentare quanto sia dolce questo piacere. Anzi la cosa non gli è facile, per quanta voglia ne abbia. - Allora, feci io, essendo esperto di ambedue i piaceri, il filosofo supera di molto l'amante del guadagno. [c] - Sì, di molto. - E che dire dell'amante di onori? Forse che il filosofo ha meno esperienza del piacere che danno gli onori di quanta ne ha l'altro del piacere che offre l'intelligenza? - Però, rispose, tutti ottengono onore se realizzano i rispettivi propositi (il ricco, il coraggioso e il sapiente vengono ono-

rati da molti); sicché tutti sperimentano quale è il piacere che danno gli onori. **Ma per gustare quale piacere offra la contemplazione dell'essere, non c'è [d] che il filosofo. - Allora, dissi, per esperienza è lui il migliore giudice, tra i nostri uomini. - Certo. - E sarà l'unico a unire esperienza a intelligenza. - Sicuro.**<sup>16</sup>

In questo stesso passo, Platone suggerisce anche un altro argomento a sostegno di una superiorità dei piaceri che derivano dall'esercizio della ragione, e che ci sembra particolarmente interessante, perché investe direttamente - risolvendola in chiave razionalistica - la questione del rapporto tra ragion pratica e passioni. Dice infatti il filosofo che lo strumento con il quale si giudica dei diversi piaceri e gradi di felicità è precisamente il ragionamento e quindi, in sostanza, chi sa ragionare sa anche riconoscere e collocare al giusto posto i contributi che alla felicità individuale possono arrecare i piaceri delle diverse parti dell'anima, ciò che invece non è possibile a chi per sua natura dispone di criteri impropri come quelli legati alle ricchezze o agli onori.

E così anche lo strumento con cui si deve giudicare, non è proprio di chi ama il guadagno né di chi ama gli onori, ma del filosofo. - Che strumento? - Abbiamo detto che si deve giudicare mediante i ragionamenti. No? - Sì. - Ma i ragionamenti sono strumento peculiare di questo individuo. - E come no? - Se dunque i migliori criteri per giudicare delle cose fossero [e] la ricchezza e il guadagno, per forza sarebbero verissime le cose lodate e biasimate da chi ama il guadagno. - Per forza. - E se quei criteri fossero l'onore, la vittoria e il coraggio, non sarebbero verissime quelle lodate e biasimate da chi ama onori e vittoria? - È chiaro. - **Ma poiché quei criteri sono l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento...? - Ne consegue per forza, interrompe, che siano verissime le cose lodate dal filosofo e da chi ama il ragionamento, ossia il "filologo". - Ora, di [583a] questi tre piaceri il più dolce non sarà quello che è provato dalla parte dell'anima che ci fa apprendere? E la vita più piacevole non sarà quella di chi tra noi è governato da questa parte?**<sup>17</sup>

## 5. ARISTOTELE: LA FELICITÀ DELLO STUDIOSO E QUELLA DEL SAGGIO

La lettura di questi ultimi passi platonici - nei quali risulta evidente la ricerca di un equilibrato rapporto tra anima e corpo, tra ragione e passioni - permetterà di mostrare gli stretti rapporti che intercorrono tra le discussioni accademiche e l'elaborazione che della nozione di felicità svolge Aristotele. Introducendo quest'ultima, si tratterà di mostrare naturalmente anche l'originalità della proposta aristotelica che, se riprende problemi e soluzioni da Platone, al tempo stesso ne muta il significato complessivo, alla luce di una intuizione della realtà per gran parte differente.

Anche in Aristotele - come in Platone - la felicità più grande è una felicità mentale, legata allo studio e all'attività teorica. Lo chiarisce bene *l'Etica Nicomachea*, in un passo facilmente accessibile nei suoi significati essenziali anche agli studenti:

Tra le forme di attività di dignità più elevata, per generale ammissione è **il viva-ce esercizio del pensiero filosofico la più piacevole** [...] Nessuno è così indipendente e libero come colui che si dedica alla teoria, perché lo può fare anche quando sta assolutamente per sé. È vero che la cosa gli riesce meglio se ha dei collaboratori; tuttavia egli è in massimo grado indipendente. **Questa attività intellettuale costituisce il massimo grado della felicità, quando abbia la durata di un'intera vita.** A paragone della vita dell'uomo comune, questa vita è un qualcosa di divino. Perciò dobbiamo mettere in opera ogni nostra forza per orientare la nostra vita secondo quello che in noi c'è di più alto. Giacché, anche se è di modesta grandezza, esso emerge di gran lunga su tutto per efficacia e maestà. **Si può perfino dire che questo sommo elemento è il nostro vero io.**<sup>18</sup>

Il tono della sezione aristotelica è solenne e in alcuni punti sembra riecheggiare Platone, soprattutto nell'ultima riga, dove ritorna una formulazione vicina a quella dell'Alcibiade precedentemente citato.<sup>19</sup> Rispetto a Platone, tuttavia, in Aristotele vi è una più forte attenzione rivolta alla felicità raggiungibile dal non filosofo, da chi non ha la fortuna di accedere alla felicità somma rappresentata da una vita di studio. A questi, come è noto, Aristotele indica il cammino verso la felicità che è assicurato dalla saggezza pratica: anche questa è "attività dell'anima razionale", esplicita a livello virtuoso, ma non della teoretica bensì della facoltà "calcolativa" (*logistikòn*), attività che si risolve in buona sostanza in un'equilibrata e ragionevole amministrazione delle "passioni" e dei desideri, nella vita quotidiana. In questo ambito il filosofo - depositario in esclusiva della felicità mentale procurata dalla contemplazione - non parte significativamente avvantaggiato rispetto agli altri cittadini bennati. Per condurci con saggezza nella vita pratica non è infatti sufficiente, anche se può rivelarsi utile a certe condizioni, disporre di conoscenze teoriche di carattere generale.

Le due distinte modalità di vita virtuosa (e dunque felice) possono esser chiarite agli studenti attraverso il noto passo dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele contrappone alla sapienza di Anassagora e di Socrate la saggezza di Pericle; e sottolinea come la saggezza - sia quando mira politicamente alla felicità pubblica, sia quando ricerca la felicità individuale - si basi su un sapere concreto, legato all'esperienza del particolare, piuttosto che su conoscenze teoriche generali e dunque astratte:

Riteniamo che **Pericle e gli individui come lui sono saggi, perché sono capaci di vedere le cose che sono buone per loro e quelle che lo sono per gli uomini**; e pensiamo che tali sono gli uomini che governano le case e le città. [...] **Ad Anassagora e a Talete e agli uomini di questo genere si dà l'appellati-**

**vo di sapienti ma non di saggi, quando li si vede ignorare i loro interessi, e si dice che conoscono verità straordinarie, meravigliose, difficili e divine ma prive di utilità, perché non sono i beni umani che ricercano.**

La saggezza ha ad oggetto le cose umane, vale a dire quelle cose sulle quali è possibile deliberare. Infatti noi diciamo che questo è per eccellenza il compito del saggio, deliberare bene, e nessuno delibera sulle cose che non possono essere altrimenti da quelle che sono, né su quelle delle quali non vi è un fine, e questo sia un bene realizzabile.

L'uomo che delibera bene in senso assoluto è colui che mira al migliore dei beni realizzabili per l'uomo secondo un calcolo.

Né la saggezza ha per oggetto soltanto gli universali, ma deve conoscere anche i particolari: essa infatti dirige l'azione, e l'azione ha rapporto con i particolari. Per questo **certe persone sprovviste di conoscenze universali sono più capaci d'agire di altre che possiedono tali conoscenze; e, tra gli altri, le persone d'esperienza. Se uno infatti conoscesse che le carni leggere sono facili a digerirsi e salutari, ma ignorasse quali carni sono leggere, non produrrà salute, ma la produrrà piuttosto chi sa che le carni d'uccello sono salutari.** La saggezza dirige l'agire; di conseguenza deve possedere ambedue le conoscenze, o di preferenza quella concernente i particolari.<sup>20</sup>

La virtù dianoetica della saggezza si esplica come è noto soprattutto nella ricerca dei mezzi migliori per realizzare il fine buono; essa coopera dunque con le virtù etiche nel sottoporre al controllo della ragione la dimensione desiderante dell'uomo, imponendole la regola del giusto mezzo, "tra due eccessi nel campo delle passioni".

## 6. ARISTOTELE: PERCHÉ L'AUTOCONTROLLO CI RENDE FELICI?

Vi è dunque in Aristotele l'idea che la felicità ci sia procurata precisamente dal controllo della ragione sul desiderio: non dalla negazione di esso; e neppure dall'abbandonarsi a una vita da caradrio, al ciclo: desiderio - soddisfazione del desiderio - reiterazione del desiderio - ecc., proposto da Callicle nel *Gorgia*. Ciò che più interessa sul piano didattico è però la *giustificazione* offerta da Aristotele di questa peculiare forma eudaimonismo razionalistico: perché se certamente è *virtuoso* dominare le passioni e divenire capaci di controllare gli impulsi e i desideri, potrebbe non essere altrettanto ovvio che da tale autocontrollo derivi *felicità*, e non all'opposto sofferenza e infelicità. Tale giustificazione - radicata nella costituzione psicologica dell'uomo - si mantiene nel binario di un sereno naturalismo, evita ogni forma di moralismo predicatorio, e risulta quindi particolarmente idonea a permettere un buon approfondimento in classe del significato classico e aristotelico dell'*eudaimonia*.

A questo riguardo, occorre muovere da un chiarimento della nozione aristotelica di "volontario" (*ekousion*), che ha un significato almeno in parte diverso e più ampio di quello comune. Si farà infatti notare che noi consideriamo volontarie le azioni che si compiono *deliberatamente* (come quando parliamo per esempio di "omicidio volontario"): in questo caso Aristotele parla invece di decisioni, o di "scelte deliberate". Lo stagirita definisce invece "volontarie" le azioni compiute *volentieri*, i comportamenti *spontanei*, corrispondenti a tendenze naturali, espressione della natura di qualcuno o di qualcosa: per esempio in campo fisico-cosmologico è di questo tipo - anche se non possiamo designarla come "volontaria" - la tendenza naturale del fuoco ad andare verso l'alto. Al volontario, alle tendenze spontanee, si oppone allora in Aristotele ciò che è *forzato*: negli enti naturali inanimati - osserva Aristotele - consideriamo non spontanei o volontari ma invece costretti o forzati comportamenti come quello di un fuoco cui venga impedito da qualche ostacolo (per esempio, il piano superiore di una stufa) di dirigersi verso l'alto. Questa analisi è svolta in termini chiari e leggibili dagli studenti in una pagina dell'*Etica Eudemia*, di cui riportiamo una parte:

**Il forzato e il necessario, e così la costrizione e la necessità, sembrano contrapporsi al volontario e alla persuasione** in ciò che riguarda le azioni. In generale, applichiamo i concetti di forzato e di necessità alle cose inanimate; **infatti diciamo che è per costrizione e spinta da una necessità che la pietra è spinta in su e il fuoco in giù. Quando invece esse sono portate secondo l'impulso della natura a loro propria, non sono più dette esser spinte per costrizione**, però [ in effetti] neppure volontarie, bensì l'antitesi senza un proprio nome. Quando invece sono spinte contro il loro impulso, diciamo che sono spinte da costrizione.<sup>21</sup>

Gli animali e i viventi hanno comportamenti volontari quando seguono spontaneamente i loro istinti e desideri naturali, come il gatto quando azzanna il topo, o il bambino che - mosso da un desiderio irreflesso - afferra ciò che vuole. Sono invece comportamenti opposti alla natura del gatto e del bambino quelli imposti forzatamente (come quando per esempio imponiamo al bambino di "guardare e non toccare"; in questi casi, il principio che vincola l'agire spontaneo del vivente è ancora un principio esterno).

La nozione di volontarietà come spontaneità viene applicata da Aristotele anche allo studio della genesi delle azioni umane. Se nel gatto e nel bambino (ancora razionalmente immaturo) il principio interno che muove all'azione è *unico* e coincide con l'istinto o desiderio sensibile, nell'uomo adulto sono ormai attivi *due principi* naturali dell'agire: il desiderio **sensibile** e il desiderio razionale o **volontà** (oltre all'anima sensibile comune anche agli altri animali, l'uomo ha infatti la ragione, che si esplica nel suo lato pratico come volontà). Le azioni cui ci spingono desiderio e volontà sono *volontarie*, nel senso prima precisato di azioni spontanee in quanto conseguenti alla natura dell'agente umano. Prosegue infatti Aristotele,

**Nell'uomo esistono entrambi** [ragione e appetito]; e si esercitano in lui in quell'età, in cui gli attribuiamo la facoltà di agire [in modo maturo]; infatti non diciamo che il bambino agisce e neppure l'animale, ma solo l'uomo quando agisca per ragionamento.<sup>22</sup>

Poiché due i principi - desiderio e volontà - sono naturali e "interni" nell'uomo, le azioni promosse da entrambi si fanno *volentieri*, non dunque per costrizione esterna (come accadrebbe invece quando "qualcuno avendoci preso la mano ci facesse percuoterne un altro, contrariamente sia alla nostra volontà, sia al nostro desiderio").<sup>23</sup> Anche se effettivamente - osserva Aristotele - possiamo avere l'impressione di una costrizione e di una forzatura, perché l'una tendenza contrasta con l'altra, tuttavia, nella prospettiva della vita morale e della ricerca della felicità, delle due facoltà non dobbiamo considerare soltanto l'opposizione o il conflitto. L'agire è infatti *opera dell'uomo intero* (della "totalità dell'anima"), di cui ragione e desiderio sono aspetti funzionali. La felicità dipende dunque dal loro comporsi unitario e dal loro armonizzarsi.

Il criterio di armonizzazione è suggerito dall'esame della struttura psicologica dell'uomo: nel quale l'anima sensitiva, e dunque la componente sensibile e desiderante, è presente ed indispensabile, ma trova la giusta collocazione e l'espressione ottimale nella subordinazione alla facoltà razionale. La felicità sta nel permettere alla nostra natura di "fiorire", ossia di dispiegarsi conformemente al proprio disegno, e si consegue allora lasciando che la regola della ragione (*mesotes*) si imponga al desiderio e alle passioni, senza però sacrificarle a un rigorismo astratto, ma piuttosto indirizzandone sanamente la spinta verso l'equilibrio virtuoso.

Ma la **totalità dell'anima [...] agisce volontariamente** [...] e vi è di forzante solo uno degli elementi [...] giacché noi abbiamo entrambi per natura. E per natura è la ragione che comanda, poiché quando il nostro sviluppo naturale è lasciato libero e non è alterato, la ragione sarà in noi, e così pure il desiderio, poiché ci accompagna ed è in noi sin dalla nascita. **In genere noi determiniamo appunto la struttura naturale attraverso l'intervento di questi due elementi**, per ciò che accompagna ogni essere fin dalla nascita [come appunto i **desideri, presenti già nel bambino**] e per ciò che sorge in noi quando si lascia procedere regolarmente lo sviluppo, come ad esempio la canizie, la vecchiaia e le altre cose siffatte [tra le quali - questo è il senso del discorso di Aristotele - vi sono **la maturità e la ragionevolezza**].<sup>24</sup>

Nell'*Etica Eudemia*, Aristotele sviluppa questo punto di vista nel quadro di un'analisi degli opposti atteggiamenti del "continente" - la cui ragione si impone sui desideri - e dell'"incontinente", che si fa travolgere dai desideri e ricerca in essi la felicità, come vuole il Callicle platonico. E osserva come sia erroneo ritenere - secondo

un diffuso pregiudizio - che il controllo della ragione sul desiderio sia qualcosa di innaturale e forzato e dunque causa di infelicità. Anche il continente, ossia il saggio, agisce spontaneamente e dunque volentieri. Anzi la sua scelta di attenersi ad un equilibrio razionale è portatrice di felicità più intensa e integrale di quella dell'incontinente, perché nel primo caso è la totalità dell'anima ad agire volontariamente, armonizzando ragione e desiderio, nel rispetto della propria interna gerarchia naturale.<sup>25</sup>

#### NÉ TETRAGGINE, NÉ BUFFONERIA, MA "SENSE OF HUMOR"

Se fin qui abbiamo analizzato la fondazione che Aristotele offre nell'*Etica Eudemia* del proprio razionalismo etico, concludiamo con un esempio concreto di comportamento, relativo a una felicità che potremmo dire minore, ma che ci sembra funzionale all'esigenza di proporre agli studenti l'occasione per riflettere sull'apporto della ragione allo "star bene", mettendo in gioco elementi anche semplici della loro esperienza (e che permette inoltre di sottolineare un tratto caratteristico della filosofia morale aristotelica, la quale - se non rifugge le grandi questioni etiche - è molto attenta anche all'analisi della più minuta vita quotidiana, dove in fondo si gioca almeno in parte il nostro esser felici). L'esempio - tratto dall'esame delle virtù etiche condotto nell'*Etica Nicomachea* - riguarda la felicità che si può trarre da un corretto stare con gli altri e più precisamente la *facezia*, o - come direbbero gli inglesi - il *sense of humor*, che è poi la virtù di intrattenersi con il prossimo, in modo divertente e spiritoso, ma con gusto e *mesotes*.

Poiché nella vita vi sono momenti di riposo ed una forma di esso consiste nella distrazione accompagnata da divertimento, è comunemente ammesso che anche in questo ambito vi sono delle relazioni sociali appropriate: che sorta di motteggi bisogna dire [...]? Avrà importanza anche dirli tra persone che siano dotate della nostra stessa qualità di spirito. [...] È evidente che anche in questo ambito vi sono un difetto e un eccesso del giusto mezzo. Ora coloro che eccedono nella giocosità passano per essere buffoni ed insulsi: desiderando la giocosità a tutti i costi e mirando a provocare il riso piuttosto che a dire cose ben sensate e a non offendere la persona che è oggetto dei loro motteggi. Invece, coloro che, non dicendo essi stessi nulla di spiritoso, si irritano con quelli che lo dicono, passano per essere rustici e dei caratteri duri. Coloro infine che scherzano in modo conveniente sono chiamati faceti: come per indicare che sono persone dallo spirito vivace.<sup>26</sup>

LA FELICITÀ NELLA FILOSOFIA GRECA CLASSICA.  
PERCORSI COLLEGATI.

Pubblichiamo qui la scaletta dell'intervento precedente (parti 0 Criteri didattici; 1 Premessa: moralità e felicità; 2 Definizioni classiche della felicità), accompagnata dalla indicazione schematica di altri percorsi, che sviluppano altri aspetti del tema della felicità nella filosofia greca classica (3 È felice il giusto o il malvagio?; 4 Si può imparare/insegnare a essere felici?). Ciascuna parte è corredata da essenziali suggerimenti didattici.

0. CRITERI DIDATTICI GENERALI:

- percorsi *tematici* confronto tra posizioni teoriche differenti;
- *testualità*: la filosofia (non solo contenuti dottrinari ma anche forme di argomentazione, metodi, stili di pensiero e di linguaggio) sta nei testi ed è opportuno e formativo che l'incontro degli studenti con il pensiero filosofico avvenga - per quanto possibile - sui testi;
- *impianto storico*: la centralità della lettura del testo e l'impianto problematico dei percorsi non escludono, ma anzi rafforzano la storicità dell'insegnamento filosofico: i testi sono prodotti storici e in essi è depositata l'appartenenza a un certo tempo e a un certo quadro storico sociale; i percorsi riproducono abbreviatamente - evidenziandone gli snodi concettuali - dibattiti storici (nel senso della sincronia e della diacronia);
- promozione di competenze (consapevolezza dei propri ragionamenti e quelli degli altri; capacità di dialogo con posizioni diverse, insegnare a filosofare?);
- *significatività*: sviluppo (e conclusione) dei percorsi a partire da una tematizzazione interna all'orizzonte di senso e al sistema dei valori degli studenti.

1. PREMESSA MORALITÀ/ FELICITÀ

- a) Indagine in classe sulla **nozione di morale** degli studenti per far acquisire consapevolezza delle differenze con l'etica antica:
  - rinvio **regole, non dovere** : scarsa interiorizzazione? postmoderni?
  - **relativismo** soggettivismo.
- b) Distinzione etiche *eudaimonistiche* antica e moderne (influenza giudaico/cristiana e impostazione prevalentemente *deontologica*).
- c) Riflessione studenti su **significato di felicità**:
  - anche attraverso *confronti* tra *loro* concetti di felicità e piacere/ benessere/ autorealizzazione;

- spunto fornito da traduzione inglese - "*happiness*" e "*flourishing*" (*feeling good e doing well* ("star bene" e "far bene");
- cfr. anche l'analogo duplice valore di "*eu pratein*".

\*\*\* Funzione didattica prevalente: significatività

2. DEFINIZIONI CLASSICHE DELLA FELICITÀ

Presentazione delle più importanti **definizioni di felicità** del periodo classico (Callicle, Democrito, Socrate-Platone, e Aristotele) in rapporto con le concezioni **psicologiche** e **antropologiche** degli autori.

a) si richiama l'orientamento eudaimonistico delle etiche qui considerate attraverso la lettura di due testi (**I**), di Platone (*Eutidemo* 278sgg) e Aristotele (*Etica Nicomachea*): accordo su **bene = felicità**, discussioni e disaccordo su **che cosa è felicità**;

b) si presentano due posizioni "estreme", rispettivamente: felicità come **cura dell'anima** e felicità come **edonismo**, attraverso letture di testi:

- **Platone** antropologia dualistica; felicità solo conoscenza; pitagorismo/orfismo:
  - **Alcibiade I** L'uomo in ultima analisi anima (**testi II**);
  - **Fedone** Felicità appartiene all'anima liberata dal corpo *tomba, carcere*; (**t II**);
  - **Callicle in Gorgia** La felicità non è conoscenza nè controllo razionale delle passioni, ma soddisfazione di ogni desiderio (**testi III**):
    - Socrate: **oltre bucatò** (temperanza oltre chiuso);

c) felicità come ricerca di **equilibrio** tra anima e corpo e **armonizzazione** delle diverse componenti psichiche:

- **Democrito - felicità come tranquillità**, ovvero come equilibrio razionale, sia all'interno dell'anima, sia nei rapporti con l'esterno (**testi IV**):
  - si collega a concezione **dell'anima come aggregato**, dunque instabile e precario (la ragione rende più duraturo equilibrio);

– Platone **Repubblica IX** (contesto etico-politico):

- Felicità come piacere della **conoscenza** (piacere della parte più nobile dell'anima);
- Essendo l'unica **che le conosce** tutte l'anima **razionale** è l'unica in grado di armonizzare con le proprie esigenze le altre tendenze psichiche al piacere del cibo e del sesso (**appetitiva**) o degli onori (**irascibile**) (**Testi V**); **anche** Platone **Filebo** Felicità come mescolanza di **conoscenza** e **piacere**;
  - Difficile assegnare a studenti motivati;
  - Interessante anche sotto l'aspetto metodologico (dialettica).

– Aristotele **Etica Nicomachea Eudemia** (naturalismo interpretato attraverso schemi concettuali platonici – **(testi VI)**):

- Felicità=virtù ossia disposizione all'esplicazione virtuosistica delle funzioni della facoltà razionale (esempio del **flautista**);
- Felicità come **conoscenza**, ma anche come **saggezza** (dianoetiche) che impone la regola del giusto mezzo ai desideri (etiche);
- Perché l'uomo è felice se persegue il giusto mezzo, invece di abbandonarsi ai piaceri? La regola razionale che il **virtuoso** riesce a imporre al desiderio è anch'esso **volontario**, conforme alla natura umana, non forzato. Cfr. **incontinenti**;
- Rapporto **felicità/piacere**: piacere causa finale azione virtuosa.

*Funzioni didattiche prevalenti:*

- coerenza nucleo filosofico con dottrine etiche (es. nozione di **energeia**);
- Analisi del **testo filosofico**;
- filosofare come dialogo/**dialettica** tra dottrine diverse; attivazione **competenze dialettiche** degli studenti.

*Proposta esercitazione*

Su competenze dialettiche:

- assegnare a 3 gruppi diversi il compito di difendere le tre posizioni a) ascetismo; b) edonismo; c) ricerca equilibrio facoltà;
- ciascun gruppo vincolato a utilizzare tesi schematizzate dall'insegnante; ciascun gruppo è invitato a integrare e rielaborare le tesi con esempi, attualizzazioni, ecc.
- 2 risultati:
  - studente deve *conoscere* attraverso griglia il nucleo della posizione assegnata
  - identificazione creativa nelle posizioni del filosofo

### 3. È FELICE IL GIUSTO O IL MALVAGIO?

Presenta la discussione sul rapporto tra felicità e giustizia, sviluppando in conclusione il tema del rapporto tra felicità individuale e felicità pubblica.

a) **Felicità del malvagio:**

- **Callicle** (Gorgia) – “a causa della loro impotenza i più fanno l'elogio della giustizia”;
- **Polo** (Gorgia);
- **Trasimaco** - Legge non strumento imparziale ma diritto del **più forte**;

- il **giusto** ingenuo e **infelice** perché si sottopone a leggi che sanciscono l'utile del più forte e il proprio danno.

b) **Felicità rispetto della legge della città:**

- **Protagora (Protagora)** – solo giustizia e il rispetto della legge permette lo sviluppo della città e la felicità del cittadino;
- **Socrate (Critone)** – felicità del cittadino è nel rispetto dei nomoi.

c) **Felice è il giusto:**

- **Socrate (Gorgia)** Soltanto il giusto realizza ciò che veramente vuole dunque è felice (perché l'uomo non può scegliere volontariamente il male può volere il bene se lo conosce);
- **Platone** L'azione che dà il piacere più grande è quella diretta dalla conoscenza, dunque il giusto è felice;
- **Aristotele** Impossibile che i malvagi siano felici, perché non coltivano la sapienza e la saggezza e dunque si privano delle più alte felicità umane (le virtù delle due facoltà dell'anima razionale).

d) Al tema precedente si collega **Felicità individuale/ felicità della polis nella Grecia classica:**

- **Protagora** la felicità individuale si risolve in quella della polis storica;
- Platone **Repubblica** (e in minor misura **Politico, Leggi**) Primato della felicità pubblica in una *polis* fondata sulla conoscenza del bene e sul governo di chi il bene conosce;
- **Aristotele** alla felicità individuale viene riconosciuto uno spazio di autonomia irriducibile (è naturale che l'individuo privilegi i propri beni e l'amicizia per i propri familiari) ma la felicità pubblica è condizione della felicità individuale e ontologicamente prima e più bella (politica architettonica).

\*\*\* **Funzioni didattiche prevalenti:**

- tematizzazione esplicita del rapporto **filosofia/tempo storico**: analisi delle posizioni assunte sul problema in rapporto alla **crisi della polis** e delle risposte ad essa;
- **dialetticità**, confronto tra posizioni diverse.

**Proposta di esercitazione:**

- discussione organizzata sul rapporto tra **legge** e legge **morale** (Socrate, Antigone)

#### 4. SI PUÒ IMPARARE (INSEGNARE) AD ESSERE FELICI?

Si presentano le risposte al problema dell'insegnabilità della virtù (e dunque della felicità).

a) Morale **aristocratica**: Esempio di Pindaro: solo chi è ben nato può avere l'areté (ovvero l'eccellenza);

b) **Critica** alla morale aristocratica:

- **Protagora**, possono essere insegnate le virtù cittadine; in tal modo l'individuo viene integrato nella città e può vivere felice;
- **Socrate (e Platone)** (cfr. Gorgia):
  - critiche alla morale aristocratica e alle virtù esteriori dei sofisti;
  - la virtù (felicità) è conoscenza e come tale è **insegnabile** e deve essere insegnata. Solo la conoscenza del bene rende felici; gli **ignoranti sono infelici**.

c) **Aristotele**:

- distinzione tra conoscenza del bene e agire bene (la **prassi** è terreno di confronto tra due tendenze naturali, **volontà e desiderio**);
- la felicità del filosofo - **contemplazione** areté della facoltà conoscitiva dell'anima - può essere insegnata teoricamente;
- la felicità legata allo sviluppo delle virtù etiche può essere insegnata e appresa solo attraverso un lungo esercizio che ingeneri e renda spontanea la disposizione virtuosa - attraverso il rispetto delle **leggi**, la guida del **padre** e di buoni **maestri**);
- problematica definizione astratta della felicità virtù, è opportuno invece rifarsi all'**esempio** concreto dello **spoudaios**.

#### DUE TESTI PER APPROFONDIRE IL RAPPORTO TRA APPRENDIMENTO E FELICITÀ

– Platone, **Liside**: Perché i genitori non lasciano fare ai figli ciò che vogliono per esser felici? Socrate risponde che per esser felici è necessario conoscere, e ciò richiede una lunga paideia.

– Aristotele: poiché la felicità consiste nell'esercizio virtuoso delle facoltà dell'anima razionale, non possono esser felici i bambini (che non l'hanno compiutamente sviluppata) né gli schiavi (che non hanno autonomia, disponendo della ragione solo nella misura in cui serve per obbedire) - estensione alle donne.

Felicità: – non insegnabile, consegue dall'appartenenza all'aristocrazia;  
– insegnabile, come conoscenza scientifica, anche con esercizio e abitudine.

#### \*\*\* Funzione didattica prevalente:

– **significatività**: riflessione su carattere aristocratico, sessista, escludente dell'etica antica.

#### Proposta esercitazione:

– **in base all'indicazione aristotelica sull'exemplum**, ricavare modello di uomo felice per ciascun pensatore.

---

## NOTE

<sup>1</sup> Viene qui presentata per esteso la parte del percorso effettivamente svolta a Ferrara, che corrisponde grosso modo allo sviluppo dei punti 0,1,2 della *scaletta* allegata (pag. 64), alla quale si rinvia per schematiche indicazioni su ulteriori possibili sviluppi, riguardanti in particolare i seguenti temi: È felice il giusto o il malvagio? È possibile insegnare a essere felici? Vengono riportati per comodità i testi di riferimento, nei quali sono evidenziate in grassetto le frasi più importanti nell'economia del percorso qui suggerito.

<sup>2</sup> MARTHA NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e pensiero, Milano 1998, pag.15.

<sup>3</sup> MARTHA NUSSBAUM, *ibid.*

<sup>4</sup> Le citazioni dei *Dialoghi* sono tratte tutte da Platone, *Opere*, Laterza, Bari 1966.

<sup>5</sup> Le citazioni dell'*Etica Nicomachea* sono tratte salvo diversa indicazione da Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rizzoli, BUR, Milano 1986.

<sup>6</sup> HENRY SIDGWICK, *I metodi dell'etica*, a cura di M.Mori, il Saggiatore, Milano 1995.

<sup>7</sup> JULIA ANNAS, *La morale della felicità*, Vita e pensiero, Milano 1998.

<sup>8</sup> Sul carattere in ultima istanza formale della nozione classica di felicità ha richiamato recentemente l'attenzione ROBERT SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e pensiero, Milano 1998 [ed. or.1989].

<sup>9</sup> AA.VV., *The Cambridge Dictionary of philosophy*, a cura di Robert Audi, Cambridge University Press, 1999.

<sup>10</sup> Nel saggio sopra citato, Robert Spaemann fa osservare come “la tradizionale traduzione ‘felicità’ suggerisce il confronto con uno stato di euforia soggettiva” e propone di tradurre *eudaimonia* con ‘riuscita nella vita’, anche per metterne in giusto rilievo il significato globale, riferito alla vita tutta intera. Egli ammette tuttavia che la traduzione proposta “potrebbe [...] far erroneamente pensare che la vita sia il prodotto oggettivo di un tentativo razionale di ottimizzazione, che la riuscita cioè sia scindibile dalla sua percezione cosciente”.

<sup>11</sup> *Alcibiade primo* 129 a - 130 c.

<sup>12</sup> *Fedone*, 80 e - 81 c.

<sup>13</sup> “Se la felicità consistesse nei piaceri del corpo, diremmo felici i buoi, quando trovano un legume da mangiare” (DK22B4).

<sup>14</sup> Casertano contesta l'interpretazione antiedonistica di questo frammento eracliteo suggerita da Giannantoni. Anche riguardo a Platone nega che i passi citati siano leggibili in termini di ascetismo antiedonistico e ne propone una stimolante lettura, attenta alla specificità dei diversi livelli di discorso che intervengono nel testo platonico. Si confronti per esempio quanto egli scrive a questo riguardo nell'articolo *Perché leggere Platone oggi?*, in: “Bollettino della società filosofica italiana”, n. 168, settembre-dicembre 1999. Il conflitto di interpretazioni può es-

ser utilmente proposto anche agli allievi. Accettando il suggerimento di Casertano, si mostrerebbe loro come i testi qui proposti quali documento di una delle due posizioni “estreme”, se diversamente interpretati, siano invece riconducibili alla ricerca di un equilibrio tra ragione e piacere, che contraddistingue, insieme ad altri testi di Platone, la maggior parte delle dottrine antiche sulla felicità. Volendo utilizzare questo passaggio del percorso per un ulteriore approfondimento, potrebbe essere più in generale tematizzato il rapporto - nei dialoghi di Platone - tra *filosofia e mito*.

<sup>15</sup> *Gorgia*, 493 d - 494 e.

<sup>16</sup> Cfr. *Repubblica*, 582 a-d.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 582 e - 583 a.

<sup>18</sup> *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177-1178 (qui proposta per comodità d'uso didattico nella sintesi offerta da Ingemar Düring, *Aristotele*, Mursia 1976 [1966]).

<sup>19</sup> Cfr., in particolare, il seguente passaggio: “SOCR. Rimane da concludere, penso, che l'uomo o non sia nulla o, se è qualcosa, non sia altro che anima. ALC. Appunto! SOCR. C'è bisogno di dimostrarcelo ancor più chiaramente che l'anima è l'uomo”. Il passo era certamente presente ad Aristotele quando scriveva: “Si può perfino dire che questo sommo elemento è il nostro vero io”. È vero che Aristotele intende per “vero io” l'attività, o l'opera propria, del *theoreticòn*, e non l'anima in se stessa, come invece Platone. Tuttavia il ricorrere in questo contesto aristotelico, ove non vi è traccia di slanci ascetici, di un costrutto di pensiero così evidentemente modellato sul precedente platonico, sembra “a ritroso” corroborare l'interpretazione antiasetica che di quegli stessi passi platonici propone Casertano.

<sup>20</sup> *Etica Nicomachea*, cit., VI, 5, 1140 a24 - 1141 b22.

<sup>21</sup> *Etica Eudemia*, II, 8, 124 a 15-20. Tutte le citazioni dell'*Etica Eudemia* sono tratte da Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari 1973.

<sup>22</sup> *Etica Eudemia*, II, 8, 1224 a 17-30.

<sup>23</sup> *Etica Eudemia*, II, 8, 1224 b 13-14.

<sup>24</sup> *Etica Eudemia*, II, 8, 1224 b 27-35.

<sup>25</sup> Sull'importanza della parte qui analizzata dell'*Etica Eudemia* ha richiamato recentemente l'attenzione MARCO D'AVENIA, nel quadro di un interessante studio sui “principi dell'azione” nella filosofia morale aristotelica, che abbiamo qui tenuto presente (cfr. Id, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998, in particolare: cap. V “L'uomo, principio dell'azione”). Sul tema dell'incontinenza Aristotele si sofferma a lungo anche nell'*Etica Nicomachea*, VII.

<sup>26</sup> *Etica Eudemia*, IV, 14, 1127 b 33 - 1128 a 10.

