

Quando la buona legge è “curativa”. Tra νόμος e φρόνησις:  
cura di se stessi e cura della comunità in Aristotele

When the Good Law is “Curative”. Care of Oneself and Care of  
the Community, between *Nomos* and *Phronesis* in Aristotle

---

ARIANNA FERMANI  
Università di Macerata  
arianna.fermani@unimc.it

Recibido: 01/07/2021 - Aceptado: 22/09/2021  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2021.6211>

**Abstract**

The paper aims to deepen the links between Law (νόμος) and Practical Wisdom (φρόνησις) in Aristotle, showing that the “law” (better, the “good” law), is called to assume a fundamental “healing” power both for the individual and for the community. After crossing the two terms νόμος and φρόνησις and after a brief review of other terms the Greeks called the law with, an in-depth study of the articulations of the notion of wisdom is attempted, examining its relations with justice and equity and intercepting the issues of flexibility (in its epistemological and ethical-political implications) and care (ἐπιμέλεια).

**Keywords:** Νόμος (Law), Φρόνησις (Practical Wisdom), Ἐπιμέλεια (Cure), Golden Mean

**Resumen**

El artículo pretende profundizar los vínculos entre ley (νόμος) y sabiduría (φρόνησις) en Aristóteles, mostrando que la “ley” o, mejor, la “buena” ley, está llamada a asumir un poder “curativo”, fundamental tanto para el individuo como para la comunidad. Tras cruzar las acepciones de ambos términos, νόμος y φρόνησις, y un breve repaso de los demás términos con los que los griegos denominaban a la propia ley, se analizan las articulaciones de la noción de sabiduría y se examina su relación con la justicia y la equidad, intercediendo también con la cuestión de la flexibilidad (con sus implicaciones epistemológicas y ético-políticas) y el cuidado (ἐπιμέλεια).

**Palabras clave:** νόμος (ley), φρόνησις (sabiduría), Ἐπιμέλεια (cuidado), justa medida

«Abbiamo molto da imparare dai Greci, e ciò che ne abbiamo appreso è il patrimonio inalienabile delle forme del discorso, del pensiero e dello stile, tuttora valevoli per noi. Ciò vale anche per il massimo miracolo dello spirito greco ... la filosofia. In questa assume lo sviluppo più visibile quella forza che è radice dell'arte e del pensiero greco: la chiara visione delle norme costanti su cui si basa ogni accadimento ... nella natura e nel mondo umano. Tutti i popoli hanno prodotto le loro leggi, ma i Greci cercano dappertutto quella "legge" che opera nelle cose stesse e si sforzano di regolare in conformità la vita e il pensiero dell'uomo» (JAEGER, 2003, 12)

### 1. *Accarezzare parole, generare pensieri*

«È la lingua che più ci tiene avvinti; il desiderio di ciò che perpetuamente ci trascina all'indietro»  
(Virginia WOOLF, *Del non conoscere il greco*)

Prima di entrare nel cuore di questo contributo, che si propone di approfondire i nessi tra legge (νόμος) e saggezza (φρόνησις) in Aristotele, mostrando che la "legge" o, meglio, la "buona" legge (ὁ νόμος ὁ ὀρθός) è chiamata ad assumere un fondamentale potere "curativo" sia per l'individuo sia per la comunità, è opportuno mettersi all'ascolto dei termini in questione e, in particolare, delle due parole νόμος e φρόνησις.

Il primo lemma occorre complessivamente ben 437<sup>1</sup> volte all'interno del *corpus* del Filosofo, è presente in 12 opere, e, per evidenti ragioni per così dire "disciplinari", occorre soprattutto nella *Politica*, nella *Costituzione degli Ateniesi* e nella *Retorica*<sup>2</sup>.

Per quanto riguarda il secondo termine intorno a cui ruoterà questa riflessione, ovvero φρόνησις, esso compare complessivamente 190 volte<sup>3</sup>, e, nella stragrande maggioranza dei casi, occorre nelle Etiche.

Ma è appunto a partire dall'ascolto di queste due parole, νόμος e φρόνησις, delle loro articolazioni e dei loro nessi, che si intende dare avvio a questo itinerario destinato inevitabilmente ad intersecarsi con un'altra nozione cruciale: quella di "cura".

<sup>1</sup> RADICE-BOMBACIGNO 2005.

<sup>2</sup> Nonostante il fatto che anche nell'*Etica Nicomachea* il termine νόμος risulti molto presente, e in particolare nel libro V, dedicato, notoriamente, al tema della giustizia.

<sup>3</sup> Forma (φρόνησις), Lemma (φρόνησις), Occorrenze: 85; Frasi: 89; Opere: 12. Elenco per opera secondo Titolo, Frasi e %: *Analytica Priora*, 2, 0,13 %; *Topica*, 8, 0,46 %; *De sophisticis elenchis*, 1, 0,16 %; *De caelo*, 1, 0,09 %; *De anima*, 2, 0,27 %; *De sensu et sensibili*, 1, 0,36 %; *Metaphysica*, 2, 0,09 %; *Ethica Nicomachea*, 29, 1,35 %; *Magna moralia*, 26, 2,31 %; *Ethica Eudemia*, 8, 0,71 %; *Politica*, 4, 0,20 %; *Rhetorica*, 5, 0,35 %.

Più in generale, va ricordato come l'incontro con le parole greche - e, dunque con i pensieri, sia quelli che le hanno generate, sia quelli che esse attivano in noi quando le ascoltiamo nuovamente - è sempre un approssimarsi ad un mondo che è asintoticamente irraggiungibile, e che pure, da sempre e per sempre, “ci riguarda”<sup>4</sup>. «Non si tratta, infatti, solo di lingua: si tratta di pensiero, di storia, di immaginazione. Si tratta di incontri infiniti: con suoni, metafore, etimologie; con schiere di personaggi, umani e divini; con vicende politiche, con miti; con luoghi geografici; con sistemi di pensiero e di valori; con concezioni estetiche; con emozioni e sentimenti e sensazioni. E poi c'è tutta l'ambiguità delle cose antiche, i cui messaggi si offrono e si sottraggono a un tempo, e ci costringono ad apprendere altri codici, altre categorie, altre intenzioni»<sup>5</sup>.

1a. *Lungo le pieghe del νόμος, tra legge, giusta misura e melodia*

«Siamo di nuovo alla domanda di venticinque secoli fa, alla domanda di Alcibiade: “dimmi, Pericle, che cos'è la legge?”»  
(DIONIGI, 2006, 5)

I Greci, per chiamare la legge, avevano sostanzialmente due nomi: uno è θεσμός<sup>6</sup>, su cui non ci si soffermerà in questa sede, mentre l'altro è, appunto, νόμος, termine che, come ha ricordato CHANTRAINE (2009) nel suo *Dizionario Etimologico*, deriva dal verbo νέμω. Tale verbo, tra gli altri significati, ha quelli di “distribuire”, “condividere”, “dividere”, “attribuire”, “dare”, “concedere”, “assegnare”<sup>7</sup>. Più nello specifico, però, va rilevato come esso indichi non una spartizione fatta caso, una distribuzione “comunque essa sia”, ma, al contrario, come esso si configuri come una divisione regolare, secondo una giusta regola, conformemente a una “giusta misura”<sup>8</sup>.

Questo spiega anche perché νόμος (in modo solo apparentemente sorprendente, e implicando una declinazione della “giustizia” anche sul versante, per così dire, ritmico-temporale), oltre significare a “legge”, “precetto”, “prescrizione” (e, quindi, assumendo un connotato, insieme, normativo e coercitivo)<sup>9</sup>, indichi anche la “cantilena”, la

---

<sup>4</sup> Si fa volutamente riferimento al sottotitolo di un recente volume: IERANÒ (2020).

<sup>5</sup> GARDINI (2021), 12.

<sup>6</sup> Che in Aristotele ricorre solo quattro volte, tutte contenute nella *Costituzione degli Ateniesi*.

<sup>7</sup> Analogamente, in BEEKES (2010), 1006, νόμος è ricondotto a νέμω: «to allot, dispense, distribute, appropriate, possess; to inhabit, manage; to pasture, graze, consume ... \*nem- dispense, distribute; take».

<sup>8</sup> Come fa anche SEMERANO (2007), 197: «νόμος decreto, usanza, regola, precetto, legge, modo musicale: misura, v. νέμω, lat. *Mos* ... ho per costume, consuetudine; uso».

<sup>9</sup> Cfr. *Etica Nicomachea* X 9, 1180a 20-21: «la legge ha un potere coercitivo, e costituisce un discorso che deriva da un certo tipo di saggezza e di intelligenza».

“melodia”, il “tono musicale”<sup>10</sup>. Il νόμος, in questo senso, e a partire dal comune riferimento alla nozione di “giusto” sotteso ai due significati appena indicati, si configura anche come giusta misura dal punto di vista musicale e melodico.

Un analogo riferimento alla “appropriatezza” si ha anche in un altro termine legato linguisticamente e concettualmente a νόμος, ovvero νέμεσις<sup>11</sup>, che significa “indignazione”, “giusto sdegno”<sup>12</sup>. Aristotele, inoltre, fa della νέμεσις una virtù morale<sup>13</sup>, portando in qualche modo “a terra” la divinità delle “compensazioni”, *Nemesis*, colei che punisce coloro che si sono macchiati di *hybris* ristabilendo la giusta misura che, appunto, era stata violata.

E la νέμεσις, appunto, nella riflessione etica aristotelica, si configura come giusto mezzo, come si legge esplicitamente in *Etica Eudemia* II 3, 1221a 4: essa è, infatti, quella “corretta postura”, quello stato abituale acquisito e consolidato nel tempo<sup>14</sup>, a partire dal quale il soggetto reagisce in modo corretto ai torti subiti ingiustamente e alle disgrazie immeritate<sup>15</sup>.

Dunque, dall'accostamento delle due nozioni νέμεσις-νόμος - a ulteriore testimonianza della straordinaria sapienza di cui sono depositarie le parole - da un lato emerge il comune rimando alla sfera della giusta misura e, dall'altro, affiora un ulteriore profilo del termine νόμος, che significa non a caso anche “usanza”, “consuetudine”, “costume”, “maniera”<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> «Melody, strain» (LIDDELL-SCOTT, 1968, 1180).

<sup>11</sup> Ringrazio molto, per la segnalazione di questo importante nesso, insieme linguistico e concettuale, il collega Enrico Maria Ariemma.

<sup>12</sup> Come si legge in *Grande Etica*, I 27, 1192b 20-24, infatti: «l'indignazione rappresenta una sorta di dolore per i beni che toccano a chi non è degno. Pertanto, colui che si addolora per tali beni si indigna. E questo stesso si addolorerà anche nel caso in cui veda che viene trattato male uno che non se lo merita». La traduzione di questa e delle altre *Etiche* aristoteliche è di chi scrive, in ARISTOTELE 2008-2020. In *Etica Eudemia* II 7, invece, si legge: «Per quanto riguarda l'indignazione, inoltre, essa è la metà che consiste nella capacità di sdegnarsi per ciò che è ingiusto». Nemesi, nell'immaginario greco, è la personificazione della vendetta divina, e soprattutto della punizione voluta dagli dèi contro chi si macchia di *hybris*: una punizione inesorabile, certa. *Nemesis*, quindi, rappresenta una punizione divina in seguito ad un errore commesso dagli esseri umani. Non a caso *Nemesis* è anche considerata la divinità delle “compensazioni”.

<sup>13</sup> In realtà, stando alla molteplicità di modelli esplicativi messi in campo dal Filosofo, la nemesi è anche una virtù naturale, come si legge in *Etica Eudemia*, III 7, 1234a 31, in cui si afferma che l'indignazione contribuisce alla virtù in senso stretto della giustizia. Per un approfondimento della nozione di virtù naturale, si rimanda a FERMANI (2021), 209 ss.

<sup>14</sup> Ma, appunto, configurandosi *anche* come virtù naturale, ovvero come naturale inclinazione verso il giusto, non in tutti i casi necessita di tempo per essere acquisita.

<sup>15</sup> Per l'approfondimento della questione, mi permetto di rimandare FERMANI (2019a), 81 ss.

<sup>16</sup> «Usage, custom» (LIDDELL-SCOTT, 1968, 1180).

L’attraversamento della nozione di νόμος nelle sue svariate pieghe e il tentativo di recupero dei preziosi cristalli sedimentati anche nei crocevia con altri termini ad essa strettamente collegati, allora, permette di ricondurre i vari significati in un orizzonte semantico-concettuale comune: quello del “giusto”. Il νόμος, in questo senso, da intendere sia come legge che distribuisce e divide secondo una misura corretta, sia come modo, altrettanto giusto, adeguato e “virtuoso”, di stare al mondo e di orientarsi in esso, sia come appropriatezza del canto e come “armonia sonora”, indica, più in generale, proprio la capacità da parte del soggetto pensante, agente e senziente di essere autonomo, ovvero, letteralmente di divenire “legge a se stesso” (αὐτός-νόμος). Chi sa darsi una giusta misura a livello privato e pubblico, infatti, nella prospettiva aristotelica, è anche capace di rendere melodica, armonica e felice la propria esistenza. «Se la vita felice è come una sinfonia, allora essa avrà anche bisogno di ritmo, dato che nessuna buona musica è tale senza il giusto ritmo. Perché se è vero che “per essere felici ... dobbiamo saperci suonare”, è anche vero che per farlo dobbiamo necessariamente ritmare bene la nostra esistenza, scandirla correttamente attraverso un giusto senso del ritmo»<sup>17</sup>.

Questo significa anche, ancora da una diversa prospettiva, che già nelle parole in gioco e in quell’inscindibile legame tra νόμος e μέτρον (regola, norma, giusta misura) risiede il fondamento di un ulteriore allargamento dello sguardo in direzione di quella figura cardine dell’etica aristotelica, in molti modi connessa alla giusta misura<sup>18</sup>: la φρόνησις.

1b. “Pensare con sentimento”: la φρόνησις e la “pieghevolezza” della lingua greca

«La saggezza è come un amministratore della sapienza, e procura a questa il tempo libero e l’opportunità di compiere la propria funzione specifica, frenando le passioni e disciplinandole»  
(Aristotele, *Grande Etica*, I 34, 1198b 17-20)

“Pieghevole” è l’aggettivo che Giacomo Leopardi, nel suo *Zibaldone*, usa per definire la lingua greca<sup>19</sup>, una lingua tanto lontana e che pure parla *a noi* e che non smette mai di dire “di noi”. Analogamente la Yourcenar paragonerà la meravigliosa e ineguagliabile duttilità del greco alla “flessibilità di un corpo allenato”<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> FERMANI (2019a), 182.

<sup>18</sup> FERMANI (2012).

<sup>19</sup> In questo passaggio, il poeta recanatese parla, nello specifico, della lingua usata da Platone nel *Fedro*, ma, generalizzando, il discorso può valere per il greco nel suo complesso.

<sup>20</sup> «Ho amato quella lingua per la sua flessibilità di corpo allenato, la ricchezza del vocabolario nel quale a ogni parola siafferma il contatto diretto e vario delle realtà, l’ho amata perché quasi tutto quel che gli uomini han detto di meglio è statodetto in greco» (YOURCENAR, 2002, 33-34).

Da questa lingua, più nello specifico, epifenomeno di un pensiero geniale e “multifocale”<sup>21</sup>, viene partorito un termine come φρόνησις, che significa, nello stesso tempo, ragione e sentimento, e che si configura, contemporaneamente, come attività di due sfere, tradizionalmente considerate antitetiche, quali mente e cuore. Ma come è possibile, occorre chiedersi, che con una stessa facoltà l’essere umano possa sia pensare sia sentire?<sup>22</sup> È possibile perché il termine φρόνησις, come ad esempio ricorda Semerano, deriva da φρήν, «che significa *diaframma, pericardio, petto, seno...* quindi *animo, intelletto, senno*, φρενώω, *faccio rinsavire*, φρόνις, *saggezza*, φρονέω, *penso, ho un sentimento*»<sup>23</sup>. Ed è proprio di questa mirabile alchimia di significati diversi e di “mondi” divergenti, che si nutre la nozione di φρόνησις aristotelica, ovvero quella “ragione appassionata”, quel *sapere delle cose umane* che, contemporaneamente, *alle cose umane dà sapore*, che orienta, dà forma, regola, conferisce misura al nostro agire e realizza concretamente il nostro modo sano e bello di stare al mondo.

Inoltre, oltre a configurarsi come un verso proprio crocevia tra emozione e ragione, λόγος e πάθος, la saggezza, come ragione pratica, come pensiero che innerva l’azione e che incanala e dà forma alla passione, è chiamata in molti modi, esattamente come il νόμος, ad intrecciarsi con la “misura” e con la nozione di vita buona. In questo senso, anche se in modi diversi, sia la legge sia la saggezza risultano essere benefiche e salvifiche per la vita umana del singolo e della comunità.

Più nello specifico, ad essere davvero curativo è l’“ammorbidimento” della rigidità della legge operato proprio dalla saggezza, chiamata, volta per volta a calare l’universale sul particolare e ad «un oltrepassamento della giustizia in nome dell’equità. Questo oltrepassamento viene descritto da Aristotele in numerosi passi dell’Etica dove si introduce il concetto di saggezza pratica o *phronesis* che è quella saggezza legata all’applicazione della norma in situazione, là dove la situazione si rivela decisamente più complessa della

---

<sup>21</sup> Per l’inquadramento teorico della nozione di *Multifocal Approach*, si rimanda a CATTANEI-FERMANI-MIGLIORI (2016). «Il greco e il latino sono lingue di per se stesse multifocali. Il greco e il latino, e forse più il greco, hanno sempre lo sguardo rivolto all’Altro: i Greci, diceva Pohlenz, sono uomini di visione, e l’altro lo colgono perché sono autoritativi e tolleranti, perché conoscono la malia dell’antitesi, la serenità dell’armonia, la linearità doppia del parallelismo, e non potrebbero nemmeno basicamente pensarsi deprivati del dialogo, dell’ἀγονίζεσθαι, dello “scannarsi in diatribe” di un passo formidabile dell’Antidosis isocratea che mette in relazione feconda parlare e pensare, λέγειν e φρονεῖν; asseriscono e ascoltano perché amano la libertà insolente del liberamente pensare, drogati di quella “sete di forma” che costituisce, se dovessi portarne uno solo sull’isola deserta, il lascito di quel κτήμα ἐς αἰεὶ che è il capolavoro di Werner Jaeger» (ARIEGEMMA, 2022).

<sup>22</sup> LIDDELL-SCOTT (1968), 1956.

<sup>23</sup> SEMERANO (2007), *ad loc.* Sulla questione, cfr. anche BEEKES (2010), 1590-1591: «φρόνησις: the seat of mental activity, ‘sense, soul, spirit, mind, heart’; φρόνιμος ‘sensible, wise’».

semplicità con cui la norma universale è formulata»<sup>24</sup>. Si tratta di una movenza teorica cruciale che invita a soffermarsi, seppur in modo estremamente rapido, sulla nozione di equità.

## 2. L'esigenza di “ammorbidire la legge”, tra saggezza ed equità

Sulla complessa e sdruciolevole nozione di equità<sup>25</sup> si può solo dire che essa, nella prospettiva aristotelica, *da un certo punto di vista*, costituisce qualcosa di diverso rispetto alla giustizia, visto che, come si legge ad esempio in *Topici* VI 3, 141a 16, si configura come «la diminuzione di ciò che è utile e giusto». *Da un altro punto di vista*, però, l'equità rappresenta esattamente il culmine della giustizia stessa, proprio in virtù della sua capacità di correggere e rendere più flessibile la legge.

In questo senso l'equità rappresenta un vero e proprio concetto *borderline*: infatti, pur svolgendo (e, anzi, proprio perché svolge) l'imprescindibile funzione correttiva del giusto, pur configurandosi, come una sorta di ‘giustizia concreta’ o ‘giustizia del caso singolo’, non può che essere ‘altro’ rispetto al giusto stesso, situandosi al di fuori dell'orizzonte della giustizia o, più in generale, al di fuori dell'ambito delle virtù.

Si tratta, peraltro, di un modello che emerge chiaramente anche in Platone. In *Leggi* VI 757e 1-3, infatti, si legge che «l'equità e l'indulgenza costituiscono un'infrazione (παρά δίκην) del significato compiuto e rigoroso della giustizia».

D'altro canto, che l'equità si configuri, *in un certo senso*, come un aggiustamento e una “correzione” della legge, viene esplicitamente dichiarato anche nell'*Etica Nicomachea*:

La natura dell'equo è proprio quella di correggere la legge laddove essa, a causa della sua formulazione universale, è difettosa. E questa, infatti, è anche la causa del fatto che non tutto può avvenire secondo la legge, cioè dal fatto che in certi casi non è possibile stabilire una legge, e così c'è bisogno di un decreto particolare (καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θεσθαί νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ, *ENV* 10, 1137b 26-29).

Quindi si deve dire che l'equità, *in un certo senso*, è παρά νόμον (‘contro’ la legge o ‘oltre’ la legge), dal momento che, per sua natura, essa è chiamata a svolgere la funzione di ammorbidire la rigidità della legge stessa. Certamente tale caratteristica dell'equità non si configura come un'abolizione della legge, ma anzi come un suo affinamento, tanto è vero che si tratta di una correzione che, stando al testo aristotelico, lo stesso legislatore

---

<sup>24</sup> GALIMBERTI (1994).

<sup>25</sup> Per un approfondimento della questione mi permetto di rinviare a FERMANI (2018b).

avrebbe proposto se fosse stato presente. Ma perché, occorre chiedersi, la legge esige di essere corretta? La necessità di tale ritocco della legge, spiega il Filosofo, non risiede nel fatto che essa sia sbagliata e neppure deriva da un errore del legislatore. La legge esige correzione perché la realtà che si tratta di misurare, ovvero la materia dell'azione, l'oggetto dell'etica, è, in quanto tale, sfuggente. Quindi: non sbaglia la legge *in quanto tale*, e neppure sbaglia il legislatore, il quale, precisa Aristotele, non solo *non* è colpevole, non solo *non* commette un errore correggendo la legge, ma mostra, di fatto, intelligenza e saggezza. Egli infatti, nel riconoscimento della necessità di rinvenire un nuovo *metron*, esprime la piena consapevolezza del fatto che non si può parlare sempre in modo assoluto, ma che bisogna tener conto di quello che avviene nei casi particolari.

Peraltro, il procedimento di 'adattamento alla situazione', che costituisce uno dei cuori del metodo etico aristotelico, sul piano prettamente giuridico implica, ad esempio, uno spostamento dal piano della legge a quello del decreto, dove la legge sta all'universale come il decreto sta al particolare.

Tale quadro viene pienamente confermato in *Politica IV 4, 1292a 33*, in cui si contrappone, nuovamente, l'universalità del *nomos*, che comanda su tutti i casi, e la particolarità del decreto, che *non è mai universale*.

In questo senso si può dire che l'*epieikeia* 'tradisce' la legge proprio per esserle fedele e *per rispettare la complessità del reale*. Si tratta, insomma, di essere flessibili e di adattarsi alle circostanze, di rinvenire ogni volta, nella concretezza delle situazioni date, una *nuova misura*, da ricalibrare *saggiamente e con equità*, con senso del limite e acuto sguardo del reale e del particolare che si ha di fronte, cioè secondo gli elementi che caratterizzano, insieme, l'individuo saggio e la persona equa.

Non a caso, la regola del giusto mezzo stabilita dalla saggezza resta sempre valida, anche se in alcuni casi è 'saggio' aggiustarla ed è saggio che la regola generale del *meson* rispetto a noi, che già di per sé rappresenta un adattamento alla situazione e una calibrazione sul caso singolo rispetto alla media matematica, alcune volte venga 'infranta' in virtù di quel senso di 'opportunità', di 'adeguatezza alle circostanze' che caratterizza la nozione di questione dell'equità sin dalle sue origini. Esattamente come, per dirla con Francesca Piazza, «la *convenienza* del premio che Achille vuole assegnare ad Eumelo non nega la validità generale della regola... non ci troviamo... dinanzi ad un arbitrio ma alla possibilità di far appello a norme differenti (che in qualche caso possono anche confliggere), lasciandosi comunque guidare dal senso di opportunità, che è inevitabilmente connesso con le circostanze particolari»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> PIAZZA (2009), 6.

### 3. Di altri legami fra legge e saggezza

Nella riflessione aristotelica, però, il legame tra legge e saggezza si pone anche ad altri livelli, ancora più specifici e più profondi rispetto a quelli delineati nella parte precedente.

Da un certo punto di vista, infatti, la legge, ad avviso del Filosofo, deriva dalla saggezza, nel senso che è prodotta dalla φρόνησις, come si legge ad esempio in *Etica Nicomachea* X 9, 1180a 21-22:

La legge ha un potere coercitivo e costituisce un discorso che deriva da un certo tipo di saggezza e di intelligenza (ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ).

Da un altro punto di vista ancora, invece, cioè spostando l'angolo di osservazione, si ha addirittura una sovrapposizione delle due nozioni νόμος-φρόνησις, che si concretizza nella figura della saggezza legislativa:

La politica e la saggezza sono lo stesso stato abituale, ma la loro essenza non è la stessa. La saggezza che ha per oggetto una città, poi, in quanto architettonica, è saggezza legislativa, mentre in quanto riguarda gli atti particolari ha il nome comune di “saggezza politica”; questa ha per oggetto l'azione e la valutazione; infatti il decreto, in quanto è il termine ultimo della valutazione, è oggetto dell'azione. Per questo si dice che solo coloro che valutano sui casi singoli fanno politica; infatti sono i soli ad agire come fanno i lavoratori manuali (Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ· αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν· μόνον γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι, *ENVI* 8, 1141b 23-29).

La saggezza, pertanto, stando al testo aristotelico, si configura sia come genere sia come specie<sup>27</sup>: c'è, infatti, 1) una saggezza relativa al governo di se stessi, chiamata semplicemente *phronesis*, 2) c'è una saggezza relativa al governo della casa, o *phronesis* economica, e c'è anche 3) una saggezza relativa al governo della città, o *phronesis* politica, che, a sua volta, si divide in saggezza legislativa, deliberativa e giudiziaria.

In realtà, ci sarebbero ancora numerosi punti di vista da mettere in campo e svariati snodi sia sul piano orizzontale sia su quello verticale, per leggere il rapporto tra saggezza e legge, ma, visti i limiti spaziali, è impossibile esaminarli nel dettaglio<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> «Esiste una saggezza che riguarda l'individuo, la quale secondo Aristotele viene chiamata semplicemente “saggezza”, cioè con il nome comune a tutte le altre specie; esiste poi una saggezza che riguarda la famiglia, la quale è chiamata da Aristotele saggezza economica; ed esiste infine una saggezza che riguarda la città, la quale può essere capacità di fare buone leggi, nel qual caso si chiama saggezza legislativa» (BERTI, 2008, 247).

<sup>28</sup> Mi permetto di rimandare a FERMANI (2021), 267 ss.

#### 4. *La legge, in quanto tale, è buona ma alcune leggi sono cattive*

Dunque, come è emerso da questo rapido attraversamento, legge e saggezza sembrano avere legami profondi, da vari punti di vista, e hanno un comune coinvolgimento con la regola, con la giusta misura.

La legge, infatti, *in quanto tale*, è giusta, ed esclude, in linea di principio, l'ingiustizia e l'errore. Nella parola *nomos*, come si è visto all'inizio, è insita la nozione di "giusta e corretta distribuzione".

Però, e mettendo in campo un diverso angolo di osservazione, tutto ciò non esclude *de facto* la possibilità che siano formulate leggi sbagliate. L'esistenza di leggi ingiuste, infatti, è affermata esplicitamente, ad esempio, in *Etica Nicomachea* VII 10, 1152a 20-24, dove si parla di "leggi cattive" e dove c'è un parallelismo, in perfetto stile platonico, tra anima e *polis*:

L'incontinente, dunque, sembra simile a una città che decreta su tutto ciò che si deve e ha delle solide leggi, ma non se ne serve, come diceva nella sua satira Anassandride:

"Lo volle la città che se infischia delle leggi".

Invece il vizioso è come una città che si serve sì di leggi, ma di leggi cattive (ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατῆς πόλει ἢ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδέν, ὥσπερ Ἀναξανδρίδης ἔσκωψεν "ἡ πόλις ἐβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει". ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένῃ μὲν τοῖς νόμοις, πονηροῖς δὲ χρωμένῃ, *EN* VII 10, 1152a 20-24).

E ancora, in un passo di grande rilievo anche per gli effetti educativo-curativi su cui verterà l'ultima parte di questo contributo, si legge che potrebbero esserci delle leggi inadeguate, i cui esiti risultano deleteri per la formazione del soggetto:

È difficile ottenere fin dalla giovinezza una giusta formazione per la virtù se uno non è stato educato secondo leggi giuste; per vivere con moderazione e difficilmente non è piacevole per la maggior parte delle persone, specialmente quando sono giovani (ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιοῦτοις τραπέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς ἄλλως τε καὶ νέοις, *EN* X 9, 1179b 31-34).

Inoltre, molto interessante risulta essere anche quanto si legge, seppur *en passant*, in *Topici* VI 14, 151b 12-15, in cui si dice che se in una assemblea una legge è sbagliata, se ne propone una migliore:

Esattamente come capita nelle assemblee, in cui si è soliti presentare una legge e, se la legge proposta risulta migliore di quella vigente, allora capita che si abroga la legge precedente, allo stesso modo bisogna procedere anche per le definizioni, proponendo una definizione diversa (ἔτι καθάπερ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις νόμον εἰώθασιν ἐπιφέρειν, κὰν ἢ βελτίων ὁ ἐπιφερόμενος, ἀναιροῦσι τὸν ἔμπροσθεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ὀρισμῶν ποιητέον καὶ αὐτὸν ὀρισμὸν ἕτερον οἰστέον).

D'altro canto, come si è già rilevato, affermare che alcune leggi siano sbagliate e dunque migliorabili, non equivale minimamente ad inficiare la bontà e la validità della legge *in sé*: il *nomos*, in quanto *nomos*, è giusto, corretto e buono, per costituzione ed essenza.

D'altra parte, la legge, o, più nello specifico, la buona legge, proprio come la saggezza, è dotata di un potere educativo e risanatore fondamentale. Si tratta di una questione che emerge chiaramente, oltre che nel V libro dell'*Etica Nicomachea*, notoriamente dedicato alla giustizia, e anche alla fine dell'opera, nel passo che apre la strada alla *Politica*. Non è un caso, infatti, che l'*Etica Nicomachea* si concluda appunto con l'affermazione: «cominciamo dunque la trattazione» (ENX 9, 1181b 23). Il cerchio con l'inizio dell'*Etica Nicomachea*, in cui si legge che «la nostra ricerca intende occuparsi proprio di queste cose, essendo, in un certo senso, politica» (ENI 2, 1094b 10-11), si chiude perfettamente.

Pertanto, per portare a termine la “filosofia umana” (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία), come il testo aristotelico afferma con assoluta chiarezza, risulta assolutamente necessario lo studio della legge:

Ora, poiché i nostri predecessori hanno tralasciato di esaminare il campo della legislazione, forse è meglio occuparcene in dettaglio, e quindi trattare della legislazione in generale in modo da portare a compimento, per quanto è possibile, la filosofia umana. Per prima cosa cercheremo di esaminare caso per caso quello che è stato detto bene dai nostri predecessori e poi, partendo dalle raccolte delle costituzioni, cercheremo di vedere quali distruggono le città e ciascun tipo di costituzione, e per quali ragioni alcune città sono governate bene e altre tutto il contrario. Dopo aver esaminato questo, forse, potremmo comprendere meglio qual è la costituzione migliore e come ciascuna di essa è strutturata, e di quali leggi e costumi si serve (παραλιπόντων οὖν τῶν ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἴτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνος αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τούναντίον πολιτεύονται. θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποῖα πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεισι χρωμένη, ENX 9, 1181b 12-23).

L'educazione, la cura delle anime, rappresenta dunque, all'interno del sistema aristotelico, il perno di quella filosofia umana, chiamata ad abbracciare e a comprendere in un unico orizzonte sia l'etica che la politica.

Non a caso - a mostrare, ancora una volta e da una diversa angolatura, quanto la legge risulti imprescindibile per la corretta educazione e la formazione di una corretta “postura” del soggetto e per la sana costituzione del “corpo della polis” - il legislatore è chiamato ad assumere il compito di legiferare anche in materia di istruzione. Infatti, in *Politica VIII 2*, 1337a 33-34 si legge esplicitamente:

Che debbano essere promulgate leggi sull'istruzione e che questo debba essere fatto per la comunità, è evidente ("Ότι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην κοινήν ποιητέον, φανερόν).

Analogamente, in *Etica Nicomachea* X 9, 1180a 34-1180b 2, viene istituito un parallelismo tra educazione e medicina:

Inoltre capita anche che i modi di educare i singoli differiscano da quelli comuni, proprio come capita per le cure mediche; infatti, in generale, a chi ha la febbre giovano riposo e dieta, ma forse a una certa persona no, e il maestro di pugilato non prepara tutti gli allievi per lo stesso tipo di combattimento (αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλεια δῆλον ὅτι διὰ νόμον γίνονται, ἐπεικεῖς δ' αἱ διὰ τῶν σπουδαίων γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθῆσονται).

In questo passo, cruciale e interessante per molteplici ragioni, fa la sua comparsa anche la nozione di ἐπιμέλεια. All'esplorazione di questa nozione, dalle molteplici articolazioni e dai numerosi significati<sup>29</sup>, sarà dedicata l'ultima parte di questo contributo. Prima, però, è opportuno tornare ad ascoltare le parole, ricordando come nello stesso termine che i greci usano per chiamare la cura, risuona, ancora una volta, la fondamentale nozione di armonia, visto che ἐπιμέλεια è collegata a μέλος, ovvero al canto, alla melodia.

##### 5. Coltivare le anime per "sbocciare", come singoli e come cittadini

«Mi sembra di poter affermare che l'*Europa* ... è nata dalla *cura dell'anima*. Τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι - ecco il seme da cui è nata ... l'Europa» (ΠΑΤΟΨΚΑ, 1997, 119)

L'ἐπιμέλεια, ovvero la cura, intesa sia come cura di sé sia come cura degli altri, costituisce una nozione che, per Aristotele, ha un valore etico-politico fondamentale, e che acquisisce una gamma di significati che spaziano dalla sfera dell'occupazione (in ambito privato, politico, e in ambito lavorativo) a quella della attenzione/preoccupazione (ancora una volta, sia nella sfera privata sia in quella pubblica).

Infatti l'educazione costituisce, in un certo senso, un presupposto dell'etica<sup>30</sup> e, più in generale, della politica. È uno scenario che risulta chiaramente delineato, ad esempio, in *Etica Nicomachea* X 9, 1180a 14-16, in cui si legge:

<sup>29</sup> Lemma (ἐπιμέλεια), Occorrenze: 68; Frasi: 64; Opere: 7. Elenco per opera secondo Titolo, Frasi e %: *Historia animalium*, 5, 0,12 %; *Ethica Nicomachea*, 12, 0,56 %; *Magna moralia*, 3, 0,27 %; *Ethica Eudemia*, 2, 0,18 %; *Politica*, 35, 1,79 %; *Rhetorica*, 4, 0,28 %; *Atheniensium constitutio*, 3, 0,49 %.

<sup>30</sup> Per l'approfondimento della questione si rimanda a FERMANI (2013) e FERMANI (2018a).

Colui che si prepara ad essere virtuoso deve essere educato bene e fornito di buone abitudini (τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι).

Insomma, ci troviamo di fronte all'affermazione secondo cui l'acquisizione della virtù richiede preparazione, e in base a cui l'individuo ha bisogno di essere allevato (compare, non a caso, il verbo τρέφω, che significa “nutrire”, “mantenere”, “allevare”, “alimentare”), deve essere tirato su bene (καλῶς). Si dice anche, significativamente, che chi vuole diventare virtuoso deve ἐθισθῆναι, cioè deve contrarre sane abitudini.

D'altra parte educare significa anche correggere, cioè applicare, quando serve, una κόλασις, cioè una punizione, un castigo. Non è un caso che Aristotele ci dica che lo stesso percorso educativo richiede, soprattutto all'inizio, un lavoro di correzione, che in alcuni casi è anche inevitabilmente doloroso. In *Politica* VIII 5, 1339a 26-28, ad esempio, ricorda che:

È fuori discussione il fatto che non bisogna educare i giovani avendo per obiettivo il gioco, (infatti giocando non s'impara; in effetti l'apprendimento è accompagnato dal dolore) (ἔτι μὲν οὖν δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἕνεκα παιδεύειν, οὐκ ἄδηλον οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες· μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθησις).

Analogamente, in *Etica Nicomachea* III 8, 1116a 18-19, si legge che:

Si pensa che i cittadini affrontino i pericoli a causa delle sanzioni stabilite dalla legge, dei rimproveri e degli onori (οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὀνειδίη καὶ διὰ τὰς τιμὰς).

Inoltre, il tema della correzione e rettifica delle inclinazioni naturali errate emerge chiaramente in *Etica Nicomachea* II 9, 1109b 4-8, quando si ricorda che

Dobbiamo dunque spingerci nella direzione opposta; infatti allontanandoci molto dall'errore arriveremo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti. In ogni caso, comunque, si deve stare soprattutto in guardia dal piacevole e dal piacere: infatti, in questo campo, non siamo giudici imparziali (εἰς τοῦναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον εἰς τοῦναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν. ἐν παντὶ δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἥδῦ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν).

Ci troviamo così di fronte a una nozione di educazione come correzione, come processo sostanzialmente etero-diretto, che in parte coincide con il processo riparativo e correttivo che in inglese viene espresso dal termine *cure* (intesa come “terapia riparativa”). Etero-diretto, si diceva, perché è necessaria la presenza di qualcun altro che si prenda cura di noi e che ci inviti a cambiare rotta, visto che da soli, tale μεταβολή (conversione), risulta difficilissima, se non impossibile. Nel processo educativo si registra, pertanto, una

movenza analoga a quella che caratterizza il soggetto vizioso il quale, in quanto vizioso, proprio perché non è stato raddrizzato e corretto in tempo, non si accorge di sbagliare, e dunque ha bisogno di qualcuno che lo renda consapevole del suo errore.

Si tratta di tratto etico-antropologico cruciale che emerge in modo molto chiaro, ad esempio, nel caso di un vizio specifico quale quello della dissipazione<sup>31</sup>:

Il dissipatore, lasciato a se stesso (lett.: senza una guida, senza aver ricevuto una formazione) tende ad assumere questi vizi, mentre se si imbatte in chi si prende cura di lui può tornare al giusto mezzo e a ciò che si deve (ὁ μὲν οὖν ἄσωτος ἀπαιδαγωγῆτος γενόμενος εἰς ταῦτα μεταβαίνει, τυχῶν δ' ἐπιμελείας εἰς τὸ μέσον καὶ εἰς τὸ δέον ἀφίκοιτ' ἄν, *EN* IV 1, 1121b 10-12).

E che le punizioni, d'altro canto, abbiano la stessa funzione delle cure e dei farmaci è affermato esplicitamente, ad esempio, in *Etica Eudemia* II 1, 1220a 35-36:

Le punizioni, che si configurano come delle cure mediche e che, come negli altri casi, si producono attraverso i contrari (αἱ γὰρ κολάσεις ἰατρεῖαι οὔσαι καὶ γινόμεναι διὰ τῶν ἐναντίων).

Ma c'è anche un altro significato di educazione, che può essere reso con il termine inglese *care*, che indica quella particolare attenzione che mira a favorire la piena fioritura dell'umano, quello *human flourishing* che rappresenta lo scopo di ogni impresa filosofica e l'obiettivo di ogni esistenza.

In questo senso la *nomos* si configura esattamente come una "pratica promotrice", ovvero come ciò che rende possibile lo sbocciare della vita, ovvero la realizzazione, la felicità dell'essere umano come individuo e come cittadino della *polis* (visto che non va dimenticato che una *polis* è una comunità che esiste proprio in vista dell'*eu zen* e della fioritura dei suoi membri).

Peraltro, nel passaggio dalla *cure* alla *care* c'è anche, significativamente, il passaggio dall'esterno all'interno, dall'eteronomia all'autonomia. C'è un bellissimo passaggio in *Etica Nicomachea* X 9, 1179b 24-26 che mostra molto chiaramente questo snodo:

L'anima del discepolo deve essere esercitata attraverso le proprie abitudini a trarre piacere e a disprezzare in modo appropriato, come fa la terra fecondata dal seme (δεῖ προδιεργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα).

Emerge, ancora una volta, il crocevia fecondo di elementi da mettere in campo per produrre la fioritura, un percorso complesso in cui la natura deve essere affiancata alla

---

<sup>31</sup> Per l'approfondimento del quale si rimanda a FERMANI (2019b), 240 ss.

cura, da intendere in senso ampio come insieme delle operazioni condotte sinergicamente dalla legge e dalla saggezza, volte al pieno sviluppo del soggetto. Un lavoro sinergico che si configura anche, come si deduce da un contesto diverso ma che pure procede nella medesima direzione, come pluralità di criteri, come moltiplicazione di modelli. In *Topici* III 1, 116a14, non a caso, parlando di ciò che risulta essere preferibile, si dice che è tale «ciò che sceglierebbero il saggio o l'uomo virtuoso o la legge retta (φρόνιμος ἢ ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ ἢ ὁ νόμος ὁ ὀρθὸς)».

6. *Osservazioni conclusive su νόμος, φρόνησις, ἐπιμέλεια: quando l'"elastica ragionevolezza" salva la vita*

«Molte cose son vecchie che si credono nuove, e molta sapienza è antica alla quale si crede che quei cervelli non arrivassero»  
(Giacomo LEOPARDI, *Zibaldone*, 19)

Per tirare velocemente le fila di questo itinerario, si può ricordare come, nell'orizzonte aristotelico, nessun essere può vivere tutta la vita esercitando la sapienza, dimenticando di essere umano, facendo a meno della propria "umanità". L'umanità, infatti, non è qualcosa che possa essere messa fra parentesi, ma ciò di cui tener conto nella formulazione della propria personale "ricetta" per la felicità.

Aristotele, in altre parole, ci invita costantemente a distinguere i livelli e, nel caso più specifico della vita buona e delle sue componenti, ci insegna che la stessa sapienza, in sé garante della massima felicità, deve ricevere un ridimensionamento, deve essere collocata all'interno di uno spazio, deve trovare adeguatamente posto all'interno dell'intero. Infatti, se una parte dell'esistenza, pure importante e in sé ottima e bellissima come quella della θεωρία, non riceve dalla saggezza una giusta collocazione, l'essere umano si ammala. «Anche la contemplazione - ricorda ricorda non a caso il Filosofo - talvolta danneggia la salute» (*ENVII* 12, 1153a 20).

È per questo che la vita umana, che ogni esistenza, non può essere descritta se non come una mescolanza, come un intero. Ma perché una vita sia armonica occorre che questa mescolanza sia buona, cioè che sia dotata di misura e di proporzione; che non sia un semplice ammasso di elementi messi giù a caso, ma che si configuri come una totalità di parti disposte in modo ordinato, secondo una misura sempre rivedibile, sempre nuovamente da ricalcolare.

Si tratta, insomma, di essere flessibili e di adattarsi alle circostanze, di trovare ogni volta, nella concretezza delle situazioni date, una nuova misura, da ricalibrare con saggezza ed equità, con senso del limite, con sguardo acuto e con mente agile.

In questo senso, come ha ricordato Remo Bodei: «la prudenza o saggezza si serve della elastica ragionevolezza, mentre la scienza o sapienza della rigida razionalità. A sua volta, la *prudētia* diventa a Roma la base della *iuris-prudentia*, basata su codici e articolata su norme formalizzate che si adattano, in maniera non arbitraria, al variare situazioni da interpretare, così da modificarsi e arricchirsi a contatto con le singole situazioni concrete»<sup>32</sup>.

In questo percorso abbiamo trovato diverse metafore agrarie: la coltivazione, il seme che feconda la terra, il raddrizzamento dei legni storti, e la bellissima immagine della felicità individuale e collettiva come “fioritura”. Ci siamo pertanto trovati di fronte a una serie di “pratiche di risanamento” da un lato, che quindi si riferiscono alla cura riparatrice (*cure*), e, dall’altro, a una serie di “pratiche promotrici” di *care* che chiamano in causa, in modi diversi, a livello individuale e collettivo, la buona legge e la saggezza.

C’è un bellissimo passaggio aristotelico che raccoglie molti dei termini già ricordati in questo percorso e che, in qualche modo, permette di tirare le fila del nostro itinerario:

Perciò è probabile che colui che vuole rendere migliori gli altri, siano essi molti o pochi, con la sua cura, debba sforzarsi di diventare legislatore, se è attraverso le leggi che diventiamo virtuosi. Infatti non è certamente un compito alla portata di tutti educare correttamente chiunque e chi gli viene sottoposto, ma, se ciò è alla portata di qualcuno, lo è di chi sa, come avviene nel caso della medicina e di tutti gli altri casi che *implicano una qualche cura e saggezza* (τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι’ ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ’ ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γεινοίμεθ’ ἄν. ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ’ εἴπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὥσπερ ἐπ’ ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμελεία τις καὶ φρόνησις, *ENX* 9, 1180b 23-28).

La filosofia aristotelica, allora, -come in realtà anche quella platonica e come, più in generale, le riflessioni degli filosofi antichi- *ci* riguarda ancora, perché, *anche* rispetto a questioni solo apparentemente “disincarnate” e “disinteressate” (in quanto attinenti alla θεωρία), sa farsi “carne e sangue”. La filosofia, in questo senso, da sempre e per sempre, può salvarci la vita, proprio salvaguardando e accudendo la nostra umanità:

I più grandi filosofi della modernità, Kant, Hegel, eccetera, sono stati effettivamente professori, mentre i grandi filosofi dell’antichità erano anzitutto pensatori della *prassi umana*. Così Aristotele, nell’Etica a Nicomaco, dice che quello che importa alla filosofia non è né conoscere ciò che è, né conoscere i valori morali o analizzarli teoricamente, bensì fare

---

<sup>32</sup> BODEI (2017), 7.

filosofia per diventare *uomini buoni*. Questo è un tratto specifico. Nessun professore moderno monterebbe in cattedra con la pretesa di rendere i suoi uditori uomini buoni – farebbe ridere tutti. Ma, per i filosofi classici, che sono Socrate, Platone, Aristotele, questo motivo, che potremmo denominare come ricerca di una vita buona, giusta e ... “autentica”, è il campo più proprio del movimento filosofico. Per Socrate, Platone - e per Aristotele! Anche Aristotele, sebbene si parli di lui come dell’inventore della concezione teorica della filosofia, della concezione della filosofia come θεωρία pura, contemplazione pura. In realtà, solo la volontà di una vita buona che è cura dell’anima, ci permette di comprendere la θεωρία aristotelica ... ciò che Aristotele denomina vita teorica, la vita contemplativa, la vita all’interno di uno sguardo teorico dell’universo ... deriva dalla preoccupazione della *vita buona*<sup>33</sup>.

### Bibliografia

- Ariemma, E.M. (2022), «“Further Voices”. Per un approccio multifocale alle letterature antiche. Questioni di metodo e indicazioni operative», *Humanitas* 77, 253-268.
- Aristotele (2008-2020), *Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica*, con la prima traduzione italiana del trattato *Sulle Virtù e sui Vizi*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.
- Berti, E. (2008), «Il filosofo e la città secondo Aristotele», in *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, Brescia, 241-249.
- Bodei, R. (2017), «Prudenza», in R. Bodei, G. Giorello, M. Marzano, S. Veca, *Le virtù cardinali*, Roma-Bari.
- Cattanei, E. - Fermani, A. - Migliori, M. (eds.) (2016), *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Sankt Augustin.
- Chantraine, P. (2009), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots: avec en supplément les Chroniques d'étymologie grecque*, achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou, nouvelle édition, Paris.
- Dionigi, I. (2006), «Aporie della legge», in I. Dionigi (ed.), *Nomos basileus. La legge sovrana* Milano.
- Fermani, A. (2012), *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia.
- Fermani, A. (2013), «La trasmissione della virtù e la formazione dell’individuo. Ripensare l’educazione in dialogo con Aristotele», in M. Signore (ed.), *Ripensare l’educazione*, Lecce, 169-179.
- Fermani, A. (2018a), «L’educazione come cura e come piena fioritura dell’essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele», in L. Grecchi, C. Fiorillo (eds.), *Koinè. Per una scuola vera e buona*, Pistoia, 119-152.
- Fermani, A. (2018b), «Per una giustizia dal volto umano. Aristotele, l’equità e il modello del regolo di piombo», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CX 1-2, 201-223.
- Fermani, A. (2019a), *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata.

---

<sup>33</sup> PATOČKA (1997), 223-224.

- Fermani, A. (2019b), *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, Brescia.
- Fermani, A. (2021), «Verso la felicità lungo le molteplici rotte della *phronesis*», in A. Fermani, *L'etica di Aristotele, il mondo della vita umana*, Brescia.
- Galimberti, U. (1994), «Equità, pilastro della giustizia», *Il Sole 24 Ore* (Supplemento Domenicale), 25 settembre.
- Gardini, N. (2021), *Viva il greco. Alla scoperta della lingua madre*, Milano.
- Ieranò, G. (2020), *Le parole della nostra storia. Perché il greco ci riguarda*, Venezia.
- Jaeger, W. (2003), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I-III, Berlin 1936-1947 (trad. it. L. Emery, A. Setti, introduzione G. Reale, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano).
- Liddell, R. - Scott, H. (1968), *Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Patočka, J. (1997), *Platone e l'Europa*, prefazione e introduzione di G. Reale; trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti; con una nota biografica di M. Cajthaml e una bibliografia delle opere di Patočka di I. Chvatik, Milano.
- Piazza, F. (2009), «La virtù di Emone: riflessioni sull'*epieikeia* greca», *Aevum Antiquum* n.s. 9, 3-36.
- Radice, R. - Bombacigno, R. (2005), *Aristoteles, Lexicon*, con CD-ROM, Milano.
- Semerano, G. (2007), *Le origini della cultura europea. Dizionario della lingua greca, Dizionari Etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee*, I, Firenze (1994).
- Yourcenar, M. (2002), *Memorie di Adriano*, trad. it. di L. Storoni Mazzolani, Torino.