

# Φόβος politico in Aristotele: spunti per un *excursus*

MARCO COLLATUZZO

## 1. *Metus dei moderni, φόβος degli antichi*<sup>1</sup>

Φόβος non ha cittadinanza nella πόλις secondo l'opera dei suoi più canonici pensatori, Platone e Aristotele: tale è il giudizio di C. Galli sulla concettualizzazione della paura nella filosofia politica greca<sup>2</sup>. Nell'isolare il carattere squisitamente moderno della paura in quanto dispositivo di «produttività politica»<sup>3</sup>, lo studioso mette in luce come nel mondo antico «centrale non è la paura, ma la virtù, che è politica nella misura in cui il legame sociale esibisce costitutivamente un'intrinseca eticità» (p. 11). In questo contesto la paura è invece, per moderni e contemporanei, «esperienza radicale della negatività»<sup>4</sup>. È forte la tentazione di attribuire proprio a questa emozione tra tutte un ruolo fondativo nella definizione del politico. Il legame tra negazione, potere e istituzione percorre carsicamente

---

<sup>1</sup> Salvo dove diversamente indicato, per la *Rhetorica* il riferimento è al testo di KASSEL 1976; per la *Politica* a quello di ROSS 1957.

<sup>2</sup> GALLI 2010, 9-12.

<sup>3</sup> GALLI 2010, 10. L'autore non ignora il ruolo che il φόβος svolge in un più ampio contesto filosofico, e segnatamente etico, nella tradizione greca. Il suo rilievo – peraltro, come si argomenterà, per più aspetti condivisibile – è circoscritto al ruolo della paura a fondamento del consenso politico-sociale nel pensiero di Platone e Aristotele (10-2).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 23, in riferimento a Hegel. Quest'ultimo trova una definizione saliente della paura come momento del negativo: il servo si definisce come tale in conseguenza del seguente processo: *dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden [...]. Diese reine allgemeine Bewegung [...], die absolute Negativität, das reine Fürsichseins, das hiem an diesem Bewußtsein ist* (HEGEL 1807, 286-7).

la tradizione del pensiero filosofico-politico moderno: si tratta di termini i cui àmbiti semantici tendono ad apparire sintomaticamente coestensivi, com'è stato rilevato nella riflessione contemporanea<sup>5</sup>. Di tale negatività intrinseca la paura sarebbe dunque la più prossima figura psicologica. Ne è esempio eloquente il ruolo della paura (*metus*) in un aforisma hobbesiano. Nella sua *brevitas*, esso indica l'origine stessa della *societas* dal punto di vista di uno dei padri del pensiero politico moderno: *statuendum igitur est, originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a mutuo metu exstitisse*<sup>6</sup>.

La centralità del *metus* all'origine dell'aggregazione sociale conferma l'inconciliabilità della prospettiva hobbesiana con la teoria della socialità naturale, estrapolabile dalla pur difficile e sempre provvisoria esegesi del primo libro della *Politica* aristotelica. Il radicamento del pensiero di Hobbes nella sfera del negativo e persino

---

<sup>5</sup> ESPOSITO 2018, VII-XX («l'impotenza della politica moderna a fuoriuscire dal cerchio del negativo in cui resta presa mette allo scoperto il suo nervo metafisico», XI).

<sup>6</sup> Il periodo si trova, nel contesto di una più ampia trattazione, in HOBBS 1642, 161. Per quanto Hobbes giunga a conclusioni divergenti rispetto ai suoi riferimenti classici (e in particolare aristotelici, cfr. BOBBIO 1989, 7-15 ed ESPOSITO 2018, 65-8), il dettato hobbesiano è anche qui fortemente debitore all'antico: la stessa locuzione *a mutuo metu* costituisce una ripresa palmare dell'*incipit* della *Germania* di Tacito (*Germ. 1 Germania omnis a Gallis Raetisque et Pannoniis Rheno et Danuvio fluminibus, a Sarmatis Dacisque mutuo metu aut moribus separatur*; ringrazio il prof. M.M. Bianco per la precisa segnalazione dell'evidente ipotesto classico in occasione del dibattito convegnistico). L'intero *caput primum* dei *Libri de homine et de cive*, intitolato *De statu hominum extra societatem civilem*, è di massimo interesse per la ricezione e rielaborazione di luoghi aristotelici (soprattutto dal primo libro della *Pol.*): la discussione della definizione aristotelica di ζῶον πολιτικόν (HOBBS 1642, 158) è per Hobbes un passaggio obbligato. Per l'ipotesi di un ἀνθρωπος prepolitico, che sembra aver fornito una traccia per il successivo sviluppo argomentativo di Hobbes, si può consultare Arist. *Pol.* 1253a 26-33, in particolare 30-3 φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμή ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων ἀνθρώπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. La centralità del *metus* è evidente anche nel *Leviatano*, in cui *ut non metuat, not to be afraid* (HOBBS 1651, 314) è la proposizione che descrive lo scopo stesso del *Leviatano*. Il motto è tolto dalla rappresentazione del demone dall'Antico Testamento in *Iob. 41, 25 non est super terram potestas, quae comparetur ei, qui factus est, ut nullum timeret* (sebbene il greco della LXX si presenti differente: οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὅμοιον αὐτῷ πεποιημένον ἐγκαταπαίεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων μου, testo ed. CEI 2008); utili spunti sul passo biblico in relazione a Hobbes in AGAMBEN 2015, 40-2.

dell'impolitico trova emblematica rappresentazione nel *metus* da cui sorge la necessità del Leviatano, un organismo che prosciuga la politicità dell'intero consesso sociale nel momento stesso in cui si erge a suo custode e a detentore del potere. In questo senso, in Hobbes la paura svolge un ruolo essenzialmente generativo di coesione sociale: la *societas* si rende possibile in quanto reazione al pervasivo πάθος fobico. In sistemi (come quello di Hobbes) in cui la dimensione politica sussiste perché nega una condizione di natura ferina e disgregata, il potere si fa carico di rimuovere la paura reciproca degli individui isolati nella condizione pre-sociale. Da tale rimozione il potere trae la propria pretesa di legittimità. N. Bobbio in ciò indica una delle più marcate differenze tra la teoria di Hobbes e l'impostazione comunemente ritenuta propria di Aristotele. La teoria aristotelica sancisce infatti la naturalità della πόλις e – con una *iunctura* assai controversa per tutta la successiva tradizione filosofica occidentale<sup>7</sup> – la sua priorità ontologica rispetto all'esemplare individuale di quel particolare ζῷον<sup>8</sup> che è ἄνθρωπος<sup>9</sup>. Non si dà ἄνθρωπος senza πόλις, così si potrebbe parafrasare Aristotele; non si dà πόλις senza *metus*, sarebbe il controcanto moderno di Hobbes.

È forse a tale divergenza tra antichi e moderni circa il fondamento della coesione socio-politica che si deve la limitata attenzione al ruolo del φόβος nella *Politica* di Aristotele<sup>10</sup>. Com'è noto, il *corpus Aristotelicum* rappresenta uno dei lasciti testuali antichi più rilevanti per la definizione scientifico-filosofica dei πάθη nel mondo greco<sup>11</sup>. Tra questi ultimi lo Stagiritica annovera natu-

<sup>7</sup> Cfr. da ultimo RAPP 2021, 82-4.

<sup>8</sup> Sebbene per Aristotele l'essere umano non sia, s'intende, l'unico animale πολιτικόν: anche le api e altri animali gregari lo sono, ma in misura minore (1253 a 8-9 διότι δὲ πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῷου μᾶλλον, δηλον).

<sup>9</sup> BOBBIO 1989, 9, nel passare in rassegna le differenze tra il modello giusnaturalistico-hobbesiano e quello aristotelico, individua, tra le altre, la seguente fondamentale distinzione: in Aristotele «tra [...] la famiglia, e la società ultima e perfetta, lo stato, non c'è un rapporto di contrapposizione ma di continuità o di sviluppo o di progressione». Di qui la presenza preponderante della negatività nel modello hobbesiano, basato invece sulla opposizione tra stato di natura e consesso sociale.

<sup>10</sup> Sul ruolo delle emozioni in *Pol.* 5 cfr. ad esempio DE LUNA 2016, 9-11.

<sup>11</sup> Cfr. su tutti FORTENBAUGH 1975 (in particolare *ibid.*, 31-7 per uno scorcio sulla psicologia aristotelica sottesa alla *Politica*).

ralmente anche il φόβος (e.g. in *Eth. Eud.* 1220 b 12 λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν, φόβον, αἰδῶ, ἐπιθυμίαν κτλ). Per lungo tempo la nozione aristotelica di φόβος è stata studiata soprattutto alla luce del suo ruolo nella definizione della tragedia in *Po.* 1449 b 27-9<sup>12</sup>; in secondo luogo, non si è trascurata la trattazione che, nel contesto di un'articolata teoria psicologica (Aristotele menziona il φόβος nel *De an.* 403 a 31-b 1) lo Stagirita riserva all'emozione della paura nella *Rhet.* (1382 a 20-83 a 13). In questo studio, *De Anima* e *Rhetorica* comporranno, seppur sommariamente, l'imprescindibile *milieu* concettuale in cui calare un'altra, meno percorsa declinazione del φόβος aristotelico. Una declinazione rintracciabile, ancorché meno esplicitamente che nelle suddette opere, nella sua *πραγματεία* politica (*Pol.*).

È parso opportuno abbozzare la tensione tra due filosofi emblematici dell'antico (Aristotele) e del moderno (Hobbes) concetto del politico per contestualizzare un assai più modesto contributo alla storia del φόβος nella tradizione del pensiero politico greco. Intento delle pagine seguenti non sarà – né potrebbe essere, per ovvi limiti di spazio, occasione e competenza – verificare o smentire l'assunto di partenza circa l'inconciliabilità tra antichi e moderni sulla paura come categoria filosofico-politica. Obiettivo dello studio sarà invece proporre alcuni spunti per un *excursus* sul ruolo del φόβος nella *Politica* di Aristotele (e in particolare nel quinto libro dell'opera), sulla base di un'analisi di alcuni luoghi-chiave in cui lo Stagirita utilizza il lessico della paura (che qui si circoscrive al sostantivo φόβος e alle voci del verbo φοβέω) all'interno dell'opera. A una ricapitolazione necessariamente sintetica della teoria del φόβος nella *Rhet.* e nel *De an.* (paragrafo 2), farà seguito una ricognizione selettiva del φόβος in *Pol.* V, focalizzata sull'analisi della στάσις διὰ φόβον nel contesto di Rodi (par. 3). Seguiranno alcune brevi considerazioni conclusive (par. 4).

---

<sup>12</sup> SCHADEWALDT 1955, ma prima NIETZSCHE 1886<sup>4</sup>, 122-3 (=eKGWB/GT § 22) sotto l'influsso di BERNAYS 1970<sup>2</sup>.

## 2. Caratteri del φόβος tra φαντασία e politica

Nel portare a compimento una linea interpretativa già implicita in J. Bernays e F. Nietzsche, W. Schadewaldt riscontrava nel φόβος della tragedia descritto da Aristotele un πάθος istintivo (*Schrecken*<sup>13</sup>) corredato da precise espressioni fisiologiche: il φόβος tragico non si distanzerebbe dal φοβίττειν, il rabbrivire, e potrebbe così legarsi, secondo l'ipotesi etimologica censita *dubitanter* in Chantraine (*DELG* 1183 s.v. φέβομαι), alla φοβή, la 'criniera', i capelli che si rizzano per l'*horror*. Aristotele conosce in effetti una definizione puramente fisiologica del φόβος: essa, negli animali, è 'raffreddamento' (κατάψυξις) causato da carenza di sangue (*De part. an.* 692a 24-5 κατάψυξις γὰρ ὁ φόβος δι' ὀλιγαίμιαν καὶ δι' ἔνδειαν ἐστι θερμοτήτος). In tal senso il φόβος trova spazio tra gli altri πάθη come cerniera e luogo di interazione tra sensazione e cognizione complessa nel *De anima*<sup>14</sup>. Ma come si afferma poco oltre nello stesso trattato (403 a 30-b 2), per i πάθη altra è la definizione del fisico, che indica la ὕλη del πάθος, altra quella del διαλεκτικός, che ne considera τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. Il trattamento della paura nella *Rhetorica* (1382a 20-83a 13) può forse rappresentare un esempio di inquadramento dialettico del φόβος:

*Rhet.* 1382a 20-5. ποῖα δὲ φοβοῦνται καὶ τίνας καὶ πῶς ἔχοντες, ὧδ' ἔσται φανερόν. ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ<sup>15</sup> ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθορικοῦ ἢ λυπηροῦ· οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἄδικος ἢ βραδύς, ἀλλ' ὅσα λύπας μεγάλας ἢ φθορὰς δύναται, καὶ ταῦτα ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ὥστε μέλλειν.

<sup>13</sup> SCHADEWALDT 1955, 131.

<sup>14</sup> 403 a 7ss. εἰκε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν.

<sup>15</sup> ἢ codd., Ross 1959, 82 : καὶ KASSEL 1976, 87. La proposta congetturale di Kassel, seppur in linea con l'*usus* aristotelico, è respinta da CENTRONE 2015, 149. Si può qui aggiungere, sulla scorta del suggerimento (recepto con gratitudine) di F. Tutrone, che la congettura di Kassel sembra trascurare la distinzione semantica tra λύπη e ταραχή: la prima appare esprimere l'origine più propriamente percettiva della paura, legata cioè all'immediata sensazione (αἰσθησις) di un pericolo; la seconda lascerebbe intravedere un 'turbamento' cognitivamente più complesso, frutto di una ὑπόληψις circa il pericolo percepito dal soggetto. In tal senso, ἡ avversativo preserverebbe la dualità implicita nella facoltà della φαντασία, da cui il πάθος origina.

La critica contemporanea<sup>16</sup> non trascura di individuare nella facoltà della φαντασία il perno psicologico di questa definizione<sup>17</sup>. Com'è noto, l'uso di φαντασία e del verbo φαίνομαι in Aristotele è soggetto a oscillazioni tra un uso tecnico, riferito alla δύναμις psichico-gnoseologica del *De anima*, e un uso vulgato, con significato e analoga funzione sintattica del verbo parentetico δοκεῖν<sup>18</sup>. L'uso del sostantivo *in extenso* nella definizione della *Rhet.* non esclude, anzi suggerisce un diretto coinvolgimento della facoltà rappresentativa (o immaginazione<sup>19</sup>) nell'insorgenza del φόβος. Nel *De anima* la φαντασία si distingue per il suo carattere liminale e, si potrebbe dire, ancipite nella teoria delle facoltà aristotelica: essa origina da una κίνησις dell'αἰσθητικόν, ma risulta altrettanto essenziale per le attività noetiche superiori, tipiche dell'essere umano, se è vero che οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ (*De an.* 431 a 17-9). Già anticamente, come tramandato da Aspasio in polemica con Andronico, si discettava se il πάθος, originando da φαντασῆαι, seguisse necessariamente o potesse invece precedere una ὑπόληψις – se cioè i πάθη, e tra essi la paura, si configurassero come fenomeni cognitivi e complessi o meramente pulsionali e immediati. Non sorprende dunque che si possa parlare anche di una φαντασία λογιστική (*De an.* 433b 29): quella cioè connessa con la sfera pratica e con la spinta all'azione radicata nell'ὄρεκτικόν<sup>20</sup>. È a quest'ultima, a mio avviso, che lo Stagirita guarda nella fenomenologia del φόβος per tutto il capitolo pertinente della *Rhet.* A conferma di ciò, si possono valu-

<sup>16</sup> Soprattutto CENTRONE 2015, il cui contributo si pone ampiamente a frutto per l'argomentazione qui svolta.

<sup>17</sup> Per la definizione aristotelica, cfr. anche l'inquadramento del φόβος, più generale e prossimo a Platone (*Lach.* 198 b 8-9 προσδοκία μέλλοντος κακοῦ), che si legge in *Eth. Nic.* 1115 a 8-9 φοβούμεθα δὲ δῆλον ὅτι τὰ φοβερά, ταῦτα δ' ἐστὶν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν κακά· διὸ καὶ τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ. Rilevante anche la seconda formulazione della *Rhet.* 1382b 29-30 εἰ δὴ ἐστὶν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, φανερόν ὅτι κτλ.

<sup>18</sup> Per BONITZ 1870, 808 s.v. φαίνειν, φαίνεσθαι è anzitutto *videri, apparere, sensibus percipi*; cfr. MOSS 2012, 77-9 per un'analisi di alcuni casi di uso tecnico del lessico della φαντασία in Aristotele.

<sup>19</sup> Sull'ambiguità traduttiva del termine φαντασία, cfr. SCHOFIELD 1992, 249-50.

<sup>20</sup> Sulla φαντασία, sospesa tra αἰσθησις e λογισμός, cfr. *De An.* 427 a 17-9 a 10; 431a 17-9; 433b 29. Per la polemica antica sulla natura cognitiva della φαντασία e dei πάθη, cfr. Aspas. *In Eth. Nic.* 44,33-5,5, passo acutamente valorizzato da CENTRONE 2015, 148 per l'esegesi della nozione di φόβος nella *Rhet.*

tare gli accenti pragmatici, allusivi a circostanze più complesse del mero terrore istintivo, con cui Aristotele conduce l'analisi di cause e conseguenze del φόβος.

Aristotele procede schematicamente, prima con l'indicazione di ciò che suscita paura, poi con la descrizione della condizione di chi avverte paura. Da *Rhet.* 1382 b 1-7 apprendiamo che è innanzitutto una «virtù offesa, se ne ha potere» (ἀρετὴ ὑβριζομένη δύναμιν ἔχουσα) a generare φόβος. Si fa subito strada un lessico sinistramente politico, mediante cui l'ambigua designazione dell'ἀρετὴ ὑβριζομένη acquista gradualmente concretezza: la condizione che suscita paura è quella di chi sa che contro di lui si prepara (παρασκευή) una vendetta; suscita paura il presentimento del καιρός in cui l'avversario possa esprimere la propria δύναμις (così forse si spiega l'ermetico δύναται δὲ νῦν<sup>21</sup>); dal testo si evince l'idea, propria degli ambienti di consorteria, della paura di chi è coinvolto da complice nell'aver compiuto «qualcosa di terribile» (δεινόν). Tale prospettiva si fa ancora più concreta ed esplicita poco oltre, dove si riflette sulla condizione di chi ha subito ἀδικία ed entra in un vero e proprio ἀγών con chi ritiene suo ὑβριστής<sup>22</sup>.

La prospettiva di chi teme (1382 b 34-83 a 13) è perfettamente complementare. Temono τοὺς οἰομένους τι παθεῖν ἄν, καὶ τοὺς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε («coloro che pensano di poter subire qualcosa, sia dalle persone da cui temono di subirle, sia di ciò che possono subire, sia di quando possano subirle»), e il φόβος comporta dunque una pensosa e cognitivamente complessa disposizione alla decisione (ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ), in quanto se si ha pau-

<sup>21</sup> Il passo è un esempio della stringatezza tipica della lingua di Aristotele: si prende qui a riferimento la traduzione di DORATI 1996, 171, che appare la più aderente alle peculiarità della lingua aristotelica: «e anche la virtù offesa, se ha potere, poiché è evidente che è sempre determinata, quando venga offesa, a vendicarsi, e che nel caso presente è in grado di farlo [δύναται δὲ νῦν]; e la paura nei confronti degli uomini che possono farci del male, perché necessariamente chi si trova in questa disposizione d'animo sarà pronto ad agire. Poiché gli uomini sono per la maggior parte cattivi piuttosto che buoni, schiavi del guadagno e vili nel pericolo, fa in generale paura l'idea di essere nelle mani di un'altra persona, e di conseguenza chi ha commesso un crimine ha timore che i complici lo denuncino o lo abbandonino».

<sup>22</sup> *Rhet.* 1382b 9-14 καὶ οἱ ἠδικημένοι ἢ νομίζοντες ἀδικεῖσθαι [scil. φοβεροὶ εἰσιν]. ἀεὶ γὰρ τηροῦσι καιρόν [...]. καὶ οἱ τῶν αὐτῶν ἀνταγωνισταί, ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν ἀμφοῖν· ἀεὶ γὰρ πολεμοῦσι πρὸς τοὺς τοιοῦτους.

ra, non si è totalmente privi di ἐλπίς<sup>23</sup> – principio quantomai politico, quest'ultimo, se solo si rammenta l'ἐλπίς che muove l'audacia dei Meli in Tuciddide (5, 103, 1, con Canfora 1992, 70). Fin dalla trattazione dialettica del φόβος nella *Rhet.*, dunque, emerge il carattere intersoggettivo di una paura che sorge sì, in generale, dalla φαντασία di un male imminente, ma che trova sistematica esemplificazione particolare in circostanze che preludono alla conflittualità dell'azione politica. Nella tradizione esegetica, avrà buone ragioni Temistio a collocare il φόβος tra i πάθη maggiormente in contatto con la parte razionale dell'anima, in quanto presuppongono una proiezione nel futuro (εἰς γὰρ τὸν μέλλοντα ἀποτείνεται χρόνον) da parte del soggetto<sup>24</sup>. Con la consapevolezza di tali presupposti filosofici, è possibile rivolgersi ad almeno alcune espressioni del φόβος nel testo della *Politica*.

### 3. Φόβος e στάσις nel quinto libro della *Politica*: il caso di Rodi

Occorrenze del sostantivo φόβος si concentrano soprattutto<sup>25</sup> nel quinto libro del trattato, risalente, secondo il paradigma jaegeriano<sup>26</sup>,

---

<sup>23</sup> *Rhet.* 1383 a 5-8 ἀλλὰ δεῖ τινα ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὐ ἀγωνιώσιν. σημείον δέ· ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς βουλευέται περὶ τῶν ἀνελπίστων.

<sup>24</sup> Them. in *De an.* CAG 5, 3 107, 10-13 (= fr. 58 Gigon dell'*Eudemo*) θάρσος γὰρ καὶ φόβος καὶ ἐλπίς εὐθὺς ἐμφαίνει τὸ λογικῆς εἶναι ψυχῆς· εἰς γὰρ τὸν μέλλοντα ἀποτείνεται χρόνον. διόπερ οὐ γίνεται ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις κτλ.

<sup>25</sup> Con l'ausilio del *TLG* è possibile documentare la concentrazione dei lessemi in esame nel libro dedicato alla στάσις: un censimento di massima per φόβος/φοβέω vede infatti occorrenze in *Pol.* 4, 1297 a 34; 5, 1302 b 2, 1302 b 21 ss., 1304 b 24, 1308 a 28, 1311 a 25, 1311 b 36 ss., 1313 b 15, 1314 b 8, 1314 b 19, 1315 b 7; 6, 1320 a 25; 7, 1331 a 35 ss.; 8, 1342 a 7. L'attestazione del termine in *Pol.* 8 1342 a 7, in cui si riprende la *iunctura* ἔλεος καὶ φόβος specularmente al dettato della *Poetica*, è stata soprattutto valorizzata in connessione con quest'ultima opera, secondo un'intuizione che risale a BERNAYS 1970<sup>2</sup>, 7-22.

<sup>26</sup> Cfr. JAEGER 1923, 348-95 con il riesame sinottico di A. Plebe in ZELLER, MONDOLFO 1966, 213-45, BIEN 1973, 37-44 e BERTELLI 2016 per quanto riguarda la stratificazione della *Politica*. L'assegnazione dei libri 4-5-6 (ΔΕΖ) almeno a una fase di composizione distinta dagli altri libri resiste infatti più di altre tesi tipicamente espresse dai sostenitori del metodo genetico alle pur legittime critiche rivolte a Jaeger nell'ultimo secolo di studi aristotelici (su cui è impossibile qui offrire una panoramica completa, ma per cui si può rimandare almeno a BERTI 1962, 76-87 per la *Politica*).

a un periodo di piena maturità aristotelica. La cornice concettuale del libro fornisce la cifra essenziale che la nozione di φόβος vi svolge: in questa sezione della *Politica* lo Stagirita si propone di studiare i fenomeni e le cause del mutamento costituzionale (1301 a 20 ἐκ τίνων δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολιτεῖαι). Tale πάθος è quindi legato strettamente al concetto di στάσις, perché un sottotipo di quest'ultima (la στάσις διὰ φόβον, appunto) è da esso determinato. In effetti il φόβος, puntualmente annoverato nella serie di sette<sup>27</sup> πάθη fondanti la psicologia politica della στάσις, compare come una delle affezioni responsabili più generalmente di μεταβάσεις e κινήσεις politiche: vi è dunque un φόβος che innesca rivolgimenti, determina *res novae*, e ha esiti che si potrebbero definire eversivi rispetto alla πολιτεία. Qui come nella *Rhetorica* agire o subire ἀδικία innesca l'operatività politica del φόβος:

*Pol.* 1302 b 21-4 διὰ δὲ φόβον στασιάζουσιν οἱ τε ἡδικηκότες, δεδιότες μὴ δῶσι δίκην, καὶ οἱ μέλλοντες ἀδικεῖσθαι, βουλόμενοι φθάσαι πρὶν ἀδικηθῆναι, ὥσπερ ἐν Ῥόδῳ συνέστησαν οἱ γνῶριμοὶ ἐπὶ τὸν δῆμον διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας.

L'analisi della στάσις διὰ φόβον consente uno sguardo privilegiato sugli scenari concreti, storicamente verificatisi, che lo Stagirita poteva avere in mente nella sua trattazione: laddove Aristotele si sofferma sul conflitto motivato dalla paura, ricorrente è il richiamo all'*affaire* rodio (ὥσπερ ἐν Ῥόδῳ. Così, non senza problemi esegetici di cui si darà conto *infra*, anche in 1302b 25-30 καὶ ἐν Ῥόδῳ κτλ. e 1304 b 20-30 καὶ ἐν Ῥόδῳ κτλ). L'intreccio di questi passi fornisce perciò un'occasione preziosa per l'approfondimento della funzione del φόβος nell'insorgenza della στάσις, sulla base di un avvenimento che Aristotele riteneva storicamente interpretabile secondo tali coordinate politico-filosofiche<sup>28</sup>.

Nel passo appena riportato sono gli oligarchici (γνῶριμοὶ) a scagliarsi ἐπὶ τὸν δῆμον. L'abbattimento della democrazia ricordato qui da Aristotele è individuabile nel colpo di stato del 391, con cui la par-

<sup>27</sup> Sette «o forse di più» (ἔστι δ' ὡς πλείους), chiosa sibilino Aristotele in 1302 a 34 ss.

<sup>28</sup> Può essere utile annotare *in margine* anche il φόβος dei Trenta nella στάσις ateniese di fine V secolo, che lascia traccia nel testo dell'*Ath. Pol.* 35, 4 ἐπεὶ δὲ τὴν πόλιν ἐγκρατέστερον ἔσχον, οὐδενὸς ἀπέιχοντο τῶν πολιτῶν, ἀλλ' ἀπέκτειναν τοὺς καὶ ταῖς οὐσίαις καὶ τῷ γένει καὶ τοῖς ἀξιώμασιν προέχοντας, ὑπεξαίρουμένοι τε τὸν φόβον καὶ βουλόμενοι τὰς οὐσίας διαρπάζειν.

te oligarchica avrebbe rovesciato la giovane democrazia filoateniese instaurata da Conone solo nel 396/5, all'indomani della caduta dei Diagoridi<sup>29</sup>. Per Aristotele i fatti di Rodi risultano dunque particolarmente utili a illustrare la genesi della στάσις διὰ φόβον nei regimi democratici (1304 b 20-30). La sfrontatezza di demagoghi sicofanti (τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν... συκοφαντοῦντες 20-1) compatta sotto il minimo comun denominatore del φόβος anche i notabili più divisi (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς φόβος), come accaduto a Cos<sup>30</sup> e, insiste Aristotele, a Rodi:

1304 b 25-30 καὶ γὰρ ἐν Κῶ ἡ δημοκρατία μετέβαλε πονηρῶν ἐγγενομένων δημαγωγῶν (οἱ γὰρ γνώριμοι συνέστησαν) καὶ ἐν Ρόδῳ μισθοφορὰν τε γὰρ οἱ δημαγωγοὶ ἐπόριζον, καὶ ἐκάλυον ἀποδιδόναι τὰ ὀφειλόμενα τοῖς τριηράρχοις, οἱ δὲ διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας ἠναγκάσθησαν συστάντες καταλύσαι τὸν δῆμον.

La parte oligarchica si trova così costretta alla στάσις antidemocratica (ἠναγκάσθησαν συστάντες καταλύσαι τὸν δῆμον). Se anche un terzo passo della *Politica* riguardante Rodi, ovvero *Pol.* 1302 b 25-33, si riferisca alla stessa rivolta antidemocratica presa a modello in *Pol.* 1302 b 16-21 e 1304 b 25-30 per la στάσις διὰ φόβον, è oggetto di dibattito critico. Mentre passa in rapida rassegna il caso della στάσις διὰ καταφρόνησις (in cui καταφρόνησις indica non tanto il 'disprezzo morale', quanto il senso di superiorità rispetto a forze avversarie ritenute inferiori<sup>31</sup>), Aristotele ritorna sullo scenario di Rodi nei termini seguenti:

1302 b 25-33 διὰ καταφρόνησιν δὲ καὶ στασιάζουσι καὶ ἐπιτίθενται, οἷον ἐν τε ταῖς ὀλιγαρχίαις, ὅταν πλείους ὦσιν οἱ μὴ μετέχοντες τῆς πολιτείας (κρείττους γὰρ οἴονται εἶναι), καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις οἱ εὐποροὶ καταφρονήσαντες τῆς ἀταξίας καὶ ἀναρχίας, οἷον καὶ ἐν Θήβαις μετὰ τὴν ἐν Οἰνοφύτοις μάχην κακῶς πολιτευομένων ἢ δημοκρατία διεφθάρη, καὶ ἡ Μεγαρέων δι' ἀταξίαν καὶ ἀναρχίαν ἠττηθέντων, καὶ ἐν Συρακούσαις πρὸ τῆς Γέλωνος τυραννίδος, καὶ ἐν Ρόδῳ ὁ δῆμος πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως.

<sup>29</sup> Cfr. GEHRKE 1985, 134-40.

<sup>30</sup> Probabilmente la στάσις di Cos portò al sinecismo del 366 (Diod. Sic. XV 76,2; Strab. XIV 2,19): cfr. DE LUNA 2016, 343-5.

<sup>31</sup> Come correttamente indicato da LURAGHI 1998, 119, il cui contributo si tiene largamente in considerazione per il passo in esame.

La prossimità del brano (*Pol.* 1302 b 16-21) in cui è inequivocabilmente richiamata la rivolta antidemocratica databile al 391 ha indotto gli esegeti a indicare anche in questa (33) menzione dell'isola un'analisi dello stesso *golpe* di matrice oligarchica. Due elementi testuali confliggono tuttavia con tale individuazione: 1. il complemento di tempo *πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως*. Esso comporterebbe il cortocircuito per cui gli oligarchici rodii sarebbero insorti 'prima della rivolta' stessa. 2. L'assenza di una voce verbale esplicita chiaramente riferibile al soggetto *ὁ δῆμος*.

L'interpretazione più duratura, sancita dal commento di Newman<sup>32</sup>, propende per l'esegesi basata sulla ripresa del verbo *διεφθάρη* da riferirsi a *ὁ δῆμος*, sinonimo metonimico di *ἡ δημοκρατία*. In tal modo è salvaguardata la coerenza di questo cenno a Rodi con il richiamo allo stesso contesto menzionato poche righe sopra: nel 391 la democrazia rodia, aggiungerebbe qui Aristotele, sarebbe stata abbattuta dagli oligarchici anche 'per il disprezzo' nei confronti del *δῆμος*, suscitato negli *γνώριμοι* dal clima di sopraffazioni ed eccessi immediatamente precedente al *golpe* da loro ordito. Al prezzo di una resa banalizzante del termine *καταφρόνησις* e del complemento *πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως*, ma con il vantaggio di preservare l'unico verbo di modo finito reperibile in prossimità della proposizione di chiusura, il brano indicherebbe dunque la coesistenza di due *πάθη* – 'disprezzo' e 'paura' – all'origine della stessa *στάσις*.

L'opzione alternativa, argomentata con fitti richiami storiografici da N. Luraghi<sup>33</sup>, prende alla lettera la «forma brachilogica»<sup>34</sup> del testo di Aristotele: in questa specifica pericope, l'indicazione temporale *πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως* collocherebbe l'esempio di Rodi nel contesto di un cambio di regime distinto e cronologicamente precedente a quello occorso nel 391. Di conseguenza, il supplemento verbale necessario per intendere il costrutto *ad sensum* sarebbe *συνέστησε* («si ribellò») *vel similia*: per quanto stilisticamente duro, l'inserito del soggetto *ὁ δῆμος*, che

<sup>32</sup> NEWMAN 1902, 301. Consentanei GEHRKE 1996, 445-6 e KEYT 1999, 248-9.

<sup>33</sup> LURAGHI 1998, dove ha rilievo argomentativo l'esame delle parallele rivolte tebane, megaresi e siracusane citate dallo Stagirita, per l'analisi delle quali si fa qui riferimento all'esegesi storiografica formulata nello stesso studio. Sull'ipotesi di Luraghi, cfr. anche DE LUNA 2016, 291.

<sup>34</sup> LURAGHI 1998, 117.

contraddistingue l'ultimo membro dell'elenco (καὶ ἡ Μεγαρέων... καὶ ἐν Συρακούσαις ... καὶ ἐν Ῥόδῳ) di στάσεις διὰ καταφρόνησιν, starebbe a precisare un mutamento dell'attore promotore della sollevazione<sup>35</sup>. Aristotele non descriverebbe qui la διαφθορά della democrazia, bensì un colpo di stato condotto dal δῆμος ai danni della fazione oligarchica. Invero un possibile sostrato storico cui ancorare tale interpretazione sussiste: si tratta della presa del potere democratica ai danni dei Diagoridi databile al 396/5<sup>36</sup>. Indipendentemente dalla scelta tra le due divergenti soluzioni esegetiche, rimane invariato il rapporto di contiguità tra καταφρόνησις e φόβος quali emozioni disgregatrici della πολιτεία. La prima emozione induce all'ἀδικία, la seconda previene un'ingiustizia percepita come incombente o la contraccambia nella forma della vendetta. Lo conferma il carattere trasversale ai regimi politici dei due πάθη che contribuiscono alla lotta interna: anche nelle monarchie, in forma Aristotele, i sudditi insorgono per i medesimi fattori psicologici<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Il soggetto ὁ δῆμος non ribadirebbe cioè la componente sociale che subisce il mutamento di regime a causa del disprezzo attirato su di sé, come nell'interpretazione di NEWMAN 1902, 301 ([scil. *the commons*] *aroused contempt in a similar way*, con ὁ δῆμος [= *the commons*] quale soggetto). Cfr. invece LURAGHI 1998, 122: «a Rodi, diversamente da Siracusa, a ribellarsi era stato appunto il *demos*, non una massa di servi rurali esclusi dalla cittadinanza».

<sup>36</sup> È qui utile sintetizzare, seppur in uno regesto limitato a dati euristicamente utili per la discussione, una cronologia essenziale dei rivolgimenti politici a Rodi di cui si tramanda memoria tra fine V e prima metà del IV secolo. In base alle esegesi di MOMIGLIANO 1975, 515-517, BERTHOLD 1980 e GEHRKE 1985, 134-40, si possono isolare i seguenti eventi su cui gli studiosi convergono: 411: presa del potere degli oligarchici filospartani sotto la guida dei Diagoridi (cfr. Thuc. 8, 60, 2-3); 396/395: con l'intervento di Conone, i Diagoridi vengono esiliati e uccisi (cfr. Diod. 14, 79, 4-5, *Hell. Oxy.* 10 1-3 e, secondo LURAGHI 1998, anche Arist. *Pol.* 1302b 25-33); 391: notabili oligarchici rodii (gli γνῶριμοί) con l'aiuto spartano si rivoltano ἐπὶ τὸν δῆμον (Diod. Sic. 14, 97, 1-4, Arist. *Pol.* 1302a 34 ss. e 1304b 20-30). Si noti che i due brani aristotelici qui ricordati riguardano la crisi del 392/1 sia secondo la ricostruzione di MOMIGLIANO 1975, 516, sia secondo quella di LURAGHI 1998, 118, *pace* BERTHOLD 1980, 39, per il quale qui Aristotele si riferirebbe invece sempre ai successivi rivolgimenti del 355. Gli oligarchici vengono poi sopraffatti dai democratici in concomitanza con la pace di Antalcida (cfr. BERTHOLD 1980, 40; in ogni caso all'adesione di Rodi alla lega delio-attica nel 378-7 sull'isola viveva una democrazia, come nota Momigliano *ibid.*); 355: Mausolo orchestra, infine, un colpo di stato antidemocratico all'indomani della defezione di Rodi dalla Lega Ateniese, nel contesto della guerra sociale della nuova lega navale attica (cfr. *e.g.* Diod. 16, 7, 3-4).

<sup>37</sup> *Pol.* 1311 a 27-30 διὰ τε γὰρ ἀδικίαν καὶ διὰ φόβον καὶ διὰ καταφρόνησιν ἐπιτίθενται πολλοὶ τῶν ἀρχομένων ταῖς μοναρχίαις, dove διὰ φόβον e διὰ

Un ulteriore argomento a favore dell'interpretazione di Luraghi può forse giungere dall'inquadramento dialettico del φόβος nella *Rhet.* Si è visto come nella definizione della paura assuma particolare rilievo la logica della vendetta (cfr. in particolare *Rhet.* 1382 b 1-3). La στάσις διὰ φόβον scatenata dagli γνώριμοι alla fine del primo decennio del IV secolo può quindi acquisire nuova luce, se intesa come risposta oligarchica a una precedente offesa sorta dal conflitto civile perpetrato dai democratici, forti della sicurezza dei propri mezzi militari (καταφρόνησις) e sprezzanti degli avversari. I democratici avevano dunque già dimostrato di essere in grado di sopraffare la parte avversa: gli oligarchici si trovarono a maggior ragione nella condizione di chi teme τι παθεῖν ἄν (*Rhet.* 1382 b 34), e intesero prevenire il danno di una nuova ἀδικία (βουλόμενοι φθάσαι πρὶν ἀδικηθῆναι, *Pol.* 1302 b 19-20). In tal modo Aristotele non confonderebbe nell'analisi di uno stesso evento due tipologie distinte di στάσεις (διὰ καταφρόνησιν per la presa del potere democratica del 396/5, διὰ φόβον invece per il tentativo oligarchico del 391), ma ne lascerebbe sottilmente intendere il rapporto consequenziale, che trova globale conferma nella psicologia generale del φόβος delineata nella *Retorica*. La fenomenologia del φόβος politico ne risulterebbe in ogni caso arricchita.

Se in Aristotele la στάσις è per eccellenza il luogo della politicizzazione dei πάθη<sup>38</sup>, e se tra questi il φόβος riveste un ruolo di primo rilievo, l'idea che nella filosofia politica aristotelica la paura abbia un effetto prevalentemente distruttivo sul consesso politico, un effetto emergente in condizioni di assenza di virtù e giustizia (δικαιοσύνη) dalla πολιτεία, sembrerebbe confermata<sup>39</sup>. Ma chi legga il libro quinto della *Politica* non può ignorare la presenza germinale di un φόβος che si potrebbe dire antesignano del *metus* hobbesiano. Nel libro quinto non si può infatti tralasciare un'attestazione isolata, ma inequivocabile circa una possibile funzione coesiva della paura:

---

καταφρόνησιν precisano il termine sovraordinato, διὰ τε γὰρ ἀδικίαν. Caso aderente a questa tipologia di ambito monarchico è quello di Artapano, rivoltatosi contro Smerdi φοβούμενος τὴν διαβολήν (1311 b 35-40).

<sup>38</sup> Lo evidenzia con lucidità PELLEGRIN 2019: la guerra intestina si risolve nella *politicization of a particular emotion* (244).

<sup>39</sup> Tra i contemporanei non manca chi ha concepito la στάσις come momento definitorio della politica, in quanto suo limite costitutivo: cfr. AGAMBEN 2015, 30-1 (sorprendentemente, tuttavia, lo studioso non si sofferma su alcun brano di *Pol.* 5).

1308 a 24-30 σφύζονται δ' αἱ πολιτεῖαι οὐ μόνον διὰ τὸ πόρρω εἶναι τῶν διαφθειρόντων, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ διὰ τὸ ἐγγύς· φοβούμενοι γὰρ διὰ χειρῶν ἔχουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν. ὥστε δεῖ τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὥσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν, καὶ τὸ πόρρω ἐγγύς ποιεῖν.

Esiste dunque, per un Aristotele che qui si mostra realista e machiavellico, un φόβος preventivo, utile alla salvaguardia della πολιτεία. La pericope non sembra poter essere declassata a mera sbavatura concettuale rispetto alla trattazione della στάσις διὰ φόβον. Essa infatti non è meno radicata nei presupposti psicologici del πάθος in questione: se «è necessario che chi si occupi della costituzione infonda paure», ciò dovrà avvenire grazie al τὸ πόρρω ἐγγύς ποιεῖν, ovvero precisamente la condizione dell'insorgere della paura nella teoria della *Rhet.* (1382 a 24-5). È certo una paura che si approssima alla *cura* della comunità vigente nell'esortare alla sua protezione: una paura, ricorrendo ancora una volta al vocabolario della *Rhet.*, volta a generare speranza (ἐλπίς) nella possibilità di mantenere saldo l'equilibrio di giustizia a fondamento della πολιτεία. Una paura pur sempre conservativa rispetto allo *status quo*, e perciò radicalmente distinta dal φόβος che induce alla ribellione per il rivolgimento costituzionale<sup>40</sup>.

#### 4. Prime considerazioni sul φόβος politico in Aristotele

Acquisizione che appare consolidata dall'esame congiunto delle πραγματεῖαι *Rhetorica*, *De anima* e *Politica* è la coerenza concettuale cui Aristotele non viene meno nel proiettare sullo scenario della πόλις la sua psicologia del φόβος. Al cuore del φόβος politico, si è visto, vi è la στάσις. P. Pellegrin ha recentemente riproposto una

---

<sup>40</sup> Si potrebbe aggiungere quale caso di φόβος difforme al paradigma della στάσις quello ricordato in *Pol.* 1331 a 35-40, dove si accenna a un enigmatico φόβος «proprio degli uomini liberi», τῶν ἐλευθέρων. Esso compare in coppia con ἰαίδως, nel contesto seguente: εἴη δ' ἂν εὐχαρις ὁ τόπος, εἰ καὶ τὰ γυμνάσια τῶν πρεσβυτέρων ἔχοι τὴν τάξιν ἐνταῦθα· πρέπει γὰρ διηροῦσθαι κατὰ τὰς ἡλικίας καὶ τοῦτον τὸν κόσμον, καὶ παρὰ μὲν τοῖς νεωτέροις ἀρχοντάς τινας διατρίβειν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους παρὰ τοῖς ἀρχουσιν· ἢ γὰρ ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν ἀρχόντων παρῶσθαι μάλιστα ἐμποιεῖ τὴν ἀληθινὴν αἰδῶ καὶ τὸν τῶν ἐλευθέρων φόβον.

metafora di tradizione millenaria, quella che equipara in termini biologici la πόλις a un organismo vivente, per descrivere il rapporto tra στάσις e politica in Aristotele<sup>41</sup>. Se il corpo politico funziona come un corpo vivente, la στάσις agirebbe da vaccino, grazie alla mitridatizzazione controllata cui sottopone la πόλις nell'esporsi alla sua negazione, cioè lo stato di conflitto intestino. E se i πάθη rappresentano la causa ultima del conflitto civile, allora il φόβος rappresenta propriamente un agente patogeno nella vita dello Stato. Quando esso trovi sfogo in una στάσις atta a rivendicare la giustizia delle leggi, il φόβος contribuirebbe, secondo il ragionamento di Pellegrin, alla salute generale della πολιτεία, così come il patogeno indebolito non uccide, bensì fortifica l'organismo con la sua inoculazione. Questo sembra l'unico senso possibile in cui il φόβος generatore di στάσις può essere considerato un fattore produttivo di coesione politica sulla base delle pagine della *Politica*. Un senso, è chiaro, piuttosto indiretto, secondario e perciò distinto dal *metus* che costringe l'animale (im)politico di Hobbes a ricorrere alla comunità per la sua stessa sopravvivenza. In Aristotele il φόβος, come la καταφρόνησις, rappresenta una forza disgregatrice dell'ordine sociale, figlia o genitrice di ἀδικία, come dimostra la puntuale analisi del contesto rodio. Tuttavia, non è possibile ignorare una traccia di polisemia nel φόβος della *Politica*. Un passo come *Pol.* 1308 a 24-30 testimonia che ad Aristotele non era completamente ignota quella paura che il detentore del potere politico può suscitare allo scopo di salvare la costituzione. Come si armonizzi il πάθος responsabile del conflitto civile con il suo uso conservativo<sup>42</sup>, quali ripercussioni possa avere tale φόβος preventivo sulla psicologia politica di Aristotele, quali implicazioni quest'ultimo tassello comporti per la storia e la ricezione della paura nella successiva tradizione filosofico-politica, sono solo alcuni dei nuovi interrogativi che possono essere sollevati in séguito a questo circoscritto *excursus*.

<sup>41</sup> PELLEGRIN 2019, 247. Una metafora che il testo di Aristotele legittima in passi come *Pol.* 1290 b 21-91 a 1, ma su cui devono essere tenuti in considerazione i *caveat* di ZIZZA 2024, 211.

<sup>42</sup> In tal senso, risposte potrebbero giungere da un ancor più approfondito esame del funzionamento dei πάθη in *Eth. Nic.* ed *Eth. Eud.*

Marco Collatuzzo

## *Bibliografia*

AGAMBEN 2015

G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino 2015.

BERNAYS 1970<sup>2</sup>

J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Hildesheim-New York 1970 (ed. or. Breslau 1858).

BERTELLI 2016

L. Bertelli, *Politica: questioni di composizione. È ancora applicabile il metodo di Jaeger?*, «ΠΗΓΗ/FONS» I (2016), 21-33.

BERTHOLD 1980

R.M. Berthold, *Fourth Century Rhodes*, «Historia» XXIX/1 (1980), 32-49.

BERTI 1962

E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.

BIEN 1973

G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, tr. it. Bologna 1985.

BOBBIO 1989

N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino 1989.

BONITZ 1870

H. Bonitz, *Aristotelis Opera*, V, *Index Aristotelicus*, edidit H. Bonitz, Berolini 1870.

CANFORA 1992

L. Canfora, *Tucidide e l'impero*, Roma-Bari 1992.

CENTRONE 2015

B. Centrone, *Φόβος* nella *Retorica di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa*, in B. Centrone (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Atti del Convegno di Studi (Pisa, 6-8 maggio 2014), Greco, arabo, latino. Le vie del sapere (Studi) 4, Pisa 2015, 143-70.

DE LUNA 2016

M.E. De Luna, C. Zizza, M. Curnis, *Aristotele. La Politica, V-VI*, testo critico e note testuali di M. Curnis, intr. e comm. a V 1-8 e VI 5-8 di M. E. De Luna, intr. e comm. a V 9-12 e VI 1-4 di C. Zizza, Roma 2016.

DORATI 1996

M. Dorati, *Aristotele. Retorica*, Milano 1996.

ESPOSITO 2018

R. Esposito, *Politica e negazione*, Torino 2018.

FORTENBAUGH 1975

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London 1975.

GALLI 2010

C. Galli, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia Politica» I (2010), 9-28.

GEHRKE 1985

H.J. Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985.

GEHRKE 1996

H.J. Gehrke, *Aristoteles. Politik, Buch IV-VI*, übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, erläutert von E. Schütrumpf und H.J. Gehrke, Berlin 1996.

HEGEL 1807

G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, tr. it. Milano 2017.

HOBBS 1642

T. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia, II, Libri de homine et libri de cive, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Guilelmi Molesworth*, Londinii 1839-1845.

HOBBS 1651

T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. Firenze 1976.

Marco Collatuzzo

JAEGER 1923

W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, tr. it Firenze 1935.

KASSEL 1976

R. Kassel, *Aristotelis Ars rhetorica*, Berolini 1976.

KEYT 1999

D. Keyt, *Aristotele. Politica, II, traduzione e commento di R. Radice e T. Gargiulo, commento di D. Keyt (V-VI) e R. Kraut (VII-VIII)*, tr. it. Milano 2015.

LURAGHI 1998

N. Luraghi, *Crollo della democrazia o sollevazione anti-oligarchica? Siracusa e Rodi in Aristotele, Politica 5, 1302b 25-33*, «Hermes» CXXVI/1 (1998) pp. 117-23.

MOMIGLIANO 1975

A. Momigliano, *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975.

MOSS 2012

J. Moss, *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford 2012.

NEWMAN 1902

W.L. Newman, *The Politics of Aristotle, IV*, Oxford 1902.

NIETZSCHE 1886<sup>4</sup>

F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder, Griechentum und Pessimismus*, Leipzig 1886 (ed. or. *ibid.* 1872).

PELLEGRIN 2019

P. Pellegrin, *Aristotle on Stasis as a Natural State of Cities*, in C. Riedweg (a cura di), *Philosophie für die Polis*, Fachvorträge des 5. Internationalen Kongresses der Gesellschaft für Antike Philosophie (Zürich, 6-9 September 2016), Berlin 2019, 235-48.

RAPP 2021

C. Rapp, *Whose State? Whose Nature? How Aristotle's Polis is 'Natural'*, in P. Adamson, C. Rapp (eds.), *State and nature: studies in ancient and medieval philosophy*, Berlin-Boston 2021, 81-118.

ROSS 1957

W.D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxonii 1957.

ROSS 1959

W.D. Ross, *Aristotelis Ars rhetorica*, Oxonii 1959.

SCHADEWALDT 1955

W. Schadewaldt, *Furcht und Mitlied? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes*, «Hermes» 83/2 (1955), 129-71.

SCHOFIELD 1992

M. Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 249-78.

ZELLER, MONDOLFO 1966

E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II *Da Socrate ad Aristotele*, vol. VI/3 *Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, tr. it. Firenze 1966.

ZIZZA 2024

C. Zizza, *Il corpo e la Politica. Metafore anatomiche e percettivo-sensoriali in Aristotele*, in S. Caneva, A. Coppola (a cura di), *Fisicità e voce, gesto e ornamento nella comunicazione politica greca fra VI e IV sec. a. C.*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Padova, 25-26 ottobre 2023), Padova 2024, 205-32.