

5. Riflessioni sul concetto di *soteria* in Aristotele, a partire dalla *Politica*

Giorgio Camassa

*per Mauro,
studioso dei Πολιτικά*

DOI – <http://dx.doi.org/10.7359/852-2018-cama>

ABSTRACT – The theme of the salvation of the *polis* takes on crucial importance following the process of destabilisation wrought by the Peloponnesian War. Indeed, even before becoming a slogan, the existence of the hallowed expression σωτηρία (τῆς πόλεως) points to a concrete problem. Plato inventories the ‘current’ regimes; nevertheless, he also expects to be able to reshape politics from the top down: it is in his dialogues that the pairing *soteria/pthora* first appears and this is a telling detail, as it underlines the fact that a paradigm was being formulated, which could be summarised with the formula «Salvation and ruination of the *polis* (of the *poleis*)». At the time of Aristotle, the crisis affecting the *polis* was already long-standing: this crisis had become so embedded that the very word designated to denounce it, *soteria*, had to a certain extent lost its power to shock and was beginning to acquire an almost neutral linguistic tone; in this way *soteria* takes its place among standardised nomenclatures (making an antithetical pair with *pthora*) and Aristotle makes use of it in analysing the reality of the political-institutional organisation, cataloguing the ways in which or the means whereby it can be saved. But this description is not an end in itself. Over and above the ‘scientific’ analysis of the reality of the political-institutional system, the philosopher also suggests how the deviancy he has come across and diagnosed, especially when tackling regimes that are far from ideal, may be corrected. Nevertheless, any analysis of the concept of *soteria* in the *Nicomachean Ethics* and the *Politics* should not limit itself merely to pointing out the presence of the therapeutic instance alongside the diagnostic acknowledgement, which is founded on the empirical. *Soteria*, in fact, is a ‘limit’ concept and as such dictates ideal or ideological coordinates. Whether one is dealing with the necessary master-slave relationship or with the *polis* insofar as it is a plurality hinging on equality through reciprocity, or with the indispensable sharing of duties among the various human agents within a community coinciding with the *politeia*, the concept of *soteria* determines the underlying conditions without which there can be no integrity-based preservation. In Aristotle’s writings, *soteria* also represents the outer reaches of a world perceived as being fully imbued with sense, and among the representative emblems of this world is principally the continuity of the institution of the *polis*, which had to be safeguarded at all costs.

KEYWORDS – Aristotle; *pthora*; *polis*; *Politics*; *soteria* – Aristotele; *pthora*; *polis*; *Politica*; *soteria*.

Se leggiamo le parti dell'opera di Aristotele dedicate alle trasformazioni delle *politeiai*, anzitutto il V e il VI libro della *Politica*, è difficile non provare qualche disorientamento. Tento di spiegarne una delle ragioni. *Soteria*, il termine che deriva da *soter* e che veniva agitato anche con intenti ideologici opposti ma comunque in situazioni di emergenza nella Città greca, si è in qualche misura stabilizzato in Aristotele e sembra entrato a far parte della nomenclatura quasi-neutra della teoria politica¹. Ecco la formulazione di *Politica* 1301a 20-25: «Di seguito a quanto abbiamo detto, ora bisogna esaminare per quali cause mutano le *politeiai*, quante e di quale natura sono tali cause, quali sono le *phthorai* di ciascuna *politeia* (cioè, i modi in cui si determina la *phthora*, la rovina – la corruzione – di ciascuna *politeia* [καὶ τίνες ἐκάστης πολιτείας φθοραῖ]), da che cosa in che cosa esse per lo più si trasformano; ancora quali sono le *soteriai* (cioè, i modi in cui viene assicurata la *soteria*, la salvezza [ἔτι δὲ σωτηρίαί τίνες]) delle *politeiai* in genere e di ciascuna in particolare; inoltre attraverso quali strumenti specialmente si salvì (διὰ τίνων ἂν μάλιστα σῶζοιτο) ciascuna *politeia*». Questa traduzione è senza dubbio fin troppo letterale e non sarebbe stato difficile trovare soluzioni più eleganti nei punti in cui ricorrono, di contro a φθοραί, σωτηρίαί e σῶζοιτο – per esempio: «ancora in quali modi viene assicurata la preservazione delle *politeiai* in genere e di ciascuna in particolare; inoltre attraverso quali strumenti specialmente si possa preservare ciascuna *politeia*»². Una simile resa avrebbe però occultato o rimosso il problema cui siamo di fronte: com'è accaduto che *soteria* e *sozein* (ciò riguarda *soteria* ancor più di *sozein*), antiche parole d'ordine della lotta politica, ricche di implicazioni, siano state parzialmente depurate dalla loro potente carica originaria, una carica che ho invece tentato di far riemergere fornendo una traduzione se si vuole 'restaurativa' del brano della *Politica*? Com'è stato possibile che la risonanza di quei termini venisse attutita, tanto da permetterne l'integrazione entro il quadro in apparenza pacificato del piano di ricerca aristotelico? Parlare di una parziale neutralizzazione della carica originaria insita in *soteria* (e in *sozein*), scorgere un attutimento della risonanza di concetti prominenti, è a mio parere giustificato. E tuttavia arrestarsi a questo sarebbe unilaterale e forse superficiale. Credo infatti che la ricomprensione teorica da parte di Aristotele, cronologicamente e fattualmente così vicina all'arena politica in cui si erano costituiti i vocaboli dei quali egli si avvale, conservi nonostante tutto un'eco delle dinamiche che avevano prodotto quei significanti, delle tensioni che avevano dato loro forma; credo che gli

¹ Mi sembra eccessivo, però, parlare di «secolarizzazione» (così Herrero de Járegui 2017).

² Tutte le traduzioni fornite nell'arco di queste pagine sono mie.

usi di *soteria* (e *sozein*) nella produzione aristotelica o di matrice aristotelica siano persino cartine di tornasole capaci di rivelare gli intrecci nelle categorizzazioni dell'autore dinanzi alla realtà con cui si confrontava. Ma è ora tempo di delucidare brevemente lo sfondo storico e concettuale che è alle spalle dell'elaborazione di Aristotele su *soteria* e su *sozein*. Accingendomi al compito, mi piace ricordare che il terreno è stato dissodato qualche anno fa da Lucio Bertelli³.

Quale che sia la data della rappresentazione dell'*Edipo Re* sofocleo (io continuo a pensare vada collocata non lontano dalla grande pestilenza dei primi anni della guerra peloponnesiaca), vi campeggia il tema della *soteria* della Città: nei versi iniziali della tragedia (47-48) la collettività si rimette fiduciosa, si affida senza riserve, al suo sovrano insignito dell'appellativo *soter* e da cui attende appunto di essere salvata nel presente come al tempo della Sfinge. Ho preso le mosse dall'*Edipo Re*, ma avrei potuto risalire piuttosto all'*Antigone*⁴, verosimilmente del 442. La centralità di quel tema, il tema della σωτηρία (τῆς πόλεως), è documentabile in tutta la produzione teatrale ateniese di fine V - inizio IV secolo⁵ e se Euripide ne fa la chiave di volta per esempio di una tragedia come l'*Oreste*⁶ del 408, Aristofane già nella *Lisistrata*⁷ (del 411), poi nelle *Ecclesiazuse*⁸ (di data incerta, ma probabilmente da collocare alla fine della prima decade del IV secolo) e nel *Pluto* (di cui possediamo la redazione del 388) suggerisce da par suo che la salvezza può esser attinta solo uscendo dalle logiche consuete, solo lasciandosele alle spalle. Così, nella *Lisistrata* il rimedio al male supremo della guerra verrà dalla componente femminile della popolazione asserragliatasi sull'Acropoli e capace di negare il soddisfacimento del desiderio sessuale sino ad aver ottenuto l'abbandono dell'insensata politica bellicista, mentre nelle due ultime commedie la soluzione è ancora più radicale: il potere verrà preso dalle donne e i beni saranno messi in comune, o ancora si procederà a una inedita redistribuzione delle ricchezze⁹. Si tende talvolta a dimenticare che quello aristofaneo è, pur all'insegna del paradossale, un teatro di idee, concepite di fronte a una crisi non solo politica, ma anche

³ 2017 (2013), 195-211.

⁴ Molto significativi ai nostri fini i versi 184-191 (l'antonimo di *soteria* è qui *ate*), 1058.

⁵ Importanti i contributi radunati in Markantonatos - Zimmermann 2012, ove ampia bibliografia. Vd. poi Camassa 2016, in part. 260-264, con ulteriori dati.

⁶ Cf. Parry 1969; Wohl 2015, 120 ss.

⁷ Su cui Faraone 1997.

⁸ Vd. ora in proposito Tordoff 2017. L'articolo raduna, fra l'altro, una vasta messe di occorrenze di *soteria* nella letteratura ateniese di fine V e inizio IV secolo.

⁹ Cf. Camassa 2016, 263-264.

economica. La σωτηρία (τῆς πόλεως) rappresenta la parola d'ordine agitata più o meno strumentalmente – quasi un parallelo dello *Ausnahmezustand* (*Notstand*) caro a Carl Schmitt¹⁰ – durante la crisi del 411, quando a un secolo dalla sua instaurazione la democrazia ateniese viene abolita 'legalmente', sebbene si tratti di una via legale a dir poco singolare: Aristotele o la sua scuola nell'*Athenaion Politeia* (capitolo 29) fornisce proprio sulla rilevanza essenziale, nel programma oligarchico, del richiamo alla salvezza della Città informazioni preziose, che verosimilmente provengono da fonti coeve agli eventi¹¹ e comunque valgono a integrare l'VIII libro della monografia storica tucididea¹². Non mi dilungherò sull'argomento — ma al capitolo 29 dell'*Ath. Pol.* tornerò nel bilancio conclusivo —, perché Cinzia Bearzot¹³ vi ha di recente dedicato più di una pagina, documentando come la σωτηρία (τῆς πόλεως) sia stata al centro del veemente scontro che oppone gli oligarchi ai democratici e che pervade fra l'altro l'oratoria di Lisia¹⁴. Se ci spingiamo oltre il presumibile orizzonte cronologico del *Corpus Lysiacum*, o ancora oltre la *factio*¹⁵ dell'*Areopagitico* isocrateo (§ 1), è facile stabilire che il tema si dimostra in certa misura attuale ancora al tempo di Demostene ed Eschine (vd. a titolo d'esempio rispettivamente *Per la Corona* 169 ss., 248; *Contro Ctesifonte* 6, dove non ricorre alla lettera la formula σωτηρία τῆς πόλεως, ma l'espressione usata è nella sostanza equivalente). Alle fonti letterarie fanno da contrappunto le testimonianze epigrafiche riddiscusse da Jon D. Mikalson¹⁶: in una serie di decreti databili a partire dalla metà del IV secolo appare la formula ἐφ' ὑγείᾳ καὶ σωτηρίᾳ (o anche ὑπὲρ τῆς ὑγείας καὶ σωτηρίας) variamente declinata, che rende palmare l'intreccio sempre più stretto fra vita comunitaria e sfera salvifico-salutare, mentre l'esistenza individuale e collettiva si va facendo precaria. «La salute e la salvezza» delle quali si parla – la disponibilità, poniamo, di sufficienti risorse alimentari; la preservazione dalla catastrofe della guerra – riguardano e

¹⁰ «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» (Schmitt 1972, 33).

¹¹ Cf. Camassa 1993, 106-107, con le note pertinenti; 2004, 97-98.

¹² Dove peraltro lo *Schlagwort* ritorna a 53, 2-3; 54, 1; 72, 1 (qui l'antonomo è *blabe*); 86, 3 (notevolissimo l'antonomo *diaphthora*!): in tutti questi passi Tucidide dà voce alla propaganda oligarchica. Vd. di contro VIII 75, 3; 76, 7, nonché 81, 2; 82, 1.

¹³ 2013.

¹⁴ Interessante, per differenza, la posizione di Andocide: penso all'orazione su *I Misteri* (in particolare § 140). Quale che sia l'orientamento politico della pseudo-andocidea *Contro Alcibiade*, vi si afferma la coincidenza della «salvezza di tutti» con l'ubbidienza ai magistrati e alle leggi (§ 19).

¹⁵ La finzione è duplice, in quanto il discorso non viene pronunciato davanti all'assemblea (è in realtà epidittico) ed evoca la salvezza di Atene, anche se essa non è in pericolo nel 357, presumibile data di composizione dell'*Areopagitico*.

¹⁶ 1998, 42-44, 132-134, 294-296; 2016, in part. 86-90.

devono riguardare ogni componente della popolazione, pena l'impossibilità della perpetuazione nel tempo e nello spazio della *polis*. Ὑγίεια e σωτηρία vengono insomma sentite come un prerequisito fondamentale, cioè in assenza di cui la vita di Atene, anche nella sua dimensione più schiettamente politica, sarebbe compromessa. Non si dà vita né civica né politica, non si dà vita delle istituzioni come degli attori umani che ne formano l'ossatura, senza salute e salvezza: questa in estrema sintesi la cifra ricavabile da una categoria di decreti a suo modo eccezionale.

Non sarebbe possibile tornar a esplorare l'ampio spettro degli usi, non di rado strategici, di *soteria* (e della costellazione di cui è parte) in Platone¹⁷. Mi limiterò a richiamare pochi elementi. Nel X libro della *Repubblica* il male e il bene vengono definiti in forma di premessa: il primo consiste nella corruzione e nella distruzione, è coestensivo a esse (τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι); il secondo nella salvezza e nell'utile (τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν, 608 e 3-4). Il bene dunque coincide con ciò che salva – vale a dire con ciò che preserva l'integrità¹⁸ – e con ciò che è utile. Non siamo molto lontani¹⁹ dalla famosa proposizione delle *Leggi* (903b 4-7), destinata a divenire una punta di diamante della polemica di Celso nel *Discorso di Verità* (fr. IV 69 Bader; fr. 4, 69a-b Lona): colui che si prende cura del tutto, insomma la divinità nel suo disegno provvidenziale, ha disposto ogni cosa in vista della salvezza e della virtù dell'insieme (πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου). Quella della salvezza è un un'idea-guida che attraversa da un capo all'altro le *Leggi*²⁰; inoltre, nell'ultimo dialogo platonico *soteria* si conferma²¹ l'antonimo di *phthora* (715c 6 - d 6) e ci troviamo dunque in presenza di una coppia paradigmatica²² atta a descrivere – come poi in Aristotele – gli opposti destini verso cui può avviarsi la *polis*; infine, il nesso ὕγίεια καὶ σωτηρία si affaccia in un punto saliente del testo (a partire da 960b), là dove si tratta di assicurare l'immutabilità dei *nomoi* stabiliti per Magnesia. Il passo merita di esser citato per esteso: «queste cose [il periodo che precede fa riferimento alle Parche ed è uno dei più problematici, dal punto di vista critico-testuale, delle *Leggi*²³] devono procurare alla *polis* e alla *politeia* non solamente salute e salvezza per

¹⁷ Comunque altri lo hanno fatto egregiamente. Qualche indicazione bibliografica nelle note che seguono.

¹⁸ Si impone – mi pare – il confronto con Arist. *Pol.* 1261a 16 - b 9, su cui *infra*.

¹⁹ Cf. Ferrari 1998, 408-409.

²⁰ Paquet 1973, 260, con n. 3.

²¹ L'opposizione si trova già nel *Filebo* (35 e 3) e, seppur in forma diversa, nel *Menesseno* (241 e 3-5).

²² Vd. per esempio Sandvoss 1971, 123-124.

²³ Su 960c 8 - d 1 rinvio al commento di Schöpsdau 2011, 586-588.

i corpi (ὕγιαιαν καὶ σωτηρίαν τοῖς σώμασιν), ma anche un buon ordinamento nelle anime (εὐνομίαν ἐν ταῖς ψυχαῖς), soprattutto (queste cose devono procurare) la *soteria* delle leggi (σωτηρίαν τῶν νόμων)». Lo scenario appare estremamente suggestivo. È capitale, a mio avviso, da un lato la ricorrenza dell'espressione «salute e salvezza per i corpi» – ciò che permette di stabilire un rapporto²⁴ con ὕγεια καὶ σωτηρία invocata quasi come precondizione indispensabile della vita associata nelle iscrizioni su cui mi sono soffermato in precedenza –, dall'altro la scelta di un vocabolo come *soteria* per indicare l'inalterabilità delle leggi di Magnesia; a partire dal corpo, passando per l'anima, davvero tutto si tiene in un discorso che mira alla salvezza delle leggi: la *soteria* è il cardine di quel discorso²⁵. L'attualità del tema della σωτηρία (τῆς πόλεως) mi pare evidente ma è altrettanto evidente che ci troviamo di fronte a una sistemazione in sede teorica, se si preferisce a una trasvalutazione, di concetti che sono stati e sono all'ordine del giorno proprio nell'agenda politica.

Platone si attiene, per quanto concerne la *soteria*, a un approccio sostanzialmente prescrittivo: il δεῦτερος πλοῦς ha certo dato un'inflessione diversa alle proposizioni di lui (penso in particolare a quello straordinario dialogo che è il *Politico*), ma non ne ha mutato il convincimento che solo il detentore dell'*episteme* è autorizzato a dettare le regole del gioco; non si spiegherebbe altrimenti lo sviluppo delle *Leggi*, le cui pagine conclusive si concentrano sulla necessaria istituzione del Consiglio Notturmo. Il caso di Aristotele appare naturalmente diverso e si registra una marcata discontinuità rispetto a Platone. Aristotele è il primo a demarcare la πολιτικὴ ἐπιστήμη, in quanto conoscenza del bene supremo dell'uomo, dalle scienze teoretiche e fonda la filosofia pratica con una scelta di campo che è stata rilevante nella storia del pensiero occidentale²⁶. Ma nel conferire alla πολιτικὴ ἐπιστήμη lo statuto di scienza, di scienza pratica «dominante e architettonica in sommo grado»²⁷, Aristotele, coerentemente con l'assunto secondo cui essa dischiude l'accesso al bene supremo per l'uomo, non si è limitato a stendere un regesto diagnostico della realtà politica data, non ha proceduto alla pura illustrazione ingegneristica dei meccanismi attraverso

²⁴ Credo pertanto che la formulazione di Mikalson 2016, 6, n. 6 (dove non è addotto il passo di Platone qui discusso) debba essere sfumata.

²⁵ Voegelin 2000 (vi viene sostanzialmente riproposto il testo del 1957), 319, nel rilevare come *soteria* costituisca il perno dell'ultima parte delle *Leggi*, osservava che il termine oscilla in questo quadro fra i significati di «preservazione» e di «salvezza».

²⁶ Per quanto precede immediatamente nel testo vd. le nitide pagine di Berti 1997, 3-13, in part. 6, che presuppongono fra l'altro la presa di posizione di Bien 1973, 11-17 (col titolo *Die These*).

²⁷ Così Aristotele si esprime nell'*Etica Nicomachea* 1094a 26-28.

cui l'esistente può autosostentarsi o deperire²⁸. Venendo al nostro tema, *soteria* costituisce senza meno in Aristotele un segmento di una tassonomia tendenzialmente sistematica, ciò che abbiamo rilevato all'inizio, ma quel segmento al pari dell'insieme di cui fa parte rimane esposto a significative interferenze.

Ho parlato di interferenze con riguardo a *soteria* e alla costellazione di cui fa parte. Occorre esser più precisi. La nostra attenzione si è già focalizzata sul sommario che forma l'*incipit* del V libro della *Politica*, tuttavia risulterà utile riproporne una porzione: «[...] bisogna esaminare [...] quali sono i modi in cui si determina la rovina – la corruzione – di ciascuna *politeia*, da che cosa in che cosa esse per lo più si trasformano; ancora quali sono i modi in cui viene assicurata la salvezza delle *politeiai* in genere e di ciascuna in particolare; inoltre attraverso quali strumenti specialmente si salvi ciascuna *politeia*». Una volta ribadito che la scienza politica rappresenta la via d'accesso al bene supremo dell'uomo²⁹, conviene chiedersi se qui, come in altri passi della *Politica* (e della preparatoria *Etica Nicomachea*) dove ritorna la coppia antitetica *phthora-soteria*, o *soteria-phthora*, o ancora *sozein/phtheirein*, Aristotele davvero vesta i panni e solo i panni del disincantato dissezionatore di ordinamenti politico-istituzionali, del teorico incline ad analizzare il funzionamento di un determinato regime illustrando, con attitudine asettica, i modi in cui e i mezzi con cui esso si salverà o andrà incontro alla rovina. Siamo autorizzati, credo, a porci lo stesso quesito ad esempio per la dichiarazione, che è anche una generalizzazione, contenuta in *Politica* 1321a 1-4: «Insomma a salvare (σώζει) le democrazie è la *polyanthropia* [l'abbondanza di uomini ammessi a partecipare], difatti lì vige il criterio antitetico a quello del giusto secondo il merito; non vi son dubbi che al contrario l'oligarchia riesce a salvarsi solo facendo affidamento sul buon ordine (ὕπὸ τῆς εὐταξίας δεῖ τυγχάνειν τῆς σωτηρίας)». A mio avviso, quando ricorre a *soteria*, a *sozein* e all'occorrenza illustra i modi in cui o i mezzi con cui un ordinamento politico-istituzionale è in grado di salvarsi, Aristotele descrive certo uno stato di cose e la descrizione ha una funzione cognitiva (l'indagine empirica fa sino in fondo i conti con ciò che le sta di fronte); tuttavia, questa è solo una parte del tutto. Intendo dire che la descrizione non si esaurisce, o non si esaurisce necessariamente, in sé stessa.

Converrà estendere la nostra disamina prendendo in considerazione due passi ben noti. Nelle pagine introduttive del quarto libro della *Politica*

²⁸ In altre parole, la πολιτικὴ ἐπιστήμη non si organizza intorno a un asse che sia solo descrittivo.

²⁹ Usando un linguaggio anacronistico, si potrebbe dire: non è *wertfrei* (avalutativa).

viene teorizzata fra l'altro la necessità di attribuire a una stessa scienza lo studio della *politeia* più desiderabile in senso assoluto, ancora «di quale si armonizzi a quali tipi di uomini», cioè della migliore in base alle condizioni esistenti, inoltre di quella costruita secondo un certo principio: nel caso da ultimo considerato³⁰, il caso della *politeia* storicamente data, occorre – precisa Aristotele – stabilire in che modo essa si sia formata e come, una volta formata, si possa salvarla il più a lungo possibile (καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σφῆζοιτο πλεῖστον χρόνον); a questo punto Aristotele dichiara inequivocabilmente di riferirsi a una *polis* non retta dalla migliore *politeia* e neppure da una compatibile con le condizioni esistenti, ma da una ancora inferiore (*Politica* 1288b 21-37, entro la cornice di 1288b 10 - 1289b 25). Mi pare del tutto evidente che sono qui presenti più istanze: c'è ovviamente al primo posto l'indagine relativa alla ἀρίστη πολιτεία – l'unico regime in cui si spiegherà appieno la virtù –, ma viene espressamente ipotizzato, sia pure in terzo luogo, un armamentario per procurare la continuità nel tempo e nello spazio di un regime nonostante la sua acclarata minorità rispetto a uno *standard* accettabile. Il ribadito primato dell'utopia (l'asse prescrittivo) non cancella la preoccupazione per la stabilità di regimi pur assolutamente inadeguati, non elide il pragmatismo. Questo sviluppo ha un'importanza che si sarebbe propensi a definire dirimente e non a caso costituisce uno dei nodi su cui si è concentrata l'attenzione degli studiosi: basti qui ricordare Christopher Rowe³¹. Se volessimo riassumere in una frase quanto emerge dal proemio del IV libro della *Politica*, potremmo asserire che alla primazia dell'ἀρίστη πολιτεία, all'orizzonte prescrittivo, si affianca un esercizio di realismo, consistente nell'indicazione di rimedi, di terapie per i corpi politici malati. Del resto, dopo aver criticato quanti fanno oggetto di ricerca solo la *politeia* più elevata e i lodatori di Sparta, Aristotele insiste sulla necessità di «proporre³² un ordinamento tale per cui gli uomini facilmente, a partire dalle condizioni esistenti, saranno persuasi e riusciranno a dividerlo, in quanto non è impresa minore correggere una *politeia* piuttosto che instaurarla dall'inizio [...]», ragion per cui «bisogna che il politico sia in grado di portar aiuto anche alle *politeiai* esistenti [...]».

Vengo al secondo passo da esaminare. Aristotele, dopo aver preannunciato di quale tema si occuperà (la *soteria* delle *politeiai* in genere e di ciascuna in particolare), dopo aver teorizzato che, se si ha cognizione

³⁰ In effetti il penultimo dell'intera serie, poiché lo studio contemplerà anche la *politeia* che meglio si adatta a tutte le *poles*.

³¹ 1977, 1989, 1991.

³² Per le ragioni che militano a favore di questa interpretazione, vd. il commento di Pezzoli in Bertelli - Moggi 2014, 166-167.

di ciò che manda in rovina (δι' ὧν φθείρονται) le *politeiai*, si ha cognizione anche di ciò che le salva (δι' ὧν σώζονται), in base al principio per cui i contrari producono i contrari e la rovina (φθορά) è il contrario della salvezza (σωτηρία), raccomanda di prestare estrema attenzione – nelle *politeiai* ben temperate – alle violazioni della legge, vigilando soprattutto sulle piccole trasgressioni: l'illegalità si insinua infatti impercettibilmente (*Politica* 1307b 26-33). La cognizione delle cause per cui si producono, rispettivamente, rovina o salvezza delle *politeiai* induce di nuovo a formulare raccomandazioni con riguardo, in prima istanza, ai regimi ben temperati; due altri elementi su cui converrebbe soffermarsi a riflettere anche perché strettamente connessi al tema della *soteria* sono: la necessità del primato delle leggi, sempre e comunque, una necessità che Aristotele non si stanca di ribadire nell'intero arco della sua opera (ricordiamo la proposizione del giovanile I libro della *Retorica*: «nelle leggi risiede la salvezza [σωτηρία] della Città», 1360a 19-20)³³; l'attenzione al piccolo, perché attraverso le piccole infrazioni si prepara la strada alle più grandi³⁴ – una logica, verrebbe da dire, di segno pitagorico, se è legittimo ammettere che Aristosseno nelle *Sentenze Pitagoriche* (il riferimento è, in particolare, al fr. 33 Wehrli²) attinge davvero al più antico patrimonio della scuola fondata dal Samio³⁵.

Ritornando al nostro filologo conduttore, Aristotele non si limita a una descrizione, a una diagnosi, ma formula proposte operative avendo ben chiaro che quelle proposte sono finalizzate alla *soteria* di regimi lontani da uno *standard* accettabile in termini valoriali e a maggior ragione dall'*optimum*. La raccomandazione al nomoteta o a «chiunque voglia istituire» una *politeia* coincidente con la forma estrema di democrazia è sintomatica: «il compito più importante [...] non consiste nello stabilirla quanto piuttosto nel salvarla (ἀλλ' ὅπως σώζεται μᾶλλον)»; ad assicurarne la durata nel tempo sarà l'attenzione ai fattori disgreganti (τὰ φθείροντα), donde la necessità di stabilire leggi, scritte e non scritte, che recepiscano quanto procura la salvaguardia delle *politeiai* (τὰ σώζοντα τὰς πολιτείας, *Politica* 1319b 33 - 1320a 4). Se Platone sembra ancora inseguire il fantasma della vera scienza al potere, Aristotele inventaria i vari ordinamenti e pur avendo ben chiaro

³³ Quanto al noto passo della *Politica* (1268b 25 - 1269a 28), cui si può anettere una rilevanza fondamentale nella riflessione aristotelica sul mutamento delle leggi, vd. Camassa 2011, 174-176; inoltre il commento di Pezzoli in Pezzoli - Curnis 2012, 293-299 (ove ampia bibliografia, cui è da aggiungere ora almeno Lockwood 2015).

³⁴ Vd. il commento di De Luna in De Luna - Zizza - Curnis 2016, 401 (da leggere contestualmente a 396).

³⁵ Sull'argomento Camassa 2011, 163-166. Recenti caratterizzazioni di Aristosseno e del suo rapporto con il Pitagorismo (o meglio, con i Pitagorici) in Huffman 2008; Zhmud 2012; Huffman 2014, 285-295; vd. anche Huffman 2012.

il primato della ἀρίστη πολιτεία vorrebbe istruire anzitutto il legislatore e il politico in vista del ‘meglio possibile’, perché facciano perdurare il regime di cui pongono le basi o entro cui operano.

Quando è in gioco la *soteria*, i piani dunque si intrecciano: all’analisi ‘scientifica’ della realtà degli ordinamenti politico-istituzionali, si sovrappongono i suggerimenti del filosofo per correggere le storture che gli accade di diagnosticare confrontandosi con regimi lontani dall’ottimo, suggerimenti elargiti, in nome del realismo, per assicurare la loro stabilità. Un bene di per sé, un bene in sé.

Rilevare ciò non è tuttavia sufficiente. Una disamina dedicata al concetto di *soteria* in Aristotele sarebbe manchevole e riduttiva, ove si concentrasse sulla correlata scelta di campo in favore del pragmatismo e non prendesse in considerazione alcuni risvolti attinenti a una dimensione che definirei ‘ideale’ o ‘ideologica’.

Ho in mente specialmente tre brani. Il primo ci appare oggi disarmante nella sua brutale schiettezza, ma ogni storico, come del resto ogni antropologo, sa bene di dover reagire ai propri giudizi preformati. Aristotele afferma che occorre metter insieme, a formare una coppia, gli esseri i quali non possono sussistere l’uno senza l’altro e adduce come esempi anzitutto la femmina e il maschio, poi «chi comanda per natura e chi viene comandato». La finalità da cui, per Aristotele, è tenuta insieme la prima coppia pare difficilmente contestabile: «in vista della procreazione»; la ragione da cui sono tenuti insieme, nella seconda coppia, chi comanda *physei* e chi viene comandato ci riguarda da vicino ed è specificata come segue: διὰ τὴν σωτηρίαν, per preservare la propria esistenza. Conviene proseguire nella lettura. «Infatti chi con l’intelletto è in grado di preordinare progetti comanda per natura e per natura è padrone; chi invece col corpo è in grado di dare esecuzione a quei progetti viene comandato e per natura è schiavo; perciò la stessa cosa [= lo stesso tipo di rapporto] conviene al padrone e allo schiavo» (*Politica* 1252a 26-34). Una società basata sulla schiavitù (o su forme di dipendenza) potrà giustificare in modo più o meno lineare, più o meno cogente il fondamento su cui si regge, ma non potrà metter davvero in discussione o negare ciò che ne garantisce la persistenza. Διὰ τὴν σωτηρίαν è quindi una formula-chiave. Esprime la ragione per cui, secondo Aristotele, si stabilisce un vincolo necessario (tale su basi ideologiche) e necessitato (l’obiettivo, anch’esso definito su basi ideologiche, è la salvaguardia delle rispettive esistenze)³⁶ fra padrone e schiavo; indica altresì, più in generale,

³⁶ Διὰ τὴν σωτηρίαν si riferisce con ogni probabilità sia a chi comanda, sia a chi è comandato: vd. di recente Pellegrin 2013, in part. 101; prima ancora Simpson 1998, 17, e soprattutto Schütrumpf 1991, 188-189; per un diversa prospettiva, Pangle 2013, 30, e

il dato di fatto che una società come quella greca assume i rapporti di tipo schiavile (o le forme di dipendenza) come un prerequisito indispensabile al proprio perpetuarsi. Διὰ τὴν σωτηρίαν è una formula-chiave, abbiamo detto, ed è nel contempo una formula che determina un limite, oltre il quale non si può andare senza compromettere l'esistenza del sistema sociale. Ciò dimostra la rilevanza essenziale, sul piano etico-politico, del concetto di *soteria*. Mi sembra che una significativa conferma alle osservazioni appena svolte venga dai *Parva Naturalia*, «che si concentrano sulle condizioni di perduranza/preservazione (σωτηρία) dell'animale in una sfera biologica data»³⁷. Anche in questo caso *soteria* indica una soglia.

Vorrei portarmi verso un altro dei nuclei fondanti del pensiero aristotelico. La pagina (1261a 16-b 9) è fra le più note della *Politica* e vi campeggia la tesi secondo cui la *polis* è per natura una pluralità. «La *polis* – argomenta Aristotele – non soltanto è composta da una pluralità di uomini, ma anche da uomini differenti per specie, poiché la *polis* non è formata da uguali». Poco dopo leggiamo: «i componenti da cui bisogna nasca l'unità differiscono per specie; perciò l'uguaglianza come reciprocità salva (τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σφῆξει) le *poleis*, secondo quanto si è già sostenuto nell'*Etica*». Il verbo *sozein* riappare a suggello dell'intero passo. «In base alle argomentazioni precedenti è evidente che la *polis* non è per sua natura unitaria nella maniera in cui sostengono alcuni e che l'asserito bene supremo per le *poleis* è invece ciò che le distrugge; eppure il bene di ciascuna entità procura la sua preservazione (σφῆξει)». Non discuteremo qui della polemica contro il feticcio dell'unità o dell'unitarietà della *polis*, che chiama in causa con ogni evidenza Platone, né della concezione aristotelica dell'uguaglianza come reciprocità proporzionale, che si riallaccia verosimilmente a quanto asserito nell'*Etica Nicomachea* (1132b 21 ss.) contro gli assertori della coincidenza del giusto con il contraccambio secondo uguaglianza. La questione cruciale per noi è che in un punto in cui Aristotele espone le proprie idee basilari sulla *polis*, sui delicatissimi equilibri che ne assicurano la persistenza, faccia ricorso a *sozein*. Specie con riguardo alla Città, *sozein* come del resto (a maggior ragione) *soteria* in Aristotele veicolano, io credo, non il concetto di sopravvivenza, forse neppure quello di (mera) conservazione, bensì di un esistere al riparo da sottrazioni, di un preservarsi nel segno dell'integrità, poiché tutto quanto minaccia di scalfire un ordine sentito in fondo come inalterabile, che deve nella sostanza rimanere identico a sé stesso, mette a repentaglio il bene più prezioso: la medesima *polis*. *Sozein* e *soteria* appaio-

già per esempio Schofield 1999, 109. Mi sembra militi a favore dell'ipotesi qui sostenuta almeno un altro passo della *Politica* (1278b 36-37), dove ricorre – non a caso – σφῆζεσθαι.

³⁷ Rashed 2002, 37.

no, insomma, dove affiora l'esigenza di tutelare quel bene, di vigilare su di esso, di sondarlo in profondità con l'intento di farne emergere i reconditi meccanismi da cui è governato, perché si autoalimenti incurante dei rimedi radicali apprestati da chi con l'aria di curarsene ne procurerebbe la morte. Di nuovo una professione di realismo, sotto un certo punto di vista, ma potentemente innervato dall'idealità.

Il terzo passo da richiamare in questa cornice è altrettanto celebre dei precedenti e contiene una variazione sul tema dei meccanismi basilari che in ultima analisi permettono alla *polis* di essere sé stessa. Si tratta di cogliere, in una sorta di abbozzo, la virtù del *polites*. Aristotele avvalendosi di un'immagine tradizionale³⁸ traccia un parallelismo fra la salvaguardia della navigazione da parte dei marinai e la salvaguardia della comunità da parte dei *politai*: questi, diversi fra loro come diversi fra loro sono i marinai per le funzioni cui vengono chiamati, nondimeno attendono tutti alla stessa opera, la *soteria* della comunità e la comunità – viene specificato – è la *politeia*³⁹. La conclusione da trarre, per Aristotele, è evidente: la virtù del *polites* ha il proprio punto di riferimento nella *politeia*, si commisura a essa (*Politica* 1276b 16-31). Il discorso poi si complica e non ne seguiremo gli sviluppi. A noi preme semplicemente notare come ancora una volta l'idea della *soteria* riappaia là dove è in questione il destino ultimo della *polis*, poiché essa riesce a perpetuarsi solo a patto che vi sia un impegno comune di tutti gli agenti umani fra cui si instaura il vincolo della condivisione, nella fattispecie rispetto alla *politeia*. Il sistema di pensiero è a ben vedere binario: vi sono condizioni che devono essere per necessità di cose soddisfatte perché un istituto come la *polis* si preservi e *soteria* interviene puntualmente a demarcarle; è in questo senso che si potrebbe parlare, riformulando lievemente un'espressione usata in precedenza, di *soteria* come di un'idealimité. Ancora una volta l'idealità, una compagine di valori etici e politici innerva la disamina della realtà propostaci da Aristotele.

Provo a stilare un bilancio provvisorio. Anzitutto c'è la crisi di un sistema politico, prodotta dalla guerra «più memorabile di tutte le precedenti» (Tucidide I 1, 1). In conseguenza di questo processo di destabilizzazione, assume ovviamente rilevanza capitale il tema della salvezza della *polis*: l'espressione, consacrata dall'uso, σωτηρία (τῆς πόλεως) segnala dunque un problema reale, prima di tradursi in uno slogan che viene impiegato più o meno strumentalmente. Occorre allora indicare delle vie d'uscita dall'*impasse* e le soluzioni proposte o da proporre implicano certo un con-

³⁸ Su cui Brock 2013, 53-67.

³⁹ Notevole, per ciò che riguarda il rapporto fra *soteria* e *politeia*, almeno un altro luogo della *Politica*: 1310a 34-38.

fronto con le forme di ordinamento politico-istituzionale esistenti⁴⁰ ma anche il suggerimento, l'elaborazione di modelli alternativi, storici o utopici. Platone inventaria i regimi 'attuali', ma pretende di riplasmare dall'alto la politica; è nei suoi dialoghi, comunque, che si stabilizza⁴¹ la coppia oppositiva *soteria/phthora* e questa è una spia di estremo interesse, poiché segnala che si sta definendo un paradigma, sintetizzabile nella formula «salvezza e rovina della *polis* (delle *poleis*)». Quando si svolge il magistero di Aristotele, la crisi dell'istituto poleico ha ormai una lunga storia: il disagio si è talmente stratificato che la stessa parola d'ordine che lo denunciava, *soteria*, ha perso in qualche misura la propria carica dirompente (emergenziale) ed è suscettibile di esser assunta come un indicatore linguistico quasi-neutro; *soteria* entra così a far parte di una nomenclatura standardizzata – in copia antitetica con *phthora* – e Aristotele vi fa ricorso analizzando la realtà degli ordinamenti politico-istituzionali, inventariandoli. La descrizione però non si esaurisce, o non si esaurisce necessariamente, in sé stessa. La scienza politica, per Aristotele, si propone oltre allo studio della *politeia* più desiderabile in senso assoluto e della migliore in base alle condizioni esistenti, anche di quella storicamente data: pur trattandosi, in quest'ultimo caso, di un regime la cui minorità rispetto a uno *standard* accettabile è acclarata, occorre comunque fornire indicazioni finalizzate a correggerne le storture, per salvarlo il più a lungo possibile, per assicurarne la stabilità. Un bene in sé. In nome del realismo antropologico e politico che professa, Aristotele congiunge alla descrizione precise indicazioni in vista del 'meglio possibile'. Un'analisi dedicata al concetto di *soteria* (ma ciò vale anche per *sozein*) negli scritti etico-politici aristotelici non dovrebbe limitarsi a rilevare solo la presenza dell'istanza terapeutica accanto alla ricognizione diagnostica, fondata sull'empiria. *Soteria* è infatti anche un'idea-limite e come tale detta delle coordinate ideali o ideologiche. Che si tratti del rapporto necessario e necessitato padrone-schiavo (detto altrimenti: che si tratti della schiavitù e delle forme di dipendenza su cui si fonda la società greca) o della *polis* in quanto pluralità imperniata sull'uguaglianza come reciprocità o dell'indispensabile condivisione di compiti fra agenti umani diversi entro una comunità coincidente con la *politeia*, il concetto di *soteria* determina le condizioni basilari in assenza delle quali non v'è persistenza, non v'è preservazione nel segno dell'integrità. Negli scritti etico-politici aristotelici *soteria* sta anche a demarcare i confini di un mondo sentito come pienamente dotato di senso e fra i segnacoli di quel mondo c'è in primo luogo la

⁴⁰ In questo quadro si colloca il ricorso a *soteria* da parte dell'autore della pseudo-senofontea *Atb. Pol.* (1, 3).

⁴¹ Vd. peraltro *supra*, n. 12, dove è addotto un ragguardevole passo tucidideo.

continuità dell'istituto della *polis*, da salvaguardare, da perpetuare a ogni costo⁴². Recuperare questa dimensione del concetto di *soteria* nel discorso di Aristotele significa riconoscergli una volta di più tutta la sua ricchezza etico-politica, il continuo intreccio fra dimensione ideale (o ideologica) e analisi concreta della realtà.

Non sta a me giudicare se quanto ho argomentato finora possa aiutarci a meglio comprendere l'attenzione che Aristotele, con i suoi scolari, riserva nell'*Ath. Pol.* al tema della salvezza della Città agitato durante il 411: un'attenzione palpabile nella trascrizione diplomatica di documenti ufficiali o di altre fonti relative a quegli eventi, da cui l'espressione *σωτηρία* (*τῆς πόλεως*) viene ricopiata due volte⁴³ nell'arco di poche righe – ciò autorizza l'ipotesi che la sensibilità storico-antiquaria del Peripato fosse sollecitata da precisi intenti etici e politici⁴⁴. Non sta a me giudicare, dicevo, se la questione della salvezza della Città, affrontata nella *Politica* aristotelica secondo le modalità che ho cercato di ricostruire, detti le coordinate e fornisca la cornice esplicativa entro cui collocare un capitolo come il ventinovesimo dell'*Ath. Pol.* Tuttavia, vorrei sottoporre alla comune attenzione l'eventualità che la risposta sia affermativa.

GIORGIO CAMASSA
Università degli Studi di Udine
giorgiocamassa51@gmail.com

⁴² È degna di nota l'assenza di *soteria* dal panorama dei libri VII e VIII della *Politica*, cui introduce la locuzione «Chi si accinga a compiere una ricerca adeguata sulla migliore *politeia*, deve per necessità di cose prima determinare quale sia il genere di vita più desiderabile» (1323a 14-16). Non c'è spazio, in un universo individuato da queste coordinate, per un concetto (quello di *soteria*) di cui nei libri precedenti Aristotele aveva fatto uso per stilare diagnosi e indicare terapie di fronte a corpi politici malati, ma anche per definire le basilari condizioni etico-politiche in assenza delle quali sarebbe stato impossibile parlare di *polis*.

⁴³ A 29, 2 e 29, 4. *Σωτηρία* (*τῆς πόλεως*) ricorre nell'*Ath. Pol.* in un solo altro contesto (6, 3) e si tratta – ciò che appare significativo – di un giudizio sull'operato di Solone.

⁴⁴ Sul rapporto fra storia e politica in Aristotele, Moggi 2017, 207 ha scritto: «La storia [...] è in qualche misura l'alimento che nutre lo studioso della politica, il legislatore e l'uomo di stato e che mette questi ultimi in condizione di operare con cognizione di causa [...]. È chiaro tuttavia [...] che essa può svolgere un compito di questo genere soltanto se è in grado di offrire una serie di dati il più possibile autentici e rispondenti alla realtà, perché solo così i responsabili di una *polis* saranno in grado di suggerire le decisioni veramente più opportune e più utili da assumere di volta in volta su una serie di questioni che riguardano la sua stessa esistenza e il destino dei suoi *politai*».

BIBLIOGRAFIA

- Bearzot 2013 C. Bearzot, *Soteria oligarchica e soteria democratica* tra 411 e 404, in N. Cusumano - D. Motta (a cura di), *Xenia. Studi in onore di L. Marino*, Caltanissetta - Roma 2013, 113-122.
- Bertelli 2017 (2013) L. Bertelli, *Politeia en logois. Studi sul pensiero politico greco*, a cura di G. Besso - F. Pezzoli, Alessandria 2017 (2013).
- Bertelli - Moggi 2014 L. Bertelli - M. Moggi (a cura di), Aristotele, *La Politica. Libro IV*, Roma 2014.
- Berti 1997 E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma - Bari 1997.
- Bien 1973 G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München 1973.
- Brock 2013 R. Brock, *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London - New Delhi - New York - Sydney 2013.
- Camassa 1993 G. Camassa, Il linguaggio indiziario e l'uso di documenti nell'*Atthenaion Politeia*, in L.R. Cresci - L. Piccirilli (a cura di), *L'Atthenaion Politeia di Aristotele*, Genova 1993, 99-116.
- Camassa 2004 G. Camassa, Gli archivi, memoria dell'ordine del mondo, *QS* 30, 59 (2004), 79-101.
- Camassa 2011 G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente antico alla Grecia di età arcaica e classica*, Roma 2011.
- Camassa 2016 G. Camassa, Statuto del corpo e annuncio di salvezza. Prolegomeni, in *Studi Ellenistici XXX*, Pisa - Roma 2016, 259-289.
- De Luna - Zizza - Curnis 2016 M.E. De Luna - C. Zizza - M. Curnis (a cura di), Aristotele, *La Politica. Libri V-VI*, Roma 2016.
- Faraone 1997 C.A. Faraone, Salvation and Female Heroics in the *Parodos* of Aristophanes' *Lysistrata*, *JHS* 97 (1997), 38-59.
- Ferrari 1998 F. Ferrari, Theologia, in M. Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, II, *Libri II e III*, Napoli 1998, 403-425.
- Herrero de Járegui 2017 M. Herrero de Járegui, From Political Mythos to Economic Logos: Secularization in Aristotle's *Politics*, *Политикологија религије / Political Economy and Religion* 11 (2017), 39-50.
- Huffman 2008 C.A. Huffman, The *Pythagorean Precepts* of Aristoxenus: Crucial Evidence for Pythagorean Moral Philosophy, *CQ* n.s. 58 (2008), 104-119.

- Huffman 2012 C.A. Huffman, Aristoxenus' Account of Pythagoras, in R. Patterson - V. Karasmanis - A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of C. Kahn. Papers Presented at the Festschrift Symposium in Honor of C. Kahn, Organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, European Cultural Center of Delphi (Delphi, Greece, June 3-7, 2009)*, Las Vegas - Zurich - Athens 2012, 125-143.
- Huffman 2014 C.A. Huffman, Peripatetics on the Pythagoreans, in C.A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge 2014, 282-295.
- Lockwood 2015 T. Lockwood, *Politics II: Political Critique, Political Theorizing, Political Innovation*, in T. Lockwood - A. Samaras (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, Cambridge 2015, 64-83.
- Markantonatos - Zimmermann 2012 A. Markantonatos - B. Zimmermann (eds.), *Crisis on the Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin - Boston 2012.
- Mikalson 1998 J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley - Los Angeles - London 1998.
- Mikalson 2016 J.D. Mikalson, *New Aspects of Religion in Ancient Athens: Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden - Boston 2016.
- Moggi 2017 M. Moggi, *La polis e dintorni. Saggi raccolti in occasione del 75° compleanno*, Introduzioni di M. Bettini e M. Gras, a cura di S. Ferrucci, con la collaborazione di M.E. De Luna - C. Zizza, Pisa 2017.
- Pangle 2013 T. Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics*, Chicago - London 2013.
- Paquet 1973 L. Paquet, *Platon. La médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leiden 1973.
- Parry 1969 H. Parry, Euripides' *Orestes*: The Quest for Salvation, *TAPhA* 100 (1969), 337-353.
- Pellegrin 2013 P. Pellegrin, Natural Slavery, in M. Deslauriers - P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge 2013, 92-116.
- Pezzoli - Curnis 2012 F. Pezzoli - M. Curnis (a cura di), Aristotele, *La Politica. Libro II*, Roma 2012.
- Rashed 2002 M. Rashed, La préservation (σωτηρία), object des *Parva Naturalia* et ruse de la nature, *RPhA* 20 (2002), 35-59.
- Rowe 1977 C. Rowe, Aims and Methods in Aristotle's *Politics*, *CQ* n.s. 27 (1977), 159-172.
- Rowe 1989 C. Rowe, Reality and Utopia, *Elenchos* 10 (1989), 317-336.

- Rowe 1991 C. Rowe, Aims and Methods in Aristotle's *Politics*, in D. Keyt - F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford - Cambridge (MA) 1991, 57-74 (vi viene riprodotto il contributo del 1977, con varie integrazioni).
- Sandvoss 1971 E. Sandvoss, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung*, Göttingen - Zürich - Frankfurt 1971.
- Schmitt 1972 C. Schmitt, *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, trad. it., a cura di G. Miglio - P. Schiera, Bologna 1972.
- Schofield 1999 M. Schofield, *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, London - New York 1999.
- Schöpsdau 2011 K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, Übersetzung und Kommentar von K.S., Göttingen - Oakville 2011.
- Schütrumpf 1991 E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik. Buch I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*, Berlin 1991.
- Simpson 1998 P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill - London 1998.
- Tordoff 2017 R. Tordoff, Memory and the Rhetoric of *σοτηρία* in Aristophanes' *Assembly Women*, *Histos* Suppl. 6 (2017), 143-210.
- Voegelin 2000 E. Voegelin, *Order and History*, III, *Plato and Aristotle*, edited with an Introduction by D. Germino, Columbia - London 2000.
- Wohl 2015 V. Wohl, *Euripides and the Politics of Form*, Princeton - Oxford 2015.
- Zhmud 2012 L. Zhmud, *Aristoxenus and the Pythagoreans*, in C.A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, New Brunswick - London 2012, 223-249.

