

POLITICA E FILOSOFIA

NELLA “POLIS” GRECA TRA V E IV SEC. A.C.:

ARISTOTELE E PLATONE TRA CONCORDANZA ED OPPOSIZIONE

di Daniele D’Agostino

SOMMARIO:

1. Il fenomeno della “tirannide greca” quale passaggio necessario per la “democrazia”; 2. continuità del pensiero aristotelico con quello platonico; 2.1. la felicità come bene supremo; 2.2. il Bene supremo è il bene della polis; 3. discontinuità del pensiero aristotelico con quello platonico; 3.1. l’uomo è libero; 3.2. Conclusione.

La riflessione politica di Aristotele e di Platone va inserita nel contesto socio-politico in cui vivono. Lo Stagirita e l’Atheniese vivono in un’epoca di rinnovamento e di sviluppo della civiltà ellenica. Sono i testimoni e allo stesso tempo i protagonisti delle profonde trasformazioni che la società greca subisce in seguito allo sviluppo economico impresso dalla costruzione di una fitta rete commerciale in tutto il Mediterraneo.

Il contatto con nuove civiltà più antiche di quella greca mette in crisi i costumi e i modelli culturali ispirati alla mitologia greca, in modo particolare alle vicende epiche proposte dai racconti omerici. La necessità di rispondere a nuove situazioni in una *polis* in continua trasformazione, impone un profondo ripensamento di tutto quello che fino ad allora veniva ritenuto sicuro e certo.

Platone ed Aristotele, partecipando al dibattito con gli altri pensatori, si fanno interpreti di questi cambiamenti; contribuiscono al chiarimento delle questioni e individuano risposte e soluzioni efficaci. Aiutano, attraverso la loro opera di educatori, le giovani generazioni ad essere protagoniste di un’epoca nuova, a saper rimanere fedeli ai valori tradizionali della cultura greca e, contemporaneamente, ad accogliere le innovazioni come un ulteriore arricchimento. Sanno dare un volto nuovo ai valori tradizionali e chiarire i fattori positivi dei cambiamenti in atto subiti dalla società greca.

Il nostro contributo, dopo la presentazione storiografica del passaggio dalla tirannia alla democrazia in epoca tardo antica dell’età ellenica, evidenzierà alcuni punti significativi del pensiero di Platone e di Aristotele.

1. Il fenomeno della “tirannide greca” quale passaggio necessario per la “democrazia”.

Per inquadrare meglio il contesto storico, politico e sociale in cui si esprime il pensiero degli antichi, è opportuno presentare gli elementi più significativi del passaggio dalla “Tirannia” alla

“Democrazia” nella *polis* greca. Occorre, però, sgombrare il nostro orizzonte da alcuni pregiudizi. In molti studi sulla classicità greca si fa una netta distinzione, nell’evoluzione del sistema politico della *polis*, tra monarchia e aristocrazia o oligarchia e tra tirannia e democrazia.

Questo rigido schema imposto dai moderni si oppone a quanto i pensatori antichi propongono. Pur distinguendo la tirannia dalla democrazia non cadono in formali irrigidimenti. Non si mette in dubbio che gli stessi antichi, considerano la tirannia una cattiva forma di governo; allo stesso tempo, però, la tirannia fa parte più della storia sociale della *polis* che di quella costituzionale. È in questa prospettiva che vanno interpretate le fonti a nostra disposizione per chiarire meglio il contesto storico.

La distinzione tra tirannia e democrazia non è così netta. Nell’antica Grecia, accanto alla tirannide-usurpazione, dai connotati rivoluzionari, vi sono, anche, tirannidi-elettive dai connotati riformistici. I confini tra le due forme di tirannia non sono così ben definiti e netti come tutta una letteratura secondaria, di commento alle fonti a nostra disposizione, vorrebbe fare credere.

La tirannia, come fenomeno sociale, coincide con la ripresa dell’espansione commerciale e, conseguentemente, economica delle città-stato greche. Tucidide di Atene da una chiara testimonianza: “Fattasi la Grecia più potente e preoccupata più di prima d’accumulare denaro, nella maggior parte delle città s’instaurarono tirannidi (prima le monarchie erano ereditarie e avevano prerogative ben definite) e i Greci si diedero a preparare flotte e a occuparsi del mare con maggiore impegno”¹. Ciò è confermato anche dalla testimonianza di Erodoto di Halikarnassòs quando afferma che Policrate di Samo, il più famoso dei tiranni della Ionia, sognò il dominio del mare (III, 122, 2).

L’età della tirannia, dunque, coincide con uno dei momenti di grande espansione commerciale mediterranea della Grecia. È in questo periodo che i greci, con la costruzione di un enorme arsenale navale e lo stanziamento di colonie nel vicino oriente, si assicurano il controllo delle principali rotte commerciali. Si assiste ad una forte espansione delle esportazioni delle ceramiche greche verso il Ponto, la Nilotide e i mari dell’Occidente (l’Italia meridionale e la Spagna).

La tirannia è, sul piano sociale, espressione viva dell’emergere di nuovi ceti sociali, i commercianti, che premono sulla classe politica oligarchica, costituita dai grandi latifondisti. È riduttivo, però, ritenere che la tirannia sia il risultato di una netta opposizione tra commercianti e latifondisti. Tra il VII e VI secolo a.C. la vita della *polis* si caratterizzava per l’emergere di forze sociali che rivendicavano un proprio spazio vitale: le aspettative di rinnovamento del mondo contadino sempre più pressato dall’espansione del latifondo, le attese di conquista d’un maggiore spazio politico da parte dei ceti artigiani, la difesa da parte dei grandi latifondisti di quanto acquisito in termini di ricchezza prodotta e di potere.

In definitiva, la tirannia e il tiranno costituiscono un punto di mediazione all’interno del *demos*, che prendeva progressivamente coscienza di essere distinto in classi. La tirannia greca, nelle sue diverse forme, dimostrava attenzione verso il popolo. Il consenso della massa popolare era condizione necessaria per poter mantenere il potere. Il tiranno, appoggiandosi alle masse popolari, interpreta le istanze di rinnovamento e la tirannia costituisce un momento di rinnovamento e non di involuzione.

Spesso accade, come nel caso delle tirannie-elettive, che gli stessi oligarchi chiamo persone, con spiccate qualità umane, affinché svolgano un ruolo di arbitro (*aisymnètai*) o di mediatore

(*diallaktài*) o di legislatore (*nomothètai*). La loro funzione è quella di garantire un nuovo assetto politico che sappia integrare le istanze e le rivendicazioni delle classi sociali più povere e contenere le spinte eversive, operando, così, una rivoluzione pacifica.

Il compito di questi pacificatori è temporaneo a cui vengono trasferiti legalmente tutti i poteri attraverso un'elezione. Dunque, la tirannia non è strettamente necessario sinonimo d'ingiustizia ed usurpazione violenta del potere. Solone di Atene, ad esempio, nella sua riforma politica, si definisce un illuminato conservatore: "Se risparmia la patria, se non posi mano alla tirannide e all'amara violenza e non coprii di macchie e disonore la mia fama, non me ne vergogno: per questa via credo che sarò superiore a tutti gli uomini"². Ma vi sono anche casi in cui il potere del tiranno viene preso ed esercitato con violenza. È il caso di Pittaco, come ci testimonia Alceo: "l'uomo di vile famiglia, Pittaco, è stato fatto tiranno della città fiacca e sciagurata tra le lodi della folla"³.

Esiodo è il poeta che con la sua opera *Opere e giorni* si fa cantore e interprete di questi cambiamenti. Scorgiamo il *pathos* con cui le classi sociali affrontavano le loro questioni. Esiodo, rappresentante del piccolo ceto contadino, che, pur conscio della quotidiana lotta per la sopravvivenza, ostile verso qualsiasi innovazione, è atavicamente legato al lavoro dei campi; vi è, poi, il rampognato fratello Perses, che, infranta la tradizione della sua famiglia, ricerca una via di riscatto sociale ed economico facendosi mercante.

Esiodo ammonisce il fratello e lo mette in guardia a desistere dal suo proposito: "Lavora, sciocco Perses, nelle opere che gli dèi assegnano agli uomini [...] a niente servirà coltivare chiacchiere. Ti consiglio, invece, di pensare a pagare i tuoi debiti e a metterti al riparo dalla fame"⁴. Il poeta è convinto che sia poco saggio fuggire la miseria affidandosi al commercio, oltre al fatto di essere d'estrazione contadina e totalmente inesperto nelle tecniche di navigazione: "Se tu (Perses) vorrai fuggire i debiti e la fame amara volgendo il tuo animo poco saggio al commercio, t'indicherò le leggi del mare risonante, benché io non sia esperto né di navigazione, né di navi"⁵.

La fame e i debiti sono i mali da cui fuggire. Il saggio poeta Esiodo ritiene che sia possibile fuggire questi mali raddoppiando la giornaliera fatica d'agricoltore; il fratello, invece, proteso verso nuovi orizzonti, tenta il salto di qualità verso un lavoro diverso e più redditizio. Per il poeta è, però, una evanescente utopia l'ambizione del fratello di cercare la ricchezza sul mare, facendosi mercante: "È difficile sfuggire alla sciagura (della navigazione); tuttavia gli uomini se ne servono, per cecità della loro mente; giacché il denaro è la vita per i miseri uomini. Eppure terribile è la morte tra i flutti"⁶.

Esiodo con questa sua requisitoria vuole convincere il fratello che nella sua scelta vi sono molte più possibilità di perdere la vita che di diventare ricco. Esiodo è un uomo del passato, mentre Perses è l'avvenire. Entrambi, però, sono i rappresentanti di una classe sociale in crisi. La vita delle *polis* del VII e VI sec. a.C. è attraversata da una grave crisi agraria che colpisce la piccola proprietà terriera a vantaggio dei grandi latifondisti, una oligarchia, chiusa, gelosa del proprio potere e sorda a qualsiasi tipo di concessione o di compromesso.

Miseria, fame, impossibilità di riscattare i debiti, e dunque schiavitù, sono gli spettri giornalieri che incombono sulla vita del libero contadino. Basta che sia imprevedente, che si conceda qualche attimo di riposo o qualche misero lusso che rallegrino la sua vita dura e grama; basta che le avversità delle stagioni inclementi gli impediscano un raccolto, e la sua vita di uomo libero finisce. Infatti,

appoggiandosi al latifondo, per ottenere prestiti dietro ipoteca, ne rimane fagocitato: nessuna legge, nessuna tutela o garanzia contro la spirale sempre più stringente degli oligarchi. Per altro, di converso, l'incertezza per il domani sovrasta chi, più avventuroso e fiducioso nel suo avvenire, da contadino si fa mercante in una *polis* in cui gli interessi del ceto dominante sono direttamente antitetici a quelli d'una nascente borghesia commerciale protesa a un'economia d'espansionismo marittimo.

Orbene, fra il piccolo mondo contadino e la nascente borghesia mercantile si consuma il dramma del rivolgimento sociale che – tramite l'esperienza necessaria e transitoria della tirannide – conduce ad una democrazia compiuta delle *polis* greche. Deve essere, inoltre, chiaro che il nuovo ed intraprendente ceto di commercianti, in aperto conflitto con l'immobilismo fondiario, costituisce l'elemento dinamico che guida l'atto rivoluzionario o l'elezione, nelle forme di mediazione, dell'ascesa al potere da parte di un tiranno. Il ceto contadino, invece, elemento statico, lacerato dalle profonde condizioni di crisi del libero mondo agricolo, e con le sue attese di riscatto sociale ed economico, alimenta le azioni eversive che, a volte con violenza, conducono il capopopolo a prendere il potere.

In questa prospettiva il tiranno – spesso una persona che trafuga da un campo avverso, con il consenso o la violenza del popolo, prende il potere – è contemporaneamente il difensore degli interessi della nuova borghesia mercantile e del vecchio mondo contadino. I primi, i mercanti, attivamente qualificano le scelte democratiche e le aperture sociali del tiranno; i secondi, i contadini, passivamente garantiscono il perdurare nel tempo del potere del tiranno. È su questi ultimi che poggia effettivamente la legittimazione del potere del tiranno.

È in queste vicende che nasce e si sviluppa il pensiero di Platone e di Aristotele. La loro riflessione su chi è l'uomo, quali sono i suoi valori fondamentali, quale ruolo ogni individuo ha nella società così come nel mondo, costituisce la risposta alla richiesta di senso e significato che le giovani generazioni di ateniesi cercano di fronte ai cambiamenti e alle innovazioni imposte dallo sviluppo economico e politico di Atene.

Platone ed Aristotele sono convinti che un robusto pensiero, capace di proporre una visione di sintesi sull'uomo, il mondo e Dio, sia capace di aiutare a districare i cittadini nelle vicende della loro vita. Questa loro considerazione non è astratta o atemporale, bensì è calata nel contesto delle vicende della tirannide di Atene: la morte ingiusta di Socrate e la disfatta di Atene nella guerra del Peloponneso. Indicano nei Sofisti, con il loro modo di concepire l'uomo, il veleno che causa quasi il totale annientamento della città-stato d'Atene⁷.

È con queste coordinate che possiamo, adesso, proporre alcuni elementi della riflessione di Platone e Aristotele. Vedremo in dettaglio solo la posizione di Aristotele, evidenziandone la continuità e la discontinuità con il maestro.

2. Continuità del pensiero aristotelico con quello platonico.

Per Aristotele i beni dell'uomo sono quelli che lo rendono felice. Lo Stagirita indica, come bene sommo per l'uomo, l'*epistème* che è la conoscenza del bene secondo le cause. Questa conoscenza è bene più grande quanto è riferita al bene della *polis*. In queste poche affermazioni ritroviamo tutti i più importanti elementi di continuità del pensiero dello Stagirita con quello dell'Ateniese⁸.

2.1. La felicità come bene supremo.

Aristotele ci informa che l'uomo nelle sue azioni tende sempre a precisi fini, che vengono da lui qualificati come beni⁹. Ora ci sono dei beni che si desiderano in vista di un fine che vogliamo per se stesso. I primi sono beni intermedi mentre il secondo, come viene riferito dal filosofo, è il bene supremo¹⁰. Questo bene supremo è l'*eudaimonía*, cioè la felicità¹¹. Ma cosa è la felicità?

Una risposta a questa domanda la si può trovare analizzando un testo dell'*Etica Nicomachea* (A 5, 1095b sgg). Lo Stagirita procede nella sua riflessione iniziando dall'uomo concreto così come si presenta. Afferma che esistono diversi concetti o visioni del bene e della felicità dell'uomo tanto quanto sono i modi di vivere degli uomini. Li classifica in gruppi individuando così diversi concetti di felicità.

Per i più rozzi il bene sta nel seguire i piaceri e dunque la felicità è nel godimento. Per questo gruppo di persone lo Stagirita ha parole di profondo disprezzo, definendoli schiavi che conducono un'esistenza da bestie. Poi, vi sono quelli che si dedicano alla vita politica e per loro il bene è l'onore. Ma Aristotele afferma che l'onore non può essere considerato un bene per se stesso per due motivi. Primo, perché dipende da chi onora e non da chi è onorato, dunque è qualcosa che non appartiene alla persona bensì è esterno ad essa. Secondo, chi cerca l'onore non lo fa per se stesso ma riprova che egli è una persona buona. Infine, vi sono gli uomini che ammassano ricchezze. Ma anche la ricchezza non è ritenuta dallo Stagirita un bene, bensì un utile.

Ora, se per Aristotele la felicità non consiste nei piaceri, nell'onore e della ricchezza, in cosa consiste? È possibile rispondere a questo interrogativo presentando in esame un secondo testo dell'*Etica Nicomachea* (A 7, 1097b 22 – 1098a 20). Aristotele s'interroga su cosa sia la felicità; e anche qui parte dall'esperienza concreta: le funzioni dell'uomo. Attraverso un'analisi attenta delle varie funzioni dell'uomo, la sua operosità e il suo stesso vivere, ne individua una propria che lo distingue da tutti gli altri esseri viventi: l'attività razionale dell'anima.

E in un altro passo dell'*Etica Nicomachea* lo Stagirita afferma chiaramente che noi siamo il nostro *nous*, cioè l'intelletto (I, 8, 1168b 35 – 1169a 3). In questa affermazione c'è una perfetta sintonia con quanto detto da Platone¹². E proprio questo bene supremo, che è la felicità dell'uomo, coincide con il bene della *polis*.

2.2. Il bene supremo è il bene della polis.

Nel capitolo conclusivo dell'*Etica Nicomachea* (K, 9, 1179a 33 – 1181b 23), Aristotele riconosce che la conoscenza di ciò che è buono e giusto non è sufficiente per rendere gli uomini virtuosi. La saggezza può con efficacia educare gli uomini che per indole naturale sono spiriti liberi, nobili ed amanti del bello, ma per la maggior parte delle persone questo risulta del tutto inefficace.

Con questa premessa lo Stagirita conclude che la legge su cui si regge il bene della *polis*, deve avere come primario obiettivo l'educazione alla vita virtuosa degli individui. I giovani devono sottostare a leggi giuste che li educino a ragionare e a controllare le proprie passioni. Questa educazione, per il filosofo, diventa il terreno fertile ove seminare la conoscenza di ciò che è buono e giusto.

Nei primi tre capitoli del primo libro dell'*Etica Nicomachea*, lo Stagirita, nel ricordare che esiste un bene supremo cui tende tutta l'azione dell'uomo, afferma che questa realtà è oggetto della

conoscenza *epistemica*, conoscenza per cause. Questa conoscenza è la più importante di tutte le altre perché permette di stabilire cosa è bene e cosa no. Alla fine del secondo capitolo Aristotele la identifica con la politica, cioè quella conoscenza che si occupa del bene della *polis*.

Da questi dati emerge che il bene della *polis* s'identifica con il bene umano. Che la vita politica ha come primario obiettivo la realizzazione del bene di ogni singolo individuo. Si comprende che per Aristotele non vi è una dicotomia tra il benessere dell'uomo e quello dello Stato. Il bene dell'uno ridonda nell'altro. Uno Stato giusto è possibile se vi sono cittadini giusti e, di converso, cittadini giusti sono possibili se vi è uno Stato giusto. È in questa nuova prospettiva che lo Stagirita offre il suo originale contributo quale sviluppo del pensiero platonico.

3. Discontinuità del pensiero aristotelico con quello platonico.

Aristotele scopre che l'uomo non è solo intelletto (*noesis*), bensì anche volontà o desiderio (*órexís*). Ed inoltre, lo Stagirita, in questo modo di affrontare il problema, comprende che è l'uomo che pensa ed agisce e l'anima è il mezzo con cui opera¹³. L'uomo non è solo *psyché*, bensì è un composto di potenza, *dýnamis*, o materia, *ýle*, o corpo, *soma*, e di atto, *enteléchia*, o forma, *eídos*, o anima, *psyché*¹⁴. In altre parole l'uomo è *ousia sinthéte*, cioè una sostanza composta¹⁵.

3.1. L'uomo è libero.

Aristotele, attraverso l'analisi dell'*ousia* dell'uomo, ha scoperto che le due principali attività umane, l'intendere e il volere, chiamano in causa l'intelletto e la volontà. Però, hanno un oggetto diverso. L'uno il vero e l'altro il buono. Ciò significa che ci sono due operazioni distinte: una dell'intendere e l'altra del volere. Ma la distinzione ed autonomia delle due operazioni non significa separazione. In tal senso un testo dell'*Etica Nicomachea* è chiarificatore: "Quel che sul piano del pensiero sono l'affermazione e la negazione – dice –, sul piano del desiderio sono il perseguimento e la fuga"¹⁶.

In altre parole Aristotele ci dice che il giudizio con cui l'intelletto afferma il vero è analogo all'atto con cui la volontà si porta verso il bene, e, viceversa, il giudizio con cui l'intelletto nega il falso è analogo all'atto con cui la volontà fugge il male. Con questo parallelismo lo Stagirita sottolinea lo stretto legame che esiste tra l'operazione con cui l'intelletto coglie il vero e quella con cui la volontà si porta verso il bene.

Un'azione si può dire giusta e virtuosa quando il ragionamento vero coincide con il desiderio retto¹⁷.

Vediamo con un esempio cosa si vuole dire. Per Socrate che sta in carcere anche la fuga è un bene, secondo come ragiona Critone. Però, Socrate, con la sua indagine, cerca di scoprire, per mezzo di un ragionamento, non un qualsiasi bene, bensì quello vero che dovrebbe perseguire in quel particolare momento della sua vita e in quella particolare circostanza.

A Critone, che lo esorta a fuggire dal carcere, ragionando sulle conseguenze negative che ne conseguirebbero dal suo rifiuto di fuggire, Socrate risponde che le conseguenze della sua fuga sarebbero peggiori dal punto di vista razionale che rimanere: "O buon Critone, rispondeva Socrate, [...] bisogna considerare *se questo che tu proponi* si deve fare oppure no. Perché io, non ora per la prima volta, ma sempre, sono stato siffatto da non dare ascolto a nessun'altra cosa di me se non *alla ragione*: a quella, dico, che, *ragionando*, mi sembri *la ragione migliore*"¹⁸.

Per Aristotele il decidersi nel compiere o meno un'azione, è come quando un geometra ragiona per costruire un teorema. Questo modo di procedere è qualificato dallo Stagirita come ricerca (*zéthesis*) ed analisi (*análysis*).

Questo ragionamento con cui si giunge ad una scelta si può configurare come il seguente sillogismo. Premessa maggiore: affrontare il nemico è essere coraggiosi. Premessa minore: io voglio essere coraggioso. Conclusione: dunque, io voglio affrontare il nemico.

In questo caso il termine medio, essere coraggioso, si configura come il fine o la ragione o il motivo per cui la mia volontà pone in essere l'atto del voler: affrontare i nemici. Il termine maggiore, cioè affrontare il nemico, è solo il mezzo con cui io conseguo il fine, appunto essere coraggiosi. Ma qui l'atto della volontà si configura come causato dalla volontà stessa.

In questo aspetto, il filosofo preserva la reale autonomia della volontà. Questo è affermato, prima ancora che da un ragionamento, dall'esperienza comune che ognuno di noi fa: *l'ousia* uomo, cioè quest'uomo, pur conoscendo perfettamente il bene, non lo possiede e non lo mette in pratica¹⁹.

L'azione buona è tale solo quando nella scelta concreta, tenuto conto di tutte le circostanze, il vero bene (affrontare il nemico è essere coraggiosi veramente) e il retto desiderio (il voler essere coraggioso è retto) coincidono (dunque, voglio affrontare il nemico).

In queste conclusioni si manifesta l'autonomia dei due momenti ma anche la reciproca influenza. Infatti, che cosa è il retto desiderio se non quello secondo verità? In altre parole, quando io mi chiedo se è vero che per essere virtuosi occorre essere anche coraggiosi, allora io non posso rispondere a questa domanda se non con il ragionamento e cioè l'attività dell'intelletto²⁰.

Aristotele riconosce che un'azione morale guidata dall'intelletto sia qualcosa di bello, ma allo stesso tempo salva la reale autonomia della volontà. Socrate e Platone nell'avvertire questa bellezza ritenevano che la conoscenza *epistemica* fosse sufficiente per avere in mano il governo dell'uomo, dominandolo interamente²¹.

È in tal senso che va compresa la critica che lo Stagirita muove a Socrate ed indirettamente anche a Platone: "È strano [...]. Pensava Socrate che dove vi è scienza regni qualcosa di diverso e soggioghi l'uomo come uno schiavo. Socrate infatti combatteva del tutto quest'idea, come se, secondo lui, non esistesse la mancanza di padronanza di sé; egli pensava infatti che nessuno possa agire consciamente contro ciò che è meglio, bensì possa farlo soltanto per ignoranza"²².

Aristotele nella sua critica non nega il valore delle conclusioni del pensiero socratico e platonico ma le integra con un altro aspetto che non può essere sottovalutato, se la nostra maestra di vita, l'esperienza, lo afferma, cioè, che l'uomo è libero.

3.2. Conclusione.

La conclusione ci conduce a questa ulteriore considerazione. L'uomo può conseguire la sua personale felicità se viene educato alla libertà. Questo significa che viene aiutato a sapere costruire da sé retti giudizi e saper scoprire da sé onesti desideri. Tutto questo costituisce la condizione di possibilità che l'uomo possa veramente scegliere il bene che sia giusto per lui e conseguire la sua felicità come quella altrui.

Bibliografia

DEL SOLDA, PIETRO. 2007. *Il demone della politica : rileggendo Platone: dialogo, felicità e giustizia*. Milano : Apogeo.

EHRENBERG, VICTOR. 1967. *Lo stato dei greci*. Firenze: La nuova Italia.

GIORGINI, GIOVANNI. 1999. *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a. C.* Milano: A. Giuffré.

GOMME, ARNOLD WYCOMBE. 1956. *A historical commentary on Thucydides*. I. Oxford: Clarendon Press.

KRAMER, HANS JOACHIM. 1992. *Dialettica e definizione del Bene in Platone : interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" 7. 534 b3-d2*. Milano: Vita e Pensiero.

LANZA, DIEGO. 1977. *Il tiranno e il suo pubblico*. Torino: G. Einaudi.

LUDOVICI, SAMEK GIACOMO. 2002. *La felicità del bene*. Milano: Vita e Pensiero.

SCARPA ALESSANDRA-BUORA, BONAZZA. 1984. *Libertà e tirannide. In un discorso «siracusano» di Diodoro Siculo*. Roma: L'Erma.

VIGNA, CARMELO. 1999. "Politica e speranza". MELCHIORRE, VIRGILIO-VIGNA, CARMELO. *La politica e la speranza*. Roma: Edizione Lavoro.

YARZA, INAKI. 2000. "L'attualità dell'etica di Aristotele". BROCK, STEPHEN (a cura di). *L'attualità di Aristotele*. Roma: Armando, pp. 33-52.

YARZA, INAKI. 2001. *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*. Roma: Armando.

¹ Tucidide, I, 13, I su cui A. W. Gomme (1956), p. 121.

² fr. 32 West.

³ fr. 348 Voigt.

⁴ 397-404.

⁵ 646-649.

⁶ 684-687.

⁷ Platone. *Sofista*, 231d-e; Aristotele. *Confutazioni sofistiche*, I, 165a 21.

⁸ Aristotele. *Etica Nicomachea*, A, 1-3; Platone. *Repubblica*, 333d-335a e *Menone*, 97a – 98b.

⁹ *Etica Nicomachea*, A 1, 1094a 1-3.

¹⁰ *Etica Nicomachea*, A 2, 1094a 18-22.

¹¹ *Etica Nicomachea*, A 4, 1095a 17-20.

¹² *Menone*, 97a-98b; *Repubblica*, 511b e 534a; *Eutidemo*, 282a.

¹³ *De Anima*, A, 4, 408b 15.

¹⁴ *De Anima*, B, 1, 412a 20.

¹⁵ *De Anima*, B, 1, 412a 16.

¹⁶ Z, 2, 1139a 21.

¹⁷ Z, 2, 1139 a 24-26.

¹⁸ *Critone*, 46b

¹⁹ *Etica Nicomachea*, K, 9, 1179a 34 – 1179b 5.

²⁰ *Etica Nicomachea*, Z, 2, 1139a 24.

²¹ *Protagora*, 352c.

²² *Etica Nicomachea*, H, 2, 1145b 23-27.