

PLUTARCO E IL PERIPATO:
TRE ESEMPI DI FILOLOGIA FILOSOFICA *

L’etica di Plutarco, che rappresenta il cuore dell’intero sistema plutarco, si configura – in un mondo segnato dalla dissennatezza e dalla fortuna¹ – come una strategia educativa incentrata sull’esercizio del λογισμός e sul governo delle passioni e dei comportamenti umani. Essa mira attraverso la ragione e l’educazione, grazie a cui sotto l’influenza delle abitudini si forma e si insalda l’ἤθος, alla formazione di un carattere equilibrato, capace di respingere gli eccessi e accogliere la moderazione e la mitezza². La si può definire come la retta disciplina dei piaceri e dei dolori in un’età in cui, dopo la stagione delle grandi filosofie ellenistiche, la figura ostensibile e paradigmatica dell’uomo saggio e prudente sembra essersi fatta più rara dell’araba fenice e gli uomini buoni sono ormai diventati solo nomi (ὀνομάζονται καὶ λέγονται μόνον) che risalgono ad un passato mitico come gli ippocentauri, i giganti e i ciclopi³.

L’incapacità dimostrata dalle filosofie ellenistiche di dare risposte adeguate al crescente senso di insicurezza e al conseguente bisogno di felicità che veniva dalla società del loro tempo, proponendo un ideale di vita da un lato so-

* Una prima stesura della presente ricerca è stata da me presentata in lingua francese al Convegno plutarco sui *Frammenti* di Plutarco (“Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra”), organizzato, in collaborazione con l’I.P.S., dalla Facoltà di Lettere dell’Università di Coimbra (27-28 Settembre 2002). Mi sia concesso di ringraziare anche qui gli organizzatori del Convegno e tutti gli intervenuti, in particolare: J. Ribeiro Ferreira, A. Pérez Jiménez, R. M. Aguilar, J. Boulogne, A. Casanova, F. Frazier, L. van der Stockt, P. Volpe.

¹ Plutarco è convinto che non solo per Epicuro (cf. Cic., *Tusc.* 5.27.73: *cum sit omne et bonum eius et malum in potestate fortunae*), ma anche per gli Stoici, se non a parole, almeno di fatto, ogni bene e ogni male sia in potere della fortuna.

² Plut., *Cor.* 1.5; *Per.* 39.1; *comp. Per.–Fab.* 3.2.

³ Plut., *virt. doc.* 439AB.

vrmano e divino, dall'altro subumano e bestiale, ha determinato la presa di distanza dell'etica plutarca sia dalla filosofia stoica che da quella epicurea. Plutarco se rimprovera allo stoicismo di non aver tenuto conto della natura composita dell'animo umano e della complessità di forze in essa operanti, accusa l'epicureismo di aver posto il principio e la radice di ogni bene nell'ἡδονή del ventre, segnando un degradamento dell'uomo a un livello inferiore a quello delle bestie. Per questo, rispetto all'ideale stoico della παντελής ἀπάθεια e dell'assenza di dolore, spinta fino all'insensibilità (ἀναλγησία), e a quello epicureo dell'edonismo che insegna a vivere ἀγεννῶς καὶ θηριωδῶς⁴, l'etica di Plutarco segna un ritorno alla filosofia psicologica ed etica degli ἀρχαῖοι. Così, di contro alla figura irreperibile del σοφός stoico⁵ e a quella né conveniente né dignitosa del sapiente epicureo⁶, Plutarco presenta come modello di un'etica degna dell'uomo la figura dell'ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ σπουδαῖος⁷ o dell'ἀνὴρ φρόνιμος, che nella buona sorte come nella sventura si comporta con estremo equilibrio (μετριώτατα), facendo sì che il λογισμὸς abbia sempre il sopravvento e tenga a freno gli istinti passionali⁸. Plutarco quindi con la ricomposizione dell'antitesi ragione-passione segna il ritorno ad un'etica capace di additare reali paradigmi di virtù⁹ e di formare un carattere che realizza la virtù ταῖς πράξεσιν, superando l'incoerenza più grave per un filosofo, quella tra teoria e pratica¹⁰.

La complessità dell'anima umana e l'eterogeneità di forze in essa operanti è un tema di fondo del pensiero etico di Plutarco, che ricorre non solo nel *de virtute morali* dove, in opposizione al monismo psicologico e all'intellettualismo etico stoico-crisippeo, caratterizza la psicologia e la conseguente educazione morale di Pitagora, Platone e Aristotele, ma anche in scritti dedicati all'esegesi del pensiero platonico come nelle *Platonicae quaestiones*, dove Plutarco sottolinea la compresenza nell'anima dell'uomo di ragione e passione, e nel *de animae procreatione in Timaeo*, dove la complessità dell'anima individuale discende da quella dell'anima del mondo, di cui l'anima

⁴ Sulla filosofia di Epicureo che porta ad un degradamento dell'uomo al livello delle bestie cf. Plut., *suav. viv. Epic.* 1091CD; *Col.* 1108D: ... ζῆν ἀγεννῶς καὶ θηριωδῶς διδάσκουσι.

⁵ Sulla figura del sapiente stoico che, impassibile e infallibile in tutto e simile a un dio (Gal., *Anim. Pass.* V 11 K.), rappresenta un portento, un *monstrum* (τέρας) cfr. Alex. Aphr., *De fato* (Suppl. Arist., II 2, ed. I. Bruns, Berolini 1892, 199.17-18 = *SVF* III 658).

⁶ Sulla critica antiepicurea di Plutarco vd. A. Barigazzi, *Plutarco. Contro Epicuro*, Firenze 1978, p. XII-XXXIX.

⁷ Plut., *Fab.* 10.2.

⁸ Cf. Plut., *Fab.* 24.6.

⁹ Cf. Plut., *Stoic. rep.* 1048E.

¹⁰ Plut., *Stoic. rep.* 1033AB.

umana altro non è che una parte o un'immagine (μέρος ἢ μίμημα)¹¹.

I. *De animae procreatione in Timaeo* 1025D: οὐ μὴν ῥαδίως ἄν τις οὔτε πάθος ἀνθρώπου παντάπασι ἀπηλλαγμένον λογισμοῦ κατανοήσειεν οὔτε διανοίας κίνησιν, ἢ μηδὲν ἐπιθυμίας ἢ φιλοτιμίας ἢ τοῦ χαίροντος ἢ λυπούμενου πρόσσεσι. διὸ τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν τὰ πάθη λόγους ποιοῦσιν, ὡς πᾶσαν ἐπιθυμίαν καὶ λύπην καὶ ὄργην κρίσεις οὔσας· οἱ δὲ τὰς ἀρετὰς ἀποφαίνουσι παθητικὰς, καὶ γὰρ ἀνδρεία τὸ φοβούμενον καὶ σωφροσύνη τὸ ἠδόμενον καὶ δικαιοσύνη τὸ κερδαλέον εἶναι.

La psicologia platonico-aristotelica delineata da Plutarco si caratterizza per la compresenza nell'animo umano di forze eterogenee, l'una razionale e l'altra passionale, che non sono facilmente separabili, cosicché la ragione non è del tutto libera dalla passione e la passione a sua volta non è del tutto sorda alla voce della ragione¹². Le conseguenze di una tale psicologia sul piano etico sono rappresentate, ancor prima che dalle virtù etiche di ascendenza aristotelico-peripatetica, dall'ideale platonico della moderazione nelle passioni (τὸ μέτριον καὶ τὸ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι), da quelle disposizioni che rappresentano il τέλος τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως e che Plutarco definisce μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι¹³.

Nel *de animae procreatione in Timaeo*, l'unico scritto dei *Moralia* che sia interamente dedicato a una questione di metafisica, Plutarco, passando dalla trattazione dell'anima del mondo alla descrizione delle caratteristiche dell'anima individuale, rileva tra l'altro come il dualismo psicologico che caratterizza anche l'anima dell'uomo, con la compresenza di un elemento passionale e di uno razionale, renderebbe non certo facile pensare ad una passione completamente separata dalla razionalità così come ad un movimento del pensiero scevro da qualsiasi desiderio o ambizione o piacere o dolore. Proprio questa difficoltà di immaginare nell'anima umana una passione completamente separata dalla ragione e viceversa una ragione completamente immune da qualsiasi influsso passionale, conclude Plutarco, ha fatto sì che tra i filosofi gli uni abbiano trasformato la passione in ragione e gli altri abbiano fatto della virtù una passione.

Se i filosofi che sostengono che la passione non è qualcosa di diverso dalla ragione e considerano ogni desiderio, dolore e ira un giudizio, sono certamente gli Stoici, la cui dottrina psicologica ed etica è confutata in modo sistematico da Plutarco nel *de virtute morali*, seri dubbi nutro sulla possibilità che i filosofi che τὰς ἀρετὰς ἀποφαίνουσι παθητικὰς siano, secondo la

¹¹ Plut., *virt. mor.* 441F.

¹² Cfr. M. Baltes, *La dottrina dell'animo in Plutarco*, "Elenchos" 21, 2000, 254.

¹³ Plut., *Plat. quaest.* 1009A.

communis opinio degli studiosi, ribadita anche di recente¹⁴, Aristotele e il Peripato. Infatti, sebbene si riconosca che l'etica plutarchea di contro all'ideale stoico dell'ἀπάθεια e dell'ἀναληγσία propone l'ideale accademico-peripatetico della moderazione delle passioni formulato con varie denominazioni all'interno dell'*opus* plutarcheo (τὸ μέτριον / μετριοπάθεια / πραότης / τὸ σύμμετρον / συμμετρία / τὸ μέσον / μεσότης), sembra invalsa presso gli studiosi (basti rimandare a Thévenaz, Hubert-Drexler, Babut¹⁵, o anche a Cherniss e Opsomer¹⁶) la convinzione della presenza nel passo sopra citato del *de animae procreatione in Timaeo* di accenni polemici nei riguardi della nozione aristotelico-peripatetica di virtù-medietà di passioni.

L'interpretazione vulgata risulta però contraddetta dalla stessa concezione etica di Plutarco che individua proprio nell'ideale della moderazione delle passioni, che “come corde e suoni dell'anima abbisognano di essere tese e rilasciate con molta armonia”¹⁷, la condizione necessaria per la formazione di un carattere virtuoso¹⁸. Nell'orizzonte plutarcheo il senso dell'espressione “virtù passionali” non può che essere interpretato in modo diverso da quello invalso, perché l'unità pressoché inscindibile che per Plutarco lega, almeno per quanto riguarda l'etica, il platonismo all'aristotelismo implicherebbe co-

¹⁴ F. Ferrari, *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli 2002, 310 n.192: “il riferimento è certo all'etica aristotelica, dove la virtù è collocata, in polemica contro i fautori dell'impassibilità, nel campo dei piaceri e dei dolori, dunque in quello delle passioni”.

¹⁵ P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Neuchatel 1938, 86; Plutarco *Moralia*, VI.1, rec. et emend. C. Hubert, additamentum ad editionem correctiorem coll. H. Drexler, Lipsiae 1959, 162: οἱ μὲν – οἱ δὲ] Stoici – Peripatetici...; D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, 331: “Dans les premiers philosophes auxquels il se réfère, en effet, on reconnaît sans difficultés les Stoïciens, avec leur conception intellectualiste de la passion, et dans les seconds, les Péripatéticiens, pour lesquels la vertu se définit comme un moyen terme entre passions antithétiques”... “ Or, il est important de relever que Plutarque prend ses distances non seulement par rapport aux premiers (i.e. les Stoïciens), mais même par rapport aux seconds (i.e. les Péripatéticiens), bien qu'il semble s'inspirer, à l'occasion, de leurs vues, sur les concept de vertu éthique, notamment, et de juste milieu”.

¹⁶ Plutarch's *Moralia*, XIII.1, ed. Cherniss, Cambridge 1976, 246d.; J. Opsomer, *L'Âme du monde et l'Âme de l'homme chez Plutarque*, in: M. Garcia Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas*, Madrid 1994, 41-49.

¹⁷ Plut., *Per.* 15.2.

¹⁸ L'equivoco rilevato da Babut (*op. cit.* 332 e n. 2), che Plutarco abbia interpretato la nozione aristotelica di virtù-medietà come un μίγμα τῶν κακῶν o una κακία dipende da un travisamento di due passi plutarchei (*virt. mor.* 444E; *adul. et am.* 66C) in cui, come ho già dimostrato, il filosofo è impegnato in una difesa dell'eccellenza di questa nozione da interpretazioni polemiche di provenienza stoica, tese a banalizzarla, come ci conferma Alessandro di Afrodisia. Vd. F. Becchi (ed.) in: Plutarco, *La virtù etica*, Napoli 1990, 185-188.

me conseguenza una critica anche nei riguardi di quelle μεσότητες ἐν τοῖς πάθεσιν che i platonici chiamano “divine”, oltre che nei confronti della medietà aristotelica di cui Plutarco nel *de virtute morali* difende l’eccellenza, sottolineando com’essa rappresenti un’ἀκρότης sul piano qualitativo, anche se dal punto di vista della quantità costituisce una medietà¹⁹. Quindi, giudico poco convincente che Plutarco possa polemicamente criticare una nozione a cui egli stesso fa costantemente riferimento a livello teorico e pratico sia nei *Moralia* che nelle *Vitae*, un ideale che i platonici chiamano divino e di cui egli stesso difende l’eccellenza.

La critica di Plutarco non è diretta, a mio avviso, nei riguardi degli ἀρχαῖοι, ma delle ‘moderne’ scuole di pensiero, i νεώτεροι, gli Stoici da un lato e gli Epicurei dall’altro, la cui concezione della virtù e la cui strategia per il governo delle passioni risultano polari e presentano di conseguenza caratteri completamente diversi. Plutarco, non diversamente dallo Ps.-Archita²⁰, esprime la sua insoddisfazione tanto nei riguardi degli Stoici che fanno di ogni passione un giudizio, quanto degli Epicurei per i quali, con un clamoroso rovesciamento rispetto alla dottrina stoica, la virtù è inseparabile dall’ἡδονή²¹, anzi, è perseguita διὰ τὴν ἡδονήν²², che nient’altro è che assenza di dolore²³. La polemica non è nei riguardi di chi ritiene che il μέτριο πάθος accresca la virtù²⁴, ma di chi, agli occhi di Plutarco, ha fatto della virtù una passione. Non sono quindi né Aristotele né i Peripatetici il bersaglio di Plutarco, ma gli Epicurei che definiscono le virtù in relazione a piacere e dolore e, come si legge nel *non posse suaviter vivi*, fanno consistere il bene nella fuga dal male (οὐσίαν τὰγαθοῦ καὶ ἀκρότητα τὴν τοῦ κακοῦ φυγὴν τιθέμενοι)²⁵, confondendo per inesperienza ed ignoranza

¹⁹ Plut., *virt. mor.* 444D: ἀκρότης μὲν ἐστὶ τῆ δυνάμει καὶ τῆ ποιότητι, τῷ ποσῷ δὲ μεσότης γίνεταί τὸ ὑπερβάλλον ἐξαιρουῦσα καὶ τὸ ἐλλείπον.

²⁰ Ps.-Archyt., *Educ. eth.* 3, p. 43.8-9 Thesleff = Stob. II 31.120, p. 232 W.: τίνοισι δὲ δίκας ἀφροσύνας τοὺ ἀδονᾶ τὸ ἄριστον διδόντες, κολάζονται τοὺ τᾶν ἀναλγησίαν πάντων προτιμώντες... Cfr. S. Giani in: Pseudo-Archita, *L’educazione morale*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Roma 1993, 181-183.

²¹ Ep. [1] 138.4-5 Arr.: ὁ δ’ Ἐπίκουρος καὶ ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην. Cfr. Cic., *de fin.* I 13.42- 16.54; Sen., *vit. b.* 9.1: *Sed tu quoque... virtutem non ob aliud colis, quam quia aliquam ex illa speras voluptatem.*

²² Ep. [1] 138.1 Arr.: Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι...

²³ Ep., *R.S.* 3. Cfr. Cic., *Tusc.* III 20.47: *summam voluptatem esse dolore carere.*

²⁴ [Arist.], *MM* 1185b 28-32. Il riferimento alla dottrina della μεσότης aristotelica avrebbe richiesto che per ogni virtù si citassero i due estremi, per la temperanza l’insensibilità e l’intemperanza (Arist., *EN* 1107b 4-8, 23-24; *EE* 1221a 2), per la giustizia il guadagno e la perdita (Arist., *EE* 1221a 4, 23-24), per il coraggio la paura e l’ardimento (Arist., *EN* 1107a 33).

²⁵ Plut., *suav. viv. Epic.* 1091E, 1091C: οὐκ ἔστι φυγὴ κακοῦ τέλος.

il μέσον con l'ἀκρότης²⁶.

Se si assume questo punto di vista allora diventano chiari anche i riferimenti al coraggio che è connesso alla paura in quanto è assenza di paura (ἀφοβία)²⁷ che permette di vivere *sine cura metuque*²⁸, alla temperanza che è legata al piacere perché, come scrive sempre Cicerone, deve essere ricercata *non quia voluptates fugiat, sed quia maiores consequatur*²⁹, e alla giustizia che è in relazione all'utile perché rappresenta l'utile nei rapporti reciproci³⁰.

II. Περὶ ὀργῆς = Fr. 148 Sandbach.

L'ideale del vivere secondo natura, lungi dal razionalismo e dal panlogismo stoico-crisippeo da un lato e dall'edonismo epicureo dall'altro, si concretizza per Plutarco in una disposizione razionale dell'anima che riconduce le passioni alla naturale misura, perché l'indole naturale, se manca la ragione e l'educazione, anche se nobile e buona, produce molte azioni indegne mescolate ad altre di buon livello, come avviene in agricoltura con un terreno fertile che non sia coltivato³¹. La ἀλυπία, la πραότης παθῶν, la μετριοπάθεια rappresentano per Plutarco la διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα, quel giusto mezzo che Platone nelle *Leggi* chiama con l'appellativo di "stato tranquillo": uno stato che non dev'essere né del tutto propenso ai piaceri, né del tutto libero dalle afflizioni, che rifugge da una vita di puro dolore o di puro piacere e che tiene invece costantemente la via di mezzo in linea con la massima delfica μηδὲν ἄγαν. Infatti, come già si è detto, il fine della potenza della ragione è quello di μεσότηας ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν³², soprattutto quand'esse, per effetto di vane opinioni (κεναὶ δόξαι), giudizi erronei (κρίσεις φαῦλαι) e falsi ragionamenti (λόγοι ψευδεῖς)³³, si sono trasformate, assumendo carattere patologico, da impulsi naturali dell'animo quali erano in delle vere e proprie malattie dell'anima (νοσήματα ψυχῆς)³⁴, che

²⁶ Plut., *suav. viv. Epic.* 1091E: ἀπειρία δὲ τοῦ ἄνω καὶ ἀγνοία τὸ μέσον ἄκρον ἡγουμένων εἶναι καὶ πέρας.

²⁷ Plut., *Cleom.* 9.4: καὶ τὴν ἀνδρείαν δὲ μοι δοκοῦσιν οὐκ ἀφοβίαν, ἀλλὰ φόβον ψόγου καὶ δέος ἀδοξίας οἱ παλαιοὶ νομίζουσιν.

²⁸ Cic., *Fin.* I 15.49.

²⁹ Cic., *Fin.* I 14.48.

³⁰ Cic., *Fin.* I 16.50 (*Ut enim sapientiam, temperantiam, fortitudinem copulatas esse docui cum voluptate, ut ab ea nullo modo nec divelli nec distrahi possint, sic de iustitia iudicandum est*); Ep., [5] XXXI 1 Agr.: Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

³¹ Plut., *Cor.* 1.3.

³² Plut., *Plat. quaest.* 1009A.

³³ Per le vane opinioni, i giudizi erronei e i ragionamenti falsi come diastroφαὶ τῆς ψυχῆς cfr. Plut., *ad princ. ind.* 782EF; *superst.* 164EF.

³⁴ Plut., *superst.* 165C; *inv. et od.* 537E.

comportano un'anomalia e un'incoerenza del carattere³⁵. Se le malattie dell'anima sono tutte αἰσχροί³⁶, le passioni che per effetto dell'ἀμαθία e dell'ἀπαιδευσία penetrano nell'anima διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον οὐ διὰ κενὴν δόξαν³⁷, sono di gran lunga peggiori. Si tratta infatti di malattie dovute ad una debolezza dell'anima (ἀσθένεια)³⁸ e della ragione (ἀτονία) che lascia fluire la passione come δόξα ἐμπαθής, considerato che i veri nervi dell'anima sono rappresentati non dalle passioni, ma dai giudizi corretti e dalle rette opinioni³⁹.

Tra queste passioni παρὰ φύσιν che nascono ἐκ λόγου ψευδοῦς⁴⁰ e che sono delle vere e proprie ψυχικαὶ νόσοι⁴¹ che non si addicono ad uomini che abbiano senno⁴², perché tormentano soprattutto gli stolti (τοὺς ἀνοήτους) e rovinano chi le possiede⁴³, c'è l'ὀργή.

L'ira, che consiste in una πανσπερμία di passioni⁴⁴, è una delle peggiori passioni dovute alla debolezza dell'anima, anzi, la più odiata e la più disprezzata⁴⁵. Tuttavia non si tratta di un πάθος παντελῶς ἀβοήθητον⁴⁶ e, per quanto difficile sia a combattersi (θυμῶ μάχεσθαι χαλεπόν)⁴⁷, può essere posta sotto il controllo del λόγος⁴⁸, quand'esso sia abituato ed esercitato a dominare gli eccessi dell'elemento passionale e irrazionale dell'anima⁴⁹.

A questa passione, che è un dolore (λύπη)⁵⁰ che spunta come un accesso (οἶδημα) da un animo oppresso e afflitto (ἐκ τοῦ πονοῦντος καὶ πεπονθότος μάλιστα τῆς ψυχῆς)⁵¹ nella sua parte impetuosa e ambiziosa (τῶ θυμο-

³⁵ Plut., *comp. Nic.-Crass.* 1.4.

³⁶ Plut., *superst.* 165A.

³⁷ Plut., *cup. div.* 524D.

³⁸ Plut., *coh. ira* 456F, 457BC; [Plut.], *cons. ad Apoll.* 117A, 119D.

³⁹ Plut., *coh. ira* 457D. Sulla patologizzazione delle passioni dovute ad un errore della ragione che per debolezza sposa una falsa opinione vd. F. Becchi, *Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come παιδεία dell'anima* in: A. Pérez, J. García López y Rosa M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S., (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999), Madrid 1999, 25-43.

⁴⁰ Plut., *superst.* 165B.

⁴¹ Plut., *an corp. affect.* 463B.

⁴² Plut., *Per.* 39.2.

⁴³ Plut., *tranq. an.* 468B.

⁴⁴ Plut., *coh. ira* 462F-463A.

⁴⁵ Plut., *coh. ira* 455E: διὸ καὶ μισεῖται καὶ καταφρονεῖται μάλιστα τῶν παθῶν.

⁴⁶ Plut., *coh. ira* 454D.

⁴⁷ Plut., *Cor.* 22.3-4.

⁴⁸ Per il tema del λόγος che dimostra di possedere maggiore autorità della collera vd. Plut., *coh. ira* 454AB.

⁴⁹ Plut., *tranq. an.* 465BC.

⁵⁰ Plut., *Cor.* 21.1; *coh. ira* 460C, 463A, 464D.

⁵¹ Plut., *Cor.* 15.5.

ειδεῖ καὶ φιλονίκω μέρει τῆς ψυχῆς)⁵², a questa malattia che non è segno di ἀνδρεία, ma di ἀσθένεια καὶ μαλακία⁵³, Plutarco ha dedicato ben due scritti: il dialogo Περὶ ἀοργησίας, “Sull’assenza d’ira” piuttosto che “Sul controllo dell’ira”, come suggerirebbe il titolo latino *de cohibenda ira*⁵⁴, che non è riportato nel cosiddetto Catalogo di Lampria, e il περὶ ὀργῆς che, già noto al sofista Sopatro di Apamea, allievo di Giamblico, vi si trova citato al n. 93. Ambedue gli scritti dovevano trattare dello stesso tema dell’ira come malattia dell’animo, anche se da angolazioni diverse⁵⁵, perché tutti e due mirano a correggere l’eccesso di θυμός, ben sapendo che non è possibile liberarsi completamente da questa passione come dalle altre passioni e malattie dell’animo⁵⁶.

Anche la storia dell’interpretazione di questi due scritti è stata in parte comune, riguardando quello che è il problema filosofico di fondo, cioè la questione del rapporto tra l’etica peripatetica e Plutarco, anche se il tema che vi si affronta non è quello del θυμὸς μέτριος che nel *de virtute morali* rafforza il coraggio⁵⁷, ma quello del θυμὸς ἄμετρος, di cui si deve eliminare l’eccesso (τὸ ἄγαν ἀφαιρετέον αὐτῆς i.e. τῆς ὀργῆς)⁵⁸ perché non è segno di coraggio, ma di debolezza dell’anima.

La nozione di μετριοπάθεια che compare nel περὶ ἀοργησίας⁵⁹ non deve essere confusa con la concezione aristotelico-peripatetica della virtù-medietà di passioni di cui parla il *de virtute morali*. Si tratta della dottrina platonica della μεσότης intesa come μετριότης e συμμετρία che trae origine dalla σύγκρασις degli estremi operata dalla ragione⁶⁰. Ricondurre le passioni alla μετριότης, alla συμμετρία, alla μετριοπάθεια e alla πραότης significa per Plutarco, come per Platone, riportarle alla condizione naturale, intermedia tra piacere e dolore⁶¹, che rappresenta un progresso (προκοπή) verso la virtù. Il tema che accomuna i due scritti sull’ira al *de virtute morali* non è quindi la nozione peripatetica di medietà, ma la necessità di eliminare

⁵² Plut., *Cor.* 15.4.

⁵³ Plut., *coh. ira* 456F, 457BC.

⁵⁴ Sulle varie traduzioni del titolo vd. Laurenti, *op. cit.* 26 n. 82, e 27-28.

⁵⁵ Cfr. Laurenti, *op. cit.* 23.

⁵⁶ Plut., *coh. ira* 462F.

⁵⁷ Plut., *virt. mor.* 451D: ὁ θυμὸς τῆ ἀνδρείᾳ [sc. συνεντείνει] μέτριος ᾧν. Cfr. [Arist.], *MM* 1185b 26-27.

⁵⁸ Plut., *coh. ira* 463B.

⁵⁹ Plut., *coh. ira* 458C.

⁶⁰ Plat., *Phlb.* 64E, 66AB; Plut., *Plat. quaest.* 1009A: τὸ γὰρ μέτριον καὶ τὸ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι. Μᾶλλον δὲ τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως, μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν, ἃς ἱερὰς καλοῦσι <συμμετρ>ίας... (scripsi ex Pl., *Ti.* 69b: οὐσίας codd., <συν>ουσίας Cherniss, καὶ ὀσίας Emp. Amyot).

⁶¹ Plut., *praec. san.* 132C.

l'eccesso della passione (τὸ ἄγαν ἀφαιρῆν / ἐξαιρῆν τὰς ἀμετρίας)⁶².

Del περὶ ὀργῆς ci ha trasmesso un breve estratto lo Stobeo (III 20.70), dalle cui indicazioni sembra che si trattasse “di uno scritto compiuto e pubblicato”, di cui tuttavia risulta difficile dire quale fosse la vera natura e la destinazione, se si trattasse di ὑπομνήματα o, com'è più probabile, di un trattato di filosofia etica dedicato a questa passione.

Anche nel π. ὀργῆς l'ira è presentata come una passione nefasta, che non si addice affatto ad anime virili, una malattia dell'anima, caratterizzata da asprezza e collericità (πικρία καὶ ὄξυθυμία)⁶³, irrazionale e inconciliabile con il λογισμός. Tutto ciò che gli uomini compiono con ira, scrive Plutarco, è inevitabile che sia cieco e insensato e fallisca completamente il segno. Non è infatti possibile, quando si è in preda all'ira, fare uso della ragione e assumere un atteggiamento virtuoso⁶⁴. Da qui la necessità di prendere come guida la ragione e così porre mano alle opere della vita, respingendo ed evitando le ire che di volta in volta ci assalgono, come fanno i marinai con le ondate che li investono. Non è infatti minore la paura quando il flutto dell'ira si abbatte contro e si può rovinare completamente e sconvolgere se stessi con tutta la famiglia se non si naviga con destrezza. Continuando la metafora della navigazione⁶⁵ Plutarco mette in guardia dalla pericolosità dell'ira per cui occorre una particolare abilità che si acquista con l'abitudine (ἔθισμός) e l'esercizio (ἄσκησις οὐ μελέτη)⁶⁶, sennò si rischia di incorrere in un disastro completo come quelli che assumono il θυμός come alleato del coraggio. È a questo punto che si inserisce la sezione centrale del frammento, la cui interpretazione risulta fondamentale per l'esegesi generale. Questo il testo proposto da Wytttenbach nella sua edizione oxoniense⁶⁷: Οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης. [...] ἥ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατάκρας οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ νῆ Δία ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον ἐκκρίνειν <κελεύοντες> καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὄξυθυμία λέγεται, νομίσματα ἤκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

Egli suggerisce in nota di segnare lacuna dopo μελέτης⁶⁸, di emendare il

⁶² Plut., *coh. ira* 463B; *Agis* 2.3: τὸ... ἄγαν πανταχοῦ ἐπισφαλές.

⁶³ Cfr. Plut., *coh. ira* 459C: πικρία καὶ θυμῶ.

⁶⁴ Cf. Plut., *ser. num. vind.* 551AB.

⁶⁵ Per il paragone dell'ira con il mare turbato dai venti cfr. Plut., *coh. ira* 456C.

⁶⁶ Plut., *coh. ira* 459B.

⁶⁷ Plutarchi Chaeronensis *Moralia*, ed. D. Wytttenbach, Tomi V. Pars II, Oxonii 1827 (Ex libro *de ira*, 859-860).

⁶⁸ “Forte μελέτης. ἦτι—. Sunt quaedam ommissa. Est reprehensio Peripateticorum”. Anche Xylander, Wytttenbach ed Hense segnano fine di periodo dopo μελέτης, mentre Dübner e

tràdito ἐπιπόλαιον in ἐπιπολάζον⁶⁹, il nesso δι' ὄξυθυμίαν in καὶ ὄξυθυμία⁷⁰, il tràdito νομίσματα⁷¹ (che Xylander nella versione latina restituiva con “nomina”) in ὀνόματα ed infine di integrare il participio κελεύοντες, inserito a reggenza tra i due infiniti, ἐκκρίνειν da un lato ed ἐκβάλλειν dall'altro.

I due editori successivi, Dübner (1855)⁷² ed Hense (1894)⁷³, si comportarono in modo molto diverso tra loro nei confronti delle correzioni proposte al testo da Wytttenbach. Dübner accolse nel testo due emendamenti di Wytttenbach (ἐπιπολάζον / καὶ ὄξυθυμία) e l'integrazione del participio κελεύοντες, conservando il tràdito νομίσματα. Hense respinse invece tutte le proposte di Wytttenbach e, anche di contro a Dübner, preferì attenersi al testo dei manoscritti.

Due anni dopo l'edizione di Hense comparve quella di Bernardakis di cui riproduco il testo⁷⁴: οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης· ἧ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ νῆ Δί' ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὄξυθυμία λέγεται, νοσήματα ἤκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

Anche Bernardakis accoglie i due emendamenti di Wytttenbach (ἐπιπολάζον / καὶ ὄξυθυμία) e corregge, con buone probabilità di cogliere nel segno, νομίσματα in νοσήματα⁷⁵. In apparato denuncia invece la sua insoddisfazione per l'integrazione di Wytttenbach κελεύοντες e per quella avanzata da Buecheler, che aveva proposto di correggere ἀπολαύοντες in ἀπολαύειν κελεύοντες, e pensa ad un salto per omoteleuto (ἐπιπολάζ<ον θεραπεύοντες δέ>ον) che possa almeno in parte giustificare la corruzione di ἐπιπολάζον e nel contempo dare ragione della perdita della struttura participiale.

Al di là delle diverse proposte di emendare ed integrare il testo, tutti gli studiosi, compresi Hense, che sembra far dipendere i due infiniti da ἀπο-

Bernardakis optano per un'interpunzione più blanda.

⁶⁹ “Forte ἐπιπολάζον”.

⁷⁰ “Sententia requirit καὶ ὄξυθυμία”.

⁷¹ “Forte ὀνόματα”.

⁷² Plutarchi *Fragmenta et spuria*, cum codicibus contulit et emendavit Fr. Dübner, Parisiis 1855, XXVII (Ἐκ τοῦ περὶ ὀργῆς), 46.32-39.

⁷³ I. Stobaei *Anthologii librum tertium* rec. O. Hense, Lipsiae 1894, 1963² (XX. 70: Πλουτάρχου ἐκ τοῦ περὶ ὀργῆς) 555.12-19.

⁷⁴ Plutarchi *Chaeronensis Moralia*, rec. G. N. Bernardakis, VII, Lipsiae 1896, XXVII (Ἐκ τοῦ περὶ ὀργῆς) 138. 13-139. 5.

⁷⁵ Sull'ὀργή come passione che non si addice ad uomini che abbiano senno cfr. Plut., *Per.* 39.2.

λαύοντες e quindi giudica superflua un'integrazione, e Bernardakis, che suggerisce l'inserimento di ben due participi, appaiono concordi nell'interpretare questa sezione, sulla scia della versione latina dello Xylander, come una "reprehensio Peripateticorum", per usare le parole di Wytttenbach, cioè, una critica nei confronti della dottrina peripatetica che fa della passione la naturale alleata della virtù.

L'idea che Plutarco volesse prendere le distanze dai concetti peripatetici di virtù etica e di giusto mezzo è durata per più di un secolo e trova ancora oggi, come si è visto, convinti sostenitori⁷⁶ anche se poggia, a mio avviso, su una falsa esegesi perché non solo è peripatetica la concezione della passione che, se misurata, accresce la virtù, ma anche quella dell'ira come πάθος ἀλόγιστον che non si addice all'uomo saggio come ci conferma un frammento di Teofrasto (Fr. L 88 Fortenbaugh) riportato dallo Stobeo⁷⁷: οὐ μὴν οὐδὲ μετ' ὀργῆς πρακτέον τοῖς φρονίμοις οὐδέν. ἀλόγιστον γὰρ θυμός, καὶ μετὰ προνοίας οὐδέν ἄν ποτε ποιήσειεν...

È merito indubbio di Sandbach, il moderno editore dei *Frammenti* di Plutarco, il coraggioso tentativo di andare contro quest'esegesi vulgata cercando di sanare la stridente contraddizione che il frammento segna con altri importanti scritti etici del Cheronese, in particolare con il *de virtute morali* e lo stesso Περὶ ἀοργησίας.

Questo il testo che Sandbach stampa⁷⁸: οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης ἢ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας <κατορθοῦσι δὲ μάλιστα> οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρησίμῳ ἐστὶν ἔν τε πολέμῳ καὶ νῆ Δί' ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον <σπουδάζοντες> ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὄξυθυμία λέγεται, νοσήματα ἤκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

La novità del testo di Sandbach, che fa propri i due emendamenti di Wytttenbach (ἐπιπολάζον / καὶ ὄξυθυμία) e la correzione di Bernardakis (νοσήματα), è rappresentata non tanto dall'integrazione del participio <σπουδάζοντες>, al posto di <κελεύοντες> (Wytttenbach) o di <θεραπεύοντες> (Bernardakis), quanto da un lato dalla trasformazione dell'avverbio relativo ἢ nella disgiuntiva ἢ, che permette la coordinazione con la proposizione che segue con interpunzione dopo κατ' ἄκρας, e dall'altro dall'integrazione all'inizio del nuovo periodo del verbo reggente <κατορθοῦσι δὲ μάλιστα>.

⁷⁶ D. Babut, *op. cit.* 325 n. 5 ("bien qu'il critique ici le point de vue péripatéticien") e 331.

⁷⁷ Stob. III 19.2, p. 532 H.

⁷⁸ Plutarchus *Moralia* VII, ed. F. H. Sandbach, Lipsiae 1967 (Περὶ ὀργῆς 148) 91.13-21.

Il testo così modificato assume un senso completamente diverso, perché coloro che assumono il θυμός come alleato della virtù, lungi dall'incorrere in un disastro completo (ἀλίσκονται κατ' ἄκρας)⁷⁹, colpiscono nel segno (<κατορθοῦσι>). Alla condanna subentra il riconoscimento della correttezza di comportamento per quanti assumono il θυμός come alleato della virtù, sfruttandone l'utilità in guerra e in politica e preoccupandosi di eliminare dall'anima l'eccesso, che si chiama ira, asprezza e collericità, malattie minimamente convenienti ad animi virili.

Non v'è dubbio che se l'intendimento di Sandbach era quello di allineare questo testo a quanto sul tema del θυμός scrive Plutarco nel *de virtute morali*, l'operazione può considerarsi riuscita. Ma se nel περὶ ὀργῆς non c'era niente che facesse pensare ad una critica nei riguardi della dottrina peripatetica del θυμός μέτριος che accresce la virtù⁸⁰, è anche vero che il tema del frammento non è quello del θυμός temperato dalla ragione che rappresenta i nervi dell'anima, come nel *de virtute morali*, con la possibilità di riuscire (κατορθοῦν) o di fallire (ἀμαρτάνειν) superando il giusto mezzo o restandone al di sotto, ma quello dell'ira che nasce soprattutto per debolezza dalla parte dell'anima che è soggetta al dolore e alle sofferenze e denuncia molta meschinità d'animo⁸¹, una passione che non somiglia ai nervi dell'anima⁸² e non si addice ad animi saggi e virili⁸³, ma rovinosa soprattutto quando non sia prontamente tenuta a freno da una ragione corretta ed esercitata.

Anche sul piano filologico il testo che Sandbach stampa non risulta convincente e rischia di creare problemi maggiori di quelli che si propone di risolvere. Contro questa esegesi giudico decisivi i seguenti argomenti: 1) il nesso ἢ καὶ μάλιστα non sembra introdurre alcuna reale alternativa e non può interpretarsi come variante della congiunzione εἰ δὲ μή⁸⁴ che il testo sembra richiedere; 2) la ripetizione ravvicinata dell'avverbio (μάλιστα), anche se non è senza esempi in Plutarco, suona in questo contesto come un'i-

⁷⁹ Laurenti (*op. cit.* 19 n. 59) giudica difficile fissare con esattezza il senso di ἀλίσκομαι, ma il verbo, usato metaforicamente da Plutarco per indicare il sopravvento delle passioni (*gen. Socr.* 579F: ὑπὸ τῶν παθῶν τούτων ἀλίσκονται) e in particolare dell'ira (*coh. ira* 456E: ἀλίσκεσθαι ὑπ' ὀργῆς), non crea nessuna difficoltà per il senso. L'espressione ἀλίσκεσθαι κατ' ἄκρας, ripresa dal linguaggio militare, risulta equivalente ad ἀλίσκεσθαι κατὰ κράτος come si evince dalla *Vita di Timoleonte* (21.4 e 24.2).

⁸⁰ Cfr. Plut., *virt. mor.* 451D.

⁸¹ Plut., *coh. ira* 456F; 457BC: ἐκ τοῦ λυπομένου μάλιστα τῆς ψυχῆς καὶ πάσχοντος ἀνίσταται μάλιστα δι' ἀσθένειαν ὁ θυμός...

⁸² Plut., *coh. ira* 457BC: ὁ θυμός, οὐχὶ νεύροις... εἰκότως...

⁸³ Plut., *Per.* 39.2; Thphr., Fr. L 88 Fort.

⁸⁴ Cf. la traduzione di Laurenti, *op. cit.* 20: "Si richiede tuttavia per questo diligenza e cura: altrimenti si incorre in un disastro completo".

nutile zeppa e non risulta comunque conforme all'*usus* che ne fa Plutarco⁸⁵; 3) il sintagma ἀλίσκονται κατ' ἄκρας, coordinato all'impersonale δεῖ, risulta privo di soggetto.

Se l'esegesi di Wyttenbach, Hense e Bernardakis non teneva conto dell'ascendenza teofrasteo-peripatetica della concezione del θυμός come πάθος ἀλόγιστον, quella di Sandbach non coglie nel segno allineando il περὶ ὀργῆς al *de virtute morali* e interpretando il θυμός come nervi dell'anima e quindi come alleato della virtù, che resta sempre una concezione di origine platonica⁸⁶, ripresa poi da Aristotele⁸⁷ e dal Peripato.

Per una corretta interpretazione del frammento credo che si debba far leva anche sulla pericope che chiude il frammento. Infatti nella sezione conclusiva Plutarco torna sulla necessità della profilassi (ἐπιμέλεια / μελέτη) per riuscire a dominare l'ira e trasformarla in mitezza (προότης), eliminando ciò che in essa vi è di eccessivo e impedendo così ch'essa prenda il sopravvento e ottenebri la ragione.

Questo il testo dell'ultima sezione del frammento nell'edizione Sandbach⁸⁸: τίς οὖν ἐν ἡλικίᾳ τούτων γίγνεται μελέτη; ἐμοὶ μὲν δοκεῖ μάλιστ' ἂν ὧδε γίνεσθαι, πόρρωθεν ἡμῶν προμελετώντων καὶ προαπαντλούντων <τὸ> πλεῖστον, οἷον ἐν οἰκέταις τε καὶ πρὸς γυναῖκας τὰς γαμετάς. ὁ γὰρ οἴκοι πρᾶος (sic!) καὶ δημοσίᾳ πρᾶος πολὺ μᾶλλον ἔσται, τοιοῦτος ἔνδοθεν καὶ ὑπὸ τῶν οἴκοι πεποιημένος † αὐτῷ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς εἶναι ἀγαθός.

Per quanto il testo, crocifisso anche da Hense, non sia esente da problemi testuali⁸⁹, tuttavia il senso complessivo risulta abbastanza chiaro. Plutarco,

⁸⁵ Cf. Plut., *coh. ira* 457B.

⁸⁶ Plat., *R.* 411b; Plut., *virt. mor.* 449F.

⁸⁷ Arist., *Pr.* 949b 17; [Arist.], *Fr.* 80.71 Rose (οἱ Περιπατητικοὶ ἐκτέμνουν τὰ νεῦρα τῆς ψυχῆς φασὶ τοὺς τὴν ὀργὴν καὶ τὸν θυμὸν αὐτῆς ἐξαιροῦντας); Anon. Lond., *Iatrica* (ed. H. Diels, *Suppl. Arist.*, III 1, Berolini 1893), II 20-22 (καὶ φασιν τὰς μετριοπαθείας νεῦρα εἶναι τῶν πράξεων); Cic., *Tusc.* IV 19.43; Sen., *De ira* I 17.1; III 3.1 (*stat Aristoteles defensor irae...: calcar ait esse virtutis*); Phil., *Leg. Alleg.* II 8: ὀργή τε ἀμυντήριον ὄπλον. Su questo tema vd. F. Becchi, *La nozione di ὀργή e di ἀοργησία in Aristotele e in Plutarco*, "Prometheus" 16, 1990, 65-87.

⁸⁸ Plutarchus *Moralia* VII, 91-92, 21-27.

⁸⁹ 'Exempli gratia' suggerirei la correzione in προασκούντων del tràdito προαπλούντων corretto da Bernardakis in προαπολούντων e, con una metafora assai ardita, da Sandbach, sulla scia del Piccolos (*Sur une nouvelle édition des fragments de Plutarque et sur une épigramme de Pallas*, "Rev. Arch." 12, 1855: προαντλούντων)⁸⁹, in προαπαντλούντων, che costituisce 'hapax'. Per quanto poi riguarda l'ultimo periodo, per il quale Bernardakis in apparato suggerisce di integrare τὸ ἦθος dopo εἶναι con la correzione di τοιοῦτος in τοιοῦτον, proporrei l'emendamento di αὐτῷ in αὐτός e l'inserimento dopo il participio πεποιημένος di un connettivo (οἷος oppure ὥστε) per introdurre la consecutiva. Rimane poi

tirando le conclusioni (οὖν), si interroga su quale tipo di profilassi debbano seguire uomini che sono solitamente alle prese con il coraggio⁹⁰, come quanti si dedicano all'attività bellica e sono impegnati in politica, per riuscire a tenere a freno il θυμός. Il consiglio di esercitarsi per tempo (πόρρωθεν) contro l'ira all'interno dell'ambiente familiare nei confronti dei servi, della moglie e anche degli amici per poter poi esercitare la πραότης nella vita pubblica, perché chi è mite (πρᾶος) in casa, molto di più lo sarà in pubblico, è perfettamente in linea con la necessità dichiarata nel περι ἄοργησίας di procurarsi per tempo (πόρρωθεν) dalla filosofia soccorsi contro l'ira e portarli nell'anima per rendere πρᾶον καὶ ὑπήκοον... τὸν θυμόν⁹¹.

Alla luce anche di quest'ultima sezione credo che sia possibile recuperare il vero significato del frammento e fissare con esattezza il senso dell'espressione οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμόν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς che gli studiosi da più di un secolo hanno concordemente interpretato come riferita ai Peripatetici. Se si tiene presente il particolare tipo di terapia che Plutarco prescrive e soprattutto la particolare categoria di persone a cui Plutarco sembra rivolgersi, risulta chiarissimo che gli animi virili a cui fa riferimento Plutarco, che assumono il θυμός come alleato dell'ἀνδρεία, non sono certo i seguaci del Peripato, di cui troppo spesso si è parlato, ma i condottieri e gli uomini politici, che esercitando la virtù del coraggio e quindi assumendo il θυμός come alleato della virtù, corrono più di altri il rischio di essere travolti da questa passione soprattutto quando, per mancanza di un'adeguata educazione e di un esercizio preventivo⁹², non siano capaci di renderla obbediente, mite e sottomessa alla ragione.

Per quanto riguarda il testo della sezione centrale proporrei di ritornare sulla scia di Wytttenbach, Hense e Bernardakis a quello dei manoscritti con l'inserimento dopo ἐκκρίνειν di un participio che esprima incapacità (ἀδυνατοῦντες) o ignoranza (ἀγνοοῦντες), e suggerirei l'emendamento di τὸ ἐπιπολάζον, che è correzione di Wytttenbach, accolta da tutti gli editori, in τὸ

la necessità di integrare dopo l'aggettivo ἀγαθός un sostantivo che, per continuare la metafora della navigazione, potrebbe essere ναύκληρος (cfr. Plut., *san. praec.* 127C: ἀγαθὸς ναύκληρος) o κυβερνήτης (cfr. Plut., *tranq. an.* 475E) più probabili, a mio avviso, di altri come ad es. ἱατρός oppure προστάτης e παιδαγωγός, proposti da Wytttenbach, o ἠνίοχος, suggerito da Buecheler.

⁹⁰ Credo che il pronome τούτων dipenda dal dativo ἡλικία e non dal nominativo μελέτη come sulla scia della versione latina dello Xylander ("horum tollendorum exercitatio") interpretano Wytttenbach e i successivi editori, con la sola eccezione di Laurenti.

⁹¹ Plut., *coh. ira* 453C.

⁹² Cf. Plut., *coh. ira* 459 (ἐγγυμνάσασθαι); *Tib. Gr.* 10.6: ἐν... ὀργαῖς τὸ πεφυκέναι καλῶς καὶ πεπαιδεῦσθαι σωφρόνως ἐφίστησι καὶ κατακοσμεῖ τὴν διάνοιαν.

πλεονάζον, che è ‘vox technica’ per indicare l'eccesso della passione⁹³. Infatti tra le molteplici formule che Plutarco impiega per esprimere la ὑπερβολή della passione non ricorre l'uso di questo participio⁹⁴ e all'interno dell'*opus* plutarco il verbo ἐπιπολάζω risulta impiegato solo nell'accezione di “venire alla superficie”⁹⁵.

Da quanto si è argomentato si deduce l'impossibilità di interpretare il frammento del περὶ ὀργῆς come una condanna o una critica polemica all'indirizzo del Peripato, della cui dottrina per altro lo scritto è espressione non solo con la concezione del θυμός come πάθος ἀλόγιστον⁹⁶, ma anche e soprattutto con l'ideale della μεσότης rappresentato dalla πραότης⁹⁷, a cui si oppongono come vizi per eccesso l'ὀργή⁹⁸, la πικρία, l'ὄξυθυμία⁹⁹. Credo che esso debba leggersi come una riflessione sulla pericolosità dell'ira che veniva suggerita al Cheronese direttamente dalla storia greca e romana¹⁰⁰ che accanto ad un personaggio come Bruto, che era πρᾶος... καὶ πρὸς πᾶσαν ὀργὴν... ἀπαθής¹⁰¹, presentava anche un condottiero come Coriolano che aveva sì asseccato l'elemento irascibile dell'animo sfruttandone l'utilità, ma non aveva poi saputo controllarlo, credendo che vincere e dominare su tutti fosse segno di valore e non, come invece è, di debolezza¹⁰².

⁹³ Cfr. Plut., *virt. mor.* 441C = *SVF* III 459; *lib. et aegr.* c. 7; *SVF* I 205-206, III 377-378, 386. Sulla ὀρμη πλεονάζουσα ο σφοδρά impiegata in ambito stoico per definire l'essenza dell'affezione vd. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., Firenze 1967, I, 292 n. 8.

⁹⁴ Cfr. Plut., [*puer. ed.*] 10E: τὸ πολὺ / *coh. ira* 463B; *Agis* 2.3; *Ages.* 36.4; *Cor.* 1.5: τὸ ἄγαν / *virt. mor.* 444C; *sera num. vind.* 552C: τὸ σφοδρὸν / *virt. mor.* 444EF: τὸ μᾶλλον / *coh. ira* 463B: τὸ ἄκρατον / *prof. virt.* 83E: τὸ ἐξῆττον... καὶ φλεγμᾶινον / *virt. mor.* 445C: τὸ ὑπερβάλλον / *virt. mor.* 441C; *vit. pud.* 529D: τὸ πλεονάζον.

⁹⁵ Cfr. Plut., *tuend. san.* 139C; *am. prol.* 495D; *gen. Socr.* 587B; *quaest. conv.* 634C, 701F; *aet. phys.* 914C; *prim. frig.* 950B; *Alex.* 4.3; Fr. 148.18 Sandbach; [*apophth.*] 198D.

⁹⁶ Cfr. p. 9 e n. 64.

⁹⁷ Cfr. Plut., *prof. virt.* 80BC; *coh. ira* 457D, 458C (πραότητός ἐστι καὶ συγγνώμης καὶ μετριοπαθείας); *virt. mor.* 445A; [Arist.], *MM* 1191b 35-38: ἡ πραότης δὲ τούτων τῶν παθῶν μεσότης ἂν εἴη. Sulla nozione di πραότης nelle *Vitae* cfr. H. Martin, *The concept of Praotes in Plutarch's Lives*, “GRBS” 3, 1960, 68 sg.

⁹⁸ Per l'opposizione ὀργή - πραότης cfr. Arist., *EE* 1222a 42–1222b 1.

⁹⁹ Cfr. Arist., *EE* 1221b 12-14 (λέγω δ' οἶον ὄξυθυμος μὲν τῷ θάττον πάσχειν ἢ δεῖ, ... πικρὸς δὲ τῷ φυλακτικὸς εἶναι τῆς ὀργῆς); *EE* 1231b 8-9; *VV* 1251a 3-4.

¹⁰⁰ Sul rapporto che lega etica e storia in Plutarco vd. *gen. Socr.* 575F sgg.; *suav. viv. Epic.* 1099EF.

¹⁰¹ Plut., *Brut.* 29.2-7.

¹⁰² Plut., *Cor.* 15.5.

III. Non si può in questa sede, anche a costo di ripetersi¹⁰³, passare sotto silenzio un altro testo di Plutarco in cui i Peripatetici non sono evocati, ma esplicitamente menzionati accanto agli Stoici. Si tratta del cap. VI del *de sollertia animalium*, l'opera più matura tra quelle dedicate alla zoopsicologia, in cui il Cheronese è impegnato a dimostrare in polemica con gli Stoici la razionalità animale, per quanto imperfetta rispetto a quella umana. Questa dimostrazione sviluppata nei primi capitoli e affidata al padre di Plutarco, Autobulo, che rappresenta l'Autore stesso, procede per gradi. L'ultima prova, presentata come risolutiva e inconfutabile a meno di non voler negare l'evidenza o contendere con la verità, è incentrata sulla passionalità animale che testimonia come anche gli animali abbiano una loro razionalità (λόγον ἔχειν καὶ διάνοιαν οὐ φαύλην τὸ ζῷον). Con il cap. V (963F) si conclude questo percorso argomentativo e all'inizio del cap. VI l'amico di Plutarco, Soclaro, riconosce la correttezza delle argomentazioni addotte dal suo interlocutore (Ὅρθῶς μοι δοκεῖς ὑπονοεῖν)¹⁰⁴ adducendo questa considerazione: οἱ γὰρ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τοῦ Περιπάτου μάλιστα πρὸς τὸνναντίον ἐντείνονται τῷ λόγῳ, τῆς δικαιοσύνης ἑτέραν γένεσιν οὐκ ἐχούσης, ἀλλὰ παντάπασιν ἀσυστάτου καὶ ἀνυπάρκτου γιγνομένης, εἰ πᾶσι τοῖς ζῴοις λόγου μέτεστιν ("perché Stoici e Peripatetici tendono con questo discorso a conclusioni completamente opposte, non avendo la giustizia altra origine, ma essendo del tutto inefficace e inesistente, se tutti gli animali partecipano della ragione").

L'impossibilità di interpretare le parole di Soclaro riferendole ad un'opposizione dottrina tra Stoici e Peripatetici ha obbligato gli studiosi a interpretare il passo come espressione di una polemica diretta nel contempo contro il Portico ed il Peripato. Ma, la possibilità di una linea interpretativa peripatetico-crisippea è contraddetta dagli stessi scritti zoopsicologici di Plutarco, in primis dal *de sollertia animalium* che alla dottrina stoica oppone un'antica tradizione di sapienza ellenica che partendo da Pitagora e da Empedocle si estende all'Accademia e al Peripato. A ciò si aggiunga il fatto che l'attribuzione alla scuola peripatetica della dottrina stoico-crisippea che nega agli animali non solo la razionalità, ma anche la passionalità, sembra destinata a rimanere isolata nella storia del pensiero antico con la sola eccezione di Porfirio che, dipendendo da Plutarco, ne riproduce il testo senza per altro riuscire a fornire una qualche spiegazione anche in merito ai diversi apporti delle due scuole. Infine il confronto con altri testi plutarchei come il *de esu carniū* o il *de tranquillitate animi* conferma indiscutibilmente che la critica di Plutarco

¹⁰³ Sull'interpretazione di questo passo vd. F. Becchi, *Biopsicologia e giustizia verso gli animali in Teofrasto e in Plutarco*, "Prometheus" 27, 2001, 121-129.

¹⁰⁴ Plut., *soll. an.* 963F.

era indirizzata in maniera esclusiva contro gli Stoici ai quali, in modo non diverso da Galeno, rinfacciava come la loro dottrina dell'irrazionalità animale li costringesse a negare agli animali anche la passionalità, offendendo così la verità e contraddicendo l'evidenza.

L'impossibilità che uno scritto polemicamente diretto contro la Stoa come il *de sollertia animalium*, che su temi fondamentali come quello della razionalità animale, del comune apparentamento uomo-animale e della parità giuridica che ne discende, risulta dipendere dalla esegesi accademico-peripatetica, possa confondere la posizione peripatetica con quella stoica, obbliga a pensare ad un guasto nel testo avvenuto in questo caso agli inizi della tradizione. Per restituire coerenza all'intervento di Soclaro la cui continuità tematica con il capitolo precedente sembra assicurata dalla congiunzione esplicativa (γάρ), ho proposto di emendare τοῦ περιπάτου in περὶ τοῦ πάθους¹⁰⁵. Una correzione semplice sul piano paleografico, che permette oltretutto di recuperare il legame logico con il capitolo precedente.

La presenza in Plutarco, almeno per quanto riguarda la psicologia e l'etica, di opinioni apparentemente incoerenti, se non contraddittorie, come queste polemicamente indirizzate contro il Peripato, credo che possano trovare una loro spiegazione all'interno dello stesso *opus* plutarco, *Moralia* e *Vitae*, grazie a un'attenta e corretta interpretazione del testo. Questi tre esempi, diversi tra loro, ma ugualmente sintomatici, vogliono infatti testimoniare la possibilità di un'ermeneutica e di un'esegesi tesa a liberare il testo plutarco da contraddizioni, restituendo al suo autore una sostanziale unità di pensiero, nella convinzione che la stessa metodologia ermeneutica possa applicarsi utilmente per risolvere nell'opera del Cheronese altre importanti aporie e contraddizioni.

FRANCESCO BECCHI

¹⁰⁵ Non escluderei che uno scriba dotto abbia corretto il testo trådito, male interpretando il valore della congiunzione καί e cercando di conseguenza un parallelo al nesso οἱ γὰρ ἀπὸ τῆς Στοᾶς.