

ARISTOTELISMO FUNZIONALE NEL 'DE VIRTUTE MORALI' DI PLUTARCO

L'importanza che il *De virtute morali* assume ai fini di un'esatta ricostruzione della filosofia morale di Plutarco giustifica non tanto l'interesse dimostrato nei confronti di questa operetta da una fitta schiera di studiosi, quanto gli ancor più numerosi tentativi fatti dai più autorevoli specialisti del pensiero filosofico antico di dare una soluzione alla problematica questione delle fonti. Infatti, le varie interpretazioni che del pensiero etico di P. sono state formulate dipendono in grandissima parte dalle differenti soluzioni che per la questione delle fonti sono state adottate.

L'opuscolo, formato dall'unione di due differenti temi che tuttavia rispondono alla comune esigenza di una diretta contrapposizione ai principi psicologici ed etici di Crisippo e dei suoi seguaci, pur nella diversità dei temi che lo compongono, risulta fortemente unitario. L'elemento unificante è rappresentato infatti dalla trattazione della virtù etica, da cui l'opuscolo trae il titolo, e in funzione della quale si sviluppa tutta la seconda parte (1) incentrata sul problema psicologico, dove tuttavia il tema della virtù non viene da P. abbandonato. Trattazione etica e psicologica rappresentano infatti non tanto due temi autonomi e distinti, quanto due tematiche, correlate fra loro, la seconda delle quali è in funzione della prima, o, meglio, due fasi di un identico iter dimostrativo. Alla prima parte (2) dedicata alla esposizione della virtù in rapporto con la psicologia dualistica del filosofo di Stagira e all'illustrazione del reale significato della definizione aristotelica di virtù etica, polemicamente svolte contro la dottrina psicologica di Crisippo e la conseguente nozione di *ἀπάθεια*, segue la seconda rivolta alla confutazione della psicologia monistica crisippea. Così la seconda parte costituisce la dimostrazione della veridicità dei principi psicologici ed etici esposti nella prima, ché, dimostrata la contraddittorietà e l'insostenibilità a livello umano del rigido monismo della psicologia crisippea, ne deriva l'inammissibilità in campo etico dell'apatia crisippea.

Muovendo dall'analisi strutturale e contenutistica dell'opuscolo la critica in quest'ultimo ventennio (3) ha contribuito in maniera determinan-

(1) *De virt. mor.*, 446 E - 452 D.

(2) *Ibid.*, 440 D - 446 E.

(3) H. Erbse, *Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelenbiographien Plutarchs*, 'Hermes' 84, 1956, 400, n. 1; M. Pinnoy, *Aristotelisme en Antioïcisme in Plutarchus' 'De virtute morali'*, tesi dattiloscritta, Lovanio 1956, 236 pp.; P. Mo-

te ad una rivalutazione della personalità filosofica di P. respingendo le ipotesi dei precedenti studiosi (4) secondo cui P. avrebbe attinto l'intero trattato ad una unica fonte indiretta o a due diverse fonti, l'una per la prima, l'altra per la seconda parte, limitando così il diretto intervento del filosofo di Cheronea ad un semplice riporto passivo o, nella migliore delle ipotesi, ad un adattamento più o meno libero delle fonti indirette. L'organicità del trattato plutarco sembra infatti escludere sia un pedissequo ripercorrimto sia un adattamento delle fonti. Inoltre, se si ammette che la sintesi dei due temi di cui si compone l'opuscolo debba attribuirsi, com'è opinione comunemente ammessa, al genio filosofico di P., si dovrà non solo abbandonare l'ipotesi di una fonte unica, ma anche rivalutare la posizione di P. attribuendogli più di quanto sinora si sia generalmente fatto. Del resto sin troppi nomi di filosofi, dai quali P. avrebbe attinto l'intero opuscolo o parte di esso, sono stati citati, ma, col tempo, tutte le ipotesi formulate, per quanto suggestive fossero, si sono dimostrate infondate, tanto erano labili gli elementi su cui erano costruite.

La reazione della critica moderna contro l'ipotesi prevalente del ricorso ad una o più fonti intermedie, nonostante i progressi conseguiti soprattutto a livello di metodologia d'indagine, non sembra aver dato i risultati sperati, a giudicare dalla radicalizzazione delle posizioni assunte dagli studiosi. Infatti, dopo la giustificata cautela iniziale, gli studiosi hanno precisato la loro posizione in termini così estremi da far ricadere la questione delle fonti in un'impasse da cui sembra difficile, se non impossibile, uscire. A tutt'oggi le posizioni non solo sono fortemente differenziate, ma addirittura contraddittorie fra loro. Da un lato (5) infatti

raux, A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue 'Sur la justice', Louvain-Paris 1957, 89 sg.; G. Verbeke, Plutarch and the Development of Aristotle, in: Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century, ed. by I. Düring and G. E. M. Owen, Goteborg 1960, 236-247; S. G. Etheridge, Plutarch's 'De virtute morali'. A study in extra-Peripatetic Aristotelianism, tesi dattiloscritta, Harvard University, Cambridge, Massachusetts 1961 (riassunta dall'autore in "Harvard Studies in Classical Philology" 66, 1962, 252-4); M. Pinnoy, De peripatetische thema in Plutarchus' 'De virtute morali', tesi di dottorato, Lovanio 1968, 377 pp.

(4) Per la questione delle fonti cfr. Plutarque, De la vertu éthique, Introduction texte traduction et commentaire par D. Babut, Paris 1969, 44 sgg.

(5) Seguendo le indicazioni a suo tempo formulate da O. Gréard, De la morale de Plutarque, Paris 1868, 57-58; dallo Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2, Leipzig 1923, 180, n. 1; da J. J. Hartman, De Plutarcho scriptore et philosopho, Leiden 1916, 203-209, ammettono un'utilizzazione diretta delle Etiche di Aristotele: H. Erbse, art. cit.; M. Pinnoy, tesi cit.; P. Moraux, op. cit. (nonostante sia incline ad un apporto aristotelico indiretto, non esclude l'ipotesi di una utilizzazione diretta da parte di P. delle Etiche aristoteliche); G. Verbeke, art. cit.; S. G. Etheridge, tesi cit.; B. Zucchelli, Il *περί δυσωπίας* di Plutarco, "Maia" 17, 1965, 221.

si insiste nel sottolineare il colorito aristotelico del trattato plutarcoo al punto da ammettere un'utilizzazione diretta da parte di P. delle Etiche aristoteliche; dall'altro (6), pur riconoscendo punti di contatto con i testi aristotelici, si tende a rilevare l'aderenza stretta di P. al pensiero etico-psicologico di Platone. La critica così risulta attualmente divisa tra un P. aristotelico ed un P. autenticamente platonico, addirittura critico e polemico nei confronti della concezione dell'*ἀρετή - μεσότης*, che è il fondamento dell'etica aristotelico-peripatetica. Rispetto dunque agli studiosi della fine dell'800 e della prima metà del '900, che ricercavano la fonte indiretta dell'opuscolo tra i peripatetici post-aristotelici, la critica moderna si dimostra propensa a considerare il *De virt. mor.* un documento dell'influsso diretto di Aristotele o di Platone.

Ma non si possono passare sotto silenzio gli errori in cui, a mio avviso, è incorsa la critica moderna:

I) considerare il platonismo o l'aristotelismo plutarcoo come se fosse quello di Platone o di Aristotele senza tener conto dei secoli che separano i due filosofi da P. ed in particolare dell'influsso che la scuola stoica esercitò dopo Aristotele, donde l'incapacità di dare una spiegazione di certe problematiche la cui formulazione non trova un preciso riscontro né nei testi platonici né nelle Etiche di Aristotele;

II) giudicare, una volta riconosciuto il colorito aristotelico del trattato, l'aristotelismo del *De virt. mor.* come un influsso diretto dello Stagirita sulla base di certe concordanze con le Etiche aristoteliche invece di dare rilievo a certe dissonanze che, sia per mancanza di documentazione sia per incomprendimento da parte degli studiosi, tuttora rimangono indecifrate;

III) non essersi accorti che l'aristotelismo del *De virt. mor.* è un aristotelismo che ha subito modificazioni lessicali e strutturali in funzione di una polemica anticrisippea, un aristotelismo cioè che riflette le tendenze e le polemiche filosofiche del tempo di P., e che, come tale, non può trovare una corrispondenza perfetta con i testi di Aristotele.

Sull'annosa questione delle fonti del *De virt. mor.* ho già avuto modo di esprimere il mio pensiero (7), giudicando che oramai fosse giunto il momento di abbandonare formule prefabbricate e generalizzazioni di comodo, quali quelle di "banalizzazione", "frintendimento", "degenerazione", applicate non solo a P., ma più in generale agli aristotelici posteriori del I sec. a. C. - II sec. d. C., che contribuiscono solo a falsare il

(6) R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916, 9 sgg.; D. Babut, op. cit., 74 sgg.

(7) Cfr. F. Becchi, *Aristotelismo ed antistoicismo nel 'De virtute morali' di Plutarco*, "Prometheus" 1, 1975, 160-180.

pensiero filosofico di autori quali Ario, Plutarco e dei commentatori aristotelici. Proponevo allora al fine di risolvere certe problematiche inerenti l'etica plutarchea, problematiche che, più in generale, sono proprie della filosofia greco-romana, un'interpretazione del pensiero etico di P. alla luce dell'aristotelismo a lui contemporaneo e, più in generale, dell'aristotelismo posteriore, dimostrando come la fondamentale nozione di virtù-*μεσότης* presente nel *De virt. mor.* e la relativa trattazione, considerata dal Babut polemicamente diretta contro la concezione aristotelica dell'EN, risultasse invece pienamente conforme all'ortodossia aristotelica, nonostante la mancanza di un'identica formulazione e argomentazione nelle *Etiche* di Aristotele. Mi servivo, a questo proposito, di puntuali e precisi paralleli con passi tratti dall'Anonimo commentatore dell'EN (8) e dalle *Quaestiones* di Alessandro di Afrodisia (9) che presentano una sorprendente identità di impostazione e di trattazione con la formulazione della nozione di virtù come *μεσότης* presente nel *De virt. mor.* (10). Ne concludevo che P. per quanto riguarda l'etica doveva considerarsi un precursore di quella corrente aristotelica ortodossa rappresentata dai commentatori di Aristotele, proponendosi, alla pari di questi, un recupero del reale pensiero dello Stagirita da certe devianti interpretazioni di origine stoica, ed in particolare dei seguaci di Crisippo, ed un adattamento in funzione antistoica dell'etica aristotelica.

A distanza di qualche anno le conclusioni allora raggiunte sulla base di un elemento pur fondamentale quale la concezione della *μεσότης*, ma sempre isolato, non solo non si sono indebolite, ma anzi rafforzate e più profondamente radicate dopo la scoperta di nuovi elementi di prova. L'ipotesi dunque a quel tempo avanzata, su una coincidenza tutt'altro che fortuita con l'Anonimo commentatore e con Alessandro di Afrodisia, oggi risulta avvalorata da altre coincidenze altrettanto significative. Soprattutto la metodologia d'indagine proposta in alternativa a quella tradizionale, e che con piacere vedo scelta da P. Moraux per lo studio della filosofia greco-romana ed applicata da lui con successo alla ricostruzione della personalità filosofica di Ario Didimo nell'opera fondamentale per lo studio dell'aristotelismo *Der Aristotelismus bei den Grie-*

(8) Anonymi in *Ethica Nicomachea comm.*, ed. G. Heylbut, Leipzig 1892 (Commentaria in Aristotelem Graeca, t. XIX), 133-134.

(9) *Alexandri Aphrodisiensis, Quaestiones, Supplementum Aristotelicum*, ed. I. Bruns, Berlin 1887, II, 2, 152-157.

(10) Contro l'osservazione del Babut (*op. cit.*, 147, n. 68), secondo il quale in *De virt. mor.* 443 D τῶν παθῶν sarebbe da riferirsi a *συμμετρίας* piuttosto che a *μεσότητος*, vd. per l'identità sostanziale delle due espressioni nei peripatetici posteriori *Alex. Aphr.*, *Quaest.* 149, 25 sg. ἡ δὲ *συμμετρία*... καὶ ἡ *μεσότης*.

chen (11), — di cui sinora è stato pubblicato soltanto il primo tomo, dedicato alla rinascita dell'aristotelismo nel I sec. a. C. —, si è dimostrata nell'applicazione pratica valida ed estremamente interessante per i risultati che permette di conseguire, radicalmente alternativi a quelli raggiunti dai precedenti studiosi. Non è qui mia intenzione riesaminare nel suo complesso la problematica questione delle fonti del *De virt. mor.*, ma di limitare l'indagine alla prima parte del trattato e, cioè, all'aristotelismo del filosofo di Cheronea per quanto concerne la sua concezione etico-psicologica.

Nonostante che la critica si dimostri contraria, almeno a parole, a considerare P. un filosofo eclettico o con tendenze sincretistiche (12), di fatto riconosce che P. pur restando su un terreno autenticamente platonico, ricorrerebbe, secondo un criterio che ancor oggi rimane incomprensibile e indecifrabile, ora all'EN, ora all'EE ora ai MM (13), nonché ad una terminologia che non trova riscontro nei testi aristotelici e ad una impostazione delle problematiche che risulta non solo estranea ma che è apparsa addirittura contraria e polemica rispetto all'impostazione che della medesima problematica fornisce il testo aristotelico. Ebbene, al fine di decifrare tutti quegli elementi di ordine lessicale, terminologico, di formulazione e di svolgimento di problematiche filosofiche presenti nel *De virt. mor.* e che non trovano precisa rispondenza in Aristotele, ripropongo un diretto confronto con quei testi che ci permettono una ricostruzione dell'aristotelismo nei secc. I a.-I-II d.C., cioè di quell'aristotelismo posteriore che avvertì profondamente l'esigenza di formulare, in diretta contrapposizione alle tesi stoiche, tutta una serie di risposte aristotelicamen-

(11) P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Erster Band, *Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh. v. Chr.*, Berlin-New York 1973, 535 pp. (in: *Peripatoi, Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus*, Band 5). Il Moraux, dimostra che la presenza nel compendio di Ario Didimo di un lessico di derivazione stoica e di problematiche non propriamente aristoteliche non deve indurre a considerare Ario uno filosofo eclettico, ma un aristotelico che aristotelicamente risponde a problematiche nuove in aperta polemica antistoica. Pertanto ritengo che si possa estendere anche ad Ario la dizione di aristotelismo 'funzionale' che è mia intenzione applicare all'aristotelismo plutarco.

(12) D. Babut, op. cit., 70 "Faut-il y voir un nouveau témoignage, particulièrement probant, de l'éclectisme qu'on impute si volontiers à la pensée philosophique de Plutarque?" e p. 75: "Plutarque était loin de trahir Platon pour Aristote ou de sacrifier à l'éclectisme, il restait au contraire sur un terrain authentiquement platonicien".

(13) S. G. Etheridge, tesi cit., 123; W. Theiler, *Die Grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles*, "Hermes" 69, 1934, 378. Il riferimento alle cosiddette Etiche aristoteliche (EN; EE; MM) è abituale anche in quei critici che tendono a limitare l'influsso aristotelico: vd. D. Babut, op. cit., 129-173.

te ortodosse, nel senso che, se formalmente espresse in termini che non trovano riscontro in Aristotele, al loro fondo presentano un'aderenza stretta al pensiero etico dello Stagirita. In altri termini, si tratta di un aristotelismo 'funzionale', cioè di un aristotelismo che ha subito modificazioni e adattamenti funzionali ad una diretta e polemica contrapposizione alle tesi crisippee. Ed è naturale che i Peripatetici, nel rispondere polemicamente a dottrine di origine stoica, abbiano fatto ricorso ad una terminologia e ad una impostazione e svolgimento di precise problematiche che, pur non trovando riscontro in Aristotele, sarebbe troppo semplicistico definire antiaristoteliche, mentre si tratta di modificazioni terminologiche e strutturali funzionali alla polemica antistoica, che sembra una delle caratteristiche dell'aristotelismo posteriore.

Tra i punti del *De virt. mor.* che sono rimasti più o meno indecifrati, va innanzitutto ricordata l'espressione *πότερον οἰκείῳ λόγῳ κεκόσμηται* (sc. τὸ ἄλογον) ... ἢ μετέσχηκεν ἀλλοτρίου, che si trova all'inizio del I cap. (440 D). L'espressione, che si riferisce all'elemento passionale dell'anima, è stata interpretata in un modo che non solo a me è apparso insoddisfacente (14). La mancanza di documentazione ha portato ad una incomprensione e ad un fraintendimento del pensiero plutarco. Si è negato in modo più o meno reciso la possibilità che P. si interrogasse sulla razionalità dell'elemento irrazionale dell'anima (15). Non voglio ripetere l'interpretazione del passo che ho già dato (16); ora posso confermarla sulla base di un preciso parallelo che nessuno, a quanto mi risulta, ha sinora segnalato. Essa sostanzialmente diverge da quella del Moraux ("Ou bien une partie de l'âme reçoit cette vertu comme son ornement propre, sans qu'une autre partie y soit intéressée; ou bien la partie de l'âme qui reçoit cette vertu ne le fait qu'en entrant en relation avec une autre partie") (17) e da quella del Babut ("la partie de l'âme qui en est le siège est elle régie par sa propre règle, ou a-t-elle part à celle d'une autre?") (18) che ripete in sostanza quel che intende il Moraux. Infatti per il Moraux Plutarco "interprète Platon à la lumière des theories de jeunesse d'Aristote" (19), e, per il Babut, P. è ispirato più dall'etica platonica che aristotelica al punto da assumere un atteggiamento polemico nei confronti di certe teorie che costituiscono il fondamento dell'etica aristotelica (20).

(14) E. Valgiglio, *Rec. a D. Babut, De la vertu éthique*, "Maia" 24, 1972, 85-88.

(15) D. Babut, *op. cit.*, 130 n. 2.

(16) F. Becchi, *Contributi allo studio del De virtute morali di Plutarco*, "S.I.F.C." 46, 1974, 129-147.

(17) P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu...*, 91.

(18) D. Babut, *op. cit.*, 90.

(19) P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu...*, 92.

(20) D. Babut, *op. cit.*, 74-80.

Ma, nonostante questo presunto platonismo di P. in campo etico, sembra impossibile ritrovare nelle Etiche aristoteliche e pseudoaristoteliche, tanto meno in Platone, una corrispondenza più o meno precisa con quanto afferma P. Il riferimento, a livello concettuale, con EN 1102 b, 25-26, anche se interessante in quanto esclude un influsso platonico, formalmente si distacca dall'espressione di P. Aristotele infatti si limita ad affermare che anche l'elemento alogico sembra partecipare della ragione (*λόγου δὲ καὶ τοῦτο*, sc. *τὸ ἄλογον, φαίνεται μετέχειν*), in riferimento alla concezione psicologica di Platone. P. invece, nel precisare la natura dell'elemento alogico, intende dare una risposta aristotelica polemicamente diretta contro la concezione crisippea del termine *ἄλογος*, il che giustifica l'adozione di una nuova terminologia. Galeno nel *De plac. Hipp. et Plat.* (IV, 385-6 K.) chiarisce in modo inequivocabile il significato che Crisippo attribuiva al termine *ἄλογον* (*τὸ μὲν ἕτερον, ᾧ τὸ εὐλογον ἐναντίον ἐστί, τὸ δ' ἕτερον, ᾧ μὴδὲν μέτεσι λόγου*) precisando che per Crisippo la passione dell'animo è definita irrazionale in un solo senso, cioè come ciò che avviene *χωρὶς λόγου*, come ciò che non fa assolutamente uso della ragione (*τὸ μὴδὲ ὄλως χρῆσται λόγῳ*), come ciò che, in altre parole, è privo di ragione. P., nel contrapporsi alla concezione crisippea della passione, non poteva certo limitarsi all'affermazione aristotelica dell'EN. Si rendeva infatti necessario ricorrere ad un lessico stoico al fine di adattare la dottrina aristotelica da un punto di vista lessicale e della problematica filosofica alle esigenze di polemica antistoica, seguendo un metodo che non sembra ignoto neppure ad alcuni commentatori aristotelici del I sec. d. C., come Aspasio, o dell'età posteriore, come Alessandro di Afrodisia, se Aspasio (p. 18, 16-17) afferma a commento di EN 1098 a, 13-16 *ὃ εἰ καὶ μὴ ἴδιον ἔχει λόγον ἀλλ' ἐνεργεῖ γὰρ οὐκ ἄνευ λόγου τοῦ ἐν τῷ λογικῷ μορίῳ τῆς ψυχῆς* e (p. 35, 16-19) a commento di EN 1102 a, 23 - b, 28 *οὐ γὰρ ταῦτόν τῇ θρηπτικῇ τὸ κατὰ μὴδένα τρόπον μετέχειν, ἀλλὰ τοῦ ἐν τῷ λογικῷ μορίῳ τῆς ψυχῆς*.

Ancora una volta non credo che si possa considerare casuale la puntuale coincidenza tra Aspasio e P. nella definizione dell'elemento irrazionale. Non vi sono dubbi, a mio avviso, che Aspasio e P. sono impegnati a dare una risposta aristotelica polemicamente diretta contro la radicale concezione crisippea del termine *ἄλογον*. Non solo l'aggettivazione (21), che sembra pienamente rispondere all'esigenza di polemica antistoica comune ad Aspasio e P., ne è una riprova, ma la formulazione stessa della problematica. Mi riferisco in particolare all'uso del verbo *κοσμέω*, che più di una volta è impiegato da Aspasio nella definizione dell'ele-

(21) Cfr. SVF III 35, 30-33=Plut., *De comm. not.* 1060 C.

mento irrazionale: καὶ ἅμα τὸ ὀρεκτικὸν μόριον τῆς ψυχῆς ἐξελεῖν μὲν παντελῶς ἀμήχανον, κοσμήσαι δὲ ὡσπερ καὶ τὸ λόγον ἔχον δυνατόν· εἴη δ' ἂν κεκοσμημένον ἐν τῇ τῶν παθῶν συμμετρία (p. 44, 16-19 a commento di EN 1104b, 15). Anche qui la terminologia sembra dettata dalle medesime esigenze di polemica antistoica a cui chiaramente si riferisce Aspasio con la precisazione che sarebbe impossibile sradicare l'elemento passionale dall'animo umano e con l'espressa citazione degli Stoici οἱ μὲν οὖν ἐκ τῆς Στοᾶς (p. 44, 13). Il verbo κοσμεῖσθαι, come si può desumere dalla triplice accezione che il termine κόσμος assume per gli Stoici (22), non può significare che "essere informato o governato da una forza naturale dotata di qualità". Dunque, il verbo κοσμεῖσθαι, per gli Stoici esprimeva una nozione opposta a quella del μετέχειν, che indica il partecipare a qualcosa che per natura non ci appartiene, che non ci è proprio (οὐκ ἴδιος · οὐκ οἰκεῖος). P. dunque nel formulare una problematica aristotelica ricorre non solo ad un lessico stoico, ma anche ad una impostazione della problematica strettamente funzionale alle esigenze di polemica antistoica, senza rinnegare per altro l'ortodossia aristotelica.

Ma, nonostante il presunto platonismo di P. in campo etico, gli studiosi hanno concordemente rilevato il ricorso più o meno indiscriminato da parte del filosofo di Cheronea alle tre Etiche aristoteliche. Cosicché P., senza una giustificazione ispirata a principi di coerenza e di organicità, seguirebbe ora la versione dell'EN, ora quella dell'EE o dei MM. Siamo ancora una volta in presenza di una metodologia tanto comoda quanto superficiale, che solo apparentemente offre una soluzione a determinati casi che nella sostanza restano sempre problematici. Anzi, talvolta si ha addirittura l'impressione che l'incapacità di decifrare certe espressioni sia dovuta più che ad una mancanza di documentazione ad un profondo attaccamento all'idea tradizionale di un P. rigidamente platonico o aristotelico in campo etico, che costituisce un ostacolo al raggiungimento di certe conclusioni che, se logiche e consequenziali ai paralleli ed alla documentazione riportata, contrasterebbero con i risultati raggiunti dalla critica moderna.

Un esempio chiaro in questo senso ci è offerto dalla definizione dello ἦθος presente nel De virt. mor. 443 C *ἔστι μὲν γάρ, ὡς τύπω εἰπεῖν, ποιότης τοῦ ἀλόγου τὸ ἦθος*. L'espressione non compare nell'EN mentre si ritrova nell'EE (1220 b, 5-6), donde l'ipotesi che P. abbia seguito in questo punto la versione dell'EE (23). Ma, quello che è importante e che è stato rilevato da tutti gli studiosi senza poi trarne le dovute conse-

(22) Cfr. SVF II 168, 5.

(23) S. G. Etheridge, tesi cit., 123.

guenze, è la presenza della medesima formula nello Stobeo (II 38, 3-6 W.) ἦθος δέ ἐστι ποιότης τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ὑποτακτικῶς ἔχει ἐπιζομένου τῷ λόγῳ οἰθισμένου ὑπακούειν τῷ λόγῳ. Seguendo il metodo tradizionale gli studiosi si sono limitati a rilevare la presenza di questa definizione nell'EE e nello Stobeo, il che già di per sé avrebbe dovuto indurre a più ampie considerazioni e ad un'analisi più approfondita, considerato che tale concordanza non è puramente terminologica, ma implica una identità di intenti, come risulta dalla comune esigenza di precisare la natura parzialmente razionale dell'ἄλογον che μετέχει τοῦ λόγου ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ τοῦ λόγου (Stob. II 38, 67 W.).

Ancora una volta non può semplicemente liquidarsi come coincidenza fortuita quanto afferma l'Anonimo commentatore dell'EN, che sembra debba identificarsi con Aspasio (24), a proposito della distinzione tra virtù etiche e dianoetiche (p. 122, 19 - 123, 2): καὶ ἔστι τὸ μὲν ἔθος ἢ ἐνέργεια, τὸ δὲ ἦθος ἢ ποιότης ἢ διὰ τῆς ἐνεργείας ἐγγυομένη τῇ παθητικῇ ψυχῇ, ... ψυχῇ δὲ δηλονότι ταύτῃ τῇ ἀλόγῳ μὲν, ὑποτάσσεσθαι δὲ λόγῳ δυναμένη. Aspasio stesso (25) a più riprese (p. 69, 26, 30; 32, 27-28) per definire la moralità e le virtù etiche ricorre all'espressione ποιὸί ἐσμεν τὸ ἦθος, ed interessante si rivela l'affermazione (p. 37, 6-7), che segue alla precisazione della natura parzialmente razionale dell'ἄλογον τῆς ψυχῆς (p. 35-36), secondo la quale ἢ τοῦ ἀλόγου ἠθικῆ sc. ἀρετῆ, ἐπειδὴ τὸ ἦθος ἐν ἐκείνῳ γίγνεται τῷ μορίῳ, ὥσπερ εἶρηται πρότερον sc. τῷ ἀλόγῳ μετέχοντι δὲ λόγου. Anche Alessandro di Afrodisia (26) ricorre all'espressione τὸ ποιὸί γενέσθαι τὸ ἦθος. La testimonianza dello Stobeo non resta dunque isolata ma è preceduta da quella dei commentatori aristotelici che concordemente definiscono l'ἦθος una ποιότης ἄλογος precisando che la moralità appartiene a quella parte irrazionale, ma sott'altro aspetto razionale, dell'anima.

Come spiegare una tale precisazione e l'impiego di un simile lessico a proposito della nozione di moralità, quando nell'EN Aristotele non fa uso di alcuna espressione simile? Non conviene discutere qui dell'autenticità o meno dell'EE; basta rilevare come nell'aristotelismo dei secc. I a.C. - I - II d.C. si ritrovi espresso lo stesso concetto ed impiegato lo stesso lessico a proposito della moralità.

La terminologia di chiara origine stoica impiegata da P., Aspasio, l'A-

(24) Cfr. Anonymi in Eth. Nicom. comm., 122: inscribit libro ἀνωνόμου, ἢ ὡς τινες ὑπολαμβάνουσιν, Ἀσπασίου σχόλια εἰς τὸ Β τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν Νικομαχείων.

(25) Aspasio in Eth. Nicom. comm.

(26) Alexandri Aphrodisiensis, De anima liber cum mantissa, Suppl. Aristotelicum II, 1, ed. I. Bruns, Berlin 1887, 1-186.

nonimo commentatore, Alessandro di Afrodisia e dallo Stobeo, risulta funzionale ad una diretta contrapposizione alla definizione stoica, ed in particolare crisippea, della virtù. Crisippo infatti da un lato definiva la virtù *διάθεσις καὶ δύναμις γεγεννημένη ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγος οὐσα αὐτῇ ὁμολογούμενος καὶ βέβαιος...* (De virt. mor. 441 C) precisando in polemica con Aristone *ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς* (SVF III 62,22-63, 1-8) e *κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι* (De virt. mor. 441 B). Sulla base di queste testimonianze è legittimo concludere che per Crisippo la virtù altro non era che una *ποιότης τοῦ λόγου* o meglio, tenuto conto del suo rigido monismo psicologico, *ποιότης τοῦ ἡγεμονικοῦ*.

Il ricorso dunque di P. ad un lessico fondamentalmente stoico è pienamente giustificato dall'esigenza di una diretta e polemica contrapposizione al panlogismo psicologico di Crisippo da cui una simile definizione di virtù trae origine.

Così P. definendo la virtù etica *ποιότης τοῦ ἀλόγου* intende polemicamente affermare l'esistenza, accanto alle virtù proprie del *λογιστικόν*, di un altro genere di virtù, le virtù etiche, proprie dell'*ἄλογον τῆς ψυχῆς*. La sostituzione stessa dell'aggettivo aristotelico *διανοητικός*, riferito alla virtù, con l'aggettivo *θεωρητικός* credo che debba giustificarsi non tanto per un eventuale influsso di Panezio (27), il primo, sembrerebbe ad aver impiegato l'espressione *θεωρητικὴ ἀρετὴ*, o, come ritiene il Babut (28) appoggiandosi al Joly (29), "par la popularité que le thème banal des 'genres de vie' a conférée au premier de ces termes" (i. e. *θεωρητικός*) quanto per la medesima esigenza di una diretta contrapposizione alle tesi stoiche. Il lessico stoico ed in particolare crisippeo sembra infatti ignorare l'aggettivo *διανοητικός* riferito alla virtù o ad un particolare genere di virtù, per la cui nozione ricorre agli aggettivi *θεωρητικός* e *λογικός* (SVF III 49, 4-5; 173, 4), mentre il termine *διανοητικός* è esclusivamente impiegato per indicare la parte dirigente dell'anima, cioè *ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς* (SVF II 226, 22; III 111, 19=Plut., De virt. mor. 411 C). La stessa terminologia plutarchea è impiegata da Aspasio (p. 8, 25) e da Alessandro di Afrodisia (Quaestiones, p. 151, 1).

Anche riguardo alla trattazione in P. delle singole virtù, sembra impossibile rintracciare nell'EN un analogo svolgimento. Ad es. per la virtù del coraggio (*ἀνδρεία*) P. afferma (452 A-B), citando Omero (II. 13, 284), che si deve eliminare non la paura ma l'eccesso di paura (*περίφο-*

(27) Cfr. Diog. Laert. VII, 92.

(28) D. Babut, 130 n. 1.

(29) R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956.

βον τῆς ψυχῆς οὐ τὸ φοβούμενον), affinché il coraggio non abbia a trasformarsi in incoscienza (ἀπόνοια) o temerarietà (θρασύτης). In altre parole P. afferma che la paura misurata favorisce il sorgere del coraggio, mentre l'eccesso e la mancanza assoluta di paura lo distruggono. P. potrebbe apparire descrivere una genesi della virtù del coraggio aristotelicamente assurda. Ma si dà il caso che una tale descrizione si ritrova non solo nei MM (30) ma anche nel compendio di morale peripatetica di Ario Didimo nello Stobeo (31). Si dovrà dunque ammettere che questa assurdità sia passata dall'Anonimo autore dei MM in Ario e da qui in P.?

Ma, prima di prendere in considerazione una tale ipotesi, si deve, a mio avviso, rispondere a due quesiti, cioè, se una tale descrizione del coraggio sia davvero un'assurdità aristotelica, e se la coincidenza tra l'Anonimo autore dei MM, Ario e P. non risponda invece a precise esigenze di polemica antistoica, cioè se questa descrizione della genesi del coraggio debba essere considerata alla luce di quell'aristotelismo che abbiamo definito, senza alcuna implicazione degenerativa, funzionale. Certo è che la concordanza tra l'Anonimo autore dei MM, Ario e P. è particolarmente significativa, perché tutti e tre gli autori nel trattare il tema della virtù e della passione intendono dare una risposta aristotelica ma al tempo stesso funzionale all'esigenza di una polemica contrapposizione alla dottrina crisippea dell'ἀπάθεια. Sarebbe troppo semplicistico affermare che si tratta di una coincidenza fortuita e che i tre autori espongono l'etica a loro modo, come la sentono, senza che in essa si possa rintracciare alcunché di aristotelico.

L'Anonimo autore dei MM ed Ario Didimo così argomentano:

MM 1185b, 16-32

Ario Didimo, ap. Stob. II 138, 4-20 W.

ἐπὶ γυμνασίων ἴδοι ἄν τις· πολλῶν γὰρ γυομένων φθείρεται ἢ ἰσχύς, ὀλίγων τε ὡσαύτως· ἐπὶ τε ποτῶν καὶ σιτίων ὡσαύτως· πολλῶν τε γὰρ δὴ γυομένων φθείρεται ἢ ὑγίεια, ὀλίγων τε ὡσαύτως, συμμέτρων δὲ γυομένων σφύζεται ἢ ἰσχύς καὶ ἢ ὑγίεια. ὁμοίως δὲ τούτοις συμβαίνει καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἐπὶ ἀνδρείας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. εἰ μὲν γὰρ τινα

ὑπὸ τῶν γυμνασίων πλειόνων τε γυομένων καὶ ἐλαττόνων φθείρεσθαι τὴν ἰσχύν· καὶ ἐπὶ τῶν ποτῶν καὶ σιτίων ὡσαύτως· πλειόνων γὰρ προσφερομένων ἢ ἐλαττόνων φθείρεσθαι τὴν ὑγίειαν, συμμέτρων δὲ τῶν εἰρημένων ὄντων σφύεσθαι τὴν τε ἰσχύν καὶ τὴν ὑγίειαν· παραπλησίως οὖν ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Τὸν μὲν γὰρ τοιοῦτον ὄντα τὴν φύσιν, ὡστε μη-

(30) MM 1185 b, 16-32.

(31) Ario Didymi ap Stob., II 138, 4 - 20 W.

τοὺς θεοὺς φοβέσθαι, οὐκ ἀνδρεί-
ος ἀλλὰ μαωόμενος, ἂν δὲ φοβού-
μενον πάντα, δειλός· ἀνδρείος
ἄρα ἔσται οὔτε ὁ φοβούμενος
πάντα οὔτε ὁ μηθέν. ταῦτ' ἄρα καὶ
αὔξει καὶ φθείρει τὴν ἀρετὴν.
καὶ γὰρ οἱ λίαν φόβοι καὶ πάντες
φθείρουσι, καὶ οἱ περὶ μηθέν δὲ
ὁμοίως. ἔστω δ' ἡ ἀνδρεία περὶ
φόβους, ὥστε οἱ μέτριοι φόβοι
αὔξουσι τὴν ἀνδρείαν. ὑπὸ τῶν
αὐτῶν ἄρα καὶ αὔξεται καὶ φθεί-
ρεται ἡ ἀνδρεία· ὑπὸ φόβων γὰρ
τοῦτο πάσχουσιν. ὁμοίως δὲ καὶ αἱ
ἄλλαι ἀρεταί.

δὲ τὸν κεραυνὸν φοβέσθαι, μαωό-
μενον, ἀλλ' οὐκ ἀνδρείον εἶναι
τὸν δ' ἔμπαλιν πάντα φοβούμενον,
ὥστε καὶ τὴν σκίαν, ἀγεννή καὶ
δειλόν· ἀνδρείον δ' ὁμολογουμέ-
νως τὸν μήτε πάντα μήτε μηδὲν
φοβούμενον.

Ταῦτ' ἄρα καὶ αὔξει καὶ φθεί-
ρει τὴν ἀρετὴν, ὥστε τοὺς μὲν
μετρίους φόβους αὔξει τὴν ἀνδρεί-
αν, τοὺς δὲ μείζονας ἢ ἐλάττονας
φθείρει. Ὅμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν
ἄλλων ἀρετῶν τὰς μὲν οὔσας κα-
τὰ ταύτας ὑπερβολὰς καὶ ἐλλεί-
ψεις φθείρει αὐτάς, τὰς δὲ μετριώ-
τητας αὔξει.

Il Dirlmeier (32), non trova nulla di assurdo in questa sezione dei MM che sarebbe stata ripresa da Aristotele nell'EN ed a sostegno della sua tesi cita un parallelo con il dialogo pseudoplatonico *Amatores* (133 e, 2-134 d, 6), parallelo che come è stato giustamente rilevato (33), non è di alcuna utilità sia perché la datazione del dialogo è incerta sia perché non vi è alcun riferimento alla virtù e tanto meno presenta la proposizione che i *μέτριοι φόβοι* accrescono il coraggio. Il Donini (34), al contrario, nell'analisi dettagliata che dei MM ha fatto, nota che la descrizione della genesi dell'*ἀνδρεία* nei MM sarebbe dovuta ad un fraintendimento di una proposizione dell'EN (1103 b, 7 - 1104 a, 27) e conclude che questa dottrina non sarebbe né accademica, come vorrebbe il Dirlmeier, né aristotelica, ma "un'assurdità". L'Anonimo autore dei MM, per il Donini, avrebbe banalizzato e frainteso il pensiero espresso da Aristotele nel passo sopra citato dell'EN secondo cui il virtuoso ed il vizioso nascono assumendo un atteggiamento opposto di fronte alle medesime condizioni oggettive esterne. Ma, accanto a questo va altresì notato che Aristotele in EN 1104 a, 10-29, passo al quale fa esplicito riferimento il Dirlmeier, dichiara che l'eccesso come il difetto di una stessa cosa distrugge la virtù mentre la giusta misura l'accresce, come l'eccesso nel cibo e nelle bevande alla pari del difetto distrugge la salute, mentre la giusta misura delle medesime la ingenera.

(32) Aristoteles, *Magna Moralia*, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin 1958 (Aristoteles Werke in deutscher Uebersetzung herausg. von E. Grumach, Band 8), 211.

(33) P. L. Donini, *L'Etica dei Magna Moralia*, Torino 1965, 171 n. 35.

(34) *Ibid.*, 170.

Una conferma a questa interpretazione ci è offerta da Aspasio (p. 41, 10-14), che a commento del passo succitato dell'EN, dopo la precisazione che il difetto e l'eccesso distruggono la virtù mentre la giusta misura la salva e l'accresce (*τὰ δὲ σύμμετρα σώζει καὶ ποιεῖ καὶ αὐξεῖ*), afferma (p. 41, 20-23): *οὐ μόνον δὲ φησω* (sc. ὁ Ἀριστοτέλης) *ὑπὸ τῶν αὐτῶν αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις τῶν ἀρετῶν καὶ αἱ φθοραὶ ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνεργεῖαι ἐν τοῖς αὐτοῖς γίνονται*. Sotto questo aspetto la proposizione di MM 1185 b, 27-30 non solo non presenta alcunché di assurdo, ma risulta conforme a quanto espresso dallo Stagirita nell'EN e a quanto si legge in EE 1220 a, 26-31 *ἔτι πάσαν διάθεσιν ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι... καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν... καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν πῶς μὲν γίνεται, πῶς δὲ φθίρεται*.

Bisogna dunque operare una distinzione tra quanto Aristotele afferma in EN 1103 b, 6-8 dove, come chiariscono gli esempi riportati (1103 b, 8 sg.), il riferimento riguarda le condizioni oggettive esterne rispetto alle quali l'individuo può assumere due opposti atteggiamenti e divenire così uomo virtuoso e buon artigiano o uomo vizioso ed artigiano inesperto, e quanto si legge in EE 1220 a, 26 sgg. ed EN 1104 a, 10-29 dove, come anche confermano le esemplificazioni riportate, Aristotele non si limita a ripetere quanto affermato in precedenza (1103 b, 6 sg.), ma aggiunge che sono le medesime cose che accrescono e distruggono la virtù (*φθίρεται δὴ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σφύζεται ... αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται*). Aristotele dunque non si limita ad affermare che sono le stesse condizioni oggettive esterne alla base della virtù e del vizio, ma aggiunge che di fronte ad una medesima situazione o complesso di situazioni è la medesima attività *τῷ γένει οὐ τῷ εἶδει* (35) che genera la virtù od il vizio. Ad es. per il valore, dinanzi a delle situazioni *δεινὰ καὶ φοβερά*, la *δειλία*, la *θρασύτης*, l'*ἀνδρεία* dipendono dal *φόβος* (cfr. Aspasio, p. 41, 14-16 *ὁ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐνεργῶν οὕτως ὥστε αἰεὶ φοβεῖσθαι καὶ μηδὲν ὑπομένειν δειλὸς γίνεται, ὁ δὲ ἐθιζόμενος μηδὲν φοβεῖσθαι ἀλλὰ πρὸς πάντα βαδίζειν ἰταμῶς θρασύς*). Certo può apparire strano che si faccia consistere l'essenza del coraggio nella paura, formulazione questa che non trova assolutamente riscontro in Aristotele, nonostante il parere contrario del Dirlmeier, ma si deve comprendere che l'autore dei MM come Ario ed il filosofo di Cheronea, con l'affermazione che i *μέτρῳι φόβοι* accrescono il coraggio, dimostrano come il loro aristotelismo risponda a precise esigenze di polemica antistoica. Si ricordi infatti che

(35) Aspasio in Eth. Nicom. comm., p. 39, 20 sg.

la paura costituiva una delle quattro affezioni fondamentali per gli Stoici (SVF III 92, 15-16) e che la definizione crisippea del coraggio escludeva in modo categorico la paura (SVF III 70, 19-21=Cic., Tusc. IV 24, 53 *quo modo igitur Chrysippus? Fortitudo est, inquit, scientia rerum perferendarum vel affectio animi, in patiundo ac perferendo summae legi parens sine timore*). Inoltre la concordanza tra Ario e P. non può considerarsi una semplice concordanza lessicale e quindi puramente formale, in quanto fra i due vi è una precisa concordanza nella formulazione concettuale, come risulta dalla lettura del testo di Ario che precede la proposizione dei *μέτριοι φόβοι*. Formulazione questa che non può liquidarsi superficialmente come assurdità aristotelica o banalizzazione o fraintendimento del reale pensiero dello Stagirita, ma che deve essere interpretata come risposta aristotelica ad esigenze non aristoteliche, come adattamento del pensiero aristotelico ad esigenze di polemica antistoica, come risposta polemicamente diretta e aristotelicamente ortodossa contro la concezione crisippea del coraggio. Il fatto stesso che l'autore dei MM, Ario e P. privilegino solo un aspetto del pensiero aristotelico, cioè che sono le stesse cose che accrescono e corrompono la virtù, è giustificato dall'esigenza comune a tutti e tre gli autori di una riabilitazione contro il panlogismo crisippeo delle passioni (36) che, lungi dall'essere considerate un ostacolo sulla via del progresso morale, rappresentano per essi l'insostituibile alleato della virtù (*σύμμαχος τῆς ἀρετῆς*), dal momento che non esiste virtù etica senza passione (*οὐδὲ δὴ παντελῶς ἄνευ πάθους... ἐγγίνεται ἡ ἀνδρεία*, MM 1191 a, 22; *ὁ θυμὸς τῆ ἀνδρεία μέτριος ὢν* De virt. mor. 451 D-E).

A dimostrazione che l'impostazione della problematica aristotelica che ci fornisce l'Anonimo autore dei MM, Ario e P. appartiene a quell'aristotelismo posteriore che abbiamo definito funzionale mi servo ancora di due passi, uno di Aspasio ed uno di Alessandro di Afrodisia.

Aspasio infatti, come traspare in modo netto dai passi sopra riportati (Asp., p. 41, 10-14; 14-16) e dalla precisazione (p. 118, 24-25) che *l'ἀνδρεία... περὶ φόβους καὶ θάρρη παρασκευάζουσα μέσους*, non diversamente dall'Anonimo autore dei MM, da Ario e da P. è un convinto assertore della teoria dei *μέτριοι φόβοι*, che presenta come squisitamente aristotelica, alla pari di Alessandro di Afrodisia che, in un contesto identico a quello di Aspasio, afferma a proposito del valore (Quaestiones, p. 150, 2-4): *καὶ ἡ ἀνδρεία συνίσταται μὲν ἐκ τῆς περὶ φόβους τε καὶ θάρρη*

(36) Significativi a questo proposito MM 1206^b, 17-19: *ἀπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμῶν ἐστὶν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη* e Plut. De virt. mor. 452 C *ὄρμημα τῷ λογισμῷ καὶ ὄχημα τὸ πάθος*.

μεσότητός τε καὶ συμμετρίας, ὑπὸ δὲ τῆς ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας τῶν αὐτῶν τούτων φθείρεται. I due commentatori, nel privilegiare anch'essi un solo aspetto della teoria aristotelica e cioè che sono le stesse cose che accrescono e corrompono la virtù, dimostrano il loro intento polemico antistoico quando affermano che la virtù etica non è una virtù apatica, ma consiste in una *συμμετρία καὶ μεσότης τῶν παθῶν*. Così il valore non nasce da un totale sradicamento del φόβος, anzi, se il φόβος è misurato, esso accresce il valore. Mi sembra che difficilmente si possa negare che l'Anonimo autore dei MM, Ario, P. e, più in generale, i commentatori aristotelici siano impegnati in una riabilitazione delle passioni contro il panlogismo di Crisippo e dei suoi seguaci.

Per superare dunque l'impasse in cui si trova la critica moderna con le sue radicali e contraddittorie posizioni, ritengo necessario adottare questo nuovo metodo di indagine, oggi insostituibile, profondamente innovatore rispetto ai precedenti metodi d'indagine e che permette di conseguire risultati che rivoluzionano la personalità filosofica di P., per quanto attiene all'etica: P. non è né platonico né aristotelico né tanto meno eclettico, ma un filosofo che risponde aristotelicamente a problematiche che aristoteliche non sono, in aperta polemica con la psicologia e l'etica crisippea.

Sarebbe dunque infruttuoso continuare imperterriti a voler rintracciare ad ogni costo nei testi platonici o nelle Etiche di Aristotele precisi e puntuali riscontri lessicali e strutturali. La presenza nel De virt. mor. di un lessico di derivazione stoica unito ad un generale spostamento strutturale e ad un adattamento delle teorie e delle problematiche aristoteliche, induce a classificare P., alla pari di un Ario e dei commentatori aristotelici, un aristotelico funzionale nel senso che adatta a nuove esigenze il pensiero etico dello Stagirita.

Come la concezione plutarchea della *μεσότης*, presente nel De virt. mor. e considerata rivolta polemicamente contro la dottrina aristotelica della virtù-*μεσότης*, ad un'analisi più approfondita basata su questo nuovo metodo era apparsa pienamente conforme all'ortodossia aristotelica, trovando un puntuale riscontro nei commentatori aristotelici ed in particolare in Alessandro di Afrodisia, così certe espressioni e definizioni rimaste indecifrate e spesso fraintese come banalizzazioni del pensiero aristotelico trovano una precisa rispondenza in testi post-aristotelici che soli ci permettono di intenderne il preciso significato e valore nonché la loro funzione.