

PLATONISMO MEDIO ED ETICA PLUTARCHEA

Questo mio ritorno sulla complessa questione delle fonti del *De virtute morali* è giustificato da un nuovo studio su Plutarco e l'etica medio-platonica (1), di cui sono venuto a conoscenza dalla recensione pubblicata dall'emerito studioso di Aristotele e dell'aristotelismo posteriore Paul Moraux (2).

Ho già avuto modo di precisare (3) le posizioni della critica moderna che, pur non avendo raggiunto alcuna soluzione definitiva, ha il merito non trascurabile di aver impostato la ricerca su nuove basi, mirando ad un fine diverso. Ne è una prova il fatto che oggi nessuno, o quasi, osa riproporre l'ipotesi di una diretta utilizzazione da parte di P. dei testi platonici o delle etiche aristoteliche, che la distanza cronologica rende impossibile, senza dire che una tale ipotesi apparirebbe antistorica. Concordo pienamente col Donini (4) quando, a proposito dell'edizione che di questo opuscolo ha pubblicato il Babut (5), afferma che ciò che manca nella ricostruzione fatta dallo studioso francese è "evidentemente e semplicemente la storia. Fra Plutarco e Aristotele, fra Plutarco e Platone sta infatti quasi mezzo millennio di sviluppo del pensiero greco". Questo, scrive sempre il Donini, "dovrebbe indurre ad un uso più duttile e vigile delle categorie del 'platonismo' e dell'aristotelismo". Personalmente, e indipendentemente dal Donini, avevo a suo tempo affermato (6) la necessità di eludere una volta per sempre quel circolo vizioso di un continuo e diretto riscontro con i testi di Aristotele, come se l'aristotelismo plutarqueo, a distanza di quasi cinque secoli, potesse trovare una perfetta corrispondenza con i trattati di etica dello Stagirita. Non solo, ma avevo anche indicato di dare rilievo, più che alle coincidenze con i testi aristotelici, alle divergenze, in quanto una loro giustificazione sul piano storico-filosofico avrebbe

(1) P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.*, Torino, Paravia 1974, 193 pp. In particolare i riferimenti in questo lavoro riguardano il cap. II: *Il platonismo medio e l'interpretazione dell'etica aristotelica* (63 sgg.).

(2) P. Moraux, *Rec. a P. L. Donini, Tre studi...*, "Gnomon" 50, 1978, 532-536.

(3) Cfr. *Aristotelismo ed antistoicismo nel De virtute morali di Plutarco*, "Prometheus" 1, 1975, 160-180; e ancora: *Aristotelismo funzionale nel De virtute morali di Plutarco*, "Prometheus" 4, 1978, 261-275.

(4) P. L. Donini, *op. cit.*, 65; e ancora la recensione all'edizione del Babut (vd. nota seguente), "Riv. Fil. Istr. class." 102, 1974, 227-229.

(5) Plutarque, *De la vertu éthique*, introduction, texte, traduction et commentaire par D. Babut, Paris, Les Belles Lettres 1969, 188 pp.

(6) Cfr. *Aristotelismo funzionale...*

potuto illuminarci sull'ambiente filosofico da cui ha avuto origine il *De virtute morali*. A questo scopo avevo proposto un confronto con testi coevi all'autore, in particolar modo con i commentatori di Aristotele, rilevando tutta una serie di coincidenze tra il *De virt. mor.* ed il commentario all'*Etica Nicomachea* di Aspasio (7) — il più antico a noi pervenuto, quasi completamente trascurato dagli storici della filosofia, se si eccettua il lavoro di tesi di R. Hanquet che risale al 1945 (8) —, l'Anonimo commentatore (9) e Alessandro di Afrodisia (10). Gli studiosi moderni infatti, abbandonata la sterile individuazione, che sarebbe più opportuno chiamare 'caccia all'autore' dal quale, più o meno pedissequamente, P. avrebbe attinto l'opuscolo, si preoccupano sempre più di precisare l'ambiente o la corrente di pensiero cui può ricondursi l'opuscolo plutarcheo, il che, a mio avviso, rappresenta un notevole progresso nel campo degli studi sul pensiero etico del filosofo di Cheronea rispetto alla critica della fine dell'ottocento e della prima metà del novecento. Ma tutto ciò non deve indurre a credere che fra gli studiosi esista a questo proposito un consenso unanime. Una conferma in questo senso ci viene dalla breve introduzione premessa all'ultima edizione di questa operetta curata per i tipi de Les Belles Lettres dal Dumortier con la collaborazione del Defradas (11). Il Dumortier, i cui meriti rispetto all'edizione del Babut non sono pochi, sia a livello di costituzione del testo, sia per quanto concerne l'interpretazione, come ho potuto rilevare nel recensire il suo lavoro (12), scrive che "son livre de chevet, quand il compose son traité, est l'*Ethique à Nicomaque*".

Ma a parte questo ritorno a vecchie e superate posizioni, attualmente la critica non si pone più il dilemma se sia Platone o Aristotele l'autore dal quale P. dipende, preoccupandosi essenzialmente di determinare la

(7) Aspasii, In *Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut (*Commentaria in Aristotelem graeca* XIX), Berlin 1892, al quale in seguito rinvio con l'indicazione delle pagine.

(8) Aspasius, sa vie, son oeuvre, sa pensée. *Mémoire présenté par Robert Hanquet, S. J., pour l'obtention du grade de Licencié en Philosophie et Lettres, Université Catholique de Louvain*, 1945, 260 pp. Purtroppo, dopo varie ricerche, solo a lavoro ultimato ho ricevuto il microfilm di questa tesi dattiloscritta, grazie alla squisita cortesia della Biblioteca dell'Università Cattolica di Lovanio, che ringrazio vivamente.

(9) Eustratii et Michaelis et Anonyma in *Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut (*Commentaria in Aristotelem graeca* XX), Berlin 1892, ai quali in seguito rinvio con l'indicazione delle pagine.

(10) Alexandri Aphrodisiensis, *Praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns (*Supplementum aristotelicum* II), Berlin 1887, al quale nel corso del lavoro rimando con l'indicazione delle pagine.

(11) Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VII 1, *Texte établi et traduit par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas*, Paris, Les Belles Lettres 1975, 366 pp.

(12) Cfr. "Prometheus" 5, 1979, 189-192.

corrente filosofica e di pensiero coeva all'autore, e dunque del I-II sec., cui P. si ispira e dalla quale trae le tematiche psicologiche ed etiche. Se però gli studiosi del nostro tempo, più attenti a quelle correnti di pensiero che caratterizzarono l'età in cui visse P., hanno cessato di misurare il 'platonismo' o l'aristotelismo' di P. con un continuo e diretto riscontro con gli scritti di Platone o i trattati etici di Aristotele, non per questo, contrariamente a quanto si è portati a credere, l'annosa questione di un P. platonico o aristotelico può dirsi risolta e definitivamente superata, ma riproposta sotto mutate spoglie. Infatti, superato il problema di un P. platonico o aristotelico, gli studiosi si dimostrano profondamente discordi nel valutare la natura dell'etica plutarchea che, a giudizio di alcuni, dovrebbe essere ricondotta a quella corrente filosofica comunemente nota con il nome di 'medio platonismo' (13), mentre a mio avviso deve essere posta in relazione con l'aristotelismo posteriore. Personalmente sono sempre stato convinto, ed oggi lo sono ancor di più, che il *De virt. mor.* deve essere considerato un importante documento di una etica tipica dell'aristotelismo posteriore, alla pari dei primi commentari dell'EN, quello di Aspasio, dell'Anonimo commentatore, di Alessandro di Afrodisia nonché dell'Anonimo dei MM, che concordano con il filosofo di Cheronea nell'interpretazione del pensiero etico di Aristotele in funzione di una diretta polemica antistoica. Nel rilevare precisi paralleli tra questi testi e il trattato di P. nell'adattamento di tematiche fondamentalmente aristoteliche a particolari esigenze estranee ad Aristotele, avevo anche previsto (14), sulla base dei raffronti, proposti dal Moreschini (15), con il *Didaskalikós* del platonico Albino o, come ha dimostrato il Giusta (16), dello stoico Alcino, e con il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio — dai quali per altro lo studioso italiano non aveva dedotto una dipendenza del trattato plutarcheo dall'etica medioplatonica —, che l'ipotesi del *De virt. mor.* come testo fondamentalmente medioplatonico sarebbe stata prima o poi formulata in modo sistematico. A questo proposito mi ero limitato allora a segnalare che, a mio avviso, P. ben difficilmente poteva essere considerato un esponente dell'etica medioplatonica, caratterizzata com'è da

(13) Tra i sostenitori del *De virtute morali* come testo rappresentativo dell'etica medioplatonica oltre al Donini, op. cit., merita di essere ricordato C. Moreschini, *Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio*, Pisa, Nistri-Lischi 1966, 106 pp., e *Apuleio e il Platonismo*, Firenze, Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria', "Studi" LI, 1978, 267 pp.

(14) Cfr. *Aristotelismo ed antistoicismo...* 179-180.

(15) C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 33, 1964, 17-56, in particolare 52 sgg.

(16) M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino, Giappicchelli 1967, 545.

un forte sincretismo filosofico, che appare il risultato di una fusione di correnti di varia e opposta derivazione. Ammettere infatti il carattere medioplatonico del *De virt. mor.* implica di necessità considerare P. un platonico che esporrebbe una dottrina che non è né platonica né aristotelica né stoica, ma che è il risultato di queste tre componenti che a vario titolo e in misura diversa concorrono a formare quella corrente di pensiero comunemente nota con il nome di 'medio platonismo'.

Il Donini (17), che ha indubbiamente il merito di aver per primo indagato sistematicamente i rapporti tra il testo plutarco e il *Didaskalikós*, nell'enunciare il carattere medioplatonico del *De virt. mor.*, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non tende mirimamente a ridimensionare l'apporto mediato dell'EN, dell'EE e in particolar modo dei MM, il cui autore concorda pienamente con P. nella rivalutazione del ruolo svolto dalle passioni nella formazione delle virtù etiche in diretta polemica antistoica, bensì si preoccupa di spiegare come questa mediazione sia avvenuta. Stando ai risultati dell'analisi condotta dal Donini, P. avrebbe attinto le tematiche essenziali dell'etica aristotelica e peripatetica da uno scritto del medioplatonismo, giacché l'assunzione di elementi dell'etica peripatetica da parte di platonici risulta una tendenza caratteristica del medioplatonismo quale ci è rappresentato dall'autore del *Didaskalikós*, sia esso Albino o Alcinoos (18), nonché dal

(17) Op. cit., 71 sgg.

(18) L'identificazione tra Albino e Alcinoos dimostrata dal Freudenthal (*Hellenistische Studien*, Berlin 1879, III 242 sgg.) e universalmente accettata, è stata criticata dal Giusta che considera il *Didaskalikós* un'epitome derivata dal compendio di Ario Didimo, per la forte presenza di influssi stoici. La tesi del Giusta è apparsa insufficiente e poco convincente al Moreschini e al Donini. Il Moreschini (*Studi sul De dogmate...* p. 14 n. 6, ora in *Apuleio e il Platonismo*, p. 55 n. 7) rileva che gli elementi stoici contenuti nel *Didaskalikós*, per altro frequentissimi in tutto il medioplatonismo, non sono sufficienti per attribuire il *Didaskalikós* all'Alcinoos stoico menzionato da Filostrato e giudica anche poco sostenibile l'ipotesi, sempre formulata dal Giusta, che l'autore del *Didaskalikós* sia un dossografo, raccogliitore di *doxai* platoniche, senza essere egli stesso un platonico, ma uno stoico come testimonia Filostrato. Nel segnalare il lavoro, sfuggito al Giusta, del Theiler (*Tacitus und die antike Schicksalslehre, 'Phyllobolia für P. von der Mühl'*, Basel 1946, 35-90), il Moreschini anche nel suo più recente lavoro (65 n. 45) confessa che continua a sembrargli difficile ammettere che l'autore del *Didaskalikós* non sia egli stesso un platonico, anzi un medioplatonico. Comunque il *Didaskalikós* rimane per lui un importante testimone del platonismo fra I e II sec. che attribuisce ad Albino. Analoghe sono le conclusioni cui giunge il Donini (op. cit., 27-28 n. 68). Anch'egli ritiene impossibile continuare ad attribuire l'opera allo scolaro di Gaio. Le concordanze con Plutarco e con Aspasio, afferma il Donini, sono troppe per essere casuali e possono essere spiegate ammettendo che l'autore sia un medioplatonico. Dunque anche per il Donini come per il Moreschini il *Didaskalikós* rimane un importante documento

più antico commentario all'EN a noi giunto, quello di Aspasio, che il Donini considera medioplatonico.

In altre parole certe tematiche tipiche dell'etica post-aristotelica, come la teoria degli impulsi naturali, la rivalutazione del ruolo dell'elemento irrazionale dell'anima "inizio e guida della virtù", la virtù etica come accordo sinfonico delle due parti dell'anima, la derivazione delle virtù dalle *ὁρμαί*, il rilievo accordato all'elemento irrazionale (*τὸ παθητικόν*) considerato non un ostacolo per la ragione, bensì *ὁρμημα τῷ λογισμῷ καὶ ὄχημα* (19), che sono tratti caratteristici comuni ai MM e al De virt. mor., P. li avrebbe desunti dal platonismo medio.

Il problema è, ora, di verificare se realmente queste tematiche sono presenti nei testi di alcuni platonici del I-II sec. d. C. e ne caratterizzano l'esposizione, come nel Didaskalikós, che il Donini considera rappresentativo di quella corrente del medioplatonismo, aperta all'assunzione di elementi dell'etica aristotelico-peripatetica cui appartarrebbe il De virt. mor. Non solo, ma un altro compito altrettanto importante è quello di precisare la natura di quella che il Donini definisce "assunzione" di elementi aristotelici da parte di medioplatonici (20). A giudicare dallo studio del Donini appare legittimo pensare al medioplatonismo come ad un puro e semplice adattamento al platonismo di dottrine aristoteliche, che non avrebbero subito sostanziali mutamenti, cosicché parlare di banalizzazione o fraintendimento del pensiero aristotelico sarebbe del tutto fuor di luogo. E', a mio avviso, quanto mai opportuno operare una precisa distinzione, sempre che sia possibile, tra aristotelismo posteriore e platonismo medio e su questo metro misurare l'aristotelismo o il platonismo di P. Solo così, ritengo, si potrà superare l' 'impasse' nella quale la critica attualmente si trova.

I risultati raggiunti dal Donini, a mio avviso, non sono convincenti per una serie di motivi per i quali considero l'opuscolo plutarceo un testo fondamentalmente postaristotelico.

La mia personale insoddisfazione per la conclusione del carattere medioplatonico dell'etica del De virt. mor. è dettata essenzialmente da due argomentazioni sulle quali poggia l'intera ricostruzione proposta dal Donini: l'antistoicismo come carattere peculiare dell'etica del medioplatonismo e, più precisamente, l'assunzione di tematiche aristoteliche utilizzate e sviluppate in senso antistoico, contro la concezione dell'apatia; il carattere medioplatonico del primo commentario all'EN,

e testimone del platonismo fra il I e il II sec. Unica differenza nelle conclusioni del Donini è rappresentata dal fatto che dopo le conclusioni del Giusta gli appare ragionevole revocare in dubbio il nome di Albino.

(19) Plut., De virt. mor. 452 C.

(20) Op. cit. 80.

cosa che non poco mi sorprende non solo perché rimane tuttora indimostrata, ma anche perché la ritengo assolutamente indimostrabile.

Trattando di un periodo caratterizzato da un forte sincretismo filosofico, in cui certe tematiche diventano comuni ad indirizzi filosofici diversi, non ci si può limitare, come troppo superficialmente e frettolosamente è stato fatto, a giudicare e definire il carattere medio-platonico o postaristotelico di un testo sulla base di elementi che ormai possono essere considerati puramente formali. Mi riferisco ad es. alla definizione di virtù medietà e sommità, di cui risulta praticamente impossibile, senza un'analisi approfondita del contesto in cui essa è inserita, giudicare il grado di aristotelicità che ancora conserva, oppure se rappresenti una banalizzazione e un fraintendimento della teoria aristotelica al fine di conciliare fra loro sistemi filosofici diversi e, nel caso specifico, dottrine etiche di provenienza diversa.

Compito dunque dello studioso moderno è sì quello di misurare il contenuto platonico o aristotelico sulla base di un confronto con il 'platonismo' e l'aristotelismo' dell'età di P., ma, giacché determinate teorie soprattutto per quel che riguarda l'etica, sono oramai divenute patrimonio comune di scuole e indirizzi filosofici diversi, si rende necessario anche misurare il grado di 'ortodossia' nell'ambito e del platonismo medio e dell'aristotelismo posteriore. E' evidente infatti che non è sufficiente dimostrare la presenza in P. di una determinata tematica per affermare l'appartenenza dell'autore all'uno o all'altro indirizzo, ma verificare se si tratti di uno sviluppo e di un adattamento di una tematica aristotelica a nuove esigenze, come quella di una diretta contrapposizione al sistema stoico, oppure di una completa banalizzazione e di un totale fraintendimento del pensiero aristotelico, ridotto a un puro schema formulare, per essere equiparato a dottrine di opposte tendenze. Sulla base di quanto si è detto ritengo che un criterio di giudizio possa essere costituito dalla presenza o dall'assenza di un reale intendimento di polemica antistoica.

Infatti il Didaskalikós non è unanimemente riconosciuto il testo più rappresentativo di quella tendenza del medioplatonismo aperta all'aristotelismo, di contro a quella rappresentata da Attico (21), un platonico "parfois teinté de stoïcisme", per usare un'espressione del Gigon, e apertamente polemico nei confronti dell'aristotelismo. Gli studiosi sembrano tutt'altro che concordi nel definire il carattere del Didaskalikós, oscillando, nell'attribuzione, tra il platonico Albino e lo stoico Alcinoos, la cui derivazione dallo stoico Ario Didimo parve possibile

(21) Atticos, Fragments, Texte établie et traduit par E. des Places, S. J., Paris, Les Belles Lettres 1977.

al Diels (22) e fu esplicitamente affermata dal Witt (23). Ma, indipendentemente dal fatto che il Didaskalikós derivi tutto o solo in parte da Ario Didimo, il carattere dell'opera sembra suscettibile di differenti interpretazioni a seconda che lo si attribuisca allo stoico Alcinoos o ad un medioplatonico antistoico. Da qui nascono i miei personali dubbi sulle strette analogie, anzi su quelli che vengono definiti "riscontri precisi di contenuto e di dottrina" (24) fra l'esposizione dell'etica nel De virt. mor. e il Didaskalikós.

Nel passare ad un riscontro diretto dei testi, ritengo metodologicamente più utile rilevare le divergenze soprattutto in relazione ad analoghe tematiche e dottrine accolte e trattate dai due autori, al di là di quelle analogie generiche e formali che, comunque, non intaccano la sostanza ed il pensiero dei due autori, appartenenti, a mio avviso, a due distinte correnti di pensiero.

Il XXIX cap. del Didaskalikós di Alcinoos (25) si apre con la definizione di virtù che, come ha notato il Giusta (26), trova un perfetto riscontro con la definizione riportata da Apuleio (27):

Alc., Did. XXIX, 182

Θείου δὲ χρήματος τῆς ἀρετῆς
ὑπαρχούσης, αὐτὴ μὲν ἐστὶ διὰ
θεοῦ ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη,
εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέ-
βαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον
ἐν τῷ λέγειν καὶ πράττειν καθ'
ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλους.

Apul., De Plat. II, 227

*sed virtutem Plato habitum esse
dicit mentis optime et nobiliter
figuratum, quae concordem si-
bi, quietem, constantem etiam
eum facit, cui fuerit fideliter
intimata.*

Complesso è individuare l'origine di questa formula che Alcinoos e Apuleio riportano con caratteri pressoché identici, anche se l'uno definisce la virtù *διάθεσις* e l'altro 'habitus'. Per quanto riguarda la formula defi-

(22) L'unica concordanza tra Alcinoos e Ario è quella di Alc., Did. 166, 35 e Ario fr. I, 47 Diels, come rilevato dallo stesso Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 76-77. Cfr. In Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet, Berlin Klassikertexte II, 1905, XXV sgg.

(23) R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle-Platonism*, Cambridge, University Press 1937, 102-103.

(24) Op. cit. 81.

(25) Il testo del Didaskalikós è citato seguendo la numerazione delle pagine della edizione teubneriana di Hermann.

(26) Op. cit. 332-333.

(27) Il testo del De Platone et eius dogmate di Apuleio è quello dell'edizione teubneriana del Thomas, Leipzig 1908.

nitorea riportata da Alcinoos, né il Witt (28) né il Louis (29) citano in parallelo alcun passo di Platone, mentre il Giusta (30) rileva che la definizione corrisponde, almeno nella parte iniziale, a quella che si legge nelle Definizioni pseudoplatoniche (411 d ἀρετὴ διάθεσις ἢ βελτίστη) e suppone che essa, come quella di Apuleio, risalga a Senocrate o a qualche altro accademico antico. Ma, se il carattere platonico della formula è giustificato dalla concezione della virtù come dono divino (cfr. Men. 99 sgg.) e dal concetto di συμφωνία (cfr. Leg. 653 b, 6; 659 e, 3; 662 b, 2; 689 d, 5-7), non mancano elementi che indurrebbero a classificarla come stoica. Mi riferisco alla distinzione operata dagli stoici fra i concetti di ἔξις e di διάθεσις, riportata anche da P. nel De virt. mor. (411 C), a certe coincidenze con la definizione di Ario Didimo (60, 7-8), Diogene Laerzio (VII, 89 B), Clemente Alessandrino (Paed. I 13, 101, 2), e la concezione stessa della virtù come συμφωνία potrebbe essere interpretata, seguendo il Moreschini (31), come influsso della dottrina stoica della virtù (cfr. SVF III, 197 sgg.). Neppure l'influsso peripatetico può essere escluso, secondo quanto è possibile leggere nell'epitome di morale peripatetica di Ario Didimo riportata dallo Stobeo (II 128, 23 e 128, 11): Ἀρετὴν... τὴν ἀρίστην διάθεσιν. Per quanto concerne espressamente la definizione di Apuleio, il Moreschini (32), accogliendo le considerazioni dello Strache (33), che rilevò il carattere non platonico della definizione di virtù, nota l'eclettismo di questa formula che presenta influssi peripatetici (la virtù come 'habitus') e stoici (la virtù come συμφωνία), senza per altro escludere la dottrina platonica (Phaedon 93 e; Resp. 554 e; 591 d).

Se già di per sé il carattere spiccatamente sincretistico delle due formule dovrebbe indurre a classificarle, più che senocratee, come tipiche del medioplatonismo, un ulteriore indizio, a mio avviso, avvalorava questa attribuzione. La definizione di Alcinoos della virtù come διάθεσις e di Apuleio come 'habitus' può essere solo giustificata tenendo conto della perfetta identità delle due formule definitorie, col fatto che i medioplatonici non operavano alcuna distinzione tra i concetti di ἔξις e di διάθεσις come risulta chiaramente da Attico (fr. 2, 134-135): τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν δυνάμεις τὰ δὲ διαθέσεις καὶ ἔξεις, ἄλλα δ' ἐνέργειαι (34). Ma

(28) Op. cit. 145.

(29) Albinos, Epitomé, par P. Louis, Paris 1945, passim.

(30) Op. cit. II, 23.

(31) C. Moreschini, Studi... 78 e n. 168.

(32) Ibid. 78 e n. 167.

(33) H. Strache, De Ario Didymi in morali philosophia auctoribus, Diss. Berlin 1909, 93.

(34) Cfr. n. 21.

comunque si voglia classificarla, tale definizione risulta estranea al pensiero di P. e non trova alcuna rispondenza, neppure parziale, con il *De virt. mor.*

Connesso al tema della virtù risulta in Alcinoos il discorso relativo alla divisione in parti dell'anima, in cui è sembrato fondere la teoria platonica della tripartizione con quella aristotelica della bipartizione, dimostrando così la facile assunzione, tipica del medioplatonismo, di elementi appartenenti a correnti filosofiche diverse. In maniera analoga procederebbe P. nel *De virt. mor.*, ove palese sarebbe l'intento di conciliare la tripartizione platonica con la bipartizione aristotelica. Ma ad una più attenta analisi dei testi le cose appaiono stare in modo alquanto diverso. Infatti, mentre in Alcinoos si assiste ad una costante distinzione in tre parti spazialmente distinte dell'anima (cfr. capp. XXIII-XXIV) anche quando la psicologia platonica è presentata come bipartita come nel cap. V — considerata la sua preoccupazione di precisare come l'elemento passionale si suddivida ulteriormente in *τὸ θυμικόν* e in *τὸ ἐπιθυμητικόν* —, P. invece, eccezion fatta per alcune immagini di derivazione platonica, distingue nettamente la psicologia platonica da quella di Aristotele, non solo rilevando, come altrove ho dimostrato (35), il passaggio da una tripartizione ad una bipartizione funzionale alla classificazione delle virtù in teoretiche ed etiche, ma anche sostituendo alla distinzione spaziale di tipo platonico, una distinzione puramente formale di 'parte' dell'anima, cui consegue una psicologia ed una formulazione del concetto di virtù che non trova riscontro nei testi di Platone. Basterebbe del resto la presenza nel *De virt. mor.* della definizione di *θυμός* come *ὄρεξις ἀντιλυπήσεως*, tipica anche dei commentatori aristotelici (cfr. Aspas. 43, 31; Anon. 432, 14) per misurare la distanza che separa la concezione psicologica di Alcinoos da quella di P. Nel *De virt. mor.* (442 A, B, C) è assente qualsiasi tentativo di conciliazione della tripartizione platonica con la bipartizione aristotelica; anzi P. tiene a sottolineare l'evoluzione del pensiero psicologico di Aristotele, che dalla tripartizione platonica è passato ad una distinzione più fondamentale in elemento razionale e passionale: quest'ultimo, se pur privo di una sua peculiare ragione, capace tuttavia di intrattenere rapporti con essa (cfr. Aspas. 18, 4-7): *τούτου δὴ οὖν τοῦ λογικοῦ τὸ μὲν οὕτω λέγεται ὥσει πεφυκὸς πείθεσθαι τῷ λόγῳ, τὸ δὲ ὡς πεφυκὸς ἔχει ἐν αὐτῷ λόγον. ἐν ἄλλοις δὲ τὸ ὡς πεφυκὸς πείθεσθαι ἄλογον καλεῖ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἴδιον λόγον, ὅθεν καὶ δῆλον ὅτι διαφέρει τοῦτο τὸ ἄλογον καὶ παθητικὸν τοῦ τῶν ζώων* e (ibid. 35, 14-16): *ἐστὶ δέ τις καὶ ἄλλη δύναμις τῆς ψυχῆς*

(35) F. Becchi, Contributi allo studio del *De virtute morali* di Plutarco, "SIFC" 46, 1974, 129-147.

ἄλογος καλουμένη, μετέχουσα μέντοι πη λόγου διὰ τὸ πεφυκέναι πείθεσθαι τῷ λόγῳ e (ibid. 35, 18-19) τῇ δὲ παθητικῇ τὸ μὴ ἰδίου λόγου μετέχειν...

Anche per quanto riguarda la dimostrazione dell'eterogeneità per natura di ragione e passione in Alcinoο (176, 35), si è voluto vedere un preciso parallelo con il De virt. mor. (442 A e 448 C). Ma le analogie sono, a mio avviso, puramente formali: P. rileva una diversità per natura fra elemento razionale e passionale, escludendo qualsiasi distinzione spaziale, diversamente da Alcinoο (cfr. cap. XXIII e XXIV 176, 31-32): *τριμερὴς ἐστὶν ἡ ψυχὴ κατὰ τὰς δυνάμεις, καὶ κατὰ λόγον τὰ μέρη αὐτῆς διανεμένηται*), che proprio dalla distinzione spaziale e dalla diversa localizzazione delle parti dell'anima deduce il contrasto esistente tra anima razionale e anima passionale. Inoltre è interessante rilevare che Alcinoο adduce come unico argomento per dimostrare l'eterogeneità di natura il contrasto interno all'anima, mentre P. aggiunge a questo argomento quello della subordinazione dell'elemento passionale al principio razionale (cfr. De virt. mor. 448 D οὐ μόνον τοῖνυν ἀπὸ τῆς μάχης ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ἀπὸ τῆς ἀκολουθίας κατίδοι τις ἂν τὴν παθητικὴν ἀρχὴν τῆς λογιστικῆς ἐτέραν οὖσαν); che può essere a ragione considerato il motivo di fondo di tutto il trattato plutarcheo, in quanto da questa naturale subordinazione dell'elemento passionale alla ragione nasce quell'accordo armonico di ragione e passione che permette il sorgere delle virtù etiche. Una tale concezione risulta inammissibile per Alcinoο, la cui psicologia è basata su una diversa localizzazione delle parti dell'anima.

In maniera analoga a P. procede Aspasio nella dimostrazione dell'eterogeneità dell'elemento razionale e irrazionale dell'anima (35, 27 sgg. *ἔστι δέ τι ἐν αὐτοῖς ἄλλο παρὰ τὸν λόγον, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ... καίπερ γὰρ νοσοῦν καὶ ἀντιτεῖνον ὅμως ἀκολουθεῖ καὶ πειθαρχεῖ τῷ λόγῳ*), così come nella concezione dell'elemento alogico che, per usare le parole di P. (De virt. mor. 440 D), se privo di una sua peculiare razionalità, tuttavia partecipa *ἀλλοτρίου λόγου*. A differenza poi di P. che, al fine della eterogeneità di natura delle parti dell'anima, ricorre al confronto fra temperanza e continenza e intemperanza e incontinenza (cfr. De virt. mor. 445 B- 446 C; 448 D; 450 D-E), Alcinoο (XXIV 176-177) si limita a parlare genericamente di un contrasto tra ragione e *θυμός* e ragione ed *ἐπιθυμία*.

Anche la presenza nel trattato plutarcheo di una sola citazione (su ben diciannove citazioni poetiche presenti nel De virt. mor.) che trova riscontro anche nel testo di Alcinoο, non può, a mio avviso, essere considerato un indizio probante per ammettere la dipendenza di un autore da un altro o, anche, per la dipendenza dei due da una fonte comune.

La citazione che compare nel cap. VI del *De virt. mor.* e in Alcinoos (177, 7-8) è un frammento del Crisippo di Euripide (fr. 841 Nauck²), citato anche in *De aud. poet.* 33 E. In P. il frammento è inserito in un contesto caratterizzato da tutta una serie di citazioni poetiche, e direttamente preceduto da un'altra citazione tratta sempre dal Crisippo di Euripide (fr. 840, 2 Nauck²), esemplificativa l'una delle *φωναὶ τῶν ἀκολάστων* e l'altra delle *φωναὶ τῶν ἀκρατῶν*. Infatti nell'introdurre la distinzione tra continenza e temperanza, incontinenza e intemperanza P. precisa (445 B) che non avrebbe alcun senso una simile differenziazione se fosse la medesima parte dell'anima quella con cui appetiamo e quella con la quale giudichiamo. Inoltre tutta la trattazione è sviluppata in polemica contro il monismo psicologico stoico. In Alcinoos il frammento euripideo, che in P. illustra il carattere dell'incontinente, è introdotto per dimostrare genericamente il contrasto tra parte concupiscibile e parte razionale dell'anima (36) e non c'è traccia di alcun intento di polemica antistoica. L'unica preoccupazione di Alcinoos rimane quella dell'eterogeneità per natura delle tre parti dell'anima, considerate spazialmente distinte, e dunque anche della loro diversa localizzazione all'interno del corpo umano.

Anche nell'analisi delle medieta' virtuose, di cui il Didaskalikós riporta due soli esempi (p. 184), la liberalità e il coraggio, si è voluto vedere una precisa coincidenza con il *De virt. mor.* I due autori infatti concordano nell'indicare la *μικρολογία* come vizio correlato per difetto alla liberalità (Alc. 184, 16 = *De virt. mor.* 445 A), concordando in questo con i MM, di contro all'EE e all'EN che indicano l'*ἀνελευθερία* come vizio per difetto. Infatti, nonostante che i MM (37) riportino la stessa formula definitoria della liberalità presente nell'EE (1221a, 5) e nell'EN (1107b, 10), annoverano la *μικρολογία* (1192a, 10) fra le varie specie di *ἀνελευθεριότης*. In questo i MM trovano una precisa coincidenza con il trattato peripatetico *De virtutibus et vitiis* (1251b, 14 e 1251b, 24), nonché con un testo sfuggito agli studiosi, il commento dell'Anonimo all'EN (182, 14 sgg.) Il carattere postaristotelico della formula è indubbio, ma, anche se certe formule definitorie, come quelle della virtù, a quel tempo erano ormai divenute patrimonio comune di indirizzi filosofici diversi (cfr. Ario Didimo ap. Stob. II 140, 18-19 W. e sgg.), la definizione della liberalità in Alcinoos potrebbe essere spiegata più che come influsso postaristotelico, con un preciso riferimento a Platone,

(36) Il frammento euripideo è preceduto da un'altra citazione poetica tratta dalla *Medea* di Euripide, citata anche da Galeno (*De plac. Hipp. et Plat.* V, 408 K.), il quale ci informa che Crisippo stesso si era ricordato di questi versi a sostegno del suo monismo psicologico.

(37) Cfr. MM 1192a, 1 e 1192a, 9.

Resp. 486 a: μή σε λάθη μετέχουσα ἀνελευθερίας· ἐναντιώτατον γάρ που σμικρολογία.

Ho già rilevato come la definizione di virtù con cui si apre il cap. XXIX del *Didaskalikós* contrasti con il pensiero espresso da P. che distingue tra *πάθη*, *δυνάμεις* ed *ἔξεις*, con una inversione rispetto all'ordine seguito da Aristotele nell'EE e nell'EN, ed anche rispetto all'ordine con cui questi fenomeni psichici sono elencati nei MM e nel commento all'EN dell'Anonimo commentatore e di Eliodoro (38), inversione che, come hanno rilevato il Babut (39) ed il Donini (40), in P. è giustificata dalla necessità di rispettare lo sviluppo genetico dei fenomeni psichici, mentre in Aristotele l'ordinamento serve esclusivamente a precisare quale sia il fenomeno psichico proprio della virtù (41). L'assenza totale di una simile distinzione all'interno del platonismo medio è significativa e avrebbe dovuto indurre ad una maggiore cautela nelle conclusioni, come certe divergenze rispetto alle etiche aristoteliche avrebbero dovuto essere oggetto di una riflessione più meditata da parte di quanti, ancor oggi, si ostinano a ricondurre il *De virt. mor.* direttamente ad Aristotele. Ne è una prova infatti la formula definitoria della *δύναμις* come *ἀρχὴ καὶ ὕλη τοῦ πάθους*, che non trova riscontro né nelle Etiche aristoteliche, né nei MM e neppure in Ario Didimo, tanto che il Babut ne ritiene "Plutarque ... sans doute l'inventeur" (p. 148 n. 71). Sulla base della definizione che della *δύναμις* Aristotele propone nell'EN (1105b, 23), identificata con ciò che ci rende capaci di provare una passione, cioè con ciò che ci fa irritare, addolorare etc..., difficile è apparso istituire un collegamento con la formula plutarchea della *δύναμις* come "materia della passione". Anche gli antichi commentatori dell'EN si limitano a riportare quasi letteralmente la definizione aristotelica. Indubbiamente interessante sarebbe stato poter leggere il commento di Aspasio al passo dell'EN e forse non sarebbe mancata qualche sorpresa. L'ipotesi si basa sulla coincidenza tra P. e il commentatore aristotelico nel definire le passioni "materia delle virtù etiche" (cfr. *De virt. mor.* 440D=Aspas. 42, 20 sgg.). Ma a parte questa possibilità, dati i notevoli punti di contatto esistenti tra i due autori, una cosa può ritenersi certa, e cioè che ben difficilmente P. può considerarsi l'inven-

(38) Per Aspasio manca il commento corrispondente alla sezione dell'EN in questione.

(39) Plutarque, *De la vertu éthique*, introduction... par D. Babut, 148 nn. 70-71.

(40) Op. cit. 72-73.

(41) Aristoteles, *Nicomachische Ethik*, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin 1960² (Aristoteles Werke in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Ernst Grumach, Band 6), 38: "die drei Elemente in der Seele stammen nicht aus der Psychologie, sondern aus der Unterteilung der Qualitätskategorie in der Kategorienschrift".

tore di questa formula. Il Donini (42) dal canto suo nota che “è del tutto indimostrata” l’origine plutarchea della formula definitoria della *δύναμις*. Ma, se la cosa è indimostrabile, ritengo che essa rappresenti un utile indizio che permette di capire come P. si ricollegli ad una corrente di pensiero e ad un indirizzo filosofico ben preciso. Formulazioni di questo tipo, a differenza di altre, ben più comuni e banali, recepite con estrema facilità da correnti filosofiche eclettiche e sincretistiche, permettono, a mio avviso, un discorso più chiaro e sicuro sulla questione delle fonti filosofiche del *De virt. mor.*

Mi servo a questo proposito di un passo del *De anima* di Alessandro di Afrodisia, ove si legge *τὰ γὰρ ἀπλῶς πάσχοντα ὅλαι γίνονται τῶν παθῶν* (84, 2), e ove egli chiarisce il concetto di *τὰ ἀπλῶς πάσχοντα* affermando: *τὸ γὰρ θερμαινόμενον θερμὸν γινόμενον αὐτὸ ὕλη τῷ πάθει γίνεται* (ibid. 84, 3-4). Questa coincidenza, che nessuno studioso, a quel che mi risulta, ha rilevato, permette non solo un collegamento con la formula aristotelica dell’EN, ma anche di precisare il carattere postaristotelico della formula stessa, che non trova alcuna rispondenza, neppure parziale, nei testi di etica medioplatonica. La definizione aristotelica della *δύναμις* come ciò che ci fa irritare, addolorare etc..., corrisponde perfettamente a quanto Alessandro di Afrodisia definisce come *τὰ ἀπλῶς πάσχοντα*. Inoltre il significato di *τὸ πάσχειν* risulta chiaramente espresso dallo stesso Aristotele nel *De generatione et corruptione* quando alle linee 324a, 15 afferma: *Λέγομεν γὰρ πάσχειν ὅτ’ ἐμὲν τὸ ὑποκείμενον, οἷον ὑγιάζεσθαι τὸν ἄνθρωπον καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι...*

Riprendendo l’analisi del *Didaskalikós*, Alcinoos, una volta definita la tripartizione dell’anima e distinti i due generi di virtù, quelle razionali e quelle del *τὸ ἄλογον ψυχῆς μέρος*, elenca le tre virtù, ognuna rispettivamente *τελειώτης* di ciascuna parte dell’anima, aggiungendovi la giustizia con una formula definitoria che risulta tipicamente platonica: per l’*ἀνδρεία* un parallelo preciso si trova in Plat., *Resp.* 429c, 5; 430b, 2-4 (*τὴν δὲ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν τε πέρι καὶ μὴ ἀνδρείαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι*); *Resp.* 433 c-d (*ἡ περὶ δεινῶν τε καὶ μὴ, ἅττα ἐστί, δόξης ἐννόμου σωτηρία*); per la *σωφροσύνη* cfr. *Resp.* 430e, 6-7 (*ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια*); 432a, 6 (*ὥστε ὀρθότατ’ ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν*); per la *δικαιοσύνη* *Resp.* 443c-d (*ἡ δικαιοσύνη ἄλλ’ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ... μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν*

πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον ... καὶ κοσμήσαντα... καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς).

Per la φρόνησις l'unico parallelo è rappresentato dalle pseudoplatoniche Definizioni 411 D (ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν), ma, in questo caso, la definizione più che platonica appare stoica: cfr. SVF II 50, 17; III 63, 24; 65, 8; 67, 30; 156, 2 (ἐπιστήμη... ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων).

L'uso da parte di Alcinoο di una terminologia stoica — e gli influssi stoici in Alcinoο non si limitano solo alla terminologia — deve essere attentamente valutata. Ad es. la definizione di coraggio, temperanza e saggezza come τελειότης di ciascuna parte dell'anima, è indubbiamente dovuta ad un influsso stoico, e precisamente alla nozione di virtù come τελειότης τῆς ἐκάστου φύσεως (cfr. SVF III 58, 34 e 61, 38). Avrò modo di rilevare più avanti come Alcinoο tenda a conciliare il platonismo con l'aristotelismo e lo stoicismo.

Le differenze che separano Alcinoο da P., come si è visto, non sono poche. Si è già notato che Alcinoο non si serve della differenza che intercorre tra temperanza e continenza, come tra intemperanza e incontinenza, per dimostrare l'eterogeneità per natura di ragione e passione, limitandosi a rilevare il contrasto tra ragione e θυμός e ragione ed ἐπιθυμία. Il motivo, a mio avviso, lo si ricava dalla definizione platonica di σωφροσύνη quale si legge in Resp. 430e, 6-7 dove Plat. stabilisce una perfetta identità tra σωφροσύνη ed ἐγκράτεια, il che impedisce ad Alcinoο di servirsi dell'argomentazione aristotelico-peripatetica presente anche nei commentatori aristotelici, in particolare Aspasio (36, 1), sulla quale si fonda tutto il cap. VI del De virt. mor. Dunque Alcinoο assume dall'aristotelismo, come del resto dallo stoicismo, solo quelle dottrine che si conciliano con il platonismo. Sempre per quanto riguarda il tema della temperanza, definita da Alcinoο (p. 182) τάξις περὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὴν εὐπείθειαν αὐτῶν πρὸς τὸ ἡγεμονικόν, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ λογιστικόν, il riferimento all'egemonico dell'anima, con la precisazione che esso altro non è che l'elemento razionale, rivela ancora una volta la sensibilità di Alcinoο per la dottrina stoica, per quanto tale nozione non sia estranea al pensiero platonico (cfr. Lexique de Platon di E. des Places, s. v. ἡγεμονικός ed ἡγεμών).

Per comprendere appieno non solo il grado di sincretismo filosofico presente nel Didaskalikós, ma anche la natura particolare dell'eclettismo di Alcinoο, si rivelano particolarmente interessanti la parte finale del cap. XXIX ed il cap. XXX. Nel finale del cap. XXIX Alcinoο, come dimentico della distinzione precedentemente operata tra virtù proprie del λογιστικόν e dell'ἄλογον, procede a identificare le quattro virtù

fondamentali di Platone con le virtù *τέλειαι* degli stoici (prudenza, coraggio, temperanza, giustizia) e a precisare il dogma dell' *ἀντακολουθία* che lega fra loro queste virtù, di modo che risultano inseparabili e chi agisce secondo una agisce secondo tutte. Il dogma della *ἀντακολουθία* cui fa esplicito riferimento Alcino, è senza ombra di dubbio di origine stoica: cfr. SVF III, 295, 296, 299 = Plut., *De stoic. rep.* 1046e; ed ancora SVF III, 300 = Hieronymus, *Ep.* 66 (ad Pammachium) 3: *Quattuor virtutes describunt Stoici, ita sibi invicem nexas et mutuo cohaerentes, ut qui unam non habuerit omnibus careat: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.* La conciliazione della dottrina platonica delle quattro virtù fondamentali con le virtù *τέλειαι* degli stoici, legate da uno stretto rapporto di indissolubilità, se da un lato non può essere considerata altro che un tentativo di conciliare ecletticamente teorie filosofiche diverse, dall'altro può essere intesa come un tentativo di interpretare il pensiero platonico in chiave stoica. Infatti, sebbene Platone non parli mai di *ἀντακολουθία* delle virtù, nel XII libro delle Leggi sembra agitare una problematica particolarmente interessante. L'Ateniese, che è il maggiore interlocutore del dialogo e sotto la cui veste si deve riconoscere lo stesso Platone, afferma che è necessario obbligare anche i custodi dello Stato a considerare con attenzione che cosa mai sia quella cosa che, attraverso tutte e quattro, rimane sempre la medesima; e che, essendo appunto un'unica cosa nella forza, nella temperanza, nella giustizia e nella prudenza, giustamente è chiamata coll'unico nome di virtù (965 c-d sg.). Inoltre numerosi sono i passi dei dialoghi di Platone in cui il *φρόνιμος*, il *σώφρων*, l'*ἀνδρεῖος* e il *δίκαιος* sono associati fra loro (cfr. *Lexicon Platonicum*, s. v.).

Ma, comunque si voglia interpretare, un tal modo di procedere risulta completamente estraneo a Plutarco come ad Aspasio. Come P. critica il dogma stoico dell' *ἀντακολουθία* in *De stoic. rep.* 1046 E; così Aspasio, a commento di EN 1114b, 26-1115a, 7, dove Aristotele non fa alcun cenno a questa teoria limitandosi a riepilogare la natura delle virtù, cioè che esse sono *μεσότητες* ed *ἔξεις*, ὅφ' ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων πρακτικαὶ <καὶ> καθ' αὐτάς, afferma (80, 8 sgg.) che Aristotele si è servito a proposito dell'espressione καθ' αὐτάς, riferita alle virtù, in quanto può capitare anche al forte di essere giusto, ma κατὰ συμβεβηκός, non in quanto giusto, perché in quanto giusto può compiere solo τὰ δίκαια, come può capitare ad un uomo temperante di commettere atti contrari, ma sempre κατὰ συμβεβηκός, καθ' αὐτὰ δὲ τὰ σώφρονα (80, 18).

Se qualcuno poi volesse citare come obiezione ciò che Aspasio (80, 10-11) afferma πράξει μὲν γὰρ πάντα τὴν τελείαν ἀρετὴν ἔχων ἀλλὰ καθ' αὐτὴν ἐκάστην τὰ αὐτῆς καὶ ἐξ ὧν ἐγένετο ἐνεργειῶν ἀνδρεῖος καὶ κατὰ τὸν τῆς ἀνδρείας λόγον, e ricollegare la virtù *τελεία* cui allu-

de Aspasio con le virtù *τέλειαι* degli stoici, questo significherebbe attribuire ad Aspasio una dottrina che mai formulò: infatti Aspasio (8, 25) precisa che cosa egli intende per virtù *τελεία*, definendola *αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἐκ πασῶν τῶν ἀρετῶν τῶν τε πρακτικῶν καὶ τῶν θεωρητικῶν*. Del resto non diversamente da Aspasio argomenta l'Anonimo commentatore (160, 24-27) a commento del medesimo passo dell'EN (1114b, 26), riguardante la definizione di virtù *τελεία* (209, 37-210, 3): *ἡ γὰρ κατὰ πάσας τὰς ἀρετὰς... ἐστὶν ἡ νῦν λεγομένη τελεία ἀρετὴ... ταύτην γὰρ φησι τέλειαν ἀρετὴν καὶ ἐκ πασῶν συγκεῖσθαι*.

Un'altra possibile obiezione che potrebbe essere rivolta riguarda il dogma della *ἀντακολουθία* delle virtù etiche accolto dall'Anonimo commentatore (403, 29, 34 e 404, 13-14) e da Alessandro di Afrodisia (*Problemata* 128, 5 e 142, 23). Ma l'*ἀντακολουθία* sostenuta da questi è di natura ben diversa da quella propugnata da Alcinoos. Infatti l'Anonimo commentatore e Alessandro di Afrodisia intendono mettere in rilievo lo stretto rapporto di interdipendenza che lega la *φρόνησις* alle virtù etiche (cfr. Alex. Aphr., *Problemata* 128, 8-10 *εἴτε μὴ ἀντακολουθοῦσι* [sc. ἀλλήλαις], *φρονήσεως ἀναιρουμένης ἀναιροῦτο ἂν ἡ ἀρετὴ* e ancora *ibid.* 142, 23 sgg.).

Il cap. XXX di Alcinoos si apre poi con un periodo curioso ed enigmatico al tempo stesso. Egli afferma: *λέγονται γὰρ καὶ ἄλλως ἀρεταί, αἱ οἷον εὐφύϊαι καὶ προκοπαὶ πρὸς ταύτην, ὁμωνυμοῦσαι ταῖς τελειότησι κατὰ τὴν ὁμοιότητα τὴν πρὸς αὐτάς*.

Dopo la trattazione delle virtù *τέλειαι* del capitolo precedente, dove è apparso chiaro il tentativo di conciliare la dottrina stoica con l'etica platonica, Alcinoos passa a considerare quelle virtù che hanno lo stesso nome delle virtù *τελείαι* per la loro simiglianza con queste. Il riferimento è alle *εὐφύϊαι* ed alle *προκοπαὶ πρὸς ἀρετὴν* o, per usare un'espressione che trova vasta applicazione presso gli aristotelici posteriori, alle virtù *ἀτελεῖς* o *φυσικαί*. I concetti di *προκοπή* (cfr. SVF III 535 e 543) e di *εὐφύϊα* (cfr. SVF III 136, 366, 716) sono tipicamente stoici. Gli stoici infatti parlarono molto di progresso morale, riconoscendone vari stadi, e tra questi uno in cui l'uomo è già saggio pur non avendone coscienza: concezione questa sulla quale P. non mancherà di esercitare la sua critica (cfr. De comm. not. X).

Può essere interessante rilevare come il concetto di progresso morale venga interpretato da Alcinoos alla pari della *φυσικὴ ἀρετὴ* degli aristotelici posteriori. Evidente appare il tentativo di Alcinoos di accordare e conciliare la dottrina stoica della *προκοπή* con la concezione della virtù *φυσικὴ* di derivazione peripatetica, tutto su di una base dottrinale che definirei platonico-stoica. Infatti l'esempio che Alcinoos riporta non lascia dubbi in proposito: come chiamiamo coraggiosi alcuni soldati, così

talora ne chiamiamo coraggiosi altri che sono *ἄφρονες*. Si tratta di due esempi di *ἀνδρεία*, dove i soldati coraggiosi simboleggiano l'*ἀνδρεία* come virtù *τελεία*, gli *ἄφρονες* invece la *προκοπή πρὸς ἀρετήν* che, per la sua simiglianza con la precedente virtù perfetta, viene anch'essa definita *ἀνδρεία*, ma *κατὰ τὴν ὁμοιότητα* (43).

La stessa distinzione tra *ἀρετὴ κυρία*, come la definisce Aristotele, o *τελεία*, e *ἀρετὴ φυσική* è un luogo comune che si ritrova in Aristotele (EN 1144b, 1 sgg.), nei postaristotelici MM (1197b, 37 sgg.), Aspasio (85, 14 sgg.), l'Anonimo commentatore (166, 30 sgg.) e Alessandro di Afrodisia (De anima 155, 27-28). Ma, mentre Aristotele e i peripatetici posteriori distinguono tra virtù *κυρία* e virtù naturale, rilevando come in quest'ultima non vi sia impegnata la *προαίρεσις*, il proponimento, e dunque altro non sia che una virtù naturale, ad Alcinoos sembra sfuggire questa fondamentale distinzione tra progresso morale banalizzato a virtù naturale, che così sarebbe un progresso inconscio, e la perfetta virtù. Le uniche differenze che invece si preoccupa di rilevare sono rappresentate dal fatto che queste virtù, di contro a quelle perfette, non ammettono né accrescimento né diminuzione e tanto meno sono fra loro legate da un rapporto di *ἀντακολουθία*, in quanto, come afferma Alcinoos, non potrebbero coesistere tutte in una medesima persona (44).

Alcinoos resta profondamente stoico e lo si nota dal fatto che la *προκοπή* e l'*εὐφυΐα* sono considerate *κακίαί* (45), e proprio in quanto tali ammettono un più ed un meno. Non si dimentichi infatti che per gli stoici colui che progredisce moralmente rimane sempre nettamente separato dal saggio, anche se è vicinissimo al raggiungimento della virtù.

Può apparire superfluo, a questo punto, notare l'enorme distanza che separa Alcinoos dai peripatetici posteriori i quali, come ho già avuto modo di scrivere (46), sono essenzialmente impegnati in una rivalutazione del ruolo delle passioni nella genesi delle virtù etiche, e dunque in una riabilitazione della virtù naturale che collabora (*συνεργεῖ*) con la ragione, collaborazione che permette il sorgere della virtù morale — basti pensare alla definizione di virtù etica presente nei MM (1206b, 9 sgg.) come impulso congiunto a ragione indirizzato al bene (47) — .

(43) Alc., Did. XXX 183, 15 sgg.

(44) Alc., Did. XXX 183, 22 sgg.

(45) Alc., Did. XXX 183, 21-22.

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

(47) F. Becchi, Alcune variazioni funzionali nei Magna Moralia: la virtù come impulso razionale al bene, "Prometheus" 6, 1980,

Ma le differenze notate da Alcinoο tra virtù perfetta e *κακία* mirano ad un fine ben preciso, quello di introdurre la nozione di *μεταξύ τις διάθεσις* e di conciliarla ecletticamente con la dottrina stoica della *εὐφύα* e della *προκοπή*. Lo sviluppo logico del pensiero di Alcinoο può essere così schematicamente riassunto: il vizio, diversamente dalla virtù perfetta, è suscettibile di accrescimento e di diminuzione e non è soggetto a quella reciproca connessione per cui chi è preda di uno solo, lo è di tutti, considerato il contrasto che esiste tra alcuni tipi di vizio, cosicché sarebbe impossibile che un uomo potesse essere soggetto a tutti i vizi. Considerato dunque la distanza che separa la virtù dal vizio, si deve ammettere anche *μεταξύ τινα διάθεσιν μήτε φαύλην μήτε σπουδαίαν* (48).

Ad un'analisi più meditata di questa parte iniziale del cap. XXX si nota la base dottrinale platonico-stoica da cui muove Alcinoο. L'identificazione delle *εὐφύαι* con le *προκοπαὶ πρὸς ἀρετὴν* non è priva di significato se si considera che la nozione di progresso morale per gli stoici si riduce ad una tendenza naturale alla virtù (cfr. SVF III 51, 37 *πρὸς δὲ τὰς ἀρετὰς τὴν ἀξιόλογον προκοπὴν ἐκ φύσεως προϋπάρχειν ἀπεφάναντο* [sc. οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς], ἥν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φυσικὴν ἀρετὴν ἐκάλουν).

Nel tentativo poi di conciliare la nozione di *προκοπή* e di *μεταξύ διάθεσις*, e di interpretare quest'ultima in modo conforme alla dottrina aristotelico-peripatetica si da ricollegarla con la nozione di *προκοπή πρὸς ἀρετὴν* (49), Alcinoο se da un lato contraddice alla dottrina stoica "omnia peccata paria" affermando che le *κακίαι* sono suscettibili di accrescimento e di diminuzione, dall'altro tradisce il suo sostrato stoico definendo la *προκοπή*, come la nozione di *μεταξύ διάθεσις* (cfr. SVF III 25, 13), *κακίαι*.

La conciliazione di queste due dottrine, giustificata dalla considerazione che tutti gli uomini né sono *φαῦλοι* né sono *σπουδαῖοι*, e che non è facile passare subito dal vizio alla virtù, data l'enorme distanza che li separa, si fonda su di una base dottrinale tipicamente platonica (cfr. Plat., Phaed. 90a, 1 *τοὺς μὲν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς σφόδρα ὀλίγους εἶναι ἐκατέρους, τοὺς δὲ μεταξύ πλείστους* c Phaed. 90a, 8-9 *τὰ μὲν ἄκρα τῶν ἐσχάτων... ὀλίγα, τὰ δὲ μεταξύ... πολλά*). E platonica è anche l'interpretazione della nozione di *μεταξύ*, anche se raramente riferita da Platone alla vita morale (cfr. Gorg. 467e, 6-7 *τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε*

(48) Alc., Did. XXX 183, 27-30.

(49) La *progressio ad virtutem* per gli stoici rappresenta un *ἀδιάφορον* (cfr. SVF III 28, 25; III 17, 16, 23; III 28, 4) ritenendo *μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας* (cfr. SVF III 143, 15-16), giacché *οἱ προκόπτοντες, ἄχρις οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν, ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν* (SVF III 143, 44 e III 142, 17, 33, 34).

κακά), come "ciò che talora partecipa del bene, talora del male, e talvolta né dell'uno né dell'altro" (Gorg. 468a, 6-8), cioè come ciò che partecipa dei due estremi (cfr. Euth. 306a, 2 τᾶλλα πάντα ὅσα μεταξύ τινῶν δυοῶν ἐστὶν καὶ ἀμφοτέρω τυχάνει μετέχοντα, ὅσα μὲν ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ) e, per dirla con un termine stoico, considerato un ἀδιάφορον.

Contro la concezione stoica della κακία come διάθεσις, cioè contro il dogma stoico della mancanza di gradualità nel vizio come nella virtù, che implica la negazione di qualsiasi progresso morale e il passaggio istantaneo dallo stato vizioso a quello virtuoso, senza che vi sia alcuna coscienza da parte del soggetto, esercitano la loro critica Plutarco nel De profectibus in virtute, opuscolo che presenta non poche analogie con il De virt. mor. inserendosi anch'esso in una prospettiva antiintellettualistica, e Alessandro di Afrodisia (Quaest. 121, 20 sgg.) il quale si spinge oltre, condannando l'identità εὐρυτά · προκοπή (Quaest. 122, 1-2): διὸ ὁ παῖς ἄλογος ὢν οὐτ' ἐν ἀρετῇ ἐστὶν οὐτ' ἐν κακίᾳ οὐτ' ἐν τῷ μεταξύ τούτων.

L'assenza in Alcinoο di qualsiasi indizio di polemica antistoica a proposito della nozione di διάθεσις, avrebbe già di per sé dovuto indurre a ridimensionare notevolmente il cosiddetto 'antistoicismo' di Alcinoο, il cui intento è di conciliare dottrine filosofiche diverse, tanto lontana da lui è la preoccupazione di segnalare gli elementi di distinzione che separano le varie dottrine e di distinguere il significato che una medesima nozione assume all'interno di ciascun sistema filosofico. L'unico intento di Alcinoο, sempre di derivazione platonico-stoica, sembra invece quello di salvaguardare l'eccellenza delle virtù τέλειαι rispetto alle virtù ἀτελεῖς, non diversamente da quanto si legge nel De finibus bonorum et malorum di Cicerone (III, 33-34): *Cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, ascendit animus collatione rationis, tum ad notionem boni pervenit. Hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum. Ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus...* Ma ciò che più di ogni altra cosa sorprende è il fatto che Alcinoο identifichi la nozione di μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας con il concetto aristotelico di virtù-μεσότης (50).

Proseguendo sempre nell'analisi del testo (51), Alcinoο distingue ancora le virtù in προηγούμεναι e ἐπόμεναι, le prime proprie del λογιστικόν, le seconde del παθητικόν. Queste ultime che si ingenerano in noi

(50) Alc., Did. XXX 183, 27 - 184, 1 sgg.

(51) Alc., Did. XXX 183, 33-37.

con l'ἔθος e con l'ἄσκεισις, consistono nel compiere il bene secondo ragione, ragione che non è in esse, infatti non la hanno, ma secondo quella che è data dalla φρόνησις. La distinzione è chiaramente di origine stoica (cfr. Stob. II 60, 9-16 τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν εἶναι πρῶτας τὰς δὲ ταῖς πρῶταις ὑποτεταγμένας· πρῶτας δὲ τέτταρας εἶναι, φρόνησιν, σωφροσύνην, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην). Si tratta della stessa distinzione operata nel cap. XXIX tra virtù τέλειαι e virtù ἀτελεῖς. Alcinoο sembra dunque servirsi di una distinzione tipica della Stoa che però interpreta alla luce della dottrina peripatetica. La distinzione stessa fra parte razionale e irrazionale dell'anima e soprattutto l'interpretazione dell'ἄλογον come elemento non totalmente privo di ragione, ma per un certo aspetto parzialmente razionale, sono elementi che non possono certo essere definiti stoici.

La razionalità del παθητικὸν καὶ ἄλογον, affermata da Aristotele (EN 1098a, 3 sgg. e 1102b, 13-14) e ripresa dagli aristotelici posteriori, Aspasio (18, 6-8 e 35, 16-19) e Plutarco (De virt. mor. 442C), che la rivolge polemicamente contro la concezione stoica e, più precisamente, crisippea dell'ἄλογον (cfr. SVF III 91, 20-22), è presentata come la condizione indispensabile per il sorgere delle virtù etiche. Nel testo di Alcinoο invece, oltre all'assenza di qualsiasi motivo di polemica antistoiica, merita rilevare ancora una volta come le virtù proprie della parte passionale dell'anima, e che possiamo chiamare etiche, in quanto, come precisa Alcinoο stesso, ἐξ ἔθους ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκέσεως, sono considerate delle virtù naturali, delle προκοπαί. In questo Alcinoο appare ignorare quella distinzione che risale ad Aristotele (EN 1144b, 17-30), ripresa dall'autore dei MM (1198a, 10-21) e dai peripatetici posteriori (per Aspasio pur mancando il commento alla sezione corrispondente della EN, cfr. 38, 8 sgg. οὐδεμία τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται) tra virtù naturale (ἀρετὴ φυσική), che consiste nel compiere il bene κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, progresso morale e virtù etica che consiste nel compiere il bene μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

Non solo, ma Alcinoο propone ancora una ulteriore distinzione (52) tra virtù che sono ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι, e virtù che μήτε τέχναι μήτε ἐπιστῆμαι εἰσιν; le prime appartengono al λογιστικόν come le quattro virtù cardinali, le altre sono proprie del παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς. Anche questa distinzione è di origine stoica, come si desume dal confronto con SVF II 58, 5-10: τῶν δὲ ἀρετῶν τὰς μὲν ἐπιστήμας τινῶν καὶ τέχνας τὰς δ' οὐ φρόνησιν μὲν οὖν καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν ἐπιστήμας εἶναι τινῶν καὶ τέχνας, τὰς δ' οὐ (e inoltre cfr. SVF II 62, 1517 e 63, 6).

In questo Alcinoο, se da un lato dimostra la sua tendenza sincretistica, dall'altro dimostra la sua incapacità di introdurre la dottrina delle virtù etiche. Quindi quelle virtù inizialmente considerate *τελειότητες* di ciascuna parte dell'anima, successivamente definite *προηγούμεναι* ed *ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι*, sono per Alcinoο virtù tipiche della parte razionale, mentre le virtù della parte passionale altro non sono che *κακίαι*, e poiché queste ammettono un più ed un meno, per quanto le virtù rappresentino un 'maximum', le virtù della parte passionale sono delle *μεσότητες* fra due vizi. Questa l'interpretazione di Alcinoο della nozione aristotelico-peripatetica di virtù-*μεσότης*, banalizzata e ridotta a virtù *μῖγμα τῶν κακιῶν*. Se dunque Alcinoο contraddice la dottrina stoica della *ἰσότης τῶν ἀμαρτημάτων*, lo fa per conciliare la dottrina aristotelica con quella platonica e stoica. Partendo infatti dalle quattro virtù fondamentali del sistema platonico, la sua preoccupazione risulta quella di conciliare abilmente i punti di divergenza con il sistema stoico (virtù *τέλειαι* ed *εὐφύαι καὶ προκοπαί*; *ἡγούμεναι* e *ἐπόμεναι*, *τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι* e *μήτε τέχναι μήτε ἐπιστῆμαι*) e con il sistema platonico-aristotelico (*προκοπή* - *μεταξύ* - *μεσότης*), giustificando così la distinzione ch'egli opera tra virtù razionali, *τέλειαι, ἡγούμεναι, ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι*, e virtù della parte passionale, *εὐφύαι, προκοπαί, διαθέσεις, μεταξύ* e *μεσότητες*.

(continua)

FRANCESCO BECCHI