

## PLATONISMO MEDIO ED ETICA PLUTARCHEA

(continuazione da "Prometheus" 7, 1981, 125-145)

La tendenza sincretistica e l'esigenza di armonizzare concezioni diverse fra loro risulta in Alcinoo particolarmente evidente nella trattazione della nozione aristotelica di virtù-μεσότης, banalizzata a livello di μεταξὺ διαθέσεις μήτε φαύλη μήτε σπουδαία, e dunque di una εὐφυΐα e di una προκοπή. In questo tentativo di conciliare le nozioni di προκοπή e μεταξὺ con quella della medietà virtuosa, appare chiara la difficoltà che Alcinoo incontra nel giustificare il concetto aristotelico della virtù che in un senso è medietà, in un altro sommità. Infatti queste virtù, proprie della parte passionale, sebbene rappresentino un 'maximum', in quanto virtù, vengono definite come medietà tra due vizi opposti, l'uno per difetto, l'altro per eccesso.

Come all'inizio del cap. XXX, per introdurre la nozione di προκοπή, Alcinoo aveva precisato che le κακίαι ammettono accrescimento e diminuzione, così per la medietà virtuosa premette la stessa considerazione. Ma, se risulta chiaro in che senso queste virtù sono medietà, non altrettanto si può dire per la nozione di sommità. La giustificazione addotta da Alcinoo per la nozione di sommità riferita alla virtù è apparsa "tale, nella sua apparentemente impenetrabile enigmaticità, da far pensare che essa derivi da una fonte troppo frettolosamente e malamente abbreviata, e non da una personale riflessione dell'autore" (53). Il testo di Alcinoo è il seguente (54): *καίτοι γε ἀκρότητες αἱ ἀρεταὶ ὑπάρχουσαι διὰ τὸ τέλειαι εἶναι καὶ εὐκέναι τῷ εὐθεῖ κατ' ἄλλον τρόπον μεσότητες ἂν εἶεν, τῷ ὁρᾶσθαι περὶ πάσας ἢ τὰς γε πλείστας καθ' ἑκάστην ἐκατέρωθεν δύο κακίας*. L'espressione sotto accusa è *διὰ τὸ τέλειαι εἶναι καὶ εὐκέναι τῷ εὐθεῖ*, che non trova riscontro nei testi di Apuleio e di Ippolito (55), a maggior ragione in P. e che è apparsa incomprensibile al Witt (56), al Giusta (57), i quali si sono guardati dal

(53) P. L. Donini, op. cit., 86 e nn. 62-63.

(54) Alc., Did. XXX 184, 12-15.

(55) Hippol., Philosoph. 19, 16 p. 569, 4 Diels.

(56) R. E. Witt, op. cit. 90.

(57) M. Giusta, op. cit. II, 54.

proporre una qualche spiegazione o giustificazione. Il Donini in via del tutto ipotetica pensa che la fonte cui Alcinoo avrebbe attinto alludesse ad un passo dell'EN (1109b, 4 sgg.) dove Aristotele illustra il raggiungimento della medietà virtuosa con l'immagine di coloro che raddrizzano dei legni storti (*ὄπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν*).

Accettando l'ipotesi del Donini, sarebbe necessario ammettere un erroneo trasferimento dell'immagine aristotelica, il che per altro mi pare difficile in quanto la linea retta ottenuta dal raddrizzamento non può che essere riferita alla medietà raggiunta con l'eliminazione del difetto e dell'eccesso.

L'enigmaticità del passo è, a mio avviso, solo apparente. Mi servo a questo proposito di un passo del commento di Simplicio alle Categorie di Aristotele (Simplicius in Arist. Cat. f. 68F. ed. Bas. = SVF II 149, 25-28): *τὸ τοίνυν σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχεσθαι λέγουσιν ὥσπερ καὶ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν, διὸ καὶ εὐθεῖαν ὀρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην*. Il passo di Simplicio ci autorizza a supporre che Alcinoo alludesse proprio alla linea retta e di conseguenza considerasse la medietà come un segmento limitato da due vizi. Comunque poi si voglia interpretare, la presenza in Alcinoo di un massiccio apporto stoico riceve ulteriore conferma. Conformemente del resto alla dottrina stoica viene interpretata da Alcinoo la medietà virtuosa, considerata non come una virtù vera e propria, ma come una disposizione intermedia tra virtù e vizio (*διάθεσις μεταξὺ*). Alcinoo infatti nel cap. XXXIII in modo chiaro e preciso afferma che *τρῆς εἰσὼ ἕξεις ψυχῆς λογικοῦ ζώου, ἡ μὲν ἀγαθὴ, ἡ δὲ φαῦλη, τρίτη δὲ τούτων μέση*, sottolineando come la *μέση* ἕξις partecipi dei due estremi.

Contro questa interpretazione della medietà virtuosa Alessandro di Afrodisia (Quaest. 122, 20 sgg. e 156, 7-9), polemizza contro gli stoici che equiparano la nozione virtuosa di medietà all'*εὐφροσύνη* ed alla *προκοπή πρὸς ἀρετήν*, nonché contro la concezione stoica della *προκοπή* (ibid. 156, 8-9): *ἀλλ' οὐδὲ τὸν προκόπτοντα συγκεῖσθαι ἐκ κακίας τε καὶ ἀρετῆς φῆσαι τις ἄν*.

La critica di Alessandro di Afrodisia direttamente rivolta contro gli stoici ben si adatta ad Alcinoo che identifica la nozione di progresso morale (*προκοπή*) con quella di virtù naturale (*εὐφροσύνη*), considerate come una via di mezzo tra virtù e vizio, ed equiparate alla nozione di medietà virtuosa (*μεσότης ἢ μέση ἕξις*), come risulta da Quaest. 156, 19 sgg.: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ λέγειν, καθ' οὓς μεσότητες αἱ ἀρεταί, κατὰ τούτους γίνεσθαι καὶ κακίας μέρος ἀρετήν*. Per Alcinoo infatti queste virtù, data la loro natura, rimangono sempre delle *κακίαι*.

Passando poi all'esemplificazione pratica della medietà virtuosa

Alcinoo (p. 184) afferma: γίνεται γὰρ ἐν τοῖς πάθεισιν ἀμετρία κατὰ τὸ ὑπερβάλλειν τὸ προσῆκον ἢ ἐλλείπειν· οὔτε γὰρ ὁ μηδὲ γονέων ὑβρίζομένων ὀργιζόμενος ἀπαθής ἂν τις εἴη, οὔτε ὁ ἐπὶ πᾶσι καὶ τοῖς τυχοῦσι μετριοπαθής, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον· πάλιν δὲ ὁμοίως γονέων τελευτησάντων ὁ μὲν μὴ λυπούμενος ἀπαθής, ὁ δ' ὥστε καὶ καταφθίνειν ὑπὸ τῆς λύπης, ὑπερπαθής τε καὶ ἀμετροπαθής, ὁ δὲ λυπούμενος μὲν, μετρίως δὲ τοῦτο πάσχων μετριοπαθής. Per quanto concerne il testo si impone per ovvii motivi logici la correzione proposta dal Louis (58) di ἀπαθής ἂν τις εἴη in εὐπαθής ἂν τις εἴη. Mantenendo infatti la lezione tradita, non troverebbe giustificazione alcuna sul piano logico il fatto che l'Autore non giudichi 'apatico' colui che non si adira per le violenze arrecate ai genitori e definisca poi, a brevissima distanza, 'apatico' colui che non si addolora per la morte dei genitori, considerato anche che la seconda esemplificazione è introdotta con le parole: ἀλλὰ πᾶν τούναντίον· πάλιν δὲ ὁμοίως..., che giustificano la correzione del Louis non meno della precisa corrispondenza (οὔτε... εὐπαθής... οὔτε... μετριοπαθής... ἀλλὰ... ὁ μὲν... ἀπαθής, ὁ δὲ... ὑπερπαθής καὶ ἀμετροπαθής) istituita tra εὐπάθεια e μετριοπάθεια da un lato ed ἀπάθεια e ἀμετροπάθεια dall'altro. La conseguenza che scaturisce dalla correzione, contrariamente a quanto si è portati a credere, è tutt'altro che irrilevante, in quanto, così facendo, Alcinoo viene ad istituire una perfetta identità tra la nozione stoica di εὐπάθεια e quella peripatetica di μετριοπάθεια, dimostrando in tal modo la sua più completa estraneità ad una trattazione della nozione di medietà virtuosa svolta in diretta polemica contro la concezione stoica dell'ἀπάθεια (59).

A conferma dell'interpretazione proposta della sezione del Didaskalikós concernente la medietà virtuosa, propongo un esame della analoga sezione del De Platone et eius dogmate di Apuleio, dati gli stretti punti di contatto e le affinità tra i due testi, nonché l'appartenenza di ambedue gli autori al cosiddetto 'medio platonismo'.

Apuleio dopo aver riportato la definizione 'platonica' (60) di virtù come 'habitus mentis' (61), cioè come fattore esclusivamente razionale, continua affermando (II 5, 227-228): *Unimodam vero esse virtutem, quod bonum suapte natura adminiculo non indiget, perfectum autem quod sit, solitudine debet esse contentum. Nec solum aequalitas verum etiam similitudo cum virtutis ingenio coniungitur: ita enim secum ex*

(58) Albinos, Epitomé, par P. Louis, ad loc.

(59) P. L. Donini, op. cit., 82.

(60) Sull'ecllettismo di questa formula cfr. H. Strache, op. cit., 93 e C. Moreschini Studi... 78; Apuleio e il Platonismo 108.

(61) Apuleio, De Platone et eius dogmate, II V, 227.

*parte omni congruit, ut ex se apta sit sibi que respondeat. Hinc et medietates easdemque virtutes ac summitates vocat, non solum quod careant redundantia et egestate, sed quod in meditullio quodam vitiorum sitae sint* (62).

Si tratta di comprendere come Apuleio giustifichi il passaggio dalla definizione di virtù come 'habitus mentis' a quella di virtù-medietas.

Il primo periodo è di facile comprensione: "Una è la virtù per quanto riguarda la forma, perché il bene per sua natura non ha bisogno di alcun aiuto e ciò che è perfetto deve essere soddisfatto dalla propria unicità". Apuleio precisa l'uniformità e la autarchia della virtù. Complessa e controversa risulta invece l'interpretazione di quanto segue. Il Beaujeu (63) così interpreta: "Non seulement l'équilibre, mais encore la cohésion sont étroitement liées à la nature de la vertu: en effet elle réalise un tel accord avec elle-même, en toutes ses parties, qu'elle ne dépend que d'elle-même et n'est en correspondance qu'avec elle-même. De là vient que Platon emploie les termes de 'justes milieux', aussi bien que de 'vertus' et de 'supériorités'...". Una simile interpretazione non mi sembra giustifichi nel testo di Apuleio quel nesso logico per cui Platone, una volta istituita l'identità *virtus-scientia*, giunge alla formulazione di una virtù *inter scientiam et inscientiam* e che è posta *in meditullio quodam vitiorum*, cioè di una virtù *permixta* (cfr. II 3, 224-225; 5, 228). L'interpretazione che dell'ultimo periodo propone l'editore francese è inaccettabile in quanto ne travisa in pieno il senso. Concordo invece con l'interpretazione del Moreschini, per quanto non ne condivida la necessità di espungere il *que* di *easdemque*, intendendo così l'intera proposizione: "In conseguenza di ciò chiama medietà e sommità le medesime virtù". Il punto essenziale, come si è detto, è di comprendere il nesso logico racchiuso nell'avverbio *hinc* e, cioè, in virtù di quale argomentazione la virtù *unimoda* può essere definita anche medietà. Apuleio afferma che non solo la *aequalitas* ma anche la *similitudo* è strettamente connessa con la natura della virtù. Se, seguendo il Beaujeu, si traduce il termine *similitudo* con "coesione", riferendo il sintagma *ita ex parte omni congruit* alla *similitudo*, risulta impossibile attribuire all'avverbio *hinc* un suo valore logico. Infatti questo ne sarebbe il senso: "la virtù realizza un tale accordo per cui Platone definì le medesime virtù medietà". Evidente risulta l'assoluta mancanza di consequenzialità tra i due periodi. Si impone così una nuova interpretazione tesa a precisare il significato di *similitudo*, genericamente inteso co-

(62) Questo il testo riportato dal Thomas e dal Beaujeu (cfr. n. seguente).

(63) Apulée, *Opuscules Philosophiques et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres 1973, 83.

me sinonimo di *aequalitas*, il che di per sé tradisce e denota una difficoltà di carattere interpretativo del termine, tenuto conto che *virtutes* funge da oggetto dipendente di *vocat* e non da predicato, e che la lezione *easdemque* può essere accolta come forma pleonastica per *easdem* (64).

Apuleio sta indubbiamente parlando della virtù e delle sue caratteristiche: *unimoda* è la virtù; infatti essa è caratterizzata dalla *aequalitas*, che non intenderei tanto come "semplicità", quanto *constantia* o *congruentia* sulla base di quanto segue: *ita enim ex parte omni congruit, ut ex se apta sit sibi que respondeat*. Periodo questo che, a mio avviso, deve essere considerato come esplicativo della *aequalitas* della virtù. La *congruentia* dunque è una caratteristica della virtù come *habitus mentis*..., mentre con la caratteristica della *similitudo* si vuole giustificare il fatto che Platone chiami "medietà" le medesime virtù. Se infatti Apuleio avesse voluto intendere con *similitudo* la coesione e dunque la *congruentia*, si sarebbe innanzitutto servito di quest'ultimo termine. Ma intendendo in tal modo si dà origine ad una endiadi. Infatti al cap. XVII, 215-216 l'*aequalitas* è definita come *congruentia* di elementi di diversa natura e, se ciò non fosse sufficiente, basterebbe confrontare il cap. XVIII, 217 (*At enim hominem tunc esse perfectum, cum anima et corpus aequaliter copulantur et inter se conveniunt sibi que respondent...*), oppure il cap. XVIII, 216 dove la concordia delle tre parti dell'anima è definita *eiusmodi ad aequabilitatem partibus animae temperatis*. Per comprendere poi il significato di *similitudo*, che in nessun modo può interpretarsi come sinonimo di *aequabilitas*, occorre rifarsi alla distinzione che Apuleio (II, 1, 220 sgg.) opera tra beni superiori o divini e beni umani. Il testo quale è riportato dall'edizione teubneriana del Thomas (65) è il seguente: *Bonorum igitur alia eximia ac prima per se ducebat esse, per perceptionem cetera bona fieri existimabat. Prima bona esse deum summum mentemque illam quam voūv idem vocat, secundum ea, quae ex priorum fonte profluerent, esse animi virtutes, prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem*. Il Moreschini (66) suggerisce varie correzioni al testo del Thomas: I) alla lezione *perceptionem* riportata dalla sola edizione Aldina e accolta dal Thomas e alla lezione *praeceptionem* di tutto il resto della tradizione ed accolta dal Beaujeu, propone di sostituire, dietro suggerimento di A. La Penna, *participationem*; II) propone di correggere l'interpunzione adottata dal

(64) Cfr. Löfstedt, *Syntactica* II, 341; Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik* II, 188<sup>a</sup> e 476<sup>1</sup>.

(65) Cfr. n. 27.

(66) Ć. Moreschini, *Studi...* 69; Apuleio e il Platonismo 100 e 215-216 (già in "Maia" 18, 1966, 162-166).

Thomas, che definisce alquanto infelice; III) suggerisce la correzione di *secundum* in *secunda*. Accogliendo i suggerimenti del Moreschini il testo risulterebbe così modificato: *Bonorum... per se ducebat esse, per participationem cetera bona... existimabat. Prima... vocat, secunda ea quae ex priorum fonte profluerent esse, animi virtutes...*

A parte l'interpunzione, il Moreschini propone di correggere ben due lezioni concordemente trasmesse dalla tradizione, operando un intervento che, oltre ad essere alquanto costoso, mi pare anche non così necessario come egli giudica. Tutta la tradizione infatti è concorde nel riportare *per praeceptionem*, ad esclusione dell'Aldina, e la lezione *secundum ea*. Poi, diversamente dal Moreschini, non mi sembra che accogliendo *secundum* la frase risulti "assai poco chiara" (67) in quanto potrebbe essere così intesa: "subito dopo ci sono quei beni che derivano dai primi, cioè le virtù", oppure "poi quei beni che derivano dai primi sono le virtù". Così non ritengo del tutto convincente la giustificazione che il Moreschini adduce per la correzione di *secundum* in *secunda*, e cioè che *prima bona* richiederebbe logicamente come corrispondente *secunda bona*. La distinzione che Apuleio opera non è tra 'primi beni' e 'secondi beni', ma tra *bona eximia ac prima* o *bona divina per se et prima simplicia* e *cetera bona* o *alia bona*, cioè *humana* o *hominum bona* come Apuleio stesso precisa (220). Per quanto infine riguarda la congettura suggerita da La Penna, dettata, come giudica anche il Beaujeu, dalla relativa *quae ex priorum fonte profluerent* e dunque strettamente connessa con l'interpretazione di questa frase, ben si adatterebbe ad un peripatetico posteriore ma non ad un medioplatonico quale è Apuleio. E non mi convince quanto il Moreschini (68) scrive a giustificazione della congettura *per participationem*: "siccome una distinzione tra primi beni e beni che si raggiungono mediante una conoscenza razionale non ha senso, è probabile che la affermazione di Apuleio corrisponda a quella di Alcinoò (180, 2), il quale dice che i beni umani sono da considerarsi beni τῶ ὀπωσοῦν μετέχειν τοῦ πρώτου καὶ τιμωτάτου". Infatti il Moreschini (69) nel giustificare l'accoglimento della congettura *per participationem* giudica inaccettabile la lezione *bona per perceptionem*, in quanto il termine *perceptio*, corrispondente al greco κατάληψις e denotante sempre una conoscenza razionale, annulla qual-

(67) C. Moreschini, Apuleio... 215-216.

(68) C. Moreschini, Studi... 69-70.

(69) C. Moreschini, Studi... 69-70. Si noti tuttavia che in Apuleio e il Platonismo 100-101, il Moreschini giudica la correzione non necessaria e seguendo il Beaujeu ritorna al testo dei manoscritti, ma senza che questo implichi una nuova linea di interpretazione.

siasi distinzione tra 'primi beni', che sono dio e il νοῦς, e beni per *perceptionem*. Ma, se si accoglie nel testo la lezione per *praeceptionem*, riportata concordemente da tutto il resto della tradizione, la distinzione è tutt'altro che priva di significato. Non solo, ma Alcinoo, nel passo cui fa riferimento il Moreschini (70), distingue tra τὸ μὲν τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν definito θεὸν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον e i beni umani che partecipano ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου. Distinzione analoga si ritrova in Apuleio, ma, contrariamente a quanto crede il Moreschini (71), non tra *prima bona esse deum summum mentemque illam, quam νοῦν idem vocat* da un lato e gli *humana bona* dall'altro, che per Alcinoo altro non sono che le *virtutes animi* di Apuleio. Infatti Alcinoo precisa che il bene umano in quanto partecipa ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου è καλὸν... καὶ σεμνὸν καὶ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ σύμμετρον καὶ δαμονίως πως καλούμενον per la sua simiglianza con il νοῦς (72). Inoltre, la natura essenzialmente razionale dei beni umani per Alcinoo — infatti consistono ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ — dovrebbe di per sé costituire un elemento sufficiente per escludere che i *bona per praeceptionem* di Apuleio corrispondano ai 'beni umani' di Alcinoo. Sono dunque convinto che si debba istituire una simile corrispondenza fra i due autori:

Alc., Did. XXVII, 179, 33- 180, 3  
 τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν οὔτε εὐρεῖν ᾗετο εἶναι ῥᾷδιον οὔτε εὐρόντας ἀσφαλές εἰς πάντας ἐκφέρειν· τὸ μὲντοι ἡμέτερον ἀγαθὸν ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεὸν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἂν τις. πάντα γὰρ τὰ ὀπωσοῦν παρ' ἀνθρώποις ἀγαθὰ νομιζόμενα ταύτης ὑπελάμβανε τυγχάνειν τῆς προσρήσεως τῶ ὀπωσοῦν μετέχειν ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου... μόνα δὲ τῶν ἐν ἡμῖν ἐφικνεῖσθαι αὐτοῦ τῆς ὁμοιότητος νοῦν καὶ λόγον.

Apul., De Plat. II, 220

*bonorum igitur alia eximia ac prima per se ducebat esse, .... prima bona esse deum summum mentemque illam, quam νοῦν idem vocat; ... secundum ea, quae ex priorum fonte profluerent esse animi virtutes, prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem.*

(70) Alc., Did. XXVII 180, 2-3.

(71) C. Moreschini, Studi... 69-70.

(72) Alc., Did. XXVII, 179-180.