

PLUTARCO E IL CORSO FUTURO DELLA STORIA

Generalmente si guarda alla letteratura greca dell'età imperiale come ad una produzione non ispirata da grandi idealità, ma dettata da una parte da curiosità e da interessi formali secondo le norme della retorica ad imitazione degli antichi scrittori attici, dall'altra dal desiderio di trovare una condotta di vita tranquilla secondo dottrine filosofiche che miravano essenzialmente alla vita pratica. Dentro questo quadro generale si fanno rientrare più o meno tutti gli autori, tranne naturalmente i filosofi neoplatonici, che rappresentano l'ultima corrente di pensiero greco originale. E' un giudizio sbrigativo che condanna sommariamente e ingiustamente certi autori, come Plutarco, che hanno una grande importanza nella storia della cultura. Poiché la visione tradizionale del mondo antico deriva in prevalenza dagli scritti dell'età imperiale, che fecero scomparire molte delle opere precedenti a cui attingevano, si capisce facilmente quanto importi indagare che cosa di genuino del mondo più antico è stato conservato in quegli scritti e come si è arrivati a certe posizioni di pensiero e discernere idee preponderanti ed eventualmente nuove. Questa indagine è stata fatta e si continua a fare per quel che riguarda le fonti della cultura in generale e in particolare della storiografia; ma quasi sempre con analisi così minute e specialistiche che la visione dell'insieme sfugge e diventa difficile un giudizio sintetico anche sui singoli autori. Così si presentano i greci dell'età imperiale rivolti solo alle memorie del passato, intenti a salvare la tradizione e a disporla come in un museo o in una galleria di ritratti e di statue, perché se ne conservi il ricordo per i posteri. Anche Plutarco si rivolgerebbe al passato per trovare un rifugio e una consolazione a causa della condizione presente della Grecia soggetta ai romani e sarebbe intento a contrapporre ai grandi personaggi della storia romana altrettanti della storia greca per spirito patriottico o nazionalistico. E sarebbe vissuto sereno e tranquillo nella sua città natale, prestando la sua opera nelle cariche municipali e svolgendo con zelo le sue pratiche religiose, senza preoccuparsi troppo del presente e del futuro. Per di più, poiché accetta il governo romano e diventa cittadino romano, egli sembrerebbe cadere in una grave contraddizione, analoga a quella a proposito della quale il Wilamowitz si chiedeva se Plutarco, sacerdote di Apollo delfico e deciso avversario della superstizione, fosse un ipo-

crita. Ma egli non credeva in ciò che faceva e scriveva? Guardava solo al passato, soddisfatto della situazione politica presente, senza avvertire nulla di nuovo da poter realizzare nel presente o nel futuro? Il suo moralismo ha solo un fine pratico immediato come norma per l'individuo che voglia vivere serenamente dominando le passioni e trascorrendo la vita felicemente, o non serve anche a costruire una società nuova che progredisca ordinata e concorde? Il suo intenso studio del passato greco e romano e l'insistente confronto fra i due popoli ha solo lo scopo di ammonimento ai romani padroni del mondo perché rispettino i greci eredi di una grande civiltà, o non va oltre con intenti che riguardino il corso futuro della storia dell'intera umanità e l'età contemporanea non è vista come un punto di arrivo di tutto il passato e un punto di partenza per la storia avvenire?

Plutarco è consapevole che il magistrato greco sotto il governo romano non ha un'indipendenza completa: quando parla e decide deve sempre pensare che è controllato. Come Pericle un tempo ricordava sovente a se stesso che era a capo di uomini liberi e di cittadini ateniesi, bisognava sempre tener presente che al di sopra c'era un comandante che rappresentava l'imperatore, che non c'era posto per imprese militari, che si doveva tenere un atteggiamento modesto, senza insuperbire per la carica ricoperta, come gli attori non possono fare a meno del copione e del suggeritore. L'interpretazione può essere fatta con sentimenti propri, carattere e dignità, ma senza violare l'ordine e la misura, perché, se in teatro gli errori attirano fischi e scherni, in politica si pagano ben più cari (1). Il compito principale dell'uomo politico greco consiste nel mantenere la concordia e l'amicizia fra i cittadini e sopprimere ogni contesa e inimicizia, perché un breve editto del proconsole romano può cancellare e sopprimere ogni potere e conferirlo a un altro (2). Ma, in compenso, c'è la pace non solo in Grecia, ma in tutto il mondo, essendo stato bandito ogni tipo di guerra intestina ed esterna, e c'è prosperità economica e sufficiente libertà. Poiché questi sono i beni maggiori di una società, a chi è sano di mente non resta che godere della situazione presente il frutto migliore, cioè trascorrere la vita nella tranquillità e nella concordia (3).

I capitoli 17 e 32 dei 'Precetti politici' sono molto importanti per capire le condizioni dei greci sotto i romani e queste si potrebbero illustrare molto più ampiamente con molti altri documenti; ma in conclusione Plutarco era soddisfatto della situazione politica del tempo in cui

(1) Praec. ger. rei p. 17, 813 C sgg.

(2) ib. 32, 824 DE.

(3) ib. 32, 824 C sgg.

scriveva quel trattato, cioè sotto Traiano. "Sono felice e contento per questa nostra tranquillità, perché regna dovunque una grande pace: ogni guerra è cessata, non ci sono più emigrazioni e rivolte né tirannidi né altre malattie e flagelli endemici della Grecia". Così si esprime Plutarco anche nel 'De Pythiae oraculis' (4), composto sicuramente negli ultimi anni della sua vita, quindi sotto Adriano.

In particolare, per quel che riguarda la libertà, un suo grande amore che lo fa acerrimo nemico dei tiranni, egli osserva che forse è bene che non ne sia concessa di più di quanto ne concedono i dominatori. Davanti alla sua mente sta la storia della Grecia tutta piena di discordie, dalla quale appare che i greci non seppero fare un buon uso della libertà. Ci fu nell'antichità uno scritto che andava sotto il nome di Teopompo, il 'Tricaranos' o 'Tricipite', nel quale si biasimava la politica fallimentare delle tre città che successivamente avevano esercitato l'egemonia in Grecia: Atene, Sparta e Tebe. A parte il carattere libellistico dello scritto, per cui non pochi moderni preferiscono, seguendo Pausania, considerarne autore Anassimene di Lampsaco (5), che l'avrebbe pubblicato sotto un falso nome per evitare l'odio delle tre città, in esso si esprimeva la generale delusione dei greci dopo le battaglie di Leuttra e di Mantinea, quale si manifesta anche in Senofonte che, dopo il racconto della battaglia di Mantinea dove combatterono due suoi figli e uno cadde sul campo, chiude le 'Elleniche' con un amaro giudizio: "Dopo questa battaglia nell'Ellade ci fu ancor più confusione di idee (*ἀκρίβια*) e disordine (*ταραχή*)". Anche Teopompo nelle sue 'Elleniche' traeva in sostanza un bilancio fallimentare della libertà greca e nelle 'Filippiche', criticando Atene per la sua tendenza a non rispettare le personalità emergenti (6) e constatando la fine della vecchia polis, si volgeva a Filippo il macedone, sul quale tuttavia manifestava dei dubbi per il carico di vizi che portava con sé. Anche nel 'Tricaranos' la critica del passato era fatta probabilmente con gli occhi rivolti a qualche personaggio che si giudicava capace di dare un corso nuovo alle vicende greche. In realtà la Macedonia con Alessandro diede l'impressione di poter creare un governo universale ordinato e prospero, ma la morte prematura del grande uomo e le ambizioni e le discordie dei diadochi offrirono l'occasione di sostituire alla Macedonia il governo di Roma.

Da allora fra i due popoli ci fu un continuo crescente avvicinamento. La storiografia antiromana, come quella rappresentata da Metrodoro di Scepsi, il 'misoromano' storico del grande Mitridate Eupatore (I sec.

(4) 28, 408 BC.

(5) FGrHist 72 T 6.

(6) Cfr. FGrHist 115 F 105.

a. C.), il quale metteva in rilievo le rapine compiute in ogni epoca dai romani, come nella conquista dell'etrusca Volsini (7), condannandone in blocco tutta la storia, era andata attenuandosi e quasi scomparendo in favore di una storiografia nella seconda metà del I sec. a. C. che andava cercando le origini comuni dei greci e dei romani per dare un fondamento alla fusione fra ellenismo e romanità. Ancora in gioventù Plutarco, sotto i Flavi, si era convinto che una ribellione era un assurdo e che, invece di alimentare l'opposizione, si doveva cooperare e formare una società comune; e ciò nonostante che Vespasiano nel 69 togliesse alla Grecia la libertà che le aveva concesso Nerone due anni prima e la riducesse, forse nel 73, alla provincia senatoria di Acaia. Certamente anche Plutarco ne avrà provato dolore, come molti compatrioti, e può esserne una dimostrazione l'assoluzione parziale che dei crimini di Nerone vien data nella chiusa del 'De sera numinis vindicta', proprio perché aveva dato la libertà "al popolo migliore in tutto il suo impero e più caro agli dei". Ma non si abbandonò al sentimento e alla nostalgia del passato: l'abitudine alla meditazione e al ragionamento sulla storia consolidò e radicò in lui un sano realismo. E' significativo che nel sec. II d. C. negli scrittori greci ci sia un richiamo alle critiche del 'Tricaranos' di Teopompo, il "discorso a tre punte" che aveva attaccato le tre città egemoni della Grecia antica (8), per interpretare la storia della Grecia e confrontarla con quella romana. Elio Aristide ricorda il fallimento dell'egemonia delle tre città greche; perché né Atene né Sparta né Tebe avevano posseduto l'arte di governare, in particolare i tebani, che, vincitori di una sola battaglia, si fecero odiare da tutti (9). Di fronte a quel fallimento stava il successo dei romani proprio perché sapevano governare. Questo è il pensiero dominante in qual secolo, anche se persistono le tracce della tradizione antiromana.

Del resto Augusto con la fondazione dell'impero aveva portato lo stato ad un consolidamento tale che parvero finiti i contrasti fra Roma e i popoli confinanti e parve scomparso il pericolo della ribellione degli schiavi con il superamento delle contraddizioni esplose durante le guerre civili e del conflitto fra le classi sociali per l'estensione anche alla borghesia provinciale delle funzioni dirigenziali. I greci, sia della madrepatria sia dell'Asia minore, andavano integrandosi nell'impero ad un livello sempre crescente. Plutarco mette a confronto non solo i personaggi storici, ma anche le istituzioni e i costumi dei due popoli, rile-

(7) FGrHist 184 T 6, F 12.

(8) Luc., Pseudolog. 29.

(9) Or. 26, 50-51 = II 105 Keil = FGrHist 72 F 21.

vandone a volte l'uguaglianza (10). Per questo egli non trova sconveniente che un romano consulti anche i greci (11), perché i due popoli hanno la medesima dignità, e a conferma dei suoi ragionamenti trae gli esempi sia dal mondo greco che dal mondo romano, senz'alcuna distinzione, a volte giustapponendoli come se volesse mettere in evidenza la somiglianza e la comune spiritualità, specialmente a proposito di cose nobili. Al contrario egli distingue quando l'esempio è desunto da un ambiente diverso da quello greco o romano. Così nel dialogo 'Amatorius' (12), dopo un esempio di grande amore coniugale tratto dai Galati, si continua con le parole "poiché sono molti gli esempi di tali cose sia presso di noi (*παρ' ἡμῶν*) sia presso i barbari". Qui diventa spontaneo includere accanto ai greci anche i romani come rappresentanti della medesima civiltà. Del resto anche i romani erano stati dichiarati d'origine greca. Già Eraclide Pontico, lo scolaro di Platone e di Aristotele, aveva chiamato Roma "città greca" (13), la quale era stata attaccata durante il sacco dei Galli da popolazioni venute dal Nord nell'area mediterranea in cui Roma rappresentava l'estremo baluardo della civiltà greca. E c'era un'antica tradizione risalente al troiano Damaste, uno storico contemporaneo di Erodoto, secondo la quale la fondazione troiana di Roma era avvenuta non in opposizione ma in accordo coi greci, in concomitanza col viaggio di Ulisse verso le spiagge d'Italia (14). Eraclide, si può dire la scuola peripatetica, procedendo su questa via relegava l'elemento troiano alle schiave che avevano accompagnato i greci dopo la distruzione di Troia; una di esse si chiamava Rhome, la figura di spicco dell'elemento femminile di derivazione troiana, mentre l'elemento maschile era d'origine greca. Ma poi Roma, che in realtà fu una colonia latino-etrusca, da semigreca divenne completamente greca. Per Dionisio d'Alicarnasso, nell'età augustea, la storia delle città d'Italia è una storia di colonie greche: i greci sopravvissuti si sarebbero mescolati con gl'indigeni umbri e tirreni e i romani, pur avendo una lingua mista (però essenzialmente eolica), conservavano le tracce dell'origine greca più degli altri (15). Lo scopo di Dionisio nel dimostrare l'unità dei greci e dei romani è espresso nella prefazione (16): "chi apprende il vero dalla mia esposizione non avrà più da lamentarsi della sottomissione ai romani; questo è avvenuto secondo la legge di natura

(10) Cfr. per es. Qu. Rom. 40, 274 BC; 275 D; 55, 277 F; 63, 279 D, ecc.

(11) De cap. ex inim. util. 1, 86 B.

(12) Amat. 23, 768 F.

(13) FGrHist 840 F 23 = Plut., V. Cam. 22,3.

(14) FGrHist 5 F 3.

(15) Ant. R. 1, 89-90; vd. anche I 5,1.

(16) Ant. R. 1, 5, 2-3.

che il migliore comandi a chi è inferiore". Questa corrente storiografica, rappresentata anche da Nicola di Damasco, in opposizione a quella anti-romana, finì con l'affermarsi e trionfare. In questa direzione sono da interpretare l'atto della concessione della libertà ai greci da parte di Nerone e le parole pronunciate in quell'occasione: l'imperatore offriva la libertà e l'esenzione dai tributi che i greci non avevano avuto neppure nei tempi più fortunati della loro storia, essendo soggetti gli uni agli altri (17). E' comprensibile come Plutarco in questa visione unitaria della storia greco-romana trovasse l'ispirazione per le 'Vite parallele'. I greci insieme ai romani erano chiamati a educare e governare l'umanità. Non era un'accettazione rassegnata perché non si vedeva alcun modo di cambiare lo stato delle cose, ma un'accettazione ragionata, per cui si poteva e si doveva cooperare prontamente, perché il corso della storia si era svolto secondo un piano divino. Anche questa concezione di una guida divina negli eventi umani, che ebbe poi larga applicazione nel pensiero cristiano, è una forma di storiografia: alle forze naturali immanenti nell'uomo e nel suo ambiente è sostituita una forza personale, quella suprema che è fondamento e spiegazione di ogni evento.

Si discuteva se la grandezza di Roma, all'apogeo della potenza e della prosperità, era il risultato della tyche o della virtù degli uomini; e Plutarco vi partecipa con l'orazione 'De fortuna Romanorum', attribuita alla giovinezza per la cura della forma e l'influenza della retorica, che poi andò in lui a poco a poco attenuandosi per il prevalere degli interessi filosofici. Anche la fortuna, come pensava Aristotele, agisce sulla politica, ma nel caso di Roma pare che abbia agito soltanto o grandemente prevalso la virtù, come se le due forze avessero concluso una tregua e congiunto i loro conati per compiere la più bella opera umana (18). Come l'ordine nel cosmo, secondo il pensiero platonico, è un effetto dell'azione divina per la disposizione degli elementi nel luogo adatto, così l'ordine procurato da Roma in un governo mondiale non può che essere stato voluto da Dio (19). Se fosse vissuto Alessandro Magno e si fosse potuto volgere verso l'Occidente dopo la conquista dell'Oriente, com'era sua intenzione, il mondo avrebbe avuto, oltre l'educazione, anche un governo greco, ma quel grande morì prematuramente. In questo la fortuna giocò in favore di Roma e la storia prese un corso diverso (20). Dunque fortuna e virtù insieme hanno contribuito a formare la grandezza di Roma, o piuttosto la fortuna ha contribuito, agli occhi

(17) ILS 8794.

(18) 2, 316 E.

(19) Cap. 2.

(20) 13, 326 A sgg.

umani, all'esecuzione d'un piano divino. In questo senso si è andato maturando il pensiero di Plutarco. Nell'orazione l'*ἀρετή* è detta anche *σοφία* e poi *πρόνοια*: "nel presente discorso ci domandiamo a proposito di Roma, come a proposito della terra e del mare e del cielo e degli astri, se il suo stato attuale è opera della fortuna o della *πρόνοια*". Qui *πρόνοια* sembra equivalere a Provvidenza divina, perché la spiegazione che segue della formazione del cosmo è contraria al pensiero degli epicurei e di tutti quelli che facevano il mondo nato a caso, e in essa viene menzionato esplicitamente Platone con riferimento al 'Timeo' (21). Ma, anche se si vuole intendere "previdenza" umana, quale aspetto della sapienza, c'è sempre una connessione con la divinità, che è logos supremo, e di esso partecipa anche l'uomo. In ogni modo, nelle opere posteriori il concetto di Provvidenza come guida della storia appare chiarissimo e a proposito di Roma nella 'Vita di Romolo' (22) è esplicitamente affermato che essa ha un'origine divina (*θείαν τῶν ἀρχῆν*). Tutto avviene secondo un ordine provvidenziale di giustizia ad opera di un dio che non è una causa fisica immanente nel cosmo, come nel pensiero stoico, nel quale il rigoroso ordine prestabilito non può essere mutato da nessuna preghiera, ma un dio personale che ascolta le preghiere degli uomini con sollecitudine (23), che ha al suo servizio molti ministri i quali scendono fra gli uomini e ne ispirano le azioni, specialmente attraverso la divinazione e la pratica religiosa, ma senz'alcun determinismo, dentro un libero rapporto di forze personali, cosicché resta salvo il principio della moralità e della responsabilità, perché gli atti dei singoli uomini, forniti d'un'anima immortale, sono liberi e coscienti, quindi soggetti a premio o a castigo. In questa concezione teologica, semplicemente accennata, diventa chiara non solo la spiegazione degli eventi storici, ma anche del compito di chi governa. Se Dio è razionalità suprema e "la sua potenza non sta nel tuono e nel fulmine ma nella sapienza" (24), l'uomo tanto più si fa simile a Dio quanto più razionalmente si comporta ed esercita la virtù, che è l'espressione della sapienza; è quindi un dovere di chi è preposto a governare di non offendere mai la giustizia, in modo che nella società possa diffondersi il più ampiamente possibile la virtù. Di qui l'importanza che i governanti siano istruiti e abbiano vicini come consiglieri i filosofi.

Ebbene, il governo mondiale di Roma, che ha assicurato la pace e portato prosperità dovunque, è l'occasione più favorevole, nel corso

(21) 28 B, 31 B - 32 B.

(22) 8, 9.

(23) C. Epic. beat. 22, 1103 B.

(24) Is. et Os. 1, 351 D.

dei secoli, per attuare quella missione che coinvolge l'avvenire dell'umanità, cioè la storia futura. I romani contribuiscono con la saggezza politica e il presidio militare, i greci con la loro paideia, per la quale sono così famosi, valida e adatta non solo ai greci o a singoli popoli, ma a tutti gli uomini in ogni luogo e in ogni tempo. Erà ormai una lunga abitudine pensare in termini universali. Per effetto dell'opera di Alessandro Magno nella storiografia ellenistica compare un grande interesse per l'Asia e l'Europa insieme, e ciò corrispondeva a motivi reali, non ad una rinascita letteraria dell'antica storia ionica. Dietro le armi di Alessandro si scopre una naturale unità geografica e storica che concerne tutto il mondo. Questo interesse unitario, manifesto in Demetrio di Callatis (nella prima metà del sec. II a. C.), autore di 20 libri intitolati 'Su Asia e Europa' (25), crebbe a mano a mano che Roma estendeva il suo dominio in tutto il Mediterraneo e sulle terre occidentali e nordiche, in modo che nell'età imperiale pensare in termini ecumenici era del tutto naturale. Con tale concezione non era difficile per Plutarco superare il nazionalismo e il particolarismo di cui è piena tutta la storia della Grecia e far prevalere il pensiero morale nello svolgimento delle vicende umane. Anche la distinzione fra greci e barbari era stata superata. Oggetto di discussione tra i sofisti del sec. V, essa perdurava nello Stao ideale di Platone e da Aristotele era stata fondata su elementi naturali, ma i principi etici dei due filosofi erano così universali che non potevano non cooperare potentemente, insieme al pensiero cinico e stoico, alla scomparsa dell'orgoglio di razza. Alessandro nel suo vasto impero favorì con una saggia amministrazione i matrimoni misti e una più stretta unione sociale e culturale e religiosa fra vinti e vincitori. In un banchetto a Opis, narra Arriano (26), egli parlò di concordia e di un mondo comune ai Greci e ai Persiani; faceva una sola distinzione fra buoni e cattivi, chiamando i primi civili e gli altri barbari. E non pensava diversamente Plutarco (27), reputando che la paideia greca, come aveva conquistato l'Oriente, così poteva essere l'anima dell'impero di Roma. Alessandro era stato l'unico uomo greco capace di realizzare un governo universale, ma la sua vita fu troppo breve e i suoi successori furono come dei ciechi che disperdevano le loro energie a vuoto e si distruggevano a vicenda (28). Il periodo dei diadochi appariva a Plutarco come il regno della cieca Tyche, durante il quale fallì miseramente il grande progetto di Alessandro, realizzato

(25) FGrHist 85 F 1-6.

(26) Anab. VIII 11, 9.

(27) De Al. fort. I 6, 389 A.

(28) De Al. fort. II 4, 336 F sg.

poi dai romani. E' questo un motivo che spiega perché, tolti Alessandro e Demetrio Poliorcete, un personaggio questo dipinto come un tipico rappresentante del vizio, non compaiono nelle biografie i diadochi, che curavano più il potere che la virtù, dominati dall'avidità, truculenti e superbi anziché umili esecutori del volere divino come era stato Alessandro. Proprio quel periodo in particolare era per Plutarco la prova dell'incapacità dei greci, malgrado la loro superiorità culturale, di realizzare quello che avevano realizzato i romani. Ma la paideia prospera e mette radici profonde quando ci sono la pace e la libertà, i beni che appunto i romani, a differenza dei greci (29), avevano procurato. Come il nazionalismo e il patriottismo trovavano in Plutarco un limite nella concezione etica, che porta al rispetto di chiunque possiede valori morali, così la libertà, di cui Plutarco si mostra sempre molto geloso, perdeva ogni limitazione una volta che la paideia greca fosse penetrata profondamente nella politica e nella società. Per il momento poteva sussistere il timore che una maggiore libertà potesse riportare i greci indietro agli antichi contrasti intestini e compromettere la missione loro assegnata in un impero universale. Ecco il perché di un giudizio così significativo come quello già ricordato nei 'Precetti politici' (30): "che non ci sia ora una maggiore libertà forse è meglio".

Da tempo la filosofia aveva spezzato le barriere nazionalistiche e aveva insegnato all'individuo a pensare come uomo, non come cittadino di questo o quello stato. Nell'"Anabasi" di Senofonte (31) c'è una discussione fra un ateniese, Senofonte, e uno spartano, Chirisofò, la quale mette in chiara luce come il valore dell'antica paideia variava da città a città. "E' vostra abitudine fin dalla fanciullezza — osserva l'ateniese allo spartano — praticare il furto di ciò che la legge non vieta e per voi non è vergognoso, ma onorevole, purché non siate colti in fallo quando rubate, altrimenti siete fustigati". "Per parte mia — risponde lo spartano — so che voi ateniesi siete abilissimi a rubare il denaro pubblico; cosa gravissima, e proprio in questo eccellono quelli che considerate migliori in quanto li scegliete a governare". Il tono è apparentemente scherzoso, ma si afferma chiaramente che il furto non è lecito né in privato né nell'attività pubblica; è l'adesione ad un'interna legge morale, non al giudizio degli altri, che dà pregio alle azioni: un pensiero che divenne topico dopo la speculazione filosofica del sec. IV, la quale per la prima volta in Occidente diede una sistemazione organica nel campo della morale. E questa era appunto l'eredità essenziale di cui i

(29) V. Flam. 11, 3 sgg.

(30) 32, 824 C.

(31) IV 6, 14-16.

greci facevano dono ai romani e a tutta l'umanità.

Aristotele nella 'Politica' (32) precisa quali sono i segni distintivi di una comunità. Un'associazione non si forma allo scopo solo di acquistare ricchezza, ch  allora la partecipazione alla vita politica sarebbe in proporzione alle ricchezze di ciascuno; n  la societ    sorta al solo scopo di esistere, ma di una esistenza felice materialmente e spiritualmente, n  per formare un'alleanza difensiva o per scambi e affari reciproci e trattati con altri popoli, perch  quelli che fanno trattati per importazioni e patti per evitare azioni disoneste dovrebbero considerarsi cittadini d'un medesimo stato; ma non hanno magistrature comuni, mantenendo ciascuna citt  le sue, "n  gli uni si preoccupano della moralit  degli altri e nemmeno che nessuno dei cittadini degli stati legati con trattati sia malvagio, ma soltanto che non si faccia qualche danno reciproco. Invece quelli a cui sta a cuore il buon governo si danno pensiero della virt  e della malvagit  nell'attivit  politica, per cui   chiaro che lo stato degno veramente di questo nome e che non sia tale solo a parole deve avere cura della virt ". Altrimenti si avrebbe un'alleanza, non un'associazione, che differirebbe solo per ragioni topografiche dalle federazioni tra popoli lontani e "la legge sarebbe una convenzione a garanzia dei diritti reciproci, ma incapace di rendere buoni e giusti i cittadini". Quindi non   la vicinanza o la lontananza a determinare un'associazione civile, se i rapporti si limitano a scambi commerciali e ad alleanze militari: uno stato   un'associazione formata allo scopo di una vita felice e sufficiente, pienamente realizzata e bella. Ne deriva, conclude Aristotele, che coloro i quali contribuiscono massimamente ad una tale associazione, che pone l'educazione morale alla base di tutto, hanno una parte pi  cospicua nella vita cittadina di coloro che, pur essendo nobili e ricchi, sono inferiori per virt .

Qui Aristotele raggiunge il pi  alto grado di idealit  attribuito al concetto di stato: alla sua guida non devono stare i nobili o i ricchi in quanto tali, ma i virtuosi o i buoni, perch  solo nella virt  si conseguono l'uguaglianza perfetta e la vera giustizia, la quale   veramente completa se bada al merito, non solo alla quantit . E' lo stesso ideale di cui   animato Plutarco. Non dico che egli conoscesse direttamente il lungo brano parafrasato della 'Politica', perch  pare che gli scritti esoterici di Aristotele non gli fossero noti (33); ma quello era un pensiero diffuso negli scritti della scuola e certamente il tema era svolto con ampiezza anche nei trattati politici di Teofrasto e di Demetrio Falereo. Ma quel che pi  conta rilevare   che anche Plutarco vedeva nell'educazione

(32) 1280a, 25- 1281a, 10.

(33) Vd. F. H. Sandbach, "Illinois Classical Studies" VII 2, 1982, 207-32.

morale il fondamento di una società ordinata e che questa era una caratteristica della cultura greca che poteva e doveva essere conservata sotto la direzione politica dei romani, diventando la forza trainante più sicura e infallibile per il conseguimento della concordia e della felicità, cioè dello scopo dell'arte di governo. I greci non devono guardare al passato con un senso di rimpianto o col desiderio di compiere grandi imprese come un tempo, ma per trovare esempi e forza per confermare se stessi e gli altri nel retto cammino. "Vediamo che i bambini — si osserva con molta grazia nei 'Precetti politici' (34) — cercano di infilarsi le scarpe dei genitori e mettersi in testa le loro corone e noi ridiamo; così quelli che governano nelle città, se stoltamente esortano ed eccitano le masse ad imitare le imprese e gli alti ideali degli antenati, non più convenienti al tempo e allo stato presenti, fanno cose ridicole, ma le conseguenze non sono degne di riso, a meno che non suscitino un profondo disprezzo. Ci sono altre cose con cui si può formare il carattere delle persone e renderle sagge rammentando per esempio ad Atene non i fatti di guerra ma il decreto dell'amnistia dopo la caduta dei Trenta tiranni, la multa inflitta a Frinico per aver rappresentato sulla scena la presa di Mileto e ancora come furono poste corone sul capo quando Cassandro fondò di nuovo Tebe e come nell'affare di Arpalò, quando si perquisivano le case, fu risparmiata l'abitazione di un uomo che si era sposato da poco. Questi sentimenti possono essere imitati ancora oggi, ma Maratona, l'Eurimedonte, Platea e quanti fatti rendono orgogliosi i più si lascino come argomento di esercitazione nelle scuole". Qui s'insiste sulla moderazione delle passioni (*ἡθροποιεῖν καὶ σωφρονίζειν* sono i verbi usati) e sulla formazione di un carattere che favorisce la concordia e l'amicizia per i benefici effetti che ne possono derivare con la fusione dei due popoli.

Polibio (35) a proposito dell'assoggettamento della Grecia a Roma, in una maniera accorata, osserva che i greci sono più compassionevoli dei cartaginesi, perché, mentre questi lasciarono qualche argomento di scusa per le loro disgrazie e persero, essendo scomparsi, la coscienza delle loro disgrazie, i greci non offrirono neppure un modo ragionevole per essere difesi dalle loro colpe e trasmisero la loro miseria in eredità ai discendenti, cosicché rimangono spettatori della loro sciagura. Plutarco, circa due secoli dopo, condivide il giudizio sulle colpe, ma non invita i suoi compatrioti all'oblio come rimedio dell'infelicità, bensì a trarre ammaestramento dal passato e agire concordemente per una paideia universale, in cui essi hanno la parte più grande. Già in precedenza

(34) 17, 814 A-C.

(35) 38, 1.

la cultura greca ha dato prova della sua attrattiva, non solo nelle terre conquistate da Alessandro Magno, ma anche in Occidente, penetrando nel mondo romano così da trasformare in profondità gli spiriti. Ne sono il simbolo i personaggi del circolo scipionico, con l'Emiliano, C. Lelio, L. Furio Filo, Polibio, Panezio. Allora cominciò ad affermarsi una coscienza nuova che non era né greca né latina, ma universale. L'educazione tradizionale, basata sul 'mos maiorum', che concedeva poco spazio all'individuo, cedeva di fronte alla valorizzazione del singolo capace di condurre una vita etica senza le imposizioni della famiglia e del costume, senz'alcun rispetto umano, nella piena convinzione della validità di norme universali. Così si creavano condizioni nuove in cui i due mondi, prima diversi ed antagonisti, rappresentavano non due ma una medesima civiltà, anche se non c'era l'unità linguistica, quella che appunto si suol chiamare civiltà greco-romana, cioè una civiltà universale di cui è stata erede la cultura europea posteriore e di cui oggi, per una separazione non mai abbastanza deprecata, dovuta a varie cause, si mette in pericolo la comprensione.

Ma quella visione universale portava alla svalutazione dell'attività bellica e alla revisione del concetto di egemonia. Nella tradizione filosofica c'era già un aspetto avverso alla guerra e poiché la storia era considerata in gran parte un'esposizione di fatti militari, si può capire il giudizio di Plutarco nella 'syncrisis' fra Licurgo e Numa, dove Licurgo è posto al di sopra di Numa perché le istituzioni del primo durarono 500 anni, fino a quando Sparta decadde, mentre le idee pacifiche del re romano furono dimenticate molto presto. Ebbene, si domanda Plutarco, "forse che Roma non si indirizzò verso il meglio dandosi alle opere di guerra? La domanda avrebbe bisogno di una lunga risposta, che sarebbe diretta a coloro che pongono il meglio nella ricchezza e nel lusso e nell'egemonia più che nella sapienza e mitezza e nell'autarcia con giustizia" (36). Questo non significa che Plutarco criticasse l'egemonia di Roma, esistente di fatto al suo tempo, ma criticava lo spirito dell'imperialismo, che doveva essere sacrificato in nome della saggezza. Dall'egemonia esistente vedeva che si potevano trarre grandi vantaggi per l'educazione dell'umanità, specialmente di quelli che erano ai margini della civiltà. Questo modo d'intendere la storia, che esigea dall'azione un valore etico, sempre prevalente anche quando c'è un contrasto, reagiva altresì alla tendenza encomiastica, denunciata e condannata da Luciano nel trattato 'Come si deve scrivere la storia', che offendeva sfacciatamente la verità e si prostituiva all'adulazione dei potenti, e condurrà, circa 50 anni dopo Plutarco, a condannare la storia

a favore della filosofia, come avviene nella dialexis 22 di Massimo Tirio. La condanna della guerra è contenuta nel discorso 24 del medesimo scrittore, e così sulla storia trionfava la morale, concludendosi il contrasto fra il mondo di Tucidide e quello di Socrate, ed era inevitabile da quando grandi pensatori come Platone e Aristotele avevano sottoposto la politica alla morale. Non mancherà chi vorrà giudicare questo punto di vista una crisi del pensiero storico e lo respingerà con disprezzo, ma quel che conta soprattutto è comprendere come si sia arrivati a certe idee o conclusioni.

Anche Plutarco compose uno scritto 'Come si giudica la vera storia' (il n. 124 del catalogo di Lampria), ma purtroppo è andato perduto; tuttavia il suo pensiero in proposito è noto dalle opere rimaste. La storia è ridotta a biografia perché si rinuncia alla narrazione distesa delle battaglie ed assedi e si bada all'illustrazione dell'ethos dei personaggi; quale può risultare meglio da piccoli fatti o da brevi discorsi e sentenze. All'inizio della 'Vita di Cesare' l'autore si scusa di non riferire tutti i grandi fatti di Cesare e di Alessandro, ma di limitarsi a riassumerli, concentrando l'attenzione a volte anche su cose insignificanti, dalle quali si manifesta l'indole di un uomo più chiaramente che nelle battaglie cruente o nei grandi schieramenti di eserciti. "Non scrivo un'opera storica — egli dichiara — ma una biografia: come i pittori badano solo a cogliere i tratti del volto e l'espressione dello sguardo, rivelatore del carattere, tralasciando il resto del corpo, così a me si deve concedere di penetrare nelle manifestazioni dell'animo e ricostruire in questo modo la vita di ognuno, lasciando alla storia la descrizione delle grandi imprese" (37).

Qui sorge il problema dei rapporti fra questo modo di concepire la storia e l'obiettività dei fatti. La storiografia ellenistica e romana in generale non è rispettosa dell'obiettività per vari motivi, come l'amor di patria che può portare a esagerazioni nella storia locale e nazionale, o come l'esaltazione di qualche grande personaggio quale Alessandro Magno, una figura dominante nella storiografia antica, o come il ricorso alla Provvidenza divina quale protettrice di un uomo o di un popolo. Significativa è la critica all'obiettività di Tucidide che si legge in Dionisio d'Alicarnasso, quando nota che lo storico non giudicava gli eventi della guerra del Peloponneso dal punto di vista degli ateniesi, ai quali ha perfino attribuito, nel dialogo famoso coi Melii, pensieri indegni dei salvatori della Grecia (38). Non pare che Plutarco si comporti diversamente per il suo grande attaccamento alla terra natale, quando accusa

(37) Cap. 1.

(38) De Thuc. 41, 917 sgg.

Erodoto di malevolenza e di simpatia verso i barbari per quel che dice dei Beoti e dei Corinzi nelle guerre persiane. Anche Carone di Lampsaco, che scrisse verso il 450 a. C., aveva taciuto della disfatta degli ateniesi ad Efeso (39) nella rivolta ionica, conforme allo spirito dei maratonomachi che era stato il movente della multa inflitta a Frinico per la rappresentazione sulla scena della presa di Mileto, fatti che neppure Eschilo ricorda nei 'Persiani'. Uno storico dell'età imperiale, Curzio Rufo, che seguiva in parte fonti romanesche, aveva coscienza di quanto ci fosse di favoloso nelle imprese di Alessandro, ma non si asteneva dall'espore quei fatti (40) né li sottoponeva a critica, preoccupandosi essenzialmente della forma retorica e dell'effetto morale. Tuttavia non si può affermare che Plutarco nelle 'Vite' alteri coscientemente i fatti, ma, volendo egli impartire una lezione morale, finiva col considerare la storia una materia adattabile ai suoi scopi; essendo 'magistra vitae', essa offriva l'esemplificazione opportuna e bastava che questa fosse nella tradizione. Nella lunga tendenza ad esaltare la personalità, comune ai greci e ai romani, che fu all'origine dei 'threnoi' ed 'encomia', degli 'elogia' e 'carmina convivalia', aumentavano sempre più gli esempi di 'virtus', anche con influssi reciproci, dentro il vasto bagaglio tradizionale a cui attingeva la storiografia morale, che poteva presentare variazioni o aggiunte fantasiose nei particolari, naturalmente allo scopo di esaltare l'azione virtuosa. Questo comportamento esime dal compito di accertare ogni volta la veridicità o l'esattezza dell'aneddoto o di indagare come siano sorte le varianti; ma va da sé che una persona seria come Plutarco non procede ad alterazioni o falsificazioni arbitrarie, che potrebbero apparire in contrasto specialmente con la tradizione della storiografia romana e recare un qualche discredito all'opera dell'autore, tendente tutta alla compenetrazione delle due culture e alla fusione dei due popoli, in un'epoca in cui diminuivano le differenze fra cittadini romani e provinciali (un secolo dopo, nel 212, la 'civitas' fu accordata a tutti *in orbe Romano*) e le province erano amministrare in modo diverso che nell'età repubblicana, cioè con più rispetto ed onestà, ed era agevolata una certa osmosi fra classi e popolazioni diverse e si andava attuando una progressiva uniformità specialmente nell'educazione e nella cultura, facilitata dalla stabilità politica e dalla pace generale.

Dunque la discussione sull'imperialismo (e così ci riallacciamo al discorso iniziato sopra) veniva a perdere ogni fondamento. Era stata agitata ampiamente dopo che la grecità con Alessando si era espansa enormemente verso Oriente, penetrando perfino nell'India, nel paese

(39) De Herod. mal. 24, 861 C = FGrHist 262 F 10.

(40) IX 1, 34 *plura transcribo quam credo*.

che, si diceva (41), non aveva mai portato la guerra fuori dalle frontiere e che venerava la giustizia. La storia dei diadochi è storia di conquiste da parte di re che vogliono ampliare il proprio regno, diventando di volta in volta oppressori o liberatori di città greche, e negli storici che trattarono quel periodo il tema dell'imperialismo prende un particolare rilievo, come in Ieronimo di Cardia, che a proposito della spedizione di Demetrio Poliorcete contro i Nabatei metteva in bocca ad un personaggio una violenta accusa di imperialismo a quel re (42), non diversamente da Duride di Samo che condannava la politica imperialistica di Pericle. Naturalmente il problema, che implicava l'idea di giustizia e ingiustizia e dava occasione a considerazioni morali, diventava più vivo di fronte alla politica espansionistica di Roma, che con la sconfitta di Cartagine si avviava a dominare tutta l'area del Mediterraneo, conquistava e 'liberava' anche la Grecia. Il filosofo Carneade, ambasciatore a Roma nel 156/55 insieme a Critolao e a Diogene, notava che i romani, se avessero voluto essere giusti e restituire le cose degli altri, sarebbero tornati a vivere nelle capanne (43), e in questo modo sembrava addurre un motivo economico a spiegazione dell'imperialismo, come Ieronimo di Cardia. I romani cercarono sempre di giustificare le loro conquiste con il criterio del *bellum iustum*: i cartaginesi avrebbero ripetutamente violato i trattati, Filippo V avrebbe recato offesa ai *socii* dei romani. Ma per Polibio le enormi ricchezze portate a Roma con le guerre di conquista diventavano una causa della decadenza della città; perché alla serietà degli antichi costumi si sostituiva il lusso (44). Il punto di vista di Polibio, già presente in Fabio Pittore (45), divenne un motivo discusso nella storiografia romana fino a Tacito, specialmente in Sallustio che, convinto della corruzione dei costumi, ne indicava le cause nell'avidità delle ricchezze e nella fine della paura di Cartagine dopo la vittoria su quella città, cosicché "il comando da giusto e ottimo si fece crudele e intollerabile" (46). Ora, nell'età imperiale, quando sotto Traiano Plutarco scriveva le sue cose più meditate, la discussione sull'imperialismo non aveva più ragione di sussistere e non offriva più ai greci un valido appiglio per tener viva la resistenza e fomentare la ribellione, specialmente se si vedeva in quell'impero esteso su tutto il mondo un disegno divino.

(41) Megastene, in FGrHist 715 F 14).

(42) Diod. 19, 97.

(43) Cic., De rep. 3, 14-17. 20-22. 24 (cfr. Augustin., De civ. Dei 4, 4).

(44) 9, 10.

(45) FGrHist 809 F 27.

(46) Bell. Cat. 10. Vedi anche Hist. 4, fr. 69, 5. 12. 20, p. 183. 185 Maur.

Le eventuali guerre coi popoli confinanti non hanno più il carattere di aggressione per motivi imperialistici, ma sono di difesa oppure diventano un mezzo per espandere la civiltà fra gente ancora barbara. Molto significativo è ciò che si legge nella prima orazione 'Sulla fortuna di Alessandro' (47): "Alessandro con la fondazione di oltre 70 città fra popoli barbari e la diffusione degli istituti amministrativi greci superò il loro modo di vivere selvaggio e migliaia di uomini usarono le leggi di Alessandro e le usano ancora, e così quelli che sono stati vinti sono divenuti più fortunati di quelli che non sono stati assoggettati da lui, perché questi nessuno li ha allontanati da una vita misera, mentre gli altri il vincitore li costrinse a vivere una vita felice, cosicché di essi si può dire ancor più giustamente quel che Temistocle diceva del suo esilio, che era stato una fortuna. Infatti non sarebbero diventati civili, se non fossero stati vinti, e non vi sarebbero città greche in Egitto e in Mesopotamia e nella Sogdiana e in India e perfino nel Caucaso, nelle quali si sono spenti i costumi selvaggi e il peggio si è trasformato in meglio. La sua supremazia non fu bruttata da guerre continue o da esili o da rivolte interne, ma egli, considerandosi come un governatore venuto dal cielo e un conciliatore fra tutti, castigando con la forza quelli che non riusciva a unire con la persuasione, mescolando costumi e caratteri e connubi come in una coppa consacrata all'amicizia, invitò tutti a considerare patria comune l'intera terra abitata, il suo potere militare come una cittadella e un presidio, i buoni come affini e i malvagi come estranei (*συγγενεῖς τοῖς ἀγαθοῖς, ἀλλοφύλους δὲ τοῖς πονηροῖς*) e distinguere ciò che è proprio dei greci e dei barbari non dal vestito o dal tipo delle armi, ma dalla virtù, che è il contrassegno dei greci, e dal vizio, che è proprio dei barbari, e reputare comuni le vesti e le mense e i matrimoni e i modi di vivere, con la mescolanza del sangue e dei figli". Tutto questo è visto come un effetto dell'educazione filosofica ricevuta da Aristotele, il quale fornì ad Alessandro per la spedizione contro la Persia un equipaggiamento di maggior valore di quello che aveva ricevuto dal padre Filippo. Così è da interpretare, osserva Plutarco, il detto di Alessandro che egli portò con sé come "provvista" (*ἐφόδιον*) della spedizione l'Iliade e l'Odissea, non solo come un mezzo per alleviare le fatiche e distrarsi nel tempo libero, ma come una vera fonte d'ispirazione al coraggio e alla magnanimità, per cui egli può essere giudicato un filosofo anche se non scrisse nulla di filosofia, come del resto Pitagora e Socrate che tuttavia sono grandi filosofi e per di più non furono impegnati in tante guerre e in fondazioni di città e

nell'opera di civilizzare popoli selvaggi (48). Gli effetti della paideia diffusa da Alessandro possono essere paragonati, dice ancora Plutarco (49), a quelli dell'educazione di Platone, che prospettò una forma di governo che non persuase nessuno per il suo carattere proibitivo e scrisse le 'Leggi' che pochi leggono, e se ammiriamo Zenone, il fondatore della Stoa, per aver scritto una 'Repubblica' allo scopo di dimostrare che gli abitanti del mondo non devono vivere separati con distinte norme di giustizia, ma considerarsi membri di una sola comunità e partecipi di una sola costituzione, in una convivenza simile a quella d'un gregge che trae il sostentamento da un medesimo pascolo, dobbiamo riconoscere che questa forma di buon governo universale, vaga e non chiaramente delineata, fu realizzata da Alessandro, il quale non seguì il consiglio di Aristotele (50) di tener distinti greci e non-greci trattando gli uni da capo, come amici e familiari, e gli altri da padrone, come animali e piante, ma cercò di unificare tutti nei costumi e nel sangue.

Qualcuno potrebbe osservare che questo ritratto di Alessandro è il frutto di esercitazioni retoriche, come sono appunto le due orazioni 'Sulla fortuna di Alessandro' e quella 'Sulla fortuna dei romani', tutte e tre anteriori alle 'Vite parallele' e ai più importanti scritti morali; ma il carattere retorico non implica necessariamente mancanza di sincerità. Del resto la sostanza del pensiero ritorna nella 'Vita di Alessandro', scritta più tardi. Fin dalla giovinezza Plutarco ha chiaro quale è il compito della filosofia, educare alla virtù gli individui e i governanti per vivere in una società ordinata e felice. In questa idea generale, analizzata e sviluppata in séguito in varie forme e modi, c'è già adombrato, credo, il compito del governo universale di Roma, che dovrebbe modellarsi sull'opera di Alessandro. Si è pensato che le tre orazioni siano state pronunciate a Roma nei primi viaggi di Plutarco nella capitale. La cosa è possibile, ma lo scopo non era semplicemente, come si crede, quello di mostrare la capacità di un greco nello svolgere un argomento controverso, se per Alessandro e per Roma si dovesse parlare più di fortuna che di virtù, ma anche di consigliare quelli che governavano il mondo. Non compaiono accenni espliciti, così da poter trasferire apertamente ai romani quel che si dice del personaggio greco, ma il paragone può essere, in maniera guardinga, implicito e facilmente afferrabile in quella situazione politica e in quell'ambiente culturale, che aveva familiarità con la figura di Alessandro e dibatteva ancora l'antica questione (51)

(48) 4, 327 F sgg.

(49) 5, 328 B.

(50) Fr. 658 Rose = Plut., De fort. Al. I 6, 329 B.

(51) Cfr. Plut., De fort. Rom. 13; Liv. 9, 17-19.

che cosa sarebbe stato di Roma se Alessandro non fosse morto prematuramente e si fosse rivolto a conquistare l'Occidente. Non era difficile applicare quel che Plutarco dice alle condizioni politiche del tempo e alla cooperazione in atto fra greci e romani, e così il discorso diventa un'esaltazione della comune civiltà greco-romana, quale si manifestava allora nel mondo intero e poteva continuare, ancor più diffusa e salda, a manifestarsi nel futuro.

Il grande beneficio della pace universale era goduto ed apprezzato da tutti, in particolare dai greci che vedevano nelle vicende storiche della loro terra una serie continua di contrasti e di guerre per la conquista e il mantenimento dell'egemonia di una città sulle altre. E veniva in soccorso l'insegnamento di Aristotele (52): tutta la vita comprende due parti, operosità e tempo libero, guerra e pace; ma la guerra deve avere come fine la pace, l'operosità il tempo libero e ciò che è necessario e utile dev'essere fatto in vista del bello, e si deve legiferare in conformità, in modo che ci si alleni all'operosità e alla guerra, ma ancor più alla vita pacifica e al tempo libero, a compiere le cose necessarie e utili, ma ancor più le cose nobili e belle; a questo fine dev'essere informata l'educazione dei ragazzi in ogni età fin che c'è bisogno di educazione. Sotto questo punto di vista Aristotele fa la critica di quelle costituzioni che non mirano al fine migliore, ma badano all'utilità immediata e a procurarsi una superiorità attraverso il dominio e la guerra. La critica è rivolta a Sparta e a tutti coloro che ne lodavano la costituzione. I giudizi favorevoli a quella, osserva Aristotele, possono essere confutati per via di ragionamento e sono stati smentiti dai fatti, come appare ora che l'egemonia degli spartani è tramontata e non sono più felici: il legislatore deve credere che il governo sugli uomini liberi richiede più virtù; non si devono esercitare i cittadini alla conquista e al dominio sugli altri, perché ne potrebbero derivare gravi danni all'interno, potendo qualche cittadino che ne ha la possibilità tentare di dominare sulla propria patria, ciò che appunto i Laconi rimproveravano al re Pausania per aver cercato di distruggere l'eforato; il legislatore deve curare soprattutto la parte razionale dell'anima e non si deve praticare la guerra per assoggettare coloro che non lo meritano, ma prima di tutto per non cadere sotto la schiavitù di altri, poi per ottenere un'egemonia che sia rivolta al bene dei sudditi, non ad un governo dispotico; ma si deve sempre tenere presente la finalità ideale dello stato, che è la pace, nella quale gli uomini, disponendo di molto tempo libero, possono essere educati in tutte le virtù, pratiche e speculative;

perciò in uno stato devono coltivarsi la fermezza e la temperanza e la giustizia e l'amore per la sapienza, e ciò tanto più quanto più felice è lo stato e gode di tutti i beni della fortuna; questo si potrà ottenere sottoponendo alla ragione, con un'educazione assidua che cura il corpo e l'anima, gli appetiti e il temperamento e la formazione delle abitudini.

Mi sono soffermato a parafrasare questo rilevante passo della 'Politica' di Aristotele perché mette in luce l'importanza dell'educazione e della filosofia morale in uno stato bene ordinato e corrisponde alle idee ampiamente diffuse nell'età di Plutarco. Allora si ama illustrare la figura del *princeps optimus*, in rapporto con l'esaltazione di Nerva e Traiano e Adriano, gli imperatori che si confacevano al desiderio di Plutarco e di molti altri, e in contrasto con la figura del tiranno, presentata come simbolo del vizio secondo i tratti tradizionali del pensiero platonico, detestata da Plutarco e descritta a colori foschi, come appare da alcuni frammenti di Favorino (53) o dalla sesta orazione di Dione Crisostomo. Nell'illustrazione del principe ideale, il cui documento maggiore è costituito dalle prime quattro orazioni di Dione Crisostomo 'Sul regno', confluisce molto del pensiero politico di Platone e di Aristotele e naturalmente non può mancare la figura di Alessandro Magno, prospettata secondo la storiografia favorevole peripatetica o secondo la critica denigratoria dei cinici.

Ma, si potrebbe obiettare, tutto va bene fin che ci sono dei buoni governanti; l'esperienza però prova che quelli non sono frequenti e ne potranno comparire anche in futuro. Plutarco non ignora i crimini di Nerone e gli concede nell'aldilà la trasformazione per una seconda vita, anziché in una vipera, in un animale più mite (54), perché aveva concesso, come Flaminio, la libertà all'Ellade. A Vespasiano è addebitato il delitto di aver condannato a morte Empona, la fiera donna gallica che stette accanto al marito Sabino nella rivolta di Civile e suscitò una grande ammirazione nel pubblico romano: un delitto odioso che l'imperatore espìo non molto dopo con l'estinzione della sua famiglia alla morte di Domiziano, nel 96, un altro imperatore che non poteva non essere biasimato per vari motivi, come l'esecuzione di Giunio Aruleno Rustico perché era geloso della sua gloria e aveva scritto l'elogio di uomini virtuosi quali Peto Trasea e Elvidio Prisco (55), e il bando dei filosofi da Roma e dall'Italia (56), editto che colpì anche Dione

(53) Fr. 103-105 Bar.

(54) De sera num. vind. 32, 567 F.

(55) De curios. 15, 522 DE.

(56) Suet., Dom. 10.

Crisostomo. Ma Plutarco non sembra mostrare preoccupazioni per il futuro e ciò non perché non possieda una sua visione sull'avvenire dell'umanità e si serva del passato per un ammaestramento morale che riguardi solo il presente, come pensa qualcuno (57). Se così fosse, ci sarebbe un'incoerenza fra la concezione della storia come *magistra vitae* e la piena fiducia che egli mostra nella perfettibilità umana, individuale e sociale. Egli è così convinto dell'efficacia dell'educazione che il pericolo di avere un imperatore cattivo si riduce sempre più col passare del tempo, se i governanti si applicano sinceramente e seriamente e tutta la comunità coopera al conseguimento del fine segnato dalla natura e da Dio.

Infatti per Plutarco l'attività politica non può essere disgiunta dalla morale: si potrebbe dire, secondo l'ideale platonico (58), che essa è l'attuazione della giustizia, caratteristica stessa di Dio. Per questo gli antichi posero accanto a Zeus Dike e Themis come ministre, per indicare che nemmeno Zeus può governare bene senza la giustizia, per cui egli stesso è Dike e Themis e Nomos per eccellenza (59). Quindi se il modello perfetto della giustizia è nel cielo, il compito di chi governa è di imitarlo in terra con gli occhi rivolti al cielo e l'imitazione consiste non solo nell'emanazione di leggi e ordinanze conformi alla giustizia, ma anche nella condotta stessa di chi governa e di quelli che sono governati, non nel riprodurre i tuoni o i fulmini di Zeus, come pretendevano certi re con i loro soprannomi (60). Occorre una continua attenzione perché il potere corrompe e i vizi di chi è sotto gli occhi di tutti spiccano maggiormente (61); e non c'è differenza se si governa un grande stato o una piccola città: la virtù appartiene tanto alla piccola politica quanto alla grande e Roma non è che una Cheronea ingrandita. Il logos è il fondamento della vita politica e deve apparire in ogni luogo e in ogni momento; la norma che ne scaturisce è avversata solo da quelli che non vogliono rinunciare ad esercitare il potere secondo i propri capricci (62). Ma quel limite è la garanzia del buon governo, il quale non consiste negli onori esterni, nell'ostentazione di ricchezze con abbondanti elargizioni o apprestamenti di magnifici spettacoli (63), ma nell'esercizio continuo della virtù, sulla quale si fonda un rapporto di fiducia fra governanti e sudditi e una lenta trasformazione verso il me-

(57) G. J. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, 1982, p. 60.

(58) Rep. 592 B.

(59) Ad princ. ind. 4, 781 B.

(60) ib. 3, 770 F sg.

(61) ib. 7, 782 F.

(62) ib. 1, 779 E.

(63) Praec. ger. rei p. 27, 819 E sgg.; 30, 822 B sgg.

glio, perché la moltitudine è come una bestia sospettosa e astuta (64). Naturalmente non si può pretendere la perfezione e il rigorismo stoico è fuori posto. Catone godeva molta stima, ma la grandezza della sua virtù era sproporzionata alla condotta rilassata dei suoi concittadini (65). Basta un progresso morale che eviti le ambizioni e le cupidigie eccessive, le gelosie gravi e le discordie, che erano le piaghe più evidenti nell'ambiente greco del tempo (66).

Applicarsi alla vita politica non è fare una carriera, ma svolgere una missione, che non dev'essere abbandonata neppure nella vecchiaia, ma continuata in forme varie, secondo le forze, fino alla morte. Questo è il tema dell'opuscolo 'Se un vecchio deve fare politica', svolto contro gli stessi stoici, i quali, pur predicando il dovere di cooperare alla vita sociale, in pratica si applicavano poco. La filosofia non si fa solo, come credono i più, parlando da una cattedra e scrivendo libri, ma anche con la condotta di ogni giorno, così come far politica non sta solo nel comandare e andare come ambasciatori e alzare la voce nelle assemblee e agitarsi alla tribuna. "Far politica è lo stesso che far filosofia: Socrate per esempio filosofava senza banchi e sedie né ad ore fisse, ma anche come compagno di giochi o di simposi o di spedizioni militari o al mercato e alla fine della vita in prigione e bevendo il veleno; e così mostrò per primo che la vita in ogni tempo e in ogni sua parte è aperta alla filosofia. Così si deve pensare del far politica: chi è stolto, anche se è a capo di un esercito o di una segreteria o pronunzia discorsi politici, non è un vero uomo politico; chi invece ha un vero spirito sociale ed è animato da amore verso gli altri e s'interessa del bene pubblico, anche se non indossa uniformi, fa sempre politica, esortando quelli che possono, consigliando quelli che hanno bisogno, assistendo quelli che prendono una decisione, distogliendo quelli che stanno per compiere qualche cattiva azione" (67). Questo farsi guida nella pratica della vita è il segno caratteristico di Plutarco, non applicarsi a problemi astratti: ha le sue idee anche nel campo metafisico, ma la sua personalità si esplica tutta nelle manifestazioni della vita sociale, nel dominio costante delle passioni, che non devono essere sradicate per non snervare l'anima e reciderne gli impulsi, ma servirsene saggiamente come del vento fa il pilota d'una nave (68). Tutta la sua attività, religiosa politica scritta, è rivolta a questo scopo. Non c'è sostanziale differenza fra gli scritti

(64) *ib.* 4, 800 B sgg.

(65) *V. Phoc.* 3, 3.

(66) *Praec. ger. rei p.* 32, 824 CD.

(67) 26, 796 C-F.

(68) *De virt. mor.* 6, 444 E; 12, 451 D sgg.

morali e le 'Vite parallele': queste illustrano la vita di personaggi storici, ma la narrazione è inframezzata da continue riflessioni; quelli sono trattazioni teoriche, ma sono ripieni di esempi tratti dalla storia sia greca che romana. Tutto coopera al medesimo fine, la formazione di una società migliore come effetto della fusione della greicità e della romanità. Perciò, quando si dice, ed è cosa abituale, che con le 'Vite' Plutarco intendeva mostrare che i greci non erano inferiori ai romani, si esprime un giudizio incompleto: certamente quella conoscenza può favorire l'amicizia, nella quale non c'è inferiorità o superiorità, bensì una totale uguaglianza, ma l'amicizia deve diventare operante e fermentare come lievito, così da fare scomparire le diversità più dannose e far sorgere comuni intenti.

Per raggiungere lo scopo, è indispensabile l'istruzione filosofica; infatti l'ignoranza e il vizio congiunti col potere sino pericolosi, perché in quel caso le passioni acquistano vigore e hanno il modo di essere soddisfatte rapidamente (69). Di qui la necessità che i filosofi stiano accanto a quelli che governano per istruirli e consigliarli. Questa assistenza renderà sempre più rara la comparsa di un imperatore non buono, un problema cui si accennava in precedenza, poiché gli eccellenti effetti di tale collaborazione tra filosofia e politica si sono visti nel circolo di Scipione l'Emiliano. I due scritti di Plutarco conservati 'Maxime cum principibus philosopho esse disserendum' e 'Ad principem indoctum', forse un trattato unico per l'omogeneità della trattazione (70), sono negletti dai critici, ma sono molto istruttivi sul dovere del filosofo di educare chi governa, perché nella comunità risplenda il logos attraverso l'esempio di chi più influisce sugli altri. Chi insegna filosofia non erige come uno scultore statue immobili sul loro piedistallo, ma rende vivo e attivo tutto ciò che tocca e cura come un medico le malattie dell'animo.

Certamente questa visione di un mondo migliore nei secoli futuri come conseguenza della perfettibilità dell'uomo e della società sembrerà a più di uno un ottimismo ingenuo. Naturalmente in un'epoca come la nostra in cui occupano il primo posto i valori economici, fino al punto non solo di togliere ogni freno alle passioni, ma anche di eccitarle perché ci sia un maggior consumo di beni materiali e crescano la loro produzione e il benessere generale, e di indulgere ad un grave lassismo anche verso i crimini più odiosi, non è facile capire in generale la concezione dell'uomo come soggetto essenzialmente etico, lasciatici in eredi-

(69) Ad princ. ind. 6, 782 BC.

(70) Cfr. "Prometheus" 8, 1982, 68 sgg.

tà dalla civiltà greco-romana, e in particolare la posizione mentale di Plutarco, la quale in sostanza non è che una coerente applicazione dei principi filosofici di Platone e di Aristotele; e di conseguenza i critici oggi sono indotti a sottovalutare l'aspetto morale del mondo antico e ad emettere giudizi affrettati, influenzati dalla mentalità contemporanea e sprovvisti di obiettività storica. Per questo essi si domandano se Plutarco era un ipocrita, essendo inclini a vedere una contraddizione fra il sacerdote di Delfi e il filosofo che condanna decisamente la superstizione e fra il cittadino romano e il propugnatore ed esaltatore della libertà della Grecia. Si sa che egli divenne cittadino romano col nome di Mestrio Plutarco (71) per la protezione di L. Mestrio Floro, il quale ricoprì alte cariche sotto i Flavi. Ma se ipocrisia significa incoerenza fra il pensiero e l'azione, certamente non possiamo lanciare quell'accusa contro Plutarco. Da una parte lo zelo con cui adempiva i suoi uffici di sacerdote di Apollo non era che la conseguenza delle sue idee teologiche, che ammettevano anche la demonologia; dall'altra farsi cittadino romano era il risultato della sincera convinzione, maturata per tempo, che bisognava collaborare con l'impero e le autorità di Roma perché ogni opposizione era assurda: anche in quel contesto politico la paideia greca poteva operare in piena libertà, in una cultura bilingue capace di determinare il comune destino di Grecia e di Roma e dell'intera umanità. Quindi non esitò a diventare cittadino romano e comportarsi come tale lealmente e a dedicare molti dei suoi scritti a ragguardevoli personaggi romani. Si può rilevare il contrasto con la concezione storica di Tuciddide e parlare anche di utopia, ma per Plutarco non era un'utopia credere che la civiltà greco-romana era ormai il fondamento dello sviluppo futuro di tutta l'umanità. In Eusebio si legge che nel 119 il filosofo Plutarco di Cheronea, già vecchio, fu incaricato dall'imperatore di governare la Grecia (72). Si dubita della notizia; ma questa nomina da parte di un imperatore filellenico com'era Adriano, che poteva condividere il pensiero politico di Plutarco, può simboleggiare non il coronamento di una carriera politica, ma la fusione della romanità e grecità e la comune missione nel corso futuro della storia.

ADELMO BARIGAZZI

(71) CIG 1713 = Syll.³ 829A e IG VII 3423 = Syll.³ 844A.

(72) Cfr. H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres*, III, p. 1071; K. Ziegler, *Plutarco*, trad. ital., p. 33 sg.