

L'IDEALE DELLA METRIOPATHEIA  
NEI TESTI PSEUDOPITAGORICI:  
A PROPOSITO DI UNA CONTRADDIZIONE NELLO PS.-ARCHITA \*

Il carattere apocrifo degli scritti, in gran parte trasmessi dallo Stobeo (1) e attribuiti a Pitagora o a pitagorici antichi, è oggi unanimemente riconosciuto (2), anche se in passato non è mancato chi ne sosteneva l'autenticità. La natura pseudepigrafa di questa letteratura, che per lo più presenta il carattere di un compendio o di una pericope, è assicurata dalla forma (3) e dal contenuto, che ben poco sembra avere in comune con l'antico pitagorismo. Così, se molte questioni attendono ancora una risposta sicura, come quella di una precisa collocazione spazio-temporale di questi scritti, del loro fine e della loro effettiva destinazione, l'unica cosa certa, allo stato attuale degli studi, resta il fatto che essi, per la quasi totalità, non risultano autentici e non possono considerarsi neppure come testimonianze genuine di un pitagorismo più tardo (4). Per quanto poi riguarda la datazione, numerose e assai diversificate tra loro sono state le ipotesi formulate dagli studiosi, oscillando tra una datazione classica o ellenistica per arrivare sino ad una collocazione tardo-antica (5). Tuttavia, almeno per quanto riguarda gli scritti etici, cui essenzialmente si rivolge questo studio, non si errerà di molto a seguire la da-

(\*) Ps.-Archytas, *De leg.* 1, 33.17-18 Th. e *De educ.* 2, 41.16-18 Th. Desidero esprimere qui il mio ringraziamento al prof. Enrico Livrea per avermi offerto l'occasione di approfondire questo aspetto dell'etica pseudopitagorica.

(1) Dopo lo Stobeo si deve ricordare Giamblico e Simplicio cui si deve la trasmissione di una parte almeno di questi scritti. Per un elenco degli scritti, compreso quelli che presentano una tradizione indipendente, cfr. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961, 8 -27.

(2) Cfr. E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I,2, trad. it. a cura di R. Mondolfo, Firenze 1938, 305-6 sgg.

(3) Per un'analisi linguistica cfr. H. Thesleff, *op. cit.* 85-91.

(4) *Ibid.* 312.

(5) Per la collocazione cronologica di questi scritti cfr. H. Thesleff, *op. cit.* 46-71 e *On the Problem of the Doric Pseudopythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose*, Fond. Hardt, *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. 18, Vandoeuvres-Genève 1971, 57-102; W. Burkert, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einigen Pseudopythagorica*, Fond. Hardt, *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. 18, Vandoeuvres-Genève 1971, 24-55; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin - New York 1984, II, 605-607.

tazione, a suo tempo proposta da Zeller (6) e, più di recente, ripresa e precisata da Moraux, collocando questi scritti in quello spazio di tempo che va dal I sec. a. C. al I-II sec. d. C. (7).

Il largo spazio riservato in questi scritti alle tematiche etiche, lungi dal poter essere attribuito al carattere religioso dell'etica pitagorica – che pur mirava più alla santità della vita, attraverso la purificazione spirituale, che non alla conoscenza scientifica – deve essere collegato con l'importante ruolo che la filosofia etica svolge in questo periodo nella formazione di una “soggettività morale centrata sull'autonomia della coscienza, sulla signoria di sé nell'autocontrollo” (8).

Tuttavia, nonostante l'ampio spazio riservato in questi scritti alla psicologia e all'etica, è sembrato che le dottrine etiche, almeno per la maggior parte, presentassero ben poche novità, tanto che Zeller (9), nel rilevare la quasi assoluta mancanza di caratteri riconducibili alla scuola pitagorica, non esitò a definirle “una ripetizione talmente scialba di pensieri già noti nell'etica accademica e peripatetica, e in misura minore anche in quella stoica, che i caratteri della scuola pitagorica si manifestano soltanto in pochissimi di quei frammenti”. Più di recente Moraux, nel secondo volume del suo *Aristotelismus bei den Griechen e*, precisamente, nel secondo libro dedicato all’*“Aristotelismus bei nicht-Aristotelikern”*, dove il IV capitolo ha come tema “Die pythagorischen Pseudepigrapha” (10), non ha mancato di rilevare come nelle tematiche etiche che questi scritti affrontano sia rispecchiato lo stato dell'etica platonico-aristotelica nei primi due secoli dell'età imperiale. Basta sfogliare le pagine relative alla sezione dedicata da Moraux all'etica (7. Ethik: A. Eudämonielehre, B. Güterlehre, C. Tugendlehre, D. Affektlehre) (11) per rendersi conto che in questi testi l'influsso aristotelico e, più precisamente, peripatetico va ben al di là del semplice colorito (12). Lo studioso berlinese infatti cita a riscontro oltre alle *Etiche* aristoteliche, tutta una nutrita serie di autori come Ario Didimo, Aspasio, Plutarco (*virt. mor.*) e di testi come i *Magna Moralia* ed il trattato *de virtutibus et vitiis*, legati all'aristotelismo po-

(6) E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III.4, trad. it. a cura di R. Del Re, Firenze 1979, 36-45.

(7) La datazione non risulta in contrasto con i dati della tradizione letteraria cfr. A. C. Cassio, *Continuità e riprese arcaizzanti nell'uso epigrafico dei dialetti greci: il caso dell'eolico d'Asia*, “AION” 8, 1986, 145.

(8) M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma - Bari 1989, 293, dove tuttavia si deve rilevare la mancanza di qualsiasi accenno all'etica pseudopitagorica.

(9) E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci...* III.4, 95

(10) P. Moraux, *cit.* II 605-683.

(11) *Ibid.* 642-666.

(12) Di avviso opposto è H. Thesleff, *An Introduction...* 55

steriore, senza per altro omettere di segnalare anche certune coincidenze con testi caratteristici del medioplatonismo come il *Didaskalikos* di Albino-Alcinoo (13). Ma il merito principale dell'analisi di Moraux non consiste tanto nell'aver individuato l'eclettismo filosofico che caratterizza questi testi, segnalato già, a suo tempo, da Praechter (14), quanto nell'aver messo in luce l'esistenza, all'interno di questa produzione pseudepigrafa, di precise tematiche dottrinali che, se pur fundamentalmente riconducibili all'aristotelismo o al platonismo, non sempre nella loro formulazione trovano riscontro in ambito medioplatonico o in quello aristotelico-peripatetico, per cui il ricorso a queste categorie non appare sempre adeguato a caratterizzarle.

Tra le tematiche etiche ce n'è una che si segnala più delle altre per l'importanza che essa riveste in questo periodo e per il radicamento che presenta in questi testi. Si tratta della dottrina della virtù e dell'educazione morale che vede impegnati autori come Ps.-Archytas con il *περὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ εὐδαίμονος* e con il *περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς*, Ps.-Damippos con il *περὶ φρονήσεως καὶ εὐτυχίας* e Ps.-Metopos, Ps.-Theages e Ps.-Theano con uno scritto espressamente dedicato alla virtù (*περὶ ἀρετῆς*).

A fondamento della dottrina della virtù sta in questi testi una concezione psicologica che riconosce l'esistenza nell'animo umano di due forze opposte e irriducibili ma ad un tempo anche capaci di simpatizzare e armonizzare tra loro. L'anima risulta, secondo la ben nota divisione platonica, come tripartita (15), anche se questa tripartizione sembra poi risolversi in una divisione binaria in parte / elemento razionale e irrazionale (16), funzionale ad una divisione delle virtù in teoretiche o *ἐπιστήμαι* da un lato ed in etiche dall'altro (17). Poi, nello Ps.-Archytas, l'autore che, senza dubbio, meglio conosciamo, la *ψυχή* risulta suddivisa in elemento razionale – *νόος* (18),

(13) Si veda ora anche la recente edizione: Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990, 215 pp.

(14) K. Praechter, *Metopos, Theages und Archytas bei Stobaeus, Flor.* I. 64-67, "Philologus" 50, 1891, 49-57.

(15) Cfr. Ps.-Aresas, *De nat. hom.* 49.3-5 e 50. 8-9 Th.; Ps.-Diotogenes, *De regn.* 2, 73.12-13 Th.; Ps.-Ekkelos, *De iust.* 78.2 Th.; Ps.-Kallikratidas, *De dom. felic.* 1, 103.4-5 Th.; Ps.-Theages, *De virt.* 1, 190.11 e 23-24 Th.; Ps.-Timaios, *De univ. nat.* 82, 224.3-4 Th.; Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 118.1 sgg. Th.

(16) Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 43.19 Th., *De leg.* 33.14-15 Th. (*τὸ κρεῖσσον / τὸ χειρὸν*), 15-16 Th. (*τὸ λόγον ἔχον / τὸ ἄλογον*), 7 Th. (*τὸ ἄρχον / τὸ ἀρχόμενον*); Ps.-Aresas, *De nat. hom.* 50.8-9 Th.; Ps.-Damippos, *De prud. et beat.* 2, 68.25 Th.; Ps.-Timaios, *De univ. nat.* 82, 224.3-4 Th.; Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 119.18 Th.

(17) Per la distinzione delle virtù in *ἀγεμονικαί, ἐπικτικαί* e *σύνθετοι* cfr. Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 119.5-6 sgg. Th.

(18) Ps.-Archytas, *De intell.* 2, 37.15, 20, 22 Th. etc...

διανοητικόν (19), τὸ λογιστικόν οὐ τὸ λογικόν (20) οὐ τὸ λόγον ἔχον (21) —, irascibile (τὸ θυμοειδές) e concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικόν) (22). Infatti lo Ps.-Archytas enumera come beni delle parti dell'anima: φρόνασις ἀνδρεία δικαιοσύνη σαφροσύνη (23). Al νόος, principio della ἐπιστάμα (24), che si trova all'interno dell'anima (25), è affidato il compito di indagare sui νοητά, cioè gli αὐτὰ τὰ εἶδεα (26), e sulle realtà τιμιαιάτατα e prime per natura (27). I compiti che lo Ps.-Archytas assegna al νόος corrispondono a quelli che l'autore del primo commento all'*EN* di Aristotele, Aspasio, assegna alla σοφία (28), che si applica agli oggetti più venerabili e divini e contempla le opere della natura e ancora altri oggetti più nobili e divini quali quelli che studia la filosofia prima. Le ἐπιστάμαι (29), σοφία e φρόνησις, sono le virtù proprie dell'elemento razionale. La prima è definita come ἐπιστάμα τῶν θεῶν καὶ δαιμονίων (30), la seconda, che può considerarsi guida τῆς περὶ τὸν βίον εὐδαιμονίας (31) nonché τῶν ἀλλῶν ἀρετῶν... ἀγεμῶν... καὶ μάτρη (32) — con chiaro riferimento all'ἀντακολουθία che lega le virtù etiche alla φρόνησις (33) —, è invece presentata

(19) Cfr. Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 117.5-6 T.

(20) *Ibid.* 1, 118.1 e 119.18 Th. Cfr. Ps.-Theages, *De virt.* 1, 190.23 Th.

(21) Ps.-Theages, *De virt.* 2, 193. 12 Th.

(22) Cfr. Ps.-Theages, *De virt.* 1, 190.23-24 Th.

(23) Ps.- Archytas, *De vir. bon.* 6, 11.8-9 Th.

(24) Ps.-Archytas, *De intell.* 2, 37.25-26 Th. καὶ ὁ μὲν νόος ἐστὶν ἀρχὰ τῆς ἐπιστήμας...

(25) *Ibid.* 2, 37.15 Th. ... νόος δ' ἐν ψυχῇ.

(26) *Ibid.* 2, 38.17 Th.

(27) *Ibid.* 2, 37.20-22 e 38.8 Th.

(28) Aspasio, *In EN*, CAG XIX.1, ed. G. Heylbut, Berolini 1889, 1.8-10 περὶ τῶν τιμιωτάτων καὶ θειοτάτων ἢ σοφία πραγματεύεται καὶ θεωρεῖ τὰ τῆς φύσεως ἔργα καὶ ἔτι ἄλλα πολλὰ ἀμείνω καὶ κρείττω τῶν ἐκ τῆς φύσεως συνεστῶτων. Cfr. Arist., *Metaph.* 1141a 19-20 (ἢ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὡσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων), 1141b 2-3 (ἢ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει) e 1177a 15.

(29) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 7, 11.26-27 Th. τὰς γὰρ λόγους καὶ ἀποδειξίσεις ποτιχρωμένας ἀρετὰς δεόν ἐπιστάμας ποταγορεύεν.

(30) *Ibid.* 7, 11.25 Th.

(31) *Ibid.* 6, 11.19 Th.

(32) Ps.-Damippos, *De prud. et beat.* 2, 69.14-15 Th.; Ps.- Ekphantos, *De regn.* 4, 84.7 Th. Cfr. Ps.-Ekkelos, *De iust.* 78.1 Th., per il quale la giustizia è la madre delle altre virtù.

(33) Cfr. Aspasio, *In EN* 38.3 (τελείοι τὰς ἀρετὰς ἢ φρόνησις) e 57.6-7 (φρονήσεως γνωρίζουσις ἐν τοῖς πάθεσι καὶ πράξεσι τὸ μέσον); Alex. Aphr., *Quaestiones*, Suppl. Arist. II.2, ed. I. Bruns, Berolini 1892, XXII, 142.22 sgg. ("Ὅτι ἀντακολουθοῦσιν αἱ ἀρεταί); Plut., *fort.* 97E (Εἰ δ' ἐστὶ σαφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, πῶς

come ἐπιστάμα τῶν ἀνθρωπίνων καὶ <τῶν> περὶ τὸν βίον (34) ο τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων ἀγαθῶν (35). Queste formule definitorie della σοφία e della φρόνησις (36) possono anche genericamente classificarsi come accademico-peripatetiche, ma non trovano una precisa rispondenza né in ambito medioplatonico, dove risultano impiegate le stesse formule stoiche (37), né in quello aristotelico-peripatetico, dove la φρόνησις è comunemente definita come retta ragione (ὀρθὸς λόγος) (38). Comunque il carattere anti-stoico di questa filosofia etica è dimostrato dalla scissione che lo Ps.-Archytas opera all'interno della definizione stoica di sapienza come "scienza delle cose divine ed umane", facendo della σοφία la scienza delle realtà divine e della φρόνησις, saggezza o prudenza, la scienza delle realtà umane, in piena conformità con il dettato platonico (39) e aristotelico-peripatetico (40), e creando così il presupposto per un'attività pratico-razionale, propria dell'ἄνθρωπος ἀγαθός, che richiede la collaborazione di ambedue le facoltà dell'anima, di quella passionale e di quella razionale, poiché l'ideale di vita

λόγον ἔχει μὴ εἶναι φρόνησιν, εἰ δὲ φρόνησις, πῶς εὐβουλίαν μὴ εἶναι; ἡ γὰρ σωφροσύνη φρόνησις τίς ἐστὶν ὡς λέγουσι, \* \* καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς φρονήσεως δεῖται παρούσης) e 99E-F. Cfr. Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.19-20 Th. οὐ γὰρ ἀντιπαθέες ἐντι ταὶ ἀρεταί, ἀλλ' ἁρμονίας ἀπάσας συμφωνότεραι.

(34) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 7, 11.25-26 Th.

(35) *Ibid.* 6, 11.21 Th.

(36) Sulla distinzione tra σοφία e φρόνησις che sembra risalire a Senocrate cfr. Clem. Al., *Strom.* II 5, 24.1-2 (τὴν φρόνησιν... διττήν, τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν, ἣν δὲ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην) e M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino 1967, II 41.

(37) Cfr. per la σοφία come ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων SVF II 36 e 35 = Alcín., *Didask.* XXIX 152.6-7 H.; Cic., *De fin.* I 36-37; Clem. Al., *Strom.* IV 26, 163.4; Apul., *De Plat.* II 6, 109.2-3 sgg.; per la φρόνησις come ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων cfr. SVF II 174, 1181; III 265, 266, 274, 598, 262 = Alcín., *Didask.* XXIX, 182.23-24 H. e Apul., *De Plat.* II 6, 109.26 sgg.

(38) Sulla φρόνησις come ὀρθὸς λόγος cfr. Arist., *EN* 1138b 20-34, *EE* 1229a 9, b 7; Aspas., *In EN* 40.8-9.

(39) Cfr. nn. 32 e 33.

(40) Per la σοφία cfr. Arist., *EN* 1141a 19-20 e 1141b 2-3 (ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμωτάτων τῆ φύσει); Ps.-Arist., *MM* 1197a 32 sgg. e 1197b 7-8 (ἡ μὲν γὰρ σοφία περὶ τὸ αἰδίον καὶ τὸ θεῖον); Alex. Aphr., *In Metaph.*, CAG I, ed. M. Hayduck, Berolini 1891, 7.25 (σοφίαν δὲ νοῦν καὶ ἐπιστήμην τῶν τιμωτάτων τῆ φύσει), 171.7-9 (... πρῶτην σοφίαν, ὅτι τῶν πρῶτων καὶ τιμωτάτων ἐστὶ θεωρητικὴ, διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ θεολογικὴ), 246.1-2 (σοφία... ἐπιστήμη τῶν αἰδίων τε καὶ ἀκινήτων καὶ θεῶν) e 373.7-8 (... δαιμόνια τὰ θεῖα λέγει· τοιαῦτα γὰρ τὰ ἄστρα καὶ τὰ τούτων μέρη). Per la φρόνησις cfr. Arist., *EN* 1143b 21-23 (ἡ μὲν φρόνησις δ' ἐστὶν ἡ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπων); Ps.-Arist., *MM* 1197a 34-35 (ἡ φρόνησις οὐ περὶ ταῦτα, ἀλλὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα).

dell'ἀγαθός risulta dal temperamento del βίος πρακτικός τε καὶ φιλόσοφος (41).

Coerente con questa visione lo Ps.-Archytas pone accanto alle virtù teoretiche ο ἐπιστήμαι, proprie della parte razionale dell'animo, le virtù proprie dell'ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, la virtù etica che definisce come ἕξις βελτίστη καθ' ἂν καὶ ποιοί τινες ἡμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος (42). Una definizione questa che, implicando una concezione della moralità (ἦθος) come qualità dell'elemento irrazionale dell'anima (ποιότης τοῦ ἀλόγου) (43), tende a sottolineare il carattere alogico e passionale di questa virtù, ricorrendosi in particolare a quell'aristotelismo posteriore che ha subito modificazioni in funzione di una polemica antistoica e, più precisamente, anticrisippea (44). Quello che lo Ps.- Archytas indica non è la virtù del sapiente ma dell'uomo medio, un genere di vita, un τέλος che è adeguato alla natura umana, che risulta unitariamente formata di anima e corpo (45). Diversamente dalla identità che sembra istituissero i Pitagorici antichi tra uomo virtuoso e filosofo, ponendo come fine supremo della filosofia quello di ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ (46) e quello della ὁμοίωσις τῷ θεῷ (47), nei testi pseudopitagorici si assiste ad una scissione tra l'ideale dell'ἄνθρωπος ἀγαθός, che si può definire μετριοπαθής, e quello del filosofo, del σοφός simile a Dio e libero dalle passioni umane (48). Così, per quanto l'attività contemplativa (θεωρία) venga presentata come propria dell'uomo che, più di ogni altro essere vivente, è capace di θεωρησαί τε... τὰ ἔοντα καὶ ἐπιστάμαν καὶ φρόνασιν λαβὲν αὐτῶν ἀπάντων (49), essa tuttavia appare un'atti-

(41) Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.5-7 Th. δύο μὲν ὧν ἔντι βίοι ἀντίπαλοι, τοὶ τῶν πρατῆων ἀντιποיעύμενοι, πρακτικός τε καὶ φιλόσοφος· πολὺ δὲ κάρρων δοκέει εἶμεν ὁ ἐξ ἀμφοτέρων κεκραμένος... Cfr. *ibid.* 3, 42.17-18 Th.

(42) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 7, 11.27-29 Th. Cfr. Aspas., *In EN* 69.30 e 32.26-28.

(43) Cfr. Arist., *EN*1103a 17-18, *EE*1220a 39 sgg. e b 5 sgg.; Ps.-Arist., *MM*1185b 38; Plut., *virt. mor.* 443C, *lib. educ.* 2F-3A; Posidon., fr. 31.26-29 Edelstein-Kidd = 406 Theiler; *SVF* III 257; Stob. II 38.12-3 W.

(44) Sull'argomento cfr. Plutarco, *La virtù etica*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di F. Becchi, Napoli 1990, 167 n. 13 e 168 n. 14.

(45) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 11.3-5 λέγομεν δὲ νῦν εἰδαιμοσύναν τὰν τῷ ἀνθρώπῳ. ὁ δ' ἄνθρωπος οὐχ ἄ ψυχὰ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα. Cfr. Alex. Aphr., *De anima liber cum mantissa*, Suppl. Arist. II.2, ed. I. Bruns, Berolini 1892, 155.13-19; Aspas., *In EN* 16.

(46) Cfr. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, 59-61.

(47) Cfr. Jambl., *V. Pyth.* 66 e Ps.-Pythagoras, *Carm. aur.* v. 46, p. 161 Th.

(48) Cfr. Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.9-10.18 Th.; Ps. Euryphamos, *De vit.* 85.27-8 Th.; Ps.-Hippodamos, *De felic.* 1, 95.21-22 Th.; Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 119.24-25 Th.; Ps.-Sthenidas, *De regn.* 187.10 sgg. Th.; Ps.-Diotogenes, *De regn.* 2, 74.9-11 Th.; Ps.-Ekphantos, *De regn.* 2, 81.9-10 Th.

(49) Ps.-Archytas, *De sapient.* 2, 44.6-7; Ps.-Periktione, *De sapient.* 1, 146.3-4

vità più divina che umana (50), per così dire, incapace di assicurare da sola la felicità all'uomo (51). L'uomo infatti è nato per agire (γεγόναμες γὰρ ποτ' ἐνέργειαν νοεράν, ἂν καλέομες πράξιν) (52) e la felicità stessa (53) altro non è che *πρᾶξις ἐν εὐτυχία*, come la definisce lo Ps.-Hippodamos (54), o *ἐνέργεια / χρᾶσις* (55) *ἀρετᾶς ἐν εὐτυχία* (56), una formula definitoria questa che presenta molteplici punti di contatto con quanto sullo stesso tema scrivono l'Anonimo autore dei *MM* (τὸ δέ γε εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν οὐθὲν ἄλλο ἢ τὸ εὐδαιμονεῖν... τὸ δ' εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν... ἐν χρήσει τοίνυν τινὶ ἂν εἴη καὶ ἐνέργεια ἢ εὐδαιμονία) (57), Aspasio che parla di *εὐδαιμονία ἐν πράξει* (58) e sottoscrive l'identità τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν (59), Alessandro di Afrodisia che fa consistere la felicità, definita come *ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ψυχῆς λογικῆς* (60), nell'agire secondo virtù e nel vivere bene (61) e lo Ps.-Plutarco che la definisce come *εὐπραξία τις* (*fat.* 572F).

(Γέγονε δὲ καὶ συνέστα ὁ ἄνθρωπος ποτὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τὰς τῷ ὄλῳ φύσιος) e 2, 146.8-9 ἃ δὲ σοφία περὶ πάντα γένη τῶν ἐόντων. οὕτως γὰρ ἔχει σοφία περὶ πάντα τὰ ἐόντα).

(50) Il sapiente è presentato come un uomo divino *χωρίζοντα μὲν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων παθέων, συνεγγίζοντα δὲ τοῖς θεοῖς* (Ps.-Diotogen. *De regn.* 2, 74.9-11).

(51) Cfr. Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 11.3-4 Th. λέγομες δὲ νῦν εἰδαιμοισύναν τὰν τῷ ἀνθρώπῳ.

(52) Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.8-9 Th. Cfr. Aspas., *In EN* 3, 18-20.

(53) Per la definizione di felicità come τῶν μὲν πρακτικῶν τὸ κράτιστον, τῷ δὲ βίῳ τὸ τέλειον ἀγαθόν cfr. Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 43.4-5 Th.

(54) Ps.-Hippodamos, *De felic.* 1, 95.32 Th.

(55) Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.12 Th.

(56) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 11.3 sgg. e 7-8. 12.4-6 Th., dove lo Pseudo-Archita precisa che si tratta della felicità dell'uomo, composto di anima e corpo, considerato come τὰς ψυχᾶς ὄργανον, alla quale concorrono i beni dell'anima, quelli del corpo e quelli esterni come ἐπιγεννάματα. Sulla εὐτυχία come elemento indispensabile cfr. Arist., *EN* 1153b 21-25 e Aspas., *In EN* 152.7-8 (οὐ γὰρ ἔστιν εὐδαιμονεῖν ἄνευ τῆς εὐτυχίας) e sulla necessità dei beni del corpo e dei beni esterni come συνεργά cfr. Alex. Aphr., *De anima liber cum mantissa* 159-168 ("Ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν); Ps.-Arist., *MM* con la nozione di εὐδαιμονία συγκεκριμένη. Anche la difesa che Archita fa di questa nozione presenta sorprendenti coincidenze con Alex. Aphr., *Quaestiones* XXIII, 144.4-5 sgg.

(57) Ps.-Arist., *MM* 1184b 27-32

(58) Aspas., *In EN* 8.19-20.

(59) *Ibid.* 9.16.

(60) Alex. Aphr., *Quaestiones* XXV, 148.30 e XXIII, 144.4-5 (ἀνδραποδῶδες τὸ τὴν εὐδαιμονίαν τίθεσθαι ἐν ταῖς σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ τῷ ἀπολαυστικῷ βίῳ) e 14-15 (αἱ μὲν κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι αἰρεταί, κἂν μετὰ λύπης ὤσιν).

(61) Cfr. Alex. Aphr., *De anima liber cum mantissa* 165.7-8 (ἔστιν δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ κατὰ ἀρετὴν πράττειν) e 15-16.

La vita conforme a virtù e saggezza appare così costituire la felicità propria dell'uomo, in quanto riesce a coniugare attività intellettuale e pratica (62).

La virtù etica poi, che fa parte di quei beni che non ammettono ὑπερβολάν (63), proprio in virtù di questa teoria psicologica che riconosce l'esistenza di forze intrapsichiche opposte, ma capaci di collaborare tra loro, non è distruzione o assenza di passione, ma moderazione della medesima in quanto essa ha origine dalla συναρμογὰ delle due parti dell'anima (64).

I testi pseudopitagorici, pur nella loro frammentarietà, permettono tuttavia di ricostruire una dottrina della virtù etica attraverso le concordanze esistenti tra i vari testi (65). Sulla base di queste coincidenze le formule definitorie della virtù etica si riducono fondamentalmente a due (66):

1) ἡ συναρμογὰ τῶ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχᾶς ποτὶ τὸ λόγον ἔχον *id est* μεσότης καὶ ἀκρότης

2) ἔξις τοῦ δέοντος *id est* μεσότης καὶ ἀκρότης.

La virtù etica come accordo armonico – συναρμογὰ (67), ὁμολογία οὐ συμφωνία (68) – di ragione e passione si legge infatti non solo nello Ps.-Archytas (69), ma anche in Ps.-Damippos (70), Ps.-Hippodamos (71), Ps.-Metopos (72) e nello Ps.-Theages (73). Nello Ps.-Archytas, Ps.-Metopos e

(62) Cfr. Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.12-14 Th.

(63) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 8, 12.7-8 Th.

(64) Ps.-Archytas, *De leg.* 1, 33.17 Th.

(65) Cfr. M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano 1979, 132, anche se in questo caso le coincidenze tra i vari autori permettono non tanto la ricostruzione del pensiero dell'autore falsificato, quanto offrono la possibilità in generale di enucleare i tratti caratteristici di questa filosofia pseudopitagorica.

(66) Oltre a queste due formulazioni prevalenti non si può passare sotto silenzio la definizione di virtù ἀκρότης καὶ τελειότης τῆς ἐκάστῳ φύσιος οὐ τῆς <τῶ> ἀνθρώπῳ φύσιος che si legge nello Ps.-Euryphamos (*De vit.* 87.1-2 e 4-5 Th.), e che risulta dalla fusione della formula aristotelico-peripatetica e di quella stoico-medioplatonica. Cfr. *SVF* III 245 e 257 e Alcain., *Didask.* XXIX, 182.21 e 184.12 H.

(67) Per la definizione di συναρμογὰ cfr. Ps.-Euryphamos, *De vit.* 86.20 Th. συναρμογὰ δὲ ἂ ποτ' ἀλλάλως σύγκρασις τῶν φθόγγων.

(68) Per l'identità συναρμογὰ = συμφωνία cfr. Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 117.19-20 e 2, 119.28 sg. Th.

(69) Ps.-Archytas, *De leg.* 1, 33.17 Th.

(70) Ps.-Damippos, *De prud. et beat.* 2, 68.26 Th., con la precisazione (*ibid.* 2, 69.12 sgg. Th.) che tale accordo (συναρμογὰ) avviene secondo la φρόνησις, guida e madre delle altre virtù (... τῶν ἀλλῶν ἀρετῶν... ἀγεμῶν ἐντι καὶ μάτηρ), che determina τὸ τε ἄπειρον καὶ τὸ περαῖνον ἐν ταῖς πράξεσι.

(71) Ps.-Hippodamos, *De felic.* 1, 96.21 Th. e *De rep.* 3, 100.7-8 Th.

(72) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 119.28-120.1 Th. e *ibid.* 1, 117. 19-20 Th., che testimonia l'identità συναρμογὰ-συμφωνία.

(73) Ps.-Theages, *De virt.* 2, 193.15 Th. Cfr. *ibid.* 1, 191.1 e 190.21; 2, 192.8 Th.

nello Ps.-Theages poi si legge anche la formula definitoria della virtù come disposizione abituale del dovere morale (ἔξις τοῦ δέοντος) (74). La formulazione di virtù etica come accordo dell'elemento o parte razionale dell'anima con quello passionale, da cui trae origine (75) – al di là della diversa formulazione con il ricorso al termine συμφωνία o alla nozione di συνεξορμῶν piuttosto che a quella di συναρμογή –, non risulta estranea né all'etica aristotelico-peripatetica (76) né a quella platonica e medioplatonica. Infatti, Platone stesso nelle *Leggi* identifica la virtù nella συμφωνία di ragione e passione (77) e nel medioplatonismo la virtù, anche se non esplicitamente, risulta una συμφωνία di ragione e passione se la giustizia, che è la virtù πανυπερτάτη (78), viene definita come συμφωνία delle tre parti dell'anima (79). Così anche la concezione della virtù come disposizione abituale (ἔξις) (80) del dovere morale (τὸ δέον) non può dirsi ignota a Platone e al platonismo (81), anche se risulta una caratteristica dell'etica aristotelico-peripatetica, cui si deve l'identità τὸ δέον *id est* τὸ μέσον (82) e la

(74) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 8, 12.9-10 Th. (ἄ γὰρ ἀρετὰ στάθμαν ἔχει τὸ δέον, καὶ ἔστι τῷ δέοντος ἔξις ἐν τοῖς πρακτοῖς); Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.2-8 Th. e Ps.-Theages, *De virt.* 1, 191.27 Th. e 2, 192.4 Th.

(75) Ps.-Archytas, *De leg.* 1, 33.17 Th. (γίνεται γὰρ ἐκ τῶν ἐκατέρων συναρμογᾶς ἀρετά); Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 117.19-20 Th. (ὄκκα δὲ τὸ μὲν [sc. τὸ λογιστικὸν] ἀγῆται, τὸ δ' [sc. τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς] ἔπηται, καὶ ἀμφοτέρα συμφωνεῖ ἀλλάλοις, τὸ τηνικαῦτα ἀρετά); Ps.-Theages, *De virt.* 2, 193.14-15 Th. διὸ καὶ ἀρετὰ πᾶσα ἐν συναρμογῇ γίνεται τῶν μερέων τῶν ψυχᾶς.

(76) Cfr. Aspas., *In EN* 94.14-16 e 119.20-21 (χρὴ τὸ θυμοειδὲς μέρος τῆς ψυχῆς πεπαιδευθῆναι ὡς μηδὲν παρὰ τὸν λόγον πράττειν ἀλλὰ συνεξορμῶν τῷ λόγῳ, σύμφωνον αὐτῷ ὄντα).

(77) Plat., *Lg.* 653b ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγονται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ..., αὕτη 'σθ' ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή...

(78) Cfr. Ps.-Theages, *De virt.* 1, 190.26-191.2 Th.

(79) Cfr. Ps.-Metopos, *De virt.* 119.7-8 Th. Nel medioplatonismo solo la giustizia viene definita come συμφωνία delle tre parti dell'anima (cfr. Alcino., *Didask.* 182.32 sgg. H. e Apul., *De Plat.* II 6, 108.26 sgg.). Cfr. anche Clem. Al., *Strom.* IV 26, 163.4.

(80) Cfr. Plat., *Cra.* 415d, *R.* 591b, 618d; *Sph.* 247a, *Lg.* 790e-791b, 870c; Clem. Al., *Strom.* VI 9, 78.3 (οἱ φιλόσοφοι τὰς ἀρετὰς ἔξεις καὶ διαθέσεις καὶ ἐπιστήμας οἶοντα) e VII 12, 69.7.

(81) Plat., *Lg.* 636d-e (δύο γὰρ αὐταὶ πηγαὶ [sc. ἡδοναὶ καὶ λύπαι] μεθείνονται φύσει ρεῖν, ὧν ὁ μὲν ἀρυτόμενος ὄθεν τε δεῖ καὶ ὁπότε καὶ ὁπόσον εὐδαιμονεῖ...) e 653b-c.

(82) Sulla nozione aristotelica di τὸ δέον cfr. *EN* 1094a 23-24 (καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μάλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος), 1107a 3-4, 1118b 20, 1121a 1-2 (παρὰ τὸ δέον καὶ τὸ καλῶς ἔχον... μετρίως δὲ καὶ ὡς δεῖ), 1121b 12 (εἰς τὸ μέ-

definizione di virtù etica non solo come giusto mezzo o giusta misura ma anche come dovere morale (83).

Accanto alla nozione virtuosa di συναρμογὰ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (84) o di ἕξις τοῦ δέοντος esistono due forme viziose, una per difetto ed una per eccesso (85), per cui la virtù risulta una μεσότης tra due vizi (86), secondo la formulazione aristotelica, o una συμμετρία di passioni (87), secondo la formulazione peripatetica (88). L'eccellenza morale poi viene definita non solo come un giusto mezzo o una giusta misura tra un difetto ed un eccesso ma anche come una sommità (ἀκρότας) (89) in quanto οὔτ' ἀφαιρέσιος οὔτε προσθέσιος δέεται (90).

Ma al di là delle formule definitorie di ascendenza aristotelico-peripatetica, la nozione di virtù etica risulta una medietà che nasce dal temperamento di ragione e passione e più che una medietà tra due vizi opposti appare una συμμετρία τῆς μείξεως (91), un μέτριον πάθος (92), cui la

σον καὶ εἰς τὸ δέον), 1122b 29 e 1123a 20. Sulla nozione aristotelica di dovere morale cfr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Paris 1970<sup>2</sup>, II.2, 568-572.

(83) Arist. *EN* 1106b 21-24 (τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς), 1116-7 (ὃ δὲ μέσως ἔχει καὶ ὡς δεῖ), 1120b 4, 1121b 4-5, 1121b 12 (εἰς τὸ μέσον καὶ τὸ δέον). Per la nozione di τὸ δέον oppure ὡς δεῖ = τὸ καλόν oppure τὸ ἀγαθόν cfr. Arist., *EN* 1094a 24; *Top.* 110b 10 e 165b 34-38. Sul tema cfr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque* II 2, 568 sgg. ed in particolare p. 571: "Nous croyons donc qu'on ne peut pas ne reconnaître qu'en employant plus de 170 fois dans la seule *Éthique à Nicomaque* le verbe *déin*, et à l'occasion le quasi-substantif *to déon*..., Aristote a mis au centre même de sa morale l'idée distincte de «dévoyer» moral".

(84) Ps.-Theages, *De virt.* 1, 191.15-16 (ὄλωσ δὲ ἅ μὲν οὐ κατ' ὀρθὸν λόγον συναρμογὰ, κακία) e 21-23 Th.

(85) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.4 Th. e Ps.-Theages, *De virt.* 1, 191.25 Th.

(86) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.24 Th.; Ps.-Theages, *De virt.* 1, 191.28 Th.

(87) Ps.-Theages, *De virt.* 1, 192.11 Th.

(88) Cfr. Alex. Aphr., *Quaestiones* XXV, 149.9, 18, 32 συμβαίνει τὰς περὶ ταῦτα ἀρετὰς συνίστασθαι συμμετρία πράξεων τε καὶ παθῶν.

(89) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.2-8 e Ps.-Theag., *De virt.* 1, 191.27-192.4 e 2, 192.11.

(90) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.6-8 Th.; Ps.-Theages, *De virt.* 1, 191.23-24 Th. Cfr. Arist., *EN* 1107a 22-23. Diversa la motivazione addotta da Alcín., *Didask.* XXX, 184.12-13 H. ... καίτοι γε ἀκρότητες αἱ ἀρεταὶ ὑπάρχουσαι διὰ τὸ τέλειαι εἶναι...

(91) Cfr. Ps.-Theages, *De virt.* 2, 192.5-11 sgg. Th. Il fatto che la virtù venga paragonata all'accordo armonico (τὸ σύμφωνον) e alla salute fisica (ὑγίεια), intesa alla maniera stoica di εὐκрасία καὶ συμμετρία τῶν στοιχείων (*SVF* III 278 e 471), induce a pensare che la συναρμογὰ si risolva in una σύγκρασις degli elementi costitutivi. In tal senso indirizzerebbero sia la definizione di συναρμογὰ data dallo Ps.-Euryphamos (*De vit.* 86.20 Th. συναρμογὰ δὲ ἅ ποτ' ἀλλάλως σύγκρασις τῶν φθόγων) sia l'affer-

φρόνησις ha imposto una misura, tra l'ἀναλγησία o ἀπάθεια da un lato e l'ἐμπάθεια dall'altro (93), un ideale questo che in verità appare più vicino all'*aurea mediocritas* che non alla medietà qualitativa dello Stagirita.

Quello che comunque caratterizza questa trattazione della virtù etica è la polemica contro l'intellettualismo ed il panlogismo stoico. Questa esigenza polemica traspare in tutta la sua evidenza nella definizione di virtù sia come accordo armonico (συναρμογὰ) o eccellenza morale, quando a commento si legge οὐκ ἀφελὲν ὄν δεῖ τὰ πάθεα τὰς ψυχᾶς, οὔτε γὰρ ἀφέλιμον αὐτὰ ἀφελὲν, ἀλλὰ συναρμόσασθαι ποτὶ τὸ λόγον ἔχον τῷ δέοντος καὶ τῷ μετρίῳ (94), sia come sommità e perfezione (ἀκρότης καὶ τελειότης) dell'umana natura che risulta unitariamente formata di anima e corpo (95), per cui la virtù dell'uomo non può essere virtù solo della parte razionale (96).

L'ἀπάθεια, che certamente veniva praticata dai Pitagorici antichi (97), risulta in questi testi un ideale non solo inaccessibile all'uomo (98), ma neanche utile, anzi, nefasto, perchè rende l'animo ἀπαρόρματον καὶ ἀνευθουσίαστον... πρὸς τὸ καλόν (99) e snerva τὰς ἀρετᾶς τὸ γενναῖον (100). Comprensibile risulta quindi non solo la polemica nei confronti della nozione stoica dell' ἀπάθεια, ma anche l'esaltazione del ruolo della passione quale quella operata dallo Ps.-Metopos (101) che, spingen-

mazione dello Ps.-Theages a giudizio del quale la virtù συμμετρία di passioni consiste ἐν τῷ ταῦτα συναρμόζεσθαι *id est* ἐν τῷ ταῦτα συγκερασθῆμεν (*De virt.* 2, 192.11 sgg. Th.). Cfr. Ph., *De virt.* 3, 377 ὑγεία δὲ ψυχῆς εὐκρασία δυνάμεων ἐστὶ τῆς τε κατὰ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὸν λόγον...

(92) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 121.12 Th.

(93) Ps.-Archytas, *De educ.* 1, 41.16-18 Th.; Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 24-25 Th. Cfr. anche Ps.-Timaios, *De univ. nat.* 72-73, 222.12-14 Th. τὸ πὼς ἔχεν ποτὶ τὰ πάθεα ἀρχὰ τε καὶ πέρας ἀρετᾶς καὶ κακίας ἐστὶ· τὸ γὰρ πλεονάζεν ἐν τούτοις ἢ κάρπον αὐτῶν εἶμεν εὖ ἢ κακῶς ἀμὲ διατίθητι.

(94) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 121.10-12 Th.; Ps.-Theages, *De virt.* 2 192.7-8 Th. οὐκ ἐν τῷ ὑπεξελῆσθαι τὰ πάθεα τὰς ψυχᾶς... ἀ ἀρετὰ πέπτωκεν, ἀλλ' ἐν τῷ ταῦτα συναρμόζεσθαι.

(95) Ps.-Euryphamos, *De vit.* 87.1-5 Th.

(96) Cfr. Alex. Aphr., *De anima liber cum mantissa* 155.13-19 e Aspas., *In EN* 16.

(97) Cfr. A. Delatte, *op. cit.* 59.

(98) Cfr. Ps.-Diotogenes, *De regn.* 2, 74.9-11 Th.

(99) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.25-121.1 Th.

(100) Ps.-Archytas, *De educ.* 2, 41.13-14 Th. Su questo tema cfr. Cic., *Tusc.* IV 43-44; *Luc.* 135; Sen., *De ira* I 17.1 e III 3.1; Anon. Lond., *Iatrica*, ed. H. Diels, *Suppl.* Arist. III.1, *Berolini* 1893, II 20-22; *Plut., virt. mor.* 451D-E, 452A e C; *coh. ira* 453D; *tranq. an.* 468D; *Περὶ ὀργῆς (Moralia VII* 138.14 sgg. Bern. = fr. 148 Sandbach).

(101) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 121.7-8 Th.

dosi ben oltre quella rivalutazione della passione propria dell'aristotelismo posteriore, scrive: γίνεται γὰρ ἐκ τῶν παθέων ἃ ἀρετά, καὶ γενναθεῖσα πάλιν συναύξεται τούτοις. Infatti, se l'Anonimo autore dei *MM* afferma che la passione moderata contribuisce a rafforzare la virtù (102) e se con l'asserzione che la virtù consiste ἐν πάθει (103), non intende identificare *sic et simpliciter* la virtù con il πάθος, ma sottolineare il ruolo che la passione svolge nella genesi della virtù etica (ἀπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστὶν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη) (104), negli scrittori pseudopitagorici la virtù sembra coincidere e identificarsi con la passione (ἐν τούτοις ἃ ἀρετά) (105), nel senso che la virtù non solo riguarda le passioni (περὶ πάθεα), ma esse ne costituiscono la materia (τὰ δὲ πάθεα τᾶς ἀρετᾶς ὕλα) (106).

Ma oltre a questa rivalutazione del ruolo della passione nella formazione della virtù etica, quello che indiscutibilmente caratterizza questi testi è lo strano sincretismo filosofico che è alla base della nozione virtuosa di μετριοπάθεια. Il significato di questa nozione di virtù, sconosciuta agli aristotelici ortodossi, è chiarito dallo Ps.- Archytas, dallo Ps.-Hippodamos, dallo Ps.-Metopos e dallo Ps.-Theages che appaiono concordi nel precisare che la virtù è una μεσότης ο συμμετρία in quanto riconduce ad una giusta misura le due passioni fondamentali, piacere e dolore: Ἐπεὶ δὲ ἃ τοῦ ἡθεος ἀρετὰ περὶ πάθεα, τῶν δὲ παθέων ἀδονὰ καὶ λύπα ὑπερτατα, φανερόν ὅτι οὐκ ἐν τῷ ὑπεξελέσθαι τὰ πάθεα τᾶς ψυχᾶς, ἀδονὰν καὶ λύπαν, ἃ ἀρετὰ πέπτωκεν, ἀλλ' ἐν τῷ ταῦτα συναρμόζεσθαι (107). La virtù etica dunque è un giusto mezzo relativo ai piaceri

(102) Ps.-Arist., *MM* 1185b 29-30.

(103) *Ibid.* 1206a 18-19. Cfr. P. L. Donini, *L'Etica dei Magna Moralia*, Torino 1965, 73 n. 18: "Davvero non si capisce facilmente che cosa intenda dire l'autore quando pone l'ἀρετὴ «ἐν πάθει»: la virtù non è un πάθος né per Aristotele (cfr. *EN* 1105b 28 sgg.) né per l'autore stesso, secondo il quale essa è ὁρμή naturale, ovvero ὁρμή del πάθος *più il logos*...".

(104) Ps.-Arist., *MM* 1206b 17-19. Cfr. I. Düring, *Aristotele*, trad. it. a cura di P. L. Donini, Milano 1976, 497 n. 44.

(105) Ps.-Metopos, *De virt.* 1, 119.8-9 Th.

(106) *Ibid.* 1, 119.8 Th., anche se è la φρόνησις quella che determina la giusta misura, sí che non si dà virtù senza di essa. L'affermazione, come altre (cfr. ad es. per la nozione di εὐδαιμονία: Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 10.27 sgg. Th.; *De educ.* 1, 40.19-21 Th.) è chiaramente dettata dalla polemica antistocica. Per la passione come "materia della virtù" cfr. Plut., *virt. mor.* 440D; Aspas., *In EN* 42.20-24; Stob. II 128.17-18 W. Cfr. Ps.-Timaios, *De univ. nat.* 73, 222.12-13 Th. τὸ πὼς ἔχειν ποτὶ τὰ πάθεα ἀρχὰ τε καὶ πέρας ἀρετᾶς καὶ κακίας ἐστὶ.

(107) Ps.-Theages, *De virt.* 2, 192.5-8 Th. Cfr. Ps.-Archytas, *De leg.* 1, 33.17-18; Ps.-Hippodamos, *De rep.* 3, 100.8-10 Th. ἐσεῖται δὲ τοῦτο (*sc.* συμφωνία), αἶκα τὰ

e ai dolori (γίνεται δὲ αὐτὰ τῷ κατὰν ἄδοναν καὶ τὰν λύπαν ὄρον ἐπιδέξασθαι τὸν τοῦ δέοντος) (108) così da rallegrarsi e addolorarsi per ciò che si deve e nella misura in cui si deve. Un'interpretazione questa che altro non è se non una lettura in chiave aristotelico-peripatetica del pensiero di fondo dell'etica platonica che mira a conciliare platonismo e aristotelismo in funzione antistoica (109). Così la virtù appare come una συμμετρία di piacere e di dolore (110) tra due estremi rappresentati rispettivamente dall'ἀπάθεια e dall'ἐμπάθεια.

Proprio a proposito della nozione di μετριοπάθεια negli scritti dello Ps.-Archytas è stata rilevata una contraddizione. Infatti, mentre in *De educ.* (111) lo Ps.-Archytas afferma che bisogna esercitarsi a raggiungere la moderazione (μετριοπάθεια) nelle passioni per fuggire l'ἀπάθεια come l'ἐμπάθεια, in *De leg.* (112) si legge che la virtù conduce l'animo dai piaceri e dai dolori all'ἀρεμία e all'ἀπάθεια. Da un lato dunque si assiste ad una "violenta confutazione della dottrina stoica dell'apatia" (113), dall'altro l'ἀπάθεια, assieme alla ἀρεμία, è presentata come frutto della virtù (114). La contraddizione è apparsa così stridente e insanabile che Moraux non esclude la possibilità di attribuire ad autori diversi i due scritti (115). Ma la soluzione prospettata da Moraux non risolverebbe a mio giudizio la contraddizione di fondo. Costituirebbe comunque una *contradictio in adiecto* pre-

πάθεια τὰς ψυχὰς παιδεύηται τῶν νέων καὶ ἐς τὸ μέτριον ἀγινῆται τοῖς ἀδέσει τε καὶ λυπαροῖς...

(108) Ps.-Metopos, *De virt.* 2, 120.1-2 Th.

(109) Questo spiega anche la strana commistione, presente in questi testi, di platonismo e aristotelismo in funzione antistoica. Appaiono infatti riconducibili al platonismo la tripartizione dell'anima, la suddivisione delle virtù, la definizione di giustizia come virtù suprema, mentre appaiono elementi caratteristici dell'aristotelismo la rivalutazione del ruolo della passione nella genesi della virtù etica, la nozione di virtù medià e sommità e la concezione della felicità.

(110) Ps.-Theages, *De virt.* 2, 192.11 Th.

(111) Ps.-Archytas, *De educ.* 2, 41.16-18 Th. ἀσκητέον ὧν ποττὰν μετριοπάθειαν ἴμεν, ὡς τό τε ἀνάληπτον εἰς ἴσον τῷ ἐμπαθεῖ φεύγομεν, μηδὲ μέζον φύσιος τὰς ἀμετέρας φθεγγόμεθα.

(112) Ps.-Archytas, *De leg.* 1, 33.17-18 Th. γίνεται γὰρ ἐκ τὰς ἐκατέρων συναρμογᾶς ἀρετά, αὐτὰ δὲ καὶ ἀπὸ τὰν ἄδοναν καὶ ἀπὸ τὰν λυπᾶν εἰς ἀρεμίαν καὶ ἀπάθειαν ἀπάγει τὰν ψυχᾶν.

(113) M. Pohlenz, *La Stoa* II 233.

(114) *Ibid.* II, 233 n. 3. Comunque questo atteggiamento proprio dei pitagorici antichi (cfr. A. Delatte, *cit.* 59), non risulta condiviso, almeno in questa forma, dagli pseudo-pitagorici.

(115) P. Moraux, *Der Aristotelismus...* II 663 n. 285: "Daraus darf man wahrscheinlich schließen, daß *De leg.* von einem Autor herrührt als *De educ.*".

sentare l'ἀπάθεια come frutto di quella virtù che deve la sua genesi all'accordo tra elemento razionale (τὸ λόγον ἔχον) ed elemento alogico (τὸ ἄλογον). Tra gli scritti pseudopitagorici il *De leg.* rimane isolato e rappresenta l'unico testo che presenti una simile dottrina. Infatti, anche i testi citati a riscontro da Pohlenz (116), come il passo dello Ps.-Pythagoras in cui si condanna τὸν πάθεισι δουλεύοντα καὶ ὑπὸ παθῶν κρατούμενον (117), depongono a favore della dottrina della μετριοπάθεια (118). Pertanto quanto lo Ps.-Archytas afferma in *De leg.*, contrasta non solo con quanto lo stesso Ps.-Archytas sostiene in *De educ.*, ma, più in generale, con quanto si legge negli scritti pseudo-pitagorici a proposito della nozione di συναρμογὰ (119). Per superare l'impasse, considerato anche che non sussistono altre motivazioni serie per non attribuire allo Ps.-Archytas il primo estratto del *De leg.*, proporrei, pensando ad un semplice salto per aplografia (εἰς... εἰς...), di integrare alla r. 18 dopo τῶν λυπῶν <εἰς μετριοπάθειαν, μὴ> (120), ottenendo così un perfetto accordo con quanto sullo stesso tema afferma lo Ps.-Archytas in *De educ.*

Coerentemente con l'ideale della μετριοπάθεια e con la rivalutazione del ruolo delle passioni nella genesi della virtù etica, i testi pseudopitagorici accordano il primato al genere di vita misto (121) che si fonda sulla πράξις intesa come attività razionale (ἐνέργεια νοερά). Così l'ἀνὴρ ἀγαθός – definito dallo Ps.-Archytas come ὁ ἔχων ἀρετὰν καὶ ὁ χρεόμενος ἀρετῆ (122) o come τὸν πράγμασι μεγάλοις καὶ καιροῖς καλῶς

(116) M. Pohlenz, *La Stoa* II, 233 n. 3.

(117) Ps.-Pythagoras, *ap. Stob.* III 300.1-2 H. Cfr. *ibid.* III 299.14 H. (Δουλεύειν πάθεισι χαλεπώτερον ἢ τυράννοις).

(118) Parimenti non mi sembra sostenibile in questi testi pseudopitagorici una dottrina simile a quella che ad es. si legge in Eustrazio (*In EN*, ed. G. Heylbut, CAG XX, Berolini 1892, 4.27-32: τοῦτο δὲ ἐστὶ καὶ τὸ τέλος τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, οὗ ἕνεκα ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ παρόντι κόσμῳ παράγεται. ἔστι δὲ τοῦτο ἐξ ἀρχῆς μὲν μετριοπάθεια, τὸ ἀγριαίνον καὶ ἄμετρον τῶν συνεζευγμένων ἡμῖν ἀλόγων παθῶν καταστέλλουσα καὶ ὡς ἀρχηγῶ τῷ λόγῳ ἄγεσθαι τε καὶ φέρεσθαι πείθουσα, τελευταῖον δὲ καταντῆ εἰς ἀπάθειαν, ὅπερ μακαριότης παρ' ἡμῖν λέγεται).

(119) Tale nozione, applicata anche alla musica e alla politica, è impiegata nella definizione di virtù da Ps.-Damippos (*De prud. et beat.* 2, 68-69 Th.); Ps.-Diotogenes (*De regn.* 2, 73.18 Th.); Ps.-Euryphamos (*De vit.* 86 Th.); Ps.-Hippodamos (*De rep.* 3, 99.19-22); Ps.-Kallikratidas (*De dom. felic.* 2, 104.5 Th.); Ps.-Metopos (*De virt.* 1-2, 119.12-28 Th.); Ps.-Theages (*De virt.* 1, 190.11 e 191.15 Th.; 2, 193.15 Th.).

(120) Cfr. Ps.-Archytas, *De educ.* 2, 41.16 Th.

(121) Cfr. n. 39 e Ps.-Aresas, *De nat. hom.* 50.20-22 Th. δοκεῖ μοι καὶ ὁ βίος ὁ κατ' ἀνθρώπως ἀριστος ἡμῖν, ὅκκα τὸ ἀδὺ τῷ σπουδαίῳ συγκατακραθῆ καὶ ἀδονὰ τῆ ἀρετῆ. Cfr. Ps.-Plut., *lib. ed.* 7F – 8AB.

(122) Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 10.28-29 Th.

χρεόμενον (123) —, si identifica nel μετριοπαθής che agisce secondo virtù, conformemente al suo essere razionale, richiamando alla mente, sia pure a distanza di secoli, la figura dello σπουδαίος aristotelico, che ormai da tempo ha cessato di rappresentare un “individuo storicamente riconoscibile e socialmente ostensibile” (124). Anch'egli però, come lo σπουδαίος aristotelico, si caratterizza per il suo agire virtuoso, per il suo τὰ δέοντα πράσσειν, per la ricerca del giusto mezzo, sí da evitare l'ἀναληγσία e l'ἀπάθεια così come l'ἐμπάθεια (125).

L'eccellenza morale non è più rappresentata dal σοφός, oramai un “professionista della razionalità” (126) che τὰς τῶν ἐόντων ἀπάντων ἀρχάς ἀνευρίσκει (127), ma dall'ἀγαθός che agisce conformemente alla sua natura di essere razionale, mettendo in pratica la virtù. L'ἀγαθός incarna l'ideale dell'eccellenza morale che non consiste nella purificazione dell'anima dalle passioni, ma nella moderazione e nell'autocontrollo, in un giusto equilibrio dinanzi al piacere e al dolore, che costituiscono le due passioni fondamentali, sí da contemperare il piacere con la rettitudine morale (128). Questa esigenza di moderazione e di autocontrollo espressa dallo Ps.-Pythagoras, che non solo invita a mettere in pratica la virtù (129), ma definisce ottima la moderazione (μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσι ἄριστον) (130) come l'abitudine di tenere sotto controllo passioni quali il ventre, la lussuria, l'ira (131) rappresenta un leitmotiv dell'etica dei primi secoli dell'età imperiale (132).

(123) *Ibid.* 3, 9.17-18 Th.

(124) M. Vegetti, *L'etica degli antichi* 225.

(125) Cfr. Ps.-Archytas, *De educ.* 2, 41.9-10 Th. (*cit.*).

(126) La preminenza accordata dalla filosofia pseudo-pitagorica all'aspetto pratico non sembra giustificata da un atteggiamento antiscientifico, ma da una scissione tra l'ideale scientifico, più divino che umano, e quello pratico, proprio dell'uomo.

(127) Ps.-Archytas, *De sapient.* 4, 44.27-28 Th.

(128) Cfr. Ps.-Aresas, *De nat. hom.* 50.13-4 e 20-22 Th. (δοκέει μοι καὶ ὁ βίος ὁ κατ' ἀνθρώπως ἡμεν, ὅκκα τὸ ἀδὺ τῷ σπουδαίῳ συγκατακραθῆ καὶ ἀδονὰ τὰ ἀρετῶ).

(129) Ps.-Pythagoras, *Carm. aur.* vv. 13-14, p. 160 Th. εἴτα δικαιοσύνην ἀσκεῖν ἔργω τε λόγῳ τε, μὴ δ' ἀλογίστως σαυτὸν ἔχειν περὶ μηδὲν ἔθιζε.

(130) *Ibid.* v. 38, p. 161 Th.

(131) *Ibid.* vv. 9-11, p. 160 Th. ... κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε, γαστρός μὲν πρώτιστα καὶ ὕπνου λαγνείης τε καὶ θυμοῦ. Cfr. anche *ibid.* vv. 33-34, p. 161 Th. ... ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε ποιεῖσθαι <sc. χρή>. Μέτρον δὲ λέγω τόδ', ὃ μὴ σ' ἀνιήσει.

(132) Cfr. Plut., *Plat quæst.* IX, 1009A τὸ γὰρ μέτριον καὶ τὸ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι. μᾶλλον δὲ τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως, μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν. Sulla nozione di misura negli scritti pseudo-pitagorici cfr. S. Tzitzis, *L'éthique comme mesure dans l'idée de justice chez les Pythagoriciens* 443-448 in:

Infatti, l'esigenza di un'etica "umana", basata sul progresso morale e sull'ideale aristotelico-peripatetico della μετριοπάθεια, polemicamente contrapposto a quello stoico dell'ἀπάθεια, nei secoli I e II d.C. (133) è avanzata tra gli altri da Plutarco e dagli aristotelici appartenenti al così detto periodo "de l'orthodoxie aristotélicienne" (134) come Aspasio.

Il filosofo di Cheronea, che nel *de communibus notitiis* rileva, non senza una punta di sottile ironia, il carattere sovrumano dell'ideale stoico di sapienza, che né Crisippo né alcuno dei suoi discepoli o maestri è stato capace di raggiungere (135), poi, nel *de virtute morali*, all'ideale del sapiente stoico, esente dalle passioni, contrappone quello dell'uomo capace di controllare con il λόγος i propri impulsi passionali accordando sinfonicamente con la ragione l'elemento passionale, sí che questo, per usare le parole di Aspasio (136), risulti κεκοσμημένον ἐν τῇ τῶν παθῶν συμμετρία (137) con la ragione. Ma Plutarco nel *de virtute morali* non si limita ad aderire all'ideale della virtù συμμετρία di passioni (138) e, seguendo il dettato di Aspasio (139) e di Alessandro di Afrodisia (140), di azioni, ma giunge a fare della passione la materia della virtù etica (141) e l'alleata insostituibile

Justifications de l'éthique. XIX<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain-la-Neuve, Ed. de l'Université 1984.

(133) Anche l'eclettico Alcinoos, considerato uno dei rappresentanti del medioplatonismo aristotelizzante (cfr. P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, 103; M. Vegetti, *cit.* 300-301), si presenta nel *Didaskalikos* (XXX 184.27-28 H. ep.) come difensore della μετριοπάθεια di contro all'ἀπάθεια (ἐπεὶ οὖν τὸ μὲν μέτριον ἐν τοῖς πάθεσι τὸ βέλτιστόν ἐστιν, οὐκ ἄλλο δὲ ἐστὶ τὸ μέτριον ἢ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, διὰ τοῦτο διὰ μεσότητος αἱ τοιαῦται ἀρεταί, διότι μέσως ἔχοντας ἡμῶς ἐν τοῖς πάθεσι παρέχονται), ma la virtù-medietà di passioni sembra interpretata più come una προκοπή che come una κυρία ἀρετή. Su questo tema cfr. F. Becchi, *Riflessioni sul pensiero etico di Albino-Alcinoos con una proposta di correzione al testo del Didaskalikos*, "Prometheus" 16, 1990, 273 sgg.

(134) P. Moraux, *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Les Presses de l'Université Laval (Québec) 1970, 21.

(135) Plut., *comm. not.* 1048E = SVF III 668 καὶ μὴν οὐθ' αὐτὸν ὁ Χρῦσιππος ἀποφαίνει σπουδαῖον οὔτε τινὰ τῶν αὐτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων· τί οὖν περὶ τῶν ἄλλων φρονοῦσιν; ἢ ταῦτα ἅπερ λέγουσι· μαίνεσθαι πάντας, ἀφραίνειν, ἀνοσίους εἶναι, παρανόμους, ἐπ' ἄκρον ἦκειν δυστυχίας, κακοδαμονίας ἀπάσης.

(136) Aspas., *In EN* 44.15-17; 101.3; 1.5.

(137) Plut., *virt. mor.* 440D.

(138) *Ibid.* 443C, 451F.

(139) Aspas., *In EN* 42. 22.

(140) Alex. Aphr., *Quaestiones* XXV, 150.32.

(141) Plut., *virt. mor.* 440D Περὶ τῆς ἠθικῆς λεγομένης ἀρετῆς, ᾧ δὴ μάλιστα τῆς θεωρητικῆς διαφέρει, τῷ τὸ μὲν πάθος ὕλην ἔχειν τὸν δὲ λόγον εἶδος... Cfr. Aspas., *op. cit.* 42.20-24.

della ragione (142). Anche Aspasio (143), che presenta singolari coincidenze con questo opuscolo teorico di Plutarco (144) nella polemica contro il dogma stoico-crisippeo dell'apatia e nella rivalutazione del ruolo della passione nella genesi della virtù etica, non manca di sottolineare il proprio interesse *περὶ ἀρετῆς ἀνθρωπίνης, οὐχὶ τῆς θείας· καὶ γὰρ εὐδαιμονίαν ζητοῦμεν τὴν ἀνθρωπίνην* (145). Alessandro di Afrodisia poi, che definisce il sapiente stoico un *τέρας*, più raro dell'araba fenice (146), oppone all'ideale stoico dell'*ἀπάθεια* quello del virtuoso che grazie all'abitudine è capace di *ἡδεσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ταῖς καλαῖς, ἄχθεσθαι δὲ ἐπὶ ταῖς ἐναντίαις* (147) e presenta un *τέλος* che mostra straordinarie coincidenze con la nozione di felicità che si legge negli scritti pseudo-pitagorici (148).

La stessa esigenza che esprime lo Ps.-Pitagora, si legge in un'opera tarda di Galeno dal titolo: *De priorum animi cuiusque affectuum dignotione et curatione* (149). Anche se il medico-filosofo di Pergamo non fa dipendere il comportamento morale dell'anima dal rapporto di collaborazione tra le sue tre parti "eliminando così il presupposto di quella 'politica dell'anima' che era al centro del pensiero platonico" (150) – ma piuttosto "dai meccanismi psi-

(142) *Ibid.* 452C, 451D. Cfr. Plut., *coh. ira* 453D; *tranq. an.* 468D; *Περὶ ὀργῆς (Moralia VII, 138.14 sgg. Bern. = fr. 148 Sandbach).*

(143) Aspasio, *In EN* 44.18-19: (*sc. τὸ ὀρεκτικὸν...*) *κεκοσμημένον ἐν τῇ τῶν παθῶν συμμετρίᾳ.*

(144) Su questo tema cfr. soprattutto l'introduzione a: Plutarco, *La virtù etica* (cit.).

(145) Aspasio, *In EN* 34. 21-22. Cfr. Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 2, 9.8 sgg. Th.; Ps.-Euryphamos, *De vit.* 85.17-19 Th.; Ps.-Hippodamos, *De felic.* 1, 95.9-13 Th.

(146) Alex. Aphr., *De fato*, Suppl. Arist. II.2, ed. I. Bruns, Berolini 1892, XXVIII, 199. 7-22 = *SVF* III 658.

(147) Alex. Aphr., *Quaestiones* XXV, 150.19-20.

(148) *Ibid.* XXV, 148.23 sgg.; Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.8-9, 12 Th.); Ps.-Hippodamos, *De felic.* 1, 95.14-15, 31 Th. La precisazione, che si legge in Alessandro di Afrodisia come negli scritti ps.-pitagorici, cioè che la felicità non consiste nel possesso, ma nell'uso della virtù (Ps.-Archytas, *De educ.* 1, 40.24-41.1 Th. e *De vir. bon.* 6, 10.28-29 Th.) e che questa è necessaria ma non sufficiente per il raggiungimento del *τέλος*, è dettata da una polemica antistoica contro la concezione crisippea che identifica la felicità con la virtù. Sull'importanza dei beni del corpo e di quelli esterni cfr. Alex. Aphr., *De anima liber cum mantissa* 162-164; Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 11.9-11 Th.; Ps.-Hippodamos, *De felic.* 94.10-11 Th. e p. 95.14-15 e 30-31 Th. Se il possesso della virtù, in quanto *ἔξις*, è sufficiente per non rendere l'uomo infelice (Ps.-Archytas, *De educ.* 1, 40.19-20 Th.), la felicità in quanto *ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς* (Ps.-Archytas, *De educ.* 3, 42.12 Th.) necessita dei beni della sorte (Ps.-Archytas, *De vir. bon.* 6, 10.28-11.7).

(149) C. Galeni, *Opera omnia* V, 1-57, ed. C. G. Kühn, Leipzig 1823, 1965<sup>2</sup>.

(150) M. Vegetti, *I nervi dell'anima*, in *Il vivente e l'anima*, "BioLogica" 4, 1990, 28 n. 33. Sull'argomento cfr. M. Vegetti, *La terapia dell'anima. Patologia e disciplina del*

cologici dell'educazione e dell'autocontrollo" (*De affectuum dignotione*) o "dalle condizioni degli organi somatici di cui le parti dell'anima costituiscono le funzioni (cervello, cuore, fegato)" (*Quod animi mores*), tuttavia in questo scritto di filosofia morale, dimostra di sottoscrivere il detto di Cleobulo (151) "τὸ μέτρον ἄριστον" (152), anche se ritiene che certe passioni come l'ira, l'avidità – definita la peggiore passione dell'anima (153) e causa di tutti i mali (154) –, la lussuria, l'ubriachezza, la curiosità e l'invidia (155) debbano essere estirpate dall'animo sino alla radice: οὐ γὰρ ἄρκει μόνον ἀοργησίαν ἄγειν, ἀλλὰ καὶ λιχνείας, καὶ λαγνείας, οἰνοφλυγίας τε καὶ περιεργίας καὶ φθόνου καθαρεύειν (156). Galeno, che nel *de placitis Hippocratis et Platonis* polemizza duramente contro il monismo psicologico di Crisippo in nome dell'ideale della moderazione degli affetti, nel *de affectuum dignotione* pur non rinunciando all'ideale dell'uomo saggio, insensibile alle passioni, perfetto, infallibile e simile a un dio, riconosce che un tale σοφός è comunque un essere superiore all'uomo (157), anzi, che esso non è neppure uomo se è infallibile e presenta come ideale "umano" quello dell'ἀγαθός e del φρόνιμος, dell'uomo ragionevole che educa con la ragione le passioni.

In una società in preda a passioni quali la γαστριμαργία, la οἰνοφλυγία, la λιχνεία e la λαγνεία, come è anche quella cui sembrano fare riferimento i testi pseudo-pitagorici (... κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε, / γαστρὸς μὲν πρῶτιστα καὶ ὕπνου λαγνείης τε / καὶ θυμοῦ....) (158), l'ideale del sapiente si rivela inadeguato a promuovere lo sviluppo di un modello di uomo capace di autocontrollo, in sintonia con i nuovi tempi e le nuove esigenze. Da qui la rivalutazione del ruolo delle passioni nella genesi della virtù etica, l'interesse per una virtù che si esplica nelle azioni e la formulazione di un τέλος basato sull'azione.

Anche Luciano nell'*Ermotimo* polemizzando con la figura del saggio stoico, sapiente al massimo e di poco inferiore agli dei (*Herm.* 22) – che il filosofo di Samosata non esita a definire una chimera e a presentare come un

soggetto in Galeno, in M. Menghi-M. Vegetti (a cura di), Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, Venezia 1984, 140 sgg.

(151) Cfr. DL I 6.

(152) C. Galeni, *De affectuum dignotione* V, 7-8 K.

(153) *Ibid.* V, 51 K.

(154) *Ibid.* V, 49 K.

(155) *Ibid.* V, 30-31 K.

(156) *Ibid.* V, 31 K. Cfr. *ibid.* V, 36 K.

(157) *Ibid.* V, 3, 11 K.

(158) Cfr. Ps.-Pythagoras, *Carm. aur.* vv. 9-11 e 32-34, pp. 160-161 Th.

ideale di sogno, irrealizzabile per l'uomo in quanto trascende le possibilità dell'umana natura, fatta di egoismo, avidità e ingiustizia —, di contro ad una filosofia pressoché impossibile e irraggiungibile almeno per un essere umano (159), ne propone una che influisca direttamente sul comportamento dell'individuo e lo renda migliore. In una società, quale egli ci descrive, dominata dal vizio, in cui c'è gente che rapina, fa violenza e si arricchisce a danno degli altri (160), l'unico ideale etico che il filosofo di Samosata sembra in grado di additare sembra quello di un progresso morale fondato sull'agire virtuoso (161).

Ben si inseriscono i testi pseudopitagorici in questo clima culturale che caratterizza la filosofia morale dei primi secoli dell'età imperiale. Un'etica questa che appare impegnata, in polemica con la Stoa, a promuovere la formazione di un soggetto moralmente corretto, in sintonia con le esigenze dei tempi attraverso una nozione di virtù e di felicità a misura di uomo. Si tratta della risposta ad una società che non ha bisogno di uomini sapienti, perfetti o superiori, ma di "gentiluomini" che, mediando sempre i propri istinti con la ragione, si dimostrino capaci di agire bene e quindi di vivere bene.

Così, all'ideale irraggiungibile, metafisico e, comunque, incapace di trovare una sua realizzazione nella storia (162), formulato dalla Stoa, quale quello della piena libertà dalle affezioni, l'apatia, e alla figura del sapiente stoico, uomo perfetto, che ha il saldo possesso della conoscenza e vive una vita perfetta e felice (163), l'etica pseudopitagorica, pur senza negare l'esistenza di una virtù teoretica, con cui si raggiungono i risultati più divini della scienza, e di una felicità, più divina che umana, fondata sulla θεωρία, polemicamente contrappone un'etica a misura di uomo, un ideale di vita che mira ad influenzare il comportamento dell'individuo e ad incidere sui suoi rapporti con l'inquieta società del tempo.

FRANCESCO BECCHI

(159) *Ibid.* 67 ... ἀδύνατον εἶναι φιλοσοφῆσαι καὶ ἀνέφικτον ἀνθρώπων γε ὄντι.

(160) *Ibid.* 22 e *Nec.* 2.

(161) *Herm.* 79 Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκεῖνό πω κατανενόηκας, οἶμαι, ὡς ἡ μὲν ἀρετὴ ἐν ἔργοις δῆπου ἐστίν, οἷον ἐν τῷ δίκαια πράττειν καὶ σοφὰ καὶ ἀνδρεία... Cfr. *Plut., prof. virt.* 80E.

(162) Sulla figura del sapiente stoico, sulla sua condizione sovrumana ed extrastorica e sulla divisione binaria dell'umanità in sapienti-virtuosi e stolti-malvagi cfr. M. Vegetti, *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, "Aut-aut" 195-196, 1983, 26-28.

(163) L'ideale del sapiente stoico le cui azioni sono da un punto di vista morale tutte perfette al pari di quelle operate dalla divinità "rimane per gli Stoici stessi un ideale totalmente o pressoché totalmente estraneo ad ogni realizzazione concreta (cfr. *SVF* III 545, 662, 658, 165, 23-25)..." (M. Baldassarri [a cura di], *Plutarco, Gli opuscoli contro gli Stoici*, Trento 1976, II 85 n. 118). Sempre sulla figura del sapiente stoico cfr. *SVF* III 567, 570, 606-608, 610, 630, 640-641 e M. Pohlenz, *La Stoa* I 317-318.