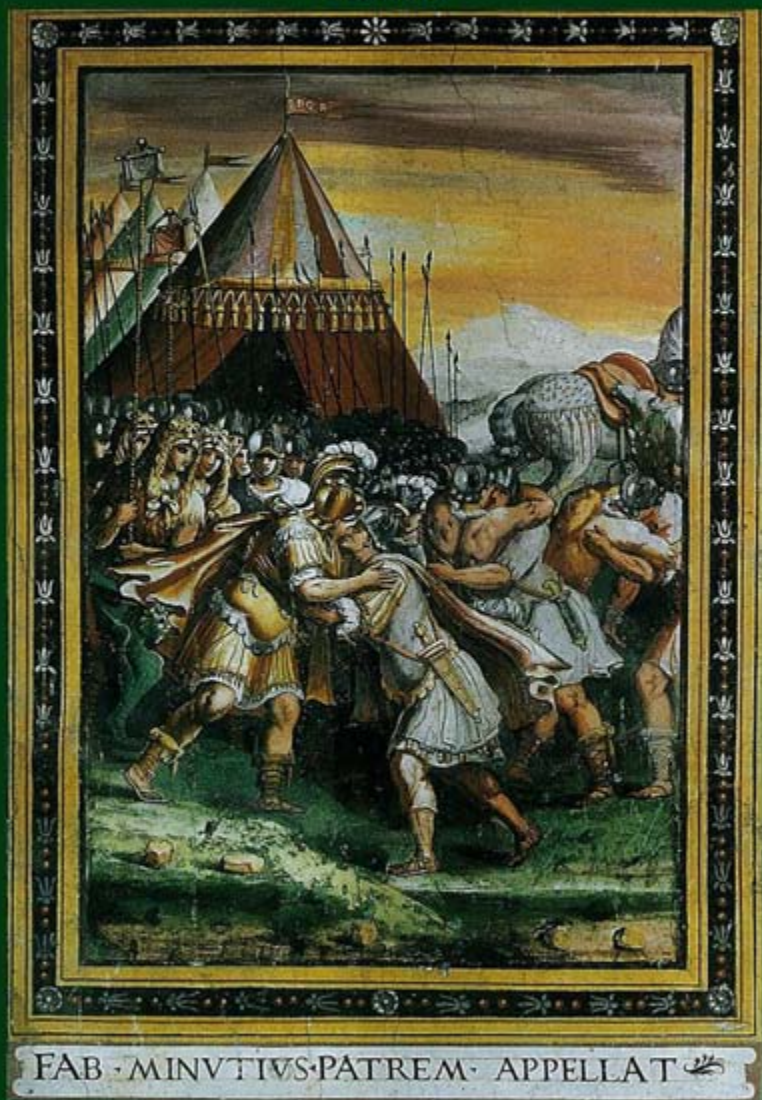


*PHILOSOPHY IN SOCIETY  
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH*

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA  
LUC VAN DER STOCKT  
MARIA DO CÉU FIALHO  
Editors



KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN  
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
Leuven-Coimbra, 2008

(Página deixada propositadamente em branco)

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, LUC VAN DER STOCKT & MARIA DO CÉU FIALHO

EDITORS

*PHILOSOPHY IN SOCIETY*  
*VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH*



**Fabius Maximus' Loyalty**

*Vitae Plutarchi Cheronei novissime post Jodocum Badium Ascensium longe diligentius repositae maioreque diligentia castigatae, cum copiosiore verioreque indice, nec non cum Aemilii Probi vitis, una cum figuris, suis locis apte dispositis, Venetiis 1516, fol . 65v*

**LEUVEN - COIMBRA**  
**2008**

**KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN**  
**IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

First published 2008

© UNIVERSITEIT KATHOLIEKE LEUVEN

© UNIVERSIDADE COIMBRA

**Published by**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE COIMBRA

Imprensa da Universidade de Coimbra

Rua da Ilha, nº 1

3000-033 Coimbra (Portugal)

Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

ISBN: 972-989-8074-73-7

Legal Deposit: MA-140-2009

ISBN Digital: 978-989-26-0462-6

DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0462-6>

**Printed in Spain by**

IMAGRAF IMPRESORES, S.A.

c/ Nabucco 14

29006 Málaga

Tfno. 952328597

**Frontispiece:**

FABIUS MAXIMUS AND MINUCIUS (Francesco da Siena, Grottaferrata, Palazzo Abbaziale).

We are grateful to the Archimandrita of the "Monastero Esarchico di Santa Maria di Grottaferrata", P. Emiliano Fabbriatore, for the authorization to reproduce this picture.



## TABLE OF CONTENTS

FERREIRA, J. RIBEIRO, VAN DER STOCKT, L. & FIALHO, M <sup>a</sup> DO CÉU (Edd.): "Preface".....	7-8
AGUILAR, ROSA M <sup>a</sup> : "La valía de las mujeres en Plutarco".....	9-18
ALCALDE MARTÍN, CARLOS: "Los personajes secundarios y su contribución al retrato del protagonista en las <i>Vidas de Foción y Catón el Joven</i> de Plutarco".....	19-38
BECCHI, FRANCESCO: "Virtù e fortuna nelle <i>Vitae</i> e nei <i>Moralia</i> di Plutarco".....	39-52
BOULOGNE, JACQUES: "Plutarque et l'hermetisme".....	53-64
CARRARA, PAOLO: "I poeti tragici maestri di virtù nelle opere di Plutarco".....	65-74
DURÁN MAÑAS, MÓNICA: "Valores y virtudes de las mujeres en la <i>Vida de Demetrio</i> ".....	75-98
FERREIRA, JOSÉ RIBEIRO: "La douce caresse de la <i>philanthropia</i> ".....	99-106
FIALHO, MARIA DO CÉU: "From Flower to Chameleon. Values and Counter-Values in <i>Alcibiades' Life</i> ".....	107-116
FRAZIER, FRANÇOISE: "Éros, Arès et Aphrodite dans l' <i>Érotikos</i> . Une reconsidération de la réponse à Pemptidès (ch. 13-18)".....	117-136
GIANNNATTASIO ANDRIA, ROSA: "La <i>philia</i> tra <i>Moralia</i> e <i>Vitae</i> ".....	137-154
LEÃO, DELFIM, "A <i>Sophos</i> in Arms: Plutare and the Tradition of Solon's Opposition to the Tyranny of Pisistratus".....	155-164
MARTOS MONTIEL, JUAN FRANCISCO: "Modelo biográfico y metáforas teatrales en las <i>Vidas de Demetrio y Antonio</i> ".....	165-172
MELANDRI, ELEONORA: "La virtù al femminile".....	173-194
ROSKAM, GEERT: "Eristic strategies in Plutarch's <i>De amore prolis</i> ".....	195-208
VAN HOOFF, LIEVE: "Plutarch on (Un)Sociable Talk: Ethics. And Etiquette?".....	209-232
VOLPE CACCIATORE, PAOLA: "Il concetto di <i>δικαιοσύνη</i> negli <i>Opuscoli contro gli Stoici</i> ".....	233-242

(Página deixada propositadamente em branco)

## Preface

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA  
LUC VAN DER STOCKT  
MARIA DO CÉU FIALHO  
(Edd.)

This thematic volume results from the works presented in a scientific meeting of the Plutarchan Net, held in September 2007, at the Katholieke Universiteit Leuven, on the subject “Philosophy in Society Virtues and Values in Plutarch”. During the symposium, special attention was paid to the analysis of determinant ethical values, according to the perspective that Plutarch has chosen when preparing the *Vitae* of the personalities whose biography he wrote, either by the way they revealed and cultivated such values - taking as reference an educational model and becoming themselves a paradigm, in the works of Plutarch - or by the way they did not cultivate them, thus becoming an example of mishandling natural good potentialities, or even a example of someone who did not understand the models for life that were taken as reference. Among these ethical values, the author emphasizes ideals like frugality, simplicity, honesty, diligence, temperance, self-restraint, courage, integrity, justice, and love devoted to the homeland and to freedom. This complex group of principles may be compressed into a core of four main virtues: courage (*andreia*), intelligence (*phronesis*), justice (*dikaiosyne*) and self-restraint (*sophrosyne*)<sup>1</sup>.

When Plutarch recommends this group of virtues, he keeps in mind a Greek or, even better, Greco-Roman ideal, because, as a man that lived under the Roman

<sup>1</sup> The importance of these four main virtues is stressed by the same Plutarch, in *De audiendis poetis* (30D), when defending that, to the young, one must teach *andreia*, *sophrosyne*, *dikaiosyne* and *phronesis*. On this last virtue, he even recalls Homer’s authority, by considering it “the quality that best suits a god or a king” (32a).

Empire, he was well aware of the fact that, from an historical and cultural point of view, Hellas and Rome formed already a unity culturally harmonized. The ethical Greek ideals had already deeply impregnated Rome, by the process of being translated, equated and articulated with genuine Roman patterns, this way creating a dynamic of building a consistent and homogeneous cultural synthesis. This reality is even detected, not uncommonly, in the final *synkrisis* that comparatively evaluates the quality of action of a Greek and a Roman personality, mainly in those *Vitae* where, from an implicit or explicit perspective, the ethical and political superiority is more evident in a given Roman profile.

This process had already taken an irreversible path by the time of Plutarch, and he himself had played a main role in granting its definitive consolidation.

The editors would also like to express their special gratitude to Prof. Aurelio Pérez Jiménez, for the vital support he gave during the making of this volume.

## La valía de las mujeres en Plutarco

ROSA M<sup>a</sup> AGUILAR  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

### 1. *A modo de introducción*

Como de todos es bien conocido Plutarco dejó en el prólogo –y también dedicatoria– de su *Mulierum virtutes*, escrito para su amiga Clea, una afirmación rotunda sobre su creencia en la igualdad en virtud de hombres y mujeres: εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν... (“respecto a que es una sola y la misma la virtud del hombre y la de la mujer...”, *Mul. virt.*, 242F), prosiguiendo luego con ejemplos en los que podrían equipararse fácilmente hombres y mujeres, como el de la pintura, donde los más famosos pintores han representado parecidamente a unos y a otras<sup>1</sup>, o los de la poesía y la mánica con parangones entre poetas de uno u otro sexo, como Safo y Anacreonte o profetas como Sibila y Bacis<sup>2</sup>.

Podría pensarse que este juicio tan positivo del queronense sobre las mujeres, no siempre compartido por los autores y filósofos de la antigüedad, fuera fruto tardío y quizá así determinado por una mayor madurez en su carácter, pero nosotros creemos que su juicio se mantuvo siempre parecidamente favorable y, por eso, intentaremos ahora exponer algunos otros ejemplos de mujeres y sus virtudes a lo largo de su obra, si bien es verdad que mucha parte de lo que nosotros tratamos aquí suele fecharse como compuesto en la última década de su vida, la más fructífera<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Mulierum virtutes* 243A: φέρε γάρ, εἰ λέγοντες τὴν αὐτὴν εἶναι ζωγραφίαν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν παρειχόμεθα τοιαύτας γραφὰς γυναικῶν, οἷας Ἀπελλῆς ἀποτέλειπεν ἢ Ζεῦξις ἢ Νικόμαχος,...

<sup>2</sup> *Mulierum virtutes* 243A: τί δέ; εἴαν ποιητικὴν πάλιν ἢ μαντικὴν ἀποφαίνοντες οὐχ ἑτέραν μὲν ἀνδρῶν ἑτέραν δὲ γυναικῶν οὔσαν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν, τὰ Σαπφούς μέλη τοῖς Ἀνακρέοντος ἢ τὰ Σιβύλλης λόγια τοῖς Βάκιδος ἀντιπαραβάλλωμεν,...

<sup>3</sup> Véase Ph. A. Stadter, 1965, p. 2, respecto a este tratado y al *Amatorius*.

## 2. Algunos ejemplos

### 2.1. Ismenodora, la enamorada.

Ismenodora es un personaje plutarqueo bien conocido. En cierta medida es la protagonista del *Amatorius* o *Diálogo sobre el amor*, o al menos es la causa de que allí se hable sobre el amor. ¿Fue un personaje histórico, sacado de la realidad? Presumiblemente debería ser así<sup>4</sup>, ya que el narrador de la historia, Autobulo, el hijo de Plutarco, la sitúa en una visita de sus padres, recién casados, a Tespias a donde habían ido a las fiestas Erotidias para hacer sacrificios al dios como remedio a algún contratiempo matrimonial acaecido hacía poco. Plutarco oye la historia sobre el enamoramiento de Ismenodora por el joven Bacón, según se va desarrollando, a través de las noticias que se suceden durante la conversación con sus interlocutores, suceso éste sin duda inusitado en aquel entonces, aunque ya estemos lejos en el tiempo de la Atenas restrictiva hacia la presencia pública de la mujer según la información de Tucídides<sup>5</sup>. Pues bien, aunque esta historia, casi novelita rosa, sea bien conocida de todos, no dejaremos de ir la recordando ahora para seguir el hilo de nuestra argumentación.

2.1.1. Ismenodora es una joven viuda y, además, bella y rica. Mantiene una buena amistad con otra mujer, que presumiblemente sería también viuda, la madre de Bacón. Ésta última está buscando esposa para su hijo, -de ahí que supongamos su estado de viudez-, e Ismenodora la acompaña en sus maquinaciones para lograr sus objetivos y, a fuerza de visitarla en su casa, conoce a Bacón y se enamora de él. Pero, de otra parte, el muchacho, que visita de continuo la palestra, tiene sus pretendientes masculinos como era de suponer, -Pisón, el más importante-, y se ve compelido entre dos frentes, las pretensiones masculinas y este nuevo amor femenino de Ismenodora (749D-E). ¿Qué edad tendría Ismenodora? La *communis opinio* le atribuye treinta años lo que a mí me parece a todas luces una exageración. Aunque la mujer se casara habitualmente a los quince años y su marido tuviera no menos de treinta, no era inhabitual que el marido fuera aún mayor, especialmente en matrimonios concertados entre parientes, e Ismenodora podría haberse quedado viuda bastante más joven. La edad de Bacón era presumiblemente de dieciocho a veinte años por ser un efebo<sup>6</sup>. Si la diferencia de edad parecía un grave inconveniente

<sup>4</sup> Véase R. FLACELIÈRE, 1980, pp. 34-35 : "...Plutarque a su utiliser tout au long de ce dialogue l'histoire d'Isménodore et de Bacchon, sans doute inventée par lui »

<sup>5</sup> Véase Th. II 45, 2 para las palabras de Pericles sobre las mujeres viudas. Disiente Plutarco en *Mul. Virt.* 242E.

<sup>6</sup> W. C. HELMBOLD en su edición del *Amatorius*, Loeb Class. Libr. IX, p. 331, n. a, comenta la cita de Hesíodo (Hes. *Op.* 696-698) en 753A sobre la edad adecuada para el matrimonio en el sentido de que, si se casaban Ismenodora y Bacón, invertirían las edades convenientes, treinta para el hombre y diecisiete para la mujer. Por otra parte en 749D el narrador, Autobulo, la califica como joven, para subrayar, a pesar de ello, su serio comportamiento de viuda.

niente otro no menor era la riqueza de esta mujer. Y además no pesa menos como argumento negativo la capacidad de iniciativa de Ismenodora en un asunto como el matrimonio en el que, habitualmente, era el padre o los parientes varones quienes tenían la misión de tomar decisiones. Así las cosas, veamos las posiciones de cada uno respecto a la desigual boda.

2.1.2. Las mujeres. Sólo aparecen en el relato dos. De la primera, Ismenodora<sup>7</sup>, ya hemos hablado y no hay nada que añadir de momento. De la madre de Bacón debemos acentuar su temor ante la nobleza y riqueza de la casa de Ismenodora que no le resultaban conformes a la suya y de su hijo (749E).

2.1.3. Los hombres. Son muchos aquí los que opinan sobre la boda. Bacón, en principio, no parece totalmente opuesto. Sin embargo, algunos de sus compañeros de cacería le influían negativamente alegando la edad de Ismenodora y haciendo bromas de que se fuera a casar con una viuda. Él, entonces, se sentía avergonzado ante esta boda desigual (749E). Antemión y Piasias son otros amigos de más edad en quienes el muchacho confiaba respecto a consejo y decisión. El primero era un primo suyo mayor y el segundo el más serio entre sus amantes y, naturalmente, opuesto a este matrimonio. Por eso influía en Antemión para que aconsejase a Bacón renunciar a Ismenodora. Éste, por su parte, no estaba nada convencido de que el joven debiera perder tal oportunidad sólo porque permaneciese más tiempo ajeno a estas cosas y frecuentando las palestras<sup>8</sup>. Entre todos los amigos reunidos con Plutarco en esta escena campestre en el monte Helicón junto a las Musas y lejos del ruido de los concursos en Tespias, se añaden Dafneo en apoyo de Antemión y en el de Piasias Protógenes<sup>9</sup>. Éste último se manifestará partidario del amor por los muchachos y tremendamente beligerante contra el amor conyugal. Por último, el propio Plutarco, el personaje capital, quien pronunciará tres discursos a favor del amor en el matrimonio, mostrando un claro rechazo del otro amor<sup>10</sup>. No vamos a reproducir todos los argumentos, desde luego, ya que el motivo inicial de la discusión -el enamoramiento de Ismenodora y Bacón- se desborda en teorías sobre una u otra clase de amor. Nuestro propósito, mucho más modesto, es seguir la figura de Ismenodora, sus virtudes y valores como mujer, a través de lo que se habla en este círculo de amigos.

En las posiciones contrarias a Ismenodora la más agria, sin duda, es la de Protógenes por su apoyo a ultranza a Piasias y por su alineamiento a favor del amor

<sup>7</sup> De ella como personaje femenino relevante nos ocupamos también hace años en "Buenas y malas mujeres de la antigua Grecia", ROSA M<sup>a</sup>. AGUILAR, 1996a, pp. 91-92.

<sup>8</sup> 749F-750A. En realidad Antemión se expresa más crudamente: ὅπως ἄθικτος αὐτῶν καὶ νεαρὸς ἀποδύοιτο πλείστον χρόνον ἐν ταῖς παλαίστραις.

<sup>9</sup> De Tarso. Personaje importante en el *De sera numinis vindicta*.

<sup>10</sup> De estos discursos nos hemos ocupado hace ya tiempo: ROSA M<sup>a</sup>. AGUILAR, "La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco", *Faventia*, 12-13 (1992) 308-314.



homosexual como el único verdadero. Así, desde que se presenta, no cesaba de hablar mal de la viuda (753A), decía que invertía con sus pretensiones la edad aconsejada por Hesíodo para hombre y mujer en el matrimonio (753A) y, en su indignación por la osadía de su declaración amorosa, pensaba que nada podría impedir que asumiera el papel masculino en su relación con Bacón, como rondar cantando a su puerta o coronar sus retratos con guirnaldas y pegarse con las rivales entre otras acciones propias de los hombres enamorados (753B). Pisia, en cambio, consideraba como lo más peligroso la riqueza de la mujer, riqueza que lograría que ella tuviese el dominio en esa relación con un muchacho necesitado aún del pedagogo (752F)<sup>11</sup>, -pues pensaba que la riqueza hace a las mujeres muelles, inseguras y vanas-, aunque su programa ya había sido expresado un poco antes: no es conveniente que las mujeres decentes amen ni sean amadas (752C).

Plutarco ante tal número y clase de censuras toma la defensa de Ismenodora<sup>12</sup>, animado también por Antemión (753E) y, si bien éste le ha indicado que defienda el asunto de la riqueza de Ismenodora, él, sin embargo, va más allá y empareja riqueza y amor. Su argumentación parte, pues, de que no se podrá rechazar a Ismenodora por su amor y su riqueza. Tampoco porque sea joven y bella<sup>13</sup> ni porque su linaje sea ilustre (753E). Más adelante retoma el asunto de su riqueza y dice que si elegir a una mujer por su fortuna en lugar de por su virtud y linaje es innoble, es absurdo rechazarla por aquella cuando existe además virtud y linaje (754A-B). Después argumenta que ella tiene la edad y el momento de parir como él la de engendrar, insistiendo luego en que Ismenodora está, por lo que sabe, en la flor de la edad y, ante la sonrisa irónica de Pisia, añade que no es mayor que sus propias rivales ni tiene canas como alguno de los pretendientes masculinos de Bacón (754C). En el matrimonio los comienzos son difíciles, dice, sobre todo cuando surge el amor y ambos quieren mandar y ninguno obedecer. Y con símiles sacados de la vida diaria: la nodriza manda sobre el niño, el maestro sobre el muchacho, el gimnasiarco sobre el efebo, el amante sobre su joven amigo y cuando éste ya es un hombre le rige la ley y el general, porque nadie es independiente y autónomo... aduce nuestro autor ¿qué tiene de raro que una mujer inteligente aunque de más edad, gobierne la vida de un hombre al ser útil por su inteligencia y dulce por su cariño? Y remacha su razonamiento con un ejemplo mítico: Heracles casó a Mégara, su mujer de treinta y tres años, con su sobrino Yolao quien sólo contaba con dieciséis años de edad (754D-E).

2.1.4 Desenlace Es entonces, cuando Plutarco había terminado su argumentación, cuando se presenta un amigo de Pisia a caballo, a todo galope, para contarle lo que llamaremos el rapto de Bacón por obra de Ismenodora, rapto que en el que

<sup>11</sup> Exageración a todas luces, ya que la efebía era una mayoría de edad.

<sup>12</sup> Es su primer discurso que ocupa casi todo el c. 9 (753B-754E).

<sup>13</sup> Nuevamente, como en 749D se llama joven a la viuda.

quizá éste no fuera tan inocente<sup>14</sup>. No vamos ahora a entrar en detalles sobre la indignación del pueblo de Tespias ante el hecho o la misma de Pisias y sus partidarios. Sólo diremos que todos acabaron por calmarse y el final fue feliz pues terminó en boda. Lo que nos interesa ahora es ver cuáles son los valores de la enamorada a partir de los razonamientos de nuestro autor:

Ismenodora es joven y bella y de un buen linaje; siente amor por Bacón; es además rica, pero su riqueza no debe ser un obstáculo para esta unión, porque hay virtud y linaje junto a la riqueza; la diferencia de edad no debe importar si la mujer es inteligente y afectuosa en su comportamiento.

En resumen, Plutarco cree que para formar un matrimonio lo importante es la virtud basada en el amor, virtud que no se ve impedida en su desarrollo ni por familia ni por fortuna. Al principio presenta juventud y belleza como cualidades de esta mujer, pero ni éstas ni tampoco la desigualdad de edades son elementos esenciales del amor según hemos visto en el razonamiento final.

## 2. 2. Cornelia, la esposa.

La Cornelia<sup>15</sup> que hemos elegido, entre otras posibles candidatas, como prototipo de esposa es la quinta y última mujer de Pompeyo. Su matrimonio tuvo razones políticas -se trataba ahora para Pompeyo de alejarse de César y su populismo y arriarse al partido de los *optimates*- pero su comportamiento con el esposo, mucho mayor, en las difíciles circunstancias de su final la sitúan como uno de los ejemplos más señeros.

2.2.1. Aunque llegó al matrimonio con Pompeyo ya viuda, de Publio, hijo de Craso, muerto en la campaña contra los partos, era todavía una mujer joven. De ella Plutarco hace una descripción, incluso un retrato, uno de los escasos ejemplos en su obra<sup>16</sup>. Así leemos que esta joven mujer tenía otros encantos además de la belleza de su juventud, pues era experta en literatura, en música y en geometría y estaba acostumbrada a seguir con provecho las obras de los filósofos. Pero por encima de eso su mayor virtud, resalta Plutarco, era el carecer de pretensiones y pedantería, como les suele ocurrir a otras mujeres jóvenes que practican tales estudios. Se le criticaba a Pompeyo, no obstante, este matrimonio por lo desperejo de las edades y, también a ella que en circunstancias difíciles se confiara tan sólo a él, haciendo que descuidase los asuntos de la ciudad<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Es el pensamiento de Soclaro, 755C-D, rechazado vivamente por Antemión de seguido.

<sup>15</sup> Sobre Cornelia véase S. P. HALEY, 1996, pp. 103-104.

<sup>16</sup> F. LE CORSU 1981, p. 32.

<sup>17</sup> *Pomp.* 55.1-5.

2.2.2. La grandeza de su conducta como esposa se muestra, en cambio, en los momentos graves, cuando se ha producido el enfrentamiento entre César y Pompeyo y luego la derrota de éste. Cornelia había seguido a su esposo en su campaña en Grecia y le estaba esperando en Lesbos<sup>18</sup>. Al principio llegaron allí noticias confusas sobre su primera victoria, de suerte que estaba tranquila. Por eso, la llegada de Pompeyo en una nave huyendo tras la derrota le produjo una enorme conmoción y desmayo, hasta el extremo de atribuirse a ella y a su terrible destino todo lo que ahora le sucedía a su esposo. Reacciona pronto sin embargo, pide que vengan al puerto los servidores de la casa con sus pertenencias que necesitarían en la huida y acompaña a su esposo hasta su trágico final en Egipto. Ella fue quien, finalmente, se hizo cargo de sus cenizas y las depositó en su villa de Albano<sup>19</sup>.

2.2.3. En la figura de Cornelia encontramos destacada su formación intelectual por encima y más allá de juventud, belleza o riqueza, -la cual ni siquiera se menciona-, aunque sí la nobleza de su nacimiento por cuanto concernía a su padre, cuya conducta también señala nuestro autor como irreprochable<sup>20</sup>. Los datos que ha ofrecido Plutarco sobre Cornelia, son, en cierta medida, coincidentes con los de la bella Ismenodora. Sin embargo, aunque Plutarco no haga mención expresamente de ello, la fidelidad al esposo en lo bueno y en lo malo sería, a nuestro ver, a sus ojos su mayor virtud, como ocurre también en el caso de Porcia, la mujer de Bruto, otro modelo de esposa<sup>21</sup>.

### 2. 3. Timóxena, la madre.

La figura de la esposa aparece en muchas ocasiones en la obra de Plutarco. La suya propia ya figura mencionada, pero sin su nombre, en el prólogo que hace el hijo, Autobulo, a la narración del *Amatorius*, como acabamos de ver. Es una escena muy humana, la pareja de recién casados, Plutarco y su esposa, de visita en la cercana Tespías, para hacer un sacrificio al dios del amor por algún motivo personal. Pero eso es todo. Por supuesto que ni ella ni otra mujer alguna participarán en el diálogo que luego se va a desarrollar sobre el amor -y puede que ella tuviera algo que opinar ya sobre el amor conyugal-, pero ése no era escenario para una mujer. Sin embargo, si conocemos que se llamaba Timóxena por el escrito de la *Consolatio ad uxorem* donde Plutarco alude a que él había puesto su nombre a la hijita, nacida en último lugar tras cuatro varones<sup>22</sup>, e incluso tenemos noticia de que habría escrito un tratado relacionado con el adorno de la mujer: el *Περὶ φιλοκοσμίας*<sup>23</sup>, aun-

<sup>18</sup> *Pomp.* 66.3.

<sup>19</sup> *Pomp.* 74-80.

<sup>20</sup> *Pomp.* 55.5.

<sup>21</sup> *Cato Minor* 73.

<sup>22</sup> 608C.

que los descreídos prefieran pensar que sería obra del mismo Plutarco y que, amablemente, le habría cedido su autoría<sup>24</sup>.

2.3.1. Sin embargo, es gracias a la carta de consolación como podemos conocer más noticias sobre Timóxena, que la retratan fielmente como esposa y como madre, cosa que ahora nos ocupa. La *Consolatio ad uxorem* es un tratado en cierta medida tradicional, pues no se puede evadir totalmente de la estructura y rasgos de este género literario. Pero, de otra parte, como ya ha sido repetidamente señalado, las circunstancias en que se compuso le dan una singularidad especial. Uno, porque la muerte de la niña sorprendió a Plutarco fuera de su casa y otro, porque no era nadie ajeno a él quien había muerto. Así, la composición de esta carta apenas tiene citas literarias<sup>25</sup>, sólo las que él podría recordar fácilmente de memoria y quizá por eso mismo más apreciadas. Además, esa ausencia de la casa en el momento de la muerte de la niña también le conduciría seguramente a una afectividad más expresiva.

2. 3.2. Rasgos y virtudes de Timóxena como madre según las palabras de Plutarco en la carta de consolación:

Alegría por el nacimiento de una niña después de cuatro hijos varones (608C).

Han educado los dos juntos a todos sus hijos en la casa (608C).

Firmeza al perder al mayor de los hijos y luego a otro, a Querón (609D).

Crianza de la niña a su pecho, incluso en medio de grandes inconvenientes (609D-E).

A diferencia de otras madres, que sólo toman en brazos a sus hijos cuando las sirvientas los han bañado, ella se ha implicado siempre en el cuidado de los suyos (609D).

2.3.3. El duelo. Todo su comportamiento como madre, y madre en duelo, corre parejo con su conducta sensata y modesta en la vida diaria. Por eso no tiene nada de raro que no se vista de luto ni adopte otros signos externos propios de éste, porque nunca se ha vestido especialmente para ir al teatro o a las procesiones y siempre ha considerado innecesario el lujo (608F-609B), como también es conocida su modestia y la simplicidad de su modo de vivir (609C-D).

<sup>23</sup> A modo de carta dedicada a Aristila. Cf. *Coniugalia praecepta* 145A, donde alude a ella: Περὶ δὲ φιλοκοσμίας σὺ μὲν, ὦ Εὐρυδίκη, τὰ πρὸς Ἀρίστουλλαν ὑπὸ Τιμοξένας γεγραμμένα ἀναγνοῦσα πειρῶ διαμνημονεύειν: La obra figura como plutarquea en el Catálogo de Lamprias con el n. 113.

<sup>24</sup> Véase P. IMPARA y M. MANFREDINI, 1991, p. 39, n.109, donde citan la opinión de Wilamowitz en tal sentido.

<sup>25</sup> Dos citas son de poetas: Eurípides y Teognis (E., \**Phaëth.* fr. 785 Nauck<sup>2</sup> en 608C y Thgn., 427 en 611F) y otra de una fábula de Esopo (462 Perry) en 609F.

2. 3. 4. La fe en el Más Allá. Para Plutarco esa serenidad de conducta en su mujer está basada no menos en la creencia en la doctrina de sus padres<sup>26</sup> y en los símbolos místicos de las celebraciones de Dioniso que ambos han compartido<sup>27</sup>.

2. 3. 5. Se podría concluir que para nuestro autor son sencillez, modestia, amor y religiosidad elementos imprescindibles en la conducta de una madre, pero que todos ellos van ligados asimismo con o son consecuencia de la forma de comportamiento de la esposa.

### 3. Unas reflexiones finales

Parece evidente, por lo que hemos ido viendo, que en Plutarco no hay lugar para la mujer amazona. Lo más cercano, por su libertad de iniciativa, sería el caso de Ismenodora, pero tampoco sería exactamente así porque, al fin y al cabo, ya había estado antes sometida al yugo del matrimonio. Resulta así impensable, creemos, que Plutarco pudiera presentarnos algún caso de virtud femenina ligado al comportamiento de la joven *parthenos*<sup>28</sup>. Sin duda alguna la mujer en esa etapa de su vida carece de un estatus que sólo adquirirá como mujer casada, cuando pase de las manos del padre a las del marido. La confirmación se encuentra, a nuestro ver, en las hazañas de las mujeres individualmente consideradas en el *Mulierum virtutes*. Esas historias, algunas repetidas en el *Amatorius*, como la de Camma (768B ss.) y la de Empona, (770D ss.)<sup>29</sup> terminan con la victoria de la mujer en la defensa de su marido, victoria que lleva generalmente aparejada la muerte. Hay un caso, sin embargo, el de Aretafila (*Mul. virt.*, 255E ss.) en el cual a ésta, tras haber librado a su patria, Cirene, del tirano Nicócrates, sus conciudadanos le ofrecen participar en el gobierno de la ciudad, cosa a la que ella renuncia. Sin embargo, como subraya Plutarco al comienzo del relato, aunque era bella, parecía sobresaliente por su inteligencia y no inexperta en la habilidad política<sup>30</sup>, como ha demostrado en su actuación pero, cuando al fin logra la venganza, no acepta esa participación en el gobierno. Muy al contrario, se retira al gineceo y termina sus días en el telar, siguiendo el modelo tradicional de la mujer<sup>31</sup>, lo cual sin lugar a dudas parece merecer la aprobación de nuestro autor.

<sup>26</sup> Véase *Amatorius* 756B.

<sup>27</sup> Un apoyo a la fe en los misterios de Dioniso como vemos por esta iniciación mencionada se comprueba en *Quaest. conv.* 636D-E. Sobre este tema véase A. JIMÉNEZ SANCRISTÓBAL, 2001, pp. 143-154 y A. BERNABÉ PAJARES, 2001, pp.5-22.

<sup>28</sup> Siempre subyace la idea de la Pandora hesiódica, origen de todos los males, incluso en Plutarco.

<sup>29</sup> A este respecto Ph. A. STADTER en *Plutarch's Historical Methods. An Analyse of the Mulierum Virtutes*, 1965, p. 7 subraya que: "Plutarch's exaltation of woman and of conjugal love is unique in classical Greek literatur..."

<sup>30</sup> *Mulierum virtutes* 255E: καλή δὲ τὴν ὄψιν οὕσα καὶ τὸ φρονεῖν ἐδόκει περιττὴ τις εἶναι καὶ πολιτικῆς δεινότητος οὐκ ἄμοιρος...

<sup>31</sup> *Mulierum virtutes* 257D: εὐθὺς εἰς τὴν γυναικῶν τιμὴν ἐμεδέυετο, καὶ τοῦ πολυπραγμονεῖν

Esta aprobación podría poner el colofón a nuestro estudio.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, R. M<sup>a</sup>,

- "La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco", *Faventia*, 12-13 (1992) 307-325.
- "Buenas y malas mujeres de la antigua Grecia", *Enrahonar*, 26 (1996) 81-94 (a).
- Plutarco, *Escrito de consolación a su mujer en Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Introducciones, traducciones y notas por———, Madrid Gredos, 1996 (b).
- *Las mujeres en la Vida de Pompeyo* en INÉS CALERO y M<sup>a</sup>. ÁNGELES DURÁN, 2002, pp. 190-207.

BERNABÉ PAJARES, A.,

- *La experiencia iniciática en Plutarco* en A. PÉREZ JIMÉNEZ y F. CASADESÚS BORDOY (eds.), 2001, pp. 5-22.

CALERO, I. & DURÁN, M<sup>a</sup>. A. (eds.),

- *Debilidad aparente, fortaleza en realidad. La mujer como modelo en la Literatura griega antigua*, Universidad de Málaga, 2002.

HALEY, S. P.,

- *The five Wives of Pompey the Great* en I. MCAUSLAN y P. WALCOT, 1996, pp. 103-113.

JIMÉNEZ SANCRISTÓBAL, A.,

- "El concepto de τελετή en Plutarco" en A. PÉREZ JIMÉNEZ y F. CASADESÚS BORDOY (eds.), 2001, pp. 143-154.

FLACELIÈRE, R.,

- *Plutarque. Oeuvres morales, X, Dialogue sur l'amour*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

IMPARA, P. y MANFREDINI, M.,

- *Plutarco. Consolazione alla moglie*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di..., Napoli, D'Auria, 1991.

LE CORSU, F.,

- *Plutarque et les femmes dans les Vies Paralleles*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

LÓPEZ SALVÁ, M.,

- *Virtudes de mujeres en Obras morales y de costumbres (Moralia)*, III, Introducciones, traducciones y notas por———, Madrid Gredos, 1987.

MCAUSLAN, I. y WALCOT, P. (eds.),

- *Women in Antiquity*, Oxford University Press, 1996.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.),

- *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas*, Madrid, 2001.

STADTER, PH. A.,

- *Plutarch's Historical Methods. An Analyse of the Mulierum Virtutes*, Harvard University Press, 1965.

ὄτιοῦν προβαλλομένη τὸν λοιπὸν χρόνον ἐν ἱστοῖς ἡσυχίαν ἄγουσα μετὰ τῶν φίλων καὶ οἰκείων διετέλεσεν. A esto comenta PH. A. STADTER, *Plutarch's Historical Methods. An Analyse of the Mulierum Virtutes*, 1965, p. 102: "Little wonder that Plutarch compares her with the ancient heroines".

(Página deixada propositadamente em branco)



## Los personajes secundarios y su contribución al retrato del protagonista en las *Vidas de Foción y Catón el Joven* de Plutarco

CARLOS ALCALDE MARTÍN  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

La caracterización del personaje protagonista, objetivo primordial de las biografías de Plutarco, se efectúa principalmente de forma directa con la exposición de las cualidades del personaje a través de sus reacciones y actitudes, palabras y opiniones, su papel en los hechos históricos, sus posiciones políticas y su vida privada.

Existe también una caracterización indirecta por diversos medios. Uno de ellos es la comparación interna, consistente en describir al personaje principal mediante la confrontación incesante de su conducta y actitudes con las de otros personajes secundarios que, de forma positiva o negativa, van entrando en relación con él, pues las virtudes del héroe no se analizan aislándolo, sino relacionándolo y comparándolo constantemente con otros de su entorno<sup>1</sup>. El contraste ofrecido por estos personajes secundarios traza en gran medida el retrato de la personalidad del héroe. Éste es el aspecto que voy a tratar, limitándome a dos biografías, la de Foción y la de Catón el Joven.

Plutarco siente profunda admiración por las virtudes de los dos personajes, de los que construye una imagen de integridad política y moral. Los retratos idealizados de ambos indican su carácter de creación literaria como modelo de virtudes; pero esos modelos son también, y ante todo, personajes históricos, y Plutarco, aunque exalta sus cualidades y disimula sus defectos, no omite aspectos de su comportamiento con los que no está de acuerdo y expresa su crítica. Tampoco oculta el poco éxito de sus posiciones políticas, que atribuye a las circunstancias desfavorables. Tuvieron que luchar contra una τύχη adversa que les privó de la estima y reconocimiento que merecían, por lo que su virtud sólo quedó deslucida, pero no dis-

<sup>1</sup> Cf. B. BUCHER-ISLER, *Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs*, Stuttgart, 1972, 62-68.

minuida (*Foción* 1, 4-6). Demostrar esto último parece el objetivo de ambas biografías, pues Plutarco se esfuerza continuamente en resaltar que los dos protagonistas superan por su virtud a todos sus contemporáneos, sobre todo a los más poderosos en la política o en las armas. Con esa finalidad, unas veces acentúa los defectos y omite o minimiza las virtudes de los demás personajes que aparecen en cada biografía; otras veces, la constatación de sus virtudes sirve también para resaltar las cualidades del protagonista. En medio del friso de retratos más o menos completos, distorsionados, difuminados, de sus contemporáneos –y a veces, también, de personajes del pasado–, el retrato del protagonista adquiere un contorno más nítido y preciso.

Empezando por la *Vida de Foción*, encontramos numerosas comparaciones a lo largo de la obra que ilustran aspectos concretos de la personalidad del héroe. A veces, la comparación se establece con un grupo, o con todo el pueblo, o con una persona de importancia sólo anecdótica. Están caracterizados, por lo general, negativamente, para resaltar la valoración positiva del héroe.

Cuando se habla de la προαίρεσις o vocación política del personaje (7, 5), encontramos una comparación con el grupo de contemporáneos que también se ocupan de los asuntos del Estado: unos optan por la milicia y otros por la política, mientras que Foción quiere conjugar ambas facetas en su persona, recuperando de esta forma el sistema de épocas anteriores<sup>2</sup>. Se marca, desde el comienzo de la actividad pública de Foción, el carácter único del personaje, diferente de todos los demás.

Se dice que sus contemporáneos se repartían la actividad militar (Diopites, Menesteo, Leóstenes y Cares) y la política (Eubulo, Aristofonte, Demóstenes, Licurgo e Hiperides) como echándolo a suertes (ἀπὸ κλήρου) y con intención de medrar (αὐξουνας ἑαυτούς)<sup>3</sup>. Tal conducta es similar a la criticada en los *Consejos políticos*: ἀπὸ τύχης, ἐπ' ἐργασίᾳ καὶ χρηματισμῶ<sup>4</sup>. Plutarco advierte en el capítulo segundo de esta obra<sup>5</sup> que

debe servir de base a la actividad política, como fundamento firme y sólido, la vocación que procede del discernimiento y la razón y no un arrebatado producido

<sup>2</sup> Relaciónese este hecho con el rasgo del carácter de Catón que Plutarco denomina ἀρχαιοτροπία (*Phoc.* 3, 3).

<sup>3</sup> La intención de Plutarco en este pasaje es contrastar la figura de Foción con el conjunto de los demás políticos de su tiempo, sin establecer distinciones, y demostrar que su conducta política es preferible a la de todos ellos. Sin embargo, en otra obra (*Dem.* 12, 7) elogia la iniciación de Demóstenes en la política: “Tomó como καλήν ὑπόθεσιν de su política la defensa de los griegos contra Filipo...”.

<sup>4</sup> *Praec. ger. reip.* 798 D y E.

<sup>5</sup> *Praec. ger. reip.* 798 C - E. No es de extrañar que se hable al principio de los Consejos políticos de la elección razonada o la vocación que impulsa al político a la actividad pública. También es un elemento fundamental en las biografías de Plutarco para la caracterización de los personajes. Es la única forma de ingreso en la vida pública que aprueba el autor y, en lo que sigue, enumera otros motivos para dedicarse a la política que son condenables.

por la vanagloria, cierto gusto por las disputas o la falta de otras ocupaciones.

Se pone de relieve el carácter excepcional de la προαίρεσις de Foción, pues es el único que, conforme al referido principio, parte de una base razonada para unir la actividad militar y la política en un conjunto perfecto y armonioso. Por eso Plutarco, que sitúa a Foción por encima de sus contemporáneos, lo equipara a los grandes estadistas del pasado ateniense: Pericles, Aristides y Solón<sup>6</sup>. Además de estos nombres ilustres, Plutarco avala la elección de su personaje con un dístico elegíaco de Arquíloco<sup>7</sup>, que se consideraba a sí mismo soldado y poeta, y, sobre todo, con el patronazgo de la diosa Atenea, que era a la vez Πρόμαχος y Πολιάς. Queda claro que la προαίρεσις de Foción no habría podido ser mejor.

La προαίρεσις de Catón es muy semejante, e igualmente insólita en su época. Cuando Catón decide emprender la carrera política y presenta la candidatura al puesto de cuestor, a diferencia de los demás magistrados, que ignoraban todo lo concerniente al cargo y, por su inexperiencia e ignorancia, quedaban a merced de los subalternos, él se informa meticulosamente leyendo las leyes y consultando a los expertos, y así desde el primer momento la ejercerá con escrupulosa rectitud (*Cat. Mi.* 16 – 18). Además asistía a todas las sesiones del senado con más puntualidad que nadie y sin faltar a ninguna -con gran disgusto, por cierto, de Pompeyo y sus partidarios, pues se mostraba inflexible e irreductible (ἀμετάπειστον καὶ δυσεκβίαστον) con sus injustas pretensiones (*Cat. Mi.* 19, 2)-.

La razón de todo ello la encuentra Plutarco en los fundamentos de su προαίρεσις (*Cat. Mi.* 19, 3):

no fue por deseo de gloria ni por codicia ni casualmente y por azar, como algunos otros, por lo que entró en la política, sino que tras escogerla como ocupación propia de un buen ciudadano, pensaba que debía atender a los asuntos públicos más que la abeja al panal.

También la elección razonada de la actividad política de Catón, que se produce conforme a los ya citados principios expuestos en los *Consejos políticos*, se compara con la conducta totalmente inadecuada de otros.

Volviendo a Foción, empezamos por su actividad militar, comparada ventajosamente con la de otros personajes.

Sobre la importancia y los factores que condicionan la vocación o proairesis, cf. A. WARDMAN, *Plutarch's Lives*, Londres, 1974, págs. 111-112. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco", *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarqueo*, Nápoles, 1995, págs. 363-381. T. DUFF, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999, págs. 39-40.

<sup>6</sup> Otro paralelismo de Foción con personalidades del pasado lo encontramos en *Dem.* 14,1.

<sup>7</sup> Fr. 1 ADRADOS, DIEHL.

Ya en sus hechos de juventud, antes de decidir dedicarse a la vida pública, da muestras de su carácter en su trato con el general Cabrias. Se habla de éste con ocasión de la batalla de Naxos (376 a.C.) pero, a pesar de la gloria que adquirió en esta batalla y de que se le califica positivamente como εὐμενής y χρηστός (6, 4), su caracterización como estratega es negativa, para resaltar así las virtudes militares de Foción. Cabrias era indolente y reacio a ponerse en movimiento (ιωθρός, δυσκίνητος); pero en el combate, se enardecía, inflamaba su corazón y tenía un arrojo temerario (6, 2). Foción, en cambio, era prudente y enérgico a la vez: ἀσφαλῆς οὖν ἄμα καὶ δραστήριος (6, 3). El resultado de la batalla reportó a ambos un gran renombre y la gratitud de los atenienses, pero Cabrias moriría años más tarde en Quíos, víctima de su propia temeridad.

Es éste su primer hecho de armas –cuya historicidad, por cierto, es bastante dudosa– y Foción muestra ya sus cualidades como militar, de las que su actividad posterior será sólo una mera confirmación.

Cuando Plutarco narra su actuación en la campaña de Eubea en el 349/48, las figuras elegidas como contrapunto para resaltar las cualidades de Foción son Plutarco de Eretria y Moloso. Plutarco de Eretria interpreta erróneamente la prudencia de Foción como cobardía y se lanza de forma irreflexiva y precipitada contra los enemigos, que lo derrotan y ponen en fuga (13, 2-3). En cambio, el ataque ordenado de Foción obtiene la victoria. Moloso, el general ateniense que quedó en Eubea tras la partida de Foción, combatió de tal manera que cayó prisionero de los enemigos (14, 2). Las características de Foción frente a ambos son la ἐμπειρίαν καὶ ῥώμην que los atenienses le reconocieron.

En la campaña de Bizancio (340/39), frente al fracaso militar y político de Cares, Foción demostró su valía como general y el acierto de su política con los aliados: fue acogido por éstos y derrotó a Filipo (14, 3-8).

En la caracterización física y espiritual de Foción, una anécdota fuera de contexto nos presenta un enfrentamiento público entre él y Cares (5, 2). Este último hace reír a los atenienses burlándose del ceño fruncido de Foción, quien a su vez responde afirmando que su ceño fruncido nunca ha causado mal a nadie<sup>8</sup> y, en cambio, la risa de Cares y de otros ha hecho llorar a muchos. Esta anécdota podría situarse cronológicamente después del 340/39, ya que las palabras de Foción pueden estar referidas a las empresas bélicas dirigidas por Cares, concretamente, a su fracaso en el Helesponto, donde Foción tuvo éxito, con lo que dejaría sin respuesta a quienes se burlaban de sus cejas. La anécdota ilustra también la antipatía política entre los dos personajes: Cares, general mercenario de tendencia imperialista y beli-

<sup>8</sup> Véase también 23, 1.

cista, y Foción, ateniense *moderado*<sup>9</sup> y, por tanto, contrario a la utilización de mercenarios, antibelicista y partidario de un trato igualitario a los aliados.

En el terreno político, la actitud de Foción es evitar el enfrentamiento directo con Macedonia. Plutarco no suele cuestionarla, sino que la presenta como la opción más razonable, frente a la de sus oponentes. A veces se trata de anécdotas sin un contexto preciso: nos presenta, por ejemplo, a Polieucto de Esfeto, que animaba a los atenienses a luchar contra Filipo pero él se ahogaba y necesitaba beber mucha agua sólo con hablar en la asamblea (9, 9). A Aristogitón, que era sicofanta e incitador del pueblo a acciones bélicas pero que, cuando había una leva militar, se fingía cojo (10, 3).

Con ocasión de la guerra de Lamia (323 – 322 a.C), encontramos a Leóstenes intentando burlarse de Foción (23, 1-2). Se le tilda de osado y jactancioso ante el pueblo: πολλὰ δὲ θρασυνομένου καὶ κομπάζοντος ἐν τῷ δήμῳ. Además un dicho de Foción completa su caracterización:

Tus palabras, jovenzuelo, se parecen a los cipreses: aunque son grandes y altos, no dan frutos.

Las palabras de Foción parecen una profecía de los acontecimientos: los triunfos militares de Leóstenes fueron infructuosos, ya que el final de la contienda fue desfavorable para Atenas. Frente a su optimismo belicista, Foción consideraba que la ciudad no disponía de recursos suficientes para la guerra y, como Plutarco dice, los hechos le darían la razón (23, 4) y demostrarían el error de Leóstenes y de quienes le apoyaban.

Especial relevancia tiene la comparación con Demóstenes por ser él también protagonista de otra biografía de Plutarco. Las diferencias en el tratamiento del personaje en ambas obras son ilustrativas de los procedimientos empleados por Plutarco para la caracterización de los personajes. Sus apariciones en la *Vida de Foción* se deben a dos motivos: caracterizar la oratoria y definir la actitud política de Foción.

En cuanto a la oratoria, Plutarco establece una comparación similar en ambas biografías y aporta dos testimonios. Uno de Polieucto de Esfeto, que, a pesar de ser del partido de Demóstenes, reconocía la efectividad del discurso de Foción y decía que Demóstenes era ἄριστος y Foción εἰπεῖν δεινότητος (5, 5). El otro testimonio es del propio Demóstenes, quien despreciaba a los demás oradores y consideraba a Foción el hacha (κοπίς) de sus discursos (5, 9). Con esto, los dos quedan a la misma altura; pero al comentar las palabras de Demóstenes, Plutarco valora, por encima de la elocuencia, el carácter de Foción (5, 10):

Pero quizás haya que referir esto a su carácter; puesto que una sola palabra y señal con la cabeza de un hombre bueno inspiran igual grado de confianza que innumerables pensamientos y períodos.

<sup>9</sup> J. DE ROMILLY, "Les modérés athéniens vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle: échos et concordances", *REG*, 67 (1954) 327-354.

Otros pasajes marcan las diferencias políticas entre los dos personajes: oposición frontal al expansionismo macedonio defendida por Demóstenes y actitud de Foción de alcanzar acuerdos con el más fuerte. En este aspecto, se pueden observar notorias diferencias entre ambas biografías. En la *Vida de Foción*, leemos intercambios verbales en que la contundencia del protagonista corta a su rival la posibilidad de réplica, en consonancia con la definición del λόγος de Foción como κοπίς. Así, en 9, 8 se refiere una anécdota sin contexto preciso, pero enmarcada entre otras que destacan la resistencia de Foción a los impulsos belicistas de sus oponentes. Demóstenes le dice, quizás en son de amenaza,

los atenienses te matarán, Foción, si enloquecen.

A lo que éste replica:

y a ti sí están en su sano juicio.

En los debates previos a la batalla de Queronea, Foción no logra persuadir al pueblo de que acepte un acuerdo de paz con Filipo. Es Demóstenes quien logra imponer sus tesis favorables a la guerra y propone combatir lo más lejos posible del Ática. Foción le replica que no hay que pensar dónde combatir sino cómo vencer. Son palabras que en *Máximas de espartanos* (*Moralia* 218 F) Plutarco atribuye a Arquidamo, hijo de Agesilao. Poco importa si Foción pronunció esas palabras o no: sirven para demostrar que él enfoca el problema mejor que Demóstenes, y los hechos le darán la razón (16, 3-4). La actitud de Demóstenes, por tanto, parece irreflexiva, y también es así cuando Alejandro marcha sobre Tebas: entonces Foción reprende directamente a Demóstenes por querer arrojar a la ciudad al gran incendio que se avecina y anuncia su intención de bloquear, junto con los demás estrategos, cualquier tentativa de luchar contra Macedonia (17,1). En ambos casos se contrasta la sensatez de Foción con la irreflexión e imprudencia de Demóstenes.

En la *Vida de Demóstenes*, en cambio, su política antimacedonia tiene un enfoque muy positivo; un ejemplo de ello, el pasaje (12, 7) en el que se afirma que

tomó como καλήν ὑπόθεσιν de su política la defensa de los griegos contra Filipo

Plutarco evita en este caso confrontarlo con Foción. Pero en una valoración general que hace de ambos (en el capítulo 14 de la *Vida de Demóstenes*), deja clara su preferencia: considera a Demóstenes superior a los otros políticos de su tiempo exceptuando a Foción: ἔξω δὲ λόγου τίθεμαι Φωκίωνα. Para elogiar a este último, el autor lo compara por su valor y justicia, como hace en la biografía que le dedica, con personajes del pasado: Efiltes, Aristides y Cimón. Pero Plutarco introduce un matiz sorprendente cuando explica la falta de éxito de su política no por una τύχη adversa (como en *Foc.* 1, 4-6), sino por otro motivo: οὐκ ἐπαινουμένης προϊστάμενος πολιτείας, ἀλλὰ δοκῶν μακεδονίζειν. Este verbo, equiparable al conocido μηδίζειν



de tiempos más antiguos, nos está ofreciendo una valoración de la política de Foción, posiblemente la que hacía la mayoría de sus coetáneos, que no encontramos en su biografía. Pero en la biografía de Demóstenes, Plutarco pretende resaltar ante todo la valerosa lucha de éste por la libertad, más que elogiar a su admirado Foción.

A menudo, el contraste con Foción no lo ofrece un individuo, sino un colectivo, como el pueblo o los oradores (es decir, los políticos).

La relación habitual entre Foción y el pueblo ateniense es de enfrentamiento. Pocas veces la política de Foción está acorde con las recomendaciones -señaladas en el capítulo 2 de la biografía- de gobernar con flexibilidad, haciéndole concesiones al pueblo para exigirle a cambio lo que es necesario. La caracterización del pueblo, en general, refleja la opinión negativa que Plutarco tiene de él y del sistema democrático. Ya en el capítulo 2, el autor presenta a los pueblos como débiles e inconstantes. Así aparecerá siempre el pueblo ateniense a lo largo de la biografía, frente a la firmeza de criterios del personaje. Como es irreflexivo e incapaz de prever el futuro, en contraste con la previsión y reflexión del héroe, con frecuencia desoye los consejos de Foción, que siempre busca τὸ συμφέρον guiado por su σωφροσύνη y su δικαιοσύνη. Por eso el pueblo también recurre a él para salvarse en los momentos de crisis<sup>10</sup>.

Sólo hay palabras elogiosas para el pueblo en una ocasión (8, 3): era siempre prudente y cuidadoso para la designación de los cargos públicos (νῆφρων καὶ σπουδάζων) porque recurría a Foción a pesar del enfrentamiento que mantenían.

Plutarco distingue dos grupos en el pueblo. Por una parte los enemigos de Foción, a los que califica de forma negativa: por ejemplo, θορυβοποιῶν καὶ νεωτεριστῶν, a quienes pretendían elegir estratego a Caridemo después de la batalla de Queronea (16, 4); y demagogos y sicofantas a quienes lo depusieron (32, 3). Por otra sus partidarios, que reciben una denominación muy diferente: οἱ βέλτιστοι (16, 4).

Los oradores aparecen, por lo general, como un colectivo de rasgos negativos y opuesto al héroe. A diferencia de él, como ya hemos visto, habían escogido ἀπὸ κλήρου la tarea de hablar ante el pueblo y proponer decretos (7, 5).

Después de la victoriosa campaña de Eubea, Foción libera a los prisioneros griegos por temor a que los oradores inciten al pueblo a actuar violentamente contra ellos (13, 7). Cuando Filippo asediaba Bizancio, los oradores de Atenas pugnaban para que se enviase a Cares como general (14, 3).

Frente a la actitud de Foción de oposición al pueblo, ellos son caracterizados como demagogos, y además como corruptos: Cuando Hárpalo llegó a Atenas, los habituados a sacar provecho de la tribuna se apresuraron a tratar con él (21, 3): καὶ τῶν εἰωθότων ἀπὸ τοῦ βήματος χρηματίζεσθαι δρόμος ἦν καὶ ἄμιλλα φθειρομένων πρὸς αὐ-

<sup>10</sup> Por ejemplo, *Phoc.* 16, 4. 17, 2. 26, 4.



τόν. Plutarco cita palabras del mismo Foción, que acusa de corruptos a los oradores (23, 3): τοὺς δὲ ῥήτορας ἀπέχεσθαι τοῦ κλέπτειν τὰ δημόσια.

Foción evita también la tiranía, igual que la demagogia. El contraste en este caso viene ofrecido por Antípatro: A pesar de su actitud favorable a Foción, se le caracteriza siempre de forma negativa. Así, es él quien exige la rendición incondicional de Atenas después de la guerra de Lamia (26, 7). Es intransigente y menosprecia el bien (27, 2-3): ἀγνωμοσύνη τινὶ καὶ μισαγαθία τοῦ Ἀντιπάτρου. Su carácter tiránico y despótico (δεσπότης καὶ τύραννος) era aún más insufrible porque trataba de disimularlo bajo una humilde clámide y una vida frugal (29, 1-3). Su hipócrita εὐτέλεια contrasta con la auténtica de Foción (18, 3), y su gobierno tiránico con la conducta política del ateniense, que se ocupaba de los asuntos del Estado con moderación y respeto a la legalidad (29, 5): ἐπιμελόμενος δὲ τῶν κατὰ τὴν πόλιν πρῶως καὶ νομίμως.

Como un tirano aparece también Poliperconte. Su política es contraria a Foción. Así, Plutarco presenta el edicto de restauración de la democracia en las ciudades griegas como una maniobra contra el dirigente ateniense para provocar su caída (32, 1-2). Cuando Foción va a entrevistarse con él y con el rey (33, 4-12), Poliperconte es abiertamente hostil a Foción, a quien interrumpe sin cesar cuando habla, mientras escucha a los enviados del pueblo ateniense. Su comportamiento, además de injusto, es tiránico y cruel, como muestra con la tortura y ejecución de Dinarco.

En una ocasión, encontramos también un personaje al que Plutarco compara ventajosamente con Foción: Jenócrates. La estima y fama de su virtud eran tan grandes, que los atenienses lo agregaron a la embajada que debía tratar de la paz con Antípatro; cuando éste lo despreció, Jenócrates dijo que hacía bien de avergonzarse sólo ante él (27, 2-3). De esta forma critica implícitamente al resto de los embajadores, entre los que se encontraba Foción, por ser demasiado complacientes. Mientras ellos estimaban apropiadas las medidas del macedonio, Jenócrates dijo que Antípatro los trataba con moderación si los consideraba esclavos, pero con dureza si los consideraba libres (27, 6). Su inquebrantable resistencia a las medidas de Antípatro contrasta con la tibieza de Foción. Otro miembro de la embajada, Calimedonte, definido como hombre audaz y enemigo de la democracia, anima a Antípatro a imponer sus tiránicas condiciones. Mediante este equilibrio de contrastes, Plutarco hace que Foción quede en buen lugar.

El retrato de Jenócrates se completa en otro pasaje (29, 6): Foción quiso concederle el derecho de ciudadanía, pero rehusó diciendo que no formaría parte de un régimen político contra el que había actuado como embajador para que no existiera. Hay que admitir, por tanto, que el patriotismo de Jenócrates, aun siendo meteco, es superior al de Foción. El respeto mostrado hacia la figura de Jenócrates en ambos pasajes podría

ser un reflejo del respeto y admiración de Plutarco a sus teorías filosóficas<sup>11</sup>.

La crítica de Plutarco a la política de Foción aflora con claridad sólo una vez, en el episodio que significó su ruptura total como dirigente político con el pueblo ateniense y que fue la causa fundamental de su condena a muerte: cuando se negó a apresar al jefe de la guarnición macedonia, Nicanor, oportunidad que éste aprovechó para poner cerco al Pireo. Foción, acusado de haberlo dejado escapar, dijo que confiaba en Nicanor y no temía nada malo de él, y que, en todo caso, prefería padecer una injusticia a cometerla (32, 4-7): ἔφη... μᾶλλον ἐθέλειν ἀδικούμενος ἢ ἀδικῶν φανερὸς γενέσθαι<sup>12</sup>. Plutarco piensa de estas socráticas palabras de Foción, claramente inspiradas en un pasaje del *Gorgias*<sup>13</sup>, que, si están referidas a uno mismo, son honradas y nobles; pero si con ello se pone la patria en peligro, y eso desempeñando un cargo de gobernante, quizás se transgrede algo de mayor importancia, aquello que es justo para los ciudadanos: τὸ πρὸς τοὺς πολίτας δίκαιον, que equivale aquí a τὸ συμφέρον. La integridad moral individual del personaje se mantiene intacta pero, por encima de ella, Plutarco sitúa el "bien común" y censura a su héroe porque, aunque sólo sea por una vez, ha cometido un error gravísimo en el ejercicio de sus funciones y ha dejado de ser el gobernante χρηστός para los ciudadanos.

Numerosos pasajes a lo largo de la biografía muestran el paralelismo entre Foción y Sócrates<sup>14</sup>, pero éste es el único en el que la equiparación no tiene carácter positivo. No es la filosofía, que habitualmente capacita al gobernante para ejercer mejor su tarea, quien habría debido guiar aquí a Foción, sino el bien común, que Plutarco sitúa en el primer puesto de la escala de valores que debe tener un político. Podemos señalar aquí que Plutarco valora también negativamente el hecho de que Catón ejerza su actividad política teniendo más en cuenta los principios filosóficos que la realidad de su tiempo. En el capítulo 3 de la *Vida de Foción*, una σύγκρισις anticipada de las dos biografías, dice, citando a Cicerón, que intervino en la política como en la *República* de Platón y no en el sedimento de Rómulo<sup>15</sup>. Eso le impidió, entre otras cosas, alcanzar el consulado y obtener el éxito y el apoyo social que necesitaba y merecía.

<sup>11</sup> Cf. J. DILLON, "Plutarch's debt to Xenocrates", *Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid - Cuenca, 4-7 de mayo de 1999*, Madrid, 1999, págs. 305-311.

<sup>12</sup> Ael., *VH* II 16, transmite un dicho de Foción a los atenienses del mismo tenor que éste: βούλομαι μᾶλλον τι ὑφ' ὑμῶν παθεῖν κακὸν αὐτὸς ἢ αὐτὸς τι ὑμᾶς κακῶς δρᾶσαι. La cita de Eliano no se refiere a un contexto preciso: παρελθὼν γὰρ εἰς τοὺς Ἀθηναίους ἐκκλησίας οὐσης... Dichos de Foción, auténticos o no, debieron de circular en colecciones de citas sacadas de contexto.

<sup>13</sup> Cf. Pl., *Grg.* 469 e: ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

<sup>14</sup> Cf. C. ALCALDE MARTÍN, "Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la *Vida de Plutarco*", *Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid - Cuenca, 4-7 de mayo de 1999*, Madrid, 1999, págs. 159-171.

<sup>15</sup> *Ad Att.* 2, 1,8.

Las personas de la familia de Foción contribuyen al conocimiento de la personalidad del héroe no sólo en el ámbito de la vida privada, sino también en el de la pública, pues ponen de relieve dos de sus virtudes: la austeridad y la incorruptibilidad.

Destaca, en primer lugar, la esposa: En consonancia con las virtudes de Foción, sobre todo la εὐτέλεια, se aplican a ella la σωφροσύνη y la ἀφέλεια (19, 1), según era fama entre los atenienses. Varias anécdotas confirman su sencillez. Ella misma amasaba el pan (18, 3). En el teatro, a un actor pretencioso que exigía un numeroso cortejo, lo reprende el corego diciéndole que la mujer de Foción salía acompañada de una sola criada, lo que provoca el aplauso del público (19, 2-3). A una mujer jonía que le mostraba sus joyas le contestó que, para ella, su único adorno era Foción, que ya había sido veinte años estratego de los atenienses (19, 4). Estas palabras de la mujer pueden servir como otro ejemplo de la “fabricación” del retrato de un personaje a base de anécdotas que, aunque no sean ciertas, encajan con el carácter que se le atribuye: posiblemente sean la adaptación a esta biografía de la anécdota relatada en *Máximas de mujeres espartanas* 9 (*Moralia* 241 D): a una mujer jonía que hacía ostentación de lujosos vestidos, una espartana le mostró orgullosa a sus cuatro hijos, diciéndole que de una obra así debería jactarse también ella.

La última anécdota revela, además, una devoción por el marido que alcanza su culmen en el entierro: desafiando a las autoridades de la ciudad, que habían ordenado el exilio del cadáver, la mujer lo rescató y lo llevó oculto a su casa, donde lo sepultó junto al hogar, convencida de que eran los restos de un hombre bueno y esperando a que los atenienses se volvieran sensatos (37, 5).

En contraste con las virtudes de la esposa, a la que escoge, el hijo Foco, al que no ha escogido, no es digno de su padre. Es bebedor, indisciplinado y aficionado al lujo. No se corrige a pesar de los esfuerzos de su padre, que lo anima a practicar deportes y que, finalmente, lo envía a Lacedemonia para que se eduque en un estilo de vida austero (20, 1-3). No sigue los consejos de su padre y venga su muerte persiguiendo a sus enemigos (38, 2). Por lo demás, dice Plutarco, no fue un hombre de valía y mantuvo una escandalosa relación con una prostituta (38, 3-4).

Otro miembro de la familia es el yerno Caricles. Mientras Foción se mantiene incorruptible ante los intentos de soborno de Hárpalo, Caricles, como otros muchos, se dejó corromper y llegó a intimar con Hárpalo y a servirle en los menesteres más vergonzosos (21, 5 – 22, 2). Por eso cuando fue juzgado, Foción se negó a prestarle ayuda, argumentando que lo había hecho su yerno sólo para lo que fuera justo (22, 4).

El lugar más destacado de esta galería de personajes que se comparan con Foción corresponde, sin lugar a dudas, a Démades, pues representa, no a un contrincante de Foción, sino al personaje con las características más opuestas a él. Es paradigma de un estilo radicalmente distinto de vida privada, así como de otra actitud política frente a Macedonia. Plutarco tiene tanto interés en establecer las dife-

rencias entre ambos, que la biografía comienza comparándolos (1, 1-4). De Démades se dice expresamente lo que no se dice de Foción: que gozó de poder en Atenas por su política favorable a los macedonios y a Antípatro y que estaba obligado a proponer leyes y a hablar en contra de la dignidad de la ciudad. Pero mientras que la virtud de Foción quedó deslucida por tener que enfrentarse a circunstancias adversas, en concreto el naufragio de su ciudad, Plutarco considera a Démades mismo un resto del naufragio, por su forma tan impúdica (οὕτως ἀσελγῶς) de vivir y gobernar. Plutarco condena de este modo tanto su vida privada como su vida pública, y éste es el denominador común de todas las referencias a él en la obra.

Algunos pasajes muestran su actitud de sometimiento incondicional a Macedonia. Así, cuando propuso que Atenas entrase en la Liga de Corinto fundada por Filipo, mientras que Foción se resistía antes de saber las obligaciones que implicaba (16, 5). Cuando se anuncia la muerte de Alejandro, Démades aconseja no hacer caso, argumentando que, de ser cierto, el mundo entero olería a cadáver. La actitud de Foción, en cambio, es mucho más moderada: aconseja deliberar hasta saberlo con seguridad (22, 5-6).

Se destacan sus infracciones de la legalidad: fue condenado siete veces con la pérdida del derecho de ciudadanía por propuestas ilegales (26, 3); Foción, en cambio, ejerce la actividad política νομίμως (29, 5).

En contraste con la incorruptibilidad y austeridad de Foción, Démades era corrupto y amaba la ostentación y el lujo: Foción le reprocha sus perfumes y el lujo de su vestimenta (20, 6). Antípatro decía de él cuando ya era viejo que, como de una víctima sacrificada, sólo quedaba la lengua y el vientre (1, 3). Así se critican tanto sus excesos verbales como su venalidad. Foción, por el contrario, tenía una oratoria concisa y era incorruptible.

En otro pasaje (30, 5-7), hay una comparación explícita entre el modo de vida de ambos. Antípatro decía que no había podido convencer a Foción de que aceptara sus regalos, pero que a Démades, aunque le daba, no lograba hartarlo. Mientras Foción hacía de su pobreza una virtud, Démades se jactaba de su riqueza incluso violando las leyes. Se cuentan dos anécdotas de su ostentación. En una ocasión, presentó en el teatro a cien coreutas extranjeros, y al mismo tiempo llevó la cuantiosa multa que debía pagar por ello. En otra, se enorgullece de que, para la boda de su hijo, aportan su contribución incluso príncipes y reyes, actitud que contrasta con la sobriedad que Foción quiere inculcar a su hijo Foco.

En definitiva, se confirma lo que se dice de él en 1, 3: Δημάδης... οὕτως ἀσελγῶς βίωσας καὶ πολιτευσάμενος.

Su muerte concuerda con su vida. Estaba en Macedonia en una misión diplomática cuando se descubrió que conspiraba contra Antípatro, por lo que él y su hijo recibieron una muerte ignominiosa a manos de Casandro (30, 8-10). Plutarco pre-

senta la muerte de Démades como un castigo divino, ya que fue conducido a Macedonia ὑπὸ δαίμονός τινος. Aunque no se habla expresamente de la venganza divina, es inevitable pensar en los δαίμονες vengadores que aparecen en otras obras de Plutarco<sup>16</sup>. En la *Vida de Demóstenes* 31, 4, quien conduce a Démades a Macedonia, donde recibe una merecida muerte, es ἡ Δημοσθένους δίκη. Recordemos que él había redactado el decreto que condenaba a muerte a Demóstenes (*Dem.* 28, 2). En la *Vida de Foción*, el fin violento de Démades es el contrapunto a la muerte serena del protagonista. Para trazar las correspondencias, Plutarco cuenta con los numerosos ejemplos de las escuelas de retórica, que establecieron dos líneas diferentes en el tratamiento de la muerte de personajes ilustres: por un lado, la de los tiranos y demagogos; por otro, la de filósofos y personalidades que, enfrentados a dificultades por su actitud inconformista, van a la muerte fieles a sus principios<sup>17</sup>. En la primera categoría entra la muerte de Démades mientras que la de Foción se encuadra, como la de Sócrates, en la segunda.

En la frase que cierra la biografía, Plutarco hace explícito el parecido con Sócrates, a modo de conclusión:

lo que le hicieron a Foción recordó a los griegos lo de Sócrates, pues consideraban que éste era para la ciudad un desgraciado error semejante a aquel otro.

El estudio de la *Vida de Catón* debe comenzar por el capítulo 3 de la *Vida de Foción*, donde Plutarco explica los motivos del escaso éxito político del romano. La magnitud de su virtud era desmedida para las circunstancias de su tiempo, a las que no supo adaptarse a causa de su personalidad, propia de una época más antigua (ἀρχαιοτροπία). Al igual que Foción, no solía mostrar flexibilidad y condescendencia con el pueblo, sino que era intransigente en su propósito de lograr lo que creía más conveniente<sup>18</sup>. Interventía en la política como un filósofo, sin tener en cuenta la realidad de la Roma de su época, y por eso le ocurrió lo que a los frutos que no surgen en su estación: la gente los ve con placer y los admira, pero no los consume. Se explica así, por ejemplo, que perdiera los comicios consulares. Reconoce Plutarco que, aunque la nave del Estado sufría una gran tempestad,

su tarea en el gobierno fue solamente sujetar las velas y las cuerdas al lado de los más poderosos, apartado del timón y la dirección. Sin embargo, libró un gran combate con la fortuna. Pues ésta, por medio de otros, sometió y abatió la República, pero fue a duras penas, lentamente y con mucho tiempo, y faltó muy poco para que se salvara gracias a Catón y a la virtud de Catón.

<sup>16</sup> Cf. *Caes.* 66,1. 69,2.

<sup>17</sup> Cf. A. RONCONI, "Exitus illustrium virorum", *RAC*, VI, 1966, cols. 1261-1262.

<sup>18</sup> Plutarco lo califica de ἀτρεπτον en *Cat. Mi.* 1, 3.



Plutarco, por tanto, no oculta el papel secundario de Catón en los acontecimientos políticos de su tiempo. Pero desea demostrar que supera por su virtud a los más poderosos, y enfoca la actividad política de Catón exclusivamente como una confrontación con Pompeyo y César, presentándolo desde una perspectiva ventajosa respecto a sus contrincantes. César es el personaje opuesto a Catón y, para resaltar las virtudes de éste último, se omitirán las que concede a aquél en su biografía, principalmente las de tipo militar (cf. *César* 15) e incluso su célebre clemencia; su retrato será siempre negativo. Pompeyo, en cambio, es el referente con el que se mide la valía de Catón. No se celebran sus virtudes, pero tampoco se omite su grandeza, para resaltar así aún más la grandeza de Catón.

Los quince primeros capítulos de la *Vida de Catón* están dedicados a la infancia, juventud y primeros hechos del personaje, antes de su entrada en la vida pública. Encontramos una semblanza del niño y el joven, precozmente caracterizado con las cualidades principales que tendrá en la edad adulta.

A diferencia de los otros niños, muestra un carácter inflexible, impasible y firme (1, 3): ἀτρεπτον καὶ ἀπαθῆς καὶ βέβαλον, y una determinación superior a la que correspondía a su edad. Se manifiesta ese carácter en distintas situaciones. Así, cuando rehúsa la petición de unos huéspedes y permanece impávido ante sus amenazas (2, 1-5); o en los juegos infantiles, cuando socorre a un niño pequeño maltratado por otros mayores (2, 6-8).

La firmeza para mantener su criterio y el decidido esfuerzo por la justicia manifestados ya a tan temprana edad, lo hicieron περιβόητος y, cuando Sila designó como jefes de la carrera ecuestre infantil llamada Troya a un sobrino de su mujer y a un sobrino de Pompeyo, los niños rechazaron a este último y exigieron que Catón fuera su jefe (3, 1-2). El prestigio de Catón supera ya al de Pompeyo, al menos entre los niños.

A los catorce años, se dio cuenta de que en casa de Sila se asesinaba a personas ilustres y, asombrado de que nadie matara al tirano, pidió una espada para hacerlo él y librar así a la patria de la esclavitud (3, 3-7).

Su hermano Cepión, que era admirado ἐπὶ σωφροσύνη καὶ μετριότητι, reconocía que hacía honor a esa fama si era confrontado con los demás.

Pero cuando comparo el estilo de vida de Catón con el mío, me parece que en nada me diferencio de Sitio,

decía nombrando a uno de los más conocidos por su lujo y molicie (3, 9-10). La virtud del hermano, pues, sirve para resaltar la superioridad y excelencia de la virtud de Catón.

En los tres primeros capítulos se puede decir que están ya esbozados los principales rasgos del retrato de Catón que irán tomando volumen a lo largo de la bio-

grafía<sup>19</sup>. Un elemento fundamental, como hemos visto, son las comparaciones con otras personas de su entorno que muestran también sus virtudes, su carencia de ellas o sus defectos. Contribuyen a dar forma al retrato infantil y juvenil de Catón, que exhibe ya en germen las principales virtudes que lo caracterizarán de adulto: la total firmeza y perseverancia en sus convicciones, el valor, el esfuerzo por la justicia y la intrépida defensa de la libertad de la patria. En su vida privada, una austeridad insuperable<sup>20</sup>.

Vemos, además, la primera comparación (también en germen) con Pompeyo el Grande, el personaje con el que se mide la valía de Catón a lo largo de casi toda la obra.

En sus primeros hechos de juventud, con los que se va preparando para su futura dedicación a los asuntos públicos, encontramos a Catón dedicado a la actividad militar: la primera vez, como voluntario en la guerra de los esclavos, también llamada de Espartaco. Debido a la mala dirección de la guerra, no pudo emplear en la medida de sus deseos el ardor y entrenamiento de su valor. Pero en medio de la molicie y el lujo (*μαλακίαν καὶ τρυφήν*) de los demás participantes, destacaron su disciplina, valentía, audacia e inteligencia (*εὐταξίαν καὶ ἀνδρίαν καὶ τὸ θαρραλέον... καὶ ξυμετόν*), igualándose a su glorioso antepasado, Catón el Viejo (quizás Plutarco no le encuentre un igual entre sus contemporáneos).

Cuando obtuvo el cargo de tribuno militar —por cierto, fue el único que obedeció la ley que prohibía la asistencia de *nomenclatores* (8, 4)—, fue destinado a Macedonia. Desde allí, durante un permiso, viajó a Pérgamo para entrevistarse con el filósofo estoico Atenodoro, apodado Cordilión, que había rechazado hasta entonces todo tipo de trato con los poderosos (10, 1-3).

Se entrevistó con él, se lo ganó y le hizo mudar de propósito y regresó con él al campamento, muy contento y ufano, como si hubiera hecho una conquista bellísima y más brillante que las de Pompeyo y Lúculo, quienes entonces, en sus expediciones, iban sometiendo pueblos y reinos con la fuerza de las armas.

<sup>19</sup> Lo destaca J. GEIGER en *Plutarco, Focione* (intr., trad. e note di C. Bearzot), *Catone Uticense* (intr. di J. Geiger, trad. E note di L. Ghili), Milán, 1993, págs. 310 - 315.

<sup>20</sup> En los siguientes capítulos vamos encontrando más rasgos del personaje durante su juventud en confrontación con otros de su entorno. La austeridad de la que hacía gala en su vida privada se completa con los duros ejercicios a los que sometía su cuerpo; destacan sus viajes a pie, mientras sus amigos lo hacían a caballo y él se iba acercando a hablar por turno con cada uno de ellos. Tras los pasajes dedicados a su *δίαιτα*, la vida privada se completa con una referencia a su frustrado compromiso matrimonial con Lépida y a su primer matrimonio: con Atilia, hija de Serrano. Sorprende, en un principio la comparación escogida aquí por Plutarco cuando dice que Lelio, el amigo de Escipión, fue más afortunado, pues en sus muchos años de vida sólo conoció a la mujer con la que se casó al principio. Está claro que a Plutarco le disgusta la accidentada vida matrimonial de Catón, de la que tratará por extenso más adelante (24, 6 - 25, 13), y extrae un caso de la propia historia de Roma, aunque se trate de alguien que vivió un siglo antes que Catón, para ejemplificar la fidelidad y el afecto conyugal a los que él tenía tanto apego.



Queda clara la intención de Plutarco de engrandecer a su héroe poniéndolo por encima de los dos conquistadores más grandes del momento, sobre todo Pompeyo.

Finalizado el servicio militar, hizo un viaje por Asia. En Éfeso se entrevistó con Pompeyo, que le dispensó una excelente acogida. Pero no lo retuvo a su lado, como hacía con otros jóvenes: lo admiraba cuando estaba presente pero se alegraba de su partida, pues sentía *como si tuviera que dar cuentas de su mando ante él*. En este caso vemos, por una parte, cómo el propio Pompeyo se siente intimidado y reconoce implícitamente la superioridad moral de Catón, en cuya honradez, por otra parte, confía, pues le encomienda su familia casi a él solo, entre todos los que viajaban a Roma. Esta doble actitud de Pompeyo hacia Catón quedará también patente en su relación posterior, cuando estén en el mismo bando en la lucha contra César.

Incluso en los enfrentamientos directos que mantiene con otros personajes, subyace siempre su oposición a Pompeyo y también a César. Lo vemos, por ejemplo, cuando aspira al tribunado de la plebe. Aunque muchos lo animaban a solicitarlo, él prefiere dedicarse al estudio y parte para la Lucania, con libros y en compañía de filósofos. En el camino se encuentra con una expedición muy diferente de la suya: multitud de acémilas, equipajes y sirvientes. Metelo Nepote se dirigía a Roma para presentar la candidatura al tribunado. Entonces Catón cambió sus planes y regresó en seguida para presentar él también su candidatura y oponerse a Metelo, que actuaba como representante de Pompeyo (cap. 20). Siendo ya los dos tribunos, Metelo propuso una ley para que Pompeyo protegiera con sus tropas la ciudad, en peligro por los partidarios de Catalina. Como esto habría supuesto la formación de un poder absoluto, Catón se opuso encarnizadamente sin hacer caso de las amenazas y logró frustrar los planes (26, 2 – 28, 6). En definitiva,

la gloria de Catón fue grande ...por haber debilitado el poder de Pompeyo en la persona de Metelo (29, 2).

Catón consigue frustrar también otros proyectos de Pompeyo (29, 5 – 30, 2. 31, 1-2) que tenían el mismo objetivo de aumentar su prestigio e influencia sin tener en cuenta la legalidad; hasta que, para atraerse a Catón, Pompeyo le pidió en matrimonio, para él y para su hijo, a dos sobrinas suyas (o hijas, según algunas fuentes). Catón le comunicó su rechazo en términos que dejan claro el diferente comportamiento de los dos (30, 5):

A Catón no se le conquista por medio de las mujeres de su casa; que, con todo, aprecia su muestra de afecto y que, si actúa conforme a la justicia, le profesará una amistad más segura que cualquier parentesco, pero que no entregará rehenes a la gloria de Pompeyo en perjuicio de la patria.

Sus amigos y las mujeres de la casa le reprocharon que le diera una respuesta tan altanera. Pero los posteriores manejos electorales de Pompeyo para favorecer el acceso de un amigo al consulado dieron la razón a Catón que, de haber admitido el compromiso matrimonial, habría tenido que consentir también tales ilegalidades.

Plutarco censura a su admirado héroe en esta ocasión pese a su integridad moral pues, por no consentir los pequeños delitos de Pompeyo, lo impelió a cometer el mayor de todos, buscando la alianza con César, lo que acabaría provocando el fin de la República (30, 6 - 10)<sup>21</sup>. Plutarco vuelve a poner, por encima de las razones éticas, la razón de Estado, τὸ συμφέρον. Ésta es la conclusión moral de un pasaje en el que se exagera bastante la importancia del protagonista al remontar a su negativa a una alianza matrimonial con Pompeyo el origen de un hecho tan trascendente como el fin de la República romana.

Tras la formación del segundo triunvirato, Catón se opone frontalmente al consulado de Pompeyo y Craso. Les hace frente incluso poniendo su vida en peligro, a diferencia de su cuñado Domicio que, asustado, retira la candidatura al consulado. Catón entonces se presenta como candidato a la pretura, pero fracasa por los manejos de Pompeyo (caps. 41-42). Defiende sin desmayo la legalidad y la República frente al ataque de los triunviros y, cuando se propuso otra ley sobre la asignación de provincias y tropas a César, ya no se dirigió al pueblo, sino a Pompeyo personalmente para advertirle del peligro que César representaba, no sólo para el bien y la justicia, sino también para Pompeyo personalmente. Pero, aunque éste escuchó a menudo tales advertencias, no le importaban ni les hacía caso. Con frecuencia vemos a Catón actuando de consejero prudente de Pompeyo, quien no suele atender sus palabras, que siempre resultan proféticas. Este aspecto se destaca también en la *Vida de César* 13, 6, donde se llama a Catón consejero prudente aunque desafortunado<sup>22</sup>.

La figura de Catón es exaltada al máximo cuando llega al punto más alto de su carrera política y alcanza por fin la pretura. Por la confianza que la gente deposita en él, parece asumir los poderes del senado, de los tribunales y de los magistrados y eso le atrae la envidia de los poderosos. Plutarco loa su mayor virtud: la justicia (44, 11-14). Ésta le acarrea la hostilidad de los personajes importantes y Pompeyo considera que la gloria de Catón es nociva para su poder. Por ello le azuza gente que lo difame, en concreto el demagogo Clodio, que lanza contra Catón, entre otras acusaciones, la de haberse quedado con mucho dinero de Chipre. Catón da una respuesta que le hace quedar, una vez más, por encima de Pompeyo (45, 1-3):

Él había reunido en Chipre para la ciudad, sin haber dispuesto ni de un solo caballo ni de un hombre, una cantidad de dinero que Pompeyo no había logrado aportar ni siquiera trastornando el mundo entero con tantas guerras y triunfos.

<sup>21</sup> Esta censura es equivalente a la crítica a Foción en *Phoc.* 32, 7.

<sup>22</sup> Igualmente en otros casos, en los que se dice esto expresamente, no es atendido: cuando no consiguió la pretura, habló a los ciudadanos como por inspiración divina (ὡσπερ ἐκ θεῶν ἐπίπνου), prediciendo todo lo que le iba a suceder a la ciudad (42, 6). También Tolomeo de Egipto, que no atendió su consejo de no ir a Roma a suplicar ayuda, reconoció que no había despreciado las palabras de un hombre íntegro, sino el oráculo de un dios (θεοῦ δὲ μαντείας καταφρονήσας).

¡La modesta anexión de Chipre, superior a las brillantes campañas de Pompeyo!

Cuando apoya el nombramiento de Pompeyo como cónsul único —como mal menor, para que acabe con la anarquía reinante en Roma— y éste le muestra su agradecimiento y le pide que sea su consejero, Catón le replica que ni antes le tenía animadversión, ni ahora quiere complacerlo, pues sólo actúa en interés del Estado, y que en privado le dará consejos si se los pide, pero que en público siempre le dirá su parecer (cap. 48).

Cuando César tomó Rímíni y avanzaba ya sobre Roma, todos volvieron su mirada a Catón, pues él había sido el único que lo estaba previendo desde el principio, y Pompeyo dijo, para justificarse, que si Catón había hablado más proféticamente (*μαντικώτερα*), él había actuado de forma más amistosa: *φιλικώτερα* (52, 3).

Ya en la guerra civil, los consejos que da a Pompeyo, llenos de equidad y mansedumbre, atraen a muchos a su bando (53, 6). Sin embargo, Pompeyo sigue recelando de Catón y no le confía puestos relevantes porque teme que, una vez alcanzada la victoria, le exija que cumpla él también las leyes (54, 6).

Catón es superior a Pompeyo también en la oratoria, y ello gracias a la filosofía. Lo demuestra antes de la batalla de Dirraquio, cuando las arengas de Pompeyo y los otros comandantes no consiguen enardecer a los soldados.

Después de todos los demás, Catón expuso con auténtico sentimiento todas las enseñanzas que para la ocasión podía extraer de la filosofía a propósito de la libertad, la virtud, la muerte y la gloria. Acabó su discurso transformándolo en una invocación a los dioses como si estuvieran presentes y observando el combate por la patria, y fue tan estentóreo el clamor y tan grande la agitación del ejército por la conmoción que experimentaba, que todos los comandantes, llenos de esperanza, se dispusieron a arrostrar el peligro.

De esta forma podría parecer que la victoria de Dirraquio se debió a Catón. Pero mientras los demás se alegraban por el triunfo, él lloraba por la desgracia de la patria (54, 7-11).

A pesar de todo, Pompeyo sigue manteniendo una relación ambigua con Catón: recela a la vez que confía en él. Por eso, cuando persigue a César hasta Tesalia, deja a Catón en Dirraquio como jefe y guardián de muchas armas, dinero, parientes, allegados... al mando de quince cohortes. Pensaba que, si era vencido, Catón sería el más fiel de todos, pero que si vencía, no le permitiría aprovecharse de la situación a su antojo (55, 1-2).

Tras la muerte de Pompeyo, las tropas que estaban con Catón no quisieron tener otro jefe que no fuera él (56, 3). Queda así (al menos en esta biografía) como el heredero político de aquél.

Respecto a César, lo vemos enfrentado por primera vez a Catón cuando intenta sustraer de la condena a muerte a los implicados en la conjuración de Catalina e incluso logra que el cónsul Silano, antes partidario de la condena, se ponga de su parte. Pero Catón consigue que el senado ratifique la pena de muerte con un vehemente discurso en el que reprocha a César que intente aniquilar el Estado bajo una apariencia democrática y con palabras humanitarias (caps. 22 - 23). Este enfrentamiento en el senado no se limitó a la política. Al parecer, César le tendió a Catón una trampa para atacarlo por su flanco más débil: las mujeres de su familia. A César le trajeron de fuera una nota que Catón le exigió leer en público. Se trataba de una indecente cartita de amor de Servilia, su hermana, dirigida a César. Plutarco no omite este tipo de detalles, pues aclara que está pintando, por así decirlo, un retrato del alma: *εἰκόνα ψυχῆς*. Después de la oposición en la esfera política, la anécdota sirve para contrastar también sus vidas privadas: frente a la ya conocida sobriedad de Catón, la incontinencia de César en el terreno sexual y su desvergüenza al exhibirla.

Plutarco no menciona a Craso como integrante de la alianza (en la Vida de César 14, sí) conocida como el primer triunvirato. Está claro que desea centrar la oposición del protagonista en César y Pompeyo. Se enfrentará a sus medidas políticas, concretamente a las leyes concernientes al reparto de tierras, pero sin éxito (31, 6 - 33, 1). Por ese motivo, César incluso ordenó apresar a Catón pero tuvo que soltarlo (33, 3 - 4):

Lo seguía el senado abatido y lo mejor del pueblo manifestando en silencio su indignación y disgusto. A César no le pasó inadvertido ese sentimiento de pesar, pero siguió adelante obstinadamente y esperando que Catón hiciera alguna apelación o súplica. Pero como era evidente que éste no tenía ninguna intención de hacer nada, César en persona, vencido por la vergüenza y el descrédito, convenció a uno de los tribunos y lo envió en secreto para que soltara a Catón.

El pasaje nos parece una prolepsis del final de Catón: éste se niega a suplicar la clemencia de César, que resulta moralmente vencido.

Cuando César atacó y venció a unos pueblos germanos con los que, al parecer había acordado una tregua (se refiere a las tribus de los upsipetes y tenteritas, que cruzaron el Rin el año 55 a.C. Cf. César 22, 1-5), mientras que los demás deseaban ofrecer sacrificios por las buenas noticias, Catón pedía que se entregara a César a las víctimas de su iniquidad para que no cayera sobre la ciudad la mancha del crimen (51, 1-2). César remitió al senado una carta llena de calumnias y acusaciones contra Catón, y éste replicó exponiendo razonamientos justos y acusaciones verdaderas, detallando los propósitos de César y revelando su plan por completo, no como si fuera su enemigo, sino su cómplice y conjurado.

A lo largo de toda su vida, y especialmente en sus últimos días en África, Catón muestra que no escatima su vida en defensa de la justicia y de los intereses de la patria. César, por el contrario, en palabras de Catón, no escatima su vida para cometer las mayores injusticias (59, 10): *ἀφειδοῦντα τῆς ψυχῆς ἐπὶ ταῖς μεγίσταις ἀδικίαις*.

Aunque César es más fuerte con las armas, él es el vencedor moral. Cuando la llegada de aquél a Útica ya era inminente, los senadores que estaban con Catón le dijeron que le rogarían a César por él en primer lugar. Catón se lo agradeció, pero les dijo (64, 7-9)

que por él no suplicaran pues la súplica es propia de vencidos y pedir perdón de delincuentes; y él no sólo había permanecido invicto durante toda su vida, sino que además era vencedor en la medida en que él lo quería y superaba a César en honorabilidad y justicia. Éste, en cambio, era el derrotado y vencido, pues los delitos contra la patria que en otro tiempo negaba estar cometiendo eran en ese momento probados y flagrantes.

La única virtud de César que de alguna manera se deja entrever en la Vida de Catón es la clemencia, pero incluso ésta queda por debajo de la grandeza de Catón. Muy ilustrativo al respecto es lo que dijo César al enterarse de su muerte (72, 2-3):

¡Catón, te envidio por tu muerte, pues tú me envidiaste a mí que tu salvación estuviera en mis manos!

Igualmente el comentario de Plutarco:

Y es que en realidad, si Catón hubiera consentido dejar su salvación en manos de César, parece que no habría rebajado su fama tanto como habría engrandecido la de aquél. Lo que habría ocurrido no está claro, pero es verosímil que César se hubiera inclinado por la clemencia.

Catón, al suicidarse en lugar de implorar clemencia, muere también fiel a sus principios, como corresponde a un filósofo, y en eso su muerte es semejante a la de Foción y a la de Sócrates, como subraya el hecho de que leyera el Fedón en sus últimas horas (cap. 68). El paralelismo con Sócrates, a la vez que enaltece a los personajes, desacredita también a los culpables de su muerte.

En definitiva, la confrontación de Catón con los personajes que han contribuido a perfilar su retrato en la biografía, confirman lo que asegura Plutarco al comienzo de la *Vida de Foción* (3, 3):

La personalidad de Catón, propia de una época más antigua, cuando surgió, después de mucho tiempo, entre unas vidas corruptas y caracteres depravados, gozó de gran fama y gloria pero no se adaptó a las necesidades a causa de la intensidad y la magnitud de su virtud, desmedida para los tiempos que corrían.

(Página deixada propositadamente em branco)

## Virtù e fortuna nelle *Vitae* e nei *Moralia* di Plutarco

FRANCESCO BECCHI  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

In un secolo contrassegnato da una forte e diffusa ἀπαιδευσία e ἀμαθία (ἄνοια, ἀβελτερία o παραφροσύνη come chiamar la si voglia), cause della diffusa ἀσθένεια e ἀτονία dell'anima, in un'età in cui l'ἄνθρωπος πεπαιδευμένος era oramai divenuto un *monstrum*, più raro dell'araba fenice<sup>1</sup>, Plutarco per educare l'aristocrazia del suo tempo (σεμνοὶ καὶ ἀγαθοί)<sup>2</sup> fece ricorso non alla sofistica, fatta di assiomi e sillogismi<sup>3</sup>, ma ad una filosofia che non è teoria, ma prassi e arte di vita<sup>4</sup> in quanto mira alla formazione di un ἦθος καλὸν καὶ ἀγαθόν, che è la sorgente della vita e da cui scaturiscono le belle azioni, che sono la manifestazione esterna di una disposizione interiore virtuosa<sup>5</sup>. Il discorso filosofico infatti non è per Plutarco come la scultura che modella statue che si ergono immobili su un piedistallo, come dice Pindaro, ma a tutto ciò che tocca comunica attività, efficacia, vitalità; ispira il desiderio di agire, i giudizi corretti che generano atti utili, begli ideali, un nobile orgoglio, una grandezza d'animo unita a dolcezza e semplicità<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Su questo tema vd. F. BECCHI, "Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia come παιδεία dell'anima", in: A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y ROSA M<sup>A</sup> AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S., Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999, Madrid, 1999, pp. 27-28.

<sup>2</sup> Plut., *bruta anim.* 990D.

<sup>3</sup> Cf. Plut., *Alex. fort. virt.* A 328A : ὅτι δηλαδὴ περὶ συλλογισμῶν οὐδὲν οὐδὲ περὶ ἀξιωματῶν ἔγραφεν (sc. ὁ Ἀλέξανδρος), ... τούτοις γὰρ ὀρίζουσι φιλοσοφίαν οἱ λόγον αὐτὴν, οὐκ ἔργον νομίζοντες.

<sup>4</sup> Plut., *Alex. fort. virt.* A 328A; *quaest. conv.* I 613B.

<sup>5</sup> Plut., *prof. virt.* 84C; *tranq. an.* 477BC.

<sup>6</sup> Plut., *cum princ. philos.* 776C.



Una filosofia quindi fondata sulla razionalità e sull'affettività che rappresenta il motore dell'anima<sup>7</sup> e il principio dell'azione (τῶν πράξεων ἀρχαί)<sup>8</sup>, in quanto permette alle virtù, dono della ragione e dell'educazione, di trasformarsi in azioni<sup>9</sup>. Infatti le virtù, che si fondano sulla εὐβουλία e sulla φρόνησις, rappresentano le più complete di tutte le arti (αἱ τε πασῶν τελεώταται τεχνῶν). Esse, che non sono qualcosa di fisso, perché non sono "essere", ma "attività", né sono "sostanza", ma "funzione", si manifestano continuamente nelle opere e nella condotta di ogni giorno<sup>10</sup> e con le loro realizzazioni ci pongono in una condizione tale per cui, diversamente dai beni di fortuna, di cui bramiamo il possesso e l'uso, ammiriamo i fatti e desideriamo imitarne gli autori<sup>11</sup>. Ma le virtù, anche se si risolvono in azioni utili<sup>12</sup>, sono innanzi tutto dei giudizi e delle opinioni corrette sull'onesto, sul giusto, sull'utile come anche sul turpe, sull'ingiusto e sul dannoso<sup>13</sup>. La pratica e l'esercizio della virtù, che è la condizione stessa della felicità e della pienezza dell'essere, presuppone necessariamente la correttezza di ragionamento, la φρόνησις, che costituisce l'arte più importante e perfetta e rappresenta il coronamento della buona reputazione e di ogni pretesa umana<sup>14</sup>.

Ragione e passione costituiscono per Plutarco i necessari presupposti dell'agire non solo etico, ma anche civile e politico<sup>15</sup>, il che determina la sua presa di distanza tanto da chi, come gli Stoici, fanno delle passioni dei processi della ragione, come se tutti i desideri e i moti d'ira fossero dei giudizi, quanto da chi, come gli Epicurei<sup>16</sup>, squalificano l'eccellenza della virtù, riducendola ad un fenomeno di natura passionale<sup>17</sup>.

<sup>7</sup> CH. FROIDEFOND, "Plutarque et le platonisme", *ANRW* II 36.1, Berlin-New York 1987, p. 202 : «c'est l'affectivité...qui est le moteur de l'âme».

<sup>8</sup> Plut., *virt. mor.* 444B: (sc. αἱ κρίσεις) ὁρμῆς γὰρ δέονται.

<sup>9</sup> Questi giudizi per tradursi in azioni necessitano poi di un impulso che ἡθος, in quanto qualità dell'irrazionale (*virt. mor.* 443C: ποιότης τοῦ ἀλόγου), comunica per mezzo della passione (*virt. mor.* 444B). Sulla figura del vero filosofo vd. Plut., *Alex. fort. virt.* A 328AB, 333BC.

<sup>10</sup> Plut., *an seni resp.* 796CD.

<sup>11</sup> Plut., *Per.* 2, 2.

<sup>12</sup> Sulla necessità di trasferire i giudizi alle opere e di non lasciare che i discorsi restino discorsi, ma diventino azioni vd. Plut., *prof. virt.* 84B; *cum princ. philos.* 776C.

<sup>13</sup> Plut., *Demetr.* 1, 4.

<sup>14</sup> Sulla necessità che il giudizio dell'uomo sia consolidato e rafforzato dalla ragione e dallo studio della filosofia vd. Plut., *Tim.* 6, 1-2.

<sup>15</sup> Sulla necessità che nelle azioni politiche potenza e fortuna vadano congiunte con saggezza e giustizia vd. Plut., *Dio* 1, 3.

<sup>16</sup> Plut., *suav. viv. Epic.* 1101A.

<sup>17</sup> Plut., *an. procr. in Tim.* 1025D. Per il valore come mancanza di paura (ἀφοβία) vd. Plut., *Cleom.* 9, 3.



I modelli etici a cui il discepolo di Ammonio si ispira sono quelli propri della cultura classica:

1) il filo sacro del raziocinio che, in quanto d'oro, è pieghevole e segue costantemente la via di mezzo che rifugge dal puro piacere come dal puro dolore<sup>18</sup>, perché la ragione si caratterizza non solo per la sua eccellenza ma anche e soprattutto per la sua mitezza (πραότης) e moderazione<sup>19</sup>;

2) la virtù, di cui non c'è bene né più grande né più piacevole<sup>20</sup> né più divino<sup>21</sup> di cui amiamo la realizzazione<sup>22</sup>, intesa come correttezza di ragionamento, culmine della natura logica, disposizione dell'anima concorde con se stessa<sup>23</sup>, cioè coerenza e identità con la propria storia<sup>24</sup> attraverso il passare delle alterne esperienze e vicissitudini<sup>25</sup> che mettono a nudo pregi e difetti, virtù e vizi di un uomo. Il virtuoso infatti, vivendo con la virtù attraverso le azioni<sup>26</sup> dà prova di essere non solo coerente con se stesso, ma superiore a se stesso, mentre il malvagio, che è privo di questa identità, dimostra tutta la propria inferiorità.

In questa linea di sviluppo che porta alla formazione di un carattere capace di acquisire e praticare la virtù sia nelle parole che nelle azioni<sup>27</sup>, giuocano un ruolo importante vari fattori come la natura (φύσις), che l'aristocrazia dei primi secoli dell'impero sembra aver trasformato in "natura di ciò che è contro natura" (φύσις τοῦ παρὰ φύσιν)<sup>28</sup>, l'educazione (παιδεία) e la fortuna (τύχη), che per Plutarco rappresenta la cartina di tornasole per mostrare di che pasta è fatto un uomo.

La φύσις<sup>29</sup>, che tutto genera e produce, ritenuta fortuna dagli epicurei, e sapien-

<sup>18</sup> Plat., *Lg.* 793a.

<sup>19</sup> Plat., *Lg.* 645a.

<sup>20</sup> Plut., *Sol.* 7, 2 : ἀρετή, ἧς κτήμα μείζον οὐδὲν οὐδ' ἦδιον.

<sup>21</sup> Plut., *Arist.* 6, 5: ...τὴν δ' ἀρετὴν, ὃ μόνον ἐστὶ τῶν θεῶν ἀγαθῶν ἐφ' ἡμῖν. Cf. *ibid.* 6, 3: τῷ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι θεῖόν ἐστι.

<sup>22</sup> Plut., *Per.* 1, 3-4.

<sup>23</sup> Plut., *aud. poet.* 24D.

<sup>24</sup> Plut., *cum princ. philos.* 777CD: Ὁ μὲν γὰρ εἰς ἀρετὴν διὰ φιλοσοφίας τελευτῶν σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἄμεμπτον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ μεστὸν εἰρήνης καὶ φιλοφροσύνης τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀεὶ παρέχεται τὸν ἄνθρωπον.

<sup>25</sup> R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1994, p. 200.

<sup>26</sup> Plut., *prof. virt.* 80E.

<sup>27</sup> Plut., *tuend. san.* 137E.

<sup>28</sup> Plut., *tuend. san.* 132A.

<sup>29</sup> Non direi con KONRAD (Plutarco, *Sertorio-Eumene*, Milano 2004, p. 245 n. 80) che «da physis è di scarso interesse per il biografo», ma piuttosto che essa non è eticamente significativa per il filosofo di Cheronea.

za, cioè, virtù dagli stoici<sup>30</sup>, per Plutarco induce di per sé al bello<sup>31</sup>, ma può anche mascherare un'indole malvagia, che imita (μιμούμενος) le genuine virtù<sup>32</sup>. Essa quindi, se generosa e buona (χρηστή<sup>33</sup> o γειναία καὶ ἀγαθὴ<sup>34</sup>), permette alla virtù, come a un pollone forte e resistente, di mettere radici e diventare una pianta vigorosa e resistente<sup>35</sup>. Essa consente all'uomo di essere moderato nella buona sorte e coraggioso nelle avversità<sup>36</sup>, dandogli la forza di imitare ciò che ammira e di fuggire ciò che disapprova, e quindi di dimostrare di non essere né debole (οὐ ταπεινός) né privo di dignità (οὐδ' ἀγεννής)<sup>37</sup>, anzi βέλτιστος ἑαυτοῦ e ὁμοιότατος...ἀγαθῷ. Tuttavia se la φύσις manca di un'adeguata educazione e istruzione, per la sua debolezza (ὑπ' ἀσθενείας *id est* ὑπ' ἀνοίας καὶ κενῆς δόξης)<sup>38</sup> non sempre ha la forza di seguire il λογισμός e di conseguenza produce insieme a quelli buoni, risultati cattivi, come avviene in agricoltura di un terreno fertile che non venga però coltivato, perché sono il λόγος e la παιδεία che rendono l'indole naturale capace di accogliere la moderazione e di respingere l'eccesso<sup>39</sup>. Tutti gli uomini sono infatti per natura in grado di formulare retti giudizi proprio perché, come si è detto, la natura di per sé induce al bello, ma ciò per cui gli uomini virtuosi si distinguono è il fatto che essi hanno criteri di giudizio forti e solidi nelle avversità<sup>40</sup>, dove le circostanze della τύχη infrangono i ragionamenti (θραύουσιν...τοὺς λογισμούς) e abbattano i giudizi (τὰς κρίσεις ἐκκρούουσιν), se questi non sono consolidati e rafforzati dalla ragione e dallo studio della filosofia<sup>41</sup>. Non basta infatti che sia nobile e retta l'azione che si intraprende: occorre anche che sia irremovibile il giudizio da cui si parte<sup>42</sup>. Quindi non solo una natura mediocre che la buona

<sup>30</sup> Plut., *fort. Rom.* 316D.

<sup>31</sup> Plut., *Alex. fort. virt.* A 333BC.

<sup>32</sup> Plut., *Sol.* 29, 4.

<sup>33</sup> Plut., *Dem.* 1, 3; *Tim.* 5, 1.

<sup>34</sup> Cf. Plut., *Sert.* 10, 2-4.

<sup>35</sup> Plut., *Demosth.* 1, 3.

<sup>36</sup> Plut., *Sert.* 10, 2.

<sup>37</sup> Plut., *Demetr.* 30, 4-5.

<sup>38</sup> Sulla debolezza che produce dolori senza limiti e paure in uomini non preparati dalla ragione a sostenere le avversità della sorte vd. Plut., *Sol.* 7, 5-6; *Ant.* 17, 4.

<sup>39</sup> Plut., *Cor.* 1, 3-5; *ad princ. ind.* 782EF.

<sup>40</sup> Plut., *Tim.* 6, 1. Per la sopportazione delle disgrazie e delle calamità che rivela più chiaramente l'uomo veramente nobile e sicuro di sé vd. Plut., *Eumen.* 9, 2.

<sup>41</sup> Plut., *Alex. fort. virt.* A 333BC; *Tim.* 6, 1-2.

<sup>42</sup> Plut., *Tim.* 6, 2. Cf. Plut., *Alex. fort. virt.* A 333BC.

sorte ha elevato ad una posizione privilegiata, conferendole grandezza e maestà<sup>43</sup>, ma anche una buona natura, se manca di un'adeguata e corretta παιδεία, è soggetta a profonde modificazioni<sup>44</sup>, trasformandosi anche nel suo contrario, quando la buona sorte l'abbandona, come capitò a Sertorio che, colpito da grandi e immeritate sventure<sup>45</sup>, non fu in grado di sopportarle con equilibrio e moderazione<sup>46</sup>.

La τύχη, qualunque sia la sua connotazione (τύχη θεία *vel* δαιμόνιος / τύχη / δαίμων<sup>47</sup> / τὸ αὐτόματον<sup>48</sup> *vel* αὐτοματισμὸν τῆς τύχης)<sup>49</sup> che non sempre risulta agevole distinguere<sup>50</sup>, rappresenta comunque per Plutarco una causa che sfugge alla razionalità umana (ἀπρονόητος αἰτία καὶ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ)<sup>51</sup> e costituisce un evento, quanto mai infido e mutevole (ὡς ἀπιστότατον καὶ ποικιλώτατον πρᾶγμα)<sup>52</sup>, difficile da giudicare e inafferrabile col ragionamento (ἄκριτον δ' ἢ τύχη πρᾶγμα καὶ ἄληπτον λογισμῷ)<sup>53</sup>. Una nozione questa che risulta molto vicina a quella che l'Autore della *Consolatio ad Apollonium*, legato sempre alla cerchia di Plutarco, attribuisce a Teofrasto<sup>54</sup>:

<sup>43</sup> Plut., *Eum.* 9, 1-2.

<sup>44</sup> Sulle μεταβολαὶ dell'indole naturale vd. Plut., *Arat.* 51, 4; *Sull.* 30, 6-7; *Sert.* 10, 3-5.

<sup>45</sup> Plut., *Sert.* 10, 6-7.

<sup>46</sup> Plut., *Sert.* 10, 2, 5-7; *Alc.* 2, 1; *Alex.* 42, 3-4; *Sull.* 30, 6. Sulla sopportazione delle disgrazie e delle calamità come condizione in cui più chiaramente si manifesta l'uomo veramente nobile e sicuro di sé, vd. *Eum.* 9, 2.

<sup>47</sup> Sulla nozione di δαίμων personale che nei *Moralia* è impiegata per indicare la divinità, mentre nelle *Vitae* risulta associata e assimilata a quella di *tyche* cf. Plut., *Alex.* 30, 4; 52, 2; *Sull.* 6, 8; *Alc.* 33, 2; *Tim.* 36, 5; *Mar.* 46, 1; *Caes.* 38, 5; 69, 2; *Ant.* 33, 2-3. Sulla demonologia plutarca vd.: D. H. RUSSEL, *Plutarch*, London 1972 (1973?), 75-78; F. E. BRENN, S. J., *In mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's «Moralia» and «Lives»*, Leiden 1977, pp. 49 sgg., 92 sgg., 130 sgg.; G. FORNI, Plutarco, *La Fortuna dei Romani*, Napoli 1989, pp. 16-20; S. SWAIN, "Plutarch: Chance, Providence, History", *AJPh*, 110, 1, pp. 272-302; E. A. GARCIA GARCIA, "La idea de daimon en Plutarco", in M. Garcia Valdés (Ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco (Oviedo, 30 aprile - 2 maggio 1992), Madrid 1994.

<sup>48</sup> Plut., *Sert.* 1, 1-2.

<sup>49</sup> Vd. F. BECCHI, "Τύχη: storia di un nome", in *Studi in onore di Michele R. Cataudella*, La Spezia, 2001, pp. 126-127;

<sup>50</sup> Sulla difficoltà di distinguere l'opera della provvidenza da quella del caso e sulla facilità di assegnare all'uno dei due ciò che invece è imputabile alla natura umana o alla saggezza o alla mancanza di senno vd. Plut., *comp. Thes.* - *Rom.* 3, 1; *Sull.* 4,6; *Alc.* 33, 2; *Crass.* 27, 6; *Tim.* 19, 1.

<sup>51</sup> Plut., *aet. Rom.* 74

<sup>52</sup> Plut., *Aem.* 36, 3.

<sup>53</sup> Plut., *Nic.* 11, 9.

<sup>54</sup> Plut., [*cons. ad Apoll.*] 104D.

«ἀσκοπος γὰρ ἡ τύχη» φησὶν ὁ Θεόφραστος «καὶ δεινὴ παρελέσθαι τὰ προπεποιημένα καὶ μεταρρῖψαι τὴν δοκοῦσαν εὐμερίαν, οὐδένα καιρὸν ἔχουσα τακτόν»<sup>55</sup>.

Nelle *Vitae* Plutarco si interroga a più riprese sull'incidenza che la fortuna ha nelle faccende umane (τύχη θεία ο δαιμόνιος), se esse procedano κατὰ τύχην...ἢ κατὰ πρόνοιαν<sup>56</sup> ο κατὰ εὐτυχίαν ἢ κατὰ φρόνησιν<sup>57</sup> ο εὐποτμία ἢ φρονήσει<sup>58</sup> perché la τύχη, pur se molto dissimile dalla sapienza è, come scrive Ione di Chio, creatrice di cose ad essa molto simili<sup>59</sup>, cosicché tutto ciò che si può attribuire alla preveggenza umana (πρόνοια)<sup>60</sup>, come alla ἀνθρωπίνῃ εὐβουλία<sup>61</sup> e alla saggezza (φρόνησις)<sup>62</sup> che alla fortuna si contrappongono, è possibile attribuirlo anche alla fortuna<sup>63</sup>.

Nel chiedersi se i «grandi» della storia siano pervenuti al successo nelle loro imprese più grandi con l'aiuto della buona sorte oppure per merito della loro saggezza<sup>64</sup>, Plutarco assegna un ruolo di grande importanza alla fortuna, che ora come divinità benefica e come εὐτυχία interviene ad assicurare successi e vittorie, a far prosperare le città, a rendere illustri gli uomini, a elevarli alla celebrità e al potere<sup>65</sup>, ora invece come demone invidioso e vendicativo o come nemesi interviene a sconvolgere e a recidere la loro prosperità. Ma il suo potere non risulta determinante, perché Plutarco tende ad escludere sia l'intervento divino come causa e principio delle azioni e delle

<sup>55</sup> Cf. Plut., [cons. ad Apoll.] 104C: ἄδηλος...τύχη.

<sup>56</sup> Plut., fort. Rom. 316E. Sulla πρόνοια come previdenza umana e sinonimo di εὐβουλία ed ἀρετή cf. Plut., Aem. 1, 6 (πότερον εὐποτμία μᾶλλον ἢ φρονήσει); Tim. 19, 1. Su questo tema vd. A. BARIGAZZI, "Plutarco e il corso futuro della storia", *Prometheus* 1984, p. 270: «Nell'orazione (sc. "De fortuna Romanorum") l'ἀρετή è detta anche σοφία e ποὶ πρόνοια...», anche se sembra più propenso a interpretare πρόνοια come "Provvidenza" divina che non come "previdenza" umana; G. FORNI, Plutarco, *La fortuna dei Romani, op. cit.*, p. 102 n. 6: «Il dilemma fortuna o virtù è mutato da Plutarco in fortuna o previdenza, forse per amore di variazione, con la sostituzione della Pronoia all'Arete».

<sup>57</sup> Plut., Tim. 1, 6.

<sup>58</sup> Plut., Aem. 1, 6.

<sup>59</sup> Plut., fort. Rom. 316D.

<sup>60</sup> Plut., fort. Rom. 316E.

<sup>61</sup> Plut., fort. Rom. 322A.

<sup>62</sup> Plut., Tim. 1, 6.

<sup>63</sup> Plut., Tim. 19, 1.

<sup>64</sup> Plut., Tim. 19, 1 / 21, 5; Aem. 1, 6 / 12, 2; Alex. 20, 7, 58, 2; Phoc. 1, 6; Sert. 1, 1, 10, 6; Sull. 6, 5; Dion. 2, 1; comp. Arist. - Cat. Ma. 2, 5; fort. Rom. 316C, 316EF, 317C, 318D, 320AB; tranq. an. 475CD; an corp. affect. 500C; laud. ips. 542EF; ser. num. vind. 557B; gen. Socr. 575; Her. mal. 856B.

<sup>65</sup> Plut., fort. Rom. 316D.

realizzazioni umane, sia la τύχη come causa di virtù e di vizi. Fu infatti la virtù a rendere grande Romolo<sup>66</sup> come Alessandro e la più meravigliosa delle opere umane, l'impero romano, pur se sollecitato dalla scorta e dal soffio divino della fortuna<sup>67</sup>, non fu portato a compimento dalla εὐτυχία, ma dalla preveggenza e dalla virtù umana<sup>68</sup>. Esso fu il risultato non della fortuna, ma della virtù fortunata (ἀρετὴ εὐτυχούσα)<sup>69</sup>, perché le azioni politiche (αἱ πολιτικαὶ πράξεις) conseguono ad un tempo bellezza e grandezza solo se la fortuna è congiunta con la φρόνησις<sup>70</sup>.

Come l'intervento divino può destare o, al contrario, bloccare la nostra facoltà di agire o di decidere<sup>71</sup> per mezzo di idee e pensieri iniziali, ma non è in grado di oscurare il τρόπος<sup>72</sup>, soprattutto quand'esso è consolidato e rafforzato dalla ragione e dallo studio della filosofia<sup>73</sup>, cioè quand'esso ha raggiunto la fermezza (εὐστάθεια vel εὐσταθῆς διάθεσις)<sup>74</sup>, così la fortuna può oscurare e privare dello splendore della gloria come nascondere la perversità naturale (ἔμφυτος κακία)<sup>75</sup> o rivelare, come nel caso di Sertorio, la malvagità di una natura che si ammantava di virtù<sup>76</sup>, ma non può privare della virtù chi ha ricevuto un'educazione degna di un uomo libero, come dimostrò Focione che aveva seguito all'Accademia le lezioni di Platone prima e di Senocrate poi<sup>77</sup>.

<sup>66</sup> Plut., *fort. Rom.* 316EF, 320AB, 321B : ἡ μὲν γὰρ Ἀρετὴ μέγαν ἐποίησε Ῥωμύλον.

<sup>67</sup> Plut., *fort. Rom.* 323EF.

<sup>68</sup> Plut., *fort. Rom.* 323A ; *Crass.* 26, 9.

<sup>69</sup> Plut., *Tim.* 21, 5, 36, 4-5 ; H. G. INGENKAMP, "Ἀρετὴ εὐτυχούσα (Plutarch, *Tim.* 36) und die Last der Leichtigkeit", *Rh. Mus.* Band Heft 1, 1997, pp. 71-89. Sulla limitazione dell'intervento divino cf. Plut., *Cor.* 32, 5; *Fab.* 17, 1; *ser. num. vind.* 549BC.

<sup>70</sup> Plut., *Dion* 1, 3: ὅτι δεῖ φρονήσει καὶ δικαιοσύνη δύναμιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ τύχην συνελθεῖν, ἵνα κάλλος καὶ μέγεθος αἱ πολιτικαὶ πράξεις λάβωσιν.

<sup>71</sup> Plut., *Cor.* 32, 8.

<sup>72</sup> Plut., *fort. Rom.* 323B.

<sup>73</sup> Plut., *Tim.* 6, 1.

<sup>74</sup> Plut., *cons. ad uxor.* 608D, 611A.

<sup>75</sup> Plut., *Arat.* 49, 1.

<sup>76</sup> Plut., *Sert.* 10, 6-7. L'opposizione, a mio avviso, non riguarda la natura di una persona (*physis*) da un lato e la virtù pura (ἀρετὴ εἰλικρινής) dall'altro, come pensa KONRAD (Plutarco, *Sertorio-Eumene*, Milano 2004, pp. 244-246 n. 80) - per la quale l'intellettuale di Cheronea avrebbe fatto ricorso a delle *voces technicae* quali quelle di "virtù perfetta" e "virtù imperfetta" o "virtù naturale" - ma investe "la virtù genuina, fondata sulla ragione e sull'educazione" da un lato e dall'altro la "finzione di virtù" o "parvenza di virtù" che, con il mutare del destino, si rivela come stoltezza e malvagità latente, indipendentemente dal possesso di buone qualità naturali (vd. Plut., *Sert.* 10, 2-3), che non devono essere confuse con le προαιρέσεις καὶ φύσεις χρησταί, espressione a cui l'intellettuale ricorre per indicare il carattere virtuoso di una persona (Plut., *Sert.* 10, 6). Su questo tema vd. C. GILL, "The Question of character-development : Plutarch und Tacitus", *CQ.* 33 (1983) 469-487, in particolare pp. 479-481.

<sup>77</sup> Plut., *Phoc.* 4, 2.

L'εὐτυχία come la δυστυχία di per sé non sono propriamente causa né di virtù né di vizi, ma creano piuttosto le condizioni che permettono o di dissimulare o di mettere a nudo (ἀπογυμνοῦν) e rivelare (διαφαίνειν) il carattere nella sua vera natura<sup>78</sup>. La τύχη per Plutarco funge solo da cartina di tornasole per manifestare, alla stessa stregua di un liquido che mette alla prova l'integrità dei vasi<sup>79</sup>, la vera indole di un uomo, se essa sia provvista di παιδεία come quella di Eumene<sup>80</sup> o se sotto una parvenza e finzione di virtù si nasconda un'indole malvagia<sup>81</sup>, che si scopre allora perché ha la possibilità di farlo, come nel caso di Pisistrato, Alcibiade, Sertorio e Silla<sup>82</sup>. Infatti i mutamenti completi di carattere come quello di Filippo<sup>83</sup> o di Silla non devono considerarsi per Plutarco come un'evoluzione o un'alterazione della natura umana da ascrivere alla fortuna (κίνησις...καὶ μεταβολὴ φύσεως ὑπὸ τύχης), ma si tratta piuttosto della manifestazione di una malvagità latente<sup>84</sup>. Non è quindi tanto la buona o cattiva sorte a causare le alterazioni e le μεταβολαί del carattere, quanto l'ἀσθένεια e l'ἀτοιμία della facoltà razionale dell'anima, che in particolari condizioni non è più in grado di controllare la passionalità.

Solo una virtù schietta e fondata sulla ragione (ἀρετὴν μὲν εἰλικρινῆ καὶ κατὰ λόγον συνεστῶσαν)<sup>85</sup>, come pianta vigorosa e tenace che mette radici dove trovi un terreno adatto<sup>86</sup>, non subisce profonde modificazioni<sup>87</sup>, trasformandosi nel suo contrario. Essa non si lascia corrompere o indebolire dalla ὕβρις nella buona sorte né abbattere dalle avversità<sup>88</sup>, perché solo chi ha un male dentro di sé, dovuto all'ἀτοιμία e all'ἀσθένεια dell'anima, può essere abbattuto da ciò che proviene dall'esterno. La falsa o vana opinione infatti è sempre fonte di dolore<sup>89</sup>, mentre l'insegnamento filosofico, che traspare nelle azioni di chi è stato educato<sup>90</sup>, grazie

<sup>78</sup> Plut., *Arat.* 49, 1.

<sup>79</sup> Plut., *ad princ. ind.* 782EF.

<sup>80</sup> Plut., *Eum.* 9, 1-2.

<sup>81</sup> Plut., *Sull.* 30, 6.

<sup>82</sup> Plut., *Sol.* 29, 4-5 (ἃ δὲ φύσει μὴ προσῆν αὐτῷ, καὶ ταῦτα μιμούμενος ἐπιστεύετο μᾶλλον τῶν ἐχόντων); *Alc.* 2, 1; *Sert.* 10, 5-7; *Sull.* 30, 6.

<sup>83</sup> Plut., *Arat.* 51, 4.

<sup>84</sup> Plut., *Sull.* 30, 7.

<sup>85</sup> Plut., *Sert.* 10, 6; *Cor.* 1, 3; *Sull.* 30, 4-5.

<sup>86</sup> Plut., *Dem.* 1, 3.

<sup>87</sup> Plut., *comp. Tim. - Aem.* 2, 10. Sulle μεταβολαί dell'indole naturale vd. Plut., *Arat.* 51-53; *Sull.* 30, 4-5; *Sert.* 10, 3-4.

<sup>88</sup> Plut., *comp. Tim. - Aem.* 2, 10.

<sup>89</sup> Plut., *exil.* 600E (ὄλον καὶ πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κεινῆς δόξης ἀναπέπλασται); *cons. ad uxor.* 609EF, 610E. Cf. Plut., *Alex. fort. virt.* A 333BC.

<sup>90</sup> Plut., *Dio* 1, 4.



alla retta opinione (ὀρθὴ δόξα), alla φρόνησις e all'εὐβουλία permette di affrontare con moderazione le sventure, il dolore, i lutti e persino la morte.

Ma il Cheronese, pur ribadendo che uno spirito integralmente virtuoso non si lascia guastare dalla tracotanza nella buona sorte, né abbattere dalle sventure, come dimostrò tra gli altri Emilio Paolo<sup>91</sup>, che con la forza della ragione riuscì a dominare le passioni dell'animo e a mantenere sempre un comportamento dignitoso anche in un forte dolore, quale quello per la perdita dei figli<sup>92</sup>, tuttavia ammette, in accordo con l'*Etica* del peripatetico Teofrasto<sup>93</sup>, la possibilità che anche un carattere virtuoso, soprattutto quando sia immeritatamente oltraggiato<sup>94</sup>, subisca alterazioni πρὸς τὰς τύχας allontanandosi dalla virtù<sup>95</sup> e perdendo τὸ φρόνημα τῆς ψυχῆς<sup>96</sup>, come capitò ad un uomo assennato (ἄνθρωπος νοῦν ἔχων) ed equilibrato come Pericle, che si era sempre distinto per moderazione, mitezza d'animo e altezza di pensiero<sup>97</sup>, quando perse Paralo, l'ultimo dei suoi figli legittimi<sup>98</sup>, e quando fu colpito dalla peste<sup>99</sup> o come accadde a Timoleonte che non seppe dominare con la forza della ragione il dolore che provò per l'uccisione del fratello Timofane<sup>100</sup>, e ad Alessandro, il "filosofo in azione"<sup>101</sup>, quando presero a calunniarlo, attaccandone la reputazione<sup>102</sup>. Nella *vita di Solone*<sup>103</sup> Plutarco scrive che «anche la virtù, di cui non c'è bene né più grande né più piacevole, noi la vediamo crollare a causa di malattie e farmaci», cosa che anche Crisippo, pur contraddicendosi, finì per riconoscere nel

<sup>91</sup> Plut., *comp. Tim. – Aem.* 2, 10; *Sert.* 10, 6; *Phoc.* 1, 6.

<sup>92</sup> Plut., *cons. ad uxor.* 611A: αἱ δὲ ἀπὸ τῆς τύχης τροπαὶ μεγάλας ἀποκλίσεις οὐ ποιοῦσιν οὐδὲ ἐπιφέρουσι συγχυτικὰς ὀλισθήσεις τοῦ βίου...; *Sol.* 7, 5 εἶνοι δὲ καὶ κινῶν θανάτω καὶ ἵππων αἰσχροῦ καὶ ἀβιώτως ὑπὸ λύπης διετέθησαν. Ἄλλ' ἕτεροὶ γε παῖδας ἀγαθοὺς ἀπολέσαντες οὐδὲν ἔπαθον δεινὸν οὐδ' ἐποίησαν αἰσχρὸν, ἀλλὰ καὶ χρώμενοι τῷ λοιπῷ βίῳ κατὰ λόγον διετέλεσαν.

<sup>93</sup> Plut., *Per.* 38, 2. Vd. Cic., *Tusc. disp.* V 9, 25: *Possum igitur, cui concesserim in malis esse dolores corporis, in malis naufragia fortunae, huic suscensere dicenti non omnis bonos esse beatos, cum in omnis bonos ea quae ille in malis numerat cadere possint?*; Plut., [*cons. ad Apoll.*] 104D.

<sup>94</sup> Plut., *Sert.* 10, 6; *Aem.* 26, 9-10.

<sup>95</sup> Plut., *Sol.* 7, 2; *Phoc.* 1, 6; *Per.* 36, 8.

<sup>96</sup> Plut., *Per.* 36, 8; 38, 1.

<sup>97</sup> Plut., *Per.* 39, 1-2.

<sup>98</sup> Plut., *Per.* 36, 8-9.

<sup>99</sup> Plut., *Per.* 38, 2.

<sup>100</sup> Plut., *Tim.* 4, 8-5, 4.

<sup>101</sup> Plut., *Alex. fort. virt.* A 328A.

<sup>102</sup> Plut., *Alex.* 42, 3-4. Sulla fortuna che, quando contende con nomi di valore, ha una forza sufficiente a indebolire la loro reputazione di virtù vd. Plut., *Phoc.* 1, 6.

<sup>103</sup> Plut., *Sol.* 7, 2: καὶ γὰρ ἀρετὴν, ἧς κτῆμα μεῖζον οὐδὲν οὐδ' ἦδιον, ἐξισταμένην ὑπὸ νόσων καὶ φαρμάκων ὀρωμεν.



sesto libro delle sue *Ricerche etiche*<sup>104</sup>.

Se dal piano storico si passa a quello filosofico, molto piccola è per Plutarco la parte dell'uomo esposta agli attacchi della τύχη, considerato che l'unico bersaglio ch'egli offre alla sorte è il corpo, mentre resta padrone della parte migliore di sé, in cui risiedono i beni più grandi<sup>105</sup>. La fortuna può colpirlo quindi con una malattia, privarlo delle ricchezze, metterlo in cattiva luce presso il popolo o il tiranno, ma non potrà mai far diventare malvagio un uomo buono, coraggioso e magnanimo, né privarlo della sua disposizione interiore<sup>106</sup>, che è la sorgente della felicità<sup>107</sup>. Per il biografo delle *Vitae* come per il filosofo dei *Moralia* la vera felicità dipende in massima parte dal carattere e dalla disposizione interiore, e la saggezza (τὸ φρονεῖν) è l'unica virtù capace di rendere la vita nello stesso tempo καὶ ἄριστον καὶ ἡδιστον<sup>108</sup>. Da qui nasce la necessità per Plutarco di una παιδεία<sup>109</sup> che con lo studio della filosofia consolidi e rafforzi il giudizio dell'uomo<sup>110</sup> eliminando la debolezza dell'anima, che produce dolori senza limiti e paure in uomini non preparati dalla ragione a sostenere le avversità della sorte, e rendendo retto e nobile l'agire umano<sup>111</sup>.

Per quanto riguarda la nozione di τύχη esiste dunque un unico filo conduttore che lega i *Moralia* alle *Vitae*, che già nel XVI secolo non era sfuggito al traduttore ed editore di Plutarco, Guglielmo Xylander (Wilhelm Holtzman, 1532 - 1576) che nella "Vita di Plutarco" («Vita Plutarchi e Xylandro»), premessa al primo volume, contenente le *Vitae*, dell'edizione Stephaniana II o Francofurtana del 1599<sup>112</sup>, scrive che Plutarco compose le *Vitae* «non verbis sed rebus», riportando «non unius temporis aut populi tantum, sed diversorum exempla» per ammonirci «...ne casum in rebus humanis plus quam consilium posse iudicemus: neve tritum illud nostro assensu comprobemus

<sup>104</sup> Plut., *Stoic. rep.* 1046F-1047A.

<sup>105</sup> Plut., *tranq. an.* 475CD.

<sup>106</sup> Plut., *tranq. an.* 475E; Plut., *Sert.* 10, 6; *exil.* 607EF: ἀνθρώπου δὲ οὐδεὶς ἀφαιρεῖται τόπος εὐδαιμονίαν, ὥσπερ οὐδὲ ἀρετὴν οὐδὲ φρόνησιν.

<sup>107</sup> Plut., *tranq. an.* 467A; *coh. ira* 464A.

<sup>108</sup> Plut., *tranq. an.* 466F-467A = *Dem.* 1, 1.

<sup>109</sup> Sull'importanza della *paideia* per plasmare un carattere secondo virtù vd. Plut., *Dio* 10, 1-5.

<sup>110</sup> Plut., *Tim.* 6, 1. Cf. Plut., *Sert.* 10, 6.

<sup>111</sup> Plut., *Sol.* 7, 5-6; *Ant.* 17, 4; *Dio* 1, 4; *Alex. fort. virt.* A 333BC. Cf. Plut., [*cons. ad Apoll.*] 103F: ἡ διὰ τούτου (*id est* λόγου) παρασκευὴ πρὸς πάσας τὰς τοῦ βίου μεταβολάς.

<sup>112</sup> Plutarchi Chaeronensis quae exstant omnia cum latina interpretatione Hermanni Cruseri et Guilielmi Xylandi et doctorum virorum notis et libellis variantium lectionum ex Mss. Codd. diligenter collectarum et indicibus accuratis. Francofurti apud Andreae Wecheli heredes, Claudium Marnium et Ioannem Aubrium, M.D.XCIX.

«*Vitam regit fortuna, non sapientia*»,

suggerendo indirettamente quella che io giudico essere la corretta interpretazione del Περὶ τύχης di Plutarco, che si apre proprio con la citazione di questo famoso verso del poeta tragico Cherebone<sup>113</sup>

«Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία»,

già riportato a mo' di *sententia* nel V libro delle *Tusculanae disputationes*<sup>114</sup>, in cui l'Arpinate riferisce tra l'altro delle aspre critiche che nelle opere e nelle lezioni di tutti i filosofi erano state mosse allo scolarca del Peripato, Teofrasto, che definisce *elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus*<sup>115</sup> per avere scritto nel *De vita beata* (Περὶ εὐδαιμονίας)<sup>116</sup> che non può essere felice chi è torturato e straziato («*is qui torqueatur, qui crucietur, beatus esse non possit*»)<sup>117</sup> e poi per avere approvato nel *Callisthenes sive de luctu*<sup>118</sup> *illam sententiam* «*vitam regit fortuna, non sapientia*», di cui nessun filosofo ebbe a dire mai nulla di più fiacco<sup>119</sup>.

Questa concordanza con le *Tusculanae* ha finito per condizionare l'interpretazione dello scritto plutarco sin oltre la metà degli anni '50. Tutti gli studiosi che nel corso dell'ultimo decennio del XIX secolo [Dümmmler (1889), Heinze (1890), Giesecke (1891), Schlemm (1893), Siefert (1896), Dyroff (1897)] e nella prima metà del XX secolo [Buriks (1950), Ziegler (1951)] si sono occupati di questo scritto hanno concordemente fatto propria l'ipotesi formulata nel 1889 da Dümmmler in un articolo dal titolo "Ein stoischer gegner Theophrasts", cioè che P. riferisse nel Περὶ τύχης le argomentazioni polemiche di uno stoico contro la dottrina teofrastea della εὐδαιμονία, salvo poi dividersi sul nome del filosofo stoico (Aristone di Chio, contemporaneo di Cleante, lo scolarca Zenone, l'alunno di Cleante, Sfero, autore di un περὶ τύχης<sup>120</sup>, Crisippo e Posidonio) da cui Plutarco avrebbe attinto. Solo nel 1969 Babut, nel riconoscere la presenza indubbia di elementi stoici, rilevava come essi rappresentassero comunque «des lieux communs dont l'origine tend à s'estomper» e metteva in guardia dal dedurre un adeguamento di Plutarco all'ideologia

<sup>113</sup> Chaerem. 71 F 2 Snell = *TrGF* I 217.

<sup>114</sup> Cic., *Tusc.* V 23-25 = *Thphr.*, Fr. L 53 Fortenbaugh.

<sup>115</sup> Cic., *Tusc.*, V 9, 24; *Acad.* I 33 *vir et oratione suavis et ita moratus, ut prae se probitatem quandam et ingenuitatem ferat.*

<sup>116</sup> Cf. D. L., V 43.

<sup>117</sup> Cic., *Tusc.* V 9, 24. A questo proposito Cicerone nega che Teofrasto nel *de vita beata* abbia usato l'espressione *in rotam...beatam vitam non escendere.*

<sup>118</sup> Cf. Cic., *Tusc.* III 10, 21.

<sup>119</sup> Cf. Cic., *Acad.* I 33, 35 = *Thphr.*, Fr. L 57 Fortenbaugh: *spoliavit...virtutem suo decore imbecillamque reddidit quod negavit in ea sola positum esse beate vivere.*

<sup>120</sup> *SVF* I 620 = D. L., VII 178.

stoica<sup>121</sup>. A Babut ha poi fatto eco nel 1989 il connazionale Klaerr, l'editore francese del *περὶ τύχης* nella collana de "Les Belles Lettres", ribadendo nell'introduzione questa tendenza e precisando che l'utilizzazione di temi stoici "n'implique nullement une adhésion, même momentanée, de Plutarque à la doctrine de Portique"<sup>122</sup>. Questi studi hanno di fatto aperto la strada alla innovativa e, per certi aspetti, rivoluzionaria interpretazione di Barigazzi, che giudica la difesa del valore della virtù e del *logos* contro l'instabilità della fortuna non polemicamente diretta contro il Peripato, bensì "non disforme...dai principi etici del Peripato"<sup>123</sup>.

Il compito che oggi spetta all'interprete del *περὶ τύχης* non è certo quello di individuare la fonte stoica o peripatetica, dalla quale Plutarco avrebbe attinto, ma quello di giustificare la consistente presenza di temi stoici, che non può essere liquidata semplicemente come una ripresa di "luoghi comuni", e ad un tempo quello di verificare in concreto l'attendibilità dell'ipotesi interpretativa avanzata da Barigazzi, che resta tutta da dimostrare, nella convinzione che nessuna delle due tendenze interpretative sino ad oggi formulate sia depositaria dell'intera verità, ma che in ognuna si nasconda una parte di verità.

Il *Περὶ τύχης* non è uno scritto filostoico, in difesa del dogma dell'*αὐτάρκεια* della virtù *πρὸς εὐδαιμονίαν*<sup>124</sup>, né è diretto contro la dottrina teofrastea della felicità, come del resto non è antiteofrasteo il *De Alexandri Magni virtute aut fortuna*<sup>125</sup>. Il filostoicismo che caratterizza il *Περὶ τύχης* risulta apparente e funzionale alla strategia di colpire gli Stoici sul loro stesso terreno.

Plutarco nel *Περὶ τύχης* intende dimostrare che, se è vero che la *τύχη* governa gli affari umani, come recita il trimetro di Cheremone, diventa di conseguenza inevitabile attribuire alla fortuna tutte le azioni che sono proprie delle arti e delle virtù e soprattutto quelle della *φρόνησις* e della *εὐβουλία*, che costituiscono l'essenza di ogni virtù e sono prerogativa (*ἴδιον ἔργον*) dell'essere umano.

<sup>121</sup> D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, p. 83.

<sup>122</sup> Plutarque, *De la fortune*, *Oeuvres Morales* I 2. Texte établi et traduit par R. KLAERR, Paris 1989, p. 233.

<sup>123</sup> Plutarco, *Se la virtù si debba insegnare*. Testo critico, introduzione, traduzione a cura di A. BARIGAZZI, Napoli 1993, p. 53.

<sup>124</sup> Vd. *SFF* I 185, 187-9; III 53: ἡ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας, ...ἀλλ' εὐδαιμονία.

<sup>125</sup> Per quanto riguarda il *De Alex. Magni virt. aut fort.* non condivido l'interpretazione di GRILLI (*Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica romana*, in M. Sordi (Ed.), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, pp. 123-153; *Le polemiche filosofiche di Plutarco*, in I. GALLO - R. LAURENTI (Edd.), *Strumenti per la ricerca plutarchea*, I, Napoli 1992, pp. 61-78), mentre sono d'accordo con quanto scrive D'ANGELO (Plutarco, *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno*. Prima orazione, Napoli 1998, p. 175): "Il dibattito culturale sorto attorno alla figura di Alex., considerato un tiranno ingiustamente favorito dalla Fortuna, è senza dubbio di provenienza stoica". Una conferma può venire da Sen., *Ep.* 83, 19; 94, 62; 112, 29.

A questo punto è sufficiente chiedersi chi possano essere quei filosofi contro cui polemizza Plutarco, che tolgono ogni fondamento ad un discorso propriamente etico. La risposta è agevole: le moderne scuole di pensiero, da un lato gli Epicurei (οἱ περὶ γαστέρα τάγαθὸν εἶναι βοῶντες) che con il loro materialismo annullano la ψυχή e la φρόνησις<sup>126</sup>, ponendo, per dirla con Cicerone<sup>127</sup>, ogni bene e ogni male in potere della fortuna e il sommo bene nell'equilibrio del corpo (τὴν εὐστάθειαν...τῆς σαρκός)<sup>128</sup>, e dall'altro gli Stoici con la loro concezione di un mondo rigorosamente e razionalmente predeterminato, inconciliabile con la moralità e quindi con la libertà dell'uomo.

La difesa della φρόνησις e della εὐβουλία, operata da Plutarco nel Περὶ τύχης, con la riaffermazione della responsabilità e della volontarietà dell'agire umano per quanto concerne la moralità (ἐνταῦθα μηδὲν τῆς τύχης, ἀλλὰ πάντα τῆς εὐβουλίας καὶ τῆς προνοίας)<sup>129</sup>, deve interpretarsi come una risposta polemica alle moderne scuole di pensiero, che lungi dall'eliminare il caso e la fortuna<sup>130</sup>, finiscono coll'ammettere che tutto nella vita umana accade secondo una naturale ed immutabile connessione di cause ed effetti, cui si può dare indifferentemente il nome di εἰμαρμένη o di τύχη come scrive in polemica con la Stoa Alessandro di Afrodisia nel commento al *De anima* di Aristotele: οὕτως μὲν γὰρ οὐδὲν κωλύσει λέγειν ταῦτ'ὄν εἰμαρμένην τε εἶναι καὶ τύχην καὶ τοσοῦτον ἀποδεῖν τοῦ τὴν τύχην ἀναιρεῖν, ὡς καὶ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι λέγειν ἀπὸ τύχης<sup>131</sup>.

Le pagine del Περὶ τύχης che ci sono pervenute possono solo interpretarsi come una difesa della libertà e responsabilità umana, minacciata da una concezione di un mondo rigorosamente e razionalmente predeterminato, in cui l'agire umano (τὰ θνητῶν πράγματα) e quindi il carattere (ἦθος) virtuoso o vizioso dell'individuo sembra essere il risultato della fortuna e del caso (τὸ αὐτόματον) piuttosto che della φρόνησις e della εὐβουλία.

A completare questo quadro non ci resta che aggiungere da un lato quanto sullo stesso tema scrive polemicamente Plutarco nel cap. XLVII del *de Stoicorum repugnantiis*, e dall'altro l'interrogativo che nel *De fato* si pone Alessandro di Afrodisia dinanzi ad una concezione che pone la vita umana in balia della τύχη.

<sup>126</sup> Plut., *adv. Col.* 1108C, 1112E.

<sup>127</sup> Cic., *Tusc.* V 26, 73: *cum sit omne et bonum eius (sc. Epicuri) et mali in potestate fortunae.*

<sup>128</sup> Plut., *suav. viv. Epic.* 1089D, 1090A, D; *adv. Col.* 1117A, 1118E, 1125A; *tuend. san.* 135C. Su questo tema vd. J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Lille 2003, p. 155 n. 26.

<sup>129</sup> Plut., *fort.* 98F. Cf. *ibid.* 98A.

<sup>130</sup> Cf. Plut., *Stoic. rep.* 1045C, 1056AB. Vd. Plutarque, *Sur les contradictions stoïciennes*, *Oeuvres Morales* XV, 1re partie. Texte établi par M. CASEVITZ et traduit et commenté par D. BABUT, Paris 2004, pp. 223-4 nu. 302-3.

<sup>131</sup> Alex. Aphr., *de fato*, (Suppl. Arist. II 2, ed. I. BRUNS, Berolini 1892), p. 173, 23-26.

Plutarco nel *de Stoicorum repugnantiis* scrive che se si ammette il fato, come intendono gli Stoici, ne consegue che non dipendono da noi né la virtù né la malvagità né l'agire rettamente<sup>132</sup>. Alessandro di Afrodisia, convinto come Plutarco che l'ἦθος dipende da noi, in quanto τοῦ ποιοῖ γενέσθαι τὸ ἦθος αὐτοῖ τὴν ἀρχὴν ἔχομεν, riconduce la responsabilità dell'agire umano alla βουλή, alla προαίρεσις e alla κρίσις dell'uomo e ribadisce in polemica con gli Stoici che τῶν δὲ ἐθῶν τὰ πλεῖστα ἐφ' ἡμῖν, chiedendosi come si potrà affermare che dipendano da noi la virtù e il vizio se si ammette che la τύχη governa gli affari umani<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> Alex. Aphr., *de anima* (Suppl. Arist. II, 1, cit., pp. 174, 9-11 e 175, 9-12).

<sup>133</sup> Cf. Alex. Aphr., *de fato* (Suppl. Arist. II, 2 cit.), pp. 187, 24-5, 199, 7 ss., 209, 28-210, 3.

## Plutarque et l'hermétisme

JACQUES BOULOGNE  
UNIVERSITÉ CHARLES DE GAULLE- LILLE 3  
HALMA-IPEL - UMR 8164

Pour justifier les étymologies du nom de divinités égyptiennes fondées sur la langue grecque, Plutarque, dans son traité d'herméneutique, *Isis et Osiris* (61, 375 E – 376 A), écrit que beaucoup de termes grecs, du fait de l'émigration hellénique, se retrouvent à l'étranger, notamment en Égypte, sous une forme barbare, et il se réfère à ce qu'on appelle, dit-il, les *Rouleaux d'Hermès* (Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις) pour compléter en particulier ce qu'il a dit précédemment du nom d'Osiris, composé, explique-t-il, de deux adjectifs grecs, *hosios* et *hieros* (61, 345 D : Ὁ δ' Ὀσιρις ἐκ τοῦ ὀσίου καὶ τοῦ ἱεροῦ τοῦνομα μεμιγμένον ἔσχηκε), parce que ce dieu est la raison commune (κοινὸς λόγος) qui régit aussi bien le monde céleste (τῶν ἐν οὐρανῷ) que le monde d'Hadès (τῶν ἐν Ἅιδου), mondes traditionnellement tenus, le premier, pour le lieu des réalités saintes (τὰ δ' ὅσια) et, le second, pour celui des réalités sacrées (τὰ μὲν ἱερά). Les *Rouleaux d'Hermès* nous informent en effet, nous apprend-il ainsi, que les mêmes puissances divines reçoivent d'un peuple à l'autre des dénominations différentes : ainsi, de même que la puissance qui régle les révolutions du soleil s'appelle Horos en Égypte et Apollon en Grèce, de même celle qui est préposée au *pneuma* unificateur de l'univers est nommée Osiris par les Grecs, mais Sarapis par les Égyptiens.

Ces *Rouleaux d'Hermès* constituent manifestement une partie de ce que nous nommons maintenant *Corpus hermeticum*, ainsi désigné parce que s'y trouvent réunis des traités centrés sur la figure d'Hermès Trismégiste assimilé à Thoth. Il s'agit donc d'une littérature gréco-égyptienne qui vise à enseigner une sagesse révélée, indispensable au salut de l'âme. André-Jean Festugière lui a consacré une étude magistrale en quatre volumes, sous le titre général de *La révélation d'Hermès*

*Trismégiste*<sup>1</sup>. Bien sûr, il mentionne ce passage de l'ouvrage de Plutarque, mais simplement comme preuve de l'existence au premier siècle de notre ère d'écrits hermétiques (vol. 1, p. 78)<sup>2</sup>. Toutefois il ne prétend pas que Plutarque ait lu lesdits *Rouleaux d'Hermès*. De fait, Plutarque lui-même se garde d'invoquer une quelconque lecture personnelle : il se contente de signaler leur contenu par les mots ἱστοροῦσι γεγράφθαι qu'on peut traduire par : « on raconte que se trouve écrit ». Il rapporte donc seulement une information de seconde main, voire de troisième main. Quoi qu'il en soit, il affirme avoir entendu parler de la gnose et du mysticisme hermétique. Est-ce assez pour suggérer, comme Jean Hani<sup>3</sup>, que, baignant dans un air du temps marqué par le goût des mystères, Plutarque se fait l'écho de l'hermétisme dans le finale de son traité sur le mythe d'Isis ? Yvonne Vernière<sup>4</sup>, après s'être demandé si le mythe du dialogue *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la lune* ne proviendrait pas d'une source hermétique, se rétracte presque en concluant que, touché par la vague montante de l'hermétisme, Plutarque, dont le syncrétisme reste toujours modéré, n'y sombre pas. Or Christian Froidefond<sup>5</sup> écrit que dans *Isis et Osiris* Plutarque « frôle et côtoie » continuellement la Gnose et son syncrétisme. Plus récemment, John Dillon<sup>6</sup> juge possible une influence, mais indirecte à partir d'une source commune pour des raisons de chronologie ; en revanche, Abraham P. Bos<sup>7</sup> estime inutile de supposer une quelconque influence sur Plutarque de la tradition hermétique, car elle est elle-même tributaire de la culture philosophique grecque et en particulier de l'aristotélisme.

Qu'en est-il exactement ? Peut-on vraiment parler d'influence, qu'elle soit directe ou indirecte ? Et, dans le cas d'une réponse positive, ne s'agit-il que d'emprunts limités ou avons-nous affaire à une influence profonde ? Et, si l'influence n'a rien de superficiel, jusqu'où s'exerce-t-elle et comment s'explique-t-elle ?

<sup>1</sup> Parue à Paris en 1981.

<sup>2</sup> C'est cette existence attestée par Plutarque qui me détermine à ne pas envisager ici la dette — également possible — de l'hermétisme envers Plutarque, bien que les textes conservés du *Corpus hermeticum* et sur lesquels s'appuie ma démonstration lui soient postérieurs (un paradoxe méthodologique qui se défend par le fait que ces textes reprennent des idées qui circulaient déjà vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, au moment de la rédaction du quatrième Évangile).

<sup>3</sup> *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, pp. 295-296.

<sup>4</sup> *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977, pp. 161, 336 et 340.

<sup>5</sup> *Plutarque. Œuvres morales*, t. 5 / 2<sup>e</sup> partie, CUF, Paris, 1988, p. 66.

<sup>6</sup> "Plutarch and the Separate Intellect", in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. CASADESÚS BORDOY (éds), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco, Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 sept. 2001*, Madrid-Málaga, 2001, pp. 42-44.

<sup>7</sup> "The Distinction between 'Platonic' and 'Aristotelian' Dualism, illustrated from Plutarch's Myth in *De facie in orbe lunae*", *op. cit. supra*, pp. 66 et 68 (notes 53 et 54).



Mon propos n'est pas de répondre à ces questions en procédant à une investigation exhaustive de l'œuvre de Plutarque, mais d'utiliser ce questionnement pour revisiter quelques passages significatifs des *Moralia*, en commençant précisément par le *De Iside et Osiride*.

Dans cet ouvrage je m'arrêterai plus spécialement sur trois passages.

Le premier (chapitres 2-3) se situe dans le préambule, où Plutarque affirme que c'est la connaissance qui transforme l'immortalité, de simple durée qu'elle est d'abord, en véritable vie et que c'est la connaissance qui fait le bonheur des dieux (351 D-E). Il ajoute que pour les mortels la connaissance se confond surtout avec l'aspiration à la vérité sur les dieux et que celle-ci ne saurait s'atteindre sans qu'on procède à une recherche philosophique (352 C). Mais cette quête rationnelle est comparée au geste du myste qui dans le cadre d'une initiation aux Mystères est invité à soulever dans ses mains des objets sacrés (351 E : ὡσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν). Autrement dit, dans la forme la plus élevée de son activité, la raison, loin d'exclure l'intuition, peut conduire à un savoir immédiat par révélation.

Or c'est précisément à un tel cheminement que nous convie l'ensemble de l'exégèse du mythe d'Isis et Osiris. En effet, la partie la plus philosophique de ce traité exégétique, celle où Plutarque expose ses idées personnelles (372 E) en conciliant théologie égyptienne et philosophie (371 A, cf. 378 A-B), se termine —voici notre deuxième passage (chapitres 77-78)— par l'affirmation de fulgurations de l'intellect capables de fournir une conception instantanée de l'intelligible le plus absolu. La spéculation de la philosophie se transmute alors en époptie, une forme de connaissance immédiate que Plutarque définit de la manière suivante. Je cite à travers la traduction de Christian Froidefond (382 D-E) : «... ceux qui, échappant grâce à la raison à ce domaine de l'opinion, des mixtes, du divers, s'élancent jusqu'au primordial, à l'indivisible, à l'immatériel et entrent en contact, totalement, avec la pure vérité qui lui appartient, ont l'impression de posséder, comme au terme d'une initiation, la philosophie dans son achèvement suprême. » Cependant cette vision illuminante réservée à ceux qui atteignent le plus haut degré de l'initiation aux mystères d'Éleusis n'égale pas en netteté celle que connaissent les âmes qui, délivrées de l'écran que constitue l'enveloppe charnelle, contemplent dans le monde invisible la beauté ineffable du divin (383 A). L'intellection à laquelle conduit la philosophie reste imparfaite : elle ressemble à un rêve flou (382 F). Une imperfection, nous assure le premier passage, qu'il est possible de compenser partiellement grâce à des pratiques cultuelles ascétiques, dont la finalité réside dans la connaissance de ce qui est premier, souverain et intelligible (352 A), laquelle n'est pas l'apanage des philosophes grecs. Des barbares peuvent donc accéder à une connaissance intime du divin et les Grecs ont parfois beaucoup à apprendre d'eux.

Le troisième passage (chapitre 80) à examiner n'est autre que le finale, consacré au *kyphi*, un développement annoncé (372 C-D) et qui n'a rien d'un appendice

superfétatoire<sup>8</sup>. Plutarque s'y demande en effet pourquoi les prêtres égyptiens font brûler, le soir dans les temples, cette substance composée de seize ingrédients différents, et il explique que leur mélange se trouve en parfaite harmonie avec la qualité de l'air nocturne, composé de toutes les lumières émises par les astres, si bien que cette fumigation met le lieu sacré en adéquation totale avec l'ordre du cosmos, tout comme le font, le jour, les fumigations de résine et de myrrhe, et que les exhalaisons ainsi évoquées du parfum symbolisent l'amalgame parfaitement homogénéisé des vérités révélées au terme des interprétations accumulées tout au long de l'enquête sur le sens théologique du mythe. « Les Égyptiens », conclut Plutarque, « ont donc raison de faire brûler de jour la résine et la myrrhe, qui sont des substances simples et tirent leur origine du soleil, et à la tombée de la nuit l'ensemble des composants du *kyphi*, qui réunit en lui toutes sortes de propriétés différentes. »<sup>9</sup>

Voilà trois passages dont il est difficile de ne pas rapprocher le mysticisme de celui de certains traités du *Corpus hermeticum*. Certes, Platon<sup>10</sup> soutient que le frottement, les unes contre les autres, des définitions, des perceptions et des opinions fait jaillir dans les objets de la réflexion la lumière de l'intellect. Mais il s'agit d'une métaphore pour désigner les éclaircissements apportés par l'intelligence. Naturellement les cérémonies initiatiques d'Éleusis comportaient un brusque passage de l'obscurité à une clarté éblouissante avant l'ostension des symboles sacrés. Toutefois nous n'avons affaire qu'à un rite, alors que, chez Plutarque, nous sommes en présence d'un acte cognitif, dont le médium est précisément la lumière, qui, selon le traité intitulé *Poimandrès* (chapitre 21), constitue la substance de l'homme comme celle de Dieu son père : « parce que », répondis-je<sup>11</sup>, « c'est de lumière et de vie qu'est constitué le Père de toutes choses, de qui naquit l'Homme. — Tu dis bien : lumière et vie, voilà ce qu'est le Dieu et Père, de qui est né l'Homme. Si donc tu apprends à te connaître comme étant fait de vie et de lumière et que ce sont là les éléments qui te constituent, tu retourneras à la vie. »<sup>12</sup> La gnose hermétique affirme donc qu'il existe une consubstantialité lumineuse entre l'homme et le divin et que c'est cette consubstantialité qui rend possible la connaissance, ainsi que le confirme cette autre déclaration : «... ce qui en toi regarde et entend, c'est le Verbe du Seigneur, et ton *Noûs* est le Dieu Père : ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, car

<sup>8</sup> Voir mon article "Un parfum d'Égypte : le *kuphi* et son pouvoir imaginaire", in J. THOMAS, P. CARMIGNANI, J.-Y. LAURICHESSE (éds), *Saveurs, senteurs : le goût de la Méditerranée*, Perpignan, 1998, pp. 59-71.

<sup>9</sup> Page 384 B-C. Traduction de C. FROIDEFOND.

<sup>10</sup> Voir la *Lettre 7*, 344 b.

<sup>11</sup> Le traité rapporte un dialogue entre Hermès Trismégiste lui-même et Poimandrès, nom donné à l'intellect suprême, principe des principes, en d'autres termes Dieu Père (voir chapitre 6).

<sup>12</sup> Traduction de A.-J. FESTUGIÈRE (*Hermès Trismégiste*, t. 1, CUF, Paris, 1999, 1<sup>ère</sup> éd. 1946).

c'est leur union qui est la vie. »<sup>13</sup> Or c'est justement ce que présupposent et l'époptie à laquelle conduit la spéculation philosophique recommandée par Plutarque et l'extase religieuse qui la prolonge.

Quant aux exhalaisons du *kyphi* dont l'expansion à travers l'air de la nuit unit, comme par osmose, l'espace sacré du temple à celui du ciel, si elles renvoient à la théologie astrale de Platon<sup>14</sup> de même qu'à la théorie stoïcienne de la sympathie universelle que n'ignore pas Plutarque, elles relèvent surtout de la croyance en la présence secrète de relations d'antipathie<sup>15</sup> ou de sympathie entre les réalités du monde, des relations dont on peut se servir en médecine ou en magie, quand on connaît les propriétés élémentaires de la matière, notamment des minéraux et des végétaux ; or cette doctrine, développée par Bolos de Mendès traditionnellement tenu pour le fondateur de l'alchimie<sup>16</sup> et dont le traité *Livre des Sympathies* faisait encore autorité à l'époque de Plutarque dans le domaine des sciences de la nature<sup>17</sup>, se retrouve en particulier dans l'affirmation que le monde est traversé d'énergies de toute sorte<sup>18</sup>.

Il apparaît de plus en plus difficile d'écarter l'hypothèse d'une utilisation étendue de l'hermétisme par Plutarque, ce qui nous ramène aux *Rouleaux* dits d'*Hermès* mentionnés au chapitre 61 du *De Iside et Osiride*. Il est clair que notre auteur n'en exploite pas les informations que sur des questions d'étymologie<sup>19</sup>. Du coup, une connaissance relativement massive de ces textes ne saurait se concevoir sans une lecture personnelle. Pourquoi, dans ces conditions, se retranche-t-il derrière l'impersonnel ἱστοροῦσι (375 F), alors qu'il laisse entendre nettement qu'il a lu les autres documents auxquels il renvoie, tels les hymnes sacrés d'Osiris (chapitre 52, 372 B) qu'il cite directement ou les *Écrits phrygiens* (chapitre 29, 362 B) dont il récuse le contenu ? La réponse dépend peut-être de l'examen du reste de l'œuvre de Plutarque. Trois autres ouvrages des *Moralia* présentent en effet des passages qui invitent fortement, sinon à conclure à des traces d'emprunts à l'hermétisme, du moins à opérer

<sup>13</sup> Chapitre 6, traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE.

<sup>14</sup> Voir le *Timée*, 41 d – 42 e, où, après avoir créé les dieux visibles que sont les astres, le démiurge y sème toutes les âmes qu'il a formées.

<sup>15</sup> Cf. *Quaest. conv.* 2, 7, 1, 641 B-C.

<sup>16</sup> Pour un point de vue plus nuancé, voir Jackson P. HERSHBELL ("Democritus and the Beginning of Greek Alchemy", *Ambix*, 34/1, march 1987, 5-20), qui estime que le véritable fondateur de l'alchimie grecque n'est autre que Démocrite d'Abdère, dont précisément Bolos de Mendès a pu se réclamer.

<sup>17</sup> Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit. supra*, t. 1, p. VII.

<sup>18</sup> Voir *Hermès Trismégiste*, traité X, chapitre 22 (CUF, t. 1, 1999).

<sup>19</sup> On pourrait aussi, par exemple, noter qu'une des explications avancées par Plutarque sur le culte égyptien des animaux (chapitre 72, 380 B), à savoir que la divinisation des animaux est une invention humaine à des fins politiques qui varie d'une ville à l'autre, provient sans aucun doute du traité intitulé *Asclépius* (chapitre 37, CUF, t. 2, 1992, p. 348).

des rapprochements avec ce dernier. Ces rapprochements touchent à quatre champs d'interrogation : l'anthropologie, la gnoséologie, la psychologie et la physique.

Commençons par la nature de l'homme. Dans son opuscule *Si la maxime Vis caché est une bonne maxime*, Plutarque s'attaque à l'épicurisme en faisant valoir qu'il s'agit là d'un précepte contre nature, car l'être humain est naturellement appelé à s'épanouir dans la pleine lumière du jour, sans laquelle deux aspirations profondes et innées ne peuvent que rester frustrées, le besoin d'être connu et celui de connaître. Pour expliquer cette double aspiration, il rappelle que les Anciens donnaient aux hommes le nom de *photos* et il suggère que c'est à cause d'une étroite parenté avec la lumière (*phos*)<sup>20</sup>. Or la conviction que l'espèce humaine possède un intellect de substance lumineuse, un don divin, court partout dans le *Corpus hermeticum*, tout particulièrement dans le traité intitulé *Poimandrès* (chapitre 6), mais également dans les *Mémoires authentiques* de Zosime de Panopolis, qui reprend la même paronomase ὁ φῶς, τὸ φῶς pour assimiler à la lumière la partie spirituelle de l'homme<sup>21</sup>. Bien sûr, avec cet alchimiste de Haute-Égypte nous avons affaire à un personnage des troisième et quatrième siècles, mais, observe Michèle Mertens<sup>22</sup>, les théories gnostiques nourrissent les spéculations de l'alchimie. Le problème vient de ce que Plutarque renvoie, cette fois sans les nommer, à certains philosophes pour qui l'âme est consubstantielle à la lumière solaire, parce qu'elle est spontanément attirée par tout ce qui est lumineux et qu'elle supporte mal l'obscurité (1130 B). Or les Pythagoriciens, aux dires de Plutarque lui-même<sup>23</sup>, comparent le corps à une lampe et l'âme à sa lumière éclairante. Et, à l'époque classique, ils ne sont pas les seuls à le faire. Héraclide du Pont, un astronome rangé par Diogène Laërce (5, 86) au nombre des disciples d'Aristote bien qu'il ait été l'auditeur des Pythagoriciens et de Speusippe, enseigne que l'âme est faite d'éther et que sa substance provient de la Voie Lactée<sup>24</sup>. On peut donc en conclure que la psychologie gnostique plonge une partie de ses racines dans la philosophie pythagorico-platonicienne<sup>25</sup>, et il est, à peu près certain, que cette conception de l'âme ne vient pas à l'idée de Plutarque par le détour de la gnose hermétique. Toutefois rien n'interdit qu'il ait pu dans son esprit associer les gnostiques à ces philosophes évoqués anonymement.

<sup>20</sup> Voir chapitre 6, 1130 A-B.

<sup>21</sup> *Mémoires authentiques*, 1, 10 (MERTENS M., *Les Alchimistes grecs*, t. 4 / 1<sup>ère</sup> partie, CUF, Paris, 1995).

<sup>22</sup> *Op. cit. supra*, p. 96, notes 64 et 65.

<sup>23</sup> Voir *Quaest. Rom.*, 72, 281 B.

<sup>24</sup> Voir le frag. 98 a, b, c et d, ainsi que les fragments 99 et 97 (WHERLI). Dans son commentaire Fritz WHERLI (*Die Schule des Aristoteles. Herakleidos Pontikos*, Basel/Stuttgart, 1969, p. 93) fait remarquer que la pensée d'Héraclide découle de celle de Platon qui assimile les âmes aux étoiles (*Politeia*, 10, 621 b).

<sup>25</sup> Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit. supra*, t.1, p. 282.

Le Dialogue *Le démon de Socrate* renforce cette impression. Nous intéresse tout particulièrement la longue intervention de Simmias, que l'on peut regarder comme l'un des porte-parole de l'auteur. Il interprète les allusions que faisait Socrate à son démon comme la mention d'une expérience de communication extraordinaire avec un être céleste, qui, sans le truchement de la voix et du langage articulé, entrait intellectuellement en contact avec le philosophe, dont l'esprit pur de toute passion rendait possible un tel commerce<sup>26</sup>. Certes, de nouveau nous rencontrons une référence à Platon avec une comparaison de l'âme à une marionnette mue par des impulsions<sup>27</sup>. Cependant, nous ne trouvons pas trace, chez Platon, d'une communication purement intellectuelle entre deux lumières qui s'effleurent, celle d'un démon, c'est-à-dire d'un esprit désincarné, et celle de la partie supérieure d'un mortel encore incarné, à savoir son *noûs*. Voici ce que Plutarque écrit : « Car, en réalité, la manière dont nous nous communiquons nos pensées par le moyen du langage parlé ressemble à un tâtonnement dans les ténèbres, tandis que les pensées des démons, qui sont lumineuses, brillent dans l'âme des hommes démoniques ; elles n'ont pas besoin des paroles et des mots que les hommes emploient comme signes pour communiquer entre eux, ce qui fait qu'ils n'ont que des figures et des images de leurs pensées, dont ils ignorent la réalité même, hormis les hommes qui, comme je l'ai dit, reçoivent une lumière spéciale qui leur vient des démons. »<sup>28</sup> Or Poimandrès révèle à Hermès Trismégiste que l'Homme, plus précisément l'homme archétypal, « de vie et de lumière qu'il était, se changea en âme et en intellect, la vie se changeant en âme, la lumière en intellect »<sup>29</sup> Et cette lumière dont est fait l'intellect n'est autre, comme on l'a vu précédemment, que celle de Dieu, Père de cet homme archétypal<sup>30</sup>. Donc te connaître, dit encore Poimandrès à Hermès, c'est savoir que « ce qui en toi regarde et entend, c'est le Verbe du Seigneur et que ton *Noûs* est le Dieu Père ... »<sup>31</sup> L'union du *logos*, autrement dit de la rationalité pure, —qu'il importe de distinguer de la parole articulée—, et de la lumière de l'intelligence constitue ainsi le fondement de la connaissance mystique, caractérisée par des visions, sans qu'il y ait la moindre démonstration. Le *Poimandrès* commence par une vision et se poursuit par son explication, mais le préambule souligne que tout s'effectue en pensée, y compris la communication<sup>32</sup>. Comment dès lors l'envisager autrement que sur un mode lumineux du genre de celui qu'évoque le discours prêté au pythagoricien

<sup>26</sup> Voir le chapitre 20, *passim*.

<sup>27</sup> Chapitre 20, 588 F, cf. *Lois* 1, 644 d-e.

<sup>28</sup> Chapitre 20, 588 B-C. Traduction de J. HANI (*Plutarque. Œuvres Morales*, t. 8, CUF, Paris, 1980).

<sup>29</sup> *Hermès Trismégiste*, traité 1, 17. Traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE (t. 1, CUF, 1999).

<sup>30</sup> Voir *op. cit. supra*, chapitre 21.

<sup>31</sup> *Op. cit. supra*, chapitre 6. Traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE.

<sup>32</sup> *Op. cit. supra*, chapitre 1, cf. *Hermès Trismégiste*, traité 5.



Simmius ? Plutarque développerait-il la théorie de Pythagore au moyen d'un aspect de la connaissance gnostique ?

Autre passage remarquable du *Démon de Socrate* : la réécriture du mythe d'Er que constitue le récit de Timarque rapporté toujours par Simmius (chapitres 21-22) décrit la structure du monde au moyen de quatre principes, la Vie (Ζωή), le Mouvement, la Génération et la Corruption, les deux premiers étant reliés par l'Unicité (Μονάς), le couple des premiers étant lié au troisième de ces quatre principes par l'Intellect (Νοῦς), et l'ensemble des trois premiers au quatrième par la Nature naturante (Φύσις)<sup>33</sup>. Dans ce système où l'on peut déceler aussi un remaniement des cinq genres suprêmes que sont pour Platon<sup>34</sup> l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre, il est frappant de constater que le sommet de cette hiérarchisation est occupé par la Vie. Or nous venons de voir ce qu'il en est des catégories-clés de la Vie et de l'Intellect dans le *Poimandrès*. Par ailleurs, le discours sacré d'Isis dans le traité *Pupille du monde*<sup>35</sup> raconte comment Dieu Premier Père créa la nature naturante qu'est *Physis* (sections 10-11). D'autre part, le traité 13 (*D'Hermès Trismégiste à son fils Tat : discours secret sur la montagne, concernant la régénération et la règle du silence*) célèbre l'Un en affirmant que l'unification de la Vie et de la Lumière entraîne la naissance du nombre de l'Unité qui est propre à l'Esprit (ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς τοῦ πνεύματος)<sup>36</sup>. Nous avons donc affaire aux trois liens grâce auxquels Plutarque assure la cohésion du cosmos, et le principe de vie qui occupe le sommet de sa hiérarchisation se confond avec Dieu dans la révélation du *Poimandrès*<sup>37</sup>. Plutarque a-t-il remanié le matériel platonicien à la lumière du mysticisme gnostique ?

On peut de nouveau se poser la question en lisant, dans le dialogue *Les délais de la justice divine*, le mythe de Thespésios, une autre réécriture du mythe d'Er. Et ce, pour au moins un passage, celui de l'évocation de la purification des âmes avant leur recyclage<sup>38</sup>. L'enfer ouranien où nous sommes entraînés comprend trois étangs remplis l'un d'or en ébullition, l'autre de plomb très froid, et le troisième de fer également liquide, mais tiède. Trempées successivement plusieurs fois dans ces trois lacs, changeant de couleur, de consistance et de forme, les âmes reprennent leur éclat originel uniformément lumineux<sup>39</sup>. Comment ne pas se dire que Plutarque

<sup>33</sup> Chapitre 22, 591 B.

<sup>34</sup> Voir en particulier *Le Sophiste*, 254 b.

<sup>35</sup> *Hermès Trismégiste*, t.4, fragment 23 (A.-J. FESTUGIÈRE, CUF, Paris, 1954 1<sup>ère</sup> éd.).

<sup>36</sup> *Hermès Trismégiste*, t.2, CUF, 1946 (1<sup>ère</sup> éd.), section 12. Cf. le traité 5 (*D'Hermès à son fils Tat : que Dieu est à la fois inapparent et le plus apparent*), section 2 (*Hermès Trismégiste*, t. 1, CUF, 1946, 1<sup>ère</sup> éd.), où Dieu est dit être la source de l'Un, bien loin de se confondre avec l'Un.

<sup>37</sup> *Hermès Trismégiste*, t. 1, traité 1, section 9.

<sup>38</sup> Chapitre 30, 567 C-D.

<sup>39</sup> Chapitre 26, 565 C.



pense les châtiments infernaux sur le modèle des transformations de la matière opérées par les métallurgistes ou les teinturiers et mises en recettes par ceux qu'on appelle les alchimistes<sup>40</sup> ? Les procédés de la fusion et de la trempe utilisés métaphoriquement pour la régénération de la substance immatérielle de l'âme renvoient fortement aux spéculations de l'alchimie sur la transmutation des métaux<sup>41</sup>. Il n'est pas non plus impossible que cette image, absente de l'enfer platonicien<sup>42</sup>, soit inspirée par les écrits gnostiques qui décrivent la création de l'âme du monde comme un mélange de type alchimique, fait de souffle, de feu, de substances inconnues, et à l'aide également d'incantations secrètes<sup>43</sup>.

Pour conclure provisoirement sur ce dossier très embryonnaire, je voudrais, outre le constat que les rapprochements examinés offrent plus de ressemblance avec l'hermétisme qu'avec d'autres doctrines, esquisser quelques réflexions qui pourraient ouvrir tout un programme d'investigations complémentaires<sup>44</sup>.

D'abord, entre la pensée de Plutarque et l'hermétisme gnostique les points de convergences ne se limitent pas à ceux des seuls traités passés en revue. L'un des plus significatifs est un imaginaire de type solaire qui des deux côtés accorde au soleil un rôle décisif dans la structure du monde : image du Dieu unique Apollon dans *L'E de Delphes*<sup>45</sup>, siège de l'Intellect dans le *Démon de Socrate*<sup>46</sup> et source du cycle de la vie dans *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la lune*<sup>47</sup>, démiurge du Dieu Père dans le traité 16 (*D'Asclépios au roi Ammon : définitions*) du *Corpus hermeticum*<sup>48</sup>, de même que lien du ciel et de la terre<sup>49</sup> et opérateur d'une création continuée sans fin<sup>50</sup>.

Il est ensuite remarquable que Plutarque cultive un goût prononcé pour la figure de pensée que constitue la révélation, dont André-Jean Festugière souligne qu'el-

<sup>40</sup> Voir le Papyrus de Leyde (R. HALLEUX, *Les Alchimistes grecs*, t. 1, CUF, Paris, 1981), *passim*.

<sup>41</sup> Voir J. BOULOGNE, « L'enfer ouranien de Plutarque », in J. THOMAS (éd.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994, 217-234.

<sup>42</sup> Voir *Gorgias*, 525 a – e. Cf. Pseudo-Platon, *Axiochos*, 371 e – 372 a.

<sup>43</sup> Voir le traité *Pupille du monde*, cité *supra*, sections 14-15.

<sup>44</sup> C'est un domaine encore négligé par les Plutarquistes, si l'on en juge par le dernier recueil d'études consacrées à la religion de Plutarque et qu'a réunies Rainer HIRSCH-LUIPOLD sous le titre *Gott und die Götter bei Plutarch* (Berlin, New York, 2005) : la question de l'hermétisme n'est abordée nulle part.

<sup>45</sup> Chapitre 21, 393 C-D.

<sup>46</sup> Chapitre 22, 591 B.

<sup>47</sup> Chapitre 30, 945 C, cf. chapitre 28, 943 A.

<sup>48</sup> *Hermès Trismégiste*, t. 2, CUF, sections 5 et 18.

<sup>49</sup> *Ibidem*, section 5.

<sup>50</sup> *Ibidem*, sections 18-19.

le est caractéristique de l'illumination gnostique<sup>51</sup>. De fait, chacun des traités du *Corpus hermeticum* délivre sans démonstration et sur le mode mythique un enseignement d'origine divine transmis soit à Hermès, soit par Hermès, sur des vérités premières ou dernières. Or, pour exposer ses conceptions eschatologiques et sotériologiques, Plutarque ne procède pas autrement. Nous l'avons relevé avec les mythes de Timarque et de Thespésios. On pourrait ajouter celui de Sylla dans le dialogue *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la lune*. Ce Sylla est un Carthaginois qui prétend tenir d'un voyageur anonyme des vérités révélées sur et par Cronos lui-même, et peut-être aussi par un prétendu parchemin sacré, redécouvert à Carthage après de longues années passées dans la terre<sup>52</sup>, une variante de la figure de pensée qu'est le brusque dévoilement de mystères. Un autre dialogue, *La disparition des oracles*, nous fournit un exemple supplémentaire d'un tel type de rhétorique : Cléombrote, un Spartiate grand voyageur, lui également en quête de savoir théologique et qualifié sans doute pour cette raison de "saint homme"<sup>53</sup>, rapporte les réponses d'un barbare de la côte de la Mer Érythrée à ses questions sur la divination, les démons, le nombre des mondes et le temps, toutes réponses énoncées mythiquement (μυθολογοῦντος), mais présentées comme le résultat d'un face-à-face avec le divin (ὄψιν δὲ τούτου καὶ θεῶν) et d'un commerce presque permanent avec les démons, si bien qu'elles deviennent l'équivalent d'une initiation à des mystères (ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυσεί)<sup>54</sup>. Certes Platon (par exemple, avec le personnage de Diotime dans le *Banquet*) utilise déjà le procédé. Mais rien ne nous ordonne d'exclure de l'esprit de Plutarque le modèle de la pratique hermétique, dont la somme interprétative *Isis et Osiris* nous apprend qu'il la connaît bien.

Ici, nous arrivons à une troisième série de remarques qui touchent à l'éclectisme dogmatique de notre auteur, différent du dogmatisme éclectique de Cicéron. Intimement convaincu de l'incapacité de l'esprit humain à s'emparer totalement de la vérité, notamment dans le domaine des dieux, Plutarque pense que cette dernière, par son caractère universel, transcende les idiotismes individuels et les particularismes ethniques. Elle n'est donc ni barbare, ni grecque<sup>55</sup>. Nul discours ne saurait non plus en revendiquer le monopole, d'autant moins qu'aucun ne parvient à éviter une part d'erreur, si bien que, pris séparément, les discours ont tous tort, alors que réunis dans une même somme, ils ont tous ensemble raison<sup>56</sup>. Cette épistémologie

<sup>51</sup> *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, cité *supra*, p. 360.

<sup>52</sup> Chapitre 26, 942 C.

<sup>53</sup> Chapitre 2, 410 A-B.

<sup>54</sup> Chapitres 21-22, 421 A – 422 C.

<sup>55</sup> Voir *Is. Os.*, 67, 377 E-F.

<sup>56</sup> Voir *Is. Os.*, 45, 369 A.

assimile la quête du vrai au tri du chercheur d'or qui, dans son tamis, sépare les pépites du reste afin de rassembler des paillettes dispersées, et en conséquence elle invite à prendre en considération tous les discours sans exception, ceux des poètes, des législateurs et des philosophes<sup>57</sup>, tout comme les mythes<sup>58</sup> et la tradition populaire de la foi ancestrale<sup>59</sup>. Du coup, la fidélité exclusive à une doctrine unique perd toute signification. Reprocher, entre autres, à Plutarque son hétérodoxie en matière de platonisme, par exemple sur la nature primordiale d'Éros dont Platon fait un simple démon<sup>60</sup>, ne présente guère de pertinence. De plus, une telle épistémologie oblige, selon Plutarque, à adopter un point de vue à la fois anthropologique et historique. C'est ainsi qu'il estime que l'humanité a progressé en théologie, lorsque, pour éviter de rendre la Providence responsable du mal, elle a inventé, grâce à Zoroastre ou à Orphée, une catégorie d'êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux<sup>61</sup>, et qu'il retrace l'histoire de cette doctrine depuis son origine anonyme jusqu'aux philosophes grecs, Héraclite, Empédocle, Pythagore, Anaxagore, Aristote, Platon (pour suivre l'ordre de l'énumération du texte), en passant par les Mages perses et les Chaldéens<sup>62</sup>. Dans ces conditions, l'ouverture de Plutarque à des conceptions ou à des théories étrangères, mais compatibles et convergentes avec les principes qui structurent sa vision du monde, ne peut qu'être très grande, surtout quand la rencontre s'effectue avec un système de représentations lui-même très éclectique, comme c'est le cas avec l'hermétisme<sup>63</sup>.

Autant d'attendus qui ajoutent au constat et plaident de façon plausible en faveur de la thèse d'une contribution de l'hermétisme à la réflexion de Plutarque et à son enrichissement d'une manière aussi bien ponctuelle que diffuse. Sans doute n'est-il pas pour rien dans l'importance que prend chez lui le paradigme de la crase<sup>64</sup>, particulièrement actif dans les spéculations des alchimistes. C'est malgré tout trop peu pour parler d'influence. Il vaut mieux se dire qu'aux yeux de Plutarque l'hermétisme contient des parcelles de vérité dont il serait dommageable de ne pas tenir compte, et pour cette raison il semble vraisemblable que la curiosité intellectuelle a dû le pousser à lire tel ou tel des traités de cette littérature, mais pas les écrits de magie et de sciences occultes dont André-Jean Festugière dit qu'ils forment l'hermétisme

<sup>57</sup> Voir *Amat.*, 18, 763 B-C et 763 E.

<sup>58</sup> Voir *Amat.*, 17, 761 E – 762 A.

<sup>59</sup> Voir *Amat.*, 12, 756 B.

<sup>60</sup> Voir *Amat.*, 12, 756 D-F.

<sup>61</sup> Voir *Def. Orac.*, 10, 415 A.

<sup>62</sup> Voir *Is. Os.*, 45-48, 369 B – 371 A.

<sup>63</sup> Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol.1, mentionné plus haut, pp. 89, 218, 355-356.

<sup>64</sup> Voir J. BOULOGNE, "Le paradigme de la crase dans la pensée de Plutarque", *Ploutarchos, n.s.*, 4 (2006-2007) 3-18.

populaire<sup>65</sup>. Dès lors, les *Rouleaux dits d'Hermès*, mentionnés dans l'ouvrage *Isis et Osiris* comme une source d'information indirecte, renverraient, non pas à la totalité du *Corpus hermeticum* existant de son temps, mais uniquement à ceux de ses écrits qui relèveraient de cet hermétisme populaire, jugés par lui d'un intérêt trop limité pour mériter une lecture, à la différence des écrits de l'hermétisme non populaire ou plus philosophique qu'il a pu, eux, éprouver le besoin de lire.

#### BIBLIOGRAPHIE

FESTUGIÈRE A.-J.,

- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1981 (vol. *L'astrologie et les sciences occultes* ; vol. 2 *Le dieu cosmique* ; vol. 3 *Les doctrines de l'âme* ; vol. 4 *Le dieu inconnu et la gnose*).
- *Hermès Trismégiste*, t. 1, CUF, Paris, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1946).
- *Hermès Trismégiste*, t. 2, CUF, Paris, 1992 (1<sup>ère</sup> éd. 1946).
- *Hermès Trismégiste*, CUF, t. 4, Paris, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1954).

<sup>65</sup> Voir *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, pp. VII-VIII.

## I poeti tragici maestri di virtù nelle opere di Plutarco

PAOLO CARRARA  
UNIVERSITÀ DI SIENA

Nella vasta opera di Plutarco numerosissime sono le citazioni di poeti antichi, in particolare di Omero e dei tragici<sup>1</sup>. Non di rado queste citazioni sono puramente decorative, artifici eleganti per variare e movimentare stilisticamente la dizione letteraria. In altri casi sono citazioni di luoghi celeberrimi, passati quasi a proverbio, e se anche molto spesso di essi si è persa la esatta nozione della paternità, risuonano tuttavia nell'orecchio di tutti.

C'è però un altro, e forse più importante significato che le citazioni poetiche assumono negli scritti plutarchei. La produzione poetica greca infatti è, per il tradizionalista e "romantico" Plutarco, anche l'antico retaggio della cultura nazionale, di quella cultura che stava proprio in quel tempo combattendo una importante battaglia, che avrebbe deciso della sua sopravvivenza e, inscindibilmente, della sua supremazia, oppure del suo definitivo declino di fronte alla cultura romana. Un carattere fortemente qualificante di questo patrimonio culturale è costituito, per Plutarco, certamente da una caratura di alto valore estetico. Egli tuttavia amò sempre presentarsi, e certamente così si percepiva, prima ancora che come fine letterato, soprattutto come un "filosofo", come un uomo colto che identificava nella filosofia, secondo il senso che essa aveva assunto ormai da qualche secolo, il vertice della formazione umana e sociale della persona. Pertanto il vero valore della tradizione ellenica consisteva, per lui, non tanto nel raggiungimento di vette di eccel-

<sup>1</sup> Per le citazioni in Plutarco si veda W. C. HELMBOLD - E. N. O'NEIL, *Plutarch's quotations*, American Philological Association, New York, 1959. Per una valutazione complessiva delle citazioni dei poeti tragici in Plutarco si veda L. DI GREGORIO, "Plutarco e la tragedia", *Prometheus*, 2 (1976) 151-174; ID., "Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici, I", *Aevum*, 53 (1979) 11-50; II, *Aevum*, 54 (1980) 46-79.

lenza sotto il profilo estetico, quanto soprattutto nel primato in quel campo che appunto si definiva filosofia: un insieme di ambiti che, senza ovviamente trascurare la pura ricerca teoretica, acquista il suo vero significato e valore nel realizzarsi in campo scientifico e dottrinale culminando nella esperienza morale e religiosa<sup>2</sup>.

Plutarco dunque, come filosofo, si serve molto spesso, in tutti i suoi scritti ed in particolare in quelli di carattere più spiccatamente morale, della citazione poetica come veicolo di pensieri etico-filosofici, sia per dare maggior rilievo e vigore ad una affermazione o ad un pensiero attraverso la forma poetica, sia perché egli attinge dal patrimonio culturale della nazione, che, specialmente nel passato più lontano, si era espresso in termini poetici<sup>3</sup>. Nel fare ciò, egli si conforma all'uso diffuso nella letteratura filosofico-morale dei suoi tempi: Cicerone e Seneca, ad esempio, prima di lui, procedettero in modo analogo. Del resto l'impiego di testi poetici come parametri di conforto e sostegno ad affermazioni filosofiche è antico: lo troviamo già in Platone. Gli Stoici, poi è noto, usarono ampiamente estratti dai poeti per suffragare le loro teorie, sviluppando anche una metodologia dell'antologizzazione, sulla quale torneremo<sup>4</sup>.

Plutarco si rivolge, nelle sue citazioni, a tutto il patrimonio della letteratura greca, soprattutto arcaica e classica, ma anche, sebbene in misura minore, ellenistica. Non sfuggirà comunque al lettore che la gran massa dei passi sono presi da Omero e dai tragici: Euripide in modo particolare. Il catalogo di Helmbold-O'Neil, sebbene bisognoso di qualche integrazione<sup>5</sup>, ci permette tuttavia di farci una buona idea di questa situazione.

<sup>2</sup> Cfr. L. DI GREGORIO, "Plutarco e la tragedia", *Prometheus*, 2 (1976) p. 157.

<sup>3</sup> Plutarco ha naturalmente ben presente la distinzione aristotelica (cfr. *Poet.* 1, 1447 b, 17-20) fra poesia e opere semplicemente composte in versi e se ne serve. Ad esempio egli cita spesso Empedocle trattandolo come filosofo e contrapponendolo, in positivo, ai poeti.

<sup>4</sup> Antologie e gnomologi si dovettero formare all'epoca dei grandi tragici o subito dopo; un riflesso del loro impiego può intravedersi già nel modo di procedere di Platone, il quale si serve, nelle proprie argomentazioni, di sentenze, tratte dai tragici, non necessariamente contestualizzate. Sulla formazione e sulla storia di antologie e gnomologi si vedano sempre i classici A. ELTER, *De gnomologiorum Graecorum historia atque origine*, Progr. Ac. Bonn. 1893-1894; K. HORNA, in *R.E. Supplb.* 6, 1935, coll. 74-87, e le utili riflessioni e messe a punto sui vari generi di J. BARNES, "A new Gnomologium with some Remarks on gnomie Anthologies", *CQ*, 44 (1950) 126-137; 45 (n. s. 1) (1951) 1-19. Si vedano anche i più recenti: R. M. PICCIONE, "Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen", in *Selecta colligere*, hrsg. von R. M. PICCIONE und M. PERKAMS, I, Alessandria, 2003, pp. VII-XV; EAD., *Le raccolte di Stobeo e Orione. Fonti, modelli, architetture*, in *Aspetti di letteratura gnomologica nel mondo antico*, a cura di M. S. FUNGHI, I, Firenze, 2003, pp. 241-261; Ead., "Forme di trasmissione della letteratura sentenziosa", in *Aspetti di letteratura gnomologica nel mondo antico*, a cura di M.S. Funghi, II, Firenze 2004, pp. 403-441.

<sup>5</sup> Cfr. V. CITTI, "Eschilo in Plutarco", in *La biblioteca di Plutarco*. Atti del IX congresso plutarco (Pavia, 13-15 giugno 2002), a cura di I. Gallo, Napoli, 2004, pp. 135-145.



Fin qui dunque nulla di strano nella prassi del dotto di Cheronea.

Se tuttavia riflettiamo sulle posizioni filosofiche plutarchee, un problema di ordine teorico sembra nascere immediatamente, ed è stato notato spesso dagli studiosi. Plutarco infatti, pur accogliendo, nelle proprie posizioni filosofiche, secondo la prassi diffusa nella cultura del suo tempo, dovuta anche a l'influenza di altre tradizioni speculative, soprattutto quelle di matrice aristotelica, si professò sempre un platonico<sup>6</sup> e alla filosofia di Platone, da lui accuratamente studiata fino dalla giovinezza, dedicò anche alcune opere specifiche, quali le *Quaestiones Platonicae* e il *De procreatione animae in Timaeo*<sup>7</sup>. Ora è noto come Platone, uomo certamente sensibilissimo al fascino della poesia, avesse tuttavia decretato, nella *Repubblica*<sup>8</sup>, una sorta di ostracismo nei confronti della poesia, soprattutto epica e tragica, quella cioè di gran lunga più praticata e influente al suo tempo. La condanna platonica si fonda soprattutto su due constatazioni che renderebbero la poesia dannosa e "politicamente scorretta". La prima scaturisce da un motivo di ordine teoretico-dottrinale; la poesia infatti, in quanto *μίμησις* è *μίμησις* di realtà sensibili, quindi imitazione dell'imitazione, e pertanto completamente destituita di ogni contenuto speculativo e filosofico.

Vi è però, molto più diffusamente esaminato, un motivo di ordine morale, cui Platone attribuisce un peso grandissimo. I poeti, proprio per questa lontananza dal reale cioè dall'idea, intessono di menzogne i loro *μῦθοι* sugli dei e sugli eroi; essi non possiedono la verità razionale su Dio, sull'uomo e sul mondo; la loro teologia, cosmologia e antropologia sono difettose e bugiarde, frutto di inganni molteplici, per non dire, di conseguenza, dei loro insegnamenti pratici, spesso ispirati ad un sistema di valori fallace. I poeti tragici in particolare, a cominciare da Euripide, esaltano la tirannide e dai tiranni sono remunerati: per questo meritano di essere espulsi dalla repubblica<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Sulle idee filosofiche plutarchee e la loro formazione cfr., oltre al classico K. ZIEGLER, *Plutarco* (Stuttgart, 1949), trad. it. Brescia, 1965, pp. 361-369, F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco*, Napoli, 1995; ID., "Platone in Plutarco", in *La biblioteca di Plutarco*. Atti del IX convegno plutarco (Pavia, 13-15 giugno 2002), a cura di I. Gallo, Napoli, 2004, pp. 225-35; F. BECCHI, "Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come paideia dell'anima, in *Plutarco, Platón y Aristóteles*", Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999), Madrid, 1999, pp. 25-43.

<sup>7</sup> Anche la polemica contro altre scuole filosofiche, che sostanzia le opere antiepicuree e antistoiiche, è condotta costantemente da posizioni platonico-aristoteliche.

<sup>8</sup> Si veda in particolare l'ampia trattazione del filosofo in *Resp.* II, 17-21, 376e-383c. Cfr. S. GASTALDI, "Paideia/mitologia", in *Platone, La repubblica*, a cura di M. VEGETTI, II (libb. I-II), Napoli., 1998, pp. 333-392.

<sup>9</sup> Cfr. *Resp.* VIII, 18, 568 b-d. Proprio in quanto presunti propugnatori della tirannide "αὐτοὺς εἰς πολιτείαν οὐ παραδεξόμεθα, ἅτε τυραννίδος ὑμμητᾶς".

La posizione platonica, sappiamo, non trovò seguito incondizionato nell'antichità. Diffidenza nei confronti della poesia troviamo negli epicurei, ma originata da motivazioni in gran parte molto diverse, mentre Aristotele e gli Stoici non pervennero affatto alla condanna radicale della poesia, ma anzi la studiarono e se ne servirono.

Come si muove Plutarco in questo quadro? Abbiamo visto che tutta l'opera plutarchea letteralmente gronda di poesia, essa è tutta intessuta da un capo all'altro di citazioni, reminiscenze, echi della poesia soprattutto omerica e tragica. Quale risposta, si è invocato spesso il concetto di "eclettismo": Plutarco prenderebbe da Platone quello che gli piace e da altri filosofi altri elementi. Questo giudizio, espresso in questi termini, sarebbe troppo semplicistico. Si è anche messo in campo una sorta di dicotomia nel pensiero di Plutarco: negli scritti e nei passaggi teorici egli si atterrebbe alla dottrina platonica e quindi alla condanna della poesia, che invece utilizzerrebbe, sul modello Stoico, in sede pratica<sup>10</sup>.

In particolare, proprio la tragedia sarebbe nel mirino della condanna plutarchea quando affronta il tema su basi teoriche. Quindi egli condannerebbe con Platone e a partire da Platone la tragedia, servendosene poi all'occasione in sede pratica.

Ovviamente la situazione è più complessa e soprattutto molto più articolata. Il testo, infatti, normalmente citato a sostegno di un Plutarco che, sulla scia di Platone, condannerebbe la tragedia è costituito da alcuni capitoli centrali di uno scritto retorico giovanile<sup>11</sup>, il *De gloria Atheniensium*. Si tratta dei cap. 5-7<sup>12</sup>.

In questi capitoli, Plutarco svolge la tesi, di sapore scolastico - come scolastico è tutto lo scritto, una declamazione retorica - secondo la quale gli Ateniesi non si sarebbero distinti nella poesia epica e lirica, e se attenzione dedicarono alla poesia drammatica, ciò fu piuttosto sintomo e frutto di una certa degenerazione. Degenerazione corretta tuttavia dal fatto che essi avrebbero sempre anteposto alla ricerca e all'apprezzamento della gloria letteraria, quelli per la gloria militare e politica. Come si vede, leggendo questi capitoli, il riferimento a Platone, indicato dal Di Gregorio, non c'è in questo luogo. Di Platone, è vero, si parla subito prima, nel capitolo IV, ricordando, in riassunto, la sua celebre condanna nei confronti della poesia.

Che la poesia sia una produzione di miti, lo ha detto anche Platone. Il mito vuole essere un discorso mendace (λόγο ψευδής) che assomiglia ad un discorso vero. Pertanto esso è molto distante dai fatti, dal momento che il discorso (λόγος) è copia e immagine di un fatto, mentre il racconto (μῦθος) lo è di un discorso. Tanto dunque coloro che inventano i fatti (οἱ πλάττοντες τὰς πράξεις) sono inferiori a coloro che raccontano le cose accadute (τῶν

<sup>10</sup> Cfr. L. DI GREGORIO, *Prometheus*, 2 (1976) pp. 168-173.

<sup>11</sup> Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, cit., p. 115.

<sup>12</sup> Cfr. L. DI GREGORIO, in *Aevum*, 53 (1979) p. 11.

ἰστοροῦντων), quanto chi parla è inferiore a chi agisce<sup>13</sup>.

Seguono i capp. 5-7 di cui si è detto. Come si vede il richiamo a Platone è molto rapido e, sebbene preciso, assai poco sviluppato da un punto di vista teoretico: quasi una parentesi. E questo ovviamente non perché a Plutarco mancasse la cognizione approfondita della dottrina di Platone, ma perché qui egli è interessato a svolgere un altro tipo di argomentazione e in un campo e registro diverso.

Nei capitoli 5-7, infatti, assistiamo da parte di Plutarco, ad una totale svalutazione della commedia, composizione indegna di un gentiluomo<sup>14</sup>. Egli passa quindi ad occuparsi della tragedia, chiedendosi le ragioni del suo successo:

Fiorì la tragedia e divenne famosa, facendosi motivo di ascolto e di spettacolo per gli uomini di quel tempo e offrendo, tramite i miti e le passioni, un inganno<sup>15</sup>, come dice Gorgia, per il quale l'ingannatore è più giusto del non ingannatore e l'ingannato è più savio (σοφώτερος) di chi non viene ingannato. L'ingannatore infatti è più giusto, in quanti realizza ciò che aveva promesso. E l'ingannato più savio<sup>16</sup>.

E' Plutarco stesso a dirci che questa ingegnosa definizione è di Gorgia (ὡς Γοργίας φησί<sup>17</sup>), e questo fatto potrebbe essere la chiave per intendere meglio il vero senso e la matrice di siffatta specifica condanna di Plutarco nei confronti della tragedia, quale leggiamo nei capp. 5-9 del *De gloria Atheniensium*. Una condanna che punta i suoi strali più feroci, non già sull'opera dei tragediografi, ma sulla volgarità della pompa degli allestimenti tragici, sulle bizzarrie degli attori e sul costo esagerato degli spettacoli<sup>18</sup>. Come si vede, tutto ciò ha ben poco di platonico e proviene con ogni probabilità da una topica di ascendenza retorico-sofistica - la citazione di Gorgia appunto mi pare che illumini l'ambito di provenienza - che doveva

<sup>13</sup> Plut., *De glor. Athen.* 4, 348 A-B.

<sup>14</sup> Troviamo qui (*De glor. Athen.* 5, 348 B) una curiosa notizia, nota dal solo Plutarco, secondo la quale agli Areopagiti sarebbe stato vietato da una legge di dedicarsi alla composizione di commedie.

<sup>15</sup> La paternità gorgiana della definizione sembra garantita, anche nel suo aspetto formale, dal gioco fonico πάθειν ἀπάτην e dal concettismo ὁ ἀπατήσας δικαιοτέρος κτλ.

<sup>16</sup> Plut. *De glor. Athen.* 5, 348 C.

<sup>17</sup> Cfr. 82 B 23 D-K.

<sup>18</sup> Cfr. *De glor. Athen.* 5-6, 348 C - 349 B; l'aneddoto dello Spartano indignato di fronte allo sfarzo degli spettacoli ateniesi (cfr. *De glor. Athen.* 6, 348 F) si legge anche in *Quaest. Conv.* 7, 710 F - 711 A. Le critiche che Plutarco muove sono in gran parte da intendersi dirette contro la tragedia postclassica: l'accento alla preponderanza dell'apparato visivo e alle stravaganze degli attori si spiegano infatti meglio se riferite alla tragedia dei secoli successivi al quinto. Si veda anche Plutarco, *La gloria di Atene*, a cura di I. GALLO - M. MOCCI, Napoli, 1992, p. 100, nota 70.

trovare ampio spazio nell'armamentario professionale delle scuole di retorica e come tale essere stata impiegata dal giovane Plutarco.

In sostanza, la condanna platonica della tragedia non sembra aver radicalmente coinvolto Plutarco ed averlo profondamente condizionato. Egli conosce bene, come si è visto, la teoria dell'imitazione, ma di essa non sembra giovare particolarmente in questo luogo per sostenere la propria argomentazione, che, come si è rilevato, sembra avere altre sorgenti. Dopo Platone, infatti, Aristotele aveva rivalutato la poesia, e in particolare la tragedia, non solo sul piano estetico, ma, quello che a noi qui più interessa, anche sul piano etico e psicologico: la dottrina della *catarsi*<sup>19</sup> è un esempio lampante di ciò. Plutarco dunque, qui e in molti altri luoghi della sua opera, non sembra particolarmente sensibile al problema teoretico dello *status* della poesia e alla soluzione platonica al problema.

Molto più forte e produttivo è in lui il senso della tradizione greca, tradizione della quale la grande poesia fa ormai inscindibilmente parte.

Il problema sembra, per Plutarco, essere piuttosto il seguente: che rapporto intercorre fra poesia e filosofia? E secondariamente: cosa si può ricavare dalla poesia tragica in ordine ad una formazione filosofica della persona?

Egli, in altre parole, ripropone il quesito platonico circa il contenuto morale della poesia e circa l'eventuale ricaduta della frequentazione della poesia sulla vita di tutti i giorni, senza che l'accento batta troppo sulla domanda, teoretica, se e quanto di ἀλήθεια vi sia nella poesia stessa.

A questo proposito possiamo rivolgere l'attenzione alla lettura di un celeberrimo scritto plutarco, celebre quanto forse spesso malamente inteso: l'operetta nota comunemente sotto il titolo *De audiendis poetis*. Intanto, già il titolo vulgato, in latino, indirizza erroneamente verso il contenuto del trattatello. Nei manoscritti greci esso reca infatti il titolo Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν. Autentico o secondario che sia, questo titolo già ci orienta per collocare con maggior precisione lo scritto. Non si tratta dunque né di un trattato di poetica, alla maniera della *Poetica* aristotelica per intenderci, né di estetica, né infine di critica letteraria. Evidentemente i convincimenti estetici e critico-letterari dell'autore sono una premessa ovvia e imprescindibile per collocare correttamente molte delle sue affermazioni e delle sue scelte, e ad esse Plutarco accenna soprattutto nella sezione introduttiva dell'opera. Il trattato, però, ha come fine esplicito quello di chiarire il ruolo e il peso, e di conseguenza le modalità, che la lettura dei poeti - ed è bene ancora ricordarlo che si tratta soprattutto di Omero e dei tragici - debba avere nell'educazione dei giovani (Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν). Al di là dunque di un

<sup>19</sup> Cfr. Arist., *Poet.* 6, 1449 b, 27-28.

dibattito sulla natura della poesia, cui, come si è detto, Plutarco accenna nelle premesse, il nucleo della questione è se, ed eventualmente come, il giovane possa e debba leggere i poeti.

Plutarco, ovviamente, ritiene come punto fermo che la formazione del giovane debba risolversi, in prospettiva, in un percorso che condurrà alla filosofia; il suo problema, pertanto, è di verificare secondo quale opportunità e con quali precise modalità la lettura dei poeti possa inserirsi in questo percorso.

Il presupposto e allo stesso tempo la sintesi della soluzione che Plutarco prospetta è senza dubbio grandemente influenzata dall'analisi platonica, con i due esiti che abbiamo menzionato:

la poesia è imitazione dell'imitazione;

la poesia contiene menzogne e dottrine moralmente nocive.

Il primo punto rimane sostanzialmente sullo sfondo e Plutarco, pur conoscendolo bene e in qualche modo presupponendolo, non lo sviluppa qui approfonditamente. Che la poesia fosse meno "vera" della filosofia è un dato ormai acquisito per la tradizione che a Platone fa capo. Il secondo punto, che quanto ad analisi coincide perfettamente con la posizione platonica, propone tuttavia una soluzione diversa: la poesia contiene del vero e del falso, quindi può essere utile strumento di educazione se la sua lettura sarà convenientemente pilotata. La poesia infatti possiede un fascino particolare, suo proprio, che utilmente può essere sfruttato a fini pedagogici. L'esempio dell'impiego della testa del polpo come cibo<sup>20</sup> è chiarissimo: essa contiene non solo del nutrimento cattivo (κακόν), ma anche del buono e valido (ἐσθλόν). Così l'ascolto-lettura (ἀκρόασις) dei poeti necessita, perché il giovane possa vantaggiosamente fruirne, di una παιδαγωγίας ὀρθῆς<sup>21</sup>.

Come si sa, un siffatto tipo di scelta non era nuovo. Si è detto sopra come gli Stoici antichi l'avevano praticata tanto radicalmente da dare il via, o almeno un potente impulso, alla tradizione gnomologica e antologica<sup>22</sup>. Plutarco mette a frutto ampiamente questa metodologia: i poeti devono essere selezionati e la loro opera antologizzata. In particolare, i poeti tragici sono, o meglio possono essere maestri di virtù a patto che si conosca la vera natura della poesia, una natura 'mista', essendo in grado di scervere il buono dal cattivo, e quindi la si utilizzi, commentandolo come tale.

A tale scopo egli presenta alcuni criteri, che si possono facilmente riassumere in una sorta di formule, quasi dei precetti; ad esempio:

<sup>20</sup> Plut., *De aud. poet.* 1, 15 B.

<sup>21</sup> Plut., *De aud. poet.* 1, 15 B.

<sup>22</sup> Cfr. sopra, alla nota 4.

Porre sotto diverse rubriche le varie sentenze.

Correggere eventualmente il testo, laddove una affermazione suoni moralmente condannabile, per trasformarlo in una direzione morale<sup>23</sup>. Questo avevano fatto di Stoici e Plutarco raccomanda.

Il poeta stesso spesso fa intendere di disapprovare il contenuto oggettivo di alcuni suoi versi<sup>24</sup>.

Il contesto fornisce talora la chiave appropriata di lettura<sup>25</sup>.

Non possiamo qui addentrarci nell'analisi di questi procedimenti, per altro già ben studiati<sup>26</sup>, e delle loro implicazioni. Vorrei solo accennare un paio di annotazioni conclusive.

Come prima, una osservazione di carattere storico-letterario. Che tipo di libro intende Plutarco raccomandare all'attenzione e alla lettura dei giovani? Li sta forse esortando a leggere le tragedie classiche e si prefigge di insegnare loro a valutarle esteticamente? La risposta, mi sembra, è facilmente negativa.

Plutarco, in questo scritto - conviene ancora una volta sottolinearlo - non si preoccupa di guidare il suo pubblico in una lettura accurata e approfondita di *Edipo re* o di *Medea*, o della produzione tragica classica, fornendo ai suoi ascoltatori motivazioni e strumenti in vista della formazione di un giudizio estetico sulla letteratura e sulla tragedia in particolare. Rimangono certamente delusi coloro che si accostano al trattato plutarco attendendosi una dettagliata disamina estetica di scritti poetici famosi e accurate costruzioni di poetica teorica. Nello scritto non si trova una parola di valutazione complessiva dei poeti e dei componimenti, un giudizio di valore, una valutazione sulla composizione, nulla. Colpa di una pretesa minorità o ingenuità speculativa dell'estetica antica o, peggio, della manifesta incapacità dell'autore di valutare a fondo la poesia? Risposte di tal genere sono troppo facili e soprattutto troppo intollerabilmente anacronistiche, ed esse sì davvero ingenue, per essere vere.

La soluzione, ritengo, sta da un'altra parte. Si è detto che l'oggetto della riflessione dello scrittore non è un indifferenziato pubblico di persone colte, da indirizzare nell'affinamento del gusto, ma i giovani, e come guidarli nell'apprendere, quasi per gioco, dalla lettura piacevole e scelta dei poeti, quei rudimenti di filosofia, soprattutto di carattere etico, che svilupperanno ed elaboreranno in seguito, attraverso la meditata lettura delle opere teoretiche dei filosofi.

<sup>23</sup> Cfr. Plut., *De aud. poet.* cap. 12, 32 E - 34 B.

<sup>24</sup> Cfr. Plut., *De aud. poet.* cap. 4, 19 A - 22 A. Questo è tanto più vero se si tratta di poesia drammatica o generalmente mimetica.

<sup>25</sup> Cfr. Plut., *De aud. poet.* cap. 5, 22 A-B.

<sup>26</sup> Un'analisi dettagliata in E. VALGIGLIO, Plutarco, *De audiendis poetis*, Torino, 1973, pp. XXVII-LI.



A ben guardare, poi, se i giovani e la loro prima educazione sono l'oggetto vero dell'interesse plutarco nel *De audiendis poetis*, non sono nemmeno i giovani in quanto tali i diretti destinatari dello scritto, ma semmai coloro che sono preposti alla loro educazione. Questa educazione comportava l'attenta composizione e il saggio utilizzo di libri di testo per i giovani. Credo che non saremo lontani dal vero se ammettessimo che Plutarco, con il *De audiendis poetis*, ha inteso comporre una sorta di *Einleitung* alla lettura di un'antologia appositamente composta per i giovani, una antologia del tipo di quelle che ci testimoniano i papiri almeno fino dall'età ellenistica<sup>27</sup> e che avranno il loro bacino collettore, secoli dopo, nella raccolta dello Stobeo e in altri testi consimili. In queste antologie il contesto è ovviamente assente e le singole massime dei tragici (e degli altri autori antologizzati) sono estrapolate e riproposte in un ordine escogitato dal compilatore: il più comune è il raggruppamento per argomenti. Questo tratto delle antologie può spiegare, fra l'altro, la raccomandazione che Plutarco rivolge, di contestualizzare cioè i testi<sup>28</sup>.

Fra le altre immediate conseguenze che si possono per noi dedurre dal carattere dell'opera che Plutarco dovette avere in mente è quella, ben nota, dell'obbligo di una grande prudenza ed estrema cautela nell'utilizzazione critico-testuale delle citazioni: si rischia infatti di introdurre nel testo dei tragici lezioni che non appartengono ad esso.

Un'altro punto interessante è quello che si riflette sul dibattuto problema di come il dotto di Cheronea citasse: direttamente da edizioni dei singoli autori o indirettamente?

Se quello che si è delineato è vero, è ovvio che si tratti di un falso problema, almeno nel nostro caso. Se, come credo, Plutarco sta qui commentando un'antologia - reale o forse ideale - è vano chiedersi perché egli sembri talora mostrare di ignorare il contesto di opere che dovrebbero essergli ben familiari. Non è infatti sensato usare, come talora si è fatto, il *De audiendis poetis* come documento per decidere cosa Plutarco potesse leggere e cosa non più e, per quanto concerne proprio la tragedia, della maggiore o minore conoscenza da parte sua del *corpus* dei tragici. Il tipo di testo che a mio avviso il trattato plutarco presuppone non autorizza a questo e in sostanza non può esserci quasi di nessun aiuto in tale ricerca.

Infine una considerazione sulla posizione di Plutarco a proposito del ruolo della poesia e della tragedia in particolare. Come si è detto, dobbiamo stabilire delle distinzioni. La sua posizione di carattere teorico, lo abbiamo visto, è tradizionale:

<sup>27</sup> Si pensi al celebre P.Cair. inv. 65445, il famoso *Livre d'écolier du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, edito da O. GUÉRAUD - P. JOUGUET, Le Caire 1938, o ai P. Petrie I, 3 (1), P.Hib. I, 7; BKT V, 2, pp. 123-128; BKT V, 2, pp. 129-130, tutti dei primi due secoli dell'età ellenistica.

<sup>28</sup> Cfr. Plut. *De aud. poet.* 5-6, 22 A - 25 B. Spesso una massima "immorale" è infatti pronunciata da un personaggio "immorale" sulla scena.

nella poesia c'è del buono e del cattivo, e l'antologizzazione consente appunto di sceverare il buono dal cattivo. Esiste tuttavia un altro aspetto, che mi sembra più tipicamente plutarco; anch'esso forse non del tutto originale, ma che dovette trovare una profonda consonanza nell'animo e dei convincimenti del Nostro.

Secondo Plutarco, dunque, la poesia è una sorta di pre-filosofia<sup>29</sup>, un riverbero della sapienza, qualche cosa di analogo proprio alla luce lunare, paragonata a quella viva del sole. Ecco dunque perché la poesia è, non solo tollerabile nella pedagogia, ma il suo studio è addirittura auspicabile. Essa, infatti, incarna, per così dire - e questo è interessante - lo stadio aurorale della sapienza della nazione, il primo passo verso la filosofia. E' giusto infatti riconoscere che talora i poeti hanno intuito ciò che in seguito i filosofi hanno razionalmente elaborato:

Quando troviamo un qualche elemento in essi (nei poeti) degno e utile, è necessario che lo nutriamo e lo facciamo crescere con le prove e le testimonianze filosofiche, riconoscendone tuttavia ad essi il merito della scoperta<sup>30</sup>.

E' molto utile, dice Plutarco, fare osservare al giovane:

come le dottrine di Pitagora e di Platone si accordino con quanto è detto sulla scena ed è cantato sulla lira ed è studiato nelle scuole e come gli insegnamenti di Chilone e di Biante portino alle stesse idee familiari dalle letture più leggere della giovinezza<sup>31</sup>.

Più avanti poi:

Un tale legame e apparentamento con le dottrine filosofiche strappa la poesia al mito e alla maschera<sup>32</sup>.

Dunque unità sostanziale della cultura nazionale che Plutarco, con notevole acume, sembra percepire, almeno intuire, anche nel suo divenire storico.

<sup>29</sup> Cfr. Plut. *De aud. poet.* 14, 36 D - 37 E.

<sup>30</sup> Cfr. Plut. *De aud. poet.* 14, 35 E.

<sup>31</sup> Cfr. Plut. *De aud. poet.* 14, 35 F.

<sup>32</sup> Cfr. Plut. *De aud. poet.* 14, 36 D.

## Valores y virtudes de las mujeres en la *Vida de Demetrio*

MÓNICA DURÁN MAÑAS  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

Bien conocido es que los diádocos tomaron la costumbre oriental de casarse con varias mujeres, ya fuera por los dictados de Eros por motivos políticos<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, Pirro, rey de Epiro, tras la muerte de su primera esposa Antígona, contrajo matrimonio con otras muchas debido a asuntos relacionados con el poder:

Γυναῖκας δὲ πραγμάτων ἔνεκα καὶ δυνάμειος πλείονας ἔγημε μετὰ τὴν Ἀντιγόνης τελευτῆν (*Pyrrh.* 9.1-2).

Fue también éste el caso de Seleuco<sup>2</sup> y de Demetrio, quien –dice Plutarco– “era además proclive a los matrimonios y a tener relaciones con muchas mujeres a la vez”:

ἄλλως δ' ὁ Δημήτριος εὐχερῆς τις ἦν περὶ γάμους καὶ πολλαῖς ἅμα συνῆν γυναιξίν (*Demetr.* 14.2).

A juzgar por estos asertos, parece que la presencia de las mujeres en la *Vida de Demetrio* responde fundamentalmente a dos motivaciones por parte del autor. De un lado, al deseo de ofrecer un reflejo de los personajes históricos femeninos que rodearon la vida del monarca y, de otro, al afán de ilustrar una realidad ya anunciada en las primeras líneas del opúsculo: la debilidad de Demetrio por los placeres terrenales. Esta circunstancia invitaba, entre otras cosas, a la comparación de su trayectoria vital con la de Antonio, “siendo ambos igualmente inclinados al amor,<sup>3</sup> bebedores, belicosos, espléndidos, derrochadores y soberbios”:

<sup>1</sup> Esto tuvo probablemente sus orígenes en la política matrimonial llevada a cabo por el propio Alejandro. Cf. Plut., *Eum.* 1.

<sup>2</sup> Cf. Plut., *Demetr.* 31.5.

<sup>3</sup> Al parecer, el amor de Demetrio no se limita a las mujeres, sino que el monarca desarrolla una cierta debilidad también por los jovencitos, según se desprende de *Demetr.* 19.7-8.

γενόμενοι δ' ὁμοίως ἔρωτικοὶ ποτικοὶ στρατιωτικοὶ μεγαλόδωροι πολυτελείς ὕβρισταί (*Demetr.* 1.8).

Pero no es ésta la única ocasión en la que se destacan tales inclinaciones. Sabemos que el asunto en cuestión era bien conocido por todos e incluso en esta materia gozaba Demetrio de la transigencia de su padre, a quien “no le molestaban su molicie, su despilfarro y sus festines, pues en tiempo de paz se abandonaba sin medida a estas cosas y, estando ocioso, se entregaba a los placeres licenciosamente y en exceso, pero en la guerra estaba sobrio como los sensatos por naturaleza”:

τρυφὰς δὲ καὶ πολυτελείας καὶ πότους αὐτοῦ μὴ βαρυνόμενος. εἰρήνης γὰρ οὔσης ἀφύβριζεν εἰς ταῦτα, καὶ σχολάζων ἐχρήτο πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀνειμένως αὐτῷ καὶ κατακόρως, ἐν δὲ τοῖς πολέμοις ὡς οἱ φύσει σώφρονες ἔνηφε (*Demetr.* 19.4-6).

En contraste con esta tolerancia ante los deslices de Demetrio, llama la atención la actitud de Antígono con respecto a su otro hijo Filipo, si hemos de creer la anécdota según la cual, cuando, en una ocasión, el monarca se enteró de que su vástago se hallaba alojado en una casa en la que había tres mujeres jóvenes, le preguntó al aposentador en su presencia si no lo sacaría de la estrechez:

καίτοι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Φίλιππον αἰσθόμενός ποθ' ὁ πατὴρ ἐν οἰκίᾳ καταλύοντα τρεῖς ἐχούση νέας γυναῖκας, πρὸς ἐκείνους μὲν οὐδὲν ἐφθέγγετο, παρόντος δ' ἐκείνου τὸν σταθμοδότην μεταπεμφάμενος 'οὗτος' εἶπεν, 'οὐκ ἐξάξεις μου τὸν υἱὸν ἐκ τῆς στενοχωρίας;' (*Demetr.* 22.6).

Hemos de hacer notar aquí que, cuando Plutarco introduce mujeres anónimas consideradas como colectivo en general, se refiere a un núcleo social desfavorecido cuya presencia se reviste de matices de inferioridad. Se trata, siempre en plural, de mujeres asesinadas (*Demetr.* 3.5); de rehenes (*Demetr.* 16.4); de mujeres no correspondidas en el amor (*Demetr.* 16.7) o de mujeres violadas (*Demetr.* 24.1). No nos detendremos en el análisis de estas breves menciones genéricas por carecer de un interés significativo a la hora de establecer los valores y virtudes de las mujeres en la *Vida de Demetrio*.

Pasamos, pues, a observar la presencia femenina en esta obrita de carácter fundamentalmente histórico, que deja entrever, siquiera de soslayo, la situación de algunas mujeres relevantes para la historia de la época helenística. Las clasificaremos por su nombre y de acuerdo con su estatus social, dividiéndolas para el efecto en función de su vínculo con el protagonista del relato.

## 1. Familiares de Demetrio

### 1.1. Estratonice, madre de Demetrio

Según informa Plutarco, Estratonice es hija de Corrago, esposa de Antígono y madre de Demetrio y Filipo:

Ἄντιγόνῳ τοίνυν δυοῖν υἱῶν ἐκ Στρατονίκης τῆς Κορράγου γενομένων, τὸν μὲν ἐπὶ τάδελεφῶ Δημήτριον, τὸν δ' ἐπὶ τῷ πατρὶ Φίλιππον ὠνόμασεν (*Demetr.* 2.1).

Comienza así propiamente la *Vida de Demetrio* con una breve referencia a su linaje, según es costumbre ya en el género literario de la biografía. No obstante, el de Queronea inserta a continuación una variante, con probabilidad de procedencia popular, según la cual Demetrio no era verdadero hijo, sino sobrino de Antígono “pues habiendo muerto su padre durante su más tierna infancia y habiéndose casado en seguida su madre con Antígono, fue considerado hijo de éste”:

ἔτιοι δὲ τὸν Δημήτριον οὐχ υἱὸν ἀλλ' ἀδελφιδοῦν γενέσθαι τοῦ Ἄντιγόνου λέγουσιν· ἐπὶ νηπίῳ γὰρ αὐτῷ παντάπασι τοῦ πατρὸς τελευτήσαντος, εἶτα τῆς μητρὸς εὐθύς τῷ Ἄντιγόνῳ γαμηθείσης, υἱὸν ἐκείνου νομισθῆναι (*Demetr.* 2.1-2).

Sea como fuere, Demetrio profesaba un cariño sincero a sus progenitores, dato que parece desentonar con su comportamiento habitual, caracterizado, las más de las veces, por la crueldad y el desenfreno<sup>4</sup>. Así, dice Plutarco, cuidaba de su madre y honraba a su padre más por verdadero amor que por adulación a su poder:

Ἦν μὲν οὖν καὶ φιλοπάτωρ διαφερόντως· τῇ δὲ περὶ τὴν μητέρα σπουδῇ καὶ τὸν πατέρα τιμῶν ἐφαίνετο δι' εὐνοίαν ἀληθινὴν μᾶλλον ἢ θεραπείαν τῆς δυνάμεως (*Demetr.* 3.1-2).

Ciertamente, este detalle entra en marcado contraste con el resto de familias reales de la época, las cuales –como también la de Tesalónica presentada a continuación– cuentan con muchas muertes de hijos, de madres y de mujeres, pues el matar a los hermanos parecía constituir un requisito indispensable para la seguridad de la monarquía:

αἱ δ' ἄλλαι σχεδὸν ἅπασαι διαδοχαὶ πολλῶν μὲν ἔχουσι παίδων, πολλῶν δὲ μητέρων φόνους καὶ γυναικῶν· τὸ μὲν γὰρ ἀδελφοὺς ἀναιρεῖν, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι τὰ αἰτήματα λαμβάνουσιν, οὕτω συνεχωρεῖτο, κοινόν τι νομιζόμενον αἴτημα καὶ βασιλικὸν ὑπὲρ ἀσφαλείας (*Demetr.* 3.5).

Y en verdad que la familia de Demetrio permanece unida de un modo inusitado, siendo estrechos los vínculos, no sólo entre él y sus padres, sino también entre éstos y sus nietos. A fin de percibir estas relaciones, hemos de centrarnos en un punto

<sup>4</sup> Cf., a modo de ejemplo, Plut., *De lib. ed.* 5F y *De vit. pud.* 530C.

concreto de la narración en el que no se manifiesta el queronense con toda la claridad deseable, dando lugar, consecuentemente, a distintas interpretaciones por parte de los historiadores. Se trata del momento en que la fortuna de Demetrio cambia de la prosperidad a la desgracia como consecuencia de que Lisímaco ha tomado las ciudades de Asia y Ptolomeo se ha apoderado de Chipre, a excepción de la ciudad de Salamina, que tiene sitiada –dice Plutarco– con “sus hijos y la madre”:

ἀγγέλλεται Λυσίμαχος μὲν πρῶτος ἀφηρημένος αὐτοῦ τὰς ἐν Ἀσίᾳ πόλεις, Κύπρον δὲ Πτολεμαῖος ἤρηκώς ἄνευ μιᾶς πόλεως Σαλαμίνας, ἐν δὲ Σαλαμῖνι πολιορκῶν τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα κατειλημμένους (*Demetr.* 35.5-6).

Ahora bien, no cabe duda de que los hijos aquí mencionados son los de Demetrio, pues dice τοὺς παῖδας αὐτοῦ, pero ningún dato arroja luz sobre la identidad de esta mujer que los acompaña, τὴν μητέρα, y no sabemos si es la madre de los niños, si es File o si es la madre de Demetrio. De hecho, poco después vuelve Plutarco sobre el tema con la misma indefinición: la Fortuna se tornó de nuevo favorable para Demetrio y se enteró de que “los hijos y la madre” habían logrado la libertad e incluso habían recibido dones y honores de parte de Ptolomeo:

Οὕτω δὲ λαμπρᾷ κεχρημένος εὐτυχίᾳ, πυνθάνεται μὲν περὶ τῶν τέκνων καὶ τῆς μητρὸς ὡς μεθεῖνται, δῶρα καὶ τιμὰς Πτολεμαίου προσθέντος αὐτοῖς (*Demetr.* 38.1).

Pero lo cierto es que Plutarco acaba de hablar de File en las líneas precedentes y, de hecho, esta reina carecía en la época en que Chipre fue capturada por Ptolomeo –corría el año 297 a. C.– de niños pequeños<sup>5</sup> y gozaba de más de cincuenta años, por lo que parece poco probable que se tratara de ella. Además, Plutarco acostumbra a mencionarla por su nombre propio, especificando a continuación su condición de esposa de Demetrio<sup>6</sup>. Por añadidura, si tenemos en cuenta el testimonio de Diodoro Sículo, resulta claro que, a la muerte de Antígono, Demetrio navegó con su madre Estratonice, residente en la ciudad frigia de Cilicia, y la llevó a Salamina en Chipre, isla que estaba bajo su poder:

ὁ δὲ υἱὸς αὐτοῦ Δημήτριος σὺν τῇ μητρὶ αὐτοῦ Στρατονίκη διατρίβουσα περὶ Κιλικίαν σὺν τοῖς χρήμασι πᾶσιν ἔπλευσεν εἰς Σαλαμίνα τῆς Κύπρου διὰ τὸ κατέχεσθαι ὑπὸ Δημητρίου (*Diod.*, XXI 1.4).

Se despejan así, en nuestra opinión, las dudas que planteaba el pasaje plutarqueo y la aparente indefinición de τὴν μητέρα se torna en certeza. La expresión eviden-

<sup>5</sup> En efecto, su hijo Antígono militaba con el padre, según acaba de relatar Plutarco en *Demetr.* 37 y su hija Estratonice era ya la esposa de Seleuco.

<sup>6</sup> Cf. *Plut.*, *Demetr.* 22.1; 32.2; 32.4; 45.1.



cia, pues, que se trata de la madre de Demetrio<sup>7</sup> al carecer de un genitivo αὐτῶν referido a los niños que haría referencia, en su caso, a la madre de éstos. Pero, además, la ambigüedad de la forma podría estar indicando que, en realidad, Estratonice se portaba con los niños como una madre, haciendo hincapié de este modo en los fuertes lazos afectivos que unían a los miembros de la familia de Demetrio, en contraposición con las desavenencias de los demás reinos helenísticos, plenos de crímenes de sangre.

### 1.2. Estratonice, hija de Demetrio

No pocas veces los enlaces matrimoniales responden a móviles de carácter político o de unificación territorial pero, en ocasiones, también el poder de Eros determina las alianzas en las familias reales. El caso de Estratonice reúne de manera anecdótica ambos tipos de unión –por amor y por conveniencia– si hemos de creer las noticias transmitidas por Plutarco. En efecto, cuando Demetrio se hallaba en dificultades tras haber sido derrotado por los demás reyes coligados contra él y comenzaba poco a poco a recobrase, Seleuco, un año después de la derrota de Ipsos, pidió a la hija de Demetrio y File, a Estratonice, en matrimonio, aunque él ya tenía un heredero llamado Antíoco de su esposa Apama. El motivo fue eminentemente de alianza territorial: por una parte, la magnitud de su mando le permitía tener muchos sucesores y, por otra, pensaba que necesitaba enlazarse con Demetrio, dado que Lisímaco había tomado a una de las hijas de Ptolomeo para sí mismo y a otra para su hijo Agatocles. Por su parte, Demetrio consideró una felicidad inesperada ser suegro de Seleuco y, tras tomar a la muchacha, navegó rumbo a Siria:

Οὐ πολλῶ δ' ὕστερον Σέλευκος ἐμνάτο πέμπων τὴν Δημητρίου καὶ Φίλας θυγατέρα Στρατονίκην, ἔχων μὲν ἐξ Ἀπάμας τῆς Περσίδος υἱὸν Ἀντίοχον, οἰόμενος δὲ τὰ πράγματα καὶ διαδόχοις ἀρκεῖν πλείοσι καὶ δεῖσθαι τῆς πρὸς ἐκείνους οἰκειότητος, ἐπεὶ καὶ Λυσίμαχον ἑώρα τῶν Πτολεμαίου θυγατέρων τὴν μὲν ἑαυτῷ, τὴν δ' Ἀγαθοκλεῖ τῷ υἱῷ λαμβάνοντα. Δημητρίῳ δ' ἦν ἀνέλπιστος εὐτυχία κηδεῦσαι Σελεύκῳ, καὶ τὴν κόρην ἀναλαβὼν ἔπει ταῖς ναυσὶ πάσαις εἰς Συρίαν (*Demetr.* 31.5-6).

Finalmente, la boda se celebró con esplendor en Roso, en la costa Siria, después de la cual Seleuco llevó a su joven esposa a Antioquía:

ἄχρι οὗ Σέλευκος τὴν Στρατονίκην ἀναλαβὼν λαμπρῶς εἰς Ἀντιόχειαν ἀνέβη (*Demetr.* 32.3).

Sin embargo, las alianzas matrimoniales no siempre aseguraban la paz y la concordia entre las monarquías. De hecho, se produjo un enfrentamiento entre Demetrio y Seleuco cuando éste le pidió la Cilicia a cambio de dinero y aquél se la negó. Fue entonces cuando Seleuco le exigió la restitución de Sidón y de Tiro y se

<sup>7</sup> Así lo interpreta también SIMON, 1983, p. 318.

mostró violento y capaz de acciones terribles (ἐδόκει βίαιος εἶναι καὶ δεινὰ ποιεῖν, *Demetr.* 32.7). Pero este primer matrimonio por conveniencia de Estratonice no duró mucho, pues sabemos por Plutarco que, una vez coronado rey de Macedonia, Demetrio se enteró de que Estratonice había sido cedida por Seleuco a su propio hijo Antíoco y que había sido proclamada reina de las provincias altas, siendo aún joven y pese a tener ya una niña de su primer enlace. Cuenta Plutarco que Antíoco se enamoró de su madrastra y este amor lo fue consumiendo<sup>8</sup> sin que se atreviera a manifestar la causa de su enfermedad. Finalmente, el médico Erasítrato<sup>9</sup> halló la raíz de su dolencia y, mediante una estratagema, persuadió al padre de la forma de salvar a su hijo moribundo. Así fue cómo Estratonice pasó de esposa de Seleuco a mujer de Antíoco (*Demetr.* 38)<sup>10</sup>. Sin embargo, los historiadores modernos<sup>11</sup> optan por una interpretación distinta que antepone los motivos políticos y jurídicos de este nuevo enlace de Estratonice a las causas meramente sentimentales.

A pesar de este vínculo matrimonial, Demetrio y Seleuco siguieron siendo enemigos en una lucha por el poder territorial. Cuando Demetrio cayó definitivamente en desgracia, decidió entregarse a Seleuco quien, al principio, se mostró benevolente con él. Pero luego, le persuadieron de que debía desconfiar y lo tuvo prisionero desde entonces. Con todo, se le permitía al reo disfrutar de las visitas de sus amigos que le llevaban palabras benignas y le pedían tener confianza en la idea de que cuando llegara Antíoco con Estratónice todo se arreglaría:

ἦν δὲ καὶ τῶν φίλων τῶν συμφυγόντων τῷ βουλομένῳ συνείναι, καὶ παρ' αὐτοῦ τινες ὁμῶς ἐπιφοιτῶντες [ἀπὸ τοῦ Σελεύκου] ἦκον, κομίζοντες ἐπιεικεῖς λόγους καὶ θαρρεῖν παρακαλοῦντες, ὡς ὅταν πρῶτον Ἀντίοχος ἀφίκηται σὺν Στρατοῖνικῃ διεθσόμενον (*Demetr.* 50.9).

Entretanto, Antígono, hijo de Demetrio, y muchos otros a excepción de Lisímaco rogaban a Seleuco indulgencia para Demetrio, pero éste reservaba la decisión para su hijo Antíoco y para Estratonice e iba prolongando el tiempo a fin de que la gracia fuera de éstos:

<sup>8</sup> Plutarco remite al poema de Safo, 31 L-P para la sintomatología del amor, pero probablemente cita de memoria, pues no coincide estrictamente ni el léxico empleado por ambos ni el orden de los síntomas e incluso introduce algunos efectos que no aparecen en el fragmento de la lesbiana como el desmayo, la duda y el estupor (τῆς ψυχῆς κατὰ κράτος ἡττημένης ἀπορία καὶ θάμβος, *Demetr.* 38.4).

<sup>9</sup> Sobre la veracidad de la anécdota cf. AGUILAR, 2004, pp. 428-9.

<sup>10</sup> Apiano (*Syr.* 59-61) relata el mismo episodio de forma tan semejante que debemos pensar en la posibilidad de que hubiera tomado como fuente a Plutarco. Cf. también Lucian., *Syr.D.* 17-18.

<sup>11</sup> Cf. BIELMAN, 2002, p. 70.

καὶ συνεδέοντο ταῦτα πόλεις τε πολλαὶ καὶ δυνάσται πλὴν Λυσιμάχου· Λυσίμαχος δὲ καὶ χρήματα πολλὰ πέμπων ὑπισχνεῖτο Σελεύκῳ κτείναντι Δημήτριον. ὁ δ' ἐκεῖνον μὲν «καὶ» ἄλλως προβαλλόμενος, ἔτι μᾶλλον ἐπὶ τούτῳ μιὰρὸν ἠγείτο καὶ βάρβαρον, Ἄντιόχῳ δὲ τῷ παιδί καὶ Στρατοῦικῇ φυλάττων Δημήτριον, ὡς ἐκεῖνων ἡ χάρις γένοιτο, παρήγε τὸν χρόνον (*Demetr.* 51.3-4).

Pero, al parecer, Estratonice nunca llegó o, si lo hizo, no intercedió o no tuvo suficiente fuerza su criterio para ayudar a su padre. Finalmente, al cabo de tres años en aquel encierro Demetrio enfermó y murió a la edad de cincuenta y cuatro años (*Demetr.* 52.5).

## 2. Mujeres de Demetrio

Según hemos visto al comienzo, Demetrio era inclinado a concertar muchos matrimonios y a estar unido con varias mujeres a la vez. Por este motivo, de entre los reyes, fue el que peor opinión tuvo en relación con esta clase de placeres. Además, era tan poca la estima que profesaba a File y a sus restantes esposas que tenía libremente relaciones con otras muchas heteras y mujeres libres:

τοιαύτη μὲν οὖν τις ἦν ἡ τοῦ Δημητρίου τιμὴ πρὸς τε Φίλαν καὶ τὰς ἄλλας γαμετάς, ὥστε πολλαῖς μὲν ἀνέδην ἑταίραις, πολλαῖς δ' ἐλευθέραις συνεῖναι γυναιξί, καὶ μάλιστα δὴ περὶ τὴν ἡδονὴν ταύτην κακῶς ἀκοῦσαι τῶν τότε βασιλέων (*Demetr.* 14.4).

Es fácil percibir en estas líneas una concepción jerárquica respecto al estatus de las compañeras de Demetrio. Ciertamente, en la cúspide se halla File, su mujer por excelencia, quien goza del privilegio de aparecer con nombre propio frente a las ἄλλας γαμετάς, las cuales, si bien son asimismo esposas legítimas, ocupan un rango secundario para el autor, pues se agrupan en un todo indefinido sin alusión explícita a su personalidad individual. Por otra parte, Demetrio se relaciona con heteras y mujeres libres y Plutarco hace hincapié en que, tanto unas como otras, eran muy numerosas, repitiendo el adjetivo πολλαῖς ante ambos tipos de mujeres. Por tanto, las consortes, que aparecen en una estructura bipartita en orden de relevancia, tienen su contrapartida en las amantes, que también se presentan en dos categorías diferenciadas por su posición social. Pero ésta es una división hecha por Plutarco quien deja entrever su propio criterio respecto de la consideración que estas diversas mujeres merecían. Pasemos a ver qué refiere el queronense de cada una de ellas.

### 2.1. File

File era hija del regente Antípatro, quien supo llevar a cabo una estratégica política matrimonial con sus descendientes: a Nicea la casó con Pérdicas y, luego, con Lisímaco, a Eurídice con Ptolomeo y a File con Crátero y, muerto éste, con Demetrio. Según Plutarco, entre todas las esposas de Demetrio, File tenía el primer

lugar, ya fuera por el prestigio de su padre Antípatro, ya por haber estado antes casada con Crátero, quien, de los sucesores de Alejandro, era el que mayor deseo de sí había dejado a los macedonios:

γυναῖξιν ὧν ἀξίωμα μέγιστον εἶξε καὶ τιμὴν Φίλα δι' Ἀντίπατρον τὸν πατέρα καὶ διὰ τὸ προσυνωκηκέναι Κρατερῶ, τῷ πλείστην εὐνοίαν αὐτοῦ παρὰ Μακεδόσι τῶν Ἀλεξάνδρου διαδόχων ἀπολιπόντι (*Demetr.* 14.2-3).

En efecto, File había sido entregada por su padre a Crátero en el año 322 a. C. e incluso se ha sugerido<sup>12</sup> en ocasiones que ya había estado por aquel entonces casada con Balacro, un general de Alejandro, opinión basada en que File había pasado ya su primera juventud. Del hijo que File tuvo con Crátero nada dice Plutarco, pero es que se trata ahora de la vida de Demetrio y no es cuestión de detenerse en detalles accesorios.

Así pues, refiere el de Queronea que siendo muy joven Demetrio le persuadió su padre de que tomara a File por esposa pese a ser ella mayor que él en edad. Pero como éste no se mostraba muy complacido con la idea, dicen que Antígono le recitó al oído una máxima de Eurípides, según la cual es deber casarse donde está el provecho aunque la naturaleza impulse a otros caminos<sup>13</sup>:

ταύτην ὡς εἶκε κομιδῇ νέον ὄντα τὸν Δημήτριον ἔπειθεν ὁ πατήρ, οὐκ οὔσαν αὐτῷ καθ' ὥραν ἀλλὰ πρεσβυτέραν, λαβεῖν· ἀπροθύμως δ' ἔχοντιλέγεται πρὸς τὸ οὔς τὸ Εὐριπίδειον εἰπεῖν·  
"οπου τὸ κέρδος, παρὰ φύσιν γαμητέον,  
ὁμοίωπτών τι τῷ 'δουλευτέον' εὐθυρρημονήσας (*Demetr.* 14.3-4).

En realidad, Antígono modificó ligeramente el verso original del trágico que rezaba *δουλευτέον*<sup>14</sup> allí donde él dijo *γαμητέον*, lo cual dotaba al asunto de una cierta ligereza cómica. La frase debió de persuadir taxativamente a Demetrio, pues su boda con File fue tan apresurada que, cuando le llegó a ésta el cuerpo de Crátero, enviado por Eumenes para su sepultura, ya estaba casada con el joven. Contaba Demetrio entonces con unos dieciocho años, mientras ella andaba en torno a los treinta. Parece que desde aquel momento, como bien observa Macurdy (1932: 61), Demetrio mostró una clara tendencia a enamorarse de mujeres bastante más mayores que él.

Una vez celebrada la boda, File se marchó a Asia y vivió allí hasta pocos años antes de que su marido se convirtiera en rey de Macedonia el año 294 a. C. Lo cierto es que no disfrutaron de una convivencia demasiado intensa porque File se hallaba generalmente al margen de las expediciones militares de su marido. No obstan-

<sup>12</sup> Cf. MACURDY, 1932, p. 60.

<sup>13</sup> Cf. Plut., *Ant.* 88.5.

<sup>14</sup> Cf. Eur., *Phoen.* 395.

te, la comunicación entre ellos se mantenía viva a pesar de la distancia y en momentos puntuales tenían ocasión de encontrarse. Testimonia Plutarco cómo uno de los envíos de File a su esposo, que contenía cartas, alfombras y ropa fue apresado por los rodios, quienes lo enviaron a Ptolomeo. Se compara en este punto el comportamiento de los rodios con el de los atenienses cuando, durante la guerra con Filipo, cogieron a unos portadores de cartas y, pese a leerlas todas, no sólo no abrieron la de Olimpia, sino que, sellada como estaba, la remitieron a Filipo:

ὁ Δημήτριος ὁμως ἐθυμομάχει πρὸς αὐτούς, ὅτι Φίλας τῆς γυναικὸς αὐτῷ γράμματα καὶ στρώματα καὶ ἱμάτια πεμφάσης, λαβόντες τὸ πλοῖον ὡσπερ εἶχε πρὸς Πτολεμαῖον ἀπέστειλαν, καὶ τὴν Ἀθηναίων οὐκ ἐμμήσαντο φιλανθρωπίαν, οἱ Φιλίππου πολεμοῦντος αὐτοῖς γραμματοφόρους ἐλόντες, τὰς μὲν ἄλλας ἀνέγνωσαν ἐπιστολάς, μόνην δὲ τὴν Ὀλυμπιάδος οὐκ ἔλυσαν, ἀλλ' ὡσπερ ἦν κατασεσημασμένη πρὸς ἐκεῖνον ἀπέστειλαν (*Demetr.* 22.1-2).

Es éste un ejemplo de cómo Demetrio se tomaba en ocasiones la guerra a modo de venganza personal, pues, al decir de Plutarco, les hacía la guerra a los rodios con obstinación porque habían apresado el barco en el que viajaba el envío de su esposa. También Diodoro Sículo, testimonia el asunto afirmando que en este momento File vivía en Cilicia, desde donde partieron los regalos para su esposo:

εἶλε δὲ καὶ τετρήρη πλέουσαν μὲν ἐκ Κιλικίας, ἔχουσαν δ' ἐσθῆτα βασιλικὴν καὶ τὴν ἄλλην ἀποσκευὴν, ἣν ἡ γυνὴ Δημητρίου Φίλα παρασκευασαμένη φιλοτιμότερον ἀπεστάλκει τάνδρι { (*Diod.* 20.93, 4).

Por tanto, a pesar de la distancia, la hija de Antípatro se encontró en distintos puntos y con su marido. De hecho, también cuando Demetrio se dirigía a Siria a fin de entregar a su hija Estratonice como esposa a Seleuco, se le reunió su mujer File:

Αἰσθόμενος δὲ τοῦτο Δημήτριος ὤρμησεν ἀπὸ θαλάσσης ἐπὶ Κυίνδων, καὶ τῶν χρημάτων εὐρῶν ἐτι λοιπὰ χίλια καὶ διακόσια τάλαντα, ταῦτα συσκευασάμενος καὶ φθάσας ἐμβαλέσθαι διὰ ταχέων ἀνήχθη. καὶ παρούσης ἤδη Φίλας τῆς γυναικὸς αὐτῷ περὶ Ῥωσσὸν ἀπήντησε Σέλευκος (*Demetr.* 32.1-2).

Ahora bien, la expresión παρούσης ἤδη Φίλας τῆς γυναικὸς αὐτῷ posee un carácter resultativo, aunque no aclara el momento exacto de la llegada de File a presencia de Demetrio. Pero si el testimonio de Diodoro, según el cual ella habitaba en Cilicia, es correcto, es verosímil pensar que se unió a la expedición cuando su esposo navegaba con Estratonice camino hacia Siria y, tal y como relata Plutarco, se vió en la necesidad de hacer un alto en la Cilicia, donde dominaba Plistarco. Éste entendió el acercamiento como una afrenta, porque esta provincia le había sido entregada tras la batalla con Antígono como un don especial y se dispuso entonces a quejarse a Seleuco, hecho que tendría importantes consecuencias (*Demetr.* 31.7).

A la vista de los datos, después de la boda entre Seleuco y Estratroniche, Demetrio recobró la Cilicia y envió a su mujer File a la corte de Casandro, su hermano,<sup>15</sup> con el objeto de desvanecer las acusaciones de Plistarco. Vemos así, cómo las mujeres de los dirigentes participaron activamente del entramado político, aprovechando para ello sus vínculos familiares:

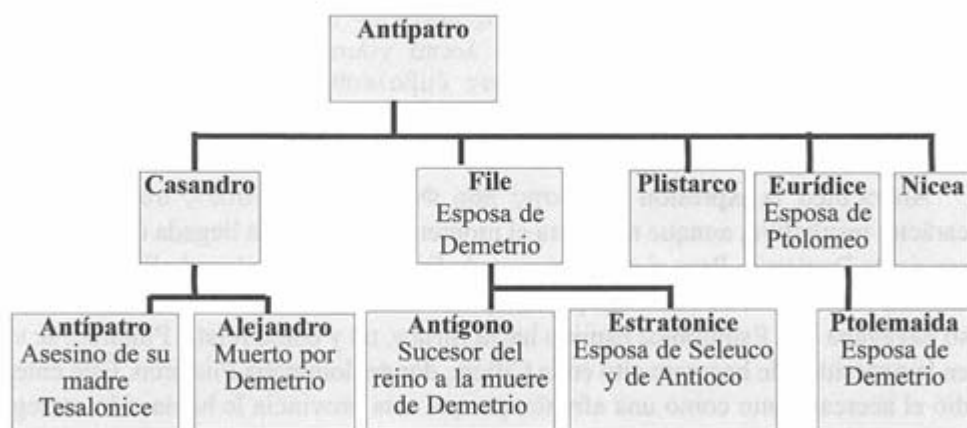
Δημήτριος δὲ Κιλικίαν κατέσχε, καὶ Φίλαν τὴν γυναῖκα πρὸς Κάσσανδρον ἐπέμψε τὸν ἀδελφόν, ἀπολυσομένην τὰς Πλειστάρχου κατηγορίας (*Demetr.* 32.4-5).

Es ésta la última mención a File después de la boda de su hija Estratroniche. No parece que volviera a reunirse con su esposo y permaneció probablemente en Macedonia, donde se sabía apreciada.

Cuando Demetrio consiguió el reino de Macedonia después de matar a Alejandro, el hijo de Casandro, no halló ninguna objeción en tanto que, por una parte, los macedonios detestaban lo mal que Casandro se había portado con Alejandro Magno después de su muerte y, por otra, si algún recuerdo quedaba del antiguo Antípatro, lo disfrutaba Demetrio por convivir con File y tener de ésta un hijo, sucesor del poder, que ya era un muchacho y militaba con su padre:

μισοῦσιν ἃ Κάσσανδρος εἰς Ἀλέξανδρον τεθνηκότα παρηνόμησεν. εἰ δέ τις ἔτι μνήμη τῆς Ἀντιπάτρου τοῦ παλαιοῦ μετριότητος ὑπελείπετο, καὶ ταύτην Δημήτριος ἐκαρπούτο, Φίλα συνοικῶν καὶ τὸν ἐξ ἐκείνης υἱὸν ἔχων διάδοχον τῆς ἀρχῆς ἤδη τότε μειράκιον ὄντα καὶ τῷ πατρὶ συστρατευόμενον (*Demetr.* 37.3-4).

A fin de ofrecer una visión global de los vínculos que unían a los personajes comentados, ofrecemos a continuación un árbol genealógico de la familia de File:



<sup>15</sup> No olvidemos que File, Casandro y Plistarco eran hermanos entre sí. Cf. Plut., *Demetr.* 31.



Probablemente, las mujeres de Demetrio sentían su matrimonio como una cuestión de estatus, más que de amor entendido a la moderna, y es tal vez por ello por lo que consideraron la caída del esposo como el fin de su estabilidad. Así, cuando se coligaron Seleuco, Ptolomeo y Lisímaco contra Demetrio, éste se vió destituido de sus asuntos y huyó a Casandrea. Su mujer File, afectada, no soportó verlo convertido en el más infortunado de los reyes, de nuevo un hombre común y fugitivo. Y, desistiendo de toda esperanza y aborreciendo su fortuna, más firme en los males que en los bienes, bebió un veneno y murió<sup>16</sup>:

Οὕτω δὲ τοῦ Δημητρίου τῶν πραγμάτων ἐκπεσόντος καὶ καταφυγόντος εἰς Κασσάνδρειαν, ἡ γυνὴ Φίλα περιπαθῆς γενομένη προσιδεῖν μὲν οὐχ ὑπέμεινεν αὐτῆς ἰδιώτην καὶ φυγάδα τὸν τλημονέστατον βασιλέων Δημήτριον, ἀπειπαμένη δὲ πᾶσαν ἐλπίδα καὶ μισήσασα τὴν τύχην αὐτοῦ βεβαιοτέραν ἐν τοῖς κακοῖς οὔσαν ἢ τοῖς ἀγαθοῖς, πιούσα φάρμακον ἀπέθανε (*Demetr.* 45.1-2).

Si File amó o no a su esposo no es una cuestión determinante para la historia de Macedonia. Lo que sí resulta significativo es el hecho de que su actitud siempre fue tolerante respecto a los deslices de su marido y no incurrió nunca en censuras, ataques o agravios ni consideró jamás en peligro su estatus ni su autoridad hasta el final. Los amores de Demetrio no parecen haber desatado sus celos ni sus ansias de poder: siempre en el lugar que le correspondía, dedicada a sus asuntos, se limitó a vivir una vida tranquila, gozando del apoyo y la buena opinión de los macedonios. Tal vez fuera esta faceta parte de la capacidad estratégica desarrollada a lo largo de su educación, dado que, según informa Diodoro (XIX 59, 5), desde jovencita era con frecuencia consultada por su padre en cuestiones relativas al gobierno. Fue la única mujer de Demetrio hasta que en el año 307 a. C. el monarca se casó con la ateniense Eurídice, pero este hecho no provocó la ira de File, quien no otorgó más consideración a este casamiento que a los amoríos de su marido con las heteras.

Finalmente, si File hubiera sabido que su hijo Antígono sería el siguiente rey de Macedonia, probablemente no se habría abandonado a la desesperación y el destino de sus últimos momentos habría sido otro bien distinto. Por consiguiente, podemos afirmar que estas mujeres como File, sometidas a muertes obligadas –por mandato ajeno o por imperativo moral propio–, fueron, en palabras de la profesora Aguilar<sup>17</sup>, víctimas de su alta alcurnia.

<sup>16</sup> Es significativo que el suicidio femenino en virtud de una causa mayor sea una de las virtudes ensalzadas frecuentemente por Plutarco. Cf. Plut., *De Mul. Virt.* 244 y 257F-258C, así como GALLÉ CEJUDO, 2001, p. 508.

<sup>17</sup> Cf. AGUILAR, 2006, p. 34.

## 2.2. Eurídice

De esta mujer poca información ofrece Plutarco: mientras Demetrio descansaba en Atenas, se casó con la viuda Eurídice, descendiente del antiguo Milciades. Ésta había regresado a Atenas tras la muerte de su marido Ofeltas, príncipe de Cirene y los atenienses vieron esta unión como un honor dispensado a su ciudad:

Ἄλλ' ἔν γε ταῖς Ἀθήναις τότε σχολάζων ἡγάγετο χηρεύουσαν Εὐρυδίκην, ἣ Μιλτιάδου μὲν ἦν ἀπόγονος τοῦ παλαιοῦ, συνοικήσασα δ' Ὀφέλλα τῷ Κυρήνης ἄρξαντι, μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἀφίκετο πάλιν εἰς τὰς Ἀθήνας. οἱ μὲν οὖν Ἀθηναῖοι τὸν γάμον τοῦτον εἰς χάριν ἔθεντο καὶ τιμὴν τῆς πόλεως (*Demetr.* 14.1-2).

Eurídice le dio un hijo a Demetrio llamado Corрабо. Cuatro años después de su boda con ella, Demetrio tomó por esposa a Deidamía en el año 303 a. C.

## 2.3. Deidamía

De acuerdo con los informes del queronense, una vez que Demetrio pasó al Peloponeso y rescató Argos, se casó con Deidamía, hija de Eacida, rey de los Molosos y hermana de Pirro<sup>18</sup>, mientras presidía allí los combates y las fiestas en honor a Hera<sup>19</sup>:

ἐν Ἀργεὶ μὲν οὖν τῆς τῶν Ἡραίων ἐορτῆς καθηκούσης ἀγωνοθετῶν καὶ συμπαιηγυρίζων τοῖς Ἑλλήσιν, ἔγημε τὴν Αἰακίδου θυγατέρα τοῦ Μολοσσῶν βασιλέως, ἀδελφὴν δὲ Πύρρου, Δηιδάμειαν (*Demetr.* 25.2-3).

No está claro dónde se hallaba File en este momento. Tal vez, como señala Macurdy (1932: 63), había sido enviada por Demetrio a negociar una tregua con Casandro que le permitiera atender la llamada de su padre Antígono antes de la fatídica batalla de Ipsos. Muerto éste y vencido por todos los demás reyes coligados contra ellos, Demetrio se dirigió desde Éfeso a Atenas porque allí había dejado naves, dinero y a su mujer Deidamía y pensaba hallar refugio en el amor de los atenienses. Sin embargo, le salieron al encuentro embajadores de Atenas para decirle que no entrase en su ciudad y a Deidamía la condujeron a Mégara con el honor y el acompañamiento conveniente, ante lo cual Demetrio montó en cólera:

ἀνέστη διὰ ταχέων καὶ τὸν πλοῦν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος ἐποιεῖτο, τῶν λοιπῶν ἐλπίδων ἐν Ἀθηναίοις ἔχων τὰς μεγίστας. καὶ γὰρ καὶ ναῦς ἐκεῖ καὶ χρήματα καὶ γυναῖκα Δηιδάμειαν ἐτύγχανε καταλειπῶς, καὶ βεβαιότεραν οὐκ ἐνόμιζε καταφυγὴν εἶναι τοῖς πράγμασι τῆς Ἀθηναίων εὐνοίας. ὅθεν ἐπεὶ γενομένῳ περὶ τὰς Κυκλάδας αὐτῷ πρέσ-

<sup>18</sup> Cf. Plut., *Pyrrh.* 1.7.

<sup>19</sup> Deidamía era aún joven, pese a haber estado ya casada anteriormente con Alejandro, el hijo de Roxana. Cf. Plut., *Pyrrh.* 4.3.

βεις Ἀθηναίων ἀπήντησαν, ἀπέχεσθαι τῆς πόλεως παρακαλοῦντες, ὡς ἐψηφισμένου τοῦ δήμου μηδένα δέχεσθαι τῇ πόλει τῶν βασιλέων, τὴν δὲ Δηιδάμειαν εἰς Μέγαρα ἐξέπεμψαν μετὰ τιμῆς καὶ πομπῆς πρεπούσης, τοῦ καθεστηκότος ἐξέστη δι' ὄργην [αὐτοῦ] (*Demetr.* 30.2-4).

Fue probablemente durante este periodo, en que Demetrio dejó a Deidamía en Atenas o una vez que la hubo enviado a Corinto, cuando mandó llamar a File para que le ayudara en los preparativos de la boda de su hija Estratonice. Al menos en esto tuvo Demetrio la delicadeza de evitar que sus mujeres se encontrasen: a su vez, mientras enviaba a File a desvanecer las acusaciones de Plistarco, Deidamía llegaba desde Grecia para reunirse con él. Desgraciadamente, no mucho tiempo después, en torno al año 299 a. C., la hermana de Pirro murió de una enfermedad<sup>20</sup>:

ἐν δὲ τούτῳ Δηιδάμεια πλεύσασα πρὸς αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος καὶ συγγενομένη χρόνον οὐ πολύν, ἐξ ἀρρωστίας τινὸς ἐτελεύτησε (*Demetr.* 32.5-6).

Este matrimonio, del que nació un hijo llamado Alejandro, formó parte de una importante política de alianza, pues unió a Demetrio con el joven y poderoso reino de Epiro, constituyendo así un paso importante hacia la consecución de Macedonia.

#### 2.4. Ptolemaida

Ptolemaida es la hija de Ptolomeo I Soter y Eurídice, hermana de File y, por tanto, sobrina de esta última. Aunque Plutarco no lo menciona, tuvo de Demetrio un hijo que fue llamado Demetrio el Hermoso, padre a su vez de Antígono III de Macedonia apodado Dosón. Tras la muerte de Deidamía, por mediación de Seleuco trabó Demetrio amistad con Ptolomeo y acordó que tomaría a Ptolemaida, su hija, por esposa:

γενομένης δ' αὐτῶν πρὸς Πτολεμαῖον διὰ Σελεύκου φιλίας [αὐτῶν], ὁμολογήθη Πτολεμαίδα τὴν Πτολεμαίου θυγατέρα λαβεῖν αὐτὸν γυναῖκα (*Demetr.* 32.6-7).

Sin embargo, no fue hasta después de la muerte de File cuando Demetrio se casó con esta joven en el año 286 a. C.<sup>21</sup>, unos trece años después de su compromiso. En efecto, relata nuestro autor que, estando Demetrio en guerra con los demás reyes, navegó en dirección a Asia a fin de alejar a Caria y Lidia de Lisímaco. Pero en Mileto lo recibió la hermana de File, Eurídice, trayéndole, de las hijas de Ptolomeo, a Ptolemaida que le estaba prometida en matrimonio por medio de Seleuco. Se casó con ella, tomándola de la mano de su madre, e inmediatamente después de la boda

<sup>20</sup> Cf. Plut., *Pyrrh.* 7.3.

<sup>21</sup> Cf. MACURDY, 1932, p. 56.

arremetió contra las ciudades. De éstas, muchas se le sometieron voluntariamente y a otras tantas las redujo por la fuerza:

ἐπὶ τὴν Ἀσίαν ἔπλει, Λυσιμάχου Καρίαν καὶ Λυδίαν ἀποστήσων. δέχεται δ' αὐτὸν Εὐρυδίκη περὶ Μίλητον ἀδελφὴ Φίλας, ἄγουσα τῶν αὐτῆς καὶ Πτολεμαίου θυγατέρων Πτολεμαίδα, καθωμολογημένην ἐκείνῳ πρότερον διὰ Σελεύκου· ταύτην γαμῆι Δημήτριος Εὐρυδίκης ἐκδιδούσης. καὶ μετὰ τὸν γάμον εὐθύς ἐπὶ τὰς πόλεις τρέπεται, πολλῶν μὲν ἐκουσίως προστιθεμένων, πολλὰς δὲ καὶ βιαζόμενος (*Demetr.* 46.4-6).

Nada más añade Plutarco de este enlace, a no ser que Ptolemaida le dio un hijo llamado Demetrio que se quedó reinando en Cirene (*Demetr.* LIII). Su personalidad queda pues subyugada a la voluntad de su madre y a los dictados de su esposo sin que tengamos la oportunidad de oír los ecos de su propia voz entre los testimonios del queronense.

### 3. *Amantes de Demetrio*

#### 3.1. Cratesópolis

Poco es lo que sabemos de esta mujer y Plutarco la menciona tan sólo una vez en el conjunto de su obra con ocasión de ilustrar la debilidad de Demetrio por la belleza femenina. Tenemos conocimiento<sup>22</sup> de sus dotes de mando y de su capacidad estratégica al frente de importantes ciudades griegas, así como de una armada de mercenarios.<sup>23</sup> Es posible que aspirara a convertirse en esposa de Ptolomeo I Soter cuando puso Corinto en sus manos, pero, por aquel entonces, Berenice ya estaba embarazada y ocupó el trono en su lugar. Lo cierto es que al final se casó con Alejandro, el hijo de Poliperconte, y habitaba en Patras, aunque no debía de ser muy feliz, pues andaba seduciendo a varones apuestos como Demetrio. Así, refiere el queronense que, cuando Antígono y su hijo concibieron la idea de libertar a toda Grecia esclavizada por Casandro y Ptolomeo, se lo comunicaron a los atenienses, quienes los recibieron favorablemente. Tras ello, Demetrio se dirigió por mar hacia Mégara, guarnecida por Casandro, donde se enteró de que la bella Cratesópolis “de buena gana tendría relaciones íntimas con él” (ἀηδῶς γενέσθαι<sup>24</sup> μετ' αὐτοῦ). Sin más dilación, dejó el ejército en tierras megarenses y partió llevando consigo unos hombres bien dispuestos. También de éstos se apartó y acampó aparte a fin de ocultar que la mujer se reunía con él. No obstante, algunos de sus enemigos se percataron de ello. Él, temeroso al verse perseguido, cogió una clamiducha barata y consiguió escapar a la carrera, a punto de caer en la más vergonzosa cautividad:

<sup>22</sup> Cf. MACURDY, 1932, p. 106.

<sup>23</sup> No debía de ser rara la presencia de reinas a la cabeza de un ejército a juzgar por la existencia de documentos que lo testimonian. Cf. BIELMAN, 2002, pp. 282-3.

<sup>24</sup> Para este sentido del verbo γίγνομαι cf. Plut., *Alex.* 21 y BAILLY (s.v. γίγνομαι).

Πυθόμενος δὲ τὴν Ἀλεξάνδρου τοῦ Πολυπέρχοντος γενομένην γυναῖκα Κρατησίπολιν ἐν Πάτραις διατρίβουσαν οὐκ ἂν ἀηδῶς γενέσθαι μετ' αὐτοῦ, περιβόητον οὔσαν ἐπὶ κάλλει, καταλιπὼν τὴν δύναμιν ἐν τῇ Μεγαρικῇ προῆλθεν εὐζώνους τινὰς ἔχων σὺν αὐτῷ, καὶ τούτους πάλιν ἀποστρέψας ἀπεσκήνωσε χωρὶς ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν τὴν γυναῖκα συνελθοῦσαν αὐτῷ. τοῦτό τινες αἰσθόμενοι τῶν πολεμίων ἐξαίφνης κατέδραμον ἐπ' αὐτόν. ὁ δὲ φοβηθεὶς καὶ λαβὼν χλαμύδιον εὐτελὲς δρόμῳ φεύγων ἐξέφυγεν, ὀλίγου δεήσας αἰσχίστην ἄλωσιν ἐξ ἀκрасίας ἀλῶναι (*Demetr.* 9.5-7).

De Cratesópolis nada más sabemos. Plutarco concluye la anécdota afirmando que los enemigos se marcharon tras tomar la tienda con los bienes (τὴν δὲ σκηνὴν μετὰ τῶν χρημάτων ὄχοντο λαβόντες οἱ πολέμιοι), pero ninguna información añade acerca del destino de la joven. Su presencia se halla, pues, subordinada al protagonismo de Demetrio.

### 3.2. Lamia

Éste es, sin duda, el personaje femenino de más relevancia en la vida del monarca, a juzgar por los comentarios de Plutarco. Era, según el de Queronea, muy celebrada al principio por sus dotes como flautista y luego famosa en virtud de sus asuntos amorosos. Pese a haber entrado ya en el declive de su belleza, logró retener a Demetrio hasta el punto de que de ella sola era amante, de las demás amado<sup>25</sup>:

ἐν δὲ τούτοις ἡ περιβόητος ἦν Λάμια, τὴν μὲν ἀρχὴν σπουδασθεῖσα διὰ τὴν τέχνην ἑδόκει γὰρ αὐλεῖν οὐκ εὐκαταφρονήτως, ὕστερον δὲ καὶ τοῖς ἐρωτικοῖς λαμπρὰ γενομένη. τότε γοῦν ἦδη λήγουσα τῆς ὥρας καὶ πολὺ νεώτερον ἑαυτῆς λαβοῦσα τὸν Δημήτριον, ἐκράτησε τῇ χάριτι καὶ κατέσχευεν, ὥστ' ἐκείνης εἶναι μόνης ἑραστήν, τῶν δ' ἄλλων ἐρωμένων γυναικῶν (*Demetr.* 16.5-7).

Y es que el poder de Lamia<sup>26</sup> sobre Demetrio era tal que, a la vuelta de un viaje, su padre le contestó sonriéndose cuando éste lo besó: "δοκεῖς Λάμιαν ὧ παῖ καταφιλεῖν" ("Parece, hijo, que besas a Lamia", *Demetr.* 19.6). Así pues, de todos conocido era su romance con ella. Cuenta Plutarco que, en una ocasión, Lisímaco estaba molesto porque Demetrio le llamaba "tesorero", ya que los encargados de tales tareas eran, en su mayoría, eunucos. Era de sus enemigos el que más le odiaba y, a fin de censurarle por sus amores con Lamia, dijo que ahora, por vez primera, se había visto una prostituta salida de la escena trágica. Ante estas palabras, Demetrio contestó que su prostituta era más prudente<sup>27</sup> que la Penélope de aquél:

<sup>25</sup> Cf. Plut., *Ant.* 90.2.

<sup>26</sup> No es infrecuente hallar en Plutarco el reflejo de varones dominados por sus amantes. Así sucede con Mitridates, subyugado por los encantos de su concubina Hipsicratía en *Pomp.* 32.

<sup>27</sup> Para el sentido de *σωφρονεστέρα* debemos remitirnos a la definición que ofrece el propio Plutarco de *σωφροσύνη* en *De Virt. Mor.* 445b.

οἱ μὲν ἄλλοι [βασιλεῖς] κατεγέλων, Λυσίμαχος δ' ἠγανάκτει μόνος εἰ σπάδοντα νομίζει Δημήτριος αὐτόν· ἐπεικῶς γὰρ εἰώθεισαν εὐνούχους ἔχειν γαζοφύλακας. ἦν δὲ καὶ πάντων ἀπεχθέστατος ὁ Λυσίμαχος αὐτῷ, καὶ λοιδορῶν εἰς τὸν ἔρωτα τῆς Λαμίας ἔλεγε νῦν πρῶτον ἑωρακέναι πόρινην προερχομένην ἐκ τραγικῆς σκηνῆς· ὁ δὲ Δημήτριος ἔφη τὴν ἑαυτοῦ πόρινην σωφρονεστέραν εἶναι τῆς ἐκείνου Πηνελόπης (*Demetr.* 25.8-9).

Esta Penélope no era otra que Arsínoe II, esposa por aquel entonces de Lisímaco, la misma que se enamoró de Agatocles, hijo de su propio marido con la hija de Antípatro, Nicea, al que posteriormente envenenó<sup>28</sup>.

La fuerza con la que Lamia invadía el pensamiento de Demetrio era inmensa.<sup>29</sup> En efecto, de las muchas injusticias cometidas durante su estancia en Atenas, la que más entristeció a los atenienses fue que cuando pagaron los 250 talentos exigidos por Demetrio, éste ordenó que se entregara todo a Lamia y a las otras heteras que tenía consigo para jabón, pues sintieron más la vergüenza que la multa. No obstante, algunos dicen que no sucedió esto con los atenienses, sino con los tesalios:

Πολλῶν δὲ γενομένων ἐν τῇ πόλει τότε πλημμελημάτων καὶ παρανομημάτων ἐκεῖνο μάλιστα λέγεται λυπῆσαι τοὺς Ἀθηναίους, ὅτι διακόσια καὶ πεντήκοντα τάλαντα πορίσαι ταχὺ καὶ δοῦναι προσταχθέν αὐτοῖς, καὶ τῆς εἰσπράξεως συντόνου καὶ ἀπαραιτήτου γενομένης, ἰδὼν ἠθροισμένον τὸ ἀργύριον ἐκέλευσε Λαμία καὶ ταῖς περὶ αὐτὴν ἑταίραις εἰς σμῆγμα δοθῆναι. ἡ γὰρ αἰσχύνη τῆς ζημίας καὶ τὸ ῥῆμα τοῦ πράγματος μᾶλλον ἠνώχλησε τοὺς ἀνθρώπους. ἔτιοι δὲ τοῦτο Θετταλοῖς, οὐκ Ἀθηναίοις, ὑπ' αὐτοῦ συμβῆναι λέγουσι (*Demetr.* 27.1-3).

Lamia gozaba, además, de una cierta autoridad<sup>30</sup>, según se desprende de algunos datos recogidos por Plutarco. Por ejemplo, cuando una vez quiso preparar un banquete por sí misma, pidió para ello dinero a muchos y el festín fue tan famoso por su suntuosidad que Linceo de Samos escribió sobre él. Por esto un poeta cómico llamó a Lamia con el nombre de la máquina destructora de ciudades ideada por Demetrio: Helépolis.<sup>31</sup> Y Demócades de Solos llamaba a Demetrio *Cuento*, porque

<sup>28</sup> Cf. MACURDY, 1932, p. 113.

<sup>29</sup> Sobre el poder de las heteras sobre los hombres a través del ἔρως y su reflejo en las *Vitae*, cf. GONZÁLEZ ALMENARA, 2001, pp. 380-1.

<sup>30</sup> En general, se observa en nuestro autor una tendencia a describir las esposas sumisas frente a las cortesanas dotadas de un carácter fuerte. Cf. Plut., *Alex.* 38.2-4.

<sup>31</sup> Lamia recibía este sobrenombre del mismo modo que Demetrio era llamado Poliorcetes. El paralelismo se halla en consonancia con la opinión de Plutarco de que tanto hombres como mujeres son iguales en cuanto a la virtud (εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀρετὴν, Plut., *De Mul. Virt.* 243a).



decía que tenía, como los cuentos, su Lamia<sup>32</sup>:

χωρίς δὲ τούτων αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἢ Λάμια τῷ βασιλεῖ παρασκευάζουσα δεῖπνον ἠργυρολόγησε πολλούς, καὶ τὸ δεῖπνον οὕτως ἤνθησε τῇ δόξῃ διὰ τὴν πολυτέλειαν, ὥσθ' ὑπὸ Λυγκέως τοῦ Σαμίου συγγεγραφθῆναι. διὸ καὶ τῶν κομικῶν τις οὐ φαύλως τὴν Λάμιαν Ἐλέπολιν ἀληθῶς προσεῖπε. Δημοχάρης δ' ὁ Σόλιος τὸν Δημήτριον αὐτὸν ἐκάλει Μῦθον· εἶναι γὰρ αὐτῷ καὶ Λάμιαν (*Demetr.* 27.3-5).

En efecto, según el *Sch.* a *Ar.*, *Pax* 758, Lamia era una princesa libia amada por Zeus que padeció las iras de Hera. Como castigo, ésta hizo perecer a todos sus hijos y la privó del sueño, de forma que la joven, enloquecida, se convirtió en un ser espantoso que robaba y mataba a los niños, envidiosa de las madres felices. Como compensación, Zeus le concedió la posibilidad de arrancarse los ojos por intervalos a fin de descansar de su desgracia.<sup>33</sup> Contrariamente, la Lamia de Demetrio no sólo despertaba los celos y la envidia entre las mujeres legítimas de su amante, sino también entre sus amigos, pues era amada y feliz. Cuenta Plutarco otra anécdota según la cual llegaron unos embajadores de parte de Demetrio a Lisímaco, a quienes éste, en un momento de ocio, mostró en los muslos y en los brazos cicatrices profundas de las uñas de un león y les narró la lucha acaecida cuando fue encerrado con aquella fiera por el rey Alejandro. Ellos, sonriéndose, le dijeron que también su rey llevaba en el cuello mordiscos de una terrible fiera, Lamia:

οὐ μόνον δὲ ταῖς γαμεταῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τοῦ Δημητρίου ζῆλον καὶ φθόνον εὐημεροῦσα καὶ στεργομένη παρείχεν. ἀφίκοντο γοῦν τινες παρ' αὐτοῦ κατὰ πρεσβείαν πρὸς Λυσίμαχον, οἷς ἐκεῖνος ἄγων σχολὴν ἐπέδειξεν ἔν τε τοῖς μηροῖς καὶ τοῖς βραχίουσιν ὡτειλᾶς βαθείας ὀνύχων λεοντείων, καὶ διηγείτο τὴν γενομένην αὐτῷ μάχην πρὸς τὸ θηρίον, ὑπ' Ἀλεξάνδρου συγκαθειρχθέντι τοῦ βασιλέως. οἱ δὲ γελῶντες ἔφασαν καὶ τὸν αὐτῶν βασιλέα δεινοῦ θηρίου δῆγματα φέρειν ἐν τῷ τραχήλῳ, Λαμίας (*Demetr.* 27.5-8).

Era admirable, al decir de Plutarco, que después de haber tenido reparos al principio para casarse con File por la edad, se hubiera dejado vencer por Lamia y la hubiera amado durante tanto tiempo, pasada ya su flor. Por eso, cuando Demetrio le preguntó a Demo, llamada también Manía, qué le parecía la flautista, refiriéndose a Lamia, contestó: “Vieja, mi rey”. Y en otra ocasión, una vez servidos los postres en la mesa le dijo el mismo Demetrio: “¿Ves qué de cosas me envía Lamia?, Muchas más te enviaría mi madre –le respondió (Demo)– si quisieras dormir con ella”:

<sup>32</sup> Para una lamia devoradora de hombres cf. Philostr., *VA* 3.25.

<sup>33</sup> Cf. Plut., *Mor.* 515f-516a.

ἦν δὲ θαυμαστόν, ὅτι τῆς Φίλας ἐν ἀρχῇ τὸ μὴ καθ' ἡλικίαν δυσχεραίνων, ἡττητο τῆς Λαμίας καὶ τοσοῦτον ἦρα χρόνον ἤδη παρηκμακίας. Δημῷ γοῦν ἡ ἐπικαλουμένη Μανία, παρὰ δεῖπνον αὐλούσης τῆς Λαμίας καὶ τοῦ Δημητρίου πυθομένου "τί σοι δοκεῖ;" "γραῦς" εἶπεν "ὦ βασιλεῦ" πάλιν δὲ τραγημάτων παρατεθέντων, κάκεινου πρὸς αὐτὴν εἰπόντος: "ὄρῳ ὅσα μοι Λάμια πέμπει;" "πλείονα" ἔφη "πεμφθήσεται σοι παρὰ τῆς ἐμῆς μητρὸς ἐὰν θέλῃς καὶ μετ' αὐτῆς καθεύδειν" (*Demetr.* 27.8-11).

Se conserva finalmente una anecdota que ilustra el sentido de justicia y la sensatez<sup>34</sup> de esta mujer, virtudes a las cuales aludía antes el propio Demetrio al compararla con la Penélope de Lisímaco. Se trata de la oposición de Lamia a la llamada sentencia de Bocoris. Resulta que estando uno enamorado en Egipto de la hetera Tonis le había ofrecido mucho dinero, pero luego le pareció que se unía a ella en sueños y desapareció su deseo. Tonis intentó un proceso contra él a fin de cobrar el salario acordado. Finalmente, Bocoris mandó que el hombre trajera el dinero prometido y que con la mano lo sacudiera aquí y allá y la cortesana obtuviera la sombra, en la idea de que la opinión era la sombra de la verdad. Pero a Lamia le pareció que esta sentencia no era justa, porque la sombra no satisfizo en la cortesana el deseo de dinero, del mismo modo que el sueño había hecho cesar el amor en el muchacho:

ἀπομνημονεύεται δὲ τῆς Λαμίας καὶ πρὸς τὴν λεγομένην Βοκχώρεως κρίσιν ἀντίρρησις. ἐπεὶ γὰρ τις ἐρῶν ἐν Αἰγύπτῳ τῆς ἑταίρας Θώιδος ἡτέιτο συχνὸν χρυσίον, εἶτα κατὰ τοὺς ὕπνους δόξας αὐτῇ συγγενέσθαι τῆς ἐπιθυμίας ἐπαύσατο, δίκην ἔλαχεν ἡ Θώις αὐτῷ τοῦ μισθώματος. ἀκούσας δὲ τὸν λόγον ὁ Βόκχωρις ἐκέλευσε τὸν ἄνθρωπον ὅσον ἡτήθη χρυσίον ἠριθμημένον ἐν τῷ ἀγγείῳ διαφέρειν δεῦρο κάκεισε τῇ χειρί, τὴν δ' ἑταίραν ἔχεσθαι τῆς σκιᾶς, ὡς τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας σκιὰν οὔσαν. οὐκ ᾤετο ταύτην εἶναι τὴν κρίσιν ἡ Λάμια δικαίαν· οὐ γὰρ ἀπέλυσε ἡ σκιά τῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἀργυρίου τὴν ἑταίραν, τὸ δ' ὄναρ ἔπαυσε ἐρῶντα τὸν νεανίσκον. ταῦτα μὲν οὖν περὶ Λαμίας (*Demetr.* 27.11-14).

De la resolución definitiva nada se dice pero suponemos que se cumpliría la sentencia de Lamia y no la de Bocoris.

#### 4. Otras mujeres

##### 4.1. Tesalonice

Tesalonice nació entre los años 346 y 340 a. C., hija de Filipo y una mujer tesalia llamada Nicesípulis, pero se crió con su madrastra Olimpia al morir su madre

<sup>34</sup> En este aspecto, guarda ciertas semejanzas con la Aspasia de Plut., *Per.* XXIV. Cf. BLOMQUIST, 1997, pp. 77-8.

cuando contaba con tan sólo tres semanas. Parece haber tenido una naturaleza más blanda que las demás hijas de Filipo, de madres ilirias o epirotas, y no tenemos noticia de ella actuando en la vida pública o en la guerra, lo cual contrasta con los móviles de su asesinato, al parecer por motivos políticos<sup>35</sup>. Casandro la tomó por esposa cuando ésta tenía unos treinta años, convirtiéndose así en un miembro de la familia real y acercándose de forma notoria al poder. Como incluso los hijos ilegítimos tenían prioridad sobre la línea de descendencia femenina en la herencia del reino<sup>36</sup> y Tesalonice debió de ser considerada hija legítima de Filipo, si bien no de su principal esposa<sup>37</sup>, Casandro fue declarado heredero y rey de Macedonia el año 305 a. C. y Tesalonice su reina. La ciudad que Casandro construyó para ella conserva todavía su nombre, Tesalónica o Saloniki.

El personaje de Tesalonice aparece en esta obra en calidad de madre, como ejemplo de los crímenes familiares que se producían sin cuento en las cortes helenísticas a causa del poder. Poco después de la muerte de Casandro acaecida en el 298 a. C., su hijo primogénito también falleció y Tesalonice se convirtió en regente, de modo que los dos hijos restantes entraron en discordia por el trono. Siendo así, uno de ellos, Antípatro, tal vez por celos de su hermano que era el favorito de su madre, dio muerte a ésta. Como consecuencia, el otro, Alejandro, llamó en auxilio del Epiro a Pirro y del Peloponeso a Demetrio:

Ἐπεὶ Κασσάνδρου τελευτήσαντος ὁ πρεσβύτατος αὐτοῦ τῶν παίδων Φίλιππος οὐ πολὺν χρόνον βασιλεύσας Μακεδόνων ἀπέθανεν, οἱ λοιποὶ δύο πρὸς ἀλλήλους ἐστασίαζον, θατέρου δ' αὐτῶν Ἀντιπάτρου τὴν μητέρα Θεσσαλονίκην φονεύσαντος, ἄτερος ἐκάλει βοηθοὺς ἐκ μὲν Ἡπείρου Πύρρον, ἐκ δὲ Πελοποννήσου Δημήτριον (*Demetr.* 36.1).

Pero Pirro tomó como recompensa por el socorro gran parte de Macedonia y, al llegar Demetrio, Alejandro sintió desconfianza y quiso ponerle una trampa. Demetrio se percató y dió finalmente muerte a Alejandro en un banquete<sup>38</sup>. Entonces, los macedonios, que aborrecían a Antípatro por haber asesinado a su madre y no disponían de alternativa alguna para el trono, lo proclamaron rey:

ὥς δ' ἦλθεν, οὐ μακρῶν ἐδέησεν αὐτῷ λόγων, ἀλλὰ τῷ μισεῖν μὲν τὸν Ἀντίπατρον φονέα μητρὸς ὄντα, βελτίονος δ' ἀπορεῖν, ἐκείνους ἀνηγόρευσαν βασιλέα Μακεδόνων καὶ παραλαβόντες εὐθὺς κατήγον εἰς Μακεδοῖαν (*Demetr.* 37.2-3).

<sup>35</sup> Cf. MACURDY, 1932, p. 52.

<sup>36</sup> Así, sólo una vez extinguida la línea masculina, fue heredera Cleopatra, hermana de Alejandro. Cf. Diod., XX 37.4.

<sup>37</sup> MACURDY, 1932, p. 53, n. 132.

<sup>38</sup> Plut., *Demetr.* 36; *Pyrrh.* 6 y Pausan., 9.7.3.

De estas palabras se desprende que, si bien los crímenes familiares eran sumamente frecuentes, estaban muy mal vistos y constituían un motivo de desconfianza, pues quien tenía el valor de asesinar a su propia madre sería capaz de cometer cualquier clase de atrocidad con sus súbditos. En consecuencia, el matricida se refugió con su suegro Lisímaco en Tracia y murió posteriormente por orden del mismo, aunque Diodoro (21.7) afirma que Demetrio mató a Antípatro porque no deseaba compartir el reino con él.

Con la desaparición de Tesalonice y sus hijos, la línea de Filipo II —en la que todos, a excepción de Alejandro Magno y Filipo, el hijo mayor de Tesalonice y Casandro, murieron con violencia— llegó a su fin.

#### 4.2. Filacio

Filacio es la amiga de Estratocles, el mismo que propuso que los enviados en calidad de embajadores a Antígono y Demetrio se llamaran Teoros, como los que conducen las víctimas a Delfos y Olimpia en las fiestas de Grecia. Pues bien, a fin de ejemplificar la insolencia de este personaje, relata Plutarco la anécdota que sucedió cuando un día Filacio le compró sesos y cuellos en la plaza con la mejor intención de ofrecérselos. Pero él, en todo insolente, le dijo: “¡Vaya, me has comprado aquellas cosas con que nosotros, los que gobernamos al pueblo, jugamos a la pelota!”:

ἔσχε δὲ τὴν ἑταίραν Φυλάκιον ἀνειληφώς, καὶ ποτ' αὐτῷ πρὸς δεῖπνον ἐξ ἀγορᾶς πριαμένης ἐγκεφάλους καὶ τραχήλους "παπαί" εἶπε "τοιαῦτά γ' ὠψώνηκας οἱ σφαιρίζομεν οἱ πολιτευόμενοι" (*Demetr.* 11.3-4).

Queda así contrapuesta, por tanto, la falta de respeto y la insolencia de este hombre a la buena voluntad y el cariño de su compañera.

#### 4.3. Una anciana

Una intervención anecdótica de un personaje anónimo hace reflexionar a Demetrio acerca de su propia actitud con respecto a sus súbditos. Cuenta Plutarco cómo una mujer anciana le salió al encuentro y le pidió varias veces que la escuchase. Pero él le respondió que no tenía tiempo y ella le dijo en voz alta: “Pues no reines”. Fuertemente impresionado por esto, regresó a casa y, tras hacer todas sus tareas, se dedicó, empezando por aquella anciana, a entrevistarse con los que querían durante muchos días. Así aprendió Demetrio la lección de que nada conviene tanto a un rey como el hacer justicia:

καὶ ποτε πρεσβυτέρου γυναιίου κόπποιτος αὐτὸν ἐν παρόδῳ τινὶ καὶ δεομένου πολλακίς ἀκουσθῆναι, φήσας μὴ σχολάζειν, ἐγκραγόντος ἐκείνου "καὶ μὴ βασίλευε" [εἰπόντος], δηχθεὶς σφόδρα καὶ πρὸς τούτῳ γενόμενος, ἀνέστρεψεν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ πάντα ποιησάμενος ὕστερα τοῖς ἐντυχεῖν βουλομένοις, ἀρχάμενος ἀπὸ τῆς πρεσβύτιδος ἐκείνης,

ἐπὶ πολλὰ ἡμέρας ἐσχόλασεν. οὐδὲν γὰρ οὕτως βασιλεῖ προσῆκον ὡς τὸ τῆς δίκης ἔργον (*Demetr.* 42.7-8).

No parece casual el hecho de que sea precisamente una anciana quien logre transmitir unos valores y haga reflexionar al monarca sobre su proceder. Es ya un tópico literario el encuentro más o menos espontáneo de los protagonistas con mujeres mayores que actúan como consejeras, ya sean diosas disfrazadas de ancianas<sup>39</sup> o mujeres de a pie investidas, gracias a la experiencia, de sabiduría popular<sup>40</sup>.

#### 4.4. Atenea

A fin de dar conclusión al análisis de los valores y virtudes de las mujeres en la *Vida de Demetrio*, hemos de hacer referencia a la relación del monarca con la que él llamaba su hermana mayor, esto es, la diosa Atenea. En efecto, la estancia de Demetrio en Atenas y su relación con el género femenino muestra una moral licenciosa y disoluta, pronta a la satisfacción de los placeres y desconsiderada con los hombres y los dioses. El hecho es que los atenienses, agradecidos a causa de la ayuda prestada por Demetrio, le ofrecieron el Partenón como alojamiento. Sin embargo, éste se comportó de forma tan insolente con los jóvenes libres y las mujeres ciudadanas que parecía que limpiaba el lugar cuando se abandonaba al libertinaje con las rameras Crisis, Lamia, Demo y Anticira:

Δημήτριος δέ, τὴν Ἀθηναῖαν αὐτῷ προσῆκον εἰ δι' ἄλλο μηδὲν ὡς γε πρεσβυτέραν ἀδελφὴν αἰσχύνεσθαι τοῦτο γὰρ ἐβούλετο λέγεσθαι, τοσαύτην ὕβριν εἰς παῖδας ἐλευθέρους καὶ γυναῖκας αὐτὰς κατεσκεδάσε τῆς ἀκροπόλεως, ὥστε δοκεῖν τότε μάλιστα καθαρεύειν τὸν τόπον, ὅτε Χρυσίδι καὶ Λαμίᾳ καὶ Δημοῖ καὶ Ἀντικύραταῖς πόρνοις ἐκείναις συνακολασταῖνοι (*Demetr.* 24.1-2).

En definitiva, su conducta no resultó en modo alguno respetuosa con un lugar sagrado y protegido por una diosa sensata y virginal como Atenea. Esta anécdota resume, en cierta manera, los valores y virtudes de Demetrio con respecto a las mujeres, dado que con su actitud arrasadora poco nos ha dejado ver de los auténticos valores y virtudes de las mujeres que lo rodearon.

#### 5. Conclusiones

A modo de resumen, podemos afirmar que la mayoría de las mujeres de la *Vida de Demetrio* pertenecen al ámbito familiar del monarca (su madre Estratonice, su hija homónima, sus esposas File, Eurídice, Deidamía y Ptolemaida) o a su círculo de amores (Cratesópolis, Lamia y otras heteras), si bien aparecen otras a fin de ilus-

<sup>39</sup> Apol., *Arg.* 3.66 y ss.

<sup>40</sup> Teocr., *Id.* 15.60-64.

trar ciertos valores morales por su presencia o por su ausencia, como es el caso de Tesalonice, Filacio o la anciana anónima. De acuerdo con lo visto, debemos concluir que estas mujeres no adquieren, en términos generales, un protagonismo ni una relevancia excepcional por sí mismas, sino que vienen a destacar, en realidad, los valores y virtudes —o defectos, según los casos— de los personajes que las rodean. Así, por ejemplo, el cariño que mostraba Demetrio hacia su madre sirve para poner de relieve su virtud en honrar a sus progenitores y el cautiverio de Estratonice con sus nietos muestra una ejemplar unidad familiar; la muerte de Tesalonice señala el límite de crueldad al que puede llegar el hombre motivado por el ansia de poder; Cratesópolis ilustra hasta qué punto es capaz de arriesgarse Demetrio con tal de conseguir los amores de una bella dama; su hija Estratonice no tiene voz ni a la hora de decidir su matrimonio de conveniencia ni a la hora de cambiar de esposo por el amor de éste. Sin embargo, sí son determinantes los deseos de los varones Seleuco y Antíoco, quienes actúan movidos, bien por deseos de alianza territorial, bien por amor, pero nada sabemos de lo que pensaba la joven Estratonice cuya voz nunca se oye, ni siquiera cuando se espera su veredicto en relación con el encierro de su padre.

Ignoramos, de otro lado, por qué obvia Plutarco en la biografía de Demetrio<sup>41</sup> su matrimonio con Lanasa, celebrado entre los años 292-1 a. C., quien le entregó como dote la isla de Corcira. En estos años, pese a que gozaba de gran popularidad como rey de Macedonia, gracias, en parte, a su matrimonio con File, aceptó la proposición de la mujer de Pirro que se había separado de su marido cuando éste se casó con la princesa iliria Bircena. Pero no han de causar extrañeza las omisiones o deformaciones a que Plutarco somete, en ocasiones, la historia en función de sus propios intereses, no siempre diáfanos.

Sea cual fuere el motivo, las dos mujeres más importantes en la vida de Demetrio Poliorcetes fueron, sin duda alguna, su esposa File y su amante Lamia, ambas mayores que él en edad. Representa la primera el matrimonio por conveniencia —en realidad todas las consortes legítimas fueron desposadas por interés—, desde que le persuadiera su padre con una máxima modificada de Eurípides. La segunda ejemplifica la unión libre por amor que se manifiesta desde el momento en que Demetrio defiende a su “prostituta” de los ataques verbales de sus adversarios, como el de Lisímaco, y le permite comportarse de un modo un tanto déspota con sus súbditos. Resulta de interés particular el hecho de que la primera no tenga voz propia sino como intermediaria entre su marido y sus hermanos Plistarco y Casandro, de forma que constituye un elemento pacificador y virtuoso. Lamia, en

<sup>41</sup> No así en Plut., *Pyrrh.* 10.7 donde se dice que Lanasa, necesitada de bodas reales se dirigió a Demetrio conociendo su debilidad por las alianzas con mujeres (καὶ δεομένη γάμων βασιλικῶν ἐκάλει Δημήτριον, ἐπισταμένη μάλιστα τῶν βασιλέων εὐκόλως ἔχοντα πρὸς γάμους γυναικῶν).



cambio, alza su voz e impone sus criterios, exige dinero para sus caprichos y consigue cuanto anhela de Demetrio. Así, la única mujer cuya personalidad se destaca de manera indiscutible es la compañera sentimental más afín al protagonista, Lamia, precisamente por su carácter semejante al de su amado. Es, en efecto, de la única mujer de la que se cuentan anécdotas, es, sin lugar a dudas, de la que más se habla y la única cuyos deseos y forma de ser se señalan abiertamente: es posesiva, apasionada y salvaje en el amor hasta el punto de dejar señales en el cuerpo de Demetrio; exigente y con poder de pedir dinero para fiestas a todo el mundo (lo cual es indicio de que gozaba del respaldo de Demetrio para sus actuaciones); obsequiada de modo superlativo, si hemos de creer la anécdota del jabón; terrible hasta el punto de ser llamada con el nombre de una máquina de guerra y ser motivo de los escritos de personajes importantes, pero también razonable y justa al tiempo que con el poder de ver cumplido su dictamen. Fue por todo ello, envidiada por las esposas y los amigos de Demetrio, Lamia, amada y feliz durante mucho tiempo.

Consecuencia inevitable de la poligamia practicada por Demetrio fue una descendencia prolija: de File tuvo a Antígono y Estratonice; de una mujer de Iliria a Demetrio el Flaco; de Ptolemaida a otro Demetrio, que reinó en Cirene; de Deidamía a Alejandro, que pasó su vida en Egipto y se dice, además, que tuvo de Eurídice otro hijo llamado Corrago:

Ἀπέλιπε δὲ γενεάν ὁ Δημήτριος Ἀντίγονον μὲν ἐκ Φίλας καὶ Στρατονίκην, δύο δὲ Δημητρίους, τὸν μὲν Λεπτὸν ἐξ Ἰλλυρίδος γυναικός, τὸν δ' ἄρξαντα Κυρήνης ἐκ Πτολεμαίδος, ἐκ δὲ Δηιδαμείας Ἀλέξανδρον, ὃς ἐν Αἰγύπτῳ κατεβίωσε. λέγεται δὲ καὶ Κόρραγον υἱὸν ἐξ Εὐρυδίκης αὐτῷ γενέσθαι (*Demetr.* 53.8-9).

Así concluye Plutarco la vida del rey de acuerdo con los preceptos retóricos del género según los cuales se ha de señalar la muerte del personaje en cuestión, así como algunos detalles de su fortuna póstuma.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, R.M<sup>a</sup>.

- "Plutarco y los médicos helenísticos", en A. CASANOVA (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 23-24 settembre 2004*, Università degli studi di Firenze, 2004, pp. 417-434.

AGUILAR, R.M<sup>a</sup>.

- "Mujeres bárbaras en Plutarco: Vidas de Lúculo y Pompeyo" en E. CALDERÓN, A. MORALES, M. VALVERDE (eds.), *Homenaje al profesor José García López*, Murcia, *Koinós Lógos*, 2006, pp. 27-34.

APIANO,

- *Historia romana I*, Introducción, traducción y notas de A. Sancho Royo, Madrid, 1980.

- BENEFIEL, R.R.J.,  
 - "Teaching by Example: Aetiology in Plutarch's *De Mulierum Virtutibus*" en *PLOUTARCHOS*, n. s., 1 (2003) 11-20.
- BIELMAN, A.,  
 - *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausanne, 2002.
- BLOMQUIST, K.,  
 - "From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch", en J. MOSSMAN (ed), *Plutarch and his Intellectual World*, Londres, 1997, pp. 73-98.
- FLACELIÈRE, R.-CHAMBRY, É.,  
 - *Plutarque. Vies*, Tome VI, texte établi et traduit par -, Paris, 1971.
- GALLÉ CEJUDO, R.,  
 - "Las virtudes de Pantea y su tratamiento en Plutarco" en PÉREZ JIMÉNEZ, A. & CASADESÚS BORDOY, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2001, pp. 507-518.
- GONZÁLEZ ALMENARA, G.,  
 - "El poder de la sexualidad femenina en el Pericles de Plutarco" en PÉREZ JIMÉNEZ, A. & CASADESÚS BORDOY, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2001, pp. 379-388.
- HELMBOLD, W.C.-O'NEIL E.N.,  
 - *Plutarch's Quotations*, The American Philological Association, 1959.
- HERRERO INGELMO, M<sup>o</sup> C.,  
 - *Pausanias, Descripción de Grecia*, Libros VII-X, Madrid, 1994.
- LE CORSU, F.,  
 - *Plutarque et les femmes dans les vies parallèles*, Paris, 1981.
- MACURDY, G.H.,  
 - *Hellenistic Queens. A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, 1932.
- PAGE, T.E. (ed.),  
 - *Diodorus of Sicily with an english translation by Francis R. Walton*, volume XI, Loeb, 1957.
- RUSSEL M. GEER.,  
 - *Diodorus of Sicily with an English translation by -, vol. X*, Cambridge, 1962.
- SIMON, E.,  
 - *Plutarque. Vies. Index des noms propres*, tome XVI, Paris, 1983.
- STADTER, PH.A.,  
 - *Plutarch's Historical Methods. An Análisis of the Mulierum Virtudes*, Harvard University Press, 1965.

## La douce caresse de la *philanthropia*

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA  
UNIVERSITÉ DE COIMBRA

L'œuvre de Plutarque relève un ensemble de qualités, à la fois de caractère militaire, à la fois de caractère intellectuel, qui peuvent être regroupées en quatre vertus principales – le courage (*andreia*), l'intelligence (*phronesis*), la justice (*dikaiosyne*) et la tempérance (*sophrosyne*) – et dont j'en ai déjà parlé dans une autre étude<sup>1</sup>. Le pur courage, cependant, s'il n'est pas accompagné par l'intelligence ou la prudence et par la prévoyance des situations, apparaît dévalorisé. On trouve un bon exemple dans un épisode raconté dans *La Vie de Fabius Maximus* (11.1-12.7), où on exalte la capacité du biographié d'analyser la situation pour prendre les décisions les plus ajustées, en opposition avec l'attitude de l'autre consul, Minucius, avec qui il partageait le commandement de l'armée romaine. Le courage imprévoyant de Minucius, son désir de gloire et son imprudence auraient provoqué un échec grave devant les Carthaginois si ce n'était pas la prévoyance et sagesse de Fabius qui, quand même, après la victoire sur Hannibal, n'a eu aucun mot de censure envers Minucius. Alors, celui-ci a conduit ses soldats jusqu'au camp de son collègue de commandement et a déposé devant lui ses insignes, en le félicitant de sa double victoire : celle sur Hannibal, grâce à son courage (*andreia*), et celle sur lui-même, Minucius, grâce à sa prudence (*euboulia*) et bonté (*Fab.* 13.7).

Malgré cela, la *phronesis* ne mérite non plus un spécial enthousiasme. Selon Plutarque, la justice ou *dikaiosyne* obtient presque toujours, en spécial dans les *Vies*, la préférence par rapport aux autres vertus et, associée d'une façon générale à la *sophrosyne* pour définir la conduite du bon et du mauvais gouvernant, est l'élément

<sup>1</sup> «Les valeurs de Plutarque et leur actualité» (J. RIBEIRO FERREIRA). Les vertus et les valeurs plus significatifs de Plutarque sont étudiés avec détail par FRANÇOISE FRAZIER, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque* (Paris, 1996) ; C. Panagopoulos, «Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque», *DHA*, 3 (1977) 197-235.

fondamental pour le prestige de l'homme public auprès du peuple et sa confiance en lui-même (*Cm* 44. 12) :

Entre toutes les vertus, c'est en fait la popularité de la justice qui provoque plus de jalousie parce qu'elle inspire plus d'influence et de confiance auprès du peuple<sup>2</sup>.

Cette tendance de privilégier la *dikaiosyne* et la *sophrosyne* est peut-être dûe au fait qu'elles sont des vertus sociales qui s'approchent de la *philanthropia* – terme qui se situe dans le champ sémantique de cette typique douceur grecque, tellement exaltée par notre auteur<sup>3</sup>.

Conscient que le devoir de la philanthropie est un thème fréquent en Plutarque – on la trouve, par exemple, exaltée dans *Consolation à Apollonios* (120A)<sup>4</sup> – je me propose, précisément, de faire, dans ce travail, l'étude de l'occurrence des termes *philánthropos* et *philanthropia* et ses principales sens dans *Quaestiones Convivales*<sup>5</sup>.

Si le terme *philánthropos* apparaît, sur un passage de la discussion sur la prescription attribuée à Pythagore qui interdit l'accueil des hirondelles dans la maison, avec un signifié proche du sens étymologique – Plutarque trouve étrange la prescription (727C), parce qu'elle rebute un oiseau si inoffensif et humain ou «ami des hommes» (ἀσινὲς καὶ φιλόανθρωπον), en la plaçant au même niveau des rapaces, sauvages et assassins<sup>6</sup> – les occurrences les plus fréquentes sont, cependant, mais comme prévu, celles où les termes signifient «humanité», traitement «humain» ou affable. De cette façon, en discutant, dès le premier dialogue du Livre I (612E sqq.), la convenance des thèmes de philosophie dans les banquets, Plutarque l'admet (614A-B), mais il considère aussi le besoin d'une adéquation aux occasions et aux personnes présentes, l'existence d'un genre de narrations qui sont propres au banquet, soit fournies par l'histoire, soit retirées des actes de la vie quotidienne où on trouve un nombre significatif de paradigmes d'actions courageuses et magnanimes, beaucoup d'entre eux qui se rapportent à la philosophie et encore d'autres à la pitié. Toutefois, Plutarque observe aussi que beaucoup de ces actions, utiles et humaines, conduisent à l'émulation (ἐνίας δὲ χρηστῶν καὶ φιλανθρώπων ζῆλον ἐπαγούσας).

<sup>2</sup> Cf aussi *Flam.* 11.4.

<sup>3</sup> J. DE ROMILLY, *La douceur* (p. 278 sqq.), a démontré que la douceur est fondamentale dans la culture grecque et cela atteint son point le plus élevé chez l'œuvre de Plutarque où confluent, d'une certaine façon, toutes les traditions relatives à cette douceur, tous les mots qui servent à la désigner et toutes les formes de la concevoir. Il s'agit d'une qualité qui est présente partout, qui tout commande et qui apparaît comme un idéal de vie essentiellement grecque, traduit dans son propre vocabulaire.

<sup>4</sup> A propos du sujet vide J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée Grecque* (Paris, 1979), p. 293 sqq. ; FRANÇOISE FRAZIER, *Morale et histoire dans les vies parallèles de Plutarque* (Paris, Les Belles Lettres, 1996), p.

<sup>5</sup> Dans son ensemble, *philánthropos* et *philanthropia* apparaissent environ trois centaines de fois chez l'œuvre de Plutarque, dont dix-sept fois dans *Quaestiones Convivales*.

<sup>6</sup> Cela fait partie de la conversation 7 du Livre VIII (727B sqq.).

Le sens de «traitement humain» apparaît avec une certaine netteté dans la conversation 8 du Livre VI où, en dissertant sur la boulimie et ses causes (693E sqq.), on se rapporte à un épisode avec Brutus (694C) : une tempête de neige tombe soudain sur le général romain entre Dyrrachium – la grecque Epidamne – et Apollonie menaçant sa vie, car il avait perdu tous ceux qui transportaient les provisions. Alors, ses propres soldats, en le voyant débilité, gelé et près de succomber, ont dû accourir vers les murailles d'Apollonie, qui était assiégée, et demander aux sentinelles ennemies des aliments avec lesquels ils ont tout de suite ranimé leur commandant. Pour cette raison-ci, et après avoir conquis la ville, Brutus a traité humainement tous ses habitants (φιλιανθρώπως ἐχρήσατο πᾶσι κύριος τῆς πόλεως γενόμενος)<sup>7</sup>.

Le sens d'«humanité» apparaît à nouveau dans la conversation 4 du Livre VII (702D sqq.) où on discute la raison par laquelle les Romains d'autrefois avaient-ils la coutume de ne pas laisser une table vide quand on desservait et, en particulier, pourquoi évitaient-ils que les lampes s'éteignent. À un moment donné, Plutarque souligne (703B) que cette coutume constitue une leçon d'humanité (φιλιανθρωπίας διδασκαλία τὸ ἔθος ἐστίν) au même temps qu'il classifie de mesquin l'habitude de supprimer une lampe seulement parce qu'on n'a plus besoin d'elle et appelle même d'impie la destruction de la nourriture qu'on n'a plus besoin. Il ajoute ensuite que ce procédé a comme base, d'un côté, le devoir de solidarité envers les autres et, d'autre côté, la gratitude par les objets et choses qui nous sont utiles.

On trouve un sens identique – mais avec une connotation indéfinis entre «humain», «généreux», «bénévole» ou même «reconnaissant» - dans la conversation 8 du Livre VII (711A-713F) qui traite les amusements appropriés au banquet. Interrogé sur ce sujet, Diogénianos de Pergame, un ami de Plutarque, met en question les dialogues philosophiques, comme ceux de Platon ; il admet l'adéquation de la musique de la cithare et de la flûte, très utile pour calmer un festin plus agité où la discussion commence à aigrir l'ambiance (713A-E) ; il écarte le théâtre, les mimes et les fabules (711E-712E), avec une certaine concession aux pièces de Ménandre (711B-C), auteur qui mélange le sérieux et le gracieux et où les questions amoureuses (τὰ ἐρωτικά) ont un traitement honnête et élevé (712C-D) : pas seulement nous ne trouvons pas l'amour pédérastique (παιδὸς ἔρωτος ἄρρενος) mais aussi la séduction des demoiselles déclenche, comme il faut, en mariage (εἰς γάμον ἐπεικῶς καταστρέφουσιν) ; dans le cas des hétaires, les imprudentes sont abandonnées en conséquence de la censure ou du regret des jeunes (διακόπτεται

<sup>7</sup> Plutarque narre le même événement et la même attitude dans *La Vie de Brutus* 25-25, vérifiés pendant l'effort de Brutus de s'anticiper à Caius, frère d'Antoine, qui avançait contre les forces de Vatinius stationnées aux deux ports d'Illyrie. Si bien que dans le cas du commandant romain, dans *Brutus* 25, l'hypothermie ait apparue, au contraire de ce que l'on dit au passage des *Quaestiones Convivales*, à Dyrrachium et pas à Apollonie. L'épisode est raconté à maintes reprises: e. g. Apianus, *Civ* III. 79, 321-323 e IV. 75, 317 ; Dion Cassius, XLVII 21.4-7 ; Cicéron, *Phil.* X. 13 e XI. 26.

σωφροισμοῖς τισιν ἢ μετανοίαις τῶν νέων), tandis que les honnêtes et passionnées (ἀντερώσαις) découvrent un père légitime ou bien alors obtiennent, pour son amour, la complaisance humaine ou bienveillante du respect (ἐπιμετρεῖται τῷ ἔρωτι συμπεριφορὰν αἰδοῦς ἔχων φιλάνθρωπον). Il considère, de plus, que, si bien qu'il comprenne que ces sujets-là ne méritaient pas l'intérêt de la plupart des gens, ce n'est pas étrange que leur charme et délicatesse, dans l'ensemble, contribuaient à mouler et ordonner les caractères, de façon à les rendre pareils à ceux qui sont indulgents et humains (τοῖς ἐπιεικέσι καὶ φιλανθρώποις)<sup>8</sup>.

Cette prédisposition humaine peut mener à une attitude aimable et attentive. C'est précisément celle du roi Philopappos, un commensal au banquet de la commémoration de la victoire de Sarapion, le metteur en scène de Léontis (628B)<sup>9</sup> : attentif à la discussion, or il donnait son opinion, or il écoutait celle des autres, autant par amabilité (φιλανθρωπία) que par curiosité (φιλομάθειαν).

L'attitude aimable et généreuse peut même prendre le sens et la forme de l'hospitalité : un passage de la conversation 2 du Livre I (617B) – qui s'aide d'un exemple du Chant VII de l'*Odyssée* (vv. 169-170) où Alcinoos, roi des Phéaciens, ordonne son fils Laomedonte, situé à sa droite, de se lever pour y installer le suppliant Ulysse – souligne que «faire asseoir un suppliant à la place de celui qu'on aime (*tu philomenou*) est une épreuve de courtoisie et amabilité» ou d'hospitalité (*philanthropia*).

Cette occurrence a aussi un sens pareil dans une allusion à la réception offerte à Agathon pour commémorer la victoire dans un concours de tragédie – cette réception serait à l'origine du *Banquet* de Platon – en soulignant que les bonnes règles de l'hospitalité conseillent que les gens amenées à un festin par les amis doivent être accueillies de la même façon humaine et hospitalière que les invités (ἔθει φιλανθρώπων) ; c'est le cas d'Aristodème qui a été amené par Socrate à la fête de Agathon (645F).

Un passage de la conversation 5 du Livre V (678C sqq.), dédiée à ceux qui invitent un grand numéro de personnes à dîner, admet que, parfois, dans cette hospitalité, on exagère, on censure, d'autant plus qu'on considère, par Plutarque lui-même,

<sup>8</sup> Le terme *epieikeia* (ou l'adjectif *epieikeios*), qui a un significat pareil à l'indulgence, est assez usuel chez Plutarque : il apparaît plus de 100 fois. Vertu de caractère plus personnel, elle imprègne le comportement et implique une contention physique, bien au contraire de *philanthropia* qui exprime une qualité qui, comme on ira voir, se tourne vers l'extérieur et la convivialité sociale.

<sup>9</sup> Si bien que ce passage spécifie seulement que Sarapion était le metteur en scène du Chorus vainqueur, c'est possible qu'il était aussi l'auteur du poème chanté – peut-être un dithyrambe. C'était un poète stoïque, ami de Plutarque, à qui ceci dédie le *De E apud Delphos* et qui a un rôle relevant dans *De Pythiae oraculis*, et qui compose surtout des poèmes philosophiques de tendance morale. Vide R. FLACELIÈRE, «Le poète stoïcien Sarapion d'Athènes, ami de Plutarque», *REG* 64 (1951) 323-327 et *De Pythiae oraculis* (Paris, Les Belles Lettres, ), «Introduction», pp. 22-24 ; D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, pp. 246-248.



que le banquet doit avoir le numéro qui permet qu'on discute, qu'on témoigne l'amitié réciproque, qu'on établisse connaissance, et que, en dépassant un certain limite, il n'y a plus de banquet.

Ayant dit ça, son grand-père Lamprias est d'accord qu'il existe «un certain exagère en ce qui concerne la philanthropie» ou l'hospitalité (678E, φιλανθρωπίας ἀκρασία), quand on n'omet pas aucun des commensaux et tout le monde accourt comme s'ils étaient tous invités à un spectacle ou un récital (πάντας ἐλκούσης ὡς ἐπὶ θεῶν ἢ ἀκρόασιν).

Le sens de *philánthros* et *philanthropia* peut avoir une connotation de qualité sociale, de sociabilité, comme dans certaines occurrences dans les *Quaestiones Convivales* que je vais spécifier. Ça se voit, par exemple, dans la question 10 du Livre II où, à un moment donné, (643C-D), on considère que les banquets actuels ne doivent pas être la transposition des repas homériques de soldats et combattants, mais plutôt l'exaltation du caractère humain ou la sociabilité (*philanthropia*) des ancêtres qui respectaient autant la communauté du foyer et du plafond comme celle de la table et du repas, si grand était l'honneur qu'ils avaient en toute réunion sociale.

Dans 660A et 660B – des passages qui font partie du Livre IV, où on souligne l'importance du banquet dans la naissance et la consolidation de la *philia* – la *philanthropia* ou sociabilité apparaît associée à l'amitié. Plutarque, en distinguant *φιλία* de *εὐνοια* (660A), souligne que, si la première se «conquit avec le temps et à travers la vertu» (ἐν χρόνῳ πολλῶι καὶ δι' ἀρετῆς ἀλώσιμον), la *εὐνοια* est favorisée par les contacts et rencontres qui offrent les occasions propices à l'aimable persuasion et bienveillance (καιρὸν λαβοῦσα πειθοῦς φιλανθρώπου καὶ χάριτος συνεργόν).

Il remarque ensuite que le banquet doit privilégier l'amitié, facilitée par le vin, (660B), c'est à dire, il doit permettre qu'on fasse des nouveaux amis et qu'on soit aussi avec les vieux amis, parce que négliger ces plaisirs c'est procéder comme s'on allait à un banquet par le ventre et pas par le cœur ; ou encore, comme si on n'y allait que pour manger et boire sans participer à l'ambiance et au dialogue qui dérive de l'influence humaine et sociable du boisson et qui termine en sympathie (*εὐνοια* 660B) :

Καὶ τοῦναντίον ὁ τούτου παραμελῶν ἄχαριν αὐτῶι καὶ ἀτελεῆ τὴν συνουσίαν ποιεῖ καὶ ἄπεισι τῆι γαστρὶ σύνδειπνος οὐ τῆι ψυχῆι γεγωνῶς· ὁ γὰρ σύνδειπνος οὐκ ὄψου καὶ οἴνου καὶ τραγημάτων μόνου, ἀλλὰ καὶ λόγων κοινωνὸς ἦκει καὶ παιδιᾶς καὶ φιλοφροσύνης εἰς εὐνοίαν τελευτώσης. Αἱ μὲν γὰρ παλαιόντων ἐπιβολαὶ καὶ ἔλξεις κοινορτοῦ δέονται, ταῖς δὲ φιλικαῖς ὁ οἶνος ἀφήν ἐνδίδωσι μιγνύμενος λόγῳ. Λόγος γὰρ αὐτῶι τὸ φιλάνθρωπον καὶ ἥθοποιὸν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ σώματος ἐποχετεύει καὶ συνδιαδίδωσιν.

Celui qui, au contraire, néglige ce soin se prive du charme et du fruit de la réunion et s'en va comme un convive qui ne le fut que par le ventre et non par le cœur ;

le convive, en effet, ne vient pas seulement partager les plats, le vin, les desserts, mais aussi la conversation, les divertissements, et cette atmosphère de prévenance qui s'achève en sympathie. Les attaques et les tractions des lutteurs ont besoin de poussière, mais dans le domaine de l'amitié c'est le vin qui facilite les prises, quand la conversation s'y mêle ; car la conversation détourne et fait passer du corps dans l'âme l'influence adoucissante qu'il exerce<sup>10</sup>.

Et ainsi, sous les effets du vin dans le corps, la conversation pendant le banquet (660C) évite que les banquetteurs s'assoupissent complètement et libère celui qui boit harmonieusement, dans un mélange de gaieté, de philanthropie ou sociabilité, d'amabilité (ποιεῖ τῇ ἀνέσει τὸ ἰλαρὸν καὶ φιλόανθρωπον ἐγκέραστον καὶ τὸ κεχαρισμένον), en le rendant, à cause du vin, malléable et prêt à recevoir le sceau de l'amitié (σφραγίδι φιλίας).

Cette prédisposition pour la sociabilité ou *philanthropia* que le vin permet apparaît corroboré dans un passage de la conversation qui discute pourquoi les conviviales se sentent timides au début du banquet et à l'aise à la fin<sup>11</sup>.

D'après un des conviviales, le plus âgé d'entre eux, des deux présidents qui dirigent le banquet, c'est à dire la faim et Dyonisos ou le vin, la première ne se prend pas avec des tactiques tandis que le deuxième est le stratège par excellence parmi les reconnus (680A-B). Ainsi, tel que Epaminondas, qui, en prenant le commandement, a sauvé une armée, démoralisée et désordonnée à cause de l'inexpérience des généraux, et a rétabli ses rangs, aussi le dieu du vin, le Libérateur et ordonnateur des Chorus, rétabli l'ordre parmi les participants au festin – tous entassés au début comme des chiens affamés – et amène après la joie et la philanthropie ou sociabilité (εἰς τάξιν ἰλαρὰν καὶ φιλόανθρωπον καθίστησιν).

C'est ce caractère social du repas que, dans le prologue du Livre VII (697C), aurait provoqué le bon mot «Aujourd'hui je mange, je ne dîne pas» prononcé par un romain non identifié mais qui est, cependant, classifié comme un homme d'esprit et une personne sociable et humaine – *philánthropos* est le terme grecque qui est d'une certaine façon près de *philophrosýne*, 'bienveillance ou cordialité qui prédispose à l'amitié'. Cela présuppose naturellement que le dîner, le repas principal du jour, implique ou exige la compagnie et la plaisante cordialité qui amène l'amitié (κοινωνίαν καὶ φιλοφροσύνην ἐφηδύνουσιν). C'est donc curieux, et significatif au même temps, que Plutarque, attentif et sensible à tout ce qui s'agit de solidarité humaine, utilise, dans la critique au caractère solitaire (*De Frat. Am.* 479C) un composé de

<sup>10</sup> Traduction de FRANÇOIS FUHRMANN, *Plutarque, Oeuvres Morales Tome IX, deuxième partie – Propos de Table IV-VI* (Paris, Les Belles Lettres, 1978), p. 15.

<sup>11</sup> Il s'agit de la Question 6 du Livre V (679E sqq.).

*philánthropos* avec un alpha privatif : ἀφιλάνθρωπος. C'est également explicatif qu'il utilise aussi, pour nommer l'homme social ou «l'homme dans son ensemble», le verbe συνανθρωπέω (cf. *Praec. ger.* 823B), un composé à partir de *ánthropos* et de la préposition *syn*, et que, d'après J. de Romilly, il soit le premier à l'utiliser<sup>12</sup>.

En conclusion, les termes *philanthropia* ou *philanthropos*, et d'autres qu'ont un rapport avec eux, expriment dans les *Quaestiones Convivales* une qualité qui, adressée à l'extérieur, se dilate jusqu'à atteindre toute l'humanité. Avec une liaison indissociable à la civilisation et à l'hellénisme, cette qualité exprime sociabilité, un moyen agréable de vivre et élevé chez les amis, qui est la tendance, chez les relations humaines, pour la *philia* (cf. *Alc.* 1.3; *Pomp.* 22.2)<sup>13</sup>, et qui, selon les circonstances, peut prendre forme d'amabilité, courtoisie, affabilité, gentillesse, hospitalité, bonté, bref, de sociabilité.

C'est peut-être à cause de ça que, en Plutarque, en spécial dans *Vies Parallèles*, le héros n'est pas un seul homme, mais toujours un responsable des autres, un chef qui doit veiller sur la salvation de l'armée et de l'État, et qui a une prudence qui protège et une résolution qui enthousiasme les autres. C'est avec Plutarque que la *philanthropia* s'approche de *dikaïosyne* – la vertu suprême dans *Vies* – mais aussi, comme j'ai déjà démontré dans des études précédents, de ce que des adjectifs comme *demotikós* e *hellenikós* («démocratique» et «hellénique») veulent dire, et encore de leurs substantivations – c'est à dire culture, affabilité, humanité, bienveillance, sociabilité<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Vide *La douceur dans la pensée Grecque*, p. 276.

<sup>13</sup> H. MARTIN JR., «The concept of "philanthropia" in Plutarch's *Lives*», *AJPh* (1961) 164-175. Dans la p. 174, il considère que la *philanthropia* est la vertu par excellence de l'homme civilisé.

<sup>14</sup> Vide «*Demotikos* et *Demokratikos* dans la *Paideia* de Plutarco» (J. RIBEIRO FERREIRA).

(Página deixada propositadamente em branco)

## From Flower to Chameleon. Values and Counter-Values in Alcibiades' Life\*

MARIA DO CÉU FIALHO  
UNIVERSITY OF COIMBRA

In many of Plutarch's *Vitae* we notice a type of agonistic tension between natural values, which can be inferred from the initial potential that the character of the biographized seems to show from the very beginning and from the external stimuli or events that are often put to the test and impose themselves on that promising nature. The final shape of the hero's *ethos* is a result of that struggle, whether this outcome was already visible in his youth, in his adulthood or at the end of his life.

An example of the first alternative, among others, is that of the young Alcibiades in whom Socrates himself recognised signs of *euphyia* and *arete* beyond that of his external beauty, which needed help to develop through philosophy (*Alc.* 4.1.)<sup>1</sup>.

On the other hand, Theseus fits the portrait of the type of hero who would become lost in adulthood despite a promising youth, which was guided by the assimilated *exemplum* of Heracles. As a matter of fact Heracles represented to the young Theseus a factor of self-teaching and of determination of his behaviour. Theseus' courage and *philanthropia* lost their coherence and disappeared from his *ethos* when the founder of Athens succumbed to a kind of *philautia* as a result of his desire to satisfy his impulses. We can mention Demetrius as an example for the third possibility. As a prisoner of Seleucus, he lost his moderation and gave in to wine and food in the final years of his life because there was no hope of regaining his freedom (*Dem.* 52).

\* This article was written as part of the research project of the Centre for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra.

Therefore, values and counter-values, vices and virtues are shown in the behaviour of each hero so as to convey ultimately the worth of the pedagogical example of his biography. As Pérez Jiménez pointed out, this dynamic definition of character through actions is of Aristotelian origin – we can see all this action philosophy analysed in *Nicomachean Ethics*<sup>2</sup>. However, the power of an inborn *arete*, which represents the Platonic superiority of the soul over the body, is present in Plutarch's acknowledgement of the existence of potential moral qualities right from the beginning in a somewhat young human being. These are reinforced by an education which prepares him to face external agents such as the *tyche* and its caprices or the pressure of the social environment. This confrontation results in the defining of the "final character", in accordance with the moral strength of the hero, and it is in this confrontation that Plutarch wants to lead the reader to assess the strength of education (whether it reinforces a good *physis* or not) or of Fortune, however cruel, unstable or overly prosperous it might be.

Alcibiades' life becomes particularly interesting in this context. Curiously, in the same initial chapter where Plutarch emphasizes the positive influence of Socrates' presence, he also says the following about the fascinating and controversial Alcibiades (4.2.)<sup>3</sup>:

For there is no man whom Fortune (*tyche*) so envelops (*perieschen exothen*) and compasses about with the so-called good things of life that he cannot be reached by the bold and caustic reasoning of philosophy, and pierced to the heart.

And it will be on Alcibiades' *Life* that I shall focus this study on. The text quoted is part of the initial chapters, apparently disorganized in manner, which deal with the ascendancy, and some childhood and adolescence episodes of this character. There is no prologue as such in this biography<sup>4</sup> and so Plutarch goes straight to the subject: Alcibiades is a descendant of epic saga heroes and is also related to the Alcmeonides' on his mother's side. His father fought the Persians in Artemisia and

<sup>1</sup> For the pedagogical importance of philosophy on the development of virtues and on the way to a higher qualitative *eudaimonia* of the soul in Plutarch see F. BECCHI, "Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia comme paideia dell'anima", in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M<sup>a</sup> AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristoteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, pp. 25-43.

<sup>2</sup> A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Actitudes del hombre frente a la *tyche* en las *Vidas Paralelas* de Plutarco" *BIEH* 7 (1973) 103 sqq. The author points out the importance given by Plutarch to the interaction character/circumstances: "Este es, en esencia, el núcleo central de la biografía ... Uno de estos elementos de interacción es la *tyche*, que sitúa a los personajes en un verdadero 'dilema trágico'".

<sup>3</sup> For Plutarch's quotations, see B. PERRIN's translation, *Plutarch's Lives IV. Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sula*, London-Cambridge-Massachusetts, 1963.

<sup>4</sup> P. STADTER, "The Proems of Plutarch's *Lives*" *ICS* 13 (1988) 275-295 distinguishes two kinds of prologues and includes this one in the group of the "integrated proems".



the Boeotians in Coronea, where he died. Pericles and Ariphon were his tutors, a Laconian woman was his wet maid and Zopyrus was his teacher. Here Plutarch anticipates the role of Socrates' presence in Alcibiades' life as a determining element in his future luck: the *eunoia* and the *philantropia* of the philosopher contributed significantly to the *doxa* that he would possess (1.3).

Plutarch refers to the imperishable physical beauty that followed him up to his death, and then to the inconsistencies in his character revealed in adulthood and which he associates with *pragmasi megalois kai tychais polytropois* (2.1.). In these proleptic comments the author shows how a *philoneikos* and a *philoprotos* would come to be seen in Alcibiades and then he returns to his childhood and adolescence to illustrate through short anecdotes the character that was to come. His rebelliousness towards his masters reveals just how contrary this promising young man is to the influence of education and how well he can intuitively play with circumstances for his own profit and manipulate others with his skills. Th. Duff shows how this apparently chaotic sequence of initial chapters in the life of Alcibiades has its own semiotics<sup>5</sup>. Plutarch plays with a type of prefiguration of what will be the very anarchy in the life of Alcibiades, although the episodes mentioned corroborate his extreme and incredible ability to react quickly to situations and his boldness. A more superficial reading would lead the reader to expect to be in the presence of a genius, which he was, of whom we would expect a brilliant future.

In the same way, the end of Alcibiades' life symbolically condenses the synthesis of his own existence. It is an ending that is surrounded by uncertainty, and is controversial, scandalous and ambiguous, as seen through the feminine make-up he appears with in the premonitory dream and through the courtesan clothes with which Timandra covers him<sup>6</sup>.

This ambiguity reminds us of the wrestling episode in his youth where his opponent accuses him of resorting to unorthodox means (2.2.)<sup>7</sup>:

You bite, Alcibiades, as women do!

The process of symbolic condensation is one of Plutarch's favourite writing resources which he uses to strengthen the suggestive power of the final scene over that of the journey leading up to it. The endings of other biographies show it as well, such as in the case of *Theseus*, *Cato the Younger* or *Caesar*. In this last one the narrative includes the end of the assassinated person, of the assassin and of the

<sup>5</sup> TH. DUFF, "Plutarch on the Childhood of Alcibiades (*Alk.* 2-3)" *PCPS* 49 (2003) 94 sqq.

<sup>6</sup> On the significance of dreams in Plutarch's *Lives* see F. E. BRENK "The Dreams in Plutarch's *Lives*" *Latomus* 34 (1975) 336-349.

<sup>7</sup> TH. DUFF, *op. cit.* 96 sqq., points out this episod, among others, as a prefiguration of the sexual ambiguity of the biographized, which will reach its highest level at the end of this *Life*.

Roman republic. In fact, this is typical of poetic narrative and causes the reader to empathize with the text beyond reason and holds him/her through the suggestive and representative effects of the *poiesis*.

Blood ties link Alcibiades to the renowned Alcmeonides', who were also associated with a case of sacrilege in the past. The courage of the father seems to mirror the son's future military achievements. It is also significant that in Plutarch's speech, he tells of Alcibiades' father fighting against the Persians and the Greeks while points out Pericles' role as a tutor, whose influence and example in fact seem to mean nothing to the young man, and simultaneously adds the apparently insignificant detail of the wet maid who comes from a place linked to Sparta.

On the other hand, the information about Alcibiades physical beauty is included before the comments on his *ethos* – the *ethos* of someone who seems to be imprisoned not only by the changes of fortune but also by his own beauty, which makes him prone to admiration and harassment, although he does not possess the ethical structure to resist the pressure of that harassment. Due to this beauty, boldness, weak and volatile character, and brilliant intelligence, Alcibiades is conditioned right from the beginning to have a turbulent protagonism in the life of Athens.

Plutarch often uses the combination *tolma kai synesis* to define these acts of boldness which started in his childhood and lasted up to the end of his life. The word used to characterize Alcibiades' behaviour is not *andreia*, yet this is the term that Plutarch chooses to designate the courage of Coriolanus and which according to him in the corresponding biography means the same as the Romans mean by *virtus*, translated here by *arete* in a specific meaning. We can suppose that in the Greek of the author this is his effort to underline the etimological equivalence between *andreia* and the Latin *uirtus*, which seems to be combined with temperance and sense of justice (*enkrateia kai dikaiosyne*) in Coriolanus (*Synkrisis*, 44). His extreme arrogance and pride make up his negative side and will eventually be his downfall.

The beginning of Coriolanus' biography already prepares the *synkrisis* between the two *Lives*, because, in a way, it exemplifies the parallelism between the childhoods of the two characters. Coriolanus also lost his father in childhood but he held great affection for his mother. Affection, as such, is not mentioned in *Alcibiades*, but attention is instead given to the groups of young people around the protagonist and to those who follow him. Coriolanus lacked the strong presence of a father and an education which would have developed the virtues of his character and intelligence, while containing the flaws and impulses, like rage, which he was prone to, and arrogance. Plutarch uses the beautiful Platonic<sup>8</sup> image to emphasize the important role that education plays on noble and potentially good characters (*Cor.* 1.2.):

<sup>8</sup> See Plato, *Rep.* 491, d-e.

On the other hand, the same Marcius bore witness for those who hold that a generous and noble nature, if it lacks discipline, is apt to produce much that is worthless along with its better fruits, like a rich soil deprived of the husband-man's culture.

These comments are a type of response to Alcibiades' journey through his youth. He, unlike Coriolanus, had prestigious tutors, someone who looked after his education and, above all, he could count on the dedication of Socrates who was determined to bring out the best in him.

Alcibiades' initial potential *ethos*, with the good and bad qualities that demanded an educator to intervene, and his own effort were subjected to contradictory external agents so that the worst in him prevailed, as a response to one of these types of agents.

On the one hand, let us consider the first of the external agents: those who admire Alcibiades' body and physical demonstrations – the adulators, the young men who are driven by the impetus of a physical *eros*, and in which they exacerbate the desire to satisfy immediate pleasure. This stimulus is easily associated with wine and drunkenness, to the lack of moderation in banquets, and to the search for easy glory in public life, even sacrificing coherence, ethical rectitude and the well-being of the city. The episode narrated by Plutarch in 4.5 serves as the opening for a history of insolent and domineering behaviour by Alcibiades shown in his social environment, such as at the banquet, and caused by heavy drinking and the awareness that the people who he humiliates, like Anytus, are fascinated by him<sup>9</sup>:

This man was a lover of his, who, entertaining some friends, asked Alcibiades also to dinner. Alcibiades declined the invitation, but after having drunk deep at home with some friends, went in revel rout to the house of Anytus, took his stand at the door of the men's chamber, and, observing the tables full of gold and silver beakers, ordered the slaves to take half of them and carry them home for him. He did not deign to go in, but played this prank and was off. The guests were naturally indignant, and declared that Alcibiades had treated Anytus with gross and overweening insolence (*hybris-tikos kai hyperephanos*).

Alcibiades' intervention in the banquet given by Socrates' antagonist, Anytus, where he arrived tardly to, recalls Plato's *Banquet*, where the theme of *eros* is discussed and where Alcibiades, also arriving late, shows that he is not fit to overcome the eroticism of the sensitive world.

<sup>9</sup> On this subject see M. CEREZO MAGÁN, "Embriaguez y vida disoluta en las *Vidas*" in: J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE & R. GALLÉ CEJUDO (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI simposio español sobre Plutarco: Cádiz 14-16 de Mayo de 1998*, Madrid, 1999, pp. 171-180.

Alcibiades' corruption draws out the corruption of his peers. And if the misfortunes of the *tyche* can work as a kind of character test, weakening but also strengthening it, then in the case of Alcibiades the *tyche* factor did not test him as we saw in the text quoted above (4.2.). It was exceptionally favourable to him and so it stopped him from wanting to recognise the limits of the human being and the need for a philosophical introspection and from joining a practical philosophy.

In fact, the references to Socrates' presence are contained in the first phase in this young man's life and are intentionally intertwined with the excesses of the protagonist. The reference to the erotic physical relationship with Anytus, which was a source of arrogance and imbalance to Alcibiades (4.5), is preceded by Alcibiades' reference to Socrates' *eros* and contrasts with it (4.1). He represents the *eros* directed at innate qualities and which he aims to help develop the soul of the *eroumenos*. In this kind of chaotic life, Socrates represents the call of Philosophy, the call of order and the order of the soul, through the *askesis* of a practical philosophy which develops the love for the Beautiful and for Good in the individual, never separating one from another ethically. But Socrates was an exception, because he possessed the privileged vision of a *daimonios* who perfected the ability to see beyond the detachment from the material world by maintaining the true Philosophy as a true life-style. It allowed him to see the seminal qualities in Alcibiades' soul which urgently needed developing. This is the second agent fighting to annul the effects of the first that has already been mentioned in this analysis. Nevertheless, the strategic references to the plot and to Socrates' intentions show the inefficiency of his influence upon Alcibiades. In fact, this young man is surrounded by a whirlwind of stimuli which bring out the worst in him and which are reinforced by an apparent exceptionally favourable *tyche* (4.1):

But it was the love which Socrates had for him that bore strong testimony to the boy's native excellence and good parts (*martyrion ...tes aretes kai euphyias*). These Socrates saw radiantly manifest in his outward person, and, fearful of the influence upon him of wealth and rank and the throng citizens, foreigners and allies who sought to pre-empt his affections by flattery and favour, he was fain to protect him, and not suffer such a fair plant to cast its native fruit to perdition.

Next there is the reference to the exceptional *tyche* which made the young man "invulnerable to philosophy". It functions as a type of anticipation of the future, so typical of Aeschylus' tragedy. It is intertwined with the speech about Socrates' influence on him and his own attraction for Socrates, which leads him to listen to the philosopher attentively, like someone who listens to a lover, and to become his regular companion and to despise "rich and famous lovers". Was Alcibiades ever truly touched by Socratic wisdom? The fragile plant possessed qualities for that, but the field in which it grew (anticipating the powerful image in Coriolanus' *Life*) and all the conditions which were adverse to its growth made Socrates' efforts worthless. Plutarch wants to show this from the beginning through the way he organized

his speech. Later this will be clearer when he refers to this man's *ten tes physeos anomalian* (16.6). In his closeness to Socrates, not even Alcibiades realizes that the benevolent effort of the philosophical genius did not truly have the right conditions to exert his influence (4.3-4):

...he came to think that the work of Socrates was really a kind of provision of the gods for the care and salvation of youth. Thus, by despising himself, admiring his friend, loving that friend's kindly solicitude and revering his excellence, he insensibly acquired an "image of love", as Plato says, "to match love", and all were amazed to see him eating, exercising, and tenting with Socrates, while he was harsh and stubborn with the rest of his lovers...

The episode of the drunkenness and excesses at Anytus' banquet follows immediately.

From that moment on, Plutarch treats the reason behind Socrates' behaviour with skilful expressiveness, so as to convey the idea that the philosopher's influence on Alcibiades is progressively lost on the soul of the young man. It is as if the growth of that shoot with so much potential was suffocated by weeds (6.1):

But the love (*eros*) of Socrates, though it had many powerful rivals (*antagonistas*), somehow mastered Alcibiades. For he was of good natural parts, and the words of his teacher took hold of him and wrung his heart and brought tears to his eyes. But sometimes he would surrender himself to the flatterers who tempted him with many pleasures (*hedonas*), and slip away from Socrates, and suffer himself to be actually hunted down by him like a runaway slave. And yet he feared and revered Socrates alone, and despised the rest of his lovers.

According to Plutarch, Alcibiades no longer feels that Socrates can bring out the image of love in him. What he feels is the fear and the reverence from which he wants to escape, while the philosopher tries to fulfil his duty, in vain, on Alcibiades' soul. Alcibiades is about to lose himself in the whirlpool of pleasure. The success of Socrates' influence is now put side by side with that of the adulators, as his rivals, and is no longer constant and imposed through natural seduction. The image of the fugitive slave is very expressive.

Socrates' portrait as an exceptional being who is assisted by the *daimon* (17.4), which only happens in the cases of people who cultivate philosophy to such a high degree and lead their students to it, is in perfect harmony with Socrates' image at the time of Plutarch. The same happens in the way he is treated in other works by Plutarch, all under the influence of Plato's dialogues. His *De genio Socratis*, in particular, is visible in many of the stages of the different *Lives*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Plato and Xenophon played a decisive role, among others, as Aristotle, Demetrius of Phalerum, Panaetius, in the portrait of Socrates in later antiquity and in his popularity. On the specific case



Following the battle of Potidaea, Socrates' last attempt to cultivate Alcibiades' sense of values represents an extreme attempt to have the merit that truly belonged to the philosopher's passed on to him. On this Plutarch says:

The prize of valour fell to Socrates, of course, on the justest calculation but the generals, owing to the high position of Alcibiades, were manifestly anxious to give him the glory of it. Socrates, therefore, wishing to increase his pupil's honourable ambitions (*to philotimon en tois kalois*), led all the rest in bearing witness to his bravery...

In other words, the philosopher makes a desperate call to an ethical aspect which is a strong trait in Alcibiades' character – the *philotimia* – in order to lead him to do good and thus lead him to beauty through being good. As a matter of fact *philotimia* seems to present in Plutarch neither positive nor negative connotations. Its positive or negative efficacy derives from other ethical dimensions and from some specific external stimuli<sup>11</sup>.

All this tension between the forces seems to reflect in the stylistic game of words made up with the root *phil-*: Alcibiades owes Socrates for the important contribution of the philosopher's *philanthropia* (1.2) to his fame (*doxa*), but because the impulse to be *philoneikos* and *philoprotos* (2.1) appeared very early on his life he achieved easy glory and protagonism without virtue. As a result he was impenetrable to the *philosophy* of the master (4.2). Socrates diagnoses in him a *philotimia* that he tries to move towards ethical correctness but does so in vain. Alcibiades' *philotimia* will develop with adulation, with his awareness of his natural gifts, his narcissism and his tendency to excess and oppression, and also with his favourable luck, to the point where well renowned citizens will see it as danger, which could easily be associated with tyranny (16.1-2). Alcibiades causes feelings in the common people as contradictory as his own nature because he is loved, hated and wanted.

Even though he is protected by Alcibiades, Socrates' retreat, when the Greeks leave Delium, almost symbolizes the departure of the philosopher from Alcibiades' life.

Within the context of a Hellas submerged in a deep crisis with many fights and

of Plutarch see J. P. HERSHBELL, "Plutarch's Portrait of Socrates" *ICS* 13 (1988) 365-382. As HERSHBELL points out (p. 374 sq.) "another popular subject of the Middle Platonic literature was Socrates' *daimonion*". Socrates was the type of soul that a daimon could guide to 'bridge' the gap between practical and contemplative life, between the role of the philosopher and that one of the active citizen by means of philosophy and of the pedagogical power of philosophy.

<sup>11</sup> Negative meanings of *philotimia* are to see, for example, in its association to *doxomania* (Plu. *Sull.* 7), *kenodoxia* (M. 57d), *philoneikia* (Ages. 23, 33), *philarchia* (M. 785 sq.). Positive meanings are to see, for example, in its association to *philodoxia* (M. 39e), *doxa* (e. g. *Cam.* 31). The adjective *philotimos* meaning 'generous' appears in *Crass.* 3 (*philotimos peri xenous*). On the history of the concept and on the originality of Plutarch see F. FRAZIER, "À propos de la philotimie dans les *Vies*. Quelques jalons dans l'histoire d'une notion" *R Ph* 67 (1988) 109-127.



where luck and power can easily change direction and favour one side or another at war, Alcibiades learns to change sides easily and to persuade his temporary allies or betray them, when needed, making use of his *synesis kai tolme* (21.2, 35.1). He is driven by that same uncontrollable ambition and desire for protagonism. With the same ease, he behaves either honestly or dishonestly, excessively and pompously among the Persians, or moderately and severely among the Spartans, according to his ambition and the profit he can take from the situation. For the common people this volatile and brilliant adaptation to the circumstances will awaken his dream for tyranny (35.1). According to Plutarch, this monstrous disturbance of character, which worsens along with the crisis in the Hellas, can be compared to the behaviour of a crawling animal – the chameleon (23.3).

All in all, this man who was able to divide and destabilize all the Peloponnesus, who annulled the pacifying effort of Nicias, came to represent the crisis itself and made material the very spirit of that time. If the order in the city has some parallel to the order of the soul, then the anomaly of a *physis*, which Socrates was unable to shape, is in accordance with the political landscape of an Athens whose life was at the mercy of the masses driven by tyrannical impetus. Demagogues, unscrupulous leaders and lords of war multiply and take advantage of this environment. So the fragile shoot of virtue dried up and gave way to the increasingly evident moves of the chameleon.

Plutarch imitates the rhythm oscillations of this character and of his fate to finish the comparison between the *Lives* of Alcibiades and Coriolanus in a theatrical way. Firstly, he establishes a comparison between both which seems to be more favourable to Alcibiades than to Coriolanus and then, in the end, he unexpectedly turns things around and concludes that Coriolanus' *philotimia* was redeemed by his *sophrosyne* and detachment from wealth<sup>12</sup>. On the other hand, Alcibiades proves to be the most unscrupulous and immoral man, deprived of the sense of *to kalon*.

His death best illustrates his life. He was a victim of the fear that the threat of his tyranny represented and of the contradictory feelings that *doxa* caused in him, as well as the victim of the intrigues he himself created. So, he died, ambiguously, covered in the clothes of a courtesan or he was pure and simply caught while trying to escape after he satisfied his *eros*. And then a day arrived when the chameleon could no longer rely on his ability to adapt and mimic.

#### BIBLIOGRAPHIA SELECTA

BECCHI, F.,

- "Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia comme paideia dell'anima" in: A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M<sup>a</sup> AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristoteles*.

<sup>12</sup> *Synkrisis*, 44: here Coriolanus' *philotimon* appears associated to *orge* and *lype*, two negative forces.

*Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, pp. 25-43.

BRENK, F. E.,

- "The Dreams in Plutarch's Lives" *Latomus* 34 (1975) 336-349.

CEREZO MAGÁN, M.,

- "Embriaguez y vida disoluta en las Vidas" in: J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE & R. GALLÉ CEJUDO (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI simposio español sobre Plutarco: Cádiz 14-16 de Mayo de 1998*, Madrid, 1999, pp. 171-180.

DUFF, T.,

- "Plutarch on the Childhood of Alkibiades (*Alk.* 2-3)" *PCPS* 49 (2003) 89-117.

ERBSE, H.,

- "Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs" *Hermes* 84 (1957) 398-424.

FRAZIER, F.,

- "À propos de la philotimie dans les Vies. Quelques jalons dans l'histoire d'une notion" *R Ph* 67 (1988) 109-127.

HERSHBELL, J. P.,

- "Plutarch's Portrait of Socrates" *ICS* 13 (1988) 365-381.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- "Actitudes del hombre frente a la tyche en las *Vidas Paralelas* de Plutarco" *BIEH* 7 (1973) 101-110.

RUSSEL, D. A.,

- *Plutarch*, London, 1972.

SWAIN, S. C. R.,

- "Plutarch: Chance, Providence and History" *AJPh* 110 (1989) 272-302.
- "Plutarchan Synkrisis" *Eranos* 90 (1992) 101-111.

STADTER, PH.,

- "The Proems of Plutarch's Lives" *ICS* 13 (1988) 275-295.

## Éros, Arès et Aphrodite dans l'*Érotikos* Une reconsidération de la réponse à Pemptidès (ch. 13-18)

FRANÇOISE FRAZIER  
UNIVERSITÉ DE PARIS X-NANTERRE

Dans ce dialogue un peu à part de Plutarque que constitue l'*Érotikos*, dont le sujet, en plein accord avec le thème qui nous réunit, traite d'une question de morale pratique et s'ancre ainsi dans la « réalité quotidienne », psychologique et éthique, là où les autres dialogues privilégient des questions physiques et métaphysiques, s'interrogeant sur le fonctionnement des oracles, la place de la lune dans le *cosmos*, la nature et la justice divine<sup>1</sup>, dans ce dialogue qui, formellement, entrelace une histoire d'amour particulière et une discussion, les images, qui suggèrent l'élan spirituel vers la Beauté véritable et divine, les exemples de tous ordres, qui, par leur caractère très souvent narratif, montrent l'amour inscrit dans la durée de l'existence humaine, bref, tout ce qui permet une « figuration » de la pensée, ancrant l'amour dans la réalité vécue tout en suggérant aussi sa valeur spirituelle, prend une importance particulière. J'ai déjà proposé plusieurs études autour de ce thème<sup>2</sup> et je voudrais aujourd'hui poursuivre cet examen en m'attachant aux dieux traditionnels, qui

<sup>1</sup> Ce qui lui valait d'être classé par K. ZIEGLER, « Ploutarchos of Chaironeia », *RE XXI* (1951), cols. 636-637, dans la catégorie des popularphilosophisch-ethischen Schriften, alors que les autres dialogues ressortissaient aux theologischen Schriften — à l'exception du *De facie*, rangé parmi les naturwissenschaftlichen Schriften, lequel est considéré par H. G. INGENKAMP, « Luciano e Plutarco: Due incontri con il divino », *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena* 6 (1985), p. 37, comme tout aussi théologique que les autres. L'*Érotikos* ne prétend pas à une réflexion théologique, mais il accorde néanmoins une attention aux choses religieuses qu'on ne trouve pas dans les traités éthiques et cette alliance est un autre aspect, non négligeable, de sa singularité.

<sup>2</sup> Sur les images, voir FRAZIER, 1999 ; sur les *exempla* FRAZIER 2005a.

lient étroitement les deux dimensions existentielles de l'éthique et du religieux, et en privilégiant le premier aspect<sup>3</sup>.

Parmi eux, deux divinités majeures se détachent : Aphrodite, figure attendue, présente à la fois dans les passages périphériques consacrés au mariage<sup>4</sup> et dans l'intervention centrale de Plutarque, aussi bien dans sa réponse à la question de Pemptidès sur la divinité d'Éros (ch. 13-18) que dans le couronnement platonicien de cette réponse suscité par Soclaros (ch. 19-20), mais aussi Arès, qui n'est présent que dans la réponse à Pemptidès — à quoi il faut ajouter, dans un registre un peu différent, une utilisation récurrente de métaphores guerrières auxquelles il ne saurait être totalement étranger<sup>5</sup>. Cette simple constatation inviterait déjà à centrer l'étude sur ces chapitres 13-18, mais il se trouve de surcroît que, lors d'une rencontre récente à Göttingen, le Professeur Görgemanns, étudiant ce qu'il considère comme un éloge d'Éros<sup>6</sup>, s'est attaché aussi à ces chapitres et a repris la lecture « rhétorique » proposée par D. A. Russell il y a déjà une dizaine d'années<sup>7</sup> en l'appuyant sur un rapprochement avec les prescriptions d'Alexandre fils de Numénius pour la composition des éloges des dieux<sup>8</sup>.

Or la prééminence du modèle rhétorique ainsi établie me semble grosse de malentendus, pouvant déboucher sur une remise en question du genre même du texte, amenant à tout le moins à minorer indûment l'influence du *Banquet* sur ce passage, et, plus largement, à privilégier une certaine forme littéraire par rapport au fond — l'explication ultime du passage étant un désir de l'auteur de se conformer à la personnalité juvénile du Plutarque<sup>9</sup> : en jetant la lumière sur une éthopée d'ailleurs contestable, on rejette dans l'ombre l'apport du passage à l'ensemble de la réflexion sur l'amour et les liens qu'il entretient avec les autres parties du dialogue. Aussi me semble-t-il nécessaire de reprendre d'abord une vision d'ensemble des chapitres 13 à 18 qui propose une autre ligne de lecture et signale les rapprochements et les écarts avec les éloges du *Banquet* de Platon. De fait, il ne s'agit pas de nier que ce texte ait des accents encomiastiques, mais de montrer et ce qu'ils doivent à Platon et surtout ce qu'en fait Plutarque. L'évocation de la puissance d'Éros est à l'évidence un

<sup>3</sup> J'ai étudié l'aspect religieux in FRAZIER, 2005b.

<sup>4</sup> Voir Daphnée en 5. 751 E [citation de Solon] et surtout 752 B et Plutarque en 23. 768 E - 769 A.

<sup>5</sup> Voir VALVERDE, 2004/2005.

<sup>6</sup> Cette dimension est indéniable, mais l'analyse de GOTTELAND-OUUDOT, 2006, p. 76, qui associe « Apologie et éloge du dieu Amour », me paraît plus exacte et lorsque j'ai moi-même évoqué un éloge du Dieu (FRAZIER, 2005/2006), j'entendais mettre en lumière une tonalité valable pour l'ensemble du dialogue et non pas seulement la structure formelle d'un passage particulier.

<sup>7</sup> RUSSELL, 1997.

<sup>8</sup> GÖRGEMANN, 2005, qui cite et traduit le texte d'Alexandre p. 193-195.

<sup>9</sup> GÖRGEMANN, 2006, p. 9, 26 et en part. 29 : « Die Nähe zur Rhetorik fügt sich auch in das Charakterbild des jugendlichen Plutarch ein ».

thème d'éloge, mais pourquoi choisit-il, pour l'exalter, de le comparer à Arès et à Aphrodite et que faut-il en particulier penser de l'introduction de ce passage (759 E3-10), qui n'a pas encore été suffisamment élucidée ? L'étudier, c'est mettre en lumière la dimension éthique et psychologique de la réflexion, dominante dans la comparaison entre Arès et Éros, tandis que la relation est plus complexe avec Aphrodite et permet d'associer considérations éthiques et dimension cosmique.

### Forme et contenu de la réponse à Pemptidès

S'il n'est pas faux de lire les chapitres 13 à 18<sup>10</sup> comme un éloge, une telle lecture ne prend toutefois pas suffisamment en compte le mouvement du texte, son origine comme son développement. De fait, avant de prendre la forme d'un éloge<sup>11</sup>, cette longue intervention de Plutarque est d'abord suscitée par une question de Pemptidès, qui, explicitement, déplace le débat d'un problème particulier à un *plan général*, du mariage d'Isménodore et de Bacchon à la nature de l'amour<sup>12</sup> — question d'ailleurs préparée par le premier débat contradictoire sur la valeur respective de l'amour des garçons et de l'amour conjugal, où était déjà en jeu « ce qui mérite vraiment le nom d'Amour » et qui prend donc forme dans la bouche de l'austère Pemptidès : « J'aimerais entendre de vous ce qu'avaient en vue pour déclarer Éros dieu les promoteurs de cette opinion » (12, 756 A). Une telle question ressemble fort à celles qu'on pouvait poser au professeur-conférencier de philosophie et elle contribue à asseoir la figure dominante de Plutarque, qui s'affirmera encore lorsqu'il sera pressé au chapitre 19 de développer l'accord avec la religion égyptienne par Soclaros. Sans doute est-ce là un anachronisme, mais outre qu'il n'a rien de très surprenant dans la tradition platonicienne, où l'on n'a que faire de la vraisemblance matérielle, cette superposition des figures, du jeune marié amoureux et du vieux philosophe heureux en ménage, père du narrateur, loin d'en constituer une faiblesse, l'enrichit et ajoute à l'entrelacement de l'histoire et du dialogue un miroitement des temps qui fait de Plutarque la meilleure illustration de la théorie qu'il développe<sup>13</sup>.

Sans doute est-on de la sorte très loin du questionnement socratique, mais on ne l'est pas moins des éloges monologiques des cinq premiers intervenants du *Banquet*. Si l'on retrouve le ton poli qui est celui de la société amicale de Plutarque et qu'il évoque si bien dans les *Propos de Table*, son intervention n'en a pas moins une certaine saveur « diatribique », avec un Plutarque qui se tourne vers ses inter-

<sup>10</sup> Et peut-être 13 à 20, si l'on voit dans le développement platonicien l'exaltation du bienfait suprême d'Éros et donc le couronnement de l'éloge.

<sup>11</sup> À partir de 759 D9 où sont introduits les attributs divins de δύναμις et ωφέλεια.

<sup>12</sup> 755F6-756A1 (juste avant la question) : Ἄρτι μὲν οὖν ἡσυχίαν ἦγον· ἐν γὰρ ἰδίοις μᾶλλον ἢ κοινοῖς ἐώρων τὴν ἀμφισβήτησιν οὖσαν.

<sup>13</sup> La très belle analyse de SIRINELLI, 2000, p. 412, me semble à cet égard décisive.

locuteurs, Pemptidès d'abord, mais aussi Daphnée et Zeuxippe, pour solliciter leur avis, leur approbation, leur intervention, au cours des trois parties qu'il détache lui-même par des articulations très nettes<sup>14</sup>. Je prendrai pour exemple la première, la plus complexe, qui mêle apologie, réfutation et éloge pour établir la divinité d'Éros (13-16. 759 D), et dont les affinités avec les prescriptions d'Alexandre ne me semblent pas le trait le plus frappant, ni surtout le plus éclairant. D'abord, indépendamment de l'origine, rhétorique ou non, de ses composantes, l'exposé se déroule en établissant avec les autres assistants une certaine forme de dialogue, ou de prise à partie, qui n'est pas sans évoquer les entretiens philosophiques contemporains ; ensuite elle présente un certain nombre de points communs avec d'autres œuvres de Plutarque : son mouvement, qui conduit d'une position apologétique, où est défendue la divinité d'Éros et souligné le danger de sa mise en cause, à une exaltation de cette divinité qui patronne l'union amoureuse, se retrouve dans la dernière partie, à propos du mariage, sans doute attaqué par Zeuxippe<sup>15</sup>, et anime aussi le *Sur les oracles de la Pythie*<sup>16</sup> ; son contenu et les réflexions sur la nature et la fonction du dieu peuvent être rapprochés de thèmes du *Sur Isis et Osiris*<sup>17</sup>. Enfin, outre ces échos internes à l'œuvre de Plutarque, la ressemblance avec les éloges du *Banquet* est indéniable<sup>18</sup> et cette première partie peut se lire comme une adaptation de la première partie que consacrent, Phèdre à la *genesis* du dieu (178 a sq) et Agathon à sa nature (195 a), point qui est aussi le premier traité par Socrate et Diotime et leur permet d'établir qu'Éros est un *daimôn* et non pas un dieu (201 e sq). Sans reprendre le procès en infidélité fait à Plutarque sur ce point par des générations de critiques, il faut souligner plutôt comment l'alternative qu'il choisit, non pas *theos* ou *daimôn*, qui met en lumière l'intentionnalité de l'amour et en fait la meilleure métaphore du désir philosophique, mais *theos* ou *pathos*, situe l'amour *hic et nunc*, et constitue peut-être une certaine manière, la sienne, de penser le *metaxu*, en se focalisant sur la dimension vécue, éthique et religieuse à la fois, où une puissance divine patronne et ordonne (κοσμεῖ) l'élan de la passion et l'ouvre à un au-delà spirituel. De la même manière, l'éloge en forme qui suit révèle un contenu sans doute plus riche et

<sup>14</sup> Voir en appendice l'analyse de la réponse à Pemptidès, qui dégage à la fois la progression argumentative et la forme dialogique adoptée.

<sup>15</sup> Les sous-titres choisis dans son édition par FLACELIÈRE, 1980 sont assez suggestifs : « Apologie de l'amour conjugal » pour le chapitre 21 (p. 95), puis « Grandeur du mariage » pour le chapitre 23 (p. 100).

<sup>16</sup> C'est du moins ce que j'ai essayé de montrer dans une communication toujours à paraître, faite au colloque *Interpreting Composition in Plutarchos* (Louvain, 5-7 juillet 2001), « Delphes dans tout son éclat. Le *De Pythiae oraculis* couronnement des *Dialogues Pythiques* ».

<sup>17</sup> J'espère traiter ailleurs ce sujet.

<sup>18</sup> Voir VALVERDE, 2002, n.116, p. 80 : il ajoute à la référence à Agathon et au *Banquet* la disposition adoptée par Socrate in *Phædr.* 237 c-d.



significatif si on le situe d'abord dans la pensée de son auteur avant de se référer à un modèle rhétorique et à un répertoire de thèmes.

La divinité d'Éros affirmée, Plutarque choisit de développer deux attributs divins, δύναμις et ὠφέλεια (759 D9), laissant de côté le troisième attribut divin cité dans la *Vie d'Aristide* (6) ou les *Contradictions stoïciennes* (1051 F), l'ἀφθαρσία, l'incorruptibilité, qui accuse l'écart ontologique entre divin et humain et n'a pas sa place ici<sup>19</sup>. Les bienfaits divins correspondent sans doute à un thème d'éloge, développé par Phèdre, Agathon et Diotime<sup>20</sup>, mais aussi à une conviction intime de Plutarque, qui a animé toute l'argumentation de la première partie fondée sur le patronage divin de toutes nos activités<sup>21</sup> et qui couronne ainsi l'ensemble de son intervention. Entre les deux, il s'attarde sur la puissance du dieu, autre thème d'éloge assurément, que traitent Éryximaque, Aristophane et Diotime dans la *Banquet*<sup>22</sup> : il choisit de la traiter sous la forme d'une *syncrisis*, procédé rhétorique, dont les *Vies parallèles* montrent assez qu'il lui est cher, mais qui n'est pas absent non plus de la partie de l'éloge d'Agathon consacrée à l'arété du dieu (196 b-197 b), où, comme chez Plutarque, la puissance se fait prévalence sur toute autre. Thème encomiastique bien à sa place à ce moment du texte, il est cependant loin de se limiter à ce passage : c'est au contraire un thème qui parcourt *tout* le texte<sup>23</sup>, qui se manifeste dans l'histoire même, par l'inspiration qui s'est emparée de la sage

<sup>19</sup> Plutarque ne reprend pas dans cette partie la forme d'immortalité que peut conférer l'amour ; c'est Daphnée qui a évoqué le flambeau des générations en 752 A, et Plutarque reprendra fugitivement le thème en 770 A-B, au niveau cosmique (passage commenté *infra*) ; le mouvement vers l'Être et le retour à la plaine de la vérité ne sont pas explicitement mis en relation avec l'immortalité, mais inscrits dans le cycle des renaissances (766 B).

<sup>20</sup> *Symp.* 178 c3 (Phèdre) : πρεσβύτατος δὲ ὢν, μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιὸς ἔστιν; 195 a3-5 (Agathon) : οὕτω δὴ τὸν Ἔρωτα καὶ ἡμᾶς δίκαιον ἐπαινεῖσαι, πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν, ἔπειτα τὰς δόσεις; 204 c8 (question de Socrate à Diotime) : Τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

<sup>21</sup> Voir en particulier 14. 758 A : Ἡ καὶ τὸ λέγειν ταῦτα δεινὸν ἔστι καὶ ἀχάριστον, ἀπολαύοντάς γε τοῦ θεοῦ τοῦ φιλανθρώπου πανταχόσε νενεμημένου...

<sup>22</sup> *Symp.* 188 d3 (conclusion d'Éryximaque) : Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει ξυλλήβδην ὁ πᾶς Ἔρως ; 189 c5 sq (introduction d'Aristophane) : ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασιν τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν οὐκ ἠσθῆσθαι, ἐπεὶ αισθανόμενοι γὰρ μέγιστ' ἂν αὐτοῦ ἱερά κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν ποιεῖν μεγίστας, οὐχ ὥσπερ νῦν τούτων οὐδὲν γίνεταί περὶ αὐτόν, δέον πάντων μάλιστα γίγνεσθαι. ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τούτων ὢν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένηι εἶη; 202 e2 (question de Socrate à propos du rôle d'un *daimôn*) : τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Il est notable toutefois que le « pouvoir » sera davantage souligné dans l'éloge d'Alcibiade, comme puissance de Socrate, qui est aussi ascendant de l'amour philosophe (216 c8 et 218 e2).

<sup>23</sup> Voir FRAZIER, 2005/2006, 95-99.

Isménodore<sup>24</sup>, et a été repris et amplifié par l'introduction de la théorie des *maniai*, parmi lesquelles la passion amoureuse a été désignée comme la plus forte<sup>25</sup>; cette prise de possession, source de tous les héroïsmes, s'épanouira dans l'ultime réponse à Zeuxippe, où sera exaltée la résistance à toute coercition de « ceux qui ont installé Éros comme maître dans leur âme<sup>26</sup> ». Cette dimension psychologique prédomine aussi dans l'introduction de la partie consacrée à l'exaltation de la puissance d'Éros, qui est précisément le passage très délicat où l'on trouve ensemble Arès et Aphrodite.

### Arès et Aphrodite moins puissants qu'Éros (759 D9-E10)

Pendant puisque nous <distinguons> les dieux surtout par la puissance et l'utilité, de même que parmi les biens humains, ce sont la royauté et la vertu que nous pensons et disons les plus divins, il est temps de considérer d'abord si Éros le cède en puissance à quelque autre divinité. Or

Grand est le pouvoir qui à Cypris assure la victoire  
(μέγα μὲν σθένος ἅ Κύπρις ἐκφέρεται νίκας)

comme le dit Sophocle (*Trach.* 497), grande aussi la force d'Arès (μεγάλη δ' ἢ τοῦ Ἄρεος ἰσχύς), et, d'une certaine manière, nous voyons que la puissance de tous les autres dieux est répartie entre eux deux : la puissance d'appropriation du beau de l'une et la puissance de résistance au laid de l'autre sont inscrites dès l'origine dans les âmes, comme Platon quelque part ... les formes (ἡ μὲν γὰρ οἰκειωτική πρὸς τὸ καλὸν ἢ δ' ἀντιτακτική πρὸς τὸ αἰσχρὸν ἀρχῆθεν ἐγγέγονε ταῖς ψυχαῖς, ὡς πού καὶ Πλάτων ... τὰ εἶδη).

Le texte est ouvertement présenté comme platonicien, mais la référence est tronquée et le complément proposé par les savants modernes, qui renvoie à la distinction des parties de l'âme<sup>27</sup>, ne permet d'établir de correspondance parfaite avec aucun texte platonicien conservé. Deux propositions ont été faites, dont les promoteurs reconnaissent eux-mêmes les imperfections : R. Flacelière met en avant le mythe de l'attelage ailé (*Phèdre* 246 b) et identifie les deux tendances aux deux chevaux, c'est-à-dire à l'*epithymia* et au *thymoeidés*<sup>28</sup>, mais le désir incarné par Aphrodite dans notre dialogue n'a rien de négatif ; A. Barigazzi préfère se reporter à la division des parties de l'âme de la *République* (IV 439 e), mais si le *thymoei-*

<sup>24</sup> 11. 755 E2-3 : ἀλλ' εἴοικε θεία τις ὄντως εἰληφέναι τὴν ἀνθρωπὸν ἐπίπινοια καὶ κρείττων ἀνθρωπίνου λογισμοῦ.

<sup>25</sup> 16. 759 A-B établit que toutes les autres passions s'apaisent et leur oppose τὴν δ' ἐρωτικὴν μανίαν τοῦ ἀνθρώπου καθαιψαμένην ἀληθῶς καὶ διακαύσασαν οὐ μοῦσά τις, οὐκ ἐπιβὴ θελεκτήριος, οὐ τόπου μεταβολὴ καθίστησιν (B5-7).

<sup>26</sup> 23. 768 A : ὅταν Ἔρωτα δεσπότην ἐν ψυχῇ κτήσωνται.

<sup>27</sup> FLACELIÈRE, 1980 comme GÖRGEMANN, 2006 adoptent la conjecture de Wytttenbach <διεἶλε τῆς ψυχῆς> ; BARIGAZZI, 1986 propose ταῦτα διώρισε en se référant à *Rep.* IV 439 e.

<sup>28</sup> FLACELIÈRE, 1980, p. 142 (= n. 4 de la p. 76).

dés, bien orienté, correspond toujours, sans grande difficulté, à Arès, il faudrait identifier Aphrodite avec le νοῦς<sup>29</sup>, ce qui ne laisse pas de surprendre. M. Valverde pour sa part renvoie aux deux textes, mais en s'arrêtant davantage sur le *Phèdre* et en signalant, sans explication, que les deux tendances ici sont bonnes<sup>30</sup>, tandis que H. Görgemanns ne cite que la *République* ; alors que, dans une première version discutée à Göttingen, il estimait que l'οἰκειωτική correspondait malaisément aux deux autres parties de l'âme, rationnelle ou désirante, il s'est finalement rallié à l'identification avec l'ἐπιθυμητικόν<sup>31</sup>.

La source platonicienne paraît donc difficile à saisir, mais avant de chercher (ou de renoncer) à la déterminer, avant même de conclure, avec R. Flacelière, que « Plutarque veut dire, je crois, qu'en limitant l'examen à Aphrodite et Arès, on aura, en réalité, épuisé la question relative à la comparaison de la puissance d'Éros avec celle de tous les autres dieux<sup>32</sup> », il faut essayer de déterminer plus précisément la portée éthique et psychologique de cette division, et, pour ce faire, considérer de plus près le vocabulaire employé pour désigner ces deux grandes puissances. Les deux adjectifs mettent en valeur des mouvements opposés et complémentaires, d'appropriation d'une part (οἰκειωτική), de résistance d'autre part (ἀντιτακτική), qui transposent en quelque sorte dans l'âme les deux grands principes cosmiques, *philia* et *neikos*, qui animent tout l'univers ; du caractère moral de cette transposition témoignent assez les objets spécifiés, τὸ καλόν et τὸ αἰσχρόν : sont ainsi mises en relief deux tendances dynamiques de l'âme, qui peut-être disent à la manière platonicienne le « système binaire, attraction-répulsion » sur lequel les Stoïciens construisaient leur propre système éthique<sup>33</sup>, et le disent dans des termes suffisamment rares pour mériter eux aussi l'attention.

La tendance la plus facile à cerner, la force d'opposition et de résistance propre à Arès, est en effet désignée par un *hapax*, l'adjectif ἀντιτακτική, dont on peut rapprocher l'action défensive et bénéfique attribuée à Arès dans les *Daidala* (frg 157 Sandbach), ἀρήγων τοῖς κατὰ βίαν καὶ μάχην συμπτώμασιν, secours contre le mal qui se déploie là dans la cité alors que notre texte se situe dans une optique morale : de façon plus spécifique, l'action d'Arès a été définie un peu plus haut, au début du

<sup>29</sup> BARIGAZZI, 1986, p. 115.

<sup>30</sup> VALVERDE, 2003, p. 80, n. 118.

<sup>31</sup> GÖRGEMANN, 2006, p. 156, n. 203, qui renvoie à OPSOMER, 2006, p. 229, lequel rapproche ce désir du Beau du désir attribué à Isis, identifiée à la matière, in *De Iside* 53, 372 E-F (ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τάγαθῶ ταῦτόν ἐστι, κάκεινο ποθεῖ καὶ διώκει· τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθῆται μοῖραν ...). La suite de mon exposé confirme ce choix.

<sup>32</sup> FLACELIÈRE, 1980, p. 142 (= n. 3 de la p. 76).

<sup>33</sup> Je reprends les termes de C. LÉVY, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, 1997, p. 160.

chapitre 14, comme la « mise en ordre de notre θυμοειδές καὶ ἀνδρῶδες » (757 C8-9). L'interprétation est plus délicate pour l'action d'Aphrodite, mais, pour rare qu'il soit, l'adjectif n'est pas un *hapax* et il existe un autre texte où l'on trouve ainsi désignée une tendance de l'âme, le seul, à ma connaissance. Il s'agit, dans le *Didaskalikos* d'Alcinoos, c'est-à-dire dans un texte médioplatonicien, d'un développement situé à l'intérieur de la partie morale de l'exposé et consacré à l'immortalité de l'âme<sup>34</sup> :

L'âme des dieux possède elle aussi le discernement (τὸ κριτικόν) que l'on pourrait également appeler faculté de connaître, ainsi que la faculté impulsive (τὸ ὀρμητικόν), c'est-à-dire capable d'excitation, et la faculté d'appropriation (τὸ οἰκειωτικόν) : ces facultés se rencontrent également dans les âmes humaines, mais du fait de leur venue dans le corps, elles subissent un certain changement : à la faculté d'appropriation correspond la partie *concupiscible* de l'âme, à la faculté impulsive, la partie *irascible* (οἷον μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἢ μὲν οἰκειωτικὴ εἰς τὸ ἐπιθυμητικόν, ἢ δὲ ὀρμητικὴ εἰς τὸ θυμοειδές<sup>35</sup>). (178, 39-46, traduction P. Louis)

Ce passage confirme l'identification de l'οἰκειωτικόν avec l'ἐπιθυμητικόν, mais surtout il se situe au même niveau que l'introduction de Plutarque, au niveau divin, et il n'a pas moins intrigué les spécialistes du médioplatonisme<sup>36</sup> que notre passage n'a déconcerté ses éditeurs. J. Dillon, commentant le texte d'Alcinoos, a suggéré d'y voir l'influence du *Phèdre* et des chariots divins, qui aurait amené les platoniciens à concevoir qu'il « devait y avoir dans les âmes divines des archétypes équivalents aux parties irascible et concupiscible de l'âme humaine<sup>37</sup> » ; chaque cheval étant évidemment noble lorsqu'il est attelé à un chariot divin, on comprend aisément pourquoi, à ce niveau, les deux tendances sont pleinement positives, chez Plutarque comme chez Alcinoos<sup>38</sup>.

Ces tendances concernent plus précisément la partie passionnelle de l'âme, dont le *De la vertu éthique* souligne l'importance dans la vie morale : sans elle, la raison serait inerte, et l'on trouve à la fin de ce traité un passage où Plutarque distingue nettement

<sup>34</sup> Cet argument soulève implicitement le problème, débattu, de la mortalité ou de l'immortalité de la partie irrationnelle de l'âme (voir *infra* n. 36).

<sup>35</sup> WHITTAKER, 1990, n. 413, relève que c'est le seul passage où Alcinoos emploie le terme platonicien, alors que partout ailleurs il préfère l'aristotélicien θυμικόν.

<sup>36</sup> K. ALT, *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, Stuttgart, 1996, p. 32, n. 125, ne pense pas cette théorie des âmes divines propre à Alcinoos, au contraire de DILLON, 1995, p.160 ; la perplexité vient en particulier de ce que l'affirmation d'une préexistence de la partie irrationnelle de l'âme ne s'accorde pas avec la mortalité que semble lui attribuer Alcinoos.

<sup>37</sup> DILLON, 1977, p. 292.

<sup>38</sup> WHITTAKER, 1990, p. 132, n. 410, signale que Dillon n'a pas d'autre témoin de cette théorie qu'Alcinoos : peut-être le texte de l'*Érotikos* peut-il être considéré comme un second témoignage.

l'excès de passion, à éviter, de la passion elle-même, dont les mouvements sont à la fois consubstantiels à l'âme incarnée, et indispensables à son activité. C'est ce qu'ont compris les législateurs, qui encouragent l'émulation dans le domaine politique et au combat font jouer des airs excitants ; ce qu'ont compris aussi les éducateurs, Stoïciens compris, qui manient l'éloge et le blâme et Plutarque conclut :

Ainsi un pédagogue laconien n'avait pas tort, quand il disait qu'il voulait amener l'enfant à jouir des bonnes actions et à souffrir des mauvaises (τοῖς καλοῖς ἡδεσθαι καὶ ἄχθεσθαι τοῖς αἰσχροῖς), ce qui est bien le but le plus élevé et le plus beau que l'on puisse assigner à l'éducation, telle qu'elle convient à un être libre. (452 D6-9)

Ce dernier exemple, pédagogique, montre en quelque sorte l'actualisation des *δυνάμεις* présentées dans l'Érotikos sur un plan très général grâce à une éducation qui apprend à se plaire au *καλόν* et à souffrir de l'*αἰσχρόν* : engagées dans la vie pratique, ces tendances prennent ainsi une dimension affective et suscitent des sentiments moraux de plaisir et de déplaisir, mais elles se concrétisent aussi en vertus. Le traité insiste sur la justice et la sagesse<sup>39</sup>, tandis que l'Érotikos sélectionne des situations où les mouvements d'appropriation et de répulsion rattachés à Aphrodite et à Arès sont replacés dans les domaines traditionnels des deux divinités, l'amour et la guerre. Et l'on se retrouve ainsi aussi dans le monde des passions, où dominent *epithymia* et *hédonè* avec la première, *thymos* avec le second. Par rapport à la « mise en perspective psychique » initiale, très générale et originale, le développement prend un caractère plus convenu qu'on peut regretter, mais s'il réduit le champ d'application des tendances, il ne réduit pas l'intérêt de l'introduction, et n'en perd pas pour autant lui-même tout intérêt.

### Éros et Arès

Convenue, la comparaison avec Arès, qui fait d'Éros la source du plus grand des courages, prend cependant un peu plus de relief si on la replace dans l'ensemble du texte et si, d'abord, l'on revient au passage du *De la vertu éthique* déjà évoqué<sup>40</sup> ; après y avoir rappelé l'utilisation des instruments de musique pour galvaniser les courages, Plutarque continue :

Car ce n'est pas seulement en poésie que, comme le dit Platon, le possédé des Muses et l'inspiré rendent ridicule le professionnel rompu à son

<sup>39</sup> 452 A : Διὸ καὶ περὶ τὰς ἡδονὰς τὴν ἀγαν ἀφαιρετέον ἐπιθυμίαν καὶ περὶ τὰς ἀμύνας τὴν ἀγαν μισοποιηρίαν (autre variation sur les deux tendances)· οὕτω γὰρ ὁ μὲν οὐκ ἀνάληγτος ἀλλὰ σώφρων, ὁ δὲ δίκαιος, οὐκ ὠμὸς οὐδὲ πικρὸς ἔσται.

<sup>40</sup> La comparaison avec le raisonnement spécieux d'Agathon (*Symp.* 196 d) est aussi à son avantage : καὶ μὴν εἰς γε ἀνδρείαν Ἔρωτι 'οὐδ' Ἄρης ἀθίσταται.' οὐ γὰρ ἔχει Ἔρωτα Ἄρης, ἀλλ' Ἔρωσ Ἄρη -'Αφροδίτης, ὡς λόγος· κρείττων δὲ ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου· τοῦ δ' ἀνδρειοτάτου τῶν ἄλλων κρατῶν, πάντων ἂν ἀνδρειότατος εἶη.



métier, mais aussi bien dans les batailles, où l'élan passionnel et la force d'enthousiasme sont irrésistibles et invincibles (τὸ παθητικὸν καὶ τὸ ἐν-θουσιῶδες ἀνυπόστατόν ἐστι καὶ ἀήττητον). Cette force, selon Homère, les dieux la suscitent en l'homme :

Il dit et au pasteur d'hommes il insuffle une grande fougue (O 262)  
et encore

Ce n'est pas sans l'aide d'un dieu qu'il montre ici telle fureur (E 185), comme si la passion qu'ils adjoignent ainsi au raisonnement était pour celui-ci comme un tremplin et un véhicule (καθάπερ ὄρμημα τῷ λογισμῷ καὶ ὄχημα τὸ πάθος προστιθέντας). (452 B4-C6, traduction D. Babut)

Cette soudaine référence au *Phèdre* et à l'inspiration poétique a semblé mal raccordée à D. Babut, voire saugrenue<sup>41</sup> ; son insertion donne cependant à penser que ce thème psychologique importe à Plutarque et sa récurrence dans *l'Érotikos* semble le confirmer ; en outre, le passage du *De la vertu* peut éclairer une particularité de l'exposé sur les *maniai* de notre dialogue que les savants se contentent en général de noter sans la commenter : l'adjonction à la liste platonicienne de la *mania* guerrière (16. 758 F), la première dont il est noté ensuite, à travers une citation d'Homère (Z 121-122), qu'elle s'éteint dès que le guerrier quitte les armes, alors que rien n'apaise l'amour (16. 759 A), de même qu'elle a été la dernière citée avant l'introduction de la *mania* amoureuse.

Ce rapprochement entre les deux domaines et les deux divinités, présent dès le début de la réponse à Pemptidès, où Arès, « ce dieu qui, comme sur un planisphère de bronze, est aux antipodes d'Éros », était victime aussi des pires injures (757 A-B) avant que son patronage du *thymoeidés* et des combats ne soit avancé comme indice de l'existence d'un dieu symétrique pour patronner le *philètikon* (757 C-D), attire l'attention sur de puissants mouvements de l'âme et culmine dans la *syncrisis* de la puissance d'Arès et d'Éros, où elle prend une tonalité héroïque, préparée peut-être justement par l'introduction de la *mania* martiale. Plutarque en tout cas peut puiser à pleines mains dans la tradition épique et rejoint sur bien des points l'éloge de Phèdre dans le *Banquet*<sup>42</sup> pour affirmer la supériorité d'Éros. Il substitue ainsi à l'Éros délicat des poètes un Éros courageux (760 D), pour finalement le substituer

<sup>41</sup> BABUT, 1969, p. 41: « Mais ce qui frappe surtout, c'est que ces matériaux qui, en définitive, constituent l'essentiel du chapitre, ne se prêtent pas toujours à l'exploitation que veut en faire l'auteur. C'est le cas du mot de Diogène sur Platon (452 D) ... On en dira autant de l'allusion à la théorie platonicienne de l'inspiration poétique (452 B), qui paraît presque saugrenue dans un tel contexte. »

<sup>42</sup> *Amat.* 760 D, ardeur à défendre son aimé = *Symp.* 179 a ; 760 E, ardeur au combat devant son aimé = 179 a ; 761 B institution chalcidienne, panoplie et bataillon thébains // 178 e (institution d'une armée d'aimés) ; peuples et héros d'où Alceste (et Orphée) 761 E-F = 179 b-d.



à Arès lui-même<sup>43</sup> : il est la plus grande source de courage et l'exemple ultime, cité aussi par Phèdre, en est Alceste, une femme, « qui n'a rien de commun avec Arès » (761 E), et dont le sacrifice suscite une nouvelle confrontation, où Éros, plus puissant qu'Arès, se mesure désormais à Hadès et l'emporte sur lui aussi<sup>44</sup>. Affleure ainsi le thème de l'amour plus fort que la mort, qui s'épanouira dans la dernière partie du dialogue avec les exemples de Camma et d'Empona, plus fort parce que, à l'instar de ces femmes, il ne la craint pas, plus fort aussi —et c'est ce que montrent les chapitres 19-20 platoniciens— parce qu'il ramène l'âme à l'Être.

Peut-être enfin faut-il ajouter aux « victoires » d'Éros le mariage d'Isménodore et de Bacchon et l'on aurait alors une des explications possibles à l'emploi insistant de la métaphore guerrière dans l'histoire : non seulement elle met l'accent sur le caractère passionnel inhérent à l'amour, mais l'apaisement final de la « guerre<sup>45</sup> » et le triomphe de l'amour inscrivent aussi dans le récit la supériorité d'Éros sur Arès soutenue dans la discussion. Sur le plan psychologique en tout cas, celui sur lequel se situe l'introduction à l'éloge de la puissance d'Éros, la mise en parallèle avec Arès assoit la conception de l'amour comme force motrice de la vie morale et sa puissance d'élévation sera confirmée dans la partie sur les bienfaits, où Plutarque met l'accent sur la métamorphose morale, qui donne au lâche de la bravoure, au ladre de la générosité (762 B), qui remplit l'âme basse de noblesse et d'honneur (762 E), thème repris encore dans la dernière partie avec Laïs (ch. 21), la courtisane qu'Éros rend *sôphrôn* alors qu'elle n'était jusqu'alors vouée qu'aux *aphrodisia*.

### Éros et Aphrodite

Cette dimension éthique, qui associe Aphrodite et les *aphrodisia*, prédomine dans le passage consacré à la comparaison des deux puissances d'Éros et d'Aphrodite —et l'on est assez loin alors de l'οἰκειωτική πρὸς τὸ καλόν mise en exergue du passage. Son mouvement même a souvent déconcerté les commentateurs, qui y ont vu une critique de l'amour des femmes. La suite des arguments est pourtant assez claire, qui, de même que l'exemple d'Alceste montre ce que peut faire Éros sans Arès, s'applique à montrer le peu de prix d'unions où Aphrodite est privée d'Éros, les maris étant alors prêts à prostituer leur femme par ambition, et l'attachement sacré que suscite au contraire Éros —le dévouement des érastés est alors la meilleure preuve puisque justement Aphrodite n'a pas de part dans leurs relations ; ce caractère sacré est enfin reconnu par Alexandre lui-même, qui s'abstient des *aphrodisia* avec des femmes qu'aiment ses compagnons, sacrifice qui est

<sup>43</sup> 750 D9-10 : Ἄνῆρ γὰρ ὑποπλησθεὶς Ἔρωτος οὐδὲν Ἄρεος δεῖται μαχόμενος πολεμίοις ...

<sup>44</sup> 761 E : μόνη θεῶν ὁ Ἄιδης Ἔρωτι ποιεῖ τὸ προσταττόμενον.

<sup>45</sup> Soclaros, en homme cultivé, demande des nouvelles au moyen d'un proverbe qui est aussi une citation du *Phèdre* (771 D5-6 : Οὐ πόλεμόν γ', ὡ Διόγενες, ἀπαγγέλλων = *Phaedr.* 242 b).

un hommage du plus puissant des rois à la puissance supérieure d'Éros<sup>46</sup>. Si ce passage est plus délicat à suivre, c'est aussi qu'il est plus original et qu'on n'en trouverait aucun écho dans aucun des éloges du *Banquet* ; il contredit même quelque peu l'affirmation initiale de Daphnée, proclamant, pour s'opposer à Protogène, défenseur de la vision traditionnelle d'un amour des beaux garçons sans *aphrodisia*<sup>47</sup>, que cette absence signe l'imperfection d'un tel amour (*ἀτελής*, 752 B5) et qu'« il ne peut y avoir d'Éros sans Aphrodite, elle qu'il a reçu pour lot des dieux d'assister et d'escorter ». À la théorie classique de l'amour philosophique, Daphnée répond par la vision non moins traditionnelle d'Éros desservant d'Aphrodite, vision que conserve Platon lui-même lorsqu'il invente le mythe de la naissance d'Éros, expliquant « pourquoi Amour est le suivant d'Aphrodite et son desservant : parce qu'il a été engendré pendant la fête de naissance de celle-ci et qu'en même temps l'objet dont il est par nature épris, c'est la beauté, et qu'Aphrodite est belle<sup>48</sup> ». Aphrodite reste première chronologiquement, mais aussi ontologiquement, comme objet d'amour, c'est-à-dire comme ce dont l'Amour est manqué, parce qu'elle est liée à la beauté.

Or Plutarque, lui, l'associe au plaisir et à l'union charnelle et, dans la réponse à Pemptidès, s'attache à renverser la hiérarchie traditionnelle. Si, montrant que l'attaque contre Éros met en danger tous les autres dieux, il cite, immédiatement après Zeus, la puissante Aphrodite (756 D), célébrée par Empédocle et Sophocle, il commence cependant aussitôt à inverser leur relation par une paronomase, rappelant que son œuvre de fécondité, *ergon* grand et admirable, n'est pourtant que *parergon* lorsqu'Éros est présent, œuvre secondaire, simple « à-côté ». Éros apporte quelque chose de plus et permet à l'amour de se distinguer d'un simple appétit — ce à quoi le réduisait au contraire Protogène ; et Aphrodite, qui reste encore sujet de la phrase, peut écarter la simple satiété du plaisir et établir des liens durables et intimes, *φιλότητα καὶ σύγκρασις*, grâce à lui, qui n'apparaît cependant dans cette dernière phrase que sous la forme discrète d'un datif instrumental, c'est-à-dire dans un rôle d'adjuvant<sup>49</sup>. Absence déjà révélatrice, la *mania* amoureuse est mise ensuite sous le

<sup>46</sup> L'étonnement de RUSSELL, 1997, p. 106, devant le retour d'exemples féminins n'a ainsi pas lieu d'être, puisque la comparaison n'est plus entre hommes et femmes, mais entre Éros et Aphrodite, sentiment amoureux et commerce amoureux ; seule la présence du premier rend la relation et les aimés (ou aimées) inviolables et sacrés, indépendamment du sexe ; le retour final à des exemples féminins, loin d'être étonnant, confirme qu'il n'est pas ici question de distinguer les sexes.

<sup>47</sup> Dans le même esprit, il dénie aussi la qualité d'*erotikos* à qui ne vise que les *aphrodisia* avec une éprouse désagréable (750 E), et, sur ce point, l'argumentation que je viens d'analyser lui donne raison.

<sup>48</sup> Διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις καὶ ἅμα φύσει ἐραστής ὢν περὶ τὸ καλόν, καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὐσίας. (203 c1-4).

<sup>49</sup> 756 E9-11 : ἀλλ' ἢ θεὸς Ἔρωτι τὸν κόρον ἀφαιρούσα τῆς ἡδονῆς φιλότητα ποιεῖ καὶ σύγκρασις.

patronage du seul Éros (759 A4<sup>50</sup>), là où Platon la confiait à Éros et Aphrodite (*Phædr.* 265 b), mais c'est dans la comparaison des puissances que l'inversion s'affirme clairement, avec un retournement frappant de l'affirmation de Daphnée : il n'est plus question d'un Éros qui n'est pas le vrai sans Aphrodite, mais d'une Aphrodite dont l'œuvre s'achète une drachme *si Éros n'est pas à ses côtés*<sup>51</sup>, et la même subordination se retrouve dans le *hieros logos* suscité par Soclaros, où Aphrodite est assimilée à la Lune, « par elle-même dénuée de force et pleine d'obscurité, quand le soleil ne vient pas l'illuminer, *comme Aphrodite quand Éros n'est pas à ses côtés* » (764 D7-9).

Cette inversion n'implique nullement un rejet des *aphrodisia* et Plutarque, s'il semble contredire Daphnée, voire se contredire lui-même, qui, dans sa polémique contre les Stoïciens, reproche à ses adversaires de ne pas « réserver le nom d'*éros* à ce que tous et toutes conçoivent sous ce nom et désignent ainsi<sup>52</sup> », se contente en fait d'établir sur un plan général une nouvelle hiérarchie, dont il précise et limite les conséquences pratiques dans la dernière partie, en réponse sans doute à une objection de Zeuxippe. Et de même que, dans la réponse à Pemptidès, il commençait par flétrir « les injures de l'ignorance en injures féconde » contre les dieux (757 A12), de même alors, renouant avec la problématique de Daphnée, mais en tenant compte de l'inversion opérée dans le discours central, il se demande avec indignation « qui pourrait supporter que l'on injurie Aphrodite en prétendant qu'elle empêche la *philia* de naître si elle s'adjoint à Éros et se tient à ses côtés ? » (768 E1-3<sup>53</sup>). Si le *telos* de l'amour ne se confond évidemment pas avec les *aphrodisia* —le texte indique lui-même que le but ultime, pour Plutarque comme pour Protogène, demeure la *philia*, l'union spirituelle—, Aphrodite ne saurait être considérée comme une présence parasite, elle est un point de départ et un adjuvant, à partir duquel peut s'épanouir l'intimité conjugale —mais Plutarque ne va pas jusqu'à affirmer, comme Daphnée, la *nécessité* de sa présence et il reconnaîtra un peu plus loin la possibilité pour l'amour des garçons de faire naître des couples durables, tout en soulignant la rareté (770 C).

Mais Aphrodite, au rebours d'Arès, n'a pas qu'une dimension éthique : elle entre aussi dans les considérations sur l'ancienneté d'Éros, liée à sa dimension cosmique. Cette dimension, aux origines du monde, est aussi au principe de l'exposé : il faut

<sup>50</sup> Plus précisément, Plutarque ne le nomme pas, mais utilise un vers tragique qui suggère un dieu et un seul : 'τί<ς> καλλί<καρπον> θύρσον ἀνασεΐει θεῶν';.

<sup>51</sup> 759 E11-14 : Σκοπῶμεν οὖν εὐθύς ὅτι τῆς Ἀφροδίτης τὸ ἔργον Ἐρωτος <μὴ παρόντος> ὤμιον ἐστὶ δραχμῆς, καὶ οὔτε πόνον οὔδεις οὔτε κίνδυνον ἀφροδισίων ἔνεκα μὴ ἐρῶν ὑπέμεινε.

<sup>52</sup> *De comm. not.* 1073 C, et n. 411 de D. BABUT (CUF, t. XV-2).

<sup>53</sup> τίς <ἄν> ἀνάσχοιτο τῶν τῆν Ἀφροδίτην λοιδορούντων, ὡς Ἐρωτι προσθεμένη καὶ παρούσα κωλύει φιλίαν γενέσθαι;

donc revenir au début de la réponse à Pemptidès et reprendre la lecture après le passage, cité plus haut, qui, tout en réduisant l'*ergon* d'Aphrodite à un *parergon*, continuait de donner grammaticalement au dieu la fonction d'instrument de la déesse. Plutarque se réfère alors à Parménide et Hésiode, que cite aussi Phèdre dans le *Banquet*<sup>54</sup>, et, derechef, il procède à une inversion, toujours dans le même dessein d'exalter l'importance d'Éros. Le texte de Parménide, cité en second par Phèdre, est donc présenté en premier, comme « montrant en Éros la plus ancienne des œuvres d'Aphrodite », laquelle est aussi considérée par Plutarque comme le sujet du vers qu'il produit « πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων ». Il ne gauchit pas ainsi volontairement un texte d'ailleurs obscur<sup>55</sup> : il donne l'interprétation qui est la sienne, comme l'atteste le *De facie*, où Lamprias énumère la *philotès* d'Empédocle, l'Aphrodite de Parménide et l'Éros d'Hésiode comme autant de désignations de la force créatrice à l'œuvre dans la nature, qu'il appelle τὸ ἱμερτόν<sup>56</sup>. Mais, s'il pense que Parménide accorde à Aphrodite la primauté, il lui fait succéder et lui préfère le point de vue φυσικώτερον d'Hésiode, dont il ne cite pas intégralement le texte, au rebours de Platon<sup>57</sup>, ce qui a pour effet de faire disparaître toutes les autres divinités primordiales pour ne laisser qu'Éros, qualifié de πάντων προγενέστατον, « le premier né de tous les dieux —voire « de tout », si l'on interprète πάντων comme un neutre, ce qui accentuerait encore la progression par rapport à la citation précédente<sup>58</sup> — de sorte que tout grâce à lui participe à la génération » —formule qui n'est pas dépourvue d'une certaine couleur platonicienne. Si l'on poursuit la comparaison avec le *Banquet*, on se trouve alors plutôt dans la perspective d'un Eryximaque expliquant qu'Éros ἐπὶ πᾶν τείνει (186 b2). Cet élargissement cosmique se retrouvera aussi dans l'exaltation finale du mariage qui culmine avec l'évocation de l'hiérogamie, où sont associés poètes et *physikoi* :

<sup>54</sup> Elles sont utilisées aussi par Aristote en *Metaph.* I 4. 984 b23-30 : voir l'étude détaillée de MARTIN, 1969, dont je reprends les grandes lignes. Dans le passage précédent, Plutarque a cité un passage d'Empédocle où il assimile φιλότης et ἔρωσ, donnant déjà à ce dernier le rôle primordial qui s'affirme avec la citation d'Hésiode : voir aussi H. MARTIN JR, « Plutarch's Citation of Empedocles at *Amatorius* 756 D », *GRBS*, 10 (1969) 57-70.

<sup>55</sup> Les incertitudes sur le sujet —sans doute la divinité féminine primordiale si l'on suit Simplicius— sont exposées par MARTIN 1969, p. 189 (Simplicius), 190 (interprétation de Plutarque), 192 (Phèdre dans le *Banquet*), et 194 (Aristote).

<sup>56</sup> *De facie* 927A : οὕτως εἶχον ὡς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἀπεστι κατὰ Πλάτωνα (*Tim.* 53b), τουτέστιν, ὡς ἔχει τὰ σώματα νοῦ καὶ ψυχῆς ἀπολιπούσης, ἄχρις οὗ τὸ ἱμερτόν ἦκεν ἐπὶ τὴν φύσιν ἐκ προνοίας, Φιλότητος ἐγγενομένης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἐρωτος, ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει καὶ Παρμενίδης καὶ Ἡσίοδος ...

<sup>57</sup> On lit en *Symp.* 178 b4-7 : Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι “ αὐτὰρ ἔπειτα, Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεί, ἢδ' Ἔρος”.

<sup>58</sup> Et aussi par rapport à la citation d'Empédocle, qui permettait seulement de situer Éros ἐν τοῖς πᾶν παλαιοῖς (*scil.* θεοῖς).

C'est ainsi que

La terre a pour la pluie un amoureux désir (ἐρᾶν),  
disent les poètes, et le Ciel pour la Terre ; le soleil a pour la lune un amoureux désir, selon les spécialistes de la nature, et s'unit à elle pour la féconder. Et puisque la Terre est la mère des hommes et l'origine de tous les animaux et de toutes les plantes, n'est-il pas fatal qu'elle périsse et s'éteigne totalement, *le jour où le puissant amour ou désir du dieu aura abandonné la matière et où elle aura cessé de désirer et de poursuivre le principe et le mouvement qui lui viennent de là ?* (ὅταν ὁ δεινὸς ἔρως καὶ ἕμερος τοῦ θεοῦ τὴν ὕλην ἀπολίπη καὶ παύσῃται ποθοῦσα καὶ διώκουσα τὴν ἐκεῖθεν ἀρχὴν καὶ κίνησιν) (23. 770 A9-B3).

Aux poètes et *physikoi* s'ajoutent dans la question finale, qu'il faut sans doute rapporter à Plutarque, un ἕμερος qui rappelle la force que Lamprias voit à l'œuvre dans le *De facie* pour apporter aux éléments désordonnés *harmonia* et *koinônia*, et une allusion au désir de la matière qui correspond à l'interprétation de la quête d'Isis dans le *Sur Isis*<sup>59</sup>. Si notre passage n'est certainement pas au niveau philosophique de ces deux autres œuvres, pas plus que les références à Hésiode et Parménide ne sauraient se comparer en rien à l'utilisation qu'Aristote fait des mêmes textes dans la *Métaphysique* pour réfléchir au principe premier<sup>60</sup>, il apparaît cependant à Plutarque qu'il s'engage sur un terrain qui n'est plus tout à fait celui du *Dialogue sur l'Amour* et il coupe d'un « Mais je crains de paraître m'égarer trop loin ou même bavarder à tort et à travers » (770 B4-5), qui fait écho aux autres ruptures à l'intérieur de la réponse à Pemptidès, lorsqu'il abordait des questions philosophiques platoniciennes<sup>61</sup> : ce fait nous ramène, en conclusion, au problème de la nature même de notre texte qu'a soulevé l'emploi des thèmes rhétoriques et des figures mythologiques.

### Conclusion

Si la réponse à Pemptidès ne se veut pas un exposé philosophique et correspondrait, *mutatis mutandis*, à la deuxième partie d'un cours, celle où l'on répond à des questions plus pratiques, plutôt qu'à la première, consacrée à l'exégèse des grands textes, c'est ne pas en mesurer suffisamment la portée que de la réduire à un éloge en forme rhétorique et il faut, je crois, se fier à ce que dit Plutarque lui-même sans l'attribuer à un pur désir d'*auxèsis* : l'interrogation met en cause des éléments essentiels de

<sup>59</sup> Voir le passage du *De Iside* cité à la note 31 et le commentaire de GÖRGEMANN 2006, n. 429, p. 185.

<sup>60</sup> Voir *supra* n. 54.

<sup>61</sup> 17. 762 A11 et 18. 763 F7, qui entraînent les reproches de Soclaros en 19. 764 A1-4 ; Plutarque interrompra néanmoins aussi son *hieros logos* en 20. 766 B13-C1, et l'on peut ajouter à la liste la prudente introduction de la théorie des *maniai* en 16. 758 D8-9.



notre vie sur terre, de notre relation au divin, de la part de divin qu'il y a dans cette vie et dont la *patrios pistis* éveille en nous le sentiment. Cette défense de la *patrios pistis* est la première raison d'intégrer les dieux traditionnels, mais l'ensemble du passage ne se limite pas à cela et donne une vision beaucoup plus complète de l'existence terrestre et du rôle qu'y tient l'amour, pour laquelle Plutarque puise abondamment dans les éloges du *Banquet*. En se centrant sur les deux puissances d'Arès et d'Aphrodite, il met l'accent d'abord en introduction sur la dimension psychique, avant de développer les implications éthiques à travers toute une série d'illustrations, citations et anecdotes, qui culminent dans la confrontation d'Hadès et d'Éros<sup>62</sup>.

Se dessine ainsi la figure d'Éros dans le monde de la *genesis*, puissance cosmique de vie, puissance psychique qui donne tous les courages, comme le montre la confrontation avec Arès, et qui s'élève aussi bien au-dessus du simple désir charnel, comme le marque la nouvelle hiérarchie établie avec Aphrodite. En redistribuant ainsi les rôles d'Éros et d'Aphrodite, Plutarque n'a plus besoin de la distinction introduite dans le *Banquet* par Pausanias entre Aphrodite et Éros pandémiens d'une part, Aphrodite et Éros célestes de l'autre<sup>63</sup> : absence remarquable, tant les auteurs usent et abusent de ce *topos*, qu'on trouve dans l'aimable badinage des *Amours* du corpus de Lucien comme dans le profond traité 50 de Plotin (*Enn.* III 5), dans le débat très leste d'Achille Tatius comme dans les conférences sérieuses de Maxime de Tyr. L'analyse ne se focalise pas, dans cette partie, sur l'opposition du corps et de l'âme<sup>64</sup>, mais envisage le double niveau, du monde et de l'âme humaine. Dans les deux domaines, Éros exerce une force bienfaisante, qui est force de vie et d'harmonie et se fait force d'élévation dans l'âme, ce que suggère déjà la réponse à Pemptidès bien qu'elle reste située au niveau terrestre et qu'accentuera le *hieros logos* platonicien, le seul passage où l'on voit apparaître « l'Éros céleste » (765 B1), un Éros cependant qui n'est pas différent d'un autre, terrestre, mais qui exerce alors sa fonction la plus haute en réfractant la pensée des amants vers la Beauté véritable.

#### BIBLIOGRAPHIE

##### 1) Textes anciens

BABUT, D.,

- *PLUTARQUE, De la vertu éthique*, Paris, 1969.

DILLON, J.,

- *ALCINOOS, The Handbook of Platonism*, Oxford, 1995.

FLACELIÈRE, R.,

- *PLUTARQUE, Dialogue sur l'Amour* in *Œuvres Morales X*, Paris, CUF, 1980.

<sup>62</sup> D'une certaine manière, la partie sur les bienfaits reprend les mêmes thèmes en chiasme: métamorphose morale due à l'amour d'abord (17.762 B-18.762 E), puis possession de l'âme ensuite (18.762 F-763 B), qui prépare la partie plus proprement platonicienne.

<sup>63</sup> Opposition qu'il transpose à la poésie dans sa critique de la pantomime, *QC IX 15*, 748 D.

<sup>64</sup> La distinction structure au contraire la partie platonicienne, où l'influence du *Phédon* se fait sentir : voir FRAZIER 1999.



GÖRGEMANNS, H.,

- *PLUTARCH. Dialog über die Liebe*, eingeleitet und übersetzt von H. G. mit interpretierenden Essays von B. Feichtinger, F. Graf, W. Jeanrond und J. Opsomer, SAPERE X, Tübingen, 2006.

GOTTELAND, S., & OUDOT, E.,

- *PLUTARQUE, Dialogue sur l'Amour*, Paris, GF, 2006.

VALVERDE SÁNCHEZ, M.,

- *PLUTARCO, Erótico*, in *Obras Morales y de Costumbres X*, BCG 309, Madrid, 2003.

WHITTAKER, J., & LOUIS, P.,

- *ALCINOOS, Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, CUF, 1990.

## 2) Études

BARIGAZZI, A.,

- «Note critica ed esegetica all'Eroticos di Plutarco», *Prometheus*, 12 (1986) 97-122 et 245-266.

DILLON, J.,

- *The Middle Platonists*, London, 1977.

FRAZIER, F.,

- «Platonisme et *Patrios pistis* dans le discours central de l'Érotikos (chs 13-20)», in A. Pérez Jiménez, J. García López y Rosa Maria Aguilar, *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999), Madrid, 1999, 343-356.
- «La "prouesse de Camma" et la fonction des *exempla* dans le *Dialogue Sur l'Amour*», in A. Pérez-Jiménez & F. Titchener (edd.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip Stadter by the International Plutarch Society*, 2005, 197-212 (=2005a).
- «Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs», in R. Hirsch-Luipold (hgs), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Berlin-New York, 2005, 111-137 (=2005b).
- «L'Érotikos : un éloge du Dieu Éros ? Une relecture du dialogue de Plutarque», *Ploutarchos*, n. s., 3 (2005/2006) 63-102.

GÖRGEMANNS, H.,

- «Eros als Gott in Plutarchs "Amatorius"», in R. Hirsch-Luipold (hgs), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Berlin - New York, 2005, 169-195.

MARTIN JR, H.,

- «*Amatorius* 756 E-F : Plutarch's Citation of Parmenides and Hesiod», *AJPh*, 90 (1969) 183-200.

OPSOMER, J.,

- «Eros in Plutarchs moralischer Psychologie», in H. Görgemanns, 2006, 208-235.

RUSSELL, D.,

- «Plutarch's *Amatorius* 13-18», in J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, 1997, 99-111.

SIRINELLI, J.,

- *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, 2000.

VALVERDE SÁNCHEZ, M.,

- «Metáforas de la guerra en el *Erótico* de Plutarco», *Ploutarchos*, n. s., 2 (2004/2005) 123-140.

## APPENDICE : ANALYSE DE LA RÉPONSE À PEMPTIDÈS (THÈMES ET FORME DIALOGIQUE)

1. Danger d'ébranler la *patrios pistis* et divinité d'Éros (13. 756 B-16. 759 D)

a) 756 B1-2 : réponse à Pemptidès : Μεγάλου μοι δοκεῖς ἄπτεσθαι ... ὃ Περμπτίδῃ  
= atteinte à la tradition

- introduction du 1<sup>er</sup> ex. : ἀκούεις δὲ δήπου τὸν Εὐριπίδην (B12)
- *idem* pour le 2<sup>ème</sup> ex. : 'Ἄλλ' ὅταν Ἐμπεδοκλέους ἀκούσης λέγοντος, ὃ ἑταῖρε... (D1)

a') 756 D7 : Reprise des conséquences désastreuses de ses doutes : ὧν ἂν περὶ ἐκάστου τεκμήριον ἀπαιτῆς...

- développement sur Aphrodite : πόρρω γὰρ οὐκ ἄπειμι, τὴν δ' Ἀφροδίτην "οὐχ ὄρῳ ὅση θεός ..." (D10-11)
- passage à Arès : Σκόπει δὲ τὸν Ἄρην ... (757 A12)

b) 757 C4-10 : dialogue entre Pemptidès et Plutarque établissant qu'il ne faut pas confondre dieu et passion, avec utilisation de l'exemple d'Arès et reprise de l'exposé par Plutarque : Εἶτ' ἔφη τὸ μὲν μαχητικόν, ὃ Περμπτίδῃ... (C10) = série d'exemples *a fortiori*

- la guerre (**interrogation**) ;
- la chasse (**interrogation**) ;
- la plante-homme : Plutarque se tourne vers Daphnée (ὃ φίλε Δαφναῖε, E6), qui lui répond (E8) ;
- les nécessités de la vie (introduction **interrogative**) : Plutarque se tourne vers Zeuxippe (ἢ πῶς λέγωμεν, ὃ Ζεύξιππε ; 758 C8) ;
- dialogue entre Zeuxippe et Plutarque (C9-D7), pour introduire l'exemple des *philiai* et souligner l'illogisme de refuser un patron à la *φιλία ἐρωτική*.
- les *maniai* : introduction de la théorie et énumération, avec, au moment d'arriver à Éros, prise à témoin de Daphnée (ὃ Δαφναῖε, 759 A2) et question à Pemptidès (ὕπερ οὐ βούλομαι τουτοῦ Περμπτίδην ἐρέσθαι, 759 A3) suivie, au moment de hiérarchiser ces *maniai*, de ἢ γὰρ οὐχ ὄρῳ ... (A7)

Conclusion à la 1<sup>ère</sup> personne (λέγω δὴ κεφάλαιον) sur la divinité d'Éros, qui unit le « cocher » platonicien et le dieu fêté à Thespies (ὃ νῦν ἐορτάζομεν καὶ θύομεν).

## 2. La puissance d'Éros (759 D9-762 A10)

Introduction de la division (759 D9-E10)

a) L'œuvre d'Aphrodite (759 E11 [Σκοπῶμεν ... τῆς Ἀφροδίτης τὸ ἔργον] -760 D3)

- absence de toute valeur d'Aphrodite sans Éros : vil prix des prostituées ou prostitution de leurs femmes par des époux qui ne les aiment pas (ἔτι δὲ μᾶλλον κάκειθεν ἂν συνίδους, 759 F8)
- valeur d'Éros sans Aphrodite : les érastés prêts à affronter les tyrans (Ἄρ' οὖν... ὄλσθα; 760 B8)
- valeur d'Éros reconnue par Alexandre lui-même.

b) Les œuvres d'Arès (760 D4 [Σκόπει ... τοῖς ἀρηίοις ἔργοις] -761 E7)

- exemples de courage sur le champ de bataille, dont

- Cléomaque (Κλεόμαχον δὲ ...ἴστε, 760 E4), avec **réponse négative** qui amène le récit
- les usages thébains avec **adresse à Pemptidès** (Παρ' ὑμῖν, ὦ Πεμπτίδη, 761 B6)
- élargissement aux peuples et héros : ex. d'Alceste (= Éros sans Arès ; plus fort que la mort)

b) Hadès dans le prolongement (761 E8-762 A10) et horizon platonicien

### 3. Les bienfaits d'Éros (762 A11-763 B9)

Rupture du thème platonicien (Διὸ ταῦτα μὲν ἐῶμεν) et introduction des bienfaits pour l'amant (762 A11-B4)

a) La transformation morale de l'amant (17.762 B-18.762 E)

- correction d'Euripide et de son affirmation « l'Amour rend poète »
- exemple d'Anytos (ἴστε γὰρ δῆπου...762 C5) et **intervention admirative de Zeuxippe**
- reprise par Plutarque sur la *philanthropia* (**interrogation**), puis **adresse à Daphnée** (ὦ Δαφναῖε, 762 E5) sur l'ascendant d'Éros dans l'âme, qui fait transition avec

b) Le bouleversement amoureux (18.762 F-763 B)

- référence à Sapho et **demande à Daphnée** de réciter le poème (ὦ Δαφναῖε, 763 A1)
- retour en commentaire du thème de la *mania* (**interrogation**) et critique de Ménandre.

### Conclusion (18.763 B-763 F)

Introduction qui renvoie au début de l'intervention : ce qui aurait dû être dit alors

La *theologia tripartita*

= **accord exceptionnel de toute la tradition**

(Página deixada propositadamente em branco)

## La *philia* tra *Moralia* e *Vitae*

ROSA GIANNATTASIO ANDRIA  
UNIVERSITÀ DI SALERNO

Con ogni evidenza Plutarco doveva avere uno speciale interesse per il tema della *philia*, dal momento che ad esso dedicò almeno tre specifici trattati, compresi nel corpus dei *Moralia*, ciascuno concernente un problema particolare: 1) *de amicorum multitudine*, in cui si discute dell'opportunità di avere molti amici e quindi del numero ideale di amici; 2) *de adulatore et amico*, in cui si delineano le qualità e caratteristiche dell'amicizia autentica; 3) *de fraterno amore*, che tratta dell'amore tra fratelli come una forma speciale di *philia*.

A questi scritti se ne possono associare altri, per la loro affinità tematica più o meno ampia.

Fra questi è il *de capienda ex inimicis utilitate*, che per il suo argomento comporta un frequente riferimento all'amicizia, sulla base dell'opposizione *ἐχθρός/φίλος*<sup>1</sup>. Lo stretto legame fra inimicizia ed amicizia è efficacemente espresso attraverso il detto, attribuito a Chilone, che Plutarco riporta proprio all'inizio dello scritto (cap.1, 86 C ...ταῖς ἔχθραις αἱ φιλίαι συμπλέκουσιν ἡμᾶς· ὃ καὶ Χίλων ὁ σοφὸς νοήσας τὸν εἰπόντα μηδένα ἔχειν ἐχθρὸν ἠρώτησεν εἰ μηδὲ φίλον ἔχοι...) e, secondo la testimonianza di Gellio (I 3.31), si leggeva anche nel primo libro *περὶ ψυχῆς*: «Super hoc eodem Chilone Plutarchus philosophus in libro *περὶ ψυχῆς* primo verbis his ita scripsit: Χείλων ὁ παλαιὸς ἀκούσας τινὸς λέγοντος μηδένα ἔχειν ἐχθρὸν ἠρώτησεν εἰ μηδένα φίλον ἔχει, νομίζων ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖν καὶ συνεμπλέκεσθαι φιλίαις ἀπεχθείας»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Come ha mostrato con precisa analisi lessicale e stilistica PÉREZ JIMÉNEZ, 2005. In generale sugli scritti plutarchei sull'amicizia si veda BROKATE 1913, pp.1-31; ZIEGLER, 1965, pp. 200-204; FRAISSE, 1974, pp.434-441; PIZZOLATO, 1993, pp.187-192; O' NEIL, 1997; AGUILAR, 2002; cf. anche KONSTAN 1997, pp. 98-106 e *passim*.

<sup>2</sup> Plut., fr.174 Sandbach; il detto di Chilone è ricordato anche in *amic.mult.* 96 A.

La tematica dell'amicizia non è inoltre estranea ai *coniugalia praecepta*, dove in particolare ad alcuni aspetti del legame coniugale vengono applicati i principi fondamentali e tradizionali del rapporto amicale. Così, per esempio, nel cap.19 (140 C) è espressa l'idea che la donna non debba farsi amici personali, ma debba condividere quelli del marito (ιδίους μὲν οὐ δεῖ φίλους κτᾶσθαι τὴν γυναῖκα, κοινοῖς δὲ χρῆσθαι τοῖς τοῦ ἀνδρός), in analogia con *frat.am.* 490 E ss. dove, con l'*aucltoritas* di Teofrasto<sup>3</sup>, si raccomanda ai fratelli di avere amicizie comuni<sup>4</sup>; nel cap.34 (142 E-143 A) è detto poi che nel matrimonio corpi, beni, amicizie e relazioni dei coniugi devono essere perfettamente mescolate: τῶν γαμούντων καὶ σώματα καὶ χρήματα καὶ φίλους καὶ οἰκείους ἀναμιχθῆναι δι' ἀλλήλων.

Punti di contatto con gli scritti sull'amicizia si possono trovare anche nell'*amatorius*, in particolare nel cap. 16 (758 C-D), dove Plutarco ricorda i quattro generi di *philia*, secondo una distinzione teorizzata già da Platone, come è attestato da Diogene Laerzio (III 81), e poi da Aristotele<sup>5</sup>. Notevole è poi che nel cap.18 (763 F) Plutarco citi, attribuendolo ad Euripide, un verso che si trova anche in *frat.am.* 482 A, *vit.pud.* 533 A e *amic.mult.* 96 C<sup>6</sup>.

Infine, poiché in *amic.mult.* 93 F, cap.2, Plutarco accenna un parallelo fra il sentimento di amicizia e l'amore dei figli, l'uno e l'altro più forti se rivolti rispettivamente a pochi amici e ad un solo figlio, potremmo supporre che anche il *de amore prolis* contenesse qualche riflessione sulla *philia*, ma si tratta soltanto di un'ipotesi, dal momento che questo breve scritto, della cui paternità plutarchea si è peraltro dubitato, ci è pervenuto probabilmente incompleto<sup>7</sup>.

In ogni caso è pressoché certo che lo spazio e l'attenzione che Plutarco dedicava alla *philia* fossero più ampi di quanto appare a noi oggi.

Altri scritti su questo tema sono infatti ipotizzabili sulla base del Catalogo di Lampria, che elenca al n.83 il titolo πρὸς Βιθυνὸν περὶ φιλίας, e al n.132 il titolo ἐπιστολὴ πρὸς Φαβωρίνον περὶ φιλίας<sup>8</sup>. A queste indicazioni si aggiungono sia rimandi interni al testo stesso di Plutarco, come quello occorrente in *frat.am.* 491 C (ἀλλὰ περὶ ταύτης μὲν ἐτέρωθι τῆς γνώμης γέγραπται τὰ δοκοῦντα διὰ

<sup>3</sup> Thphr., fr.535 Fortenbaugh: εὖ μὲν εἶπε Θεόφραστος ὡς εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστί, μάλιστα δεῖ κοινοῖς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους.

<sup>4</sup> Cf. *adulat.* 65 A; *amat.* 767 D; il concetto è richiamato anche in *quaest.conv.* 664 B, 743 E.

<sup>5</sup> EN 1161 b 12 ss.; cf. D.L., V 31; per Plutarco il concetto è anche in *frat.am.* 481 F; su ciò cf. HEYLBUT 1876, p.8.

<sup>6</sup> Su questa citazione v. *infra*.

<sup>7</sup> Cf. ZIEGLER, 1965, pp. 134-136.

<sup>8</sup> ZIEGLER, 1965, p.204, ritiene che anche il n.83 fosse un' epistola; al titolo n.132 è aggiunta l'indicazione ἐν ἄλλῳ περὶ φίλων χρήσεως.



πλειόνων), la cui interpretazione è tuttavia controversa<sup>9</sup>, sia il contributo della tradizione indiretta.

Ad uno almeno di tali scritti perduti, ma senza che si possa precisare quale, potrebbero appartenere i frammenti raccolti sotto l'indicazione *περὶ φιλίας ἐπιστολή* (nn.159-171 Sandbach), tutti corrispondenti a luoghi di Stobeo, in cui in due casi è esplicito il rinvio a Plutarco<sup>10</sup>, mentre negli altri la citazione è preceduta solo dall'indicazione *ἐκ τῆς ἐπιστολῆς περὶ φιλίας*.

La scarsa estensione delle citazioni e talvolta l'incertezza del testo di Stobeo precludono la possibilità di interpretazioni e/o conclusioni sicure, tuttavia la coincidenza del titolo menzionato da Stobeo con l'indicazione del Catalogo di Lampria e la compatibilità di temi e contenuti in esse presenti con quelli delle opere plutarchee conservate fanno sì che l'attribuzione a Plutarco sia almeno plausibile e accettabile.

Innanzitutto il titolo, che chiaramente presuppone la scelta del genere epistolare da parte dell'autore, non rappresenta certo una difficoltà per l'attribuzione, dal momento che nel *corpus* dei *Moralia* vi sono alcuni scritti non solo introdotti da una dedica personale, ma contenenti anche elementi che possono conferire ad essi il carattere di lettera<sup>11</sup>. Inoltre una lettera su un particolare tema filosofico-etico, avente come destinatario un personaggio sicuramente noto all'autore e probabilmente anche amico, come poteva essere Favorino di Arelate per Plutarco<sup>12</sup>, si inseriva in una solida tradizione, autorevolmente rappresentata *in primis* da Epicuro e dai suoi discepoli<sup>13</sup>.

Quanto ai singoli frammenti, se è necessaria la prudenza di fronte a passi estrapolati da un contesto più ampio a noi ignoto e per le non poche incertezze testuali in Stobeo, tuttavia la plausibilità dell'attribuzione a Plutarco potrebbe trovare sostegno in una analisi contenutistico-linguistica, dalla quale emerge la presenza di spunti certamente legati a tematiche di larga diffusione nella riflessione filosofica dell'età imperiale, in particolare forse in ambito diatribico, e nondimeno congruenti con interessi e concetti che si ritrovano nel complesso dell'opera di Plutarco.

Per fare solo qualche esempio, nel fr.159 (Stob. II 31.82) si indica come innegabile beneficio della *παιδεία* il fatto che essa preservi i giovani, almeno quelli for-

<sup>9</sup> VOLKMANN, 1872, II, pp.189 ss., riteneva che con l'avverbio *ἐτέρωθι* Plutarco intendesse riferirsi appunto ad uno scritto *περὶ φιλίας*; con questa posizione si dichiara d'accordo BROKATE, 1913, p.24; contro invece PATZIG, 1876, p.35, seguito da HELMBOLD, 1939, p.318.

<sup>10</sup> Fr.164 (Stob., IV 7.42, p.258 W.-H.) Πλουτάρχου ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς περὶ φιλίας; fr. 165 (Stob., IV 7.43, p.258 W.-H.), immediatamente successivo nel testo, ἐν ταύτῳ.

<sup>11</sup> Cf. ZIEGLER, 1965, pp.191s., p. 305; cf. pure FABRINI, 2000, pp. 253-257.

<sup>12</sup> Cf. ZIEGLER, 1965, p. 54s.; BOWIE, 1997; PERNOT, 2007, p.108.

<sup>13</sup> SYKUTRIS, in *RE Supplb.* V, 1931, s.v. Epistolographie, in part. 202-203; sugli scritti epistolari nell'ambito della scuola epicurea si veda LONGO AURICCHIO, 1988, pp. 160-163.

niti di αἰδώς, da comportamenti moralmente sbagliati. Tale beneficio viene conseguito grazie alla comune frequenza di una scuola: il termine chiave qui è συμφοιτᾶν, del quale si può ricordare l'occorrenza in *Phoc.* 24, in associazione con φίλος, e in *lib.ed.* 13 C (cap.17), un passo in cui si raccomanda di evitare ai giovani educandi il contatto con uomini cattivi e soprattutto con adulatori<sup>14</sup>.

Nei fr. 163 e 164 si fa riferimento all' εὐνοια, che è termine abbastanza comune in opere sul tema dell'amicizia e, anche nella forma dell'aggettivo εὖνους, ricorre con notevole frequenza nel *corpus* plutarco<sup>15</sup>.

Nel fr.167 si afferma che è migliore un matrimonio che nasce dalla mescolanza di una doppia amicizia, altrimenti esso risulta fragile: a questo proposito non si può fare a meno di sottolineare la convergenza di tale pensiero con quanto Plutarco sostiene nei *coniugalia praecepta*, in particolare nel passo già richiamato del cap.34 (142 E-143 A), né di ricordare il rilievo che l'idea di κρᾶσις assume in questo come in altri scritti, quindi in generale nel pensiero del nostro<sup>16</sup>.

I fr.168-171 hanno in comune il tema della ricchezza. Di essa nel fr.168 si consiglia un uso strumentale e non indiscriminato, nel fr. 169 si evidenzia la dannosità per i non sapienti e la necessità per tutti di desiderare l' ἀρετή. I fr.170-171 presentano l'opposizione ricchezza-povertà: nel primo felicità e povertà sono strettamente collegate; nel secondo povertà e ricchezza sono associate a valori morali e illustrate con l'esempio delle figure storiche di Aristide e Socrate. Qui il testo è particolarmente incerto e forse lacunoso<sup>17</sup>, tuttavia il concetto della caducità della ricchezza e dell'eternità del bene è chiaro. Se è vero che il ricordo della povertà di Aristide, ed anche di Socrate, poteva essere un motivo topico, va pure rilevato che proprio quella tradizione viene discussa all'inizio della *Vita di Aristide* e per di più collegata alle relazioni di amicizia del personaggio<sup>18</sup>.

Insomma, pur con la prudenza richiesta dalla situazione testuale, mi sembra vi siano motivi sufficienti per continuare a sostenere la tradizionale attribuzione di questi frammenti ad un'opera sulla *philia*; quanto alla perplessità del Sandbach, che tali testi sembrano piuttosto trattare la connessione fra comportamenti morali ed

<sup>14</sup> Anche se si dubita dell'autenticità dello scritto *de liberis educandis* (ZIEGLER, 1965, pp. 209-212; SIRINELLI, 1987, pp. 24-29; CANNATÀ FERA, 2000, p.87), la tematica può esser considerata plutarca; inoltre il termine συμφοιτᾶν non può non ricordare l'uso massiccio di composti con συν in *amic.mult.* (cf. GIANNATTASIO 2000).

<sup>15</sup> Cf. O'NEIL, 1997, pp.113-114.

<sup>16</sup> Su questo aspetto si veda BOULOGNE, 2006/2007.

<sup>17</sup> Cf. SANDBACH 1969, pp.304-305, n.a, con dubbi sull'attribuzione a Plutarco.

<sup>18</sup> *Arist.* 1. 1-5.

attività sociali e politiche<sup>19</sup>, essa potrebbe essere superata con le considerazioni che mi propongo di sviluppare in questa sede.

Nei singoli scritti Plutarco affronta temi specifici, come si è detto, con argomentazioni e riflessioni che spesso si ripetono, identiche o con poche differenze, da un'opera all'altra e sono in larga parte dipendenti dalla tradizione filosofica precedente, in particolare da Aristotele e da Teofrasto<sup>20</sup>, certamente anche da Platone e da Pitagora, al quale le testimonianze fanno risalire alcuni concetti fondamentali del pensiero classico sull'amicizia<sup>21</sup>.

A questi precedenti e in particolare alla trattazione aristotelica, contenuta nei libri VIII-IX dell'*Etica Nicomachea*, Plutarco si richiama per la considerazione della *philia* come virtù o atto legato alla virtù<sup>22</sup>, l'indicazione delle sue caratteristiche (*ἀγαθόν, ἡδύ, χρήσιμον*)<sup>23</sup>, corrispondenti alle tre condizioni dell'amicizia (*ἀρετή, συνήθεια, χρεία*)<sup>24</sup>, la necessità di una valutazione preliminare al rapporto amicale<sup>25</sup>, la somiglianza, che rende possibile l'amicizia solo fra buoni<sup>26</sup>, la rarità di tali condizioni, che limita fortemente il numero di possibili veri amici<sup>27</sup>.

La presenza innegabile di tanti elementi già noti e condivisi sembrerebbe dar ragione a quegli studiosi moderni, che rimproverano a Plutarco di aver affrontato e discusso il tema dell'amicizia in maniera piuttosto superficiale rispetto ad altri filosofi, limitandosi per lo più a luoghi comuni e ad un fondo di saggezza o filosofia popolare, piuttosto che cercare di approfondire la sua riflessione sui problemi affrontati<sup>28</sup>. Tale critica trova inoltre sostegno nel fatto che negli scritti ora consi-

<sup>19</sup> Cf. SANDBACH, 1969, p. 299.

<sup>20</sup> Sul rapporto Plutarco-Teofrasto si veda HEYLBUT, 1876, pp. 11 ss.

<sup>21</sup> Secondo la testimonianza di Timeo (*FGrHist* 566 F 13b), riferita da Diogene Laerzio (VIII 10), Pitagora sarebbe stato il primo ad enunciare il principio *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* (cf. *Iambl.*, *VP* 92), a definire *ὁμοιότης* l'amicizia (cf. *Iambl.*, *VP* 162) e l'amico *ἄλλος ἑαυτός* (*Porph.*, *VP* 33); tali concetti sono ripresi più volte da Platone (per es. in *Ly.* 207c, 214a ss.) e da Aristotele (cf. *EN* 1155 a ss., 1166 a 31, 1168 b 7 ss.). A Pitagora viene ricondotta anche l'idea della valutazione preliminare rispetto ad un rapporto amicale o di discepolato (cf. *Porph.*, *VP* 13), divenuta poi prassi nella scuola pitagorica (cf. *Iambl.*, *VP* 17, 71-72); la necessità di una approfondita conoscenza prima di un qualunque rapporto era un'idea presente nell'etica greca arcaica ed espressa già in Teognide 125-126.

<sup>22</sup> *EN* 1155a 4 *φιλία* ... ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς: cf. *amic.mult.* 93 E.

<sup>23</sup> *EN* 1155b 19 ss.: cf. *amic.mult.* 94 B; *adul. et am.* 49 E, 51 A.

<sup>24</sup> *EN* 1157b 6 ss.: cf. *amic.mult.* 93 E.

<sup>25</sup> *EN* 1156b 25 ss.: cf. *amic.mult.* 94 B, 94 E; *frat.am.* 482 B.

<sup>26</sup> *EN* 1155a 33 ss., 1156b 8 ss.: cf. *amic.mult.* 96 D; *adul. et am.* 51 B, E.

<sup>27</sup> *EN* 1170b 20-1171a 20: cf. *amic.mult. passim.*

<sup>28</sup> Così FRAISSE, 1974, p.440; PIZZOLATO, 1993, p.188; critica invece il giudizio di Fraisse AGUILAR, 2002, p.25.

derati Plutarco sembra limitarsi a presentare la pratica dell'amicizia, trascurandone invece gli aspetti teoretici.

A questi rilievi si potrebbe tuttavia ribattere innanzitutto che:

a) è possibile che Plutarco avesse sviluppato la parte ritenuta mancante in uno scritto *περὶ φιλίας* andato perduto;

b) in secondo luogo egli potrebbe aver trascurato oppure ommesso gli aspetti teoretici del tema, perché riteneva che essi fossero stati già autorevolmente trattati da chi lo aveva preceduto, in particolare Platone ed Aristotele, che, come si è già detto, egli mostra chiaramente di seguire da vicino anche nell'utilizzazione di immagini o espressioni popolari e consolidate nella tradizione letteraria, cui Aristotele stesso aveva fatto ricorso<sup>29</sup>. In questo senso mi sembra importante l'accento alla *πρώτη φιλία* a proposito dell'amore tra fratelli in *frat. am.*479 C, che richiama certamente il *πρώτον φίλον* platonico, idea e principio metafisico di ogni amicizia<sup>30</sup>, ma ancor più il concetto aristotelico di *πρώτη φιλία* o *τελεία φιλία*<sup>31</sup>, come amicizia ideale e perfetta, qual è quella dei buoni, che sono simili *κατ' ἀρετήν*: quindi non più un principio metafisico, ma concreto valore umano, ancorché raro.

c) Una riflessione approfondita sugli aspetti teoretici della *philia* potrebbe essere stata esclusa dagli scritti specifici su questo tema anche perché implicitamente compresa in qualcuno di quelli dedicati ad argomenti di filosofia etica, come il *de virtute morali*, in cui, partendo da una concezione dell'anima di derivazione accademico-peripatetica e attraverso una serrata critica delle posizioni di altri filosofi, Plutarco presenta la propria teoria della virtù etica come *mesotes*, giusto mezzo fra gli estremi delle passioni<sup>32</sup>.

Da tutto il ragionamento sviluppato in questo trattato e sulla base di qualche passo specifico in cui è menzionata la *philia*<sup>33</sup> si evince che anch'essa è una virtù etica, con un sostrato passionale rispetto a cui la ragione impone misura e controllo.

Inoltre, dal momento che la *philia* concerne le azioni e le relazioni degli uomini, ed anzi si realizza proprio nella realtà pragmatica del concreto agire umano, si comprende non solo il motivo per cui Plutarco privilegia senz'altro la pratica del-

<sup>29</sup> Come, per esempio, il riferimento alla proverbiale quantità di sale che si deve aver consumato insieme prima di potersi dire amici (*τὸν θρυλούμενον ἐκεῖνον...τῶν ἄλων μέδιμνον*), che trova riscontro in Archiloco, fr.173 W. (*ἄλας τε καὶ τράπεζαν*), ed è ricordato in *EN* 1156b 27s.; *EE* 1238 a 2.

<sup>30</sup> *Pl., Ly.* 219 c-d.

<sup>31</sup> *Arist., EE* 1236 a, *EN* 1156b, VIII 3.6.

<sup>32</sup> Sulla teoria plutarca della virtù si veda, da ultimo, BELLANTI, 2007, con bibliografia precedente.

<sup>33</sup> Per es. 443 C, 444 E-F, 451 E.

l'amicizia rispetto alla teoria, ma anche perché parli di amicizia in opere dedicate a temi diversi.

Questo si verifica, per esempio, nei *praecepta gerendae reipublicae*, in cui una intera sezione, costituita dai capp.11-13 (805 E – 809 B), riguarda l'amicizia e taluni problemi ad essa relativi.

Nel cap.11 Plutarco comincia ad illustrare quella che ha indicato come la strada più lenta e più sicura verso la carriera politica, vale a dire l'appoggio di un uomo politico più anziano e famoso, quindi influente e perciò capace di portare in alto un giovane ancora sconosciuto.

Di questa possibile via fornisce una serie di esempi storici, che sinteticamente richiama le *Vite*: Aristide ebbe l'aiuto di Clistene, Focione di Cabria, Lucullo di Silla, Catone di Massimo, Epaminonda aiutò Pammene, Lisandro aiutò e sostenne Agesilao. Qui Plutarco si sofferma a ricordare l'anomalia di questo rapporto rispetto agli altri: mentre tutti i personaggi menzionati continuarono a rispettare i loro amici/patroni ed onorarli fino alla fine, Agesilao allontanò da sé Lisandro, rinunciando alla sua guida<sup>34</sup>.

Seguono altri esempi desunti dalla storia romana, come l'amicizia sincera e duratura che unì Scipione Emiliano e C.Lelio, nonostante le malevolenze e le dicerie<sup>35</sup>; il rispetto che Afranio, luogotenente di Pompeo, manifestò verso il suo amico e superiore, raggiungendo lo scopo di ottenere il consolato senza perdere la sua amicizia<sup>36</sup>. La riflessione finale di questo capitolo è che chi si lascia guidare verso la fama ottiene il favore di molti e risulta meno odioso nei casi avversi: perciò Filippo esortava Alessandro ad acquistarsi amici.

Nel capitolo successivo Plutarco sottolinea la necessità che la scelta dell'amico-guida sia fatta sulla base non solo della sua fama e potenza, ma soprattutto delle sue qualità morali.

Ad illustrare tale principio egli ricorda, come esempio negativo, il rapporto di Mario e Silla, inizialmente molto buono e coronato da importanti successi militari, poi deteriorato e compromesso dalla gelosia di Mario per l'ascesa di Silla e dalla mancanza di moderazione nel successo di Silla stesso<sup>37</sup>. Come esempio positivo viene invece presentato il comportamento di Silla nei confronti di Pompeo, rispet-

<sup>34</sup> Ovviamente questo episodio viene ampiamente narrato e commentato sia nella vita di Agesilao (*Ages.* 7-8) che in quella di Lisandro (*Lys.* 23).

<sup>35</sup> Cf. *an seni resp.* 797 D.

<sup>36</sup> Cf. *Pomp.* 44.

<sup>37</sup> Mario allontanò e accusò Silla, il quale si legò a Catulo e Metello e presto annientò Mario nella guerra che quasi mandò in rovina Roma. Sugli avvenimenti della guerra civile cf. *Syll.* 7.3; *Mar.* 34-35.

tosio e non mirante ad escludere altri giovani valorosi dalla possibilità di ottenere comandi militari<sup>38</sup>.

Plutarco ribadisce infine, invocando l'autorità di Platone, la necessità che il più giovane segua con rispetto l'amico-guida, perché non si può ben comandare (*ἄρξαι καλῶς*) se prima non si è servito lealmente (*ὀρθῶς*)<sup>39</sup>.

Nel cap.13 Plutarco affronta poi un altro aspetto molto importante dell'amicizia, cioè quello della scelta degli amici (*ἢ περὶ φίλων κρίσις*), che implica un'attenta riflessione sul rapporto fra amicizia e dovere: il problema era stato discusso da Teofrasto nel primo libro del suo *περὶ φιλίας*, secondo la testimonianza di Gellio, ed era divenuto evidentemente ineludibile e centrale in ogni trattazione sul tema<sup>40</sup>.

Il nostro autore comincia criticando due personaggi celebri della storia ateniese, Cleone e Temistocle. Cleone viene criticato perché, quando decise di darsi alla politica, sciolse tutti i suoi legami di amicizia per non essere condizionato nella sua azione, mentre -sostiene Plutarco- avrebbe fatto meglio ad allontanare dal suo animo *φιλοπλουτία* e *φιλονεκία* e a purificarsi da invidia e malignità (*φθόνος, κακοήθεια*), perché le città hanno bisogno di uomini buoni e saggi, non privi di amici e sodali.

Quanto a Temistocle, costui considerò l'attività politica al servizio dell'amicizia, antepo- nendo l'interesse degli amici all'interesse comune<sup>41</sup>, anche se a parole affermava la necessità del rispetto della legge prima di ogni altra cosa, come appare dalla risposta data a Simonide, che gli chiedeva qualcosa di ingiusto: *οὔτε ποιητής, ἔφη, σπουδαῖός ἐστιν ἄδων παρὰ μέλος οὔτ' ἄρχων ἐπεικῆς παρὰ τὸν νόμον χαριζόμενος* («Né un poeta è virtuoso se canta contro il melos, né un governante è eccellente se ricerca il favore contro il *nomos*»)<sup>42</sup>.

Attraverso tali esempi Plutarco vuole sottolineare l'esigenza, per l'uomo politico, di scegliere amici che con le loro richieste o necessità non lo distolgano dall'o-

<sup>38</sup> Cf. *Pomp.* 8. 9; *Crass.* 6. 5.

<sup>39</sup> Cf. *Pl.*, *Lg.* 762e, 643e; *Arist.*, *Pol.* 1277a: *ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς*. Plutarco riprende e adatta più volte il concetto, sia nello stesso *praec. ger. reip.* 813 D, 816 E-F, sia in altri scritti (*un. in rep. dom.* 827 C, *an seni resp.* 783 D, *Ages.* 20.2, *Rom.* 27.1).

<sup>40</sup> Gell., I 3 (Thphr., fr.534 Fortenbaugh); anche Cicerone (*de am.* 35-44, 61) affronta questo stesso problema, secondo Gellio riprendendolo anch'egli da Teofrasto: su ciò cf. HEYLBUT, 1876, p.6. Per una attenta analisi di tutta questa sezione dei *praecepta* si veda VAN DER STOCKT, 2002, in particolare pp.123 ss.

<sup>41</sup> In proposito Plutarco ricorda la risposta di Temistocle ad uno che gli aveva detto che avrebbe governato bene se si fosse mostrato imparziale con tutti: «Mai potrei sedere su un seggio tale che i miei amici non possano contare presso di me più dei non amici» (807 A-B; la battuta è riportata anche in *Arist.* 2.5).

<sup>42</sup> La medesima battuta è riportata anche in *Them.* 5.6, *vit. pud.* 534 E, *apophth.* 185 D.



perare rettamente e per il bene comune: gli amici infatti sono ὄργανα ζῶντα καὶ φρονούντα degli uomini politici, i quali corrono il rischio di essere coinvolti, anche inconsapevolmente, dagli eventuali errori di quelli, come accadde a Solone il quale, quando introdusse la *seisachtheia*, dovette subire un'accusa proprio per il comportamento disonesto dei suoi amici<sup>43</sup>.

Riguardo ad Agesilao, invero assai debole nei confronti degli amici, Plutarco ricorda l'occupazione della Cadmea da parte di Febida, che il re spartano difese in ogni modo, e il processo e l'assoluzione di Sfodria, episodi ai quali è dato ampio spazio nella corrispondente biografia; aggiunge poi l'aneddoto sulla richiesta a Idrieo di Caria della libertà per un certo Nicia<sup>44</sup>.

Come esempi positivi a favore del concetto espresso Plutarco ricorda Focione, che non sostenne neppure suo genero, e Timoleonte il quale, non essendo riuscito a tener lontano il fratello dalla tirannide, cospirò con quelli che lo uccisero<sup>45</sup>.

Plutarco insiste sulla necessità che il rispetto dell'amicizia rimanga nei limiti della legge, della giustizia e del pubblico interesse, ritornando ancora una volta sugli episodi della vita di Agesilao riguardanti Sfodria e Febida, e ricordando, ma per respingerlo, il detto di Pericle «essere amico fino all'altare» (δεῖ γὰρ οὐκ ἄχρι τοῦ βωμοῦ φίλον εἶναι, .... ὥς ποτε Περικλῆς εἶπεν)<sup>46</sup>.

Poi sembra mitigare in qualche modo questa posizione rigorosa, osservando che in ambito politico esiste la possibilità di aiutare gli amici senza per questo intaccare gli interessi della comunità; ma il politico deve assolutamente respingere le richieste φαύλας καὶ ἀτόπους degli amici, anche se con dolcezza e indicando che esse non sono degne della loro virtù e fama: così fece Epaminonda con Pelopida<sup>47</sup>,

<sup>43</sup> Plutarco allude qui all'episodio, noto da Aristotele (*Ath.pol.* 6. 2-4), che egli racconta con ricchezza di particolari nella vita di Solone (*Sol.* 15. 7-9, su cui si veda il commento di PICCIRILLI, 1986, pp.197-198), dove, tra l'altro, riferisce i nomi degli amici (Conone, Clinia, Ipponico), che Solone informò del suo progetto di riforma, e narra che costoro anticiparono l'azione del legislatore per ricavarne un profitto disonesto. Tutto questo dettagliato racconto e, in particolare, l'espressione προλαβόντες εὐθὺς καὶ φθάσαντες, riferita agli "amici" di Solone, sembrano confermare, a mio avviso, che il legislatore era, secondo la tradizione seguita da Plutarco, all'oscuro della manovra fraudolenta e dunque che, nel passo dei *praecepta*, il genitivo assoluto αὐτῶν ἀγνοούντων va riferito agli uomini politici: cf. CARRIÈRE, 1984, p.99; CAIAZZA, 1993, p.101; VAN DER STOCKT, 2002, p.138; secondo KONSTAN, 1997, p.106, invece sono gli amici e non gli uomini politici «who must remain upright», ma si tratta piuttosto di un fraintendimento del testo plutarco.

<sup>44</sup> *Ages.* 23, 24.4 – 26.1.

<sup>45</sup> Per questi episodi cf. rispettivamente *Phoc.* 22. 4; *Timol.* 4. 5-8.

<sup>46</sup> 808 A-B, cf. *vit.pud.* 531 C, *apophth.* 186 C; sulla battuta cf. anche Gell., I 3. 20.

<sup>47</sup> Cf. *apophth.* 192 E.

mentre Catone fu molto aspro nel rifiutare un favore che gli veniva richiesto da Catulo<sup>48</sup>. Infine Plutarco ritorna sul concetto già espresso che anche in politica è possibile aiutare gli amici bisognosi in modo non ignobile, con altri esempi su Temistocle, Epaminonda, Agesilao<sup>49</sup>.

Da quanto si è fin qui detto dovrebbe ormai risultare evidente la ripetizione in diversi scritti plutarchei dei medesimi concetti-chiave, già brevemente ricordati sopra, accompagnati spesso dai medesimi esempi e/o dalle medesime citazioni.

In particolare Plutarco cita gli stessi due frammenti di Menandro sia nel *de amicorum multitudine* che nel *de fraterno amore*: si tratta del fr. 605 K.-A. ἀγαθὸν ἕκαστον, ἂν ἔχη φίλου σκιάν, che ricorre in *amic.mult.* 93 C ed in *frat.am.* 479 C<sup>50</sup>; e del fr. 606 K.-A. οὐδεὶς γὰρ ἀγαπῶν αὐτὸς ἀμελεῖθ' ἠδέως, che ricorre in *amic.mult.* 95 D ed in *frat.am.* 491 C.

Cita inoltre, dal *Piritoo* che egli conosce come euripideo (Eur. fr.595 N. = Crit. *TrGF* 43 F 6), il medesimo verso αἰδοῦς ἀχαλκεύτοισιν ἔζευκται πέδαις in ben quattro diversi luoghi: *amic.mult.* 96 C, *frat.am.* 482 A, *vit.pud.* 533 A, *amat.* 763 F<sup>51</sup>.

A ciò si aggiunga che a proposito della valutazione che deve precedere la nascita di un'amicizia Plutarco fa riferimento al tradizionale e ormai proverbiale medimno di sale sia in *amic.mult.* 94 A (τὸν θρυλούμενον ἐκείνον χρόνῳ τῶν ἀλῶν συγκατεδηδοκῶς μέδιμνον) che in *frat.am.* 482 B (τὸν θρυλούμενον τῶν ἀλῶν μέδιμνοι); utilizza le medesime immagini per le occasioni di incontro e quindi di possibili amicizie in *amic.mult.* 94 A (ἐκ παιδοκείου καὶ παλαίστρας καὶ ἀγορᾶς φίλιαν συλλέγουσιν) ed in *frat.am.* 482 B (ἐκ πότου τινὸς ἢ παιδιᾶς ἢ παλαίστρας κτλ.); fa ricorso alla medesima similitudine con il polipo in *amic.mult.* 96 F (πολύποδος μεταβολαί) ed in *adul.et am.* 52 F (πολύποδος τροπᾶς).

Chiaramente si tratta dell'utilizzazione del medesimo materiale, che, oltre ad essere espressione di una consolidata tradizione retorico-scolastica, sul piano formale indica modalità compositive proprie dell'autore, ormai sufficientemente chiarite, come il ricorso ad appunti raccolti in precedenza, *hypomnemata*, repertori di citazioni, o altre trattazioni sul tema specifico<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Cf. *vit.pud.* 534 D; *Cat.Mi.* 16.7.

<sup>49</sup> Per Temistocle cf. *Them.* 12.2 (v. pure Ael. *VH* 13. 40); per Epaminonda e Agesilao *Ages.* 5, 13 (v. pure X., *Ages.* 4).

<sup>50</sup> In *frat.am.* 479 C la citazione, più ampia, ci restituisce i quattro versi che costituiscono l'intero frammento menandro.

<sup>51</sup> In *amic.mult.* 96 C Plutarco non indica l'autore ma il titolo della tragedia (*Piritoo*), da cui la citazione è desunta e precisa che si tratta di parole pronunziate da Teseo; in *amat.* 763 F la citazione non contiene la parola αἰδοῦς. La tragedia *Piritoo* è attribuita ad Euripide dal Nauck (fr. 595 N.), a Crizia da Snell (*TrGF* 43 F 6).

<sup>52</sup> Cf. VAN DER STOCKT, 2002, p. 132 in particolare.

Tuttavia tali intersezioni o sovrapposizioni, con richiami anche non espliciti da un'opera all'altra, al di là della loro valenza formale sul piano del contenuto segnalano una stretta connessione fra i diversi scritti, i quali, pur sviluppando argomenti specifici, si riferiscono ad un nucleo tematico unitario, la *philia*, che è parte integrante del sistema di pensiero plutarco e perciò trova spazio ed attenzione anche in opere dedicate ad altri temi.

Non è casuale, infatti, che il riferimento alle relazioni di amicizia sia spesso presente anche nelle *Vite*, dove tale motivo assume grande importanza, perché viene utilizzato dall'autore non solo per delineare meglio il carattere del personaggio biografato ma anche per mettere in evidenza le implicazioni di quelle relazioni con la sua azione politica.

Qualche esempio basterà ad illustrare questo aspetto.

Nella *Vita di Agesilao* Plutarco dà ampio rilievo al suo comportamento riguardo all'amicizia: fin dall'inizio (5) infatti egli precisa che il re spartano assecondava gli amici anche quando non era giusto, non era capace di biasimarli quando sbagliavano e riteneva che non vi fosse nulla di vergognoso nell'aiutarli (13.5). Ricorda poi i vari episodi nei quali Agesilao usò il suo potere per favorire amici o parenti: mise a capo della flotta Pisandro, fratello di sua moglie, senza tener conto del bene della patria (10.11) e alla morte di Pisandro conferì quel comando a Teleutia, suo fratello per parte di madre (21.1); si adoperò a favore del figlio di Farnabazo, per far ammettere alle Olimpiadi un atleta da lui amato (13); quando Febida occupò la Cadmea, suscitando lo sdegno di tutti i Greci, Agesilao cercò di aiutarlo e difenderlo e non esitò a giustificare quell'azione come vantaggiosa per Sparta (23); per aiutare suo figlio fece in modo che Sfordria fosse assolto, commettendo un atto ingiusto e illegale, che gli procurò molte critiche (26.1).

Fondamentale in questa *Vita* è il rapporto di Agesilao con Lisandro, che da una grande amicizia, esemplare per un politico<sup>53</sup>, si muta poi in aspro contrasto ed antagonismo (6-8).

Di questo rapporto naturalmente si parla, e con maggiore ampiezza, anche nella *Vita di Lisandro*, del quale il biografo mette in rilievo l'utilizzazione dei rapporti di amicizia a fini politici e soprattutto allo scopo di consolidare il suo prestigio personale (5.6). In particolare nella sua azione politica nelle città dell'Asia Minore Lisandro si servì di membri delle eterie, a lui legati da vincoli di amicizia ed ospitalità, ai quali concesse potere assoluto (13.5-7), e fece uccidere un numero incalcolabile di democratici per assecondare le inimicizie e la cupidigia dei suoi amici. Nella *syncrisis* finale della coppia Lisandro-Silla Plutarco sottolinea che il re spartano commise ingiustizie in favore degli amici, Silla anche a danno degli amici (40. 2. 5-6).

<sup>53</sup> Come si è già detto, Plutarco lo ricorda in *praec. ger. reip.* 805 E-F (cap.11).

Nella *Vita di Aristide* il tema dell'amicizia viene introdotto già nel cap.1, dove, nel discutere la questione della povertà di Aristide, negata da Demetrio Falereo con alcune motivazioni fra le quali c'era la coregia sostenuta da Aristide, Plutarco osserva che un tale impegno poteva essere affrontato anche con danaro messo a disposizione da altri, per esempio da amici; coglie quindi l'occasione per una riflessione etica, che riguarda soprattutto gli uomini politici: la loro onestà non è compromessa dai doni degli amici se essi possono servirsene per opere di munificenza e senza vantaggio personale.

Nel delineare i tratti fondamentali della personalità di Aristide Plutarco non trascura di parlare delle sue affinità elettive (ricorda, per esempio, che egli ammirava il legislatore spartano Licurgo) e si sofferma in particolare sul rapporto di amicizia/inimicizia con Temistocle, evidenziando che anche sul piano politico la differenza fra i due fu segnata dai rapporti personali e amicali. Temistocle infatti entrò in una eteria e, quando la discussione riguardava il governo di Atene e i parametri di imparzialità ed equità da assumere verso tutti, dichiarava apertamente che non avrebbe saputo gestire il potere senza favorire gli amici<sup>54</sup>.

Aristide invece si muoveva in modo autonomo e isolato, proprio perché non voleva essere coinvolto dai compagni di eteria in azioni ingiuste o provocare il loro dispiacere non favorendoli; vedeva inoltre che il potere fondato sugli amici spinge non pochi a commettere ingiustizie e se ne guardava, ritenendo che il buon cittadino dovesse avere coraggio soltanto nel fare e dire cose buone e giuste.

Di Pericle Plutarco ricorda lo stile di vita volutamente riservato, che comportava il rifiuto di inviti a pranzo da parte degli amici e la rinuncia a tutte le occasioni sociali, per accreditare la sua autorevolezza di uomo politico (*Per.* 7.5)<sup>55</sup>.

Nel descrivere il carattere di Bruto Plutarco osserva che egli era insensibile all'adulazione e di fronte ad eventuali richieste di commettere ingiustizie riteneva vergognoso per un uomo lasciarsi vincere dalle insistenze degli sfacciati (*Brut.* 6.5). Quanto a Pompeo, le cui amicizie e inimicizie ebbero un grande peso politico<sup>56</sup>, Plutarco ne critica l'incapacità di rimproverare gli amici per i loro errori (*Pomp.* 67.4).

Dall'analisi che ho cercato qui di sviluppare mi sembra, insomma, di poter concludere che la frequenza dei riferimenti alla *philia* evidenzia la pervasività e l'incidenza di quell'idea in tutta l'opera di Plutarco e comunque oltre i limiti tematici suggeriti dai titoli dei singoli scritti, e segnala un interesse profondamente sentito, che non si spiega soltanto con la tradizione retorica cui è legata la formazione dell'autore.

<sup>54</sup> Cf. quanto si è detto *supra*, a proposito di *praec. ger. reip.*, cap.13.

<sup>55</sup> Plutarco non parla qui dell'atteggiamento dello statista rispetto alle richieste di amici, sintetizzato nella già ricordata battuta, menzionata in *praec. ger. reip.* ed in *vit. pud.* (cf. Gell., I 3. 20), su cui cf. *supra*.

<sup>56</sup> Cf. *Pomp.* 46. 7-9.

Nel quadro generale della concezione etico-politica plutarchea la *philia* assume infatti un ruolo primario, in quanto a partire dai rapporti familiari e personali essa estende la sua incidenza sui rapporti sociali e quindi sulla vita intera della comunità politica, come significativamente sembra indicare un passo di *coniug praec.* 144 C (cap.43), in cui Plutarco commenta un aneddoto su Gorgia e sulla sua lettura a Olimpia di un discorso *peri homonoias*: deve tenere in buona armonia la sua casa chi vuole mettere armonia nella città, nell'agorà, fra gli amici... (εὖ.. ἡρμοσμένον τὸν οἶκον εἶναι δεῖ τῷ μέλλοντι ἀρμόζεσθαι πόλιν καὶ ἀγορὰν καὶ φίλους). La *philia* ha dunque valenza politica e questo ricorda il pensiero di Aristotele che ogni forma di governo ha alla base una forma di amicizia ed ogni amicizia rientra nell'orizzonte della politica<sup>57</sup>; Plutarco, dal canto suo, mettendo l'accento sugli aspetti etici evidenzia la necessità morale dell'amicizia nel quadro della vita politica.

Inoltre l'insistenza sul tema della *philia* non può non essere collegata alla temperie spirituale e politica in cui Plutarco visse, e anzi, a mio avviso, rappresenta il suo modo personale di rispondere alle istanze provenienti dalla realtà contemporanea, che solo apparentemente non traspare dal suo discorso<sup>58</sup>.

E' fin troppo noto che le tensioni, le lotte, i drammatici eventi della prima età imperiale, nella quale si collocano la formazione di Plutarco e momenti fondamentali della sua vita, non offrivano condizioni favorevoli ai rapporti di amicizia, come peraltro era accaduto già nell'ultimo periodo della repubblica, ed anzi ne provocavano spesso la degenerazione.

Uno sguardo anche fugace a qualche autore latino potrebbe illuminarci su questo aspetto, a cominciare da Cicerone, che con il *Laelius de amicitia* costituisce un precedente importante rispetto a Plutarco, perché i problemi discussi sull'amicizia sono i medesimi e comune ad entrambi è il riferimento al *περὶ φιλίας* di Teofrasto<sup>59</sup>.

Cicerone infatti non manca di far trapelare, qua e là, qualche accenno all'attualità, per esempio, quando a proposito della scelta degli amici e quindi del riconoscere la vera amicizia, sembra voler alludere alle liste di proscrizione, che rendevano difficili le amicizie e dividevano le sorti di persone prima amiche, ed alla necessità di non abbandonare gli amici nel momento del bisogno<sup>60</sup>; o quando fa riferimento ai pericoli dell'azione di Cesare<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Cf. *EN* 1161a 10.

<sup>58</sup> Diverso il giudizio in proposito di PIZZOLATO, 1993, p. 188: « Anche la temperie spirituale e politica del suo tempo fa solo raramente capolino nel suo discorso... ».

<sup>59</sup> Cf. Gell., I 3. 10-11; per la questione si veda HEYLBUT, 1876, *passim*.

<sup>60</sup> Cic., *de am.* 17.64: «Itaque verae amicitiae difficillime reperiuntur in iis, qui in honoribus reque publica versantur. Ubi enim istum invenias, qui honorem amici anteponat suo? Quid? Haec ut omittam, quam graves, quam difficiles plerisque videntur calamitatum societates! ».

<sup>61</sup> Cic., *de am.* 12.43: «... ne quis concessum putet amicum vel bellum patriae inferentem sequi; quod



La degenerazione dei rapporti amicali, i pericoli che essi potevano presentare a causa della pericolosità dell'ambiente in cui si creavano, cioè la Roma soprattutto del tempo di Domiziano, traspare nelle *Satire* di Giovenale, in cui l'amicizia si confonde e identifica con la pratica della clientela, e nell'opera di Marziale, che sperimentò in prima persona le difficoltà dell'amicizia nel rapporto con il potere, per essere stato a lungo amico ed aduttore di Domiziano e per aver subito, dopo la morte dell'imperatore, le conseguenze negative di quella condizione<sup>62</sup>.

Ma soprattutto nell'opera di Tacito, un autore vicino a Plutarco proprio per gli interessi storiografici relativi all'età imperiale, si trovano gli spunti più interessanti ai fini del nostro discorso. Assai spesso, per esempio, Tacito ricorre all'espressione «species amicitiae» per indicare le simulazioni che snaturavano l'idea stessa di amicizia. In *Ann.* 4.74.2 ricorda che il senato aveva votato l'istituzione di due altari, alla *Clementia* ed all'*Amicitia* (non si sa se questi due altari furono mai veramente eretti), una vera provocazione per quei tempi, in cui gli *amici Caesaris* venivano utilizzati nella gestione del potere e dal favore del principe dipendeva la fortuna politica delle persone, nonché la loro stessa vita.

I buoni amici, per Tacito come per Plutarco, sono strumento di buon governo (*Hist.* 4.7.3: «Nullum maius boni imperii instrumentum quam bonos amicos esse»), ma più volte Tacito mette in evidenza come gli imperatori legassero a sé amici con generosi donativi, trasformandoli in adulatori e quasi in complici<sup>63</sup>. In *Ann.* 14. 53-56, il motivo dell'amicizia domina nel discorso di Seneca a Nerone e nella risposta di Nerone a Seneca, ma soprattutto nelle parole del filosofo, preoccupato per la situazione.

In *Hist.* 1.15, nel discorso di Galba per l'adozione di Pisone e la sua investitura, l'amicizia viene citata fra i tre principali beni dell'animo umano, cui vengono subito contrapposti i corrispondenti negativi: «fidem, libertatem, amicitiam, praecipua humani animi bona, tu quidem eadem constantia retinebis, sed alii per obsequium imminuent: inrumpet adulatio, blanditiae, et pessimum veri adfectus venenum, sua cuique utilitas». Se però si considera il contesto in cui questo discorso vien fatto e la sorte che sarebbe toccata di lì a poco sia a Galba che a Pisone, su cui Plutarco stesso scrive pagine memorabili, a mio avviso, per la loro drammaticità<sup>64</sup>, si avverte il contrasto stridente fra l'ideale e la realtà dell'amicizia di quel tempo. Forse Tacito tende a presentare la situazione storica con drammaticità maggiore rispetto alla effettiva realtà, tuttavia dalla sua opera si comprende bene quale fosse il deterioramento dell'idea di amicizia e come esso si manifestasse anche a livello personale e privato fra i cittadini.

quidem, ut res ire coepit, haud scio an aliquando futurum sit ». Cf. anche 12.40: «Etenim eo loco, Fanni et Scaevola, locati sumus, ut nos longe prospicere oporteat futuros casus rei publicae ».

<sup>62</sup> Per l'amicizia nel mondo romano, in particolare per gli autori qui menzionati, cf. PIZZOLATO, 1993, pp. 177-185.

<sup>63</sup> *Hist.* 3.86, Vespasiano; *Ann.* 13.18, Nerone; cf. *Ann.* 2.12.3: «amicis inesse adulationem».

<sup>64</sup> Cf. *Galb.* 27-28.



Mi pare evidente che di questo contesto politico, sociale e culturale non si possa non tener conto per comprendere certi aspetti dell'opera di Plutarco, che dell'ambiente romano ed anche del potere imperiale aveva avuto un'esperienza abbastanza diretta e non superficiale. Ancora giovane, ma già impegnato nella vita pubblica, aveva avuto modo di assistere alla visita di Nerone in Grecia e forse aveva preso parte a qualche incontro ufficiale; aveva soggiornato a Roma per periodi piuttosto lunghi; la sua posizione gli aveva permesso di frequentare personaggi di primo piano del mondo politico ed intellettuale romano, con alcuni dei quali aveva potuto stringere amicizia; anche in patria i suoi stretti legami con Delfi potrebbero avergli dato la possibilità di ricoprire un ruolo ufficiale nei contatti con le autorità imperiali<sup>65</sup>.

Tutte queste sollecitazioni provenienti dalla sua personale esperienza si intrecciano certamente con la sua formazione filosofica e culturale e fanno sì che egli presenti una visione dell'amicizia pienamente integrata nella sua concezione etica della storia, di quella passata, ma anche di quella presente e futura.

#### BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, R. M.,

- "La amistad según Plutarco: los *Moralia*", in L. TORRACA (ed.), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli, 2002, pp. 7-25.

BELLANTI, A.,

- "La teoria plutarchea della virtù tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo", in P. VOLPE CACCIATORE - F.FERRARI (edd.), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, 2007, pp. 223-264.

BOULOGNE, J.,

- "Le paradigme de la crase dans la pensée de Plutarque", *Ploutarchos*, n.s., 4 (2006/2007) 3-17.

BOWIE, E.,

- "Hadrian, Favorinus and Plutarch", in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his intellectual World. Essays on Plutarch*, London, 1997, pp. 1-15.

BROKATE, C.,

- *De aliquot Plutarchi libellis*, Diss. Inaug., Gottingae, 1913.

CAIAZZA, A.,

- *Plutarco, Precetti politici*, a cura di A.Caiazza, Napoli, 1993.

CANNATÀ FERA, M.,

- "La retorica negli scritti pedagogici di Plutarco", in VAN DER STOCKT, 2000, pp. 87-100.

CARRIÈRE, J. C.,

- *Plutarque, Oeuvres Morales*, Tome XI 2, Texte établi et traduit par J. C. CARRIÈRE, Paris, 1984.

FABRINI, P.,

- "Sul modulo della dedica nei *Moralia* di Plutarco", in I.GALLO & C.MORESCHINI (eds.), *I generi letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno plutarcheo, Pisa, 2-4 giugno 1999*, Napoli, 2000, pp. 253-269.

FRAISSE, J. C.,

- *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974.

<sup>65</sup> Cf. STADTER, 2002a, in particolare pp. 8-11; cf. anche STADTER, 2002b.

- GIANNATTASIO ANDRIA, R.,  
 - "Le parole dell'amicizia. Prassi retorica nel *de amicorum multitudine*", in VAN DER STOCKT, 2000, pp. 225-235.
- HELMBOLD, W. C.,  
 - Plutarch's *Moralia* VI, transl. by W. C. HELMBOLD, Cambridge (Mass.)- London, 1939 (1993).
- HEYLBUT, G.,  
 - *De Theophrasti libris περί φιλίας*, Diss. philol., Bonnae, 1876.
- KONSTAN, D.,  
 - *Friendship in the Classical World*, Cambridge, 1997.
- LONGO AURICCHIO, F.,  
 - Ermarco, *Frammenti*. Ediz., trad. e commento a cura di F. LONGO AURICCHIO, NAPOLI, 1988 (La scuola di Epicuro, vol.VI).
- O'NEIL, E. N.,  
 - "Plutarch on Friendship", in J. T. FITZGERALD (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta, 1997, pp. 105-122.
- PATZIG, H.,  
 - *Quaestiones Plutarcheae*, Diss. inaug.philol., Berolini, 1876.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,  
 - "Importancia literaria del léxico: 'amigos', 'enemigos' y 'utilidad' en *De capienda ex inimicis utilitate* de Plutarco", in A. PÉREZ JIMÉNEZ - F. TITCHENER (edd.), *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Málaga-Logan, 2005, pp. 349-365.
- PERNOT, L.,  
 - "Plutarco e Dione di Prusa", in P. VOLPE CACCIATORE & F.FERRARI (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, 2007, pp. 105-121.
- PICCIRILLI, L.,  
 - Plutarco, *Vita di Solone*, a cura di M. MANFREDINI e L. PICCIRILLI, Milano, 1986<sup>2</sup>.
- PIZZOLATO, L.,  
 - *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino, 1993.
- SANDBACH, F. H.,  
 - Plutarch's *Moralia* XV. *Fragments*, ed. and trans. by F. H. SANDBACH, Cambridge (Mass.)- London, 1969 (1987).
- SIRINELLI, J.,  
 - Plutarque, *De l'éducation des enfants*, Texte établi et traduit par J. SIRINELLI, in Plutarque, *Oeuvres morales*, Tome I 1, Paris, 1987.
- STADTER, PH. A.,  
 - "Introduction: Setting Plutarch in his Context", in STADTER & VAN DER STOCKT, 2002, pp. 1-26 (= 2002a).  
 - "Plutarch's *Lives* and Their Roman Readers", in E. N. OSTENFELD (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*, Aarhus, 2002, 123-135 (= 2002b).
- STADTER, PH. A. & VAN DER STOCKT, L. (eds.),  
 - *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven, 2002.
- VAN DER STOCKT, L. (ed.),  
 - *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IV International Congress of the I.P.S., Leuven, July 3-6, 1996*, Louvain/Namur, 2000.

- VAN DER STOCKT L., “Καρπὸς ἐκ φιλίας ἡγεμονικῆς (*Mor.* 814C): Plutarch’s Observations on the ‘Old-Boy Network’”, in STADTER & VAN DER STOCKT, 2002, pp. 115-140.
- VOLKMANN, R.,
  - *Leben und Schriften des Plutarch’s von Chaironeia*, Berlin, 1872.
- ZIEGLER, K.,
  - “Plutarchos von Chaironeia”, *RE* XXI 1 (1951), cols. 636-962; XXI 2 (1952), cols. 2523-2524 = *Plutarco*. Ediz.ital. a cura di B. ZUCHELLI, trad. di M. R. ZANCAN RINALDINI, Brescia, 1965.

(Página deixada propositadamente em branco)

## A *Sophos* in Arms: Plutarch and the Tradition of Solon's Opposition to the Tyranny of Pisistratus

DELFIN F. LEÃO  
UNIVERSITY OF COIMBRA

### 1. *Biographical data*

Contrary to what has occurred with other figures, Solon's chronology can be ascertained with a surprising degree of precision, given the relative abundance of informative material. Nevertheless, the evidence conveyed by the sources is at times contradictory, often raising irremediable doubts. However, our objective is not to analyze the full extent of this problem here, but rather, using Plutarch's *Vita Solonis*<sup>1</sup> as our guide, to take up only those aspects of the problem which accentuate the connection between Solon and Pisistratus. We might start by looking at how the biographer begins his account (*Sol.* 1.1-2):

In his *Response to Asclepiades on Solon's Tables of Law* Didymus the Grammarian quotes the remark of a certain Philocles to the effect that Solon's father was Euphorion. However, this contradicts the view of everyone else who has ever written about Solon, because they all without exception say that his father was Execestides, who was, according to them, a man of moderate wealth and political influence, but a member of the most distinguished family in the state, since he was descended from Codrus<sup>2</sup>.

Didymus of Alexandria was a scholar much admired in Antiquity for his erudition and the important work that distinguished him. Plutarch tells us in the text that

<sup>1</sup> For a systematic discussion of the biography of Solon, vide LEÃO, 2001, 239-279. We have returned to this study for the inspiration behind some of the arguments contained herein. There is a conspectus of the ancient sources that bear on the relationship between Solon and Pisistratus in MARTINA, 1968, 271-276.

<sup>2</sup> To the English version of Plutarch we use the translation made by WATERFIELD, 1998.

Didymus, debating Asclepiades, would have based himself on Philocles, an author whose name only appears in this context and about whose actual existence there is no real proof. In any case, the most important detail here is that this passage offers us the only testimony in the ancient texts which attributes a different name to Solon's progenitor than the one that is usually transmitted by the tradition: Euphorion, a character who is otherwise unknown. This information does not serve, as such, as an alternative to the more commonly known version, according to which the legislator's father is called Execestides<sup>3</sup>.

The social and financial characterization of the family also justifies certain considerations. According to Plutarch, Solon belonged, on his father's side, to a noble family that, considering their economic situation and their area of influence, was part of a kind of "middle class". This circumstance indicates, according to the biographer of Chaeronea, that the future legislator would have needed to dedicate himself, when he was still a young man, to commerce. Aristotle generally agrees with this position<sup>4</sup>. And yet, according to Aristotle, the placement of the reformer among the *mesoi politai* has to do with reasons that are, by nature, political, which does not preclude the fact that Aristotle may see in Solon's actions the near concretization of the ideal *politeia*, or, in other words, of a mixed constitution. So, if Execestides belonged to this same stratum of citizens, it would accentuate, in formative terms, the legislator's natural propensity to seek out the middle term. In spite of the personal motivations that would have influenced the two authors, what makes the most sense is to admit, in effect, that Solon was part of a dominant aristocratic oligarchy, since he held the position of archon, at a time in which this magistracy was dependant on birth and possessions.<sup>5</sup> This could also be a possible explanation for the confidence that aristocrats put in him. However, Solon also merited the countenance of the poorer citizens, a factor which leads us to the hypothesis that he led a life that was somewhat different from that of the majority of noblemen. Lastly, we must bear in mind that at various moments in his own poetry the legislator takes up position at a point intermediary between contradictory forces, which may indicate that the belief that he was a *mesos politeis* could have derived, in the ultimate analysis, from Solon's poetry, a possibility which would stress the tradition's reliability<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> E.g. Diodorus, 9.1.1; Lucian, *DMort.* 20.4; Diogenes Laertius, 1.45. The reference to the authority of Didymus might still provoke some hesitation; in any case, even this possibility is seen to be weakened by the fact that it is not clearly understood if the reputed grammarian agreed or not with his source.

<sup>4</sup> Cf. *Ath.* 5.3; he follows the same line in *Politics* (1296a18-21). In order to simplify the exposition, we will consider Aristotle to be the author of the *Athenaion Politeia*, although this is open to serious doubt.

<sup>5</sup> Cf. Aristotle, *Ath.* 3.1.

<sup>6</sup> E.g. frgs. 13 and 15 WEST.



Continuing with the text we started with, the biographer adds that Execestides was a descendent of Codrus, king of Attica, son of Melanthus, whose lineage went back to Neleus and Poseidon, the founder of the house<sup>7</sup>. The tradition seems relatively belated and perhaps some light is shed upon its origin by the fact that it was Pisistratus who was the first to claim for himself such illustrious ancestors<sup>8</sup>. If this possibility is verified, the ascendancy in question began by being connected only to the tyrant, Solon having been assimilated into it as a result of the preoccupation for bringing together, by a degree of consanguinity, two men who would nevertheless, in the end, opt for opposite political sides. This hypothesis leads us to the question of the legislator's family on his mother's side. In the spirit of clarification, it seems pertinent to us to recall the two paragraphs which follow in Plutarch's biography (*Sol.* 1.3-4):

As for Solon's mother, Heraclides of Pontus records that she was the cousin of Pisistratus' mother. At first, the fact that they were related made Pisistratus and Solon very close to each other, and another factor was Pisistratus' good looks and youthful charms, because Solon was, on some accounts, in love with him. If so, this would probably explain why later, when they had become political opponents, the hostilities between them were carried out in a spirit free of brutality and ruthlessness; their earlier pacts remained in their minds and, «smouldering with the lingering flame of Zeus' fire» (Euripides, *Ba.* 8), preserved the memory of their love and a sense of gratitude.

The author of the *Vita Solonis* adduces the authority of Heraclides, who establishes a relatively close familial relation between Solon and Pisistratus, on both their mothers' sides<sup>9</sup>. This information is exposed, in a certain way, to the same limitations that we referred to with regard to the ancestors of the legislator, so that the closeness between the two men could be the result simply of the tyrant's political propaganda, or the tendency to connect two figures that belonged to different contexts of Athenian political history. In any case, we should keep open the possibility of the blood relation between the two statesmen, which, if confirmed, would allow us to make important inferences about possible familial alliances in the turbulent period between 600 and 575<sup>10</sup>. More dubious, however, is to imagine the possibili-

<sup>7</sup> Cf. Diogenes Laertius (3.1), basing himself on Thrasylus. Aristotle, however, does not record this connection.

<sup>8</sup> Cf. Herodotus (5.65.3-4), together with Diogenes Laertius (1.53). In praising these forefathers, Pisistratus exacts dividends as much on the level of foreign policy (favoring the proximity of the Athenians and the Ionians) as in domestic policy (allowing him to more securely legitimize the tyranny).

<sup>9</sup> Diogenes Laertius (1.49) also speaks, without being specific, of a degree of consanguinity between the two statesmen, based on his reading of Sosicrates, who is a source that inspires a certain confidence.

<sup>10</sup> DAVIES, 1971, 323, recognizes that, in genealogical terms, the connection with Pisistratus is relatively strong, but not to the extent that it can be used assuredly to cast a light on the political attitudes of the two men.

ty that Solon had cultivated an amorous relationship with the future tyrant. Plutarch does not give any clear clues as to whether or not this view is already contained in Heraclides, whom he had cited a paragraph earlier, though he stresses that other authors have also debated the same subject<sup>11</sup>. The biographer encounters a justification for their deep friendship in the consanguinity (*syngeneia*) which unites the two men, as well as in the innate qualities and the beauty of the young Pisistratus. However, Aristotle negates the validity of this account, appealing to chronological criteria<sup>12</sup>. His position even shows that the tradition could be anterior to Heraclides himself, and it is not improbable that the idea would have been derived, for example, from laws pertaining to pederastic relationships<sup>13</sup>.

Nevertheless the problem of a possible familial connection between Solon and Pisistratus held an extra interest for the ancients from an ethical point of view, to the extent that there also existed the wide spread tradition according to which Solon had opposed Pisistratus' first attempt to implant tyranny, which implies that, though of advanced age, the old legislator was still alive in 561/0<sup>14</sup>. There are no substantial reasons for doubting this information, since, in his poems, Solon repeatedly advises his fellow-citizens against the actual threat of tyranny (e.g. frgs 11, 33 West), which shows us, furthermore, that he was correctly reading Pisistratus' maneuvers. However, the ancient testimonies go even further and establish the year of the legislator's death with sufficient exactitude. The only problem resides in the fact that there are two different datings, one furnished by Phanias (the more precise of the two) and the other by Heraclides. Both of them are cited by Plutarch, at the end of the biography of the statesman. (*Sol.* 32.3):

Anyway, Solon survived into the period of Pisistratus' tyranny — a long time, as Heraclides of Pontus reports, but less than too years, according to Phanias of Eresus. Pisistratus' rule began in the archonship of Comias, and according to Phanias Solon died during the archonship of Hegestratus, which immediately followed that of Comias.

<sup>11</sup> Echoes of this putative relationship can be found in Diogenes Laertius (1.53; 1.66) and in Aelian (*VH*, 8.16). Vide also BARBU, 1933, 51; VON DER MÜHL, 1942, 91-92.

<sup>12</sup> *Ath.* 17.2. Despite it seeming to us, as it did to Aristotle, that the report has no historical basis, we recognize nevertheless that, in chronological terms, it is not totally impossible, especially given the fact that generally there is a difference in age between the *erastes* and the *eromenos*. As to the war over Salamis, it seems probable that both of the statesmen had been involved in the conflict, though at different times. On this problem, vide LEÃO, 2001, 250-253.

<sup>13</sup> Vide Plutarch, *Sol.* 1.6. The biographer seems, in a certain fashion, to want to excuse Solon, by mentioning, directly after (1.7), that Pisistratus had also been Charmus' lover. Though the homoerotic thematic is hardly significant in the legislator's poetry, some echoes still appear, though they seem to be more the result of literary convention than of real passions; cf. frgs. 24.5-6; 25 WEST.

<sup>14</sup> Aristotle, *Ath.* 14.2; Plutarch, *Sol.* 30.6; Diogenes Laertius, 1.49; Valerius Maximus, 5.3.

The fact that Heraclides wants to prolong Solon's life until long after the beginning of Pisistratus' tyranny is not surprising, since he certainly would have wanted to explore the ethical potentialities of the relationship between these two characters who, as possible lovers, had become political enemies<sup>15</sup>. We have already opined upon the dubious reliability of a reading so oriented above. As such, the dating of Aristotle's old student, Phantias, according to which Solon would have died during Hegestratus' archonship, sometime between 560 and 559, is preferable and much more precise.

## 2. *A sophos in arms*

Having pondered those elements connected to the relative chronology of Solon and Pisistratus, we would like to reflect a bit more on the belief that the old legislator had promoted a dramatic attempt to resist the advances of tyranny. Following the same line of logic we have used up to now, we will continue to employ, as a guide to the events under consideration, the account that Plutarch gives us (*Sol.* 30.1-3):

After Pisistratus' self-inflicted wound and the return from exile which had him carried into the city square on a cart, he began to stir up the general populace by claiming that his enemies had conspired against him because of his political views. He was starting to win over a large numbers of people, united by their loudly voiced grievances, when Solon came up to him, stood by his side and said, «Pisistratus, you're not playing the part of Homer's Odysseus correctly. You've disfigured yourself just as he did, but in his case it was to trick his enemies, not to mislead his fellow citizens.»

Later, when the people of Athens were ready to take up arms for Pisistratus, they convened a general assembly at which Ariston proposed that Pisistratus should be allowed a bodyguard of fifty club-bearers. Solon stood up and delivered a speech against the motion, in which he went on at length in a similar vein to some lines in one of his poems (frg. 11.7-5-6 West):

For you pay heed to the tongue and works of a subtle man.  
Individually, each one of you walks with the steps of a fox,  
But when you come together your thinking is vain.

The passage begins by referring to Pisistratus' stratagem, of presenting himself as a victim of an attack so that he might call upon the State to provide him with a personal military escort, which he would later use as a supporting force for taking power. According to Plutarch, Solon quickly intuited Pisistratus' real intentions, accusing him of using the expedient of wounding himself less skillfully than Ulysses had done. In fact, in the *Odyssey* (4.240-258), Helen had

<sup>15</sup> Heraclides also could have let himself be tempted by a later dating in order to allow for the meeting with Croesus, who came to the throne in 560.

described the way in which the hero of Ithaca had entered Troy unnoticed after having disguised himself as a mendicant and having harmed his own body to enhance the authenticity of his clever trick.

The citation, in this very context, of a fragment of the poetry of the legislator reveals itself to be particularly opportune; according to Diodorus (9.20), this poem (which is a bit longer) would have been composed already after the tyranny had been established. In the part that is now transcribed by Plutarch, Solon shows himself to be well aware of what today we might call the psychology of the masses. People tend, when alone, to act with extreme care, as the proverbial proverb of the fox would suggest; but together, citizens are easily transformed into an aboulic and malleable crowd. They let themselves be carried away by the docile character of words and don't see the coup in the making, becoming easily captivated at the hands of an ambitious politician like Pisistratus.

When the tyrant's intentions had finally become quite clear, even then the old legislator's attitude would draw the attention among the few resisters, as Plutarch emphasizes. It is worth citing the complete passage (*Sol.* 30.4-8):

However, when he saw that the poor were clamorously determined to gratify Pisistratus, while the rich were slinking away to avoid conflict, he walked out of the assembly, remarking that he had more intelligence than the one party and more courage than the other. He meant that he had more intelligence than those who failed to understand what was going on, and more courage than those who could see what was going on, but who were still too cowardly to offer any resistance to tyranny. So the people of Athens endorsed Ariston's motion, but then stopped worrying Pisistratus about the precise number of body-guards he had and let him get away blatantly maintaining and recruiting as many men as he felt like, until in the end he seized the Acropolis.

After this, with the city in chaos, Megacles and the rest of the Alcmaeonidae lost no time in fleeing into exile; Solon, however, despite his extreme old age and his political isolation, appeared in the city square and addressed his fellow citizens. He had two objectives: to berate them for their ill-advised timidity, and to try to rouse them to further action and to urge them not to throw their freedom away. This was also the occasion when he famously said that though it would have been easier for them to have stopped the tyranny early, while it was still fledgling, it was more important and more glorious to eradicate it and destroy it now that it had already grown to maturity. People were too afraid to pay any attention to him, however, so he went back home, took his arms and armour, and put them in the lane in front of his door. «I have played my part,» he said. «I have done all I could to help my homeland and the laws.» And from then on he kept himself to himself. He ignored the advice of his friends to go into exile, and wrote poems in which he rebuked the Athenians (frg. 11.1-4 West):

Your own cowardice is to blame for your wretched lives;  
 Bear no ill will against the gods for them.  
 It was you who gave these men guards and made them great,  
 And that is why base servitude holds you now.

The panorama of fear implanted by the tyrant is portrayed likewise in other sources that deal with Pisistratus' coup d'état, even though the opposition would be felt more among the aristocrats of contrary political factions (such as the one led by Megacles, of the Alcmaeonidae family), because popular support was, quite precisely, one of the sustaining bases of autocratic governments<sup>16</sup>. As we have said above, Pisistratus' coup d'état occurred in 561/0, therefore a period in which Solon must have been around seventy years old, an age which did not permit him to engage himself physically in the defense of liberty; this is how the symbolical gesture of putting his weapons in front of the doorway to his house can be explained, emphasizing the fact that he had already given to his country and its laws all that was in his power to give.

However, a dedicated *sophos* like the old legislator continued to wield another important weapon, which, indeed, he always used with great efficacy: the word — not only the spoken words which he offered up in the public agora, encouraging his fellow citizens (as he had already done in the past, in connection with events linked to the dispute of Salamis), but also the written words which he left inscribed in his poetry. To illustrate this "political" character of Solon's poetry (in the sense of civically minded poems, geared toward the common cause of the polis), Plutarch now cites the first two distiches of the same frg. 11 West. The first distich highlights the notion that is already foretold in the *Eunomia* (frg. 4 West). In the initial verses of that elegy, exemplarily illustrative of Solon's ethical thought, the poet portrays his polis as enjoying not only the general benevolence of the gods, but also the special protection of Pallas Athena. Therefore, if the city was enduring overwhelming problems, this was because of the carelessness of the inhabitants themselves. Now in frg. 11, in a clear and unequivocal fashion, Solon once again affirms that the blame for present evils must fall upon the wickedness of his fellow citizens, since it would be wrong to attribute it to the gods. The situation in which the polis found itself was nothing more than an expression of the cause and effect of the thoughtless acts of its *politai*.

In concluding what he had to say about the last interventions of the old legislator, Plutarch adds some more notes about the general atmosphere which was being experienced at the time in Athens (*Sol.* 31.1-3);

<sup>16</sup> The reports of Aristotle (*Ath.* 14.2) and Diogenes Laertius (1.50) generally agree with Plutarch's narration. A discussion of this and other evidence can be found in MANFREDINI-PICCIRILLI, 1977, 275-276.



Because of these poems people often used to try to set him straight and warn him that he would be put to death by the tyrant. When they asked him what gave him the confidence to be so reckless, he said: «My old age.» Once Pisistratus had gained power, however, he set about winning Solon over; he expressed such admiration for him, showed him such kindness, and sent for him so often, that Solon actually became his adviser and approved of many of his measures. After all, most of Solon's legislation remained intact under Pisistratus, who not only led the way in abiding by the laws, but also insisted on his associates doing so as well.

Once again, what stands out in the narrative is the indomitable character of Solon, as well as his capacity for transforming a weakness to his advantage, realizing that his old age was his major ally against the risk of retaliation on the part of Pisistratus. It is not improbable that this declaration has some historical value, as it squares with principles upheld in the statesman's poetry, such as the well known idea that age brings with it intellectual development, which is expressed in exemplary fashion in frg.18 West<sup>17</sup>. As much again could possibly be said in relation to the constitutional reform and to the legislation implemented by Solon, which Pisistratus seems to have maintained without serious alterations, though now under his own guardianship<sup>18</sup>. However, the information that the tyrant had treated Solon with especial affability is more doubtful, insofar as it seems to belong more to the domain of exaggerated speculation, much as the idea, which we have commented on above, of a possible amorous relationship between the two politicians.

Throughout his life, Solon intervened at different times in the Athenian political scene, usually against a backdrop of great instability. Such was the case, for example, when he found a way to skirt legal impediments and to exhort his fellow citizens to recapture their own self-esteem and to once again take up the dispute over the island of Salamis, or even in the way in which he revived the society, the politics and the economy of Attica, sponsoring a profound legislative reform, which would affect all the different sectors of Athenian life. The image of a serious statesman, together with the acquaintance of exceptional individualities, which he had met (in life or in fiction) during the long voyage that he set out on after his archonship, would have contributed to making Solon a very popular figure and helps to make the tradition believable that he would have energetically, though without success, opposed the implementation of tyranny in Athens. The way in which he did it, as well as the symbolism which went along with some of his gestures, helped in creating consistency in the image of the *sophos*, that same image posterity would use

<sup>17</sup> Frgs. 20 and 21 WEST also contribute to this same universe of values, contrary to the dominant spirit of the poets of the Archaic Period.

<sup>18</sup> Cf. Herodotus (1.59) and Thucydides (6.54.5-6); against this hypothesis, vide Aristotle (*Ath.* 22.1).



to immortalize him, turning him into one of the most paradigmatic and interesting personalities of the cycle of the Seven Sages.

#### REFERENCES

- BARBU, N. I.,  
- *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque*, Strasbourg, 1933.
- DAVIES, J. K.,  
- *Athenian Propertied Families. 600-300 b.C.*, Oxford, 1971.
- LEÃO, D. F.,  
- *Sólon. Ética e política*, Lisboa, 2001.
- MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,  
- *Plutarco. La vita di Solone*, Milano, 1977.
- MARTINA, A.,  
- *Solon. Testimonia veterum*, Roma, 1968.
- MÜHLL, P. VON DER  
- "Antiker Historismus in Plutarchs Biographie des Solon", *Klio*, 35 (1942) 89-102.
- WATERFIELD, R.,  
- *Plutarch Greek Lives*, Oxford, 1998.
- WEST, M. L.,  
- *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. vol. II, Oxford, 1992.

(Página deixada propositadamente em branco)

## Modelo biográfico y metáforas teatrales en las *Vidas de Demetrio y Antonio*\*

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Las *Vidas de Demetrio y Antonio*, cuya redacción se debe situar, como explica Osvalda Andrei en su edición italiana<sup>1</sup>, con posterioridad al 116 d. C., por tanto en los últimos años de vida de Plutarco, ocupan una posición singular en el conjunto de las *Vidas paralelas*. En efecto, mientras que el resto de las biografías de Plutarco constituyen todas ellas modelos positivos de conducta, y el comportamiento de sus personajes está siempre orientado claramente hacia la virtud, en este par de *Vidas*, sin embargo, el lector es prevenido desde el principio de que va a encontrarse con dos ejemplos de conductas malas y rechazables, encarnados en unos personajes que son la contrapartida negativa de aquéllos, zarandeados por los continuos vaivenes de la Fortuna y cuyo comportamiento se orienta indefectiblemente hacia el vicio y las pasiones: son, como dice Andrei, “due modelli non da imitare, ma da cui guardarsi” (p. 37). El género biográfico, por tanto, cumple aquí plenamente, bien que por contraste, la finalidad didáctica y moralizante que constituye uno de los objetivos declarados de Plutarco al escribir sus *Vidas paralelas*<sup>2</sup>, y la narración de las vidas de Demetrio y Antonio, plasmados por el Queronense como unos verdaderos antihéroes, hace las veces de una pintura realista en la que no sólo se recogen los comportamientos positivos, las “grandes virtudes” de estos personajes, sino también los negativos, los “grandes vicios”, aunque obviamente cargando las tintas en estos últimos.

\* Trabajo realizado dentro del Proyecto de Investigación HUM2005-00317/FILO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

<sup>1</sup> *Plutarco, Vite parallele: Demetrio-Antonio*, intr., trad. e note di O. ANDREI e R. SCUDERI, Milán, 1989, pp. 35-37.

<sup>2</sup> Vid. *Per.* 1-2; *Aem.* 1.

El propio Plutarco, consciente de la singularidad de este modelo del antihéroe en contraste con su proyecto biográfico, se ve en la necesidad de justificar la redacción de estas *Vidas* negativas como contra-ejemplo moral destinado a acrecentar, por reacción, el deseo de imitar las vidas de los hombres virtuosos. A tal fin, el prólogo de este par de *Vidas* comienza con el establecimiento de una diferencia entre sensaciones o sentidos (αἰσθήσεις) por una parte y artes (τέχναι) por otra. Las sensaciones, afirma Plutarco, son movidas por cuanto les sale al paso y se limitan a trasladar ese movimiento al intelecto; las artes, en cambio, proceden, mediante selección natural, a la aceptación de lo propio y el rechazo de lo extraño. Así, si la medicina fija su mirada en la enfermedad, o la música en la disonancia, es a fin de obtener los efectos contrarios. A partir de esta afirmación justifica Plutarco la introducción de personajes negativos en sus biografías<sup>3</sup>, expresando que “quizás no venga mal añadir a los ejemplos de nuestras biografías una o dos parejas de aquellos que vivieron con el mayor abandono e irreflexión y se distinguieron por su maldad en el ejercicio del poder y en los grandes asuntos. Y no, ¡por Zeus!, porque queramos dar variedad a nuestro escrito para complacer y divertir a sus posibles lectores, [sino porque], en mi opinión, estaremos más dispuestos a observar e imitar las mejores vidas (προθυμότεροι τῶν βελτιόνων ἔσεσθαι καὶ θεαταὶ καὶ μιμηταὶ βίων) si no ignoramos las malas y vituperables” (*Demetr.* 1, 5-6). Esta justificación del empleo de un singular método biográfico negativo viene perfilada y profundizada por Plutarco en el mismo pasaje mediante su comparación con la costumbre espartana de emborrachar a un siervo durante el banquete para mostrarlo a los más jóvenes como ejemplo de adónde puede llevar el consumo excesivo de vino, y también con el sistema empleado en sus clases por los flautistas tebanos Ismenias y Antigenidas, que, para aleccionar a sus alumnos, les mostraban ejemplos prácticos tanto de buenos como de malos flautistas diciéndoles: “Así debéis tocar”, o bien: “Así no debéis tocar” (*Demetr.* 1, 5-6). De nuevo aparece aquí, como decíamos, el afán didáctico-moralizante, verdadero *leitmotiv* de toda la obra del Queronense.

Pero en esta introducción también se prefigura y anticipa, como indican los términos θεαταὶ καὶ μιμηταὶ que hemos subrayado más arriba, un importante elemento en la obra biográfica de Plutarco cual es el de la teatralidad o tragicidad, utilizado también por el Queronense en otras *Vidas* y habitualmente considerado como

<sup>3</sup> Como ha apuntado J. M. CANDAU MORÓN, “La *Vida de Demetrio* como biografía negativa”, en J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ÓRTIZ y R. J. GALLÉ CEJUDO, *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, 1999, pp. 139-144, este contraste entre αἰσθήσεις y τέχναι “indica que, para Plutarco, los personajes negativos no son tanto paradigmas de vicios o de maldad cuanto figuras carentes de discernimiento. En este sentido, su negatividad consistiría en una suerte de indiferencia o debilidad contraria al rigor que debe presidir las actuaciones verdaderamente ejemplares” (p. 139).

especialmente característico del par *Demetrio-Antonio*<sup>4</sup>. En efecto, la teatralidad es hasta tal punto característica de esta obra, que su lectura da a menudo la impresión de tratarse de una sucesión de acontecimientos dramáticos más propios de actores de tragedia que de personajes históricos. Plutarco utiliza esta técnica narrativa (de la que, al menos en el caso de Demetrio, podemos encontrar precedentes en la historiografía trágica de Duris de Samos o de Filolao de Crotona) acudiendo a diversos expedientes. El primero y quizá más fácilmente destacable, por lo explícito de su uso, es el recurso casi continuo al lenguaje y las metáforas teatrales: véanse, por citar sólo dos ejemplos de entre los muchos existentes, la comparación introducida por Plutarco al hablar de la práctica de la coronación entre los diádocos, que no sólo supuso «un cambio en las formas, sino que también influyó en la mentalidad de estos hombres, alteró sus convicciones y exaltó su orgullo, introduciendo en su vida privada y en sus relaciones con los demás una pomposa altivez, como sucede a los actores trágicos, que con el atuendo cambian también los andares, el tono de voz, el lenguaje y hasta la manera de sentarse» (*Demetr.* 18, 5), lo que a la larga acarrearía que incluso entre los propios soldados macedonios “corr[iera] la voz de que Pirro era el único de los reyes en el que podía verse una imagen de la audacia de Alejandro, mientras que los otros, y en particular Demetrio, se limitaban a representar, como en un teatro, la gravedad y majestuosidad del personaje” (41, 5), o también la anécdota de los merodeos nocturnos de Antonio embozado por las calles de Alejandría, en la que el Queronense recuerda que «a los alejandrinos les agradaban sus bufonadas y se prestaban a sus juegos con graciosa elegancia, gustando de decir que Antonio usaba la máscara trágica con los romanos y la cómica con ellos” (*Ant.* 29, 4). La alusión al teatro llega a convertirse incluso en metáfora definitoria de los personajes y su mundo: así ocurre, en particular, con Demetrio, que, al decir de Plutarco, “desplegaba una gran teatralidad en torno a su persona” (*Demetr.* 41, 6) y cuyas vicisitudes irán pasando alternativamente “de la escena cómica a la trágica” (28, 1)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Véanse, en general, sobre la consideración de la tragedia por parte de Plutarco y su relación con la biografía, los artículos de Ph. DE LACY, “Biography and Tragedy in Plutarch”, *AJPh*, 73 (1952) 159-171, y de L. DI GREGORIO, “Plutarco e la tragedia greca”, *Prometheus*, 2 (1976) 151-174, y en concreto, sobre el carácter “trágico” de las *Vidas de Demetrio y Antonio*, los trabajos de A. MASTROCINQUE, “*Demetrios tragodoumenos*”, *Athenaeum*, 3-4 (1979) 260-276, S. SWAIN, “Novel and Pantomime in Plutarch’s Antony”, *Hermes*, 120 (1992) 76-82, y T. DUFF, “Plato, Tragedy, the Ideal Reader and Plutarch’s «Demetrios and Antony»”, *Hermes*, 132 (2004) 271-291; además, sobre la influencia de la tragedia en la composición de otras *Vidas*, son de recomendable lectura los artículos de D. BRAUND, “Dionysiac Tragedy in Plutarch, *Crassus*”, *CQ*, 43 (1993) 468-474, E. KEITEL, “Plutarch’s Tragedy Tyrants: Galba and Otho”, *PLLS*, 8 (1995) 275-288, y A. KEAVENEY, “The Tragedy of Caius Gracchus: Ancient Melodrama or Modern Farce?”, *Klio*, 85 (2003) 322-333.

<sup>5</sup> El contexto vital de Demetrio como una tragedia también se deja ver en la anécdota narrada por Plutarco en 25, 9: “Le era Lisímaco, además, el más hostil de todos [*scil.* los diádocos], y solía zaherirlo con su amor hacia Lamia diciendo que aquella era la primera vez que veía a una prostituta salir a escena en una tragedia”.

En segundo lugar encontramos toda una serie de gestos o actitudes de los personajes que subrayan esa dimensión dramática por su relación más o menos directa con el mundo del teatro. Una de esas actitudes o características teatrales, compartida en este caso por ambos personajes, es la facilidad con que cambian sus ropas o se disfrazan. Este gusto o propensión por cambiar de atuendo tiene en la obra básicamente dos finalidades. Por un lado, les sirve a los personajes para ocultar su identidad con ropajes humildes cuando están en peligro: así, por ejemplo, cuando Demetrio, ante el ataque conjunto de Seleuco, Tolomeo, Lisímaco y Pirro, se ve abandonado por sus soldados, «más como actor que como rey, cambió aquel manto teatral que usaba por uno oscuro y se escabulló sin ser visto» (*Demetr.* 44, 9), o cuando Antonio, por miedo a represalias tras la muerte de César, se disfraza de esclavo para ocultarse de los conjurados hasta retomar más tarde su actividad política (*Ant.* 14, 1); en Antonio, además, esta ocultación puede tener también un fin puramente lúdico, como en el caso, al que ya nos hemos referido, de sus correrías nocturnas con Cleopatra por las calles de Alejandría, disfrazados ambos de sirvientes (*Ant.* 29, 2-3), o como cuando, para darle una sorpresa a su esposa Fulvia, llegó a su casa de noche vestido de esclavo y con la cabeza embozada, presentándose como portador de una carta de Antonio, y cuando lo hicieron pasar para entregarle la carta a Fulvia y ésta comenzó a leerla, él la abrazó y se dio a conocer (10, 7-9). Por otro lado, los biografiados se sirven también del cambio de atuendo para despertar la admiración o la compasión en los demás: así ocurre con Demetrio, como vemos por ejemplo en el pasaje en que Plutarco describe los fastuosos ropajes que éste solía utilizar en la corte de Macedonia: «Verdaderamente —escribe—, Demetrio desplegaba una gran teatralidad en torno a su persona: no eran sólo sus magníficos ropajes y tocados, como los sombreros de doble mitra y los vestidos de púrpura con franjas de oro, sino incluso su calzado, como unas botas hechas de púrpura pura prensada y teñidas en oro» (*Demetr.* 41, 6-8); también Antonio utiliza el cambio de atuendo con esta finalidad: así, por ejemplo, cuando, tras su derrota en Módena, Antonio, desaliñado y con largas barbas, se pone encima un manto oscuro y desastado y se presenta ante las tropas de Lépido para moverlas a pasarse a su bando (*Ant.* 18, 2-4), o también cuando, durante la desastrosa campaña contra los partos, Antonio, para arengar a sus tropas, «pidió un manto oscuro a fin de inspirar mayor compasión», aunque inmediatamente sus amigos se opusieron a ello y lo convencieron de que saliera vestido con la púrpura de general (44, 3).

Un hecho histórico, confirmado por diversas fuentes, como es la identificación de los biografiados con el dios Dioniso<sup>6</sup>, cuyo culto, como es sabido, tenía una

<sup>6</sup> Vid. al respecto el artículo de F. E. BRENK, "Heroic anti-heroes: ruler cult and divine assimilations in Plutarch's lives of Demetrios and Antonius", en *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: Atti del V Convegno Plutarcho*, Nápoles, 1995, pp. 65-81.



estrecha relación con las representaciones teatrales, añade a este par de *Vidas* un rasgo más de teatralidad. En el caso de Demetrio, Plutarco se limita a dejar constancia de su declarada simpatía hacia Dioniso, cuyo carácter, terrible en la guerra y alegre y voluptuoso en la paz, encajaba perfectamente con la idiosincrasia del macedonio (cf. *Demetr.* 2, 3), lo que más tarde llevaría a que los atenienses propusieran «que cada vez que llegara Demetrio a la ciudad se le recibiera con los honores reservados» a este dios (12, 1). Plutarco, en cambio, dedica mayor espacio a la identificación de Antonio con el dios Dioniso, al que el romano «imitaba en su modo de vida», hasta el punto de que llegó a hacerse llamar, y es un hecho históricamente confirmado por varias inscripciones contemporáneas, “Nuevo Dioniso” (*Ant.* 60, 4-5). Especialmente relevante a este respecto es el pasaje en que Plutarco refiere el primer encuentro, junto a la ciudad de Tarso, entre Antonio y Cleopatra, donde se identifica también a la reina egipcia con Afrodita (26, 5: «Por todas partes se extendió el rumor de que Afrodita con su cortejo venía a encontrarse con Dioniso por el bien de Asia»), y en particular aquél en el que describe la entrada de Antonio en Éfeso: «Lo precedían mujeres vestidas de bacantes y hombres y niños disfrazados de sátiros y panes, y la ciudad estaba llena de hiedras y tirsos y de salterios, caramillos y flautas, mientras lo aclamaban como Dioniso Benefactor y Propicio. Lo cierto es que para muchos lo sería, sin duda, pero para la mayoría era Dioniso Sanguinario y Salvaje, porque arrebatava sus bienes a hombres de buena familia para agrandar con ellos a canallas y aduladores» (24, 4-5). Pero lo que se repite con mayor frecuencia en el caso de Antonio es su vinculación con Heracles, con cuyo linaje pretendía emparentarse el romano aprovechando «una antigua tradición que remontaba a los Heraclidas el linaje de los Antonios, descendientes de Antón, hijo de Heracles»; Antonio estaba convencido de que esta tradición venía confirmada por su aspecto físico, pues, como nos cuenta Plutarco, «su porte distinguido y la noble prestancia de su mentón, su frente ancha y su nariz aguileña parecían darle a su rostro el aspecto viril que tienen las pinturas y esculturas de Heracles», y trataba de confirmarla también con su forma de vestir, «pues siempre que debía dejarse ver ante la gente, se ceñía la túnica al muslo, se colgaba una gran espada y se cubría con un grueso capote» (*Ant.* IV 1-3; véase también LX 5). «Hábil como era en embellecer sus desvergüenzas», Antonio llegará incluso a servirse de esta tradición para defenderse de las acusaciones de inmoralidad que le acarreó entre los romanos su relación adulterina con Cleopatra y el reconocimiento de los hijos tenidos de ésta; así, justifica sin ningún recato estos hechos basándose en la mítica fama de semental de Heracles, el pretendido progenitor de su estirpe, «que no limitó su descendencia a un solo vientre ni se atuvo a las leyes de Solón que obligaban a dar cuenta de los embarazos, sino que dio rienda suelta a la naturaleza y dejó tras de sí las semillas y raíces de muchos linajes» (36, 6-7). En todo caso, no debemos olvidar que la figura del gran héroe griego Heracles había sido llevada en innumerables ocasiones a la escena, tanto cómica como trágica, y, en este sentido, lo que aquí nos

interesa resaltar es que esa vinculación de Antonio con Heracles, de cuya importancia da cuenta, además de los pasajes mencionados, el hecho de que Plutarco se refiera a ella también en la *synkrisis* final de este par de *Vidas*<sup>7</sup>, pudo muy bien servir a Plutarco, según ha sugerido Pelling en su comentario<sup>8</sup>, para teatralizar aún más la figura de Antonio al conectarla sutilmente con el tipo del *miles gloriosus* de la comedia.

Encontramos finalmente una serie de escenas de gran teatralidad, en las que Plutarco plasma sabiamente el dramatismo y la grandiosidad del momento combinándolos con los contenidos propiamente escénicos y, más en general, los referidos al espectáculo y a datos visuales. Así, por ejemplo, cuando describe la entrada de Demetrio en El Pireo, en el año 307 a. C., ante el estupor y confusión de los atenienses, quienes se van reuniendo en los muelles, expectantes ante su llegada, y, tras prometerles éste de manera solemne la libertad y la restitución de la constitución ancestral, prorrumpan en aplausos y aclamaciones (*Demetr.* 8, 5-9, 1). La misma escena se produce unos años más tarde, cuando Demetrio, tras haber sido traicionado por los atenienses, se apodera nuevamente de la ciudad y, «tras ordenar que todos los ciudadanos se reunieran en el teatro, cubrió la escena de hoplitas e hizo que su guardia rodeara el proscenio, y luego bajó él, a la manera de los actores trágicos, desde las galerías superiores, lo que asustó aún más a los atenienses» (34, 4), aunque, después de esta dramática comparecencia, sus palabras conciliadoras despiertan de nuevo aplausos y gritos de agradecimiento entre los ciudadanos. Recordemos también la narración de la tensa espera de Antígono el Tuerto, el padre de Demetrio, antes de recibir la noticia de la victoria de su hijo en Chipre, una escena en la que Plutarco demuestra su pericia en la estructuración del relato y el manejo de los tiempos y los personajes para lograr que el *suspense* se mantenga hasta el último momento (*Demetr.* 17, 2-6), o también su detallada descripción de la espectacular ceremonia de donación organizada por Antonio en Alejandría, interpretada por los romanos, según Plutarco, como «una manifestación teatral y arrogante» de la hostilidad de Antonio hacia sus compatriotas (*Ant.* 54, 5-9). Junto a estas escenas, hallamos aún otras de carácter verdaderamente dramático, tanto por el *pathos* trágico que transmiten como por su contenido típicamente escénico y propio del teatro. Destacan aquí, cómo no, las dramáticas escenas finales de la muerte de Antonio, agonizando en brazos de Cleopatra —«Quienes estuvieron presentes dicen que nunca hubo espectáculo más digno de compasión» (*Ant.* 77, 3), asegura Plutarco— y el amargo y largo lamento posterior de Cleopatra sobre su tumba (76-77 y 84), o tam-

<sup>7</sup> *Ant.* 90, 4. «A Antonio, en cambio, igual que en las pinturas vemos a Ónfale quitarle su maza a Heracles y despojarlo de su piel de león, así muchas veces Cleopatra, desarmándolo y hechizándolo, lo convenció de que dejara escapar de sus manos grandes empresas y expediciones necesarias para irse a holgazanear y divertirse con ella a las costas de Canobo y Tafosiris».

<sup>8</sup> C. B. R. PELLING, *Life of Antony*, Cambridge, 1988, pp. 123 ss.

bién la melodramática descripción de los funerales de Demetrio (*Demetr.* 53), cuyo cortejo fúnebre desencadena un verdadero derroche de pompa «teatral y trágica».

Que Plutarco compuso conscientemente un par de vidas “teatrales” o “trágicas” queda claro, de hecho, con sólo leer la frase que cierra la biografía de Demetrio y da paso a la de Antonio, en la que, con el recurso al lenguaje figurado de la tragedia, el Queronense identifica de manera comprensiva las vidas de estos personajes con una “acción escénica”, un δράμα («Una vez representado el drama del macedonio, es hora ya de introducir el del romano»: *Demetr.* 53, 10). Pero esta frase es sólo, como hemos visto, una metáfora más que remite a toda la serie de descripciones, alusiones y formas expresivas análogas con las que Plutarco puebla las dos biografías y que le sirven también, y con esto enlazamos con lo que decíamos al principio de este trabajo, para subrayar la negatividad de sus personajes. En efecto, Plutarco, como buen platónico, no podía dejar de asumir la tesis platónica de la tragedia como “imitación” de la verdad, una imitación que tiene como fin el engaño del auditorio y como vehículo de este engaño la acción de determinados efectos sobre el componente irracional del alma. De ahí que, en Plutarco, el vocabulario de lo trágico y lo teatral tenga con frecuencia implicaciones negativas, asociándose contextualmente a lo falso, lo engañoso, lo pretencioso. Así, este significado de la teatralidad en el plano ético, que en última instancia es un aspecto más del platonismo de Plutarco, le sirve a nuestro autor para subrayar la mala conducta, la vileza de Demetrio y Antonio, creando un contexto metafórico (la metáfora del actor que recita o imita un papel, que se presenta como en realidad no es) en el que encajan perfectamente los continuos cambios de fortuna y el paulatino declive moral de estos personajes.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANDREI, O.,  
- *Plutarco, Vite parallele: Demetrio-Antonio*, intr., trad. e note di O. Andrei e R. Scuderi, Milán, 1989.
- BRAUND, D.,  
- “Dionysiac Tragedy in Plutarch, *Crassus*”, *CQ*, 43 (1993) 468-474.
- CANDA MORÓN, J. M.,  
- “La *Vida de Demetrio* como biografía negativa”, en J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz y R. J. Gallé Cejudo, *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, 1999.
- DE LACY, Ph.,  
- “Biography and Tragedy in Plutarch”, *AJPh*, 73 (1952) 159-171.
- DI GREGORIO, L.,  
- “Plutarco e la tragedia greca”, *Prometheus*, 2 (1976) 151-174.
- DUFF, T.,  
- “Plato, Tragedy, the Ideal Reader and Plutarch’s «Demetrios and Antony»”, *Hermes*, 132 (2004) 271-291.
- KEAVENEY, A.,  
- “The Tragedy of Caius Gracchus: Ancient Melodrama or Modern Farce?”, *Klio*, 85 (2003) 322-333.

KEITEL, E.,

- "Plutarch's Tragedy Tyrants: Galba and Otho", *PLLS*, 8 (1995) 275-288.

MASTROCINQUE, A.,

- "*Demetrios tragodoumenos*", *Athenaeum*, 3-4 (1979) 260-276.

SWAIN, S.,

- "Novel and Pantomime in Plutarch's Antony", *Hermes*, 120 (1992) 76-82.

## La virtù al femminile

ELEONORA MELANDRI  
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

Il *Mulierum Virtutes* si pone come τὰ ὑπόλοιπα τῶν λεγομένων in un precedente incontro di Plutarco con Clea εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν (242F)<sup>1</sup>.

L'unicità di virtù maschile e femminile non è una novità in assoluto perchè è possibile tracciare una storia di questo motivo all'interno della filosofia greca da Antistene a Diogene di Sinope, a Epicuro e soprattutto all'antico stoicismo senza dimenticare il *Menone* platonico, fino a giungere, in margine alle discussioni περὶ γάμου, a Musonio Rufo con la sua tesi dell'uguaglianza morale e intellettuale dei due sessi<sup>2</sup>; voce dissonante Aristotele che, partendo dall'affermazione che τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον (*Pol.* 1259b), ammette sia la partecipazione di entrambi alla virtù, ma conservando le differenze proprie τῶν φύσει ἀρχομένων, sia la partecipazione alle virtù etiche, ma non allo stesso modo, ma per quanto serve a ciascuno per assolvere la sua funzione, cosicché si conclude che, se la virtù etica è propria di tutti coloro di cui si è parlato, οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, e così per l'ἀνδρία e per la δικαιοσύνη, perchè, si ribadisce, l'ἀνδρία dell'uomo è ἀρχική e quella della donna è ὑπερητική e così via (*Pol.* 1260a.2-24)<sup>3</sup>.

Ritornando al passo di Plutarco, possiamo leggere, dopo l'affermazione citata, che non sono soltanto uguaglianze ma anche differenze ἀρετῆς γυναικείας καὶ

<sup>1</sup> Per una partecipazione delle donne all'ἀρετή e per la loro σωφροσύνη, σύνεσις, πίστις e δικαιοσύνη, come anche per il loro ἀνδρεῖον, θαρραλέον, μεγαλόψυχον vd. *Plu., amat.* 769B-C; cf. *ibid.* 767B.

<sup>2</sup> Vd. Muson., 3 (ὅτι καὶ γυναῖξί φιλοσοφητέον) e 4 Hense (εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς). Giustamente Ph. A. STADTER, 1965, p. 5 sottolinea che per Musonio una donna studia filosofia per meglio assolvere i suoi compiti femminili.

<sup>3</sup> Cf. Arist., *Pol.* 1277b.17-25.

ἀνδρείας quelle che contrapponendo vita e azioni potremo conoscere, indagando se la μεγαλοπραγμοσύνη di Semiramide è la stessa di quella di Sesostrio, la σύνεσις di Tanaquil di quella del re Servio, il φρόνημα di Porcia lo stesso di quello di Bruto o quello di Pelopida lo stesso di quello di Timoclea κατὰ τὴν κυριωτάτην κοινότητα καὶ δύναμιν<sup>4</sup>, e si continua dicendo che le ἀρεταί hanno certe altre differenze, come colorazioni particolari, διὰ τὰς φύσεις (delle varie persone)<sup>5</sup> e si conformano ai sussistenti costumi, costituzione dei corpi, alimentazione, modo di vita (243B-D). Il principio è ben conosciuto dalle *Vite Parallele*: le medesime virtù manifestano se stesse in differenti individui differentemente. Ma guardiamo come Plutarco organizza in maniera sottile il suo successivo discorso: sono posti a confronto uomini con uomini per l' ἀνδρεία, la φρόνησις e la δικαιοσύνη e donne con donne per la φιλανδρία e la μεγαλοφροσύνη: non viene affermata una differenza di genere, ma un' ambiguità di fondo rimane, visto che il confronto interessa virtù che, fatta eccezione per la μεγαλοφροσύνη, sono tradizionalmente caratteristiche dei due diversi generi<sup>6</sup>. Plutarco conclude infine dicendo che questo non vuol dire creare vari tipi di ἀνδρεία, di φρόνησις, di δικαιοσύνη (ma si tratta degli esempi maschili), purchè le differenze individuali (αἱ καθ' ἕκαστον ἀνομοιότητες) non ne spingano qualcuno fuori dalla sua propria categoria (243D)<sup>7</sup>.

Sulla scorta di questa ambiguità<sup>8</sup>, passo a render conto delle attestazioni relative

<sup>4</sup> J. BOULOGNE, 2002, p. 41 traduce "en prenant la notion de mérite dans son sens le plus général"; PH. A. STADTER, 1965, p. 10 "according to most important common element and quality"; F. C. BABBIT, 1931, p. 479 "with due regard to the most important points of identity and influence". Io preferirei tradurre "secondo la fondamentale comune potenza".

<sup>5</sup> PH. A. STADTER, 1965, p. 10 traduce "constitutions"; PH. A. STADTER, 1999, p. 177 "nature"; J. BOULOGNE, 2002, p. 41 "caractère".

<sup>6</sup> PH. A. STADTER, 1965, p. 10 nota i due diversi tipi di confronto, ma egli commenta che per Plutarco i due tipi di confronto sono essenzialmente gli stessi perchè la virtù delle donne è uguale a quella dell' uomo; egli ipotizza inoltre che il confronto sia in collegamento con la struttura del *Mulierum virtutes*: un catalogo di virtuose azioni femminili senza nessun parallelo con quelle maschili.

<sup>7</sup> PH. A. STADTER, 1965, p. 10 traduce "do not force one out of its proper category"; J. BOULOGNE, 2002, p. 42 "ne forcent à en exclure aucune de la définition propre"; F. C. BABBIT, 1931, p. 479 "if only the individual dissimilarities exclude no one of these from receiving its appropriate rating".

<sup>8</sup> Possiamo notare che le azioni femminili presentate in *Mulierum virtutes* nascono o per adesione a ordini maschili, o in sostituzione di uomini assenti, vili, incapaci, immorali, e molto spesso come reazione alla propria castità violata, all' uccisione del marito (PH. A. STADTER, 1999, p. 178 n. 19 rileva che soltanto due storie, la n. 11 e la n. 12, nascono direttamente dalle donne); vengono prese le armi solo nelle storie n. 3 e n. 4, e si fa ricorso piuttosto alle armi della persuasione e dell' inganno, all' arte della seduzione o si fa perno sull' attrazione suscitata. Importante la sottolineatura che fa PH. A. STADTER, 1999, p. 179 sul fatto che le donne in questi esempi agiscono come salvatrici in tempi di crisi, ma fino a che gli uomini possono riassumere il loro ruolo dominante; cf. L. FOXHALL, 1999, p. 150.



alla σωφροσύνη in Plutarco sulla base delle ricorrenze di σώφρων, σωφρόνως, σωφροσύνη, σωφρονέω, σωφρονίζω<sup>9</sup>.

Lo stesso Plutarco offre nelle sue opere una definizione di σωφροσύνη<sup>10</sup> che nel suo riferimento ad ἡδοναί ed ἐπιθυμίαι rientra nell' alveo di un' interpretazione tradizionale e popolare (che già lo stesso Aristotele aveva recuperato in opposizione all' interpretazione platonica), ma che rivela la sua matrice peripatetica<sup>11</sup> nel momento in cui Plutarco la presenta come medietà di passioni e insiste sulla differenza fra ἐγκράτεια e σωφροσύνη<sup>12</sup>.

Il collegamento critico di Plutarco con Platone ha portato spesso traduttori e interpreti a tradurre σώφρων e σωφροσύνη come "saggio", "saggezza" anche in applicazione a personaggi femminili; ma dalla mia analisi generale, nelle cinquantasette attestazioni riferibili a personaggi femminili, la σωφροσύνη mostra un' applicazione alla sfera della sessualità o più largamente della fedeltà sessuale, con l' esclusione di soli sette casi.

Offro un elenco e una sintetica presentazione delle ricorrenze analizzate.

In relazione a σωφροσύνη:

*Phoc.* 19.1 σ. e ἀφέλεια della seconda moglie di Focione: come esempio della sua ἀφέλεια il fatto che si facesse accompagnare da una sola serva e che riconoscesse come unico ornamento Focione; *Ant.* 87.6 di una figlia di Antonio lodata per σ. e bellezza (vd. p. 183); (*apophth. Lac.*) 228B tanto grande a quei tempi la σ. delle donne laconiche che una loro infedeltà inconcepibile; *ibid.* 242B la patria σ. è la

<sup>9</sup> Espressioni del tipo ἐὰν σωφρωνῆς mantengono il significato ormai acquisito di "se hai senno", mentre σωφρονίζω continua ad avere in molti casi il significato correttivo che era proprio dell' oratoria.

<sup>10</sup> In *Plu., virt. mor.* 445A-B: da un' analisi comparata con δικαιοσύνη emerge che la σωφροσύνη è "quella che riporta sempre τὰς ἐπιθυμίας al giusto mezzo tra ἀναισθησία e ἀκολασία"; la differenza περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας tra ἐγκράτεια e σωφροσύνη e tra ἀκρασία e ἀκολασία viene fondata sul fatto che non è la stessa parte dell' anima quella che per natura svolge la funzione di desiderare e quella di giudicare e così si ha la σωφροσύνη quando la ragione "guida e governa la passione come un animale mite e docile alle redini, arrendevole nei desideri e pronto ad accogliere di buon grado la misura giusta e conveniente" (trad. F. BECCHI). In *Plu., bruta anim.* 989B Grillo definisce la σ. una βραχύτης ἐπιθυμιῶν καὶ τάξεις, che elimina i desideri estranei e superflui, ma dispone per bene a tempo opportuno e con moderazione quelli necessari. In *Plu., fort.* 97E il discorso verte fondamentalmente sulla φρόνησις e sul suo rapporto con la virtù, così la σωφροσύνη viene definita una forma di φρόνησις e, precisando, si afferma che viene chiamata ἐγκράτεια e σωφροσύνη ἢ εὐβουλία e la φρόνησις che rende virtuosi ἐν ἡδοναῖς. In *Plu., praec. ger. reip.* 823A-C viene offerto un ampio quadro comportamentale del σώφρων istituzionale; vd. pp. 185-186.

<sup>11</sup> Cf. anche *Plu., virt. mor.* 443C. Vd. F. BECCHI, 1990, pp. 169-170 n. 18, con il rimando a *MM* 1186a.

<sup>12</sup> Vd. F. BECCHI, 1990, pp. 189-190 n. 12, con i vari rimandi all' *Ethica Nicomachea* e all' *Ethica Eudemia*. La problematica manifesta la sua vitalità nei più tardi peripatetici: vd. *MM* 1203b.

dote di una fanciulla povera; *mul. virt.* 261D viene lodata la  $\sigma.$  e l'  $\alpha\nu\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  di Erisso, che ha ucciso colui che, preso da amore per lei, ne aveva fatto perire il marito (vd. *mul. virt.* 260F); *coh. ira* 462A quando c'è l'ira i mariti non riescono a sopportare la  $\sigma.$  delle mogli e le mogli l'  $\epsilon\rho\omega\tau\alpha$  dei mariti; (*amat. narr.*) 774D di Calliroe che si distingue per bellezza e  $\sigma.$  (vd. p. 183); *bruta anim.* 989A riferimento alla  $\sigma.$  di Penelope all' interno di un discorso sulla continenza sessuale.

Utilizzazione dell' aggettivo  $\sigma\acute{\omega}\phi\rho\omega\nu$ , dell' avverbio  $\sigma\omega\phi\rho\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma$  e del verbo  $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ :

*Lyc.* 15.13 possibilità per un  $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$  di inseminare una donna prolifica e  $\sigma.$  previa richiesta al marito; *Sol.* 20.5 il rapporto tre volte al mese con la moglie  $\epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\epsilon\rho\omicron\varsigma$  segno di riguardo verso una moglie  $\sigma.$ ; *Aem.* 5.2 la moglie è  $\sigma.$ , bella e prolifica e il divorzio è immotivato (cf. *coniug. praec.* 141A); *Sull.* 35.9 Silla non sposò  $\acute{\epsilon}\kappa$   $\sigma.$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\kappa\alpha\lambda\eta\varsigma$   $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$  Valeria  $\sigma.$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\gamma\epsilon\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$  (vd. p. 184); *Luc.* 1.1 la madre di Lucullo non godette buona fama, perchè non visse  $\sigma\omega\phi\rho\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma$ ; *Alex.* 12.1 saccheggio della casa e violazione di Timocleia  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\omicron}\xi\omicron\nu$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\sigma.$  (cf. *mul. virt.* 24, dove è esposta la vicenda di Timossena); *ibid.* 21.5 rispetto di Alessandro per donne  $\gamma\epsilon\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\sigma.$  che egli difende da atti vergognosi (vd. p. 184); *Caes.* 9.3 la sorveglianza ad opera della madre di Cesare, Aurelia,  $\gamma\upsilon\nu\eta$   $\sigma.$ , rendeva difficili gli incontri tra Pompeia e Clodio; *Cleom.* 43.2 Cleomene addolorato per la morte  $\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$   $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  (vd. p. 183): si era prima ricordato che Cleomene anche durante le campagne militari tornava a Sparta perchè innamorato della moglie; *Demetr.* 25.9 Demetrio si difende dalle offese dicendo che la sua  $\pi\acute{\omicron}\rho\eta\eta$  Lamia è più  $\sigma.$  della Penelope di Lisimaco; *Ant.* 9.8 di Antonio dava fastidio tra l' altro il suo assegnare case di  $\sigma.$   $\alpha\nu\delta\rho\acute{\omicron}\nu$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  a prostitute e suonatrici; *aud. poet.* 32C le parole usate da Hom. *Od.* 3.265-266 per spiegare l' iniziale rifiuto di Clitemnestra all' unione con Egisto attribuiscono alla  $\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  la causa del  $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ; *cap. ex inim. ut.* 90B la moglie  $\sigma.$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\acute{\alpha}\kappa\alpha\kappa\omicron\varsigma$  non ha mai rimproverato al marito il suo alito cattivo perchè pensava che tutti gli uomini l' avessero così (limitatezza della sua esperienza con l' altro sesso); *coniug. praec.* 139C la moglie  $\sigma.$  deve farsi vedere solo in compagnia del marito; *ibid.* 139C la donna  $\sigma.$  quando si spoglia si veste del suo pudore; *ibid.* 140C il marito modella la moglie: l' amante dei piaceri la rende etera e dissoluta, l' amante del bello e buono  $\sigma.$  e  $\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ ; *ibid.* 140F si esalta il matrimonio del  $\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\mu\omicron\varsigma$  Odisseo con la  $\sigma.$  Penelope (cf. *brut. anim.* 988F e 989A); *ibid.* 141A un famoso Romano viene criticato per aver ripudiato  $\sigma.$   $\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\acute{\omega}\rho\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$  (cf. *Aem.* 5.2); *ibid.* 141D il vizio deturpa il viso e la brutta guardandosi allo specchio dirà: "Che cosa sarà di me se non saprò essere  $\sigma.$ ?" e la bella: "Che cosa sarà di me se saprò essere anche  $\sigma.$ ?"; *ibid.* 141F-142A la moglie  $\sigma.$  deve usare la grazia nei rapporti col marito, senza adirarsi perchè ella  $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}$  (cf. *amat.* 753C); *ibid.* 142C il marito di fronte ad una moglie  $\sigma.$  e severa deve considerare che la persona con cui si unisce non può essere al contempo moglie legittima ed etera; *ibid.* 142C la  $\sigma.$  in pubblico non solo non

deve mostrare il braccio, ma nemmeno fare sentire la sua voce, che rivela tutto di lei; *ibid.* 143F la moglie non deve ascoltare le malelingue, secondo cui il marito affligge lei φιλοῦσαν καὶ σωφρονοῦσαν; *ibid.* 144E a commento di una risposta al libertino re Filippo, si afferma che la moglie legittima al buio, diversamente da una donna qualunque, deve mostrare τὸ σῶφρον αὐτῆς, la devozione al marito, il suo ritegno e il suo affetto; *mul. virt.* 257E si parla di Camma ammirata per la sua bellezza, ma soprattutto per la sua virtù e non soltanto σ. e φίλανδρος etc. (cf. *amat.* 768B-D sulla nobiltà, bellezza, onestà di Camma che, dopo l'uccisione dell'amato marito, non si lasciava avvicinare da nessuno e rifiutò i molti pretendenti); *ibid.* 260F dopo la morte di Arcesilao, piuttosto che al figlio ancora giovane, molti erano devoti a Erisso perchè era σ. καὶ φιλόφρωνος (vd. *ibid.* 261D); *aet. Gr.* 295A Niso sposò Abrote donna τῷ φρονεῖν περιττήν e oltremodo σ. (vd. p. 195); *vitios. ad inf. suff.* 499C le vedove indiane φίλανδροι καὶ σ. fanno a gara per salire sulla pira del marito (vd. p. 184); *gen. Socr.* 598C le donne accompagnavano padri e mariti senza che nessuno le fermasse, per l'impressione suscitata dalla pietà, dalle lacrime e dalle suppliche di donne σ.; *amat.* 752C per Pisìa alle donne σ. non conviene nè amare nè essere amate (prima ha parlato delle donne ἀκόλαστων); *ibid.* 753B per Protogene se una donna αἰσχύνεται καὶ σωφρονεῖ deve stare seduta in casa ad aspettare i suoi pretendenti; *ibid.* 753C ci si domanda se le σ. con il loro atteggiamento severo non abbiano nomea di insopportabili e odiose e se non le si chiami Furie perchè sempre irritate con i loro mariti in quanto esse σωφρονοῦσιν (cf. *coniug. praec.* 141F-142A); *ibid.* 759A ci si chiede quale dio agita l'entusiasmo amoroso verso παῖδας ἀγαθοὺς καὶ σ. γυναικας; *ibid.* 767B ci si domanda come, se il vizio può segnare il viso delle donne, non vi sia nessun lampo κοσμίου καὶ σ. nel loro aspetto; *ibid.* 769D di fascino e naturale bellezza la donna ἀκόλαστος si serve in vista del piacere e dell'inganno, la σ. per guadagnare l'affetto del marito; *ibid.* 769D come Platone consigliava al nobile e austero Xenocrate di sacrificare alle Cariti, così si dovrebbe consigliare ad una moglie χρηστῆ καὶ σ. di sacrificare ad Eros; *an seni resp.* 785D dopo la politica dedicarsi ad un'attività di poco conto è come togliere la veste ad una donna libera e σ. e darle un grembiule da ostessa; *bruta anim.* 988F Grillo dice ad Odisseo che egli ha fretta di sentire il suo discorso sulla σωφροσύνη perchè è marito di una donna σωφρονεστάτης. Da considerare l'uso di σωφρονίζεῖν in *Lyc.* 14.2, dove, all'interno di un discorso sull'educazione delle fanciulle e sul matrimonio, si contesta l'affermazione di Aristotele che Licurgo, avendo intrapreso a σωφρονίζεῖν τὰς γυναικας, vi abbia rinunciato perchè non poteva governare la loro grande sfrenatezza (ἄνεσις).

Non collegate con la sfera sessuale o dubbie si presentano sette attestazioni, riferibili a donne:

*Thes.* 26.4 un amico riferisce ad Antiope dell'amore di Soloonte per lei; la donna respinge recisamente ogni approccio e prende il fatto σωφρόνως καὶ πρᾶως, senza comunque accennarne a Teseo. Il contesto e la sottolineatura del rifiuto potrebbero

autorizzare la tradizionale interpretazione, ma il collegamento con *πράως* e l' accenno al silenzio con Teseo possono rimandare a un comportamento equilibrato; *Pomp.* 74.6 Cornelia, moglie di Pompeo, chiede perchè il marito non abbia abbandonato al suo triste destino colei che l' ha trascinato in una così grande sfortuna. Ella sarebbe stata felice se fosse morta prima di apprendere la morte del primo marito e sarebbe stata *σώφρων* se dopo di lui avesse abbandonato la vita: invece si è conservata per fare il male di Pompeo Magno<sup>13</sup>. Si potrebbe leggere *σ.* nell' ottica di una moglie oltremodo fedele per cui la morte del marito è la fine di tutto, mentre lei si è unita in vincolo matrimoniale ad un altro uomo, a cui, come appare dalla *Vita*, fu legata da un profondo, reciproco amore; ma forse a *σ.* potrebbe essere connesso il significato di "sarei stata saggia, misurata, non avrei perseguito ambizioni"; *T.G.-C.G.* 1.6 alla morte del marito Cornelia si assunse il carico dei dodici figli e della casa e si mostrò così *σ. καὶ φιλότεκνον καὶ μεγαλόψυχον* che Tiberio mostrò di aver avuto ragione a morire al posto suo. Ella poi rifiutò l' offerta di matrimonio di Tolomeo e l' affiancamento al regno e allevò i figli Tiberio e Gaio così *φιλοτίμως* che la loro educazione sembra aver avuto una parte più grande nella loro virtù che la loro natura. Qui l' insistenza sulla cura dei figli, della casa, sull' amore per i figli, sull' eccellente educazione ad essi impartita, rimandano per *σώφρονα* alla qualità di una buona, equilibrata, accorta *οἰκοδέσποινα*, ma il richiamo alla sua fedeltà di moglie, che rivolge il suo amore solo ai figli, può essere adombrato nella notizia che rifiutò l' offerta di un matrimonio importante<sup>14</sup>; in *Ant.* 2.1, dopo aver raccontato un episodio di Antonio padre, che, avendo dato un bacile d' argento a un amico bisognoso di soldi, al vedere la moglie arrabbiata e pronta a mettere sotto accusa i servi, confessò e chiese perdono, si spiega che la moglie era Giulia della casata dei Cesari, che poteva rivaleggiare con le Romane *ἀρίσταις καὶ σωφρονεστάταις* del tempo. L' accenno successivo all' educazione dei figli da lei curata dopo la morte del marito e il successivo matrimonio, sembrano escludere il significato tradizionale a favore di quello più generico di "onesta", "temperante" in senso lato; in *garr.* 507B una donna *τᾶλλα σώφρων, γυνὴ δέ* fra giuramenti e lacrime assilla il marito per cono-

<sup>13</sup> Per F. LE CORSU, *Plutarque et les femmes*, Paris, 1981, p. 42 non si vede perchè Cornelia fosse responsabile dei rovesci del suo sposo. Ma si può ricordare che in *Pomp.* 55.4 si accenna a critiche relative al matrimonio fra Pompeo e Cornelia, legate sia alla forte differenza d' età fra i due, sia alla trascuratezza degli affari della città da parte di Pompeo in seguito alle nozze; in 55.7 si fa riferimento all' intromissione di Pompeo nella causa giudiziaria subita dal suocero Scipione Nasica, a cui in *comp. Ages.-Pomp.* 4.10 si attribuisce, secondo certe voci, di aver ingannato Pompeo, perchè, volendo appropriarsi delle somme riportate dall' Asia, le nascose, incitando Pompeo ad attaccare battaglia per una supposta fine dei fondi.

<sup>14</sup> L' accenno al connesso rifiuto del regno potrebbe far pensare a una figura non ambiziosa. Per l' interpretazione tradizionale vd. comunque anche *T.G.-C.G.* 25.6: Tiberio, rinfacciando a un nemico con fama di effeminato di avere insultato la madre Cornelia, gli disse che tutti i Romani sapevano che ella era stata lontano da un uomo più a lungo di lui, che era uomo.

scere i segreti di una seduta blindata del senato, e il marito gioca sulla sua curiosità e tendenza al pettegolezzo ciarliero. Dumortier-Defradas traducono "honnête", ma più aderente al contesto forse Pettine che traduce "assennata": qui si fa riferimento alla "misura" che la donna in questo caso mette da parte per il *piacere* tutto femminile di spettegolare<sup>15</sup>; *cons. ad ux.* 609A la donna σ. non soltanto deve restare ἀδιάφθορον "ἐν βακχεύμασι", ma ancor più credere che lo sconvolgimento e l'agitazione provocati da sofferenze e dolori hanno bisogno di ἐγκράτεια diretta non contro l'affetto materno, ma la sfrenatezza (ἀκόλαστον) dell'anima. Il passo è interessante perché attribuisce a σ. un valore di sobrietà e di compostezza, doti che hanno caratterizzato finora il comportamento di Timossena, ma partendo da un ambito chiaramente sessuale, come rivelano ἐν βακχεύμασι e ἀδιάφθορον che rimandano a E., *Ba.* 317-318 καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν οὐσ' ἢ γε σῶφρων οὐ διαφθαρήσεται, conclusione di un passo in cui Tiresia ha sostenuto che non è certo Dioniso che costringerà le donne a σωφρονεῖν ἐς τὴν Κύπριν, in quanto questo dipende dalla natura<sup>16</sup>. Senso di ordine e misura emergono anche da *cons. ad ux.* 609E in cui Plutarco ricorda a Timossena che pure in occasione della morte del primogenito ella aveva mostrato molta fermezza, tanto che dei forestieri, entrati in casa con Plutarco, avevano pensato che non fosse accaduta nessuna disgrazia così σωφρόνως κατεκόσμησας τὸν οἶκον.

Considerando in senso più generale le attestazioni analizzate, possiamo notare in esse l'associazione di σῶφρων, σωφροσύνη con alcuni aggettivi e sostantivi.

Ad esempio con quelli denotanti bellezza: *Ant.* 87.6 di Antonia lodata σωφροσύνη καὶ κάλλει; *Cleom.* 43.2 Cleomene privato di una moglie καλλίστης καὶ σωφρονεστάτης; (*amat. narr.*) 774D si parla di Calliroe che si distingue κάλλει τε καὶ σωφροσύνη; l'associazione ritorna anche in *mul. virt.* 257E dove Camma viene lodata non solo per la sua bellezza ma soprattutto per la sua virtù, tra cui la σωφροσύνη<sup>17</sup>. Ci sembra che in questi casi la sottolineatura della bellezza valga nelle intenzioni dell'autore a mettere ancor più in risalto la virtù del personaggio, come può confermare *coniug. praec.* 141D, dove la padrona di casa, guardandosi allo specchio, è bene dica, se bella: "Che ne sarà di me, se saprò essere anche virtuoso-

<sup>15</sup> H. NORTH, 1966, p. 206 n. 31 sostiene che Aristotele (*Pol.* 1277b.17-24) include il silenzio nella σωφροσύνη femminile e vede anche nel passo di Plutarco un riferimento allo spettegolare come ἀκρασία e ἀκόλασία. Più chiaro il riferimento alla correttezza dei costumi per il silenzio in pubblico nel già considerato *coniug. praec.* 142C.

<sup>16</sup> Più esterna la ripresa in *T.G.-C.G.* 10.6 dove si afferma che non soltanto ἐν βακχεύμασι ma anche ἐν φιλοτιμίαις καὶ ὀργαῖς τὸ πεφυκέναι καλῶς καὶ πεπαιδεῦσθαι σωφρόνως ἐφίστησι καὶ κατακοσμεῖ τὴν διάνοιαν. In Muson., 3 Hense, p. 10.15-17 agli ἔργα τῆς σῶφρονος si aggiungono κρατεῖν μὲν ὀργῆς, μὴ κρατεῖσθαι δ' ὑπὸ λύπης, κρείττονα δὲ πάθους παντὸς εἶναι.

<sup>17</sup> L'associazione bellezza e σ., e questo può essere interessante, torna anche per i fanciulli: vd. *comp. Dem.-Ant.* 4.5; (*amat. narr.*) 772E; con ulteriori doti *Marc.* 2.5; *aet. Gr.* 300D.



sa?"; si può confrontare anche *amat.* 769D per la diversa utilizzazione della bellezza da parte della moglie σώφρων e della ἀκόλαστος.

Con quelli denotanti nobiltà, in cui si ravvisa una spia della visione aristocratica di Plutarco, che sottolinea spesso i nobili natali: *Sull.* 35.9 Silla, se anche Valeria era σώφρονα καὶ γενναίαν, non la sposò per una causa σώφρονος καὶ καλῆς; *Alex.* 21.5 la concessione più grande e più regale fatta da Alessandro γυναιξὶ γενναίαις καὶ σώφροσι divenute schiave, fu di non udire, nè di sospettare, nè di aspettarsi τῶν αἰσχυρῶν.

Con quelli denotanti amore per il marito: *mul. virt.* 257E Camma, bella e ammirata ancor più per la sua virtù, non soltanto σ. καὶ φίλανδρος ἀλλὰ καὶ συνετὴ καὶ μεγαλόφρων; è da notare che sono le prime due qualità che determinano la sua azione (avvelenamento di Sinorice, che, preso d' amore per lei, le aveva ucciso il marito): in *amat.* 768B-D la storia di Camma diviene rappresentativa del fatto che ἡ γενναία γυνή unita d' amore al marito, sopporterebbe più facilmente di essere stretta da un orso o da un serpente piuttosto che lasciarsi toccare da un altro uomo o dividerne il letto<sup>18</sup>; *vitios. ad inf. suff.* 499C le vedove indiane φίλανδροι καὶ σώφρονες fanno a gara per salire sulla pira; si può confrontare *coniug. praec.* 144F dove si dice che la moglie legittima a luce spenta non deve essere uguale a una qualunque, ma deve manifestare τὸ σῶφρον αὐτῆς καὶ ἴδιον τῷ ἀνδρὶ καὶ τεταγμένον καὶ φιλόστοργον.

L' unione con l' aggettivo κόσμιος aggiunge il decoro: *coniug. praec.* 140C il marito φιλάγαθος καὶ φιλόκαλος rende la moglie σώφρονα καὶ κοσμίαν; *amat.* 767B ci si domanda se, poichè il vizio può segnare il viso delle donne, nessun lampo κοσμίου καὶ σώφρονος vi sia nel loro aspetto<sup>19</sup>.

Che la σωφροσύνη, sessualmente parlando, sia rappresentativa delle donne come lo è l' ἀνδρεία per gli uomini, lo rivela *Alex. fort. virt.* 338D τῶν δ' ἄλλων Περσίδων ἐκράτησε τοσοῦτον σωφροσύνη, ὅσον ἀνδρεία Περσῶν. Perciò ancor più risalta quando le due virtù si presentano unite in una donna. Così in *Cat. Mi.* 73.6 si dice che la figlia Porcia non cedette nè in σωφροσύνη nè in ἀνδρεία al padre e si spiega che era sposata a Bruto alla cui congiura contro Cesare prese parte e che rinunciò alla sua vita in maniera degna τῆς εὐγενείας καὶ ἀρετῆς. In *mul. virt.* 261D Plutarco racconta che Amasi approvò senza riserve τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἀνδρείαν di Erisso che già in 260F era stata presentata come σώφρων, φιλόανθρωπος e con parenti numerosi e potenti; essa finge di accettare la proposta di matrimonio del dissoluto Learco, uccisore del marito, e trasforma l' incontro amoroso in

<sup>18</sup> In *Mulierum virtutes* vari altri esempi di azione virtuosa che parte da σωφροσύνη.

<sup>19</sup> I due aggettivi ritornano associati in relazione ad uomini in *Pyrrh.* 4.7; *adulat.* 74B; (*cons. ad Apoll.*) 101F.



un tranello omicida<sup>20</sup>.

La sfera di applicazione semantica di σώφρων, σωφροσύνη, si rivela più ampia per l' uomo. Vari sono gli esempi che rimandano alla temperanza sessuale<sup>21</sup>, ma anche alla temperanza in senso lato, relativa ai vari piaceri del corpo e di qui l' associazione con espressioni tipo ταῖς διαίταις, περὶ τὴν δίαιταν<sup>22</sup>; possiamo avere un' amplificazione della σ. in connessione con la semplicità di costumi, da cui l' associazione con λιτότης, εὐτέλεια, μετριότης<sup>23</sup>.

Ma abbiamo anche altre valenze.

Equilibrio: In *Nic.* 14.2 il fatto che Nicia si fosse opposto alla votazione della campagna in Sicilia senza lasciarsi esaltare dalle speranze, nè impressionare dalla grandezza della propria carica, viene visto come proprio di un uomo χρηστοῦ καὶ σώφρονος<sup>24</sup>. In *Dio* 52.4 si dice che Dione volgeva la sua attenzione all' Accademia, dove si guardava solo se egli κοσμίως καὶ σωφρόνως τῇ τύχῃ χρῆται e si mostrasse μέτριον. In *quaest. conv.* 622B appare proprio di un σώφρονος ἄνδρος moderare le contese in un simposio. In *ad princ. ind.* 780D si sottolinea che diversamente dal re persiano è τοῦ δὲ πεπαιδευμένου καὶ σωφρονοῦντος ἄρχοντος avere entro se stesso chi gli parla e lo esorta. Da considerare anche *Per.* 11.1, in cui gli aristocratici oppongono a Pericle, diventato potentissimo, Tucidide di Alopece, ἄνδρα σώφρονα, che facendo opposizione a Pericle ridiede equilibrio alla vita politica ateniese.

Disciplina: In *Brut.* 36.2 si ricorda che Bruto dormiva poco per natura, ma aveva ridotto ulteriormente le ore di sonno ἀσκήσει καὶ σωφροσύνη.

Fermezza: In *Mar.* 6.5 si rende testimonianza della σ. e καρτερία di cui Mario diede prova in occasione di un intervento chirurgico.

Frequente risulta l' associazione con δικαιοσύνη, ἀνδρεία e anche con ἐγκράτεια.

Particolarmente interessante la descrizione del σ. in *praec. ger. reip.* 823A-C: egli non è un uomo rigido, ma cortese, affidabile, generoso, vicino ai dolori e alle gioie

<sup>20</sup> In *T.G.-C.G.* 2.1 si dice che i due fratelli si assomigliavano moltissimo per ἀνδρεία e σ. (nel senso lato di vita modesta e moderazione nei piaceri, come si evince dall' intera vita), ma anche per generosità, eloquenza e grandezza d' animo.

<sup>21</sup> Vd. ad es. *comp. Arist.-Cat. Ma.* 6.1; *Ages.* 14.1; *Pomp.* 53.2; *Alex.* 21.11; *Arat.* 51.4; *coniug. praec.* 139B.

<sup>22</sup> Vd. ad es. *Pomp.* 1.4 e cf. la ricorrenza di δίαιτα σώφρων tra l' altro in *Cat. Ma.* 1.5 e in *Mar.* 3.1.

<sup>23</sup> Vd. *Cim.* 14.4; *Crass.* 1.2; *Ages.* 14.1; *Cat. Mi.* 3.10; *comp. Agid.-Cleom. et T.G.-C.G.* 1.4; cf. *Pomp.* 18.3; con una connotazione solo di vita sobria e frugale: *Dio* 52.2 Dione generoso con gli altri viveva λιπῶς καὶ σωφρόνως con quello che si trovava a possedere.

<sup>24</sup> *Cf. praec. ger. reip.* 807A per l' unione dei due aggettivi.

altrui, con un forte senso di misura nel rapporto con gli altri, "mostrando che egli vuole condurre la vita propria di tutti e essere un uomo come gli altri", "preoccupato del bene pubblico e pensante che la politica è un modo di vivere e di agire"<sup>25</sup>.

Se ritorniamo a considerare la  $\sigma$ . al femminile, potremo notare la frequenza delle ricorrenze nei *Coniugalia Praecepta* e nell' *Amatorius*, che potremmo far derivare dal tradizionale collegamento fra donna e sessualità e in vista della difesa del  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ; ma il valore che Plutarco attribuisce alla sessualità all' interno del matrimonio, non finalizzandola, come gli Stoici, alla procreazione di figli, ed inserendola invece nel gioco delle espressioni affettive fra i coniugi per la creazione di quell' unione armoniosa tra Eros ed Afrodite così fortemente esaltata nell' *Amatorius*<sup>26</sup>, potrebbe anche rimandarci alla riabilitazione e nobilitazione che Plutarco fa della passione e all' utilità che alle passioni viene riconosciuta, in quanto le passioni, se misurate (e le virtù etiche sono proporzione e medià di passioni ingenerate dalla ragione deliberativa e pratica), diventano naturali e insostituibili alleate della ragione, contribuendo a rafforzarla<sup>27</sup>.

Questo mi spinge a procedere ad un' analisi dei *Coniugalia Praecepta* volta ad individuare una linea interpretativa del matrimonio da parte di Plutarco, che si differenzi dal quadro di eccessiva novità attribuitagli da Foucault, dall' interpretazione tradizionale-popolare della Patterson, con la sua forte insistenza su Omero, e dalla rinuncia dell' interpretazione tradizionale di Nikolaidis.

Innanzitutto notiamo che nei *Coniugalia Praecepta*, seppure molto di tradizionale si mantiene nei rapporti della moglie con l' esterno e con quanto è estraneo al marito, la  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  deve accompagnarsi alla  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  (28, 29), la moglie deve evitare l'  $\alpha\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\rho\acute{\omicron}\nu$ <sup>28</sup>, che non sia, come quello del vino,  $\acute{\omega}\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron\nu$  καὶ ἡδύ (27) e non deve temere di apparire  $\theta\rho\alpha\sigma\epsilon\acute{\iota}\alpha$  καὶ ἀκόλαστος se ride ( $\gamma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$ ) e scherza ( $\pi\acute{\alpha}\tau\eta\chi\alpha\acute{\iota}$  τι) col marito (29), ed i mariti a loro volta devono intrattenersi gioiosamente ( $\sigma\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\omicron\tau\epsilon\varsigma$  ἰλαρῶς) con le proprie mogli e condividere con loro momenti giocosi ( $\pi\alpha\iota\delta\iota\acute{\alpha}\varsigma$  κοινωνοῦντες) (15); si sottolinea che sbagliano quelli che dormono insieme in vista del piacere, ma dormono in letti separati quando sono in collera e in lite, non ricorrendo allora più che mai ad Afrodite (38), e si esortano i coniugi ad evitare gli attriti, e questo soprattutto a letto, ricordando che i dissapori, le offese e i

<sup>25</sup> Cf. *praec. ger. reip.* 824D in cui il politico  $\sigma$ . appare come persona equilibrata, conciliatrice di discordie.

<sup>26</sup> Cf. anche *sept. sap. conv.* 156C. In questo senso vanno anche i richiami ad una  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  accompagnata da  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ : vd. *infra*.

<sup>27</sup> Vd. particolarmente Plu., *virt. mor.* capp. IV, V e XII. Sulla matrice peripatetica del tema dell' utilità della passione vd. F. BECCHI, 1990, p. 227. Da considerare inoltre l' importanza del piacere e del dolore nella morale aristotelica (vd. Asp., in *EN comm.*, p. 42.28-30), cosicché la  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  viene posta, quale regolatrice degli appetiti, alla base del sistema etico.

<sup>28</sup> Cf. *amat.* 753C.

risentimenti che genera il letto non è facile farli cessare in altro luogo e in altro momento (39); ed ancora, se la σώφρων, quando si toglie la tunica, si veste del pudore, reciproco deve essere il rispetto degli sposi (αἰδεῖσθαι), in segno del loro grande amore (τοῦ μάλιστα φιλεῖν) (10), e il marito non deve rispettare (αἰδεῖσθαι) nessuno più della moglie, convinto che il talamo potrà essere per lei διδασκαλεῖον εὐταξίας ἢ ἀκολασίας (47); vi può essere qualche sottesa concessione all'adulterio maschile<sup>29</sup>, ma in n. 44 (144D) si considera ἄδικον ἡδονῆς ἔνεκα μικρᾶς ἐπὶ τοσοῦτο λυπεῖν καὶ συνταράττειν τὰς γυναῖκας, a cui bisogna avvicinarsi puri e non contaminati da relazioni con altre<sup>30</sup>; e in n. 42 (144B) si definisce ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος, ἱερώτατος<sup>31</sup> rispetto alle tre arature sacre celebrate dagli Ateniesi e mentre si invitano entrambi gli sposi a servirsene con rispetto (μετ' εὐλαβείας), mantenendosi puri dai rapporti profani (ἀνιέρων) e illegittimi (παρανόμων), il seguente μὴ σπεύροντας rimanda ancora ai mariti. Certo siamo ancora lontani da *amat.* 767E in cui si sostiene che della σωφροσύνη reciproca c'è soprattutto bisogno nel matrimonio e quella che è legata a costrizioni o a leggi è imposta da vergogne e paure non dalla volontà; ma l'amore apporta ἐγκρατείας τοσοῦτον καὶ κόσμον καὶ πίστewς che, anche se si tratta di un'anima ἀκόλαστος, introduce in essa αἰδῶ, σιωπήν, ἡσυχίαν, σχῆμα κόσμου e la rende ἐνὸς ἐπήκοον<sup>32</sup>.

Consideriamo alcune immagini chiave e alcuni precetti attraverso cui si esprime la tipologia di un matrimonio che sembra aspirare alla κοινωνία, all'ὁμόνοια, alla piena condivisione di beni, di sentimenti (συμπάθεια), affetti, amicizie come anche di credenze religiose: *coniug. praec.* 11 (139C) "come quando si odono due note suonare in accordo (σύμφωνοι), la melodia è data da quella più grave (τοῦ βαρυτέρου γίνεται τὸ μέλος), così in una casa ben amministrata (ἐν οἰκίᾳ σωφρονοῦσῃ) ogni attività (πᾶσα πράξις) è senza dubbio frutto dell'accordo dei due sposi (ὑπ' ἀμφοτέρων ὁμοιοῦντων), ma essa rende manifesta la funzione di guida del marito e la sua scelta (ἐπιφαίνει δὲ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρε-

<sup>29</sup> Cf. *coniug. praec.* 16 (140B), ma vd. *infra*.

<sup>30</sup> Notare il giusto accento che A.G. NIKOLAIDIS, 1997, p. 73 n. 172 pone sul fatto che Plutarco veda qui l'infedeltà "as infliction of a wound that makes the wife suffer". Si potrebbe confrontare il passo plutarco con Arist., *Pol.* 1335b.39, dove si pone come regola che il manifesto adulterio maschile o femminile sia μὴ καλόν; [Arist.] *Oec.* I 4, 1 (1344a.12) ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἰ θύραζε συνουσία γιγνομένην preceduto dall'affermazione che il marito non deve compiere ingiustizia verso la moglie, così da non subire a sua volta ingiustizia; *Oec.* III 2, dove si insiste sulla reciproca fedeltà, ma mentre in Plutarco è ingiusta la sofferenza fatta patire alla sposa, qui la fedeltà del marito viene vista come un onore dovuto *sobriae mulieri*. Vd. anche M. FOUCAULT, 1985, p. 175. Considerare l'uguale uso di λυπεῖν in relazione ad un adulterio maritale in *coniug. praec.* 143F.

<sup>31</sup> Cf. *amat.* 750C γάμον καὶ σύνδοον ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἧς οὐ γέγονεν οὐδ' ἔστιν ἱερωτέρα κατάζευξις e *amat.* 768F-769A dove l'unione fisica con una sposa è fonte φιλίας ὡσπερ ἱερῶν μεγάλων κοινωνήματα; cf anche *amat.* 758B. Cf. [Arist.] *Oec.* III 1 e 2, ma in un'ottica diversa.

σιν)”; *ibid.* 14 (140A) “come secondo i geometri le linee e le superfici non si muovono per se stesse, ma si muovono con i corpi, così bisogna che la moglie non abbia nessuna affezione sua propria (μηδὲν ἴδιον πάθος), ma condivide (κοινωνεῖν) col marito momenti seri e giocosi, di preoccupazioni e di risa”; *ibid.* 15 (140A) si dice che anche i mariti devono intrattenersi (συνόντες) gioiosamente con le proprie mogli e condividere con loro (κοινωνοῦντες) momenti giocosi, altrimenti insegnano loro a cercare altrove piaceri personali (ιδίας ἡδονάς), salvo che (*ibid.* 16, 140B) un marito intemperante e sregolato deve tener lontano dalle sue eventuali intemperanze e sregolatezze la moglie, che non deve prendersela, in quanto è una forma di rispetto verso di lei<sup>33</sup>; *ibid.* 19 (140C-D) si ribadisce una κοινωνία che va dalla moglie verso il marito in quanto la moglie non deve avere ιδίους φίλους, ma condividere quelli del marito (κοινοῖς δὲ χρῆσθαι), e così pure deve onorare e riconoscere gli dei in cui crede il marito<sup>34</sup>; *ibid.* 20 (140E) “(come i medici sostengono che le ferite del lato sinistro si ripercuotono, per la diffusione del dolore, sul lato destro), così a maggior ragione è bene che la moglie provi le stesse affezioni del marito (συμπαθεῖν) e il marito della moglie, affinché come i nodi si rafforzano reciprocamente intrecciandosi, così, ricambiando ciascuno dei due l’affetto (τὴν εὔνοιαν) dell’altro, l’unione (ἡ κοινωνία) possa grazie ad entrambi essere preservata”; *ibid.* 20 (140F) la comunione è estesa anche ai beni materiali: “come chiamiamo (καλοῦμεν) vino la mescolanza (κράμα) in cui l’acqua è in quantità maggiore, così si deve dire (δεῖ λέγεσθαι) che il patrimonio e la proprietà immobiliare sono del marito anche se è maggiore il contributo della moglie”<sup>35</sup>; *ibid.* 34 (142E-F), riprendendo una distinzione operata dai filosofi Stoici, e più esattamente da Crisippo<sup>36</sup>, secondo cui vi sono vari tipi di unione, si afferma che questo si può

<sup>32</sup> Un unico esempio: quello di Laide. Poi dopo generici richiami a serve e servi che, se in preda ad amore, rifiutano le profferte di padroni e regine, si introduce la storia di Camma con l’affermazione che una nobile donna unita d’amore al suo legale marito sopporterebbe più facilmente di essere stretta da un orso o da un serpente che essere toccata da un altro uomo o dividerne il letto.

<sup>33</sup> Plutarco ricorda tra l’altro in *coniug. praec.* 17 (140C) che il marito impronta ai suoi comportamenti buoni o cattivi quelli della moglie.

<sup>34</sup> Il rifiuto di rituali superstiziosi, di pratiche nascoste e furtive, di cui venivano tradizionalmente accusate le donne, viene spiegato con lo scarso gradimento da parte degli dei.

<sup>35</sup> In *amat.* 752E Pisia, contrario al matrimonio della ricca Ismenodora col giovane Baccone, afferma che è una gran cosa se un giovane unendosi ad una fanciulla modesta εἰς ταῦτον ἢ κράσις οἴνου δίκην ἐπικρατήσῃ. In *Antip. Stoic.* SVF III 63 le φίλαι δ’ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ταῖς δι’ ὄλων κράσειν sono assimilate alla fusione del vino con l’acqua, dove questo permane, ma fondendosi completamente. Notare nel nostro passo l’insistenza di Plutarco su καλοῦμεν e λέγεσθαι, che potrebbe rimandare alla polemica contro la posizione stoica relativa alla mescolanza totale: cf. *Plu., comm. not.* 1077F-1078B.

<sup>36</sup> Vd. R. KLAERR, *Plutarque. Oeuvres Morales*, t. II, Paris, 1985, p. 317 n. 2. Cf. *Plu., def. orac.* 426A.

<sup>37</sup> Per un significato più pregnante di συμφυῆς cf. *Theophr., HP* 5.2.4; *Plu., Lyc.* 25.5; in *Plu., amat.*

applicare ai vari tipi di matrimonio per cui “quello di persone che si amano forma un tutto unico, di una sola natura (ὁ μὲν τῶν ἐρώντων ἡνωμένος καὶ συμφυ-  
ῆς)”<sup>37</sup>; *ibid.* 34 (142F-143A) “come, secondo i naturalisti, i liquidi si fondono in tutti i loro elementi (δι’ ὄλων γενέσθαι τὴν κρᾶσιν), allo stesso modo corpi, beni, amicizie e relazioni dei coniugi devono amalgamarsi tra loro (ἀναμιχθῆναι)”<sup>38</sup>; in 48 (145D-E) si parte dall’ affermazione che, seppur mai nessuna donna generò senza la partecipazione di un uomo, possono talora prodursi di per sé ἐκ διαφθορᾶς delle escrescenze carnose: questo bisogna evitare che si verifichi nell’ anima delle donne, perchè se esse non ricevono semi di buone dottrine e non partecipano coi loro mariti al processo di perfezionamento morale (μηδὲ κοινωνῶσι παιδείας τοῖς ἀνδράσιν), esse καθ’ αὐτάς concepiscono ἄτοπα πολλά καὶ φαῦλα βουλευµατα καὶ πάθη<sup>39</sup>.

I testi analizzati complessivamente ci parlano di armonia e di unità, ma sembrerebbero mostrare anche un rapporto squilibrato a sfavore della moglie.

Abbiamo qui semplicemente il rimando alla tradizionale subordinazione della moglie al marito<sup>40</sup>? Perchè allora tanta insistenza sull’ unità?

Guardiamo quanta importanza assunta nella trattazione il riferimento all’ ἦθος: *coniug. praec.* 4 (138F) “(l’ amore impetuosamente originato nei giovani sposi dall’ attrazione fisica e dall’ età in fiore non bisogna considerare durevole e stabile,) a meno che, messe le sue radici nel comportamento e fatta presa sulla parte razionale (περὶ τὸ ἦθος ἰδρυθεὶς καὶ τοῦ φρονούντος ἀψάμενος), non si configuri come disposizione dell’ anima (ἔμψυχον λάβη διάθεσιν)”<sup>41</sup>; *ibid.* 14 (139F) “(come non è di nessuna utilità uno specchio ornato che non riflette un’ immagine fedele), così

769E l’ unione πρὸς γυναῖκα χρηστὴν è come τὰ δένδρα συμφυῆ; cf. anche *coniug. praec.* 33 (142E) συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ.

<sup>38</sup> Per l’ espressione ἡ δι’ ὄλων κρᾶσις cf. Chrysipp. *Stoic.* SVF II 470.24 e II 479.36. Cf. *amat.* 769F-770A, dove si afferma che quella che viene chiamata ἡ δι’ ὄλων κρᾶσις è quella τῶν ἐρώντων e una tale ἐνότητα la produce Ἔρως, γαμικῆς κοινωνίας ἐπιλαβόμενος. Si è detto prima che l’ amore all’ inizio invece, come quando due liquidi si combinano (συμπεσόντων), causa effervescenze, agitazioni, ma poi col tempo acquista τὴν βεβαιοτάτην διάθεσιν (769F).

<sup>39</sup> A queste parole segue l’ esortazione ad Euridice di avere familiarità con i precetti degli uomini saggi e dabbene e di avere sulla bocca le massime apprese da Plutarco, per dare gioia al marito ed essere ammirata dalle altre donne, e per trarre inoltre da esse ornamento (per κοσμοιυμένη cf. *infra* n. 46).

<sup>40</sup> A.G. NIKOLAIDIS, 1997, pp. 79-80 ritiene che in *coniug. praec.* 14 (140A) Plutarco non neghi la personalità della moglie, ma che la sua retorica, o meglio il suo amore per le similitudini (cf. la stessa similitudine in *adulat.* 63C), lo abbia portato ad “a unintentional overstatement” e che, se egli può essere accusato di ritenere di regola gli uomini superiori alle donne, sono i requisiti e le qualità morali che danno agli uomini questa superiorità, non il loro genere, e lo scrittore non esita a raccomandare ai mariti la subordinazione a donne che li sopravanzino in tali qualità.

<sup>41</sup> D. RUSSEL traduce invece ἔμψυχον λάβη διάθεσιν “acquires a life and soul of its own”; e R. KLAERR “il ne devienne une affection de l’ âme”; ma cf. *coniug. praec.* 142D. Per L. GOESSLER, 1999, p. 100 ἦθος e τὸ φρονεῖν sono “intellectual faculties”; ma vd. *infra*.



non reca nessun vantaggio una moglie ricca se non adegua la propria vita (τὸν βίον ὁμοίον) a quella del marito e non armonizza il proprio comportamento (σύμφωνον τὸ ἦθος) con quello di lui"; *ibid.* 22 (141A) "(Occorre che la moglie non faccia assegnamento su dote, nobiltà di nascita, bellezza,) ma riguardo a quelle cose in cui essa abbia la massima presa (ἄπτεται) sul marito, vale a dire la frequentazione (ὁμιλία), il comportamento (ἦθει), la compagnia (συμπεριφορᾶ) non porti durezza nè irritazione, ma armonia, gaiezza, amabilità (εὐάρμοστα καὶ ἄλυπα καὶ προσφιλή)"<sup>42</sup>; *ibid.* 23 (141C) "(così una sposa legittima diventa una creatura irresistibile se, assommando tutto nella propria persona, dote, nascita, magici filtri e perfino la cintura di Afrodite,) riesce a conquistare col suo comportamento e la sua virtù (ἦθει καὶ ἀρετῇ) l' affetto (τὴν εὐνοίαν) del marito"; *ibid.* 25 (141D) "E' infatti motivo di onore per la brutta se è amata per il suo comportamento (διὰ τὸ ἦθος), più che se fosse amata per la sua bellezza"<sup>43</sup>; *ibid.* 29 (142B) "Pertanto bisogna che anche la padrona di casa, poichè rifiuta ed evita giustamente tutto ciò che sa di eccessivo, di licenzioso e di ostentato, tanto più lavori sulle grazie del suo comportamento e del suo modo di vita (ἐν ταῖς ἠθικαῖς καὶ βιωτικαῖς χάρισι) nei confronti del marito, creando così in lui un' abitudine alla virtù insieme col piacere (τῷ καλῷ μεθ' ἡδονῆς συνεθίζουσαν αὐτόν)"<sup>44</sup>; si può aggiungere anche *coniug. praec.* 31 (142C-D), in cui si ricorda che una donna σώφρων non deve parlare in pubblico, nè di fronte ad estranei: infatti nella sua voce, se parla, si possono intravedere καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις<sup>45</sup>; *ibid.* 48 (145B) lo stesso Polliano, ora che ha l' età per φιλοσοφεῖν, viene invitato ad ἐπικοσμεῖν<sup>46</sup> τὸ ἦθος con discorsi fondati su prove e ragionamenti, raccogliendo poi da ogni parte per la moglie τὸ χρήσιμον, rendendole cari e συνήθεις τῶν λόγων τοὺς ἀρίστους.

Consideriamo il passo introduttivo all' opera (138C): "Questi argomenti ... ora li invio a voi due quale dono comune, pregando le Muse di assistere e coadiuvare Afrodite perchè ad esse spetta il compito di realizzare διὰ λόγου καὶ ἀρμονίας καὶ φιλοσοφίας il giusto accordo coniugale e domestico (τὴν περὶ γάμον καὶ οἶκον ἐμμέλειαν ἡρμοσμένην) ... Infatti gli antichi eressero, accanto alla statua di

<sup>42</sup> D. RUSSEL traduce ὁμιλία "conversation". Ma per ὁμιλία con il significato di "incontro carnale" vd. *Plu.*, *coniug. praec.* 144B e *amat.* 756E.

<sup>43</sup> Per la superiorità dell' ἦθος sulla bellezza vd. *amat.* 766F.

<sup>44</sup> A.G. NIKOLAIDIS, 1997, p. 64 scrive in relazione al passo: "A woman leading a man toward goodness through her conduct is certainly unusual"; ma vedere in *συνεθίζουσαν* una guida della moglie mi sembra eccessivo; qui si esprime la conseguenza del comportarsi con grazia di una σώφρων: l' ingenerarsi di un' abitudine alla virtù, ed, elemento tralasciato da Nikolaidis, insieme col piacere; infine, per il marito che impronta ai suoi i comportamenti della moglie, basta considerare *coniug. praec.* 140C e 145A.

<sup>45</sup> Per διάθεσις cf. *coniug. praec.* 138F.



Afrodite, quella di Ermes, nella convinzione che specialmente della ragione hanno bisogno i piaceri del matrimonio (ὡς τῆς περὶ τὸν γάμον ἡδονῆς μάλιστα λόγου δεομένης)<sup>47</sup>; riferimento al λόγος anche in 12 (139D), dove si dice che i mariti non riescono con le maniere forti ad allontanare le mogli da mollezza e lusso, “ma se vengono convinte col ragionamento (ἂν δὲ πείθωνται μετὰ λόγου), esse vi rinunciano docilmente e acquistano il senso della misura (πράως ἀποτίθενται καὶ μετριάζουσιν)”.

Teniamo presente l' insistenza su τοῦ φρονούντος<sup>48</sup> in una connotazione tra morale e intellettuale in *coniug. praec.* 4 (138F), già considerato in riferimento all' ἦθος; su φρονίμως *ibid.* 5 (139A) “di Odisseo assennato e unentesi a lei φρονίμως la maga si innamorò fortemente” e su φρόνιμος *ibid.* 6 (139A) “Le donne che preferiscono esercitare la loro autorità su uomini sciocchi, piuttosto che φρονίμων ἀκούειν”; riconsideriamo *ibid.* 11 (139C-D), in cui si afferma che in una casa ben amministrata ogni azione è il risultato dell' accordo dei due sposi, ma ἐπιφαίνει τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρεσιν; e soprattutto analizziamo *coniug. praec.* 33 (142E) “E' il marito che deve comandare la moglie (κρατεῖν δὲ δεῖ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικός), non come un padrone un suo bene (οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος), ma come l' anima il corpo (ὡς ψυχὴν σώματος), cioè condividendo le medesime affezioni e formando con lei una sola cosa grazie all' affetto (συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ)<sup>49</sup>. Dunque, come è possibile prendersi cura del corpo senza rendersi schiavo dei suoi piaceri ed appetiti (μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις), così si può esercitare un potere sulla moglie (γυναικὸς ἄρχειν) compiacendola e gratificandola (εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον)”. Collegando tutti questi elementi e ricordando come attraverso ἐγκράτεια, φρόνησις, ἦθος un uomo, mantenendo se stesso uguale e ἀδούλωτον, senza lasciarsi abbagliare dai beni, possa κρατεῖν καὶ ἄγειν δικαίως ἅμα καὶ συμφερόντως la donna bella o ricca che ha sposato (*amat.* 754B), mi sembra che all' interno di

<sup>46</sup> Cf. *virt. mor.* 440D, 446D e 449B, dove κοσμεῖν vale “ordinare, governare” e definisce il rapporto tra parte razionale e ἄλογον, di cui l' ἦθος è una ποιότης.

<sup>47</sup> Per la giusta interpretazione qui di λόγος come “ragione” vd. C. PATTERSON, 1999, p. 131. Per Hermes da interpretarsi come “ragione” vd. *Is. et Os.* 373B; cf. *amat.* 757B e fr. 200, 63-64 Sandbach. L. GOESSLER, 1999, p. 98 scrive: “λόγος, by which he means consideration and philosophical reflection”. La generale interpretazione qui di λόγος è “parola, discorso”.

<sup>48</sup> Per τὸ φρονούν nell' accezione di parte razionale dell' anima vd. *superst.* 166C; *virt. mor.* 445D, 447D, 451B; *ser. num vind.* 563E, 564C, 566A; *soll. anim.* 961A; *suav. viv. Epic.* 1105A; fr. 200, 62 Sandbach; e, unito a τὸ λογιζόμενον, vd. *adulat.* 61E; *virt. mor.* 442A, 442C; *amat.* 758E; *soll. anim.* 963E; da considerare *quaest. conv.* 706B, dove si parla di ἡδοναὶ τοῦ κρίνοντος ἀπτόμεναι καὶ φρονούντος.

<sup>49</sup> Cf. *amat.* 754A: gli uomini che hanno sposato donne ricche e nobili τιμώμενοι καὶ κρατοῦντες μετ' εὐνοίας συγκατεβίωσαν.

questo matrimonio filosoficamente impostato, come chiarito dall' introduzione e come sottolineato da un' adeguata terminologia, il rapporto moglie-marito o meglio la funzione-guida del marito possa configurarsi nei termini del rapporto φρόνησις- virtù etica quale soprattutto emerge dal *De virtute morali*<sup>50</sup>.

In *virt. mor.* 445C-D nel confronto tra ἐγκράτεια e σωφροσύνη si chiarisce che la σωφροσύνη, virtù etica, nasce da un accordo armonico (ἐκ συμφωνίας) tra elemento razionale e passionale<sup>51</sup>, accordo che sorge da una sottomissione spontanea dell' ἄλογον: eliminato l' eccesso della passione, l' elemento concupiscibile dell' anima non è disobbediente e ribelle (πειθόμενον καὶ ὁμολογοῦν) τῷ φρονοῦντι, non arreca e non subisce molestie; già in 445B era stata delineata la consonanza tra ragione e passione che caratterizza l' animo del temperante attraverso l' immagine della ragione (ὁ λογισμός) che guida e governa (ἡνιοχεῖ καὶ μεταχειρίζεται) la passione come un animale mite (πρᾶον) e docile alle redini (εὐήμιον), arrendevole nei desideri (περὶ τὰς ἐπιθυμίας χρώμενος ὑπέεικοντι) e pronto ad accogliere di buon grado la misura giusta e conveniente; un' esemplificazione applicata ancora al temperante ritorna in 446 D-F, dove si afferma che nell' animo del temperante regnano un perfetto equilibrio, una calma e una buona salute, che permettono all' elemento irrazionale, fornito di una straordinaria capacità di ubbidire docilmente (εὐπειθεῖα καὶ πραότητι θαυμαστῇ), di armonizzare e accordarsi con la ragione (ᾧ συνήρμοσται καὶ συγκέκραται τὸ ἄλογον πρὸς τὸν λογισμόν), perchè la ragione ha spento i moti impetuosi, violenti e folli dei desideri, mentre quelli di cui la natura ha veramente bisogno li ha resi simpatetici (ὁμοπαθῆ), obbedienti (ὑπήκοα) e pronti a collaborare amichevolmente nelle decisioni pratiche (φίλα καὶ συνεργὰ ταῖς πρακτικαῖς προαιρέσεσιν)<sup>52</sup>, così da non precedere la ragione o restare al di sotto o essere disordinati e disobbedienti, ma docili in ogni loro impul-

<sup>50</sup> Nel *De virtute morali* la φρόνησις appare come ἀρετὴ τοῦ λόγου βουλευτικοῦ καὶ πρακτικοῦ (443E) e come πρακτικὸς λόγος (444A-B), confrontabile con l' ὀρθὸς λόγος peripatetico, il cui compito naturale è eliminare gli eccessi e le dissonanze delle passioni. Per la definizione di φρόνησις in Plutarco cf. *fort.* 99E-F; sul rapporto di ἀντακολουθία che in Plutarco unisce la φρόνησις alle virtù etiche cf. *fort.* 97E; in *aud. poet.* 32C in relazione a Hom. *Od.* 265-266, che ascrive l' iniziale retto comportamento di Clitemnestra ai suoi onesti pensieri, si afferma che il poeta τῇ φρονήσει τὴν τοῦ σωφροεῖν αἰτίαν ἀποδίδωσιν. Per le traduzioni dei passi citati dal *De virtute morali* sono debitrice a F. BECCHI, 1990.

<sup>51</sup> Cf. Asp., in *EN comm.*, p. 35.23-24 per l' ὁμοφωνία di ragione e passione che caratterizza l' animo dell' uomo temperante e soprattutto *ibid.*, p. 119.19-21 χρῆ τὸ θυμοειδὲς μέρος τῆς ψυχῆς πεπαιδευθῆναι ὡς μηδὲν παρὰ τὸν λόγον πράττειν ἀλλὰ ξυνεξορμᾶν τῷ λόγῳ, σύμφωνον αὐτῷ ὄντα.

<sup>52</sup> Vd. la definizione di virtù etica in Arist., *EN* 1106b.36-1107a.1 ἔξις προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν e soprattutto in *MM* 1197a.14 ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἔξις τις προαιρετικῆ καὶ πρακτικῆ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράξει καὶ μὴ πράξει.

so, confermando il detto di Senocrate a proposito dei veri filosofi che essi soli fanno volentieri quello che tutti gli altri fanno contro voglia, costretti dalla legge. D'altronde la δύναμις τοῦ λόγου, come leggiamo in 442C, sta nel comandare e guidare (τῷ κρατεῖν καὶ ἄγειν) non con metodi duri e inflessibili, ma capaci di plasmare, di cedere e persuadere in modo più efficace di qualsiasi costrizione e forza. C'è d'altronde un'armonica conformazione dell'irrazionale alla ragione (τὸ συμπαθοῦν καὶ συγκατασχηματιζόμενον τῷ λόγῳ τοῦ ἀλόγου), che Omero in *Od.* 19.208-212 è riuscito ottimamente a rappresentare con Odisseo, che di fronte a Penelope piangente, sottomesso al giudizio, tratteneva il respiro e il sangue e le lacrime, come si riconosce in 442D-E. E l'ἄλογον ha in sé la capacità di conformarsi agli ordini della ragione (τοῦ λογιζομένου καὶ φρονούντος εἰσακούειν καὶ τρέπεσθαι πρὸς ἐκεῖνο καὶ ὑπέκειν καὶ κατασχηματίζεσθαι πέφυκεν), come emerge da 442B-C. E per natura è la sua obbedienza alla ragione: così in 443B-C si legge che la facoltà irascibile e appetitiva dell'anima, sede dell'afflizione e della gioia, è capace per natura (πέφυκεν) di ubbidire alla ragione (ὑπακούειν τῷ φρονούντι), di subirne l'influsso (πάσχειν ὑπ' αὐτοῦ) e di dividerne le disposizioni (συνδιατίθεσθαι); questo perché essa non è spazialmente separata dalla ragione, né plasmata dall'esterno e non ne subisce l'impronta sotto la spinta della necessità o della forza, ma per natura è sempre unita ad essa, sviluppandosi insieme in un continuo rapporto e rimanendone influenzata con l'abitudine (φύσει ἐξηρητημένον αἰεὶ δ' ὁμιλοῦν καὶ συντρεφόμενον καὶ ἀναμιμπλάμενον ὑπὸ συνηθείας). La stessa idea ritorna in 450E in cui si afferma che la natura vuole che la ragione, che è divina, guidi e governi l'elemento irrazionale (τὸν λογισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ ἄρχειν τοῦ ἀλόγου), che viene qui delineato come solidalmente unito al corpo, da cui trae origine<sup>53</sup>.

E' inoltre da sottolineare la funzione svolta dall'ἦθος nello svilupparsi della virtù etica.

Nel sopra citato *virt. mor.* 443C c'era il riferimento al fatto che la facoltà irascibile e appetitiva dell'anima rimane influenzata dalla ragione (τὸ φρονοῦν) con l'abitudine (ὑπὸ συνήθειας)<sup>54</sup>; a questo segue in 443C l'affermazione che l'ἦθος è una qualità della parte irrazionale dell'anima (ποιότης τοῦ ἀλόγου) che si sviluppa con l'abitudine (ἔθει) nell'elemento irrazionale, quando è plasmato dalla

<sup>53</sup> Cf. *virt. mor.* 441D-E, dove, in contrapposizione con la teoria crisippea dell'ἡγεμονικόν esposta in 441C, si afferma che neppure Pitagora ignorava come sia proprio dell'anima avere al suo interno qualcosa di composto e formato di due nature diverse, poiché l'irrazionale come un secondo corpo (ὡσπερ ἑτέρου σώματος) è intimamente unito e accordato per una necessità naturale con la ragione (πρὸς τὸν λόγον ἀνάγκη τι καὶ φύσει συμμιγέιντος καὶ συναρμοσθέντος). In *ser. num. vind.* 566A l'ἄλογον è definito σωματοειδές.

<sup>54</sup> Per συνήθεια in rapporto col πάθος e col λογισμός all'interno del matrimonio vd. *virt. mor.* 448E.

ragione (ὑπὸ τοῦ λόγου), che non vuole sradicare la passione (τὸ πάθος), ma imporle un limite e un ordine e ingenerarvi le virtù etiche (τὰς ἠθικὰς ἀρετάς) che sono proporzione e medietà di passioni; e la ragione mediante la saggezza (τῆ φρονήσει) trasforma la potenza (δύναμιν) della facoltà passionale (τοῦ παθητικοῦ) in una buona disposizione permanente (εἰς ἕξιν ἀστείαν), che, come chiarito in *virt. mor.* 443D, diventa vizio o virtù secondo che la passione sia stata educata (παιδαγωγηθῆ) <sup>55</sup> male o bene dalla ragione (ὑπὸ τοῦ λόγου). Ancora, dopo che in *virt. mor.* 444A sono stati definiti i due momenti essenziali dell'azione etica della φρόνησις (τῷ βουλευτικῷ χρῆσθαι e τῷ δὲ πρακτικῷ τὸ βουλευτικὸν ἐκδεχομένην ἐνεργεῖν ἤδη καὶ τοῦ ἀλόγου συμπάροντος καὶ συνεφελκομένου ταῖς κρίσεσιν), si sottolinea in *virt. mor.* 444B che i giudizi hanno bisogno dell' ὁρμή ed è la moralità (τὸ ἦθος) che mediante la passione (τῷ πάθει) comunica l' impulso, bisognoso che la ragione gli imponga un limite (λόγου δεομένην ὀρίζοντος).

Se il raffronto è valido si capisce come il matrimonio per eccellenza sia quello in *coniug. praec.* 21 (140F) del φρόνιμος Odisseo con la σῶφρων Penelope <sup>56</sup>.

Nell' opera plutarchea, oltre al passo considerato e al citato *amat.* 754B, mancano altri espliciti esempi di collegamento di φρόνησις, τὸ φρονουῖν, φρόνιμος col matrimonio; abbiamo invece un chiaro esempio di supremazia femminile all' interno del matrimonio, e quindi non possiamo più parlare di supremazia di genere: questo si verifica grazie al φρονεῖν, in una connotazione non esplicitamente intellettuale, per Ismenodora nell' *Amatorius*.

Plutarco risponde alle obiezioni sollevate da Pisia (752E-F) sul matrimonio di un giovane con una donna più ricca e più matura, decisa ad ἄρχειν καὶ κρατεῖν, e, venendo al caso di Ismenodora afferma, dapprima, che stimare in una donna la ricchezza più che la virtù o la nascita è basso e sconveniente, ma fuggire la ricchezza unita alla virtù e alla nascita è da sciocchi (754A), poi, che Ismenodora più di una fanciulla riuscirà a consacrare le sue cure al giovane Baccone, perchè i giovani sono difficili ad unirsi e ad accordarsi insieme (δύσμικτα τὰ νέα καὶ δυσκέραστα), e soprattutto se si inserisce Eros, come πνεῦμα, κυβερνήτου μὴ παρόντος, agita e sconvolge il matrimonio, dal momento che gli sposi οὐτ' ἄρχειν δυναμένων οὐτ' ἄρχεσθαι βουλομένων (754C). Ma nessuno è ἀναρκτος nè αὐτοτελής. Per cui si domanda (754D) che cosa ci sia di terribile se una donna assennata (νοῦν ἔχουσα), più avanzata in età (πρεσβυτέρα), governerà la vita del giovane marito (κυβερνή-

<sup>55</sup> Per la passione bisognosa di educazione vd. anche *virt. mor.* 451C.

<sup>56</sup> L. GOESSLER, 1999, p. 104 in riferimento al passo scrive "Here the two qualities exemplified by Odysseus and Penelope correspond with each other precisely: for prudence (*sôphrosynê*) is the female version of good sense (*phronêsis*)", ma i confronti con la tradizione epica e soprattutto con *Plu., brut. anim.* 988F e 989A mi sembra autorizzino la mia interpretazione. Vd. anche R. KLAERR, 1985, p. 153 "Ulysse pratiquait la prudence, Pénélope la pudeur".

σει νέου βίον ἀνδρός), essendo utile (ὠφέλιμος μὲν οὔσα)<sup>57</sup> τῷ φρονεῖν μᾶλλον, dolce e gradevole nel suo amore (ἡδεῖα δὲ τῷ φιλεῖν καὶ προσηγής).

Insieme al φρονεῖν, che si associa a dolcezza e gradevolezza di affetti, è l'età, come è evidente dal contesto, che giustifica la sua supremazia; d'altronde il collegamento tra i due elementi è chiarito in *an seni resp.* 790C (ἡ τὸ φρονεῖν ἐπιφέρουσα δι' ἐμπειρίαν ἡλικία)<sup>58</sup>.

Ad altre donne, non molte, è attribuito il φρονεῖν come qualità (intellettuale?) tra altre, ma questo non sembra decidere per una supremazia femminile.

In *mul. virt.* 255E Aretafila viene descritta come figlia e moglie di γνωρίμων ἀνδρῶν e καλὴ δὲ τὴν ὄψιν οὔσα, καὶ τὸ φρονεῖν ἐδόκει περιττὴ τις εἶναι καὶ πολιτικῆς δεινότητος οὐκ ἄμοιρος, anche se si chiarisce che furono le disgrazie della sua patria a renderla illustre. Agì infatti per liberare la sua patria dalla tirannide, anche se attraverso sotterfugi, inganni, sfruttando le altrui debolezze, dando però anche prova di coraggio e forza d'animo, salvo poi ritirarsi nel gineceo, dedita ad attività femminili; ma se il tiranno Nicocrate, che l'aveva costretta al matrimonio, dopo averle ucciso lo γνώριμος primo marito, ἤττετο ἐκείνης, lo fu in forza della passione amorosa che lo legava a lei, come sottolineato varie volte da Plutarco<sup>59</sup>.

Misteriosa resta per noi la vita di Abrote, moglie di Niso, che Plutarco presenta in *aet. Gr.* 16 (295A) come donna καὶ τῷ φρονεῖν ὡς ἔοικε περιττὴν καὶ σώφρονα διαφερότως, da cui, dopo la sua morte, prese il nome per volontà del marito una veste che ella era solita portare; niente tuttavia si chiarisce della tipologia del suo rapporto matrimoniale.

Un altro φρονεῖν femminile, ma che non sembra intervenire nel matrimonio, è quello riconosciuto in *Rom.* 1.2 alla troiana Rome (ἡ καὶ γένει προύχειν καὶ φρονεῖν ἐδόκει μάλιστα), che propose alle altre donne di appiccare il fuoco alle navi per costringere gli uomini a fermarsi stabilmente alla foce del Tevere; quelli, trovatisi lì bene, resero onore a Rome, e quindi alla sua decisione, e da lei, ὡς αἰτίας, diedero il nome alla città<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Per un comando che deve unire in sé l'utilità cf. *amat.* 754B; anche in *coniug. praec.* 48 (145B) Polliano, che ha ormai l'età per φιλοσοφεῖν, deve raccogliere da ogni parte per la moglie τὸ χρήσιμον.

<sup>58</sup> Per il collegamento φρόνησις, ἐμπειρία, età, vd. Arist., *EN* 1142a.14-15, dove si nega che un giovane possa essere φρόνιμος; cf. Asp., in *EN comm.*, p. 37.18-19 ἡ φρόνησις διὰ πολλῆς ἐμπειρίας παραγίνεται καὶ διδασκαλίας· λόγος γὰρ ἐστὶν ὀρθός.

<sup>59</sup> Vd. 255F, 256A, 256B, 256D.

<sup>60</sup> In relazione alla stessa vicenda, in *mul. virt.* 1 (243E-244A) riflessione e decisione sono attribuite a tutte le donne troiane: Rome è ricordata solo come la prima donna ad aver appiccato il fuoco. La vicenda viene ripresa in *aet. Rom.* 6 (265B-E), dove l'incendio delle navi viene visto come un atto d'audacia delle donne troiane.



Di Cleopatra si dice genericamente (*Ant.* 25.5) che ella incontrò Antonio in un'età in cui la bellezza e il φρονεῖν della donna è all'acme; in *Ant.* 56.5 la donna, invitata da Antonio a ritirarsi dalla guerra, incarica Canidio di dirgli che oltre al resto non vedeva che Cleopatra fosse inferiore per il φρονεῖν agli altri re combattenti. Da considerare che alla presentazione della moglie di Antonio, Fulvia, piena di volontà di dominare, segue in 10.6 l'affermazione che più tardi Cleopatra fu debitrice a Fulvia delle lezioni di sottomissione alle donne che questa aveva impartito ad Antonio; ma se nel rapporto fra Cleopatra e Antonio questi risulta spesso suo sucube, come lo stesso Plutarco non manca di sottolineare, si ravvisa da parte di Antonio una dipendenza legata ai piaceri<sup>61</sup>.

Concludendo, si può comunque riconoscere come in questi ultimi casi, con l'eccezione di Abrote, in cui abbiamo l'interessante associazione di φρονεῖν e σωφροσύνη, il riferimento al φρονεῖν precede il momento in cui un'azione femminile, che coinvolge direttamente o indirettamente l'altro sesso, ottiene un risultato positivo.

Aggiungo un ultimo passo, in cui ἀρετή e φρόνησις (unico esempio al femminile) meritano la deferenza maschile: *Pyrrh.* 4.6 in cui si dice che Pirro, ancora μειράκιον e in condizione di ostaggio presso Tolomeo, τὴν δὲ Βερενίκην ὄρων μέγιστον δυναμένην καὶ πρωτεύουσαν ἀρετῇ καὶ φρονήσει τῶν Πτολεμαίου γυναικῶν ἐθεράπευε μάλιστα, con il riconoscimento successivo in 4.7 che Pirro, essendo δεινὸς ὑπελθεῖν ἐπ' ὠφελεία τοὺς κρείττους εὐκόσμιος καὶ σώφρων περὶ δίαίταν fu scelto fra molti giovani come marito di una delle figlie di Berenice.

#### BIBLIOGRAFIA

BABBIT, F.C.,

- *Plutarch's Moralia*, vol. III, Cambridge (Mass.), 1931.

BECCHI, F.,

- *Plutarco. La virtù etica*, Napoli, 1990.

BOULOGNE, J.,

- *Plutarque. Oeuvres Morales*, t. IV, Paris, 1981.

FOXHALL, L.,

- "Foreign Powers. Plutarch and Discours of Dominatio in Roman Greece", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 138-150.

<sup>61</sup> Questo amore è per Antonio una δεινή συμφορά (36.1), egli non è padrone delle sue facoltà razionali, come fosse sotto l'influenza di filtri e sortilegi (37.6), anche se in 27.3 si dice che la bellezza di Cleopatra non era incomparabile mentre era irresistibile la sua συνδιαίτησις caratterizzata dal fascino della conversazione, modo di trattare con gli altri, piacevolezza della voce, capacità di parlare con molti nella loro lingua.



FOUCAULT, M.,

- *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it., Milano, 1985, pp. 179-209.

GOESSLER, L.,

- "Advice to the Bride and Groom: Plutarch gives a Detailed Account of His Views on Marriage", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 97-115; (vd. GOESSLER, L., *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Zürich, 1962, pp. 44-69).

HENSE, O.,

- *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsiae, 1905.

NIKOLAIDIS, A. G.,

- "Plutarch on Women and Marriage", *WS*, 110 (1997), 27-88.

NORTH, H.,

- *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca-New York, 1966.

PATTERSON, C.,

- "Plutarch's Advice to the Bride and Groom, Traditional Wisdom through a Philosophic Lens", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 128-137; (vd. PATTERSON, C., "Plutarch's Advice on Marriage: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens", in *ANRW* 33.6, Berlin-New York, 1975, pp. 4709-4723).

RUSSEL, D.,

- "Advice on Marriage", in *Plutarch: Selected Essays and Dialogues*, Oxford, 1993, pp. 284-296.

STADTER, PH.A.,

- *Plutarch's Historical Methods: An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge (Mass.), 1965.
- "Philosophos kai Philandros. Plutarch's View of Women in the Moralia and the Lives", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 173-182.

(Página deixada propositadamente em branco)

## Eristic strategies in Plutarch's *De amore prolis*

GEERT ROSKAM  
K.U.LEUVEN

### 1. *A difficult work*

I have no brother, I am like no brother;  
And this word 'love', which greybeards call divine,  
Be resident in men like one another,  
And not in me: I am myself alone.

Shakespeare, *King Henry VI*, Part III, Act III, Sc. 6, l. 80-83.

If Plutarch would have known those words, he would probably have connected them with the Epicurean point of view, and he would certainly have emended<sup>1</sup> or rejected them. He would have joined the company of 'greybeards' and would have underlined the importance of community life: man is not 'himself alone', but is as social being, ζῶον κοινωνικόν, oriented to the other<sup>2</sup>. Accordingly, he will enter public life, neither in order to gain money or fame, nor giving in to irrational emotions or unjustified desires, but being motivated by a rational προαίρεσις and trying to accomplish what is honourable (τὸ καλόν)<sup>3</sup>. In *An seni*, he regards a political career as "a way of life of a tamed social animal living in an organized society, intended by nature to live throughout its allotted time the life of a citizen and in a manner devoted to honour and the welfare of mankind" (791C: βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῶου καὶ πεφυκότος ὅσον χρὴ χρόνον πολιτικῶς καὶ

<sup>1</sup> Plutarch defends the practice of ἐπανόρθωσις in *De aud. poet.* 33C-34B.

<sup>2</sup> On the question whether Plutarch also succeeded in respecting the other as other, see G. ROSKAM, 2004.

<sup>3</sup> See esp. *Praec. ger. reip.* 798C-799A and 819E-821F; cf. G. ROSKAM, 2004/5, and, for the importance Plutarch attaches to a well-founded προαίρεσις, A. WARDMAN, 1974, 107-115 and A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1995.

φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν; translation H.N. Fowler). And in his short anti-Epicurean polemic *De latenter vivendo*, he vigorously attacks Epicurus' apolitical ideal of 'living unnoticed' by insisting that well-known politicians did not merely make themselves useful for their fellow citizens (1128F and 1129BC) but that their accomplishments also prove to contribute to their blessedness after death (1130C-E)<sup>4</sup>.

The question remains, however, whether human beings *should* be regarded as being pre-eminently social by nature. Is Plutarch able to put forward convincing arguments in support of his view of human nature? Can he show that social life is not merely the result of our lack of self-sufficiency (cf. Plato, *R.* II, 369b) but also of our social nature<sup>5</sup>? The answer is to be found in his short work *De amore prolis*. Parental love for offspring had long been discussed as the testcase par excellence with regard to the social or asocial nature of man, and Stoics and Epicureans had come to diametrically opposed conclusions<sup>6</sup>.

Unfortunately, this work poses a great number of difficult problems. First of all, the authenticity has occasionally been called into question<sup>7</sup>, although there is no compelling evidence that the work should be regarded as spurious<sup>8</sup>. Usually, the work's shortcomings are explained by the presupposition that it remained unfinished and was published after Plutarch's death<sup>9</sup>. Secondly, it is not clear to which literary genre the work belongs. Some scholars seem to think of a greater, more or less systematic treatise, of which *De amore prolis* would be a fragment or epitome<sup>10</sup>. Others call it a diatribe<sup>11</sup>. Nowadays, it is usually regarded as a *declamatio*<sup>12</sup>,

<sup>4</sup> On Plutarch's *De latenter vivendo*, see esp. G. ROSKAM, 2007a; cf. A. BARIGAZZI, 1990, I. GALLO, 2000, and U. BERNER *et al.*, 2000, and, for the polemical strategies he uses in this work, G. ROSKAM, 2007b.

<sup>5</sup> Cf. *De frat. am.* 479C: αὐτὴ γὰρ ἡ προσδεχομένη καὶ ζητοῦσα φιλίαν καὶ ὁμιλίαν χρεῖα διδάσκει τὸ συγγενὲς τιμᾶν καὶ περιέπειν καὶ διαφυλάττειν, ὡς ἀφίλους καὶ ἀμίκτους καὶ μοιотρόπους ζῆν μὴ δυναμένους μηδὲ πεφικότας.

<sup>6</sup> For the Stoic conviction that parental love for offspring should be regarded as natural, see, e.g., D.L., VII 120 (= *SVF* III 731): φασὶ δὲ καὶ τὴν πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργίαν φυσικὴν εἶναι αὐτοῖς [*sc.* τοῖς σπουδαίοις]; Cicero, *fin.* 3.62 (= *SVF* III 340); *off.* 1.12; for the opposite, Epicurean position, see Epictetus, 1.23,3-10 (= fr. 525 Us.); Plutarch, *De am. prol.* 495A (= fr. 527 Us.); *Adv. Colot.* 1123A (= fr. 528 Us.); cf. also *Non posse* 1100D; Cicero, *Att.* 7.2,4 (= fr. 528 Us.); E. PUGLIA, 1988.

<sup>7</sup> By B. WEISSENBERGER, 1895, 66-68; cf. also Th. DOEHNER, 1862, 26sqg.

<sup>8</sup> The authenticity of *De amore prolis* was defended by H. PATZIG, 1876, 3-21, and after K. ZIEGLER, 1951, 744, also by all later scholars.

<sup>9</sup> See, e.g., W.C. HELMBOLD, 1939, 328-329; K. ZIEGLER, 1951, 744; D. BABUT, 1969, 74; M. POHLENZ, 1972, 255; J. DUMORTIER - J. DEFRAZAS, 1975, 182; A. POSTIGLIONE, 1991, 141; F. BECCHI, 2000, 206, n. 6.

<sup>10</sup> R. VOLKMANN, 1869, I, 186-187; cf. B. WEISSENBERGER, 1895, 66 and 68; K. KORUS, 1977, 220.

<sup>11</sup> J.J. HARTMAN, 1916, 244.

in line with its markedly rhetorical character, even though one might rather consider it to be a beautiful example of a rhetorical *thesis*<sup>13</sup>. Thirdly, there is the problem of the date of the work. Usually, its rhetorical character<sup>14</sup> and aspects of its content<sup>15</sup> are regarded as indications that *De amore prolis* is a work of Plutarch's youth, but no argument is really conclusive, and one may add that the study of its prose rhythm does not confirm an early date<sup>16</sup>. Fourthly, it is far from clear which sources Plutarch used in writing *De amore prolis*. More than once, it has been argued that Plutarch made use of a Stoic source<sup>17</sup>, but this view has also been refuted<sup>18</sup>, and parallels have been established between Plutarch's position in *De amore prolis* and Peripatetic doctrine<sup>19</sup>. Fifthly, Plutarch's argumentation itself raises several problems, since there can be found embarrassing inconsistencies between different passages in the work and between Plutarch's position in *De amore prolis* and his views in other works. This immediately entails yet another question, viz.: what is the place of *De amore prolis* within the whole *Corpus Plutarcheum*? Of course, the determination of the principal theme of the work is important for its classification, but even on this question opinions greatly differ<sup>20</sup>.

This brief survey sufficiently shows that *De amore prolis* is not Plutarch's easiest work, and that more than one point remains open to discussion. Of course it is not my intention to discuss all these questions in this contribution. In what follows, I'll focus on one aspect of the work that has not yet been examined and which to my mind may well contribute to a better understanding of its content and scope, that is, the polemical methods and eristic strategies which Plutarch uses in it in order to refute Epicurus' position.

<sup>12</sup> K. ZIEGLER, 1951, 743; M. POHLENZ, 1972, 255; A. POSTIGLIONE, 1991, 141; A. BARIGAZZI, 1994, 171; R. CABALLERO SÁNCHEZ, 1999a, 107, n. 6; Id., 1999b, 550.

<sup>13</sup> Cf. B. HEININGER - R. FELDMEIER, 2000, 39 on Plutarch's *De latenter vivendo*; for the parallel between *De latenter vivendo* and *De amore prolis*, see A. BARIGAZZI, 1994, 144-145.

<sup>14</sup> Cf., e.g., K. ZIEGLER, 1951, 744 and A. BARIGAZZI, 1994, 171.

<sup>15</sup> Cf. D. BABUT, 1969, 78 and A. POSTIGLIONE, 1991, 142.

<sup>16</sup> See F.H. SANDBACH, 1939, 196-197.

<sup>17</sup> See, e.g., A. DYROFF, 1897, 38, with n. 4; A. MAYER, 1910, 563 and R. CABALLERO SÁNCHEZ, 1999b.

<sup>18</sup> D. BABUT, 1969, 76.

<sup>19</sup> A. BARIGAZZI, 1994, 159 and *passim*.

<sup>20</sup> The work has been regarded as a discussion of the Stoic theory of οἰκείωσις (R. CABALLERO SÁNCHEZ, 1999b, 550), as a discussion of φιλοστοργία εἰς τὰ ἔγγονα in general (A. POSTIGLIONE, 1991, 140), as an attack on the wickedness of Plutarch's contemporaries (G. SANTESE, 1999, 50 and 59; cf. also E. TEIXEIRA, 1982, 29-30 and 41), or as an anti-Epicurean polemic (which is the view to which I would give preference; A. BARIGAZZI, 1994, 169; cf. also K. ZIEGLER, 1951, 743).

It is very important indeed to see that the whole work should be regarded as a polemical attack against Epicurus' notorious conviction that parental love for offspring is not natural. This conviction is attacked in *De amore prolis* by means of five successive arguments, which I'll examine one by one.

## 2. *The 'argument from the animals'*

Instead of immediately focusing on the subject of φιλοστοργία for one's offspring, Plutarch begins the work with a general reflection on the 'argument from the animals'. He points out that this argument is often used in philosophical discussions, and suggests two possible reasons that might explain this custom. On the one hand, irrational animals remain impartial, and present as it were 'objective' evidence; on the other hand, the custom can be interpreted as a charge against the wickedness of human beings, who look for rules of conduct in animals as if they lacked indications of nature in themselves (493A-C). After these more general reflections, Plutarch turns to the subject of what is in agreement with nature in animals with regard to marriage (493E), and proceeds by drawing a highly idealized picture of animal sexual behaviour, illustrated by many concrete examples (493E-494F). All this is clearly traditional material, which Plutarch had at his disposal and which he could use and reuse in different contexts<sup>21</sup>. Plutarch clarifies the relevance of all the examples in what follows: nature has not (only) produced these emotions in animals because she takes thought for their offspring, but (also) in order to give examples for those who want to follow her, and to blame the insensibility (ἀπάθεια) of unfeeling people (494F-495A)<sup>22</sup>. The latter turn out to be the Epicureans. Indeed, Epicurus' philosophical position implies – according to Plutarch – that human nature is the only one that does not know disinterested affection, and only loves because of utility (χρεία), or for pay (μισθοῦ). Such a position would be rejected, always according to Plutarch, by the animals themselves, and should be regarded as shameful (495AB).

With this attack on Epicurus' conviction, Plutarch finally arrives at the central theme of his work. His elaborate discussion of the conduct of animals now proves to be a first argument against the Epicurean position: conclusions concerning the natural behaviour of the beasts, based on careful observation of 'plain facts', can be extrapolated to human beings.

<sup>21</sup> A systematical analysis of such repetitive clusters of traditional material repays the efforts it requires, in that it throws interesting light on Plutarch's method of working; see, e.g., L. VAN DER STOCKT, 1999.

<sup>22</sup> For other examples of this anthropocentric view, which was common in ancient thinking, see Xenophon, *Mem.* 4.3,9-10; Aristotle, *Pol.* I, 1256b15-22; Cicero, *nat. deor.* 2.37 (= *SVF* II 1153) and 2.154-162; Porphyry, *Abst.* 3.20,1-2 (= *SVF* II 1152); Origen, *Cels.* 4.54 (= *SVF* II 1155); Epictetus, 1.6,18; 1.16,1-5; 2.8,6-8.



Several polemical strategies can already be found in this first argument. First of all, it is striking that Epicurus' position is nowhere discussed in detail. The specific Epicurean doctrine is completely isolated from its original context, and Plutarch nowhere mentions Epicurus' arguments for his view<sup>23</sup>. Secondly, the Epicurean tenet is not merely presented in all its radicalness, it is also *mis*represented to a certain extent by interpreting the component of usefulness in a financial way: parents love their children not merely because they derive some use from them: they love them for pay. That this is not what Epicurus wanted to say is obvious of course. Thirdly, by this misrepresentation, Plutarch succeeds in disqualifying Epicurus on moral grounds as well. Epicurus turns out to be ἀπάθης and ἀνάλγητος<sup>24</sup>, and his position is shameful (αἰσχρόν). Finally, Plutarch's polemical argument also illustrates the superiority of his own position, both from an intellectual and from a moral perspective, and thus invites approval of his own position and rejection of the Epicurean alternative. The many traditional examples brought forward by Plutarch indeed give evidence of his remarkable erudition, and his meta-reflections at the very beginning of the work on the general value of the argument from the animals suggest a careful and well-considered approach.

### 3. *Man as a social being by nature*

After a short and quite emphatic rejection of Epicurus' position (495B), Plutarch introduces an important new argument. He first compares wild plants, which have already imperfect principles of cultivated fruits, with beasts, which show imperfect love for offspring, and then opposes both to man, a rational and social animal (λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον). For the latter, love of his children is the basis of justice, law, the worship of the gods, the founding of cities, and friendliness (495BC). This is an important passage in *De amore prolis*, and again, Plutarch makes use of several interesting polemical strategies.

First of all, the passage places the preceding reflections in a somewhat different perspective. Plutarch's understanding of the concept of 'nature' now proves more nuanced, which leads to a completely different hierarchy in the *scala naturae*. For now, it are human beings, and not the plants, who are placed at the top. This apparent inconsistency between the two chapters has received much attention. F. Becchi has shown that the different perspectives can be reconciled with one another<sup>25</sup>. I would add that the apparent inconsistencies can to an important extent be traced

<sup>23</sup> One may note in passing that Plutarch actually blames Colotes for precisely the same approach; see *Adv. Colot.* 1108D.

<sup>24</sup> Contrast *Non posse* 1101AB, where Plutarch ascribes to the Epicureans the reputation of being soft-hearted and affectionate (ὑγροί [...] καὶ φιλικοί).

<sup>25</sup> F. BECCHI, 2000.

back to Plutarch's polemical strategies. For indeed, Plutarch's first intention here is not to develop his own position towards the psychology of animals, but to refute Epicurus' view. To that purpose, he uses different arguments concerning animals, which often find their origin in different sources or philosophical traditions. Plutarch, in short, takes his arguments where he can find them.

This, however, is not the only polemical strategy which Plutarch uses in this passage. By regarding love for one's offspring as the basis for a whole social ethics, Plutarch basically adopts the well-known analogous Stoic position, although he introduces the Stoic idea (which originally belonged to the more general doctrine of οἰκείωσις<sup>26</sup>) into a new context. Furthermore, the relevance of φιλοστοργία for social life seems to be even broader in Plutarch's view than in that of the Stoics<sup>27</sup>. Indeed, Plutarch also connects love for one's children with the worship of the gods. This addition may find its origin in Plutarch's polemical aims. Elsewhere, in any case, he often condemns Epicurus for his atheistic convictions<sup>28</sup>. Finally, one should note that by using the Stoic doctrine against Epicurus, Plutarch tries to isolate his opponent even more. The fact that Plutarch elsewhere questioned (aspects of) the Stoic doctrine of οἰκείωσις<sup>29</sup> shows that he here adopts it merely *pour le besoin de la cause*, that is, for his anti-Epicurean polemical argument. The impression is created that Epicurus is the only one who dares to reject the *consensus omnium*.

#### 4. The corporeal constitution of man

With the following reflections on the constitution of the human body, a new argument is introduced. The whole argument presupposes a teleological view of nature (495C), which returns also elsewhere in Plutarch<sup>30</sup> and which was defended before by Aristotle and by the Stoics<sup>31</sup>. Of this general, teleological perspective, two

<sup>26</sup> See on this doctrine the classical studies of C.O. BRINK, 1955/6, S.G. PEMBROKE, 1971, N.P. WHITE, 1979, G. STRIKER, 1983, and T. ENGBERG-PEDERSEN, 1990.

<sup>27</sup> That the Stoics regarded natural φιλοστοργία for one's children as the principle of social life and justice appears from Plutarch, *De soll. an.* 962A (τὴν γοῦν πρὸς τὰ ἔκγονα φιλοστοργίαν ἀρχὴν μὲν ἡμῖν κοινωνίας καὶ δικαιοσύνης τιθέμενοι) and Cicero, *fin.* 3.62 (= *SVF* III 340: *pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur; a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur*). Not all the details of the Stoic view are perfectly clear, however; cf. B. INWOOD, 1983, 196-199.

<sup>28</sup> See, e.g., *De sup.* 164F-165A; *Non posse* 1100C and 1101B; *Adv. Colot.* 1119C; 1119EF; 1124D; 1125D-F; *De lat. viv.* 1129B and 1130C.

<sup>29</sup> See, e.g., *De Stoic. rep.* 1038BC and *De comm. not.* 1060B-D; cf. also *De soll. an.* 960Dsqq.; discussion can be found in R. CABALLERO SÁNCHEZ, 1999a and b.

<sup>30</sup> *De soll. an.* 960E: ἡ γὰρ φύσις, ἣν ἐνεκά τοῦ καὶ πρὸς τι πάντα ποιεῖν ὀρθῶς λέγουσιν, κτλ.; *Quaest. conv.* III, 1, 646C and VII, 1, 698B.

<sup>31</sup> For Aristotle, see, e.g., *Pol.* I, 1253a9 and 1256b20-21 (more passages can be found in S.-T. ΤΕΟ-

concrete applications are given. The first one, which is about the sexual organs, is merely mentioned in passing (495CD). This elegant *praeteritio* might have compositorial advantages<sup>32</sup>, to be sure, but is no doubt also motivated by polemical reasons. It is well known indeed that Epicurus was frequently blamed for his supposed sexual debauchery. Of course this widespread prejudice was unjustified<sup>33</sup>, as Plutarch no doubt knew himself<sup>34</sup>. Still, in other anti-Epicurean polemics he likewise takes advantage of these common prejudices<sup>35</sup>, realizing very well that suggestive insinuation on this point yields an easy polemical success. The fact that he is in other contexts much less reticent on sexual topics<sup>36</sup> also shows that his *praeteritio* here finds its *raison d'être* in a subtle polemic.

The second application is about the production of mother's milk (495D-496A). Contrary to the previous application, this one is elaborated at length. Again, Plutarch makes it clear that his detailed medical discussion (cf. *Aem.* 14,3-4) should be placed into a general teleological perspective (495D and 496A), from which it also derives its relevance to his anti-Epicurean argument: all corporeal changes a woman undergoes during pregnancy and after giving birth would have been useless if nature had not produced in mothers affection for their children (496A). This argument, which returns in Stoic sources<sup>37</sup>, is further motivated by pointing to the condition of a newborn baby, who, due to his ugliness, is only cared for by someone who shows a natural love (496B; cf. *Amatorius* 758A).

Plutarch's words here recall the traditional debate on the condition of human beings at the moment of birth. In this argument can be found several polemical strategies which were already used earlier in the work. The detailed, even somewhat pedantic medical discussion once again illustrates Plutarch's great erudition and thus in its own way contributes to the credibility of the author. And by basically agreeing with the Stoic point of view, Plutarch once again tries to isolate Epicurus. These two strategies (that is, isolating the opponent and underlining one's own erudition) also make their influence felt in his quotation from Homer (*Il.* 17.446-447)

DORSSON, 1989, 293); for the Stoics, see, e.g., Alexander of Aphrodisias, *Fat.* 11, p. 179.30-31 Bruns (= *SVF* II 1140); Marcus Aurelius, V 16.

<sup>32</sup> Cf. A. BARIGAZZI, 1994, 149-150.

<sup>33</sup> It may have originated in Timocrates' unfair attack on Epicurus; see D. SEDLEY, 1976.

<sup>34</sup> See, e.g., *Non posse* 1100CD: ἀδοξότερον δὲ ἀφιλίας ἀπραξίας ἀθεότητος ἡδυσπαθείας ὀλιγωρίας οὐθὲν ἔστι. ταῦτα δὲ πάντες ἄνθρωποι πλὴν αὐτῶν ἐκείνων τῇ αἰρέσει προσεῖναι νομίζουσιν. ἀδίκως, φήσει τις. ἀλλὰ τὴν δόξαν, οὐ τὴν ἀλήθειαν σκοποῦμεν.

<sup>35</sup> Cf., e.g., *Non posse* 1089C; 1094C; 1097DE; 1098B; 1099B; *De lat. viv.* 1129B.

<sup>36</sup> See, e.g., *Quaest. conv.* III, 6 on the question of the suitable time for coition.

<sup>37</sup> See esp. Cicero, *fin.* 3.62. A similar argument, though focusing on the love of a living being for himself, is to be found in D.L. VII 85 and Hierocles, 6.40-43.

and his allusion to the famous *topos* of the nakedness and helplessness of man at his birth<sup>38</sup>. One may add here that such quotations and allusions to traditional doctrines are actually omnipresent throughout the whole of the work. Plutarch thus subtly suggests that his attack is supported by many illustrious authorities and that the whole of the Greek intellectual tradition rises in protest against Epicurus' infamous doctrine.

### 5. *The situation of primitive mankind*

The next argument against Epicurus' view Plutarch borrows from the condition of primitive mankind. One could reasonably expect that at that early moment, mothers were harsh against their children, since they had suffered terrible labour pains and had no prospect of any return. The contrary is true, however: even immediately after having given birth and while still suffering, the primitive mother took care of her baby, which shows that she loved the child not because of her own benefit but by nature (496C-E). Again, Plutarch connects his own position with the authority of traditional thinking (a cultivated reader will easily recognize his allusion to Socrates' argument in Xenophon's *Memorabilia* 2.2,5), and he tries to make the argument even more convincing by transposing it to the context of primitive mankind. Indeed, at that moment, there was less influence of human culture and less place for the element of utility. Furthermore, one should note that Plutarch elsewhere too points to the situation of the *παλαιοί* as an argument for his own position<sup>39</sup>. An interesting example, proposed in an anti-Epicurean context as well, can be found in *De latenter vivendo*, where Plutarch regards the custom of primitive people to submit their sick to public inspection as an argument against Epicurus' advice to pursue an unnoticed life (1128E). In both cases, the reference to the conduct of the *παλαιοί* functions as an *argumentum ex auctoritate* that strongly supports Plutarch's own philosophical position. The fact that the Epicureans themselves gave much attention to the early history of mankind<sup>40</sup> of course adds an extra dimension to Plutarch's polemical argument. To a certain extent, he tries to defeat Epicurus on his own domain. In that sense, the passage may even contain the seeds of yet another polemical strategy, that is, the attempt to refute the opponent while taking into account his own perspective. However, since Plutarch in this passage never explicitly thematizes the Epicurean genealogy but merely elaborates his own alternative view, one cannot but conclude that he refrained from using in this context the opportunities offered by internal criticism.

<sup>38</sup> Cf., e.g., Plato, *Prt.* 321c; Lucretius V 222-234; Pliny, *nat.* 7.1-5; Seneca, *epist.* 121.6. The opposite view is defended by Xenophon, *Mem.* 1.4,4-4,14 and 4.3,3-3,14.

<sup>39</sup> See, e.g., *Quaest. conv.* VIII, 8, 729EF and *De esu* I, 993C-994B.

<sup>40</sup> As appears from Lucretius' book V, from Hermarchus' discussion of ancient legislation concerning homicide in his treatise *Against Empedocles*, and from Colotes' arguments at the end of his work *Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν* (cf. *Adv. Colot.* 1124D).

### 6. *The contemporary situation*

In what follows, the argument derived from primitive mankind is completed by another one which deals with Plutarch's contemporaries (τοῖς νῦν). Just like their ancient predecessors, they have no prospect of gain, since for human beings, the process of education takes much efforts and time, so that most fathers only know the imperfect behaviour of their sons, and never witness their virtue. Nevertheless they, too, continue to rear children, and most of all those who least need them (496E-497A). This addition leads to one particular application which brings the second argument to a head. Those who least need children are the rich, since they have no need of a child in order to support or bury them, nor in order to have an heir. For a childless rich man can easily find heirs who are much more grateful than his own children would have been. If the rich nonetheless continue to rear children, their behaviour obviously illustrates the power of nature (497A-C). It is clear that the case of the rich man was especially interesting for Plutarch in the context of *De amore proliis*, because it shows the greatest contrast between having children and utility, and thus casts the greatest doubt on Epicurus' conviction. This illustrates one of the typical strategies present in so many philosophical polemics, that is, the tendency to radicalisation.

Furthermore, this passage also illustrates another interesting polemical strategy used by Plutarch. He does not hesitate to take advantage of moral depravity if it suits his own purpose. It is interesting to note indeed that his argument presupposes wicked behaviour, being based on the premise that children are not grateful to their parents and do not show them due respect. It is clear of course that such a behaviour is diametrically opposed to Plutarch's own moral ideals<sup>41</sup>. Now one could argue that Plutarch here merely describes how things *are*, not how they *should be*, and that by adopting a descriptive rather than a normative view, he wishes to show how aspects of real life refute Epicurus' conviction. Such an interpretation, however, risks to neglect the fact that the evaluation of how things are is at least partly determined by the perspective in which this evaluation is presented. Musonius Rufus, for instance, expresses a completely different judgement of real life, underlining that a man who has many children is highly esteemed<sup>42</sup>. Both authors clearly present a biased evaluation of 'reality' that perfectly suits their respective purposes.

### 7. *Conclusion*

In the last chapter of the work, Plutarch's polemic takes a somewhat unexpected turn. He does not adduce further arguments against Epicurus' tenet but instead tries to refute possible objections against his own position. Suicide and the exceptional examples of animals which destroy their young cannot really be regarded as

<sup>41</sup> See, e.g., *De frat. am.* 479F-480A.

<sup>42</sup> See fr. XV A, p. 78.14-18 H.

evidence against his view of natural love for offspring (497CD), and the fact that poor people do not rear their own children even turns out to justify his position (497E). This is again a brilliant application of several polemical strategies. By offering at the end an extensive refutation of possible counter arguments, Plutarch subtly suggests that Epicurus could find no other arguments in support of his own position, and at the same time once again shows that his approach is careful and well-considered to the very end, and thus can be trusted and approved.

Plutarch never showed sympathy for Epicurus' philosophy. As was true for most aspects of Epicurean thought, Epicurus' position with regard to parental love for children was diametrically opposed to what Plutarch deemed important. Accordingly, he adopted in an intelligent way different polemical strategies to refute this position.

It is interesting to add, by way of conclusion, that Plutarch in his *Consolatio ad uxorem* repeatedly emphasized the great pleasure he derived from his little daughter (608C; 608EF; 610E). The reader of *De amore proliis* cannot but conclude that these feelings of pleasure were only one aspect of his parental love, and that Plutarch wanted to base them on a more fundamental foundation, which would finally enable him to be both a respected philosopher and a good father.

#### BIBLIOGRAPHY

- BABUT, D.,  
- *Plutarque et le stoïcisme* (Publications de l'Université de Lyon), Paris, 1969.
- BARIGAZZI, A.,  
- "Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il *De latenter vivendo*", *Prometheus*, 16 (1990) 45-64.  
- "Ancora una declamazione contro Epicuro: *De amore proliis*", in ID., *Studi su Plutarco* (Studi e testi 12), Firenze, 1994, pp. 141-181.
- BECCHI, F.,  
- "Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco", *Prometheus*, 26 (2000) 205-225.
- BERNER, U. - FELDMEIER, R. - HEININGER, B. - HIRSCH-LUIPOLD, R.,  
- *Plutarch. Εἰ καλῶς εἶρηται τὸ λάθε βιώσας. Ist "Lebe im Verborgenen" eine Gute Lebensregel?* Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen (Sapere 1), Darmstadt, 2000.
- BRINK, C. O.,  
- "Οἰκείωσις and Οἰκειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory", *Phronesis*, 1 (1955/6) 123-145.
- CABALLERO SÁNCHEZ, R.,  
- "Οἰκείωσις en Plutarco", in J.G. MONTES CALA - M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE - R.J. GALLÉ CEJUDO (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio español*



- sobre Plutarco. Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998, Madrid, 1999, pp. 105-118 [= 1999a].
- "Οἰκείωσις en Plutarco (&2)", in A. PÉREZ JIMÉNEZ - J. GARCÍA LÓPEZ - R.M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid - Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, pp. 549-566 [= 1999b].
- DOEHNER, Th.,
- *Quaestiones plutarcheae III*, Misena, 1862.
- DUMORTIER, J. - DEFRADAS, J.,
- *Plutarque. Œuvres morales, Tome VII – Première partie. Traités de Morale (27-36)* (CUF), Paris, 1975.
- DYROFF, A.,
- *Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chaironeia*, Würzburg, 1897.
- ENGBERG-PEDERSEN, T.,
- *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy* (Studies in Hellenistic Civilization 2), Aarhus, 1990.
- GALLO, I.,
- *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento (Corpus Plutarchi Moralia 32), Napoli, 2000.
- HARTMAN, J. J.,
- *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Lugduni-Batavorum, 1916.
- HEININGER, B. - FELDMEIER, R.,
- "Einleitung", in U. BERNER *et al.*, 2000, pp. 33-48.
- HELMBOLD, W. C.,
- *Plutarch. Moralia, Vol. VI* (LCL), London - Cambridge Mass., 1939.
- INWOOD, B.,
- "Comments on Professor Görgemanns' Paper. The Two Forms of Oikeiosis in Arius and the Stoa", in W.W. FORTENBAUGH (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (Rutgers University Studies in Classical Humanities 1), New Brunswick - London, 1983, pp. 190-201.
- KORUS, K.,
- "Plutarcha 'De amore prolis' 5,497D-E. Próba interpretacji", *Eos*, 66 (1977) & 211-220 [Latin summary on p. 220].
- MAYER, A.,
- *Aristonstudien*, Leipzig, 1910 (Philologus. Supplementband 11, pp. 483-610).
- PATZIG, H.,
- *Quaestiones Plutarcheae*, diss. inaug., Berolini, 1876.
- PEMBROKE, S. G.,
- "Oikeiosis", in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, London, 1971, pp. 114-149.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "Proairesis: Las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco", in I. GALLO - B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, Napoli, 1995, pp. 363-381.

POHLENZ, M.,

- *Plutarchi Moralia, Vol. III* (BGT) Leipzig, 1972 [edition by W.R. Paton, M. Pohlenz, and W. Sieveking; *De am. prol.* is edited by M. Pohlenz].

POSTIGLIONE, A.,

- *Plutarco. L'amore fraterno. L'amore per i figli*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento (Corpus Plutarchi Moraliu 7), Napoli, 1991.

PUGLIA, E.,

- "L'amore per i figli nella dottrina di Epicuro (Dem. Lac., *PHerc.* 1012, coll. LXVI 5 – LXVIII)", in B.G. MANDILARAS (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology. Athens 25-31 May 1986*, Athens, 1988, pp. 249-255.

ROSKAM, G.,

- "Plutarch on Self and Others", *Ancient Society*, 34 (2004) 245-273.
- "Τὸ καλὸν αὐτό [...] ἔχοντας τέλος (*Praec. ger. reip.* 799A). Plutarch on the Foundation of the Politician's Career", *Ploutarchos. Scholarly Journal of the International Plutarch Society*, NS 2 (2004/5) 89-103.
- *A commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven, 2007 (= 2007a).
- "Plutarch's attack on Epicurus' ideal of an 'unnoticed life'. Polemical strategies in *De latenter vivendo*", in J. M. NIETO IBÁÑEZ - R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco*, León, 2007, pp. 867-876 (= 2007b).

SANDBACH, F. H.,

- "Rhythm and Authenticity in Plutarch's *Moralia*", *CQ*, 33 (1939) 194-203.

SANTESE, G.,

- *Plutarco. Il cibarsi di carne*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento [a cura di L. INGLESE e G. SANTESE] (Corpus Plutarchi Moraliu 31), Napoli, 1999 [I refer to the introduction, which was written by G. Santese].

SEDLEY, D.,

- "Epicurus and his Professional Rivals", in J. BOLLACK - A. LAKS (eds.), *Études sur l'Épicurisme antique* (Cahiers de Philologie 1), Lille, 1976, pp. 119-159.

STRIKER, G.,

- "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics", *OSAPh*, 1 (1983) 145-167.

TEIXEIRA, E.,

- "A propos du *De amore proliis* et du *De fraterno amore*: la famille vue par Plutarque", *AFLD*, 12 (1982) 25-41.

TEODORSSON, S.-T.,

- *A Commentary on Plutarch's Table Talks. Vol. I (Books 1-3)* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 51), Göteborg, 1989.

VAN DER STOCKT, L.,

- "A Plutarchan Hypomnema on Self-Love", *AJPh*, 120 (1999) 575-599.

VOLKMANN, R.,

- *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin, 1869.

WARDMAN, A.,

- *Plutarch's Lives*, London, 1974.

WEISSENBERGER, B.,

- *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, diss. inaug., Straubing, 1895.

WHITE, N. P.,

- "The Basis of Stoic Ethics", *HSPH*, 83 (1979) 143-178.

ZIEGLER, K.,

- "Plutarchos von Chaironeia", *RE* 21.1, Stuttgart, 1951, 636-962.

(Página deixada propositadamente em branco)

## Plutarch on (Un)Sociable Talk: Ethics. And Etiquette?

LIEVE VAN HOOF  
POSTDOCTORAL RESEARCH FELLOW OF THE  
RESEARCH FOUNDATION – FLANDERS (BELGIUM)  
K.U. LEUVEN

When browsing through Ziegler's<sup>1</sup> list of what he called Plutarch's "popularphilosophisch-ethischen Schriften", apart from some 'obvious' titles, one comes across *On Curiosity*, *On Talkativeness*, *On Love of Wealth*, *That We Ought Not to Borrow*, *On Compliancy*, *On Inoffensive Self-Praise*, etc. If these subjects are not what most people would nowadays consider the most obvious topics ethics ought to deal with, they do not figure amongst Aristotle's list of ethical virtues either, nor do we possess any other ancient writings on them as such. Hence two questions: 1) what carries away Plutarch's interest so as to make him write about it, and 2) given the fact that he treats all these subjects in the way ethical topics were dealt with, what does 'ethics' mean for Plutarch?

The present paper focusses on *On Talkativeness*<sup>2</sup>. Regarding this work, I will answer the first question arguing that Plutarch, having observed the *adoleschēs*'s rash use of speech and his resulting social exclusion, presents a penetrating analysis of what the problem is. Conversely, the author offers the necessary education needed to be(come) part of the community the *adoleschēs* aims at. On the other hand, the fact that *On Talkativeness* is conceived by Plutarch as an ethical treatise is significant as to what this less obvious *popularphilosophisch-ethische Schrift* may be about: the art of living well in a community of educated people. Thus an analysis of *On Talkativeness* will throw some light on the second question.

<sup>1</sup> 1951, 637.

<sup>2</sup> JONES, 1966, 70 limits himself to giving the work's *terminus post quem*, which is 68. After him, DUMORTIER – DEFRADAS, 1975, 224 and PETTINE, 1992, 28-29, with further bibliography on the question, suggested a composition during Trajan's reign.

1. *Adoleschia*1.1 The Scope of *Adoleschia* Extended

The word ἀδολεσχία, probably derived from \*ἀαδο-λέσχη<sup>3</sup>, traditionally refers to ‘idle, excessive talk’: “Das Wort bezeichnet [...] den Vorwurf, den man einem Gesprächspartner macht, wenn dieser sich im Gespräch, wie es scheint ungebührlich lange, bei einem Gegenstande aufhält oder die Gedankenführung in seiner Rede unübersichtlich und nicht einsichtig erscheint”<sup>4</sup>. Groups of people liable to accusations of *adoleschia* were therefore the orators<sup>5</sup>, and, albeit in a somewhat different sense, sophists<sup>6</sup> and philosophers<sup>7</sup>. On the other hand, ἀδολεσχία was applied as a label to ‘ordinary’ people who chatted too much. Theophrast in his *Characters* probably offers the most elaborate description of the phenomenon, distinguishing the idle chatterer (ἀδολέσχης, *Character* 3), the garrulous man (λάλος, *Character* 7), the rumor-monger (λογοποιός, *Character* 8), and the slanderer (κακολόγος, *Character* 28). In Plutarch’s own days, Dio Chrysostom disapproves of

τὸ συνδιατρίβειν αἰεὶ τῷ ἐντυχόντι ἀδολεσχοῦντα καὶ ἀκούοντα λόγων οὐδὲν χρησίμων ἢ περὶ τὰ βασιλέως πράγματα διατρίβειν ἢ τὰ τοῦ δεῖνος (*Twentieth Discourse, On Retirement* 3. Text taken from Cohoon, 1939, p. 248).

wasting all one’s time in palavering with anyone you happen to meet, and in listening to talk that is utterly futile, or spending your time discoursing about the affairs of the Emperor or of what’s his name (*Twentieth Discourse, On Retirement* 3. Translation taken from Cohoon, 1939, pp. 249).

Plutarch, in *On Talkativeness*<sup>8</sup>, is in line with Theophrast and Dio in focussing

<sup>3</sup> Whereas the etymology of the first part, indicating disapproval, is unclear, the second part of the compound is λέσχη, which is the “public building or hall, used as a lounge or meeting-place”, and, by extension, the conversations taking place there. See FRISK, 1973, s.v., and CHANTRAINE, 1968, s.v. See also PETTINE, 1975, 26, n. 1.

<sup>4</sup> STEINMETZ, 1962, 54.

<sup>5</sup> Demosthenes, for example, when inserting a longer account of some event, repeatedly stresses that he does not do so just in order to talk (ἀδολεσχεῖν). See, for example, *Philippic* 2, 32.4 and *Oration* 50, 2.4. Analogous is the argument of orators that they are not ‘practised speakers’, to use the expression of DOVER, 1974, 25-28. See also BEARDSLEE, 1978, 264-265, with further bibliography, and MONTIGLIO, 2000, 116-157, esp. 116-122.

<sup>6</sup> See, for example, Isocrates, *Against the Sophists* 8, and Plato, *Sophist* 225d.

<sup>7</sup> For Socrates as an ἀδολέσχης, see Aristophanes, *Clouds* 1480 and 1485, Plato, *Phaedo* 70c, and Xenophon, *Oeconomicus* 11.3.3.

<sup>8</sup> Since ZIEGLER’S (1951, 778) statement that the work has not been subject to *Quellenforschung* – confirmed by BEARDSLEE, 1978, 267 – INGENKAMP, 1971, 126-128, DUMORTIER – DEFRAZAS, 1975, 225-226, and PETTINE, 1992, 19-26 have suggested parallel passages from antecedent and contemporary ancient Greek and Latin literature.



on ἀδολεσχία of ‘ordinary’ people rather than of orators, sophists, or philosophers. Compared to Theophrast, Plutarch is less technical, using ἀδολεσχία and λαλιά indistinctively<sup>9</sup>. Theophrast’s other two variants, λογοποιία and κακολογία, do not occur as such in *On Talkativeness*. Regarding λογοποιία, it can be noted that Plutarch indicates that the ἀδόλεσχος often lies (503D), although he generally does not stress this aspect. The aspect of κακολογία, finally, is completely absent from *On Talkativeness*<sup>10</sup>. On the other hand, Plutarch significantly extends the scope of what ἀδολεσχία means. Indeed, *On Talkativeness* is concerned with more than the quantity or content<sup>11</sup> of the *adoleschēs*’ words alone. Two anecdotes will suffice to make this clear. First (§9), Plutarch approves of Eumenes for preferring to tell a lie rather than revealing the truth at the wrong moment. For indeed, instead of informing his friends that Craterus was approaching, Eumenes told them that it was Neoptolemus, whom they looked down upon. As a result, they won the battle. Plutarch comments that Eumenes’ was a clever strategy, for it was better to save his friends by not telling them something, than to ruin them by doing so. Second (§12), there is the story of a farmer who had hosted king Seleucus at a time when the king wanted to stay incognito, but was killed by him because he could not restrain himself from showing his knowledge of who the man he had hosted, was. Had he but stayed silent a little time, Plutarch says, until Seleucus was in control again, the king would have bestowed great favours on him, not only for his hospitality, but even more for his silence. At stake here is not the quantity of words, but their timing.

What Plutarch is here criticising, in other words, is not just that the *adoleschēs* talks too much. In that case, a simple advice would have been sufficient: “stay silent”. On the contrary, as we will see, Plutarch reveals himself fully aware of the necessity, use, and pleasure conversation can yield, and this consciousness is what coined his writing and advice on the subject<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Other words Plutarch uses in *On Talkativeness* to denote the behaviour he aims at, are λήρος (504B and 512D) and φλυαρία (503F, 505C, 508C, 510C, and 511D). Apart from these terms, Plutarch also uses λέγειν (see esp. 505B, 508C, and 509D). The fact that some of the *adoleschēs*’ behaviour is denoted by that verb is significant: it implies that Plutarch is not merely interested in talking nonsense, but also in saying things that are interesting but ought to be kept silent in certain circumstances. Compare the discussion of Plutarch’s use of these various verbs by AUBERGER, 1993, 298-306.

<sup>10</sup> Plutarch does tell the story of the Athenians reviling (κακῶς [...] ἔλεγον, 505B) Sulla and his wife Metella from their walls, but this does not coincide with Theophrast’s κακολογία, which is always behind the reviled person’s back. Note also that Plutarch does treat κακολογία in *On Curiosity*, and that he does so in a passage highlighting the relationship of curiosity and talkativeness. *On Talkativeness* is therefore more about *bavarder* than about *mauvaise langue*. On the difference between both, see HUNTER, 1990, 300.

<sup>11</sup> For an analysis of Plutarch’s criticism on “Quantität” and “Inhalt” of the *adoleschēs*’ words, see INGENKAMP, 1971, 126-128.

<sup>12</sup> Cf. also BEARDSLEE, 1978, 288: “His final word in the practical sphere is not the counsel of silence, but the counsel of moderation in speech”.

If, then, ἀδολεσχία in *On Talkativeness* does not fully coincide with what it traditionally meant, the question arises what Plutarch here does understand when using the term. What, in other words, is the ἀδολεσχία Plutarch aims at with this writing?

### 1.2 Adoleschia: An Ill-considered Use of Speech

As a starting point for our examination of Plutarch's specific treatment of *adoleschia*, I will quote a larger passage, which, as will gradually become clear, contains the core of Plutarch's argument:

τὸν λόγον ἥδιστον ὄντα καὶ φιλανθρωπότατον συμβόλαιον οἱ χρώμενοι κακῶς καὶ προχείρως ἀπάνθρωπον ποιοῦσι καὶ ἄμικτον, οἷς οἴονται χαρίζεσθαι λυποῦντες καὶ ἀφ' ὧν θαυμάζεσθαι καταγελώμενοι καὶ δι' ὧν φιλεῖσθαι δυσχεραίνόμενοι. ὥσπερ οὖν ὁ τῷ κεστῷ τοὺς ὀμιλοῦντας ἀποστρέφων καὶ ἀπελαύνων ἀναφρόδιτος, οὕτως ὁ τῷ λόγῳ λυπῶν καὶ ἀπεχθανόμενος ἄμουσός τις καὶ ἄτεχνός ἐστι. τῶν δ' ἄλλων παθῶν καὶ νοσημάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἐπικίνδυνα τὰ δὲ μισητὰ τὰ δὲ καταγέλαστα, τῇ δ' ἀδολεσχία πάντα συμβέβηκε· χλευάζονται μὲν γὰρ ἐν ταῖς κοιναῖς διηγήσεσι, μισοῦνται δὲ διὰ τὰς τῶν κακῶν προσαγγελίας, κινδυνεύουσι δὲ τῶν ἀπορρήτων μὴ κρατοῦντες (504E-F. All Greek texts are taken from Paton-Pohlenz-Siebeking, 1929).

Speech, which is the most pleasant and human of social ties, is made inhuman and unsocial by those who use it badly and wantonly, because they offend those whom they think they please, are ridiculed for their attempts at gaining admiration, and are disliked because of the very means they employ to gain affection. As, then, he can have no share in Aphrodite who uses her girdle to drive away and alienate those who seek his company, so he who arouses annoyance and hostility with his speech is no friend of the Muses and a stranger to art. Now of the other affections and maladies some are dangerous, some detestable, some ridiculous; but garrulousness has all these qualities at once; for babblers are derided for telling what everyone knows, they are hated for bearing bad news, they run into danger since they cannot refrain from revealing secrets (504E-F. All translations are taken from Helmbold, 1939).

This passage, in my view, contains a clear indication as to what is the common denominator of all instances of ἀδολεσχία which Plutarch mentions in *On Talkativeness*: *adoleschai* are people “using speech badly and wantonly” (χρώμενοι κακῶς καὶ προχείρως, 504E). Speaking badly (κακῶς) means speaking whatever occurs to one (προχείρως), without thinking, that is. And indeed, throughout *On Talkativeness*, the *adoleschēs* appears as a person who does not know or take into account the impact of his words. His use of speech makes it seem indeed as if he regards speech as the most worthless thing in the world (πάντων ἀτιμότατον ἡγεῖσθαι τὸν λόγον εἰκόασιν, 503D) – and a worthless something, of course, has no impact. As Plutarch stresses, however, the contrary is true: words can cause no less pain than deeds (509D).

The thoughtlessness of the *adoleschēs* comes to full light of day through his dealing with ἀπόρρητα. Literally, ἀπόρρητα are ‘forbidden things’, things, that is, which should not be said. Plutarch explicitly states that if something is not to be known (εἰ [...] ἀγνοεῖσθαι τὸν λόγον ἔδει, 506E), it should not be told to *anybody* in the first place, for a word is only a real secret if there is only one person who knows it: λόγος ἐν τῷ πρώτῳ καταμένων ἀπόρρητος ὡς ἀληθῶς ἐστίν (507A). The *adoleschēs*, then, is the kind of person who, if he perceives such a word, does not keep it to himself, but tells it on. Fulvius is an obvious example, telling his wife what he had heard from the Emperor. On the one hand, it would have been wise of Augustus himself not to say anything in Fulvius’ presence; on the other hand, Fulvius should not have told his wife what he heard. The reason why each one of them *should* have acted in that way - after all, there is no ‘formal’ interdiction to speak a certain word involved -, is that they could have *foreseen* what would happen if they acted as they did. Augustus, in this case, may have thought of the possibility, but estimated that he could trust his friend Fulvius (Φούλβιος δ’ ὁ Καίσαρος ἑταῖρος, 508A). Fulvius, behaving as an *adoleschēs*, may have had the same feeling about his wife, or he may not have considered what could happen if he told her. She herself points this out to him:

δικαίως (sc. μέλλεις ἀναιρεῖν σεαυτὸν), εἶπεν, ὅτι μοι τοσοῦτον συνοικῶν χρόνον οὐκ ἔγνωσ οὐδ’ ἐφυλάξω τὴν ἀκρασίαν (508B).

“It is right that you should (sc. intend to kill yourself)”, said his wife, “since, after living with me for so long a time, you did not know or guard against my incontinent tongue” (508B)<sup>13</sup>.

Thus his wife reproaches him that he either did not know (ἔγνωσ) or did not take into account (ἐφυλάξω) her garrulity. Doing either one of them, however, supposes that one uses one’s mind before talking, and that is exactly what the *adoleschēs*, using *speech rashly*, does not do.

As a result, he not only assesses wrongly people, but also the circumstances (καιρός, 504C, 512A, and 512F) for saying certain things. Apart from the anecdotes about Eumenes and Seleucus which have already been mentioned, Sulla’s siege and sack of Athens (505A-C) is a good example: the fact that the Heptachalcon was unguarded was apparently no secret among the Athenians, but it was not wise to mention it at the barber’s, where spies can hear everything. Nor was it thoughtful of the Athenians to revile Sulla, a powerful man, when he was before the walls: they should have taken into account the consequences in case he would take the city. More generally, Plutarch approvingly states that one should know to

<sup>13</sup> Translation modified.

σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν ἵν' ἀσφαλές (506C).

be silent in season, to speak where speech is safe (506C).

When it is safe, speech is not bad, but often it is necessary to stay silent. For apart from people or spies who may overhear what one is saying, the friend in whom one trusts will in turn trust another friend, and soon the secret becomes a rumour (506F). Moreover, it is always possible to reveal something one has at first kept silent, but not the other way round. In other circumstances, it may be necessary to tell a lie (506D) or to uphold it (508E), as in the anecdotes about Eumenes and Seleucus.

But even if it is safe to talk, one should take into account the degree (κόρος, 504D and 513D) up to which talking is agreeable. A short (ἀναγκαῖον, 513A) or a friendly (φιλόανθρωπον, 513A) answer is acceptable to a question, an exaggerated (περισσόν, 513A) one is not: one should take the questioner's need as the centre - regarding content, that is - and radius - defining size - of one's answer (κέντρῳ καὶ διαστήματι τῇ χρεῖα τοῦ πυνθανομένου περιγράψαντα τὴν ἀπόκρισιν, 513C). Talkative people, on the other hand, never listen, for they are always talking (§1). When a question is asked, whether to them, or to someone else, or in a group, it is always they who want to answer it (§§19-23). But even without a question being asked or anyone inviting to, the *adoleschēs* approaches people, and starts talking endlessly (§2).

### 1.3 The *Adoleschēs* and his Concern

Thus the *adoleschēs*' use of speech is 'rash' (προχείρως, 504E) in the sense that he does not use his mind (enough) in order to assess correctly the impact of his words, the trustworthiness of the people he is talking to, the situation in which the conversation takes place, and the right degree of talking.

On the other hand, this does not mean that the *adoleschēs* speaks *aimlessly*. On the contrary, the passage quoted at the beginning indicates that he does have a determinate goal when speaking: he wants to please and to be loved and admired (504E, 510D). In order to obtain this, he may want to prove his being a friend - and therefore loveable - directly by telling secret things which he happens to know. Augustus, in trusting Fulvius, may be a case in point, alongside a man who would tell his wife a secret in order to calm her anger at him (cf. 507C). Another *adoleschēs* says things illustrating his own achievements and merits, as did the would-be killer of Nero, pointing out to a convicted man that the latter would be grateful to him the day after (αὔριον δέ μοι εὐχαριστήσεις, 505C). Another possibility is to talk about what one happens to be good at or to know:

τοῦτο καὶ πρὸς τοὺς λόγους ἐκείνους πεπόνθασιν, ἐν οἷς κατ' ἐμ-  
πειρίαν ἢ ἕξιεν τινὰ τῶν ἄλλων διαφέρειν νομίζουσι. φίλαυτος γὰρ ὦν  
καὶ φιλόδοξος ὁ τοιοῦτος

νέμει τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,

ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει κράτιστος ὢν  
 ἐν ἱστορίαις ὁ ἀναγνωστικός, ἐν τεχνολογίαις ὁ γραμματικός, ἐν  
 διηγήμασι ξεικοῖς ὁ πολλὴν χώραν ἐπεληλυθὼς καὶ πεπλανημένος  
 (514A-B)

Talkers have this difficulty with those subjects in which they think that they surpass all others because of some experience or acquired habit. For such a person, being self-centred and vain,

Will give the chief part of the day to that  
 In which he chances to surpass himself:

the great reader will spend it in narrating tales, the literary expert in technical discussions, the wide traveller and wanderer over the face of the earth in stories of foreign parts (514A-B).

Some people bring every conversation round to their own hobbyhorses (514C)<sup>14</sup>. Plutarch gives the example of a fellow citizen of Chaeronea, who happened to have read two or three books of Ephorus, and paraded his knowledge all the time<sup>15</sup>.

The explanation Plutarch gives for such behaviour, is that talkers are subject to self-love (φιλαυτία) and vanity (φιλοδοξία). This concern for themselves and the impression they hope to make on others impedes them to take into account the impact of their words. One result is that they cause harm both to themselves and to others, as Plutarch extensively shows<sup>16</sup>. The story about Fulvius<sup>17</sup> includes both. This friend of Augustus passed on to his wife something confidential which Augustus had told him. His wife in turn told Livia, who then used it against the Emperor. As a result, Fulvius was to die, a death caused indirectly by his own, directly by his wife's *adoleschia*. But the harmful effects of the disease are not always restricted to the *adoleschēs* himself. Sulla, for example, succeeded in attacking the city of Athens upon gaining information about the city's defence from some garrulous old men. Moreover, if he dealt with the city in a violent way, this was because he was angry at some Athenians for having scolded him (§ 7). Apart from harm, the behaviour of the *adoleschēs* also has a bearing on his aim to be loved, which will be discussed in a moment.

<sup>14</sup> Juvenal, 7.161-162 passes criticism on the kindlike behaviour of an orator who interlarded every speech with the same example.

<sup>15</sup> Compare Juvenal's comments on a woman showing off her knowledge at every occasion (*Satire* 6.434-456).

<sup>16</sup> "In g. (*On Talkativeness*) widmet Plutarch den gefährlichen Folgen des πάθος die längste Untersuchung (Kap. 7-15 pass.)", according to INGENKAMP, 1971, 78. INGENKAMP, 1971, 39 discusses the harm caused as structuring part of *On Talkativeness*.

<sup>17</sup> On the question of the correctness of the name, see HELMBOLD, 1939, 429, n. b, PATON-POHLENZ-SIEVEKING, 1929, 293, and DUMORTIER – DEFRADAS, 1975, 241, n. 2.

#### 1.4 Speech and its Social Character

If, then, the *adoleschēs* is self-centered, this is problematic because of the very nature of speech: *speech is a social act par excellence, and supposes one transcends one's self-love* (φιλαυτία). Rather than a set of absolute guidelines holding in all circumstances, a good use of speech requires constant pondering and reassessment in every single case in the light of this social character. Several passages in *On Talkativeness* confirm this.

On the one hand, Plutarch repeatedly stresses that one's interlocutor determines the content and measure of one's talking. Apart from the image of the interlocutor as centre and radius of one's answer which was mentioned above, there is the following explicit statement:

εἰπόντος δ' ἐκείνου (sc. ὁ Καρνεάδης) “δός μοι μέτρον φωνῆς” οὐ φαύλως ὑπέτυχε (sc. ὁ γυμνασίαρχος) “δίδωμι τὸν προσδιαλεγόμενον”. τῷ δ' ἀποκρινομένῳ μέτρον ἢ τοῦ ἐρωτῶντος βούλησις (513C).

When Carneades said, “Give me something to regulate my voice,” the director aptly rejoined, “I am giving you the person conversing with you.” So, in making an answer, let the wishes of the questioner provide the regulation (513C).

Taking someone else as the criterion of one's speech of course implies transcending one's own wishes and interests, as well as an openness towards and a taking into consideration of the other(s).

On the other hand, *On Talkativeness* ends with an explicit statement about what speech is about:

ἢ δι' αὐτοὺς ἄνθρωποι δεόμενοι τινος λαλοῦσιν ἢ τοὺς ἀκούοντας ὠφελούντες ἢ χάριν τινὰ παρασκευάζοντες ἀλλήλοις ὥσπερ ἀσὶ τοῖς λόγοις ἐφηδύνουσι τὴν διατριβὴν καὶ τὴν πρᾶξιν, ἐν ᾗ τυγχάνουσιν ὄντες (514E-F).

When men talk, it is either for their own sake, because they need something, or to benefit their hearers, or they seek to ingratiate themselves with each other by seasoning with the salt of conversation the pastime or business in which they happen to be engaged (514E-F).

If one needs something oneself and asks someone else about or for it, the other is by definition implied and one has no choice but to depend on - and thus adjust oneself to - the other's goodwill. Truly benefitting one's hearers, on the other hand, supposes other-concern in the form of taking the point of view of the other to see what would bring benefit to him. Finally, people provide pleasure to one another (ἀλλήλοις), and make business or free time more agreeable with words as with salt<sup>18</sup>. In order for

<sup>18</sup> Conversely, the *adoleschēs* spoils every pleasure his deeds may yield by his words. Cf. 504C.



this to be the case, there must be a dialogue, not a monologue (cf. ἀλλήλοις), and both parties must try to do their best in order to do the other a favour (cf. χάριν), that is, to make the other enjoy it (cf. ἐφιδύουσι). And indeed, if someone asks a question, this is often not a demand for information, but an invitation to talk:

καίτοι πολλάκις τινὰς ἐρωτῶμεν οὐ τοῦ λόγου δεόμενοι, φωνὴν δὲ τινα καὶ φιλοφροσύνην ἐκκαλούμενοι παρ' αὐτῶν καὶ προαγαγεῖν εἰς ὁμιλίαν ἐθέλοντες (512B).

And yet we often ask people questions, not because we need an answer, but to elicit some friendly word from them, and because we wish to draw them on to friendly converse (512B).

When answering such a question, it is of course important to *enable* a friendly converse, and not to start a monologue. This is not the case with an exaggerated (περισσόν, 513A) answer. Among the two other kinds of answers, the short (ἀναγκαῖον, 513A) one is correct, but does not seize the offered opportunity for a conversation. The answer which does, is the friendly one. The word Plutarch uses for it, is φιλάνθρωπον (513A), which recurs in the passage quoted at the beginning of our discussion of Plutarch's treatment of talkativeness. There he called speech "the most pleasant and human of social ties" (ἡδιστον ὄντα καὶ φιλανθρωπότατον συμβόλαιον, 504E) - stressing, that is, the social aspect of it: speech unites (cf. συμβόλαιον) people and is pleasant (ἡδιστον) and friend-ly (φιλανθρωπότατον) *par excellence*.

### 1.5 The *Adoleschēs* and his Speech in a Face-to-Face Society

As was said above, the *adoleschēs* wants to please and to be loved and admired. What his behaviour earns him, however, is harm (βλάβη) and shame (αἰσχύνη), as Plutarch summarizes it later in the text. If something has already been said about the former, the focus will now be on the shame caused by the *adoleschēs*' behaviour. This is of course of great importance, as the *adoleschēs* himself is, as was shown, aiming precisely at social recognition. Thus if a friendly person (φιλάνθρωπος) has a pleasant manner and a person giving 'correct' answers (ἀναγκαῖον, 513A) may not wish for more contact, the failure of developing a satisfactory social life is all the more bothersome for an *adoleschēs*. Indeed, although the *adoleschēs* Plutarch is writing about and for is *self-loving* (φίλαυτος), he needs *others* to gratify his vanity. His desire to please and to be loved and admired is even so strong and desperate as to make him deal rashly with speech – and thereby miss out regarding his desire.

Ingenkamp<sup>19</sup> has rightly noted that "die αἰσχύνη spielt [...] die Rolle für den Menschen als ζῶον πολιτικόν, die die βλάβη für ihn als ζῶον spielt". As a consequence, the shame caused by the *adoleschēs*' behaviour is a *social* consequence,

<sup>19</sup> 1971, 76.

and cannot be discussed properly unless the community (cf. *πολιτικόν*) in which the *adoleschēs* is living, is taken into account. Conversely, that community may also help to explain the *adoleschēs*' desire for social approval. As I will show, this is indeed the case: Plutarch's *adoleschēs* is both an extreme exponent and a victim of the face-to-face society he is living in.

By the – much used<sup>20</sup> – expression 'face-to-face society' I mean a community of people who know, observe and react to each other's faces, face being "the public, projected self-image that is the basic currency of social interactions"<sup>21</sup>. The world Plutarch's *adoleschēs* is active in, appears indeed to be such. First of all, he lives in a community: Plutarch's *adoleschēs* does not dwell in the removed countryside, but lives in a city, as appears from his frequenting the market-place (*ἀγορά*, 504B), the theatre (*θέατρον*, 504B), and the gymnasium (*γυμνάσιον*, 502F)<sup>22</sup> – the most typical elements of all Greek – and, by extension, some Roman – cities<sup>23</sup>. In the text, there is no clear indication as to where this city is located: the historical anecdotes Plutarch recounts to illustrate the behaviour of the *adoleschēs* stem from both the Greek and the Roman world, and the opposition of the Roman to the Attic slave (511E) is of no help in this respect. On the other hand, the gymnasium, and maybe also the theatre, is more typically Greek than Roman<sup>24</sup>. Moreover, when Plutarch presents an *adoleschēs* who lived *παρ' ἡμῶν* (514C), there is no reason to doubt that this refers to Chaeronea<sup>25</sup> – which situates the only contemporary anecdote in a (relatively) small<sup>26</sup> city in Greece. An encounter with this man, who, as will immediately become clear, is likely to have frequented the same circles as Plutarch him-

<sup>20</sup> On the history and 'political' use of the expression, see OSBORNE, 1985, 64-65. Recently, M. GLEASON (1995, 55) interpreted it in a physiognomical sense. Mine, as will be clear, is different from both.

<sup>21</sup> OLIENSIS, 1998, 1.

<sup>22</sup> The *γυμνάσιον* is a walking place, often in a gymnasium, either covered or not. See LIDDELL – SCOTT, s.v. I 1 and 2.

<sup>23</sup> On the importance of these central public areas for gossip, see HUNTER, 1990, 302.

<sup>24</sup> The market-place was of course central both in Greek and in Roman cities. As for the theatre, although perhaps more typically Greek than Roman – as opposed to the amphitheatre –, in Plutarch's days most cities possessed one. The gymnasium, finally, combining intellectual and physical education, seems to be typically Greek: Roman exercise rather took place around bathing complexes. Cf. also OWENS, 1991, 155: "Most cities boasted a theatre and many also provided stadia and, under Roman influence, amphitheatres. In the cities of the Greek world the gymnasium assumed an increasingly important social and relaxational role".

<sup>25</sup> HELMBOLD, 1939, 463 translates "in my native town", PETTINE, 1992, 117 "uno dei nostri concittadini". This way of referring to one's home town is in line with the general practice of defining a city in terms of its inhabitants. See, for example, LONIS, 1994, 7.

<sup>26</sup> Note that subdivisions of bigger cities formed face-to-face societies as well. See OSBORNE, 1985, 89, and HUNTER, 1990, 301.

self, may well have made Plutarch's interest in *adoleschia* raise up to the level of undertaking to write a work on it<sup>27</sup>. Although Plutarch repeatedly mentions garrulous women<sup>28</sup> and slaves<sup>29</sup>, the *adoleschai* he is actually writing for are most probably people possessing full citizenship, for having their say in lawsuits and politics (510C). As membership of, say, the council was, in Plutarch's days, the prerogative of a city's upper class<sup>30</sup>, the *adoleschēs* is therefore likely to have belonged to that class. This is confirmed by other elements in the text. Plutarch for example mentions the pride some *adoleschai* took in their knowing governors or kings (513D) - a level which they themselves have not reached, though<sup>31</sup>. Moreover, the *adoleschēs* appears as having plenty of time to walk through the city<sup>32</sup>, accost people<sup>33</sup>, and have a chat<sup>34</sup> - a way of life reserved for rich people, who either did not have to work at all or practiced a 'privileged' profession, as did doctors or rhetoricians<sup>35</sup>. If, conversely, hairdressers<sup>36</sup> are mentioned repeatedly as extremely talkative, Plutarch may be using this as an argument in the same way as when associating women and slaves with *adoleschia*: a free,

<sup>27</sup> That there is no formal dedication, is understandable: "The dedication is a compliment; that is the fundamental rule", according to RUSSELL, 1973, 11.

<sup>28</sup> Cf. the anecdotes about the wife of a Roman senator and of Fulvius. Women were generally regarded as talkative, as appears for example from Semonides fr. 7 DIEHL, 20, Juvenal 6.398-412 and 434-456, or from the point of an epigram discussed by O'SULLIVAN, 1980, 51-52. See also HUNTER, 1990, 303, who, referring to a recent study on gossip in a Greek mountain village, gives the following quote: "Men gossip, but women are thought to do nothing but gossip".

<sup>29</sup> See 507D and 511D-E. Slaves were represented as extremely talkative by other authors as well. See, for example, Aristophanes, *Frogs* 750-753, and Juvenal, *Satires* 9.92-101. Cf. HUNTER, 1990, 304.

<sup>30</sup> Cf. JONES, 1940, 170-191, esp. 176, and 179-180.

<sup>31</sup> In 514D-E Plutarch argues the should talk to "superiors" (μετὰ κρείττωνων), which implies they are not on the top of the social ladder themselves.

<sup>32</sup> Cf. περιάσιν, 502E and 508C.

<sup>33</sup> See, e.g., 503A.

<sup>34</sup> This is clearly the *adoleschēs*' intention in 502E-F. From this passage it also appears that the people whose company he is aiming at, are in the same situation.

<sup>35</sup> Compare 504B: "As your physician, he is worse than the disease; as your ship-mate, more unpleasant than sea-sickness; his praises are more annoying than another's blame" (ἔστι δὲ θεραπείων τῆς νόσου βαρύτερος, συμπλέων τῆς ναυτίας ἀηδέστερος, ἐπαινῶν τοῦ ψέγοντος ἐπαχθέστερος). I do not wish to contend that Plutarch is here necessarily, in all three cases, referring to professions, but he *may* be doing so.

<sup>36</sup> See 508F, 509A, and 509B. Compare also 505A. A discussion of the social function of barbers, including the gossip told in their shops, can be found in CARCOPINO, 1986, 233-243, esp. 233-234 and notes 70-75, which contain references to primary sources. See also HUNTER, 1990, 302. The argument holds true even if Plutarch would count with 'promoted' hairdressers - who, as appears from Martial 7.64, did exist among his model readers: changing the behaviour typical of their former lives is a *conditio sine qua non* to become truly part of another class of people.

educated man will want to distinguish himself from these inferior categories of people, and therefore want to flee the behaviour associated with them<sup>37</sup>.

As a result, the 'community of people' the *adoleschēs* mainly moves in, within his city, is a group of wealthy citizens. This is, of course, the group of people to which Plutarch himself would also belong. As most people in this group, the *adoleschēs* was able to read - otherwise Plutarch's written therapy by word would *a priori* be doomed to fail - and write - if Plutarch's advise to divert some of one's talkativeness to writing (514D) is to be believed. A second characteristic of the face-to-face society is that its members know each other. People sitting or walking together (502F) are in this case, and so must be the *adoleschēs* who approaches them: in order to address people, it is likely that one has at least an idea of who they are<sup>38</sup>. Moreover, Plutarch repeatedly mentions symposia<sup>39</sup>, and once even explicitly a "gathering of people *who know each other*" (συνέδριον γνωρίμων, 502F)<sup>40</sup>. Next, people observe each other in a face-to-face society, and are, conversely, observed by one another: the face one presents is thus of primary importance.

As such, the *adoleschēs* reveals himself an *extreme exponent* of the face-to-face society: he is desperately in search of confirmation and admiration from others. The result of this extreme concern for one's own face, however, is to forget to watch the faces of the others, and this, in a face-to-face society, is a capital mistake. For indeed, in such a society, people also judge each other and *show their judgements in their own faces*<sup>41</sup>. People hate the *adoleschēs* (cf. μισοῦνται, 504F and 510D), and will try to get away from him:

πᾶς φεύγει προτροπάδην· κἄν ἐν ἡμικυκλίῳ τιλὶ καθεζόμενοι κἄν περιπατοῦντες ἐν ξυστῶ θεάσωνται προσφοιτῶντα, ταχέως ἀνάξευξιν αὐτοῖς παρεγγυῶσι (502E-F).

Every one runs away headlong. If men are sitting in a public lounge or strolling about in a portico, and see a talker coming up, they quickly give each other the counter-sign to break camp (502E-F).

<sup>37</sup> For the association of people of lower sort with *adoleschia*, see, for example, Petronius, *Satyricon* 41-46, as discussed by PERUTELLI, 1985.

<sup>38</sup> Horace is rather startled to be addressed by someone known to him only by name (*notus mihi nomine tantum*, *Satire* 1.9.3). On the importance of the theme of garrulity in this *Satire* of Horace's, see FABBRI, 1996, 219-229, esp. 223. Theophrast deems the fact that the *adoleschēs* starts talking to someone he does not know worthy of mention (*Character* 3.2).

<sup>39</sup> See, for example, 502F, 503F, 504A, and 514C.

<sup>40</sup> DUMORTIER – DEFRAZAS, 1975, 229 interpret γνώριμος in this sense, translating "un cercle d'amis", and so does Pettine, 1992, 47, translating "una brigata di amici". The other possibility is that γνώριμος refers to "the notables or wealthy class" (LIDDELL – SCOTT, s.v. II) – which then confirms what I said above, that Plutarch's *adoleschēs* moves in the higher circles.

<sup>41</sup> Cf. also VEYNE, 1983, 3-30.

This example shows other people enjoying their talking together but stopping with it when an *adoleschēs* arrives. Moreover, they are all in league together (παρεγγυῶσι) against the *adoleschēs*. Another option is to make fun<sup>42</sup> of the *adoleschēs* they have to put up with, for example by asking questions which kindle his talking (512D). The humor of that situation lays in the fact that the *adoleschēs* is too glad for being offered an occasion to talk to notice the real tenor of the question, and thereby proves the questioner to have assessed him correctly to be an *adoleschēs*. The faces of the other are thus the mirror reflecting the impression one makes. If one does not look into this mirror and therefore does not somehow adapt one's face to the others, their judgement becomes a negative renown, which *de facto* excludes one from true participation in the community: thus the *adoleschēs* is at the same time a *victim* of the face-to-face society he is an extreme exponent of. And indeed, in the examples just given, the *adoleschēs* is preceded by his own bad renown: he does not even have to start talking in order to make people go away or make fun of him. As a result, true friendships become impossible for the *adoleschēs*: people do not speak boldly to him<sup>43</sup>, and instead of a (pleasant) dialogue, he has his monologue with at best involuntary listeners (502F-503A).

#### 1.6. Paideia

The *adoleschēs* Plutarch is writing for and about thus belongs to the community of the elite in his city, an elite which could read and write and must therefore have enjoyed some education. As was shown above, on the other hand, the *adoleschēs* himself is the kind of man who shows off whatever he happens to know. A closer look at the example of Plutarch's fellow Chaeronean is revealing:

ὡς τῶν παρ' ἡμῖν τις κατὰ τύχην ἀνεγνωκὰς δύο τῶν Ἐφόρου βιβλίων ἢ τρία πάντα ἀνθρώπους κατέτριβε καὶ πᾶν ἀνάστατον ἐποίει συμπόσιον, αἰεὶ τὴν ἐν Λεύκτροις μάχην καὶ τὰ συνεχῆ διηγούμενος· ὄθεν Ἐπαμεινώνδας παρωνύμιον ἔσχευ (514C).

Just so, in my native town, there was a man who chanced to have read two or three books of Ephorus, and would always bore everybody to death and put every dinner-party to rout by invariably narrating the battle of Leuctra and its sequel; so he got the nickname of "Epaminondas" (514C).

<sup>42</sup> Compare also χλευάζονται, 504F and καταγελῶνται, 510D. Plutarch's use of derision as an argument against *adoleschia* makes clear that the author's interest, in *On Talkativeness*, is carried away by the social aspect of *adoleschia*. Very different is his concern in *Advice about Keeping Well*, where he recommends to keep speaking even if everybody deride one (ἂν πάντες καταγελῶσιν, 130E). The (seeming) contradiction between both works was noted by DODDS, 1933, 106.

<sup>43</sup> Cf. 506E: "Yet, speaking generally, who has left himself the right to speak out boldly against one who has not kept silent?" (τίς δ' ὄλως ἑαυτῷ παρρησίαν ἀπολέλοιπε κατὰ τοῦ μὴ σιωπήσαντος;) Speaking boldly (παρρησία), for Plutarch, was one of the characteristics of true friendship. Compare the importance παρρησία has in, say, *How to Tell a Flatterer from a Friend*.



Plutarch says that “Epaminondas” *happened* (κατὰ τύχην, 514C) to have read *two or three* – out of the thirty! – books of Ephorus<sup>44</sup>. The author may well be suggesting that his fellow Chaeronean had not enjoyed that good an education<sup>45</sup>. In *Talkativeness*, however, Plutarch argues that there is more than just the fact that one recites only the content of two or three books which reveals one’s lack of education:

οἱ γὰρ εὐγενοῦς καὶ βασιλικῆς τῷ ὄντι παιδείας τυχόντες πρῶτον σιγᾶν εἶτα λαλεῖν μαθάνουσιν (506C).

For those who have received a truly noble and royal education learn first to be silent, and then to speak (506C).

If a “truly noble and royal education” teaches “first to be silent and then to speak”<sup>46</sup>, the correct use of speech will be one of the elements by which noble (and royal) people distinguish themselves as a group from the rest: the elite<sup>47</sup> was indeed defined not only by wealth (and descent), but also by culture and virtue<sup>48</sup>, which could both be achieved only through education (παιδεία)<sup>49</sup>. The fact that the *ado-*

<sup>44</sup> Cf. GLEASON, 1995, xxiv: “They did not display their level of culture by owning books, or even by having read books owned by others, but only by having absorbed books so completely that they could exhale them as speech”. Compare also Pindar’s criticism on the man who has learnt something: “The wise man is he who knows many things by the gift of nature: those who learned, boisterous in their garrulity, utter (the pair of them) idle words like crows against the holy bird of Zeus” (σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ· μαθόντες δὲ λάβροι παγγλωσσία κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετον Διὸς πρὸς ὄριχα θεῖον, *Olympic* 2.86-89). Note that the word λάβρος recurs in *On Talkativeness*, 512E.

<sup>45</sup> The desire to show the education one has enjoyed may be compared to the well-known sociological principle of overcompensation. A clear example is offered by the research of LABOV, 1972, esp. 43-69 on the “social stratification of (r) in New York City Department Stores”, and the comments on “‘hypercorrect’ behavior” of the lower middle class on pp. 244-245 and 291.

<sup>46</sup> Compare also Plutarch’s pedagogical advice to the young in *On Listening to Lectures*, which also highlights the importance of silence. *On Talkativeness*, conversely, offers advice for a man whose education in these matters has not taught him to remain silent in time. As such, it is an example of *Erwachsenenerziehung*. Cf. FOUCAULT, 1984, 65. For the parallels between *On Listening to Lectures* and *On Talkativeness*, see INGENKAMP, 1971, 81-82. The importance of what and how one speaks for the impression one makes on others is also discernable in other writings of Plutarch.

<sup>47</sup> Cf. EDWARDS, 1993, 12-17, GLEASON, 1995, 70-72, GOLDHILL, 2001, 17, and WHITMARSH, 2001, 90-130, esp. 96-108. Compare the situation in modern Europe, as described by BRYSON, 1998, 7, 20, and 279-280.

<sup>48</sup> Compare also EDWARDS, 1993, 4 on moral criticism among the Roman elite: “Attacks on immorality were used by the Roman elite to exercise control over its own members and to justify its privileged position”.

<sup>49</sup> Concerning the social connotations of *adoleschia*, it is worthwhile referring to BEARDSLEE, 1978, 266: “For Plutarch it is a major social problem, for Christianity it is only a minor one (this changes, however, as soon as Christianity moves into the same social circles to which Plutarch belongs)”. MAYER, 1985, 39 argues that the manners described in Horace, *Satire* 2.6 emit a “buzz of impli-



*leschēs* is not in this case, shows that his education was not “truly (τῷ ὄντι)<sup>50</sup> noble and royal”: he falls short, even in case he does have a (broad) factual knowledge<sup>51</sup>.

The tragedy of the *adoleschēs*, then, is that he regards speech as a means to parade his knowledge<sup>52</sup>, whereas his very speech shows his lack of education. Conversely, stating that the correct use of speech is a sign of a noble education is a strong argument in favour of this control for a man who is driven by the desire to show his knowledge and education, but does so in a contraproductive way.

## 2. Ethics, an Art of Living

### 2.1. Ethics?

What Plutarch offers in *On Talkativeness*, however, is not only an analysis and a condemnation of *adoleschia*, but also a cure<sup>53</sup>. This cure, apart from overthinking (ἐπιλογισμός, 510D and 514E) positive and negative examples, consists of habituation (ἔθος, 511E, ἐθισμοί, 514E). The first exercise Plutarch proposes, is the following:

πρῶτον μὲν οὖν ἐν ταῖς τῶν πέλας ἐρωτήσεσιν ἑαυτὸν ἐθιζέτω σιωπᾶν, μέχρις οὗ πάντες ἀπείπωνται τὴν ἀπόκρισιν [...] ἂν μὲν ἰκανῶς ἕτερος ἀποκρίνηται, καλῶς ἔχει συνεπαινέσαντα καὶ συνεπιφήσαντα δόξαν εὐμενοῦς ἀνθρώπου λαβεῖν· ἂν δὲ μή, τότε καὶ διδάξαι τὸ ἡγνοημένον καὶ ἀναπληρῶσαι τὸ ἐλλείπον ἀνεπίφθονον καὶ οὐκ ἄκαιρόν ἐστι (511F-512A).

In the first place, then, when questions are asked of neighbours, let him accustom himself to remaining silent until all have refused a response [...]. If another makes a sufficient answer, it is proper to join in the approval and assent and so acquire the reputation of being a friendly fellow. But if such an answer is not made, then it is not invidious or inopportune both to point out the answer others have not known and thus to fill in the gap (511F-512A).

cation [...] readily absorbed by the Roman reader who owned his own slaves and knew not only the civil but also the moral distinction between the two classes”. Still more generally, BOURDIEU, 1972, 184 stressed that one’s habitus – in which manners play an important role – determines one’s social position.

<sup>50</sup> Pace HELMBOLD, 1939, 421 and PETTINE, 1992, 69, I prefer to interpret and translate τῷ ὄντι ἀπὸ κοινοῦ with εὐγενεῶς and βασιλικῆς, as do DUMORTIER - DEFRADAS, 1975, 237.

<sup>51</sup> Cf. 514A-B.

<sup>52</sup> Cf. GLEASON, 1995, xxiv: “In the ancient world, cultural capital tends to be incorporated in particular individuals, who must compete directly with each other to establish relationships of dominance and authority”.

<sup>53</sup> Pace PETTINE, 1992, 17, who has “l’impressione che lo scopo moralistico e didascalico, con i vari riferimenti storici ed aneddotici inneggianti alla virtù del silenzio o stigmatizzanti il vizio della loquacità, sia servito al Nostro da mero pretesto per abbandonarsi piacevolmente alla raffigurazione arguta a gustosa del tipo immortale del linguacciuto pettegolo e blaterone”.

Plutarch here gives concrete advice which will earn one a good name if followed up: stay silent; if someone else knows the answer, praise him; if no-one does, give the answer yourself. These are 'mechanical' guidelines for correct behaviour. As a result, one may wonder whether Plutarch is here concerned with etiquette<sup>54</sup> rather than with ethics<sup>55</sup>. Ethics, according to the *Cambridge Dictionary of Philosophy*, is "the philosophical study of morality", studying "what ends we ought, as fully rational human beings, to choose and pursue and what moral principles should govern our choices and pursuits". Etiquette, on the other hand, can be defined as "the conventional rules of personal behaviour in polite society"<sup>56</sup>. If ethics is about (internal) values and principles, etiquette is concerned with (external) norms and behaviour. Plutarch's first exercise is clearly concerned with the latter. And there are more arguments which can be put forward in favour of this hypothesis. First, concrete behaviour may have triggered Plutarch's attention for *adoleschia*, and is given much attention throughout *On Talkativeness*: many descriptions and anecdotes sketch the *adoleschēs*' behaviour<sup>57</sup>. Also, what will have bothered the *adoleschēs*' fellow citizens was his behaviour rather than the underlying values. Second, Plutarch twice uses the combination of words αἰδήμων καὶ κόσμιος (503D and 512C), "self-respecting<sup>58</sup> and well-behaved" – words which both refer to the outward aspect of one's behaviour rather than to internal principles or values. Third, in *On Talkativeness*, comment on the bad condition of the *adoleschēs*' soul "tritt [...], verglichen mit den übrigen Schriften, weit zurück"<sup>59</sup>. Related to this is the fact that if *adoleschia* is condemned, it is so as something unpleasant and unsocial, rather than as something intrinsically bad. The *adoleschēs*' problem – to return once more

<sup>54</sup> Much of the advice given by Plutarch recurs indeed in humanistic and early modern courtesy manuals. BRYSON, 1998 cites passages of such books stressing how important it is to adjust one's words to the company (p. 163), not to praise oneself (p. 164; compare also Plutarch's work *How to Praise Oneself Inoffensively*), to yield to superiors in conversation (p. 166), and not to parade one's knowledge (p. 184), to name just a few things.

<sup>55</sup> Note that the distinction between both discourses is not always clear. See BRYSON (1998), 159-162, who shows that behaviour is often "condemned as immoral rather than uncivil". I do not agree with LEYERLE, 1995, 124-126 when he uses "the social" as the distinctive element for determining whether advice belongs to ethics or to etiquette, as this would render social ethics a problematic category.

<sup>56</sup> Shorter Oxford English Dictionary, s.v.

<sup>57</sup> The behaviour described by Plutarch is by definition *his description* of it, that is, serving the aim Plutarch has with his writing, and may, as such, *à la limite* even be invented. Yet in order to be effective, the described behaviour must at least have been recognisable for the reader. On the caution with which to use (prescriptive) literature as a source for actual behaviour, see EDWARDS, 1993, 29, and BRYSON, 1998, 3-8.

<sup>58</sup> The αἰδήμων, the man who knows shame, is concerned for what the faces of the others say about his own, and thus self-respecting.

<sup>59</sup> Cf. INGENKAMP, 1971, 78.

to the larger passage quoted at the beginning – is that he makes the word *unhuman* (ἀπάνθρωπον, 504E) and *unsocial*<sup>60</sup> (ἄμικτον, 504E), and as a result, his company not being appreciated, people avoid him. Next, there are repeated comparisons of talkativeness to the abuse of food and drink (512E-F, 513D, and 515A) – the latter being objects *par excellence* of etiquette<sup>61</sup>.

Apart from all this, two more elements need to be pointed out. On the one hand, much attention goes to the appreciation of one's behaviour by others: what the *adoleschēs* is after, is social approval, and his problem is that he does not take into account the actual opinion of the others. As was shown, the text presupposes a face-to-face society. On the other hand, Plutarch himself plays along with the importance of faces. His using παιδεία as an argument as discussed above, is a clear example, but one can also point to the importance of shame – a social argument – in Plutarch's plea against *adoleschia*, or to the association he makes of *adoleschia* with groups traditionally considered inferior – women, slaves, handworkers<sup>62</sup>.

The interest revealed by these two elements would make *On Talkativeness* a fruitful object of study for sociology. For indeed, building upon the work of Elias<sup>63</sup>, which showed the importance of manners for the study of society, Bourdieu<sup>64</sup> elaborated the possibility of an active, strategical manipulation of the 'cultural capital'. This is not only what the *adoleschēs* may be doing when trying to parade his knowledge in order to be loved, but also what Plutarch's concern in writing against the *adoleschēs*' behaviour might be about: what is needed in order to manipulate one's cultural capital successfully?

And yet, Plutarch himself appears to see things in way which any ancient Greek or Roman would recognise to refer unmistakably to philosophy and ethics. First of all, Plutarch begins *On Talkativeness* by terming his undertaking "philosophy" (φιλοσοφία, 502B). Conversely, when recounting anecdotes illustrating good behaviour regarding *adoleschia*, it is more than once explicitly mentioned that the

<sup>60</sup> The quoted passage being the *comparandum* to the abuse of wine, the word ἄμικτος refers to the drinking of undiluted wine, of which Plutarch did not approve. See NIKOLAIDIS, 1999, 341 and THEODORSSON, 1999, 57-69.

<sup>61</sup> See, for example, LEYERLE, 1995, 126: "The task of etiquette is to intervene in order to distance human eating from that of animals". LEYERLE more than once (e.g. p. 126, and 134-135) refers to Plutarch on this subject. Apart from food and drink, controlling talkativeness is also repeatedly linked with sexual self-control (503B, 504E, and 505A). Cf. also GOLDHILL, 2002, 273.

<sup>62</sup> Compare also INGENKAMP'S (2000, 261-265) concept of "Standesethik".

<sup>63</sup> 1939, esp. the last, general chapter: "Zusammenfassung: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation".

<sup>64</sup> See BOURDIEU, 1972 and 1979. For a brief survey of BOURDIEU'S analysis of "social rules and standards as forms of social action, which individuals and groups use and develop strategically", see BRYSON, 1998, 16-18.

person exhibiting the good behaviour is a philosopher (503B, 504A, and 505D)<sup>65</sup>. Apart from this, Plutarch conceives of *adoleschia* as an affection (πάθος, 504E, 505E, and 510C-D), and a desire (ἐπιθυμία, 502E). The *adoleschēs* shows a lack of self-control (ἀκρασία, 503C, 503E, 506F, 507F, 508B, and 508F)<sup>66</sup>, in that his tongue does not obey reason. Moreover, the criteria for choice - fine (καλόν), advantageous (σύμφερον), and pleasant (ἡδύ) - are the criteria recognised by Aristotle and almost all philosophers after him<sup>67</sup>. All these elements recur, say, in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. But there is a more important argument to prove that Plutarch's interest in *On Talkativeness* is with ethics: notwithstanding the importance of behaviour, Plutarch also sees what the deeper problem behind that behaviour is. As a result, *On Talkativeness* contains all the arguments which built up the analysis presented above, including, that is, the *adoleschēs*' self-love and the inability it causes to take into account either other people or what speech is about. Moreover, Plutarch not only sees the values behind the *adoleschēs*' behaviour, he also seems to realise that the former and the latter cannot be changed but together. For indeed, what other practical exercises does Plutarch prescribe the *adoleschēs*?

Δεύτερον τοίνυν ἄσκημα πρὸς τὰς ἰδίας ἀποκρίσεις ἐστίν, αἷς οὐκ ἤκιστα δεῖ προσέχειν τὸν ἀδόλεσχον. πρῶτον μὲν, ἵνα μὴ λάθῃ τοῖς ἐπὶ γέλῳ καὶ ὕβρει προκαλουμένοις εἰς λόγους αὐτὸν ἀποκρινόμενος μετὰ σπουδῆς [...]. ὅταν δὲ φαίνεται τῷ ὄντι βουλόμενος μαθεῖν, ἐθιστέον ἐφιστάναι καὶ ποιεῖν τι διάλλειμμα μεταξὺ τῆς ἐρωτήσεως καὶ τῆς ἀποκρίσεως, ἐν ᾧ προσθεῖναι μὲν ὁ ἐρωτῶν, εἴ τι βούλεται, δύναται, σκέψασθαι δ' αὐτὸς περὶ ᾧ ἀποκρινεῖται [...]. ἄλλως δὲ τὸ λάβρον τοῦτο καὶ πρὸς τοὺς λόγους ὀξύπεινον ἀνακρουστέον [...]. [...] ὅπως ἐθίζηται τὸν τοῦ λόγου καιρὸν ἀναμένειν τὸ ἄλογον (512C-F).

Then the second matter for diligent practice concerns our own answers; to these the chatterer must pay very close attention: in the first place, that he may not inadvertently give a serious answer to those who provoke him to talk merely that they may insolently ridicule them [...]. And when it appears that the questioner is really anxious to learn, the babbler must accustom himself to stop and

<sup>65</sup> BEARDSLEE, 1978, 266 states that for Plutarch, *adoleschia* is "irreconcilable with being a philosopher". Juvenal, *Satire* 2.14 cites reluctance to speak as characteristic of the philosopher.

<sup>66</sup> The fact in itself that Plutarch resolutely conceives of *adoleschia* as ἀκρασία and not as ἀκολασία, may be another indication of his awareness of traditional opinions on the subject. For indeed, Aristotle wrote the following: "If people love stories, are always telling how something happened, and spend their days on matters of no consequence, we call them chatterers, not self-indulgent" (τοὺς γὰρ φιλομύθους καὶ διηγητικῶς καὶ περὶ τῶν τυχόντων κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδόλεσχας, ἀκολάστους δ' οὐ λέγομεν, *Nicomachean Ethics* 1117b35). The sentence occurs in a passage discussing with what moderation (σώφροσύνη) - and, correlatively, self-indulgence (ἀκολασία) - have to do: not, Aristotle argues, with words.

<sup>67</sup> Cf. INGENKAMP, 1971, 74-75.

leave between the question and the answer an interval, in which the asker may add anything he wishes and he himself may reflect upon his reply [...]. In any case this ravenous hunger for talking must be checked [...]. [...] so that his irrational part might be trained to await the time dictated by reason (512C-F).

Some of the elements pointing towards etiquette recur: Plutarch again gives very concrete advice, for example to leave some time before answering, and there is a comparison of talkativeness to food. On the other hand, things are not that simple in this case. For indeed, determining the tenor of a question on the one hand, and giving the questioner the chance to add something while at the same time overthinking one's own answer before actually giving it, on the other - these are not counsels to be followed up 'mechanically'. The former supposes that one takes into account the faces of the others and to *adapts oneself* to their negative judgement. The latter supposes one *transcends one's self-love* and really takes into account the needs and wishes of others. Both imply breaking through the closed circle of self-love which looks no further than the immediate satisfaction of the desire for recognition: they suppose an *openness towards others*, which, for the *adoleschēs*, means a change of values. An ethical change, that is. As a result of that change, others may eventually change their opinion about the (former) *adoleschēs*, who may then again become a member of the community. But even though the *adoleschēs* may thus *indirectly* gratify his self-love, a preliminary transcending - and *ipso facto* breaking - of it is necessary: the others have definitively entered the picture. The same goes, *à la limite*, also for Plutarch's most indulgent advice concerning *adoleschia*:

τὸν δ' ἀδολέσχην ἴσως ἂν ἢ πρὸς τὸ γραφεῖον σκιαμαχία καὶ βοή τοῦ πλήθους ἀπερύκουσα καθ' ἡμέραν ἐλαφρότερον παρασκευάσειε τοῖς συνοῦσιν (514D).

But with the talker, such shadowboxing with the pen and such alarms, by keeping him away from the multitude, may perhaps make him less of a daily burden to his associates (514D).

For the *adoleschēs* to keep away from the multitude and write instead of talk, supposes an awareness of being an *adoleschēs* and therefore a burden to others. If the result, then, is that others perceive him as less of a burden, the *adoleschēs* merits it, for having changed not only his behaviour, but also - as a *conditio sine qua non* for that - his thoughts.

If Plutarch tries to heal both through the symptoms and through the cause, this may be rhetorical<sup>68</sup>, but it may also be that he believes in the "double processus d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité"<sup>69</sup>: behaviour

<sup>68</sup> So INGENKAMP, 2000, 252-253.

<sup>69</sup> Cf. BOURDIEU, 1972, 163.



and values are inextricably bound up<sup>70</sup>.

## 2.2 An Art of Living

Thus Plutarch does not limit his scope to behaviour, but is at least as much concerned with ethics. The *discourse* on behaviour and values he presents with *On Talkativeness*, yet, is definitely an ethical one: Plutarch writes about *adoleschia* as he wrote about, say, anger, a typical object of ethical treatises.

One explanation might be that Plutarch ‘had no choice’, because the ancient Greeks, although they did give advice which we would be inclined to assign to etiquette, never developed anything like that concept, nor, therefore, a way of speaking about it<sup>71</sup>. The closest related concepts they did know would be either *παιδεία* or *τὸ πρέπον*<sup>72</sup>. The importance of the former in *On Talkativeness* has already been highlighted. As for the latter, it is by definition a relative notion: ‘befitting’ is befitting to someone, regarding something, at a certain moment, etc., and thus implies one uses one’s mind and takes the right things into account. This, as has been shown, is exactly the advice Plutarch gives to the *adoleschēs*.

But interestingly enough, it also coincides with what Aristotle saw as the criteria for ethical choices<sup>73</sup>. All this shows that ancient ethics does not fully coincide with what we regard as ethics<sup>74</sup>. Simplyfying things, one could say that whereas for us, ethics is in the first place the *philosophical study* of what ends we ought to choose and pursue and what moral principles should govern our choices and pur-

<sup>70</sup> Compare the fact that Plutarch (*To an Uneducated Ruler* 779F) stresses that it is important, in order to have real power, not only to have the outward appearance, but also the concomitant inner disposition. See SASSI, 1992, 355.

<sup>71</sup> Cf. INGENKAMP, 1989. For a discussion of the relationship between ethics and etiquette in antiquity, see, furthermore, SHERMAN, 2005.

<sup>72</sup> POHLENZ, 1933, 137, who discussed the concept, concluded that *τὸ πρέπον* was sometimes used as an standard for moral behaviour of groups and individuals, “ohne doch zu einem Terminus von konstitutiver Bedeutung zu werden”. MAYER, 1985, 36 points out a passage of Cicero (*De Oratore* 2.16-17) where the Roman orator notes the absence of a Greek equivalent for *ineptus*, “one of Roman society’s most potent words of disapproval”. Note that *τὸ πρέπον* in rhetorical theory stressed the importance of adapting one’s words to the circumstances if one is to convince one’s audience, that is, if one is to engender belief (*πίστις*) – which is exactly what Plutarch’s *adoleschēs* lacks.

<sup>73</sup> Compare, for example, what Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1109b15ff. says about anger: it is important to know “not only how, but with whom, in what sorts of circumstances, and for how long one should be angry” (transl. BROADIE – ROWE, 2002, 122).

<sup>74</sup> See also the numerous accounts on the differences between ancient (virtue) ethics and modern (consequentialist or deontological) ethics. For a survey of discussions of the differences, see ANNAS, 1993, 3-1, with further bibliography. See also WHITE, 2002, *passim*, esp. 327-345, who admits that “although there are numerous quite specific differences that are perhaps easy enough to describe, there is also an overall difference that is hard to articulate, but that nevertheless strikes one quite forcibly”, but shows that after all, modern and ancient ethics may be less different than they seem at first sight.



suits, for the ancient Greeks philosophy in general, and ethics in particular, was mainly an *art of living* (τέχνη τοῦ βίου)<sup>75</sup>. The latter way of looking at ethics, of course, more than the former, has concrete behaviour in a specific community as its central scope<sup>76</sup>, and – an art (τέχνη) having to be *learnt* –, conversely, exploits the fact that behaviour reveals “not only moral encoding but also social structure”<sup>77</sup> more thoroughly<sup>78</sup>. Thus if nowadays people generally see a strong difference – or even an opposition – between ethics and etiquette, regarding the latter with suspicion lest it be an idle concern for manners<sup>79</sup>, a philosopher like Plutarch, on the contrary, may start writing after taking umbrage over particular behaviour, trying to change both that behaviour and the values which inspired it. The fact that only (relatively) few would ever get into contact with such writings, at the same time made the promoted behaviour a way of distinguishing oneself – which, in turn, was an argument for those who did read them, to put what they read into practice<sup>80</sup>.

As a result, *adoleschia* – which in itself was precisely a problem connected with faces, that is, with outward behaviour in a specific community – was not odd as a subject of an ethical discourse<sup>81</sup>. Conversely, it is no more than normal that Plutarch, when dedicating an ethical work to *adoleschia*, is concerned with behaviour no less than with underlying values, and played on the implied social distinc-

<sup>75</sup> See ANNAS, 1993, 27-46, the second part of HADOT, 1995, entitled “La philosophie comme mode de vie”, and SELLARS, 2004. Cf. also FOUCAULT, 1984, 51-85, esp. 57-69.

<sup>76</sup> I therefore agree with MACLEOD, 1979, 18 when he says that “ethics and etiquette [...] the ancients did not sharply distinguish” – that this holds true only from the philosophical point of view (cf. MAYER, 1985, 36-37) does not cause any problems in this case: the initial question was what ethics means to Plutarch, *to a philosopher*, that is. Cf. also GRÉARD, 1874, 160-161: “... les événements qui agitaient la petite ville. Vivant au milieu de ces passions, Plutarque travaille à les corriger. Éclairer ses concitoyens [...] sur les dangers et les remèdes du bavardage, de la curiosité, de la fausse honte, de l’envie, de l’amour des richesses, élever leur pensée au-dessus de ces faiblesses, de ces travers, de ces vices, épurer et pacifier leur âme: tel était le fréquent objet de ses conférences et de ses entretiens et tel est le sujet d’un grand nombre de ses Traités”.

<sup>77</sup> Cf. LEYERLE, 1995, 125.

<sup>78</sup> Note that the *Oxford Dictionary of Philosophy*, s.v. morality, discusses an “Aristotelian approach to practical reasoning, based on the notion of virtue, and generally avoiding the separation of ‘moral’ considerations from other practical considerations”

<sup>79</sup> ELIAS, 1939, 8-10 quotes modern authors opposing inner virtue and outward appearance. Cf. also LEYERLE, 1995, 140 and BRYSON, 1998, 197-208.

<sup>80</sup> Compare also EDWARDS, 1993, 4 on moral criticism among the Roman elite: “Attacks on immorality were used by the Roman elite to exercise control over its own members and to justify its privileged position”.

<sup>81</sup> Compare BEARDSLEE, 1978, 264: “De garrulitate [...] De curiositate [...] both treat a common form of anti-social behavior as an illness to be diagnosed and cured by philosophy”. This interest of philosophy for “daily affairs” was not exceptional. See MACLEOD, 1979, 18.

tion. Thus the ethical discourse was not merely the only developed discourse to speak about behaviour, it also was a good discourse for it in a face-fo-face society.

#### BIBLIOGRAPHY

- ANNAS, J.,  
- *The Morality of Happiness*, New-York – Oxford, 1993.
- AUBERGER, J.,  
- "Parole et silence dans les *Préceptes de Mariage* de Plutarque", *LEC*, 61 (1993) 297-308.
- BEARDSLEE, W. A.,  
- "*De Garrulitate* (*Moralia* 502B-515A)", in H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Ethical Works and Early Christian Literature*, Leiden, 1978, pp. 264-288.
- BOURDIEU, P.,  
- *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques 92), Genève, 1972.  
- *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979.
- BROADIE, S. W. - ROWE, C.,  
- *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford, 2002.
- BRYSON, A.,  
- *From Courtesy to Civility. Changing Codes of Conduct in Early Modern England*, Oxford, 1998.
- CARCOPINO, J.,  
- *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire* (Le livre de poche 5800), Paris, 1990.
- CHANTRAINE, P.,  
- *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968-1980.
- COHOON, J. W. (ed.),  
- *Dio Chrysostom. Discourses 12-30* (The Loeb Classical Library), Cambridge MA - London, 1939.
- DODDS, E. R.,  
- "The Portrait of a Greek Gentleman", *G&R*, 2 (1933) 97-107.
- DOVER, K. J.,  
- *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.
- DUMORTIER, J. – DEFRADAS, J. (eds.),  
- *Plutarque. Oeuvres Morales. Tome VII, Première Partie* (Collection des Universités de France), Paris, 1975.
- EDWARDS, C.,  
- *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge, 1993.
- ELIAS, N.,  
- *Ueber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel, 1939.
- FABBRI, R.,  
- "Orazio e la persecuzione del chiacchierone", *MD*, 37 (1996) 219-229.
- FOUCAULT, M.,  
- *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris, 1984.
- FRISK, H.,  
- *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vol., Heidelberg, 1960-1972.

- GLEASON, M. W.,  
- *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, 1995.
- GOLDHILL, S. (ed.),  
- *Being Greek under Rome. Cultural identity, the second sophistic and the development of empire*, Cambridge, 2001.
- GREARD, O.,  
- *De la morale de Plutarque*, Paris, 1874.
- HADOT, P.,  
- *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, 1995.
- HELMBOLD, W. C. (ed.),  
- *Plutarch. Moralia, Volume VI* (The Loeb Classical Library), Cambridge MA – London, 1939.
- HUNTER, V.,  
- "Gossip and the Politics of Reputation in Classical Athens", *Phoenix*, 44 (1999) 299-325.
- JONES, A. H. M.,  
- *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford, 1940.
- JONES, C. P.,  
- "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS*, 56 (1966) 61-74.
- INGENKAMP, H. G.,  
- *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971.  
- "Geschwätzigkeit", *RAC*, 10 (1978) 829-837.  
- "Dreimal keine Höflichkeit (2. Teil)", *Schopenhauer Jahrbuch*, 70 (1989) 151-160.
- LABOV, W.,  
- *Sociolinguistic Patterns*, Oxford, 1972.
- LEYERLE, B.,  
- "Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette", *J ECS*, 3 (1995) 123-141.
- LONIS, R.,  
- *La cité dans le monde grec. Structures, fonctionnement, contradictions*, Tours, 1994.
- MACLEOD, C. W.,  
- "The Poetry of Ethics. Horace, Epistles I", *JRS*, 69 (1979) 16-27.
- MAYER, R.,  
- "Horace on Good Manners", *PCPhS*, 211 (1985) 33-46.
- MONTIGLIO, S.,  
- *I silenzi di Plutarco*, BA Diss. Pavia, 1984.
- NIKOLAIDIS, A. G.,  
- "Plutarch's Attitude to Wine", in J.G. MONTES CALA – M. SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE – R.J. GALLE CEJUDO (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998*, Madrid, 1999, pp. 337-348.
- OLIENSIS, E.,  
- *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge, 1998.
- OSBORNE, R.,  
- *Demos. The Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985.
- O'SULLIVAN, J. N.,  
- "A.P. 12.136", *AJPh*, 101 (1980) 51-52.

- OWENS, E. J.,  
 - *The City in the Greek and Roman World*, London – New-York, 1991.
- PATON, W. R. – POHLENZ, M. – SIEVEKING, W. (eds.),  
 - *Plutarchi Moralia. Vol. III* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, 1929.
- PERUTELLI, A.,  
 - “Le chiacchiere dei liberti. Dialogo e commedia in Petronio 41-46”, *Maia*, 37 (1985) 103-119.
- PETTINE, E.,  
 - *Plutarco. La loquacità. Introduzione, Testo, Versione e Note*, Salerno, 1975.  
 - (ed.), *Plutarco. La loquacità. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 1992.
- PISANI, G.,  
 - *Moralia, I. La Serenità interiore e altri testi sulla terapia dell'anima (De tranquillitate animi, De virtute et vitio, De virtute morali, An virtus doceri possit, Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus)*, Pordenone, 1989.
- RUSSELL, D. A.,  
 - *Plutarch*, London, 1973.
- SASSI, M. M.,  
 - “Plutarco Antifisiognomico, ovvero del dominio della passione”, in I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova – Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova, 1992, pp. 353-373.
- SELLARS, J.,  
 - *The Art of Living. The Stoics on Philosophy as a Way of Life*, Aldershot, 2004.
- SHERMAN, N.,  
 - “The Look and Feel of Virtue”, in CHR. GILL (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford, 2005, pp. 59-82.
- STEINMETZ, P.,  
 - *Theophrast. Charaktere, 2. Band. Kommentar und Übersetzung*, München, 1962.
- THEODORSSON, S. T.,  
 - “Dionysus Moderated and Calmed. Plutarch on the Convivial Wine”, in J.G. MONTES CALA – M. SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE – R.J. GALLE CEJUDO (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998*, Madrid, 1999, pp. 57-69.
- WHITMARSH, T.,  
 - *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford, 2001.
- VEYNE, P.,  
 - “Le folklore à Rome et les droits de la conscience publique sur la conduite individuelle”, *Latomus*, 42 (1983) 3-30.
- WHITE, N.,  
 - *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, 2002.
- ZIEGLER, K.,  
 - “Plutarchos von Chaironeia”, *RE XXI* (1951), 636-962.

## Il concetto di δικαιοσύνη negli *Opuscoli contro gli Stoici*

PAOLA VOLPE CACCIATORE  
UNIVERSITÀ DI SALERNO

Nel capitolo XV (1040A-1041B) e nel capitolo XVI (1041B-1042A) del *De Stoicorum repugnantibus* Plutarco affronta, nell'ambito più ampio del concetto di virtù, il problema inerente alla giustizia e all'ingiustizia e alla presenza degli dei tra gli uomini<sup>1</sup>.

Il capitolo XV può essere così schematizzato:

dopo aver negata la presenza del divino nella difesa della giustizia, Crisippo ne ammette l'ausilio;

dopo aver affermato che la giustizia in nessun modo può avere il piacere come fine, Crisippo aggiunge che essa può essere salvata solo se il piacere è posto non come fine ma come bene<sup>2</sup>.

Nel cap. XVI Plutarco dice che Crisippo, in polemica con Platone<sup>3</sup>, dopo aver

<sup>1</sup> M. ZANATTA, 1993, p. 243.

<sup>2</sup> «Nel terzo libro dell'opera *Sulla giustizia* afferma che coloro che pongono il piacere come fine sopprimono la giustizia, mentre coloro che sostengono che è soltanto un bene non la sopprimono» (*Stoic. rep.* 1038 D). Cfr. ancora *Stoic. rep.* 1040 C-D.

<sup>3</sup> È nel testo di Platone che "si mette a fuoco la natura del problema e si formulano quelle che, da allora in poi, sono destinate a rimanere le domande fondamentali e ricorrenti per la ricerca sull'idea di giustizia" (S. MAFFETTONE-S. VECA, 2001<sup>3</sup>, p. 5). Nei primi due libri della *Repubblica* Trasimaco e Glaucone tracciano due diverse genealogie della Giustizia che hanno però in comune quello che Vegetti (M. VEGETTI, 2000, pp. 77) definisce 'fondamento antropologico'. L'uomo è per natura un «animale competitivo»: proprio da tale realtà Trasimaco deriva la centralità del potere e «se il potere spetta al più forte (individuo, gruppo o maggioranza democratica che sia), se è prerogativa del potere emanare leggi, se il giusto e l'ingiusto sono sanciti come tali dalle leggi positive, e se infine queste ultime sono finalizzate in ultima istanza alla conservazione del potere, ne viene allora (...) che la giustizia è l'utile del più forte» (M. VEGETTI, 2000, *ibidem*). Diverso è l'atteggiamento di Glaucone che considera il problema dal punto di vista della debolezza e non della forza.

detto che si può essere ingiusti solo verso gli altri, ammette poi che è giusta l'espressione «fare ingiustizia contro se stesso».

Sono queste - a dire di Plutarco - le contraddizioni nelle quali Crisippo incorre allorché scrive un'opera, *Sulla Giustizia*<sup>4</sup>, in polemica con Platone per quanto riguarda la dottrina sugli dei (λόγος περὶ θεῶν). Il riferimento è a *Rsp.* I 330d-e, e al passo in cui Cefalo afferma che «quando un uomo pensa di essere vicino al momento della fine, è preso dal timore e dalla preoccupazione per cose di cui prima non si curava. I miti che si raccontano sull'Ade - che chi ha commesso qui ingiustizia debba laggiù pagarne il fio - prima derisi, sconvolgono allora la sua anima nel dubbio se non siano veri. E lui stesso (...) si riempie così di sospetto e di paura, e comincia a tirar le somme e a indagare se abbia recato ingiustizia a qualcuno» (trad. di M. Vegetti). La contraddizione sta nel fatto che Crisippo altrove riconosce l'opera degli dei e il rispetto a loro dovuto, lodando Platone e servendosi dei versi di Euripide<sup>5</sup> ed Esiodo<sup>6</sup>.

Il discorso plutarcoo continua rilevando ancora come Crisippo oscilli tra due posizioni diverse ed infatti egli, dopo aver premesso che salvano la giustizia coloro che pongono il piacere come bene e non come fine<sup>7</sup>, accusa Platone «perché ritiene giusto lasciare come bene la salute<sup>8</sup> e afferma che non solo la giustizia, ma anche la magnanimità (μεγαλοψυχία) e la moderazione (σοφροσύνη) e tutte quante le altre virtù, nel caso che noi ammettiamo come bene il piacere o la sanità o qualche altra cosa che non sia l'onesto, sono eliminate»<sup>9</sup>. La contraddizione crisippea risiede evidentemente - a parere di Plutarco - nel valore dato al contenuto etico della virtù. Lo stesso Aristotele<sup>10</sup> è bersaglio da parte del filosofo stoico in quanto quegli οὐ ὀρθῶς afferma

<sup>4</sup> Cfr. inoltre *comm. not.* 1070E.

<sup>5</sup> «Ma c'è, se qualcuno deridesse questo discorso, / Zeus, e anche gli altri dei che scorgono le sofferenze umane» (Euripide, fr. 991 Nauck = Kannicht).

<sup>6</sup> «E su di essi dal cielo grande pena fece piombare il Cronide / fame insieme e peste e si spengono le genti» (Hes. *op.* 242-243; Plutarco sostituisce all'ἀπήγαγε del testo esiodico ἀπήλασε). Se nel mondo omerico la giustizia è appannaggio esclusivo dei re (*Il.* II 188-216), il cui potere viene a confondersi con quello di Zeus (*Il.* XV 308) e degli altri dei, già in Esiodo la giustizia, nata dall'unione di Zeus e Temi (*Th.* 902), diviene "regola" (*Op.* 239) e i giudici giusti saranno premiati dalla fertilità della terra (*Op.* 229 ss. e 280-281).

<sup>7</sup> *Stoic. rep.* 1040 CD.

<sup>8</sup> Cfr. *Pl. Ly.* 218e, 249a; *Grg.* 453a-b; 504c; *Rsp.* 357c; *Lg.* 631c, 661a-d.

<sup>9</sup> «Piacere, salute *etc.* sono infatti 'indifferenti' (ἀδιάφορα ossia dal punto di vista morale né buoni né cattivi) e, al massimo, 'indifferenti preferiti'. Tra essi e il bene morale vi è dunque una differenza qualitativa che, se negata - se cioè viene negata la specificità dei piani di valore delle due nozioni -, la nozione stessa di bene morale (e dunque di virtù) resta compromessa». M. ZANATTA, 1993, p. 245

<sup>10</sup> Alla giustizia Aristotele dedica il quinto libro dell'*Etica a Nicomaco*, dove si legge che essa non è parte di virtù, ma è la virtù intera, così come l'ingiustizia non è parte del vizio, ma tutto intero il vizio. L'azione giusta è, dunque, una *medietas* tra il fare e il ricevere ingiustizia, perché l'uno è



che «nel caso si ponga il piacere come fine, non solo la giustizia, ma anche tutte le altre virtù sono sopresse»<sup>11</sup>.

In tal modo Crisippo «dei due migliori filosofi (Platone e Aristotele) ha rimproverato al l'uno di sopprimere ogni virtù lasciando come bene non soltanto ciò che è moralmente bello, e all'altro di pensare che, se il piacere è un fine, non viene salvata nessuna virtù senza la giustizia» (traduzione di Zanatta). Al tema della giustizia è collegato quello dell'ingiustizia e, anche a proposito di questo, Crisippo rimprovera Platone che in *Rsp.* I 352a dice che se l'ingiustizia «fosse presente in un solo individuo, produrrebbe quegli stessi effetti che appartengono alla sua naturale funzione: in primo luogo lo renderà incapace di agire, perché entrerà in *conflitto* e in *discordia* con se stesso, poi lo renderà nemico sia a se stesso sia agli uomini giusti»<sup>12</sup>. Il problema è proprio in quel conflitto e in quella discordia in quanto Crisippo ritiene che un'opera ingiusta non può in alcun modo essere compiuta nei riguardi di se stessi, pronto però in altro luogo ad ammettere che «colui che commette ingiustizia riceve da se stesso ingiustizia e contro se stesso commette ingiustizia, quando commetta ingiustizia contro gli altri, perché diviene per sé causa dell'agire contro la legge e arreca danno verso se stesso immeritadamente» (*Stoic. rep.* 1041 C). E se nello scritto *Contro Platone* dice che si è ingiusti se ci si comporta ingiustamente nei riguardi degli altri, nelle *Dimostrazioni*, al contrario, argomenta che «l'ingiusto reca ingiustizia anche a se stesso (...) <dal momento che> colui che diviene - trasgredendo la legge - complice di se stesso nel commettere ingiustizia, viola la legge nei riguardi di se stesso» (*SVF* III 289 Armin-Radice)<sup>13</sup>.

avere di più, l'altro meno del dovuto. Perciò l'ingiustizia è eccesso e difetto, eccesso di ciò che è assolutamente utile a se stesso, difetto di ciò che è dannoso (*EN* V 5, 1133). È evidente che sono entrambi mali il ricevere e il fare ingiustizia, ma tuttavia peggio il fare, perché il fare ingiustizia s'accompagna con la malvagità mentre ricevere ingiustizia è senza malvagità (*EN* V 11, 1138). Il discorso aristotelico è estremamente complesso in quanto sotto lo stesso nome è compresa la giustizia come distribuzione di onori ed oneri, di reddito e status, come rettificazione giuridica nei casi in cui sono in gioco il vantaggio e lo svantaggio, e, ancora, come il mezzo che presiede alle transazioni economiche tra individui liberi, mezzo ben diverso da quello che invece presiede al rapporto del padre e del padrone.

<sup>11</sup> *Stoic. rep.* 1040 E. Plutarco si riferisce qui a fr. 86 Rose, tratto dal dialogo scritto forse da Aristotele in opposizione alla *Repubblica* di Platone. «Nella sua foga polemica contro Aristotele Crisippo corre il rischio effettivamente di cadere in contraddizione con se stesso, in quanto, se l'accettazione del piacere come fine toglie di mezzo la giustizia, non può non togliere di mezzo anche tutte le altre virtù data la dottrina stoica dell' inseparabilità delle virtù». Cfr. M. BALDASSARRI, 1976, I, p. 77 n.

<sup>12</sup> M. VEGETTI, 1998, I, p. 86: «l'idea dell'ingiustizia come conflitto interno all'individuo rimanda alla psicologia del libro quarto con la sua immagine di un'anima scissa in parti e della teoria del parallelismo tra individuo e polis».

<sup>13</sup> Cfr. M. ZANATTA, 1993, p. 251: «Crisippo rinviene tre aspetti per i quali l'ingiustizia può essere compiuta anche verso se stessi. Nel primo frammento perviene a questa conclusione focalizzando l'aspetto dell'illegalità del vizio, per il quale esso è violazione della legge (...) Nel secondo fram-

Dione nell'*or.* 75, 1 afferma con chiarezza che Ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος, πρὸς ὃν ἕκαστον ἀπευθύνειν δεῖ τὸν αὐτοῦ τρόπον· εἰ δὲ μὴ, σκολιὸς ἔσται καὶ πονηρός. οἱ μὲν οὖν τοῦτον φυλάττοντες ἔχονται τῆς σωτηρίας· οἱ δὲ παραβαίνοντες πρῶτον μὲν αὐτοὺς ἀπολλύουσιν, ἔπειτα καὶ τοὺς ἄλλους, παράδειγμα καὶ ζῆλον αὐτοῖς ἀνομίας καὶ βίας παρέχοντες.

2. Mi sembra opportuno, a questo punto, ricordare che cosa è la legge per Crisippo: «Bisogna - egli dice - che la legge sia sovrana di tutte le cose, divine o umane. Deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive e su di esse esercitare potere ed egemonia; deve fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto e, per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto, e vietare quel che non va fatto» (*SVF* III 314 Armin-Radice). «La legge è <dunque> la somma ragione insita nella natura, la quale comanda ciò che va fatto e proibisce ciò che non va fatto», dirà con forza Cicerone nel *de legibus* I 6. Ed ancora «la legge non è una scoperta dell'ingegno umano né il frutto di una sanzione popolare, ma un **essere eterno** che regge l'intero mondo con i suoi ordini e i suoi divieti» (Cicerone, *de legibus* II 8). Non dunque **un nomos** inteso come un'usanza, una tradizione patria, ma **il nomos** che, essendo legge naturale, è «re di tutte le cose» (Hdt. III 38)<sup>14</sup>. Il concetto, in verità, non era nuovo ed era ripreso da Crisippo all'inizio del *περὶ νόμου*, parafrasando Pindaro<sup>15</sup>, senza citarlo, come apprendiamo da Plutarco in *Stoic. rep.* 1037 F. È una legge cioè non scritta, che non figura nei libri ma che è «come un pensiero (λόγος) vivente nell'anima del sovrano, sempre presente e vigile, che esercita su quest'anima una perpetua egemonia»<sup>16</sup>. Il νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων celebrava l'ordine sacro dell'universo intero e in tal modo gli storici restituivano alla parola «il suono solenne» che aveva avuto in Eraclito<sup>17</sup>. Il nomos

mento l'ingiustizia è danno nei confronti di colui contro il quale è commessa (...) Circa il terzo frammento - va ricordato che il Pohlenz lo considera la parodia di un sillogismo stoico compiuta da un accademico (...). Così delineati e precisati, questi tre frammenti pongono in chiaro come la possibilità di commettere ingiustizia contro se stessi sia ammessa da Crisippo soltanto in senso secondario e derivato. L'ingiustizia verso se stessi è un riflesso dell'ingiustizia verso gli altri (...).

<sup>14</sup> «È la legge guida della vita, comune baluardo della città, norma comune che ispira le azioni, in base alla quale ciascuno deve regolare il proprio comportamento: in caso contrario egli sarà ingiusto e malvagio. Alcuni dunque salvaguardandola conseguono la salvezza, gli altri ad essa contravvenendo rovinano prima se stessi e poi gli altri, offrendo esempio ed emulazione d'ingiustizia e violenza. Essa deve essere l'autorità che determina che cosa sia moralmente bello e che cosa brutto, deve essere sovrana e guida degli esseri predisposti dalla natura a vivere in una comunità politica e di conseguenza deve fornire la norma per ciò che è giusto o ingiusto, ordinando ciò che va fatto e proibendo ciò che non va fatto»: *SVF* III 314 Armin-Radice. Cfr. D. BABUT, 2003, p. 102

<sup>15</sup> Pi., fr. 169 a Maehler.

<sup>16</sup> Cfr. D. BABUT, 2003, p. 103.

<sup>17</sup> Nel fr. 80 D-K di Eraclito si legge: «bisogna però sapere che la guerra è comune (a tutte le cose)

stoico finiva così di essere un «istituto umano: è la giustizia immanente connessa al reggimento del logos divino, è il diritto naturale (...) che vincola tutti gli uomini della terra nello stesso modo»<sup>18</sup>. Nella ripresa di tale concezione antica ed universale Crisippo superava l'antitesi legge-natura, che si era rivelata un imbarazzo per Atene, una città democratica<sup>19</sup>. Due parole chiave per il pensiero stoico dove φύσις è nel senso greco l'insieme dell'apparire, la vita o il cosmo, e λόγος è il senso dell'insieme, la struttura razionalmente ordinata dell'universo. Alla πόλις veniva contrapposta così la cosmopolis universale. Ma al di là del discorso politico, vi era un altro aspetto da valutare: l'assimilazione della Legge universale al Logos di Zeus.

Ciò comportava l'immanenza del divino, il suo mescolarsi «ad una materia che patisce costantemente e a realtà soggette ad ogni sorta di necessità, accidenti e mutamenti» (*ad principem indoctum* 781E). Plutarco di certo non poteva condividere tale filosofia, egli che, aderendo a quelle che Dodds definisce dei pretesti basilari del pensiero platonico ossia a) gli dei esistono; b) si interessano alla sorte dell'umanità; c) non è possibile corromperli<sup>20</sup>, nell'*Adv. Col.* 1124E aveva parlato di demoni «custodi degli uomini» con il ruolo di intermediari tra il Cielo e la Terra<sup>21</sup> così come nel *De defectu oracolorum* (415A) dove si parla «del genere dei demoni, a metà fra dei e uomini, il quale istituisce in certo modo un rapporto reciproco

che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità». Gli fa eco Parmenide (fr. 32 D-K): «Parmenide e Democrito dicono che tutto avviene secondo necessità: questa stessa necessità è fato e giustizia e provvidenza e principio fattore del cosmo».

<sup>18</sup> Cfr. M. POHLENZ, 1967. Cicerone (*Rsp.* III 33) così definisce la legge: «La legge autentica è la retta ragione, coerente con la natura, presente in tutti gli uomini, stabile ed eterna: essa imperiosamente richiama al dovere e con i suoi divieti distoglie dall'inganno (...) Chi non ubbidirà al dio, è come se fuggisse da se stesso, e per il disprezzo che nutre per la natura umana sconterà gravissime pene, anche se riuscisse per caso ad evitare i cosiddetti supplizi della legge umana» (traduzione di R. Radice). Cfr. inoltre D. BABUT, 2003, p. 447.

<sup>19</sup> La giustizia si definisce come valore morale proprio nell'Atene del V secolo allorché i pensatori di questo periodo diventano consapevoli della relatività della legge e dei codici morali degli uomini: «si tratta di una consapevolezza in larga misura prodotta dall'entrata in contatto con altri popoli, conseguente alle guerre persiane, poi alla politica espansionistica che città, come Atene, perseguirono nei decenni successivi. L'ambito in cui il senso della relatività delle leggi umane conosce un immediato sbocco teorico è quello della contrapposizione tra legge (nomos) e natura (physis)»: F. FERRARI in P. DONINI-F. FERRARI, 2005, p. 43. Cfr. inoltre L. CANFORA, 2006. «Il nesso fra legge e natura, fra giustizia 'naturale' e giustizia 'civile' si rovescia in contrasto radicale tra un *nomos* convenzionale e arbitrario-ingiusto e un *nomos*, proprio della *physis*, giusto. In altri termini, mentre un *ethos* era fiorito dello sforzo di convergenza di 'giustizia civile' e 'giustizia naturale', la crisi di una civiltà opponeva alle leggi stabilite, ossia all'ingiustizia della 'giustizia convenzionale', la più profonda giustizia della natura, ossia di fondamentali rapporti umani, ritrovati oltre le situazioni storiche»: E. GARIN, 2003, p. 272.

<sup>20</sup> E.R. DODDS, 2003, p. 272.

<sup>21</sup> Cfr. C. WACHSRAUTH, 1860, pp. 38-39; D. BABUT, 2003, p. 447.

fra noi e la divinità» (traduzione di M. Cavalli). Dunque il divino non può mescolarsi a noi (*de def. orac.* 416E-F, 418E), diversamente da quello stoico che, a parere di Plutarco, è simile ad un uomo politico consapevole delle proprie capacità che si insinua dappertutto e in tutto si mischia. «Con l'idea della necessaria trascendenza del divino rispetto al mondo, dunque, si ritrova qui anche la concezione che è al centro della demonologia di Plutarco: il divino non si può mescolare a noi»<sup>22</sup>. Il dio plutarco appare così guida e re, signore e sovrano, medico e salvatore<sup>23</sup>; a lui appartiene ogni virtù e soprattutto la giustizia della quale «non vi è altro principio né altra origine se non Zeus e la natura umana»<sup>24</sup> (*stoic. rep.* 1035C).

3. In *stoic. rep.* 1034C Plutarco ricorda come Zenone (*SVF* I 200 Arnim-Radice) al pari di Platone «ammette, secondo le loro reciproche differenze, le virtù, a esempio, saggezza, coraggio, moderazione, giustizia, che ritiene essere inseparabili ma del tutto diverse e differenti le une dalle altre. Poi definendo ciascuna di esse dice che il coraggio è saggezza nelle cose che si devono sopportare, la moderazione è saggezza nelle cose che si devono scegliere, la saggezza in senso proprio è saggezza in ciò che si deve operare e la giustizia è saggezza in ciò che si deve assegnare, per il fatto che la virtù sarebbe una ma sembrerebbe essere diversa, atto per atto, secondo il rapporto con la realtà»<sup>25</sup>.

La contraddizione era per Plutarco fin troppo evidente e ricordava il problema dell'unicità e della molteplicità della virtù: Crisippo aveva finito senza accorgersene col sollevare uno sciame di virtù che egli distingueva in primarie e in subordinate, ma tutte dipendenti dall'egemonico. Primarie sono le quattro virtù della sag-

<sup>22</sup> D. BABUT, 2003, p. 507. Nel *de Iside* (337E) Plutarco aveva ribadito che «Dio non è un essere privo d'intelligenza e inanimato o a portata di mano dell'uomo». Sempre Babut a p. 103: «A questa concezione materialista che non rispetta la maestà, l'incorruttibilità e la libertà divine, si deve preferire quella che distingue accuratamente tra la divinità stessa che dimora nell'essenza immutabile e la semplice immagine che può darne il mondo visibile, ossia il Sole».

<sup>23</sup> F. FERRARI, 1999, pp. 63-77; A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2005, pp. 103 e s.

<sup>24</sup> La celebrazione dell'origine divina della giustizia è tema proprio della tragedia e, in particolare, di quella eschilea: è necessario ricordare l'*Oresteia*, trilogia che racconta appunto l'affermarsi di Dike tra gli uomini, il passaggio da un'amministrazione della giustizia affidata al *genos* e fondata sul sangue e sulla vendetta, a quella governata dalla polis, che si dà regole e leggi. Ma una giustizia semplicemente terrena non poteva certo essere sufficiente per il drammaturgo di Eleusi: la giustizia umana non riesce a decidere su Oreste senza il fondamentale intervento del dio - il voto di Atena - che finalmente arresterà la catena dei delitti. Al diritto antico incarnato dalle Erinni subentra un diritto nuovo, ma anch'esso divino: è la giustizia di Atena, Apollo e, soprattutto, di Zeus che consentirà la liberazione anche fisica da un contagio del quale il figlio di Agamennone è stato l'ultimo a ricevere il segno.

<sup>25</sup> Cfr. M. ZANATTA, 1993, p. 194 n. Il filosofo di Cheronea evidentemente si riferisce al Platone della maturità e in modo particolare a *Rsp.* IV 427e; 435b, 441c-444a; e a *Lg.* XII 963c5-964b7; cfr. inoltre M.C. NUSSBAUM 1996, p. 216 s.

gezza, temperanza coraggio e giustizia (...) fra le virtù subordinate a queste, alcune dipendono dalla saggezza, altre dalla temperanza, e altre dal coraggio e altre ancora dalla giustizia (Stobeo *ecl.* II 60, 9 W= *SVF* III 264 Arnim-Radice). La giustizia è una forma di saggezza distributiva (*virt. mor.* 441A) nel senso che essa «ha la funzione di distribuire secondo il merito e non sta né dalla parte dell'accusa né dalla parte della difesa ma dalla parte del giudice (...) <essa>, nemica di nessuno, assegna a ciascuno quello che gli spetta (Filone *Leg. Alleg.* I par. 63 vol. I, p. 77, 12 = *SVF* III 263 Arnim-Radice): *suum cuique* (Cic. *Rep.* III 10, 18, 24). Poteva questa definizione accordarsi alla concezione plutarchea? La risposta non può che essere negativa. Plutarco, al pari di Platone, riteneva la giustizia una virtù etica inerente all'anima che come è detto in *virt. mor.* 441E-F altro non è che una parte o un'imitazione dell'anima cosmica<sup>26</sup>. Se inerisce all'anima, nel senso ora detto, la δικαιοσύνη ha in sé «un tratto divino» perché essa è la massima espressione dell'unità tra virtù umana e virtù divina insieme con la filantropia. E se questa «giustifica l'intervento provvidenziale di Dio, <quella> il modo in cui si realizza questo intervento che offre agli uomini responsabili un modello per la politica intesa come buongoverno»<sup>27</sup>. Questo mi sembra uno degli elementi che distingue la concezione platonica-plutarchea da quella stoica per la quale il microcosmo umano, corpo e anima, è un'immagine del macrocosmo<sup>28</sup>. «Tutto quanto si può dire di Dio, come anima del mondo, vale altresì per la nostra anima, soffio materiale di natura ignea (...) <che> ha nel cuore il suo Zeus, il suo principio dirigente, il suo egemonico»<sup>29</sup>.

L'immanenza del νόμος e della δικαιοσύνη e della loro universalità è espressa *paene divina voce* (Lattanzio, *Div. Inst.* V 1,8) da Cicerone (*Rep.* III 33): *Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat (...) nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit.*

È la giustizia un vincolo universale, comune alle cose divine ed umane, che «ha un valore nella misura in cui ha proprio il contenuto di fraterna uguaglianza e di comunione umana che è proprio della giustizia naturale»<sup>30</sup>. Al dibattito puramente teorico - qual è quello stoico - non poteva aderire Plutarco che vedeva negli stoici una forte contraddizione «tra il riconoscimento della necessità di partecipare alla

<sup>26</sup> Cfr. F. BECCHI, 1990, in particolare, pp. 142-149.

<sup>27</sup> A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2005, pp. 103 e s., cfr. inoltre M. C. NUSSBAUM, 1996, p. 216 s.

<sup>28</sup> L. ROBIN, 2004, p. 83 e s.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> E. GARIN, 2003, p. 24.



vita politica e il disimpegno di fatto praticato da essi»<sup>31</sup>. Una contraddizione che doveva apparire gravissima agli occhi di un greco, sacerdote di Delfi, che difendeva la propria municipalità, un greco<sup>32</sup>, cittadino romano, che non poteva sentirsi ΚΟΙΝΩΝΙΚὸν Ζῶον, ma piuttosto, pur in un impero grande e potente, sentiva di dover essere un πολιτικὸν Ζῶον: in lui permangono fortissimi patriottismo locale e provinciale, nazionalismo ellenico che si allargano via via all'idea «di una comunanza di cultura o di civiltà che permette di associare i Greci ai Romani»<sup>33</sup>. Ciò non toglie che, ben al di là del cosmopolitismo stoico, è alla vecchia tradizione del nazionalismo ellenico fondata sul dogma di una discriminazione tra Greci e Barbari<sup>34</sup>, che l'autore dei *Moralia* e delle *Vite* si ricongiunge»<sup>35</sup>.

La teoria cioè si faceva prassi, la Δίκη che sedeva sul trono accanto a Zeus diventava δικαιοσύνη secondo quanto cantava Teognide (I 147-148):

*nella giustizia riunita è ogni virtù, / o Cirno, ed è buono ogni uomo che sia giusto* (trad. di A. GARZYA, 1958)<sup>36</sup>

dove è evidente la relazione tra δικαιοσύνη, ἀρετή, δίκαιος e ἀγαθός, senza per questo perdere quell'alone mitico che era stato preservato da Platone che nelle *Leggi* aveva detto che «il dio è sempre accompagnato da Δίκη che punisce coloro i quali non ascoltano la legge divina» (Lg. 716 a)<sup>37</sup>. Δικαιοσύνη, dunque, divina, grazie alla quale il governante diventava ὁμοίωσις τῷ θεῷ; è quanto detto da Plutarco nella *Vita di Aristide* 6, 1: «Fra tutte le sue virtù quelle che maggiormente colpiva l'agente era la giustizia per la pratica continua e il suo comune esercizio», nella *Vita di Catone minore* 4, 2: «seguace di Antipatro di Tiro, filosofo stoico manifestava una particolare predilezione per le teorie etico-politiche del portico. Il suo trasporto nei confronti della virtù era pari a quello di una persona posseduta da spirito divino; del bene l'attirava in sommo grado la giustizia».

Quella stessa giustizia che illumina la vita di Numa, «esempio e testimonianza vivente di quanto Platone (...) osò pronunciare a proposito del governo: per gli uomini - egli disse - unica tregua e liberazione dei mali è che, per un caso provvi-

<sup>31</sup> G. CAMBIANO, 2004, p. 83 e s.

<sup>32</sup> D. BABUT, 2003, p. 398. «Nei *Moralia* e soprattutto nelle *Vite* non mancano prove concrete di un attaccamento spontaneo e profondo di Plutarco alla sua comunità naturale, ben lontano dall'universalismo stoico. Patriottismo locale e provinciale, non c'è dubbio, ma soprattutto nazionalismo ellenico».

<sup>33</sup> Plu., *Flam.* 5, 7: «(...) un uomo (...) di aspetto affabile che sembrava greco per come parlava questa lingua, e desideroso di stima autentica».

<sup>34</sup> Cfr. Pl. *Rsp.* V 470c-471c; Arist. *Pol.* VII 2, 1324b23-41.

<sup>35</sup> D. BABUT, 2003, p. 400 e s.

<sup>36</sup> «È questo il primo esempio della parola δικαιοσύνη, sconosciuta ad Omero, ad Esiodo e alla lirica arcaica»: così A. GARZYA, 1958, p. 131 n. 12 (cfr. inoltre la nota al testo, p. 161 ad v. 147 s.).



denziale, il potere del re si incontri con il discernimento del filosofo» (20, 8-12). La giustizia dunque deve essere l'abito mentale di chi fa politica insieme con la prudenza e la saggezza (*An seni res publica gerenda sit* 792D) e tale affermazione richiama un luogo della *Repubblica* platonica (IV 4), là dove si afferma che la giustizia presuppone la presenza di sapienza, coraggio e moderazione. Per gli stoici che avevano fondato la loro etica sul concetto dell'οἰκείωσις sull'affezione verso se stesso, di cui la natura ha provveduto ogni vivente, non era facile spiegare come da fondamenti così egoistici si sarebbero potute sviluppare quelle virtù tra cui la giustizia. Vero è che Crisippo aveva tentato di dare una spiegazione ponendo all'origine della giustizia l'impulso originario dell'autoconservazione<sup>38</sup>. E se pure si pensava ad una forma di giustizia, di certo si era lontani sia da Platone che da Aristotele per il quale la giustizia era quella disposizione d'animo per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente (...) <La giustizia pertanto> è una virtù sommamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta (...) non è una virtù parziale bensì è una virtù completa e l'ingiustizia che le si oppone non è un vizio parziale, ma è un vizio completo (*EN* 1129A- 1130 A). È fin troppo evidente a questo punto il profondo divario tra le due posizioni anche se - come ha sottolineato Babut<sup>39</sup> - almeno per quanto riguarda Plutarco i motivi dell'opposizione appaiono essere di ordine etico più che metafisico.

#### BIBLIOGRAFIA

- BABUT, D.,  
- *Plutarco e lo stoicismo*, presentazione di R. Radice; edizione italiana a cura di A. Bellanti, Milano, 2003.
- BALDASSARRI, M.,  
- *Plutarco, Gli opuscoli contro gli Stoici*, a cura di M. Baldassarri, vol. I, Trento, 1976.
- BECCHI, F.,  
- *Plutarco, La virtù etica*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di F. Becchi, Napoli, 1990.
- CAMBIANO, G.,  
- *Storia della filosofia antica*, Roma -Bari, 2004.
- CANFORA, L.,  
- *La legge o la natura?*, in AA. VV. *Nomos Basileus. La Legge sovrana*, a cura di I. Dionigi, Bologna, 2006.
- DODDS, E.R.,  
- *I Greci e l'irrazionale*; nuova edizione italiana a cura di R. Di Donato; presentazione di A. Momigliano, Milano, 2003.

<sup>37</sup> Cfr. VEGETTI, 1998, pp. 159-169. In queste pagine Silvia Gastaldi esamina i termini δίκαιον e δικαιοσύνη in Platone e nei testi pre-platonici. Cfr. inoltre F. ZORE, 2005, pp. 21-30.

<sup>38</sup> P. DONINI-F. FERRARI, 2005, p. 251.

<sup>39</sup> D. BABUT, 2005, p. 406.

- DONINI P.,-FERRARI, F.,  
 - *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, 2005.
- FERRARI, F.,  
 - "Pronoia platonica e noesis noeseos aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi", in A. Pérez Jiménez - J. García López -R.M. Aguilar (edd.) *Plutarco, Platón y Aristóteles*, actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999) Madrid, 1999.
- GARIN, E.,  
 - *La giustizia*, postfazione di F. Tessitore; a cura di R. Diana, Napoli, 2003.
- GARZYA, A.,  
 - *Teognide. Elegie (libri I-II)*, Firenze, 1958.
- MAFFETONE, S. – VECA, S.,  
 - *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Roma-Bari, 2001<sup>3</sup>.
- NUSSBAUM, M. C.,  
 - *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, 1996.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,  
 - "Dikaiosynê als Wesenszug des Göttlichen", in R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin, 2005.
- POHLENZ, M.,  
 - *La stoa: storia di un movimento spirituale*, presentazione di V.E. Alfieri, Firenze, 1967.
- ROBIN, L.,  
 - *Storia del pensiero greco*, Torino, 1978.
- VEGETTI, M.,  
 - Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I, Napoli, 1998.  
 - "Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica (e contro la Repubblica)", in G. Casertano, *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000.
- WACHSRAUTH, C.,  
 - *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen*, Berlin, 1860.
- ZANATTA, M. 1993,  
 - Plutarco, *La contraddizione degli stoici*. Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Milano, 1993.
- ZORE, F.,  
 - "Platonic Understanding of Justice. On dike and dikaiosyne in Greek philosophy", in D. Barbaric (Hrsg.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Würzburg, 2005.

(Página deixada propositadamente em branco)

ISBN 972-989-8074-74-73-7



9 789898 074737