

Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque

Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.)

**SAGGEZZA IN POLITICA, SAGGEZZA IN BATTAGLIA: ALCUNI
PERSONAGGI DEI *REGUM ET IMPERATORUM APOPHTHEGMATA*
(Wisdom in politics, wisdom in battle: some characters of the *Regum et
imperatorum apophthegmata*)**

SERENA CITRO

Università degli Studi di Salerno

(serenacitro@outlook.it; orcid.org/0000-0003-1209-529X)

ABSTRACT: This contribution is intended to consider some of the characters in the apophthegmatic collection, who can extricate themselves from difficult political and war situations, showing to be able to act in an intelligent and reasonable way, and avoiding that insane passions can take over and, consequently, may compromise the stability and integrity of the state or of the army. The pronounced sentences given by them are a clue of φρόνησις and σωφροσύνη, clearly or vaguely expressed terms within this pamphlet. The anecdotes are analyzed from an intratextual point of view, highlighting the various rhetorical devices the author uses, and in an intertextual viewpoint, in order to highlight the affinities and/or discrepancies that emerge from the comparison of the variants of the same anecdote in Plutarch's works.

KEYWORDS: wisdom, apophthegms, intratextuality, intertextuality, pragmatism, rhetorical devices

Nell'opuscolo *Regum et imperatorum apophthegmata* i protagonisti degli aneddoti, secondo uno schema ricorrente, sono generalmente indotti a prendere una decisione repentina sia in ambito militare che politico, o a rispondere ad un'invettiva; le parole con cui essi manifestano le loro intenzioni sono spesso rivelatrici di una tendenza alla riflessione ed al vaglio giudizioso delle circostanze, diversamente dagli altri interlocutori degli aneddoti, che si mostrano affrettati ed imprudenti.

L'aspetto, che li distingue da coloro che agiscono avventatamente e senza riflettere, è l'essere dotati di φρόνησις, concetto di cui Plutarco fornisce una chiara spiegazione nel *De virtute morali*. In 443EF-444AB si legge che la saggezza (φρόνησις) è la virtù che consiste nell'applicare la ragione (λόγος) agli eventi ed alle circostanze che di volta in volta si presentano agli uomini; pertanto il λόγος può essere correttamente definito βουλευτικός e πρακτικός, dal momento che, in base al mutamento delle contingenze, è opportuno adottare la scelta migliore tra le tante possibili. Rispetto alla σοφία, il cui ambito di interesse è propriamente quello teoretico e relativo alle realtà non soggette mai alla mutevolezza (περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα), la φρόνησις interviene invece nel dominio della τύχη, ove occorre deliberare in base alla situazione e quindi passare allo stadio operativo. Affinché si verifichi il passaggio dal momento in cui si elabora un pensiero d'azione

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

all'azione vera e propria, deve necessariamente emergere l'impulso ad agire (ὄρμη). Ed è necessario che tale impulso, un elemento παθητικός e ἄλογος, venga imbrigliato dalla ragione, ὅπως μετρία παρῆ και μήθ' ὑπερβάλλη μήτ' ἐγκαταλείπη τὸν καιρόν ("affinché si manifesti in modo conveniente e non oltrepassi la giusta misura né sia manchevole rispetto ad essa").

Tale riflessione viene ampiamente ripresa dal Cheronese nei *Regum et imperatorum apophthegmata* sotto forma di episodi concreti, in cui è il protagonista a districarsi nelle vicende private e, più spesso, pubbliche, mostrando di saper arginare l'elemento irrazionale, da cui potrebbe scaturire un'azione deleteria anche per la comunità.

Tra i numerosi esempi della raccolta, in cui è evidente l'importanza che l'autore conferisce, nell'attività militare e politica, alla φρόνησις, vengono presi in esame cinque apoftegmi, i primi due relativi a Timoteo, il secondo ad Ificrate e gli altri due ad Aristide.

Nell'apoftegma 2 (187C) della sezione dedicata a Timoteo l'autore esprime le sue considerazioni sulla necessità, per il comandante di un esercito, di astenersi da azioni eccessivamente rischiose per la propria vita, dal momento che la morte del comandante potrebbe pregiudicare la salvezza di tutti i soldati.

Τὸν δὲ τολμηρῶν στρατηγῶν τινος τραῦμα τοῖς Ἀθηναίοις δεικνύοντος, ἔγώ δέ' εἶπεν ἡσχύνθη ὅτι μου στρατηγοῦντος ὑμῶν ἐν Σάμῳ καταπελτικὸν βέλος ἐγγύς ἔπεσε'.

Oggetto d'interesse è dunque la definizione dei limiti entro cui lo stratega deve circoscrivere il proprio intervento bellico.

L'autore presenta due modelli alternativi e antitetici di stratega ricorrendo alla paronomasia στρατηγῶν/στρατηγοῦντος, che indica con precisione il *Leitmotiv* dell'aneddoto e funge da raccordo tra le due parti da cui esso è composto.

Nella prima parte viene presentato lo stratega Carete (qui non esplicitamente nominato), il quale, al pari di strateghi affini per indole, viene considerato τολμηρός per il fatto che ha riportato una ferita in battaglia. Carete mostra con orgoglio la ferita agli Ateniesi ed il giudizio dell'autore apparentemente sembra essere positivo. Nobile e valoroso è infatti il comandante che affronta i pericoli della battaglia, esponendosi personalmente accanto ai soldati invece di stare nella retroguardia.

Tuttavia è la seconda parte dell'aneddoto a suggerire una lettura differente dell'azione presumibilmente coraggiosa di Carete: leggiamo infatti che Timoteo giudica un'ignominia l'essere stato sfiorato da un dardo scagliato dai nemici nella battaglia di Samo. A prima vista Timoteo mostra di non essere stato coraggioso come Carete, dal momento che non ha riportato ferite sul campo. La valutazione dell'autore, però, sembra essere diversa, anche sulla base del contesto in cui l'aneddoto è citato nella *Vita di Pelopida*, di cui si dirà a breve.

Timoteo sottolinea che, quando l'episodio si è verificato, era stratega degli Ateniesi, non un semplice soldato. E per uno stratega non è certo opportuno incorrere nel rischio di essere ferito nel corso di una battaglia, considerato che il ruolo fondamentale dello stratega è quello di coordinare le truppe.

Gli Ateniesi, come spettatori di una contesa, sono coinvolti da Carete, che mostra loro le sue ferite (τινος τραῦμα τοῖς Ἀθηναίοις δεικνύοντος), e da Timoteo, che si rivolge a questi direttamente (μου στρατηγούντος ὑμῶν), a giudicare chi dei due abbia agito correttamente.

Le parole di Timoteo suggeriscono in conclusione il vero significato da assegnare all'aggettivo *τολμηρός*, posto all'inizio dell'aneddoto in riferimento a Carete e ad altri strateghi. Essi si sono mostrati non coraggiosi, ma temerari e incoscienti¹; si sono resi protagonisti di azioni imprudenti, inconsapevoli del danno che sarebbe derivato all'intero esercito, se fossero deceduti nel corso della battaglia. Dovrebbero provare vergogna per il loro agire impulsivo e irragionevole, non di certo vantarsene in pubblico.

La propensione dell'autore per Timoteo appare più esplicita nei capitoli 1 e 2 della *Vita di Pelopida*, in cui Plutarco riporta una serie di aneddoti, tra cui quello di Timoteo, per spiegare come sia stata assurda (*παραλόγως*) la morte di Pelopida e Marcello². Essi infatti sottovalutarono la rilevanza del ruolo strategico da loro rivestito, non adeguando lo slancio ardimentoso alle circostanze (σὺν οὐδενὶ λογισμῶ), che al contrario richiedevano prudenza; ed in tal modo misero a repentaglio l'integrità dei rispettivi eserciti³.

Plutarco insiste sulla necessità di affrontare le situazioni complesse non lasciandosi travolgere dai πάθη, ma esaminando i problemi con spirito critico e accortezza. Se tale argomentazione è da tenere in giusta considerazione per un soldato, per il comandante deve costituire il fondamento delle decisioni militari da lui adottate⁴.

¹ Come osserva M. CEREZO (1996, pp. 77-83), alla base della distinzione plutarchea tra azione coraggiosa e azione temeraria vi è il pensiero di Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea* 1115a "define el valor como el término medio entre el miedo y la temeridad (μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη)". Plutarco si sofferma spesso ad illustrare che cosa egli intende per "valor inútil, o mejor, lo que no es valor". Tra gli esempi citati dallo studioso vi è un passo della *Vita di Artaserse* (8.3) in cui Plutarco biasima Ciro per il fatto che durante lo scontro a Cunassa si era lanciato nella mischia sconsideratamente (προπετῶς) e al contempo rimprovera Clearco per aver adottato in campo una strategia intaccata dall'eccessiva prudenza. Chiaramente per Plutarco "es más digna de censura la excesiva εὐλάβεια de Clearco que la temeridad (θάρσος) de Ciro", ma il passo è una valida testimonianza del giudizio negativo che l'autore ha per i due estremi, l'eccessiva prudenza e il coraggio oltre misura, che sfocia nella temerarietà.

² Plu., *Pel.* 2.9 Ταῦτα δέ μοι παρέστη προαναφωνῆσαι γράφοντι τὸν Πελοπίδου βίον καὶ τὸν Μαρκέλλου, μεγάλων ἀνδρῶν παραλόγως πεσόντων.

³ Plu., *Pel.* 2.11 ἠφείδισαν ἑαυτῶν σὺν οὐδενὶ λογισμῶ, προέμενοι τὸν βίον ὀπηνίκα μάλιστα τοιοῦτων καιρὸς ἦν ἀνδρῶν σωζομένων καὶ ἀρχόντων.

⁴ Il coraggio rappresenta una qualità lodevole e apprezzabile solo se non sfocia nella temerarietà; per Plutarco dunque non bisogna estirpare dall'animo le passioni, ma limitarle in

A tal proposito Plutarco rammenta l'aneddoto di Catone il Censore⁵, il quale biasimava coloro che tessevano le lodi di un uomo che si era mostrato smoderatamente audace (ἀλογίστως παράβολον και τολμηρόν) nel combattimento. Se è onorevole comportarsi virtuosamente, è altrettanto vero che non è opportuno disdegnare la vita e procurarsi la morte irragionevolmente. Plutarco condivide la riflessione di Catone, aggiungendo che è cura e dovere di chi governa una città o guida un esercito evitare innanzitutto di subire danni alla propria persona, prima ancora di arrecare danni ai nemici (*Pel.* 1.10 τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς πρότερον ἢ τοῦ ποιῆσαι τοὺς πολεμίους ἐκάστω μέλειν προσήκει, μάλιστα δ' ἄρχοντι πόλεως ἢ στρατεύματος); lo stratega temerario mostra invece di non curarsi non solo della propria vita, ma nemmeno di quella dei soldati che da lui dipendono (*Pel.* 2.1 κεφαλῇ δ' ὁ στρατηγός, οὐχ αὐτοῦ δόξειεν ἂν ἀποκινδυνεύων παραμελεῖν καὶ θρασυνόμενος, ἀλλ' ἀπάντων, οἷς ἡ σωτηρία γίνεται δι' αὐτοῦ καὶ τοῦναντίον)⁶.

Dopo queste argomentazioni Plutarco introduce le parole di Timoteo⁷, indicando subito che condivide il suo ragionamento (Διὸ καλῶς ὁ Τιμόθεος (...) εἶπε). L'aneddoto risulta più dettagliato rispetto alla versione che si legge negli *Apophthegmata*⁸; l'aspetto interessante è che Plutarco, sempre citando in

modo che siano proporzionate all'azione da intraprendere; cf. al riguardo P. VOLPE CACCIATORE (1987, p. 133): "L'enorme popolarità di Plutarco e la sua fortuna nei secoli successivi si comprendono – come da più parti è stato sostenuto – proprio a partire dal significato della 'missione' filosofica dell'uomo di cultura, sempre più impegnato nella ricerca dell'ἀρετή come status di eccellenza che consenta alla ragione di dominare istinti e passioni su una linea – ci riferiamo anche a tal proposito alla interpretazione di Ziegler che, d'altro canto, ripropone una ipotesi largamente sostenuta e accreditata – di rifiuto dell'ἀπάθεια stoica e di aderenza alla μετριοπάθεια peripatetica". Si veda anche J. OPSOMER (2011, pp. 154-155), il quale scrive che la μετριοπάθεια, di cui Plutarco parla, è in opposizione all'ideale stoico di ἀπάθεια. "The Platonic view of the soul entails that the passions constitute the ineradicable disorderly element, but also the dynamic force of our psychic life". Occorre dunque disciplinare l'impulso irrazionale e sottoporlo al vaglio della ragione.

⁵ Plu., *Pel.* 1.1 Κάτων ὁ πρεσβύτερος πρὸς τινὰς ἐπαινοῦντας ἄνθρωπον ἀλογίστως παράβολον και τολμηρόν ἐν τοῖς πολεμικοῖς διαφέρειν ἔφη τοῦ πολλοῦ τινὰ τὴν ἀρετὴν ἀξίαν καὶ τὸ μὴ πολλοῦ τὸ ζῆν ἄξιον νομίζειν, ὀρθῶς ἀποφαινόμενος.

⁶ A seguito di un'analisi dell'occorrenza della parola τόλμα nelle biografie plutarchee, F. FRAZIER (1996, pp. 200-202) ha osservato che nella maggioranza dei casi essa ha un valore positivo; pochi sono i casi in cui la valenza è peggiorativa, come quando Plutarco si riferisce a personaggi poco raccomandabili che aderiscono alla congiura di Catilina (*Cic.* 19.7) o quando parla di Alessandro di Fere, tiranno per nulla affidabile e arrogante (*Pel.* 27.7). In genere l'uso di τόλμα, rispetto ad ἀνδρεία, prevale "au coeur de la bataille et dans l'élan de l'action, associé à l'idée de vitesse, de vivacité ou d'urgence" (*ibid.*, p. 201).

⁷ Plu., *Pel.* 2.6 Διὸ καλῶς ὁ Τιμόθεος, ἐπιδεικνυμένου ποτὲ τοῖς Ἀθηναίοις τοῦ Χάρητος ὠτειλάς τινὰς ἐν τῷ σώματι καὶ τὴν ἀσπίδα λόγῃ διακεκομμένην, 'ἐγὼ δ'" εἶπε 'καὶ λίαν ἠσχύνθη, ὅτι μου πολιορκούντος Σάμον ἐγγὺς ἔπεσε βέλος, ὡς μειρακιωδέστερον ἐμαυτῷ χρώμενος ἢ κατὰ στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα δυνάμειος τοσαύτης'.

⁸ Rispetto alla versione che si legge negli *Apophthegmata*, nella *Vita di Pelopida* Plutarco indica con precisione il nome del rivale di Timoteo; Carete inoltre non mostra solo la ferita,

discorso diretto le parole di Timoteo, spiega perché lo stratega aveva considerato un disonore che la lancia dei nemici fosse pericolosamente caduta vicino al suo corpo. Timoteo definisce la sua avventatezza un comportamento da ragazzo inesperto e irresponsabile (μειρακιωδέστερον ἐμαυτῷ χρώμενος; cf. apoft. 2 τῶν τολμηρῶν στρατηγῶν), comportamento che risulta sconveniente per chi, come lui, è al comando di un grande esercito (κατὰ στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα δυνάμειωσ τοσαύτης).

Plutarco commenta le parole di Timoteo⁹, osservando che lo stratega può e deve esporsi in prima linea e senza timore della morte (καὶ χειρὶ καὶ σώματι χρηστέον ἀφειδῶς), solamente quando il suo sacrificio è determinante per la vittoria; quando invece da un'azione rischiosa del comandante non è certo che derivi la vittoria ed è probabile che in ogni caso i vantaggi saranno scarsi, allora è opportuno e doveroso che il comandante si astenga da comportamenti sconsiderati, lasciando che ad affrontare la mischia siano i soldati (οὐδεὶς ἀπαιτεῖ στρατιώτου πρᾶξιν κινδύνῃ πραττομένην στρατηγού)¹⁰.

Nell'apoftegma 3 (187C) della medesima sezione degli *Apophthegmata* relativa a Timoteo viene nuovamente messa in discussione l'abilità strategica di Timoteo rispetto al rivale Carete, in questo caso esplicitamente menzionato.

ma anche lo scudo trapassato dalla lancia; infine il senso di disonore manifestato da Timoteo è accentuato mediante l'uso dell'espressione *λιαν αἰσχύνειν*. Sono dettagli che in ogni caso non modificano il senso dell'aneddoto.

⁹ Plu., *Pel.* 2.7-8 ὅπου μὲν γὰρ εἰς τὰ ὅλα μεγάλην φέρει ῥόπην ὁ τοῦ στρατηγοῦ κίνδυνος, ἐνταῦθα καὶ χειρὶ καὶ σώματι χρηστέον ἀφειδῶς, χαίρειν φράσαντα τοῖς λέγουσιν, ὡς χρὴ τὸν ἀγαθὸν στρατηγὸν μάλιστα μὲν ὑπὸ γήρωσ, εἰ δὲ μὴ, γέροντα θνήσκειν· ὅπου δὲ μικρὸν τὸ περιγιγνόμενον ἐκ τοῦ κατορθώματος, τὸ δὲ πᾶν συναπόλλυται σφαλέντος, οὐδεὶς ἀπαιτεῖ στρατιώτου πρᾶξιν κινδύνῃ πραττομένην στρατηγοῦ.

¹⁰ La contrapposizione tra Timoteo, assennato e prudente, e gli strateghi temerari e irresponsabili è assimilabile al conflitto politico e comportamentale tra Fabio Massimo ed i suoi nemici interni, di cui si parla nella *Vita di Fabio Massimo*. R. SCUDERI (2010, pp. 474-484) analizza una serie di episodi della biografia plutarchea al fine di individuare una costante nella condotta del condottiero romano, vale a dire "il superiore equilibrio dell'eroe", che "si manifesta ancora nel non lasciarsi condizionare dalle circostanze". Ad esempio, quando Fabio Massimo decide di non venire subito allo scontro frontale con Annibale in modo da far debilitare le truppe cartaginesi con il passare del tempo, egli viene accusato di essere vile ed a lui si contrappone, per indole e strategia militare, il *magister equitum* Minucio Rufo. Quest'ultimo, ambizioso e smanioso di attaccare battaglia in circostanze inopportune, aizzava le truppe contro Fabio e lo scherniva, proprio come avviene a Timoteo (*Reg. et imp. apoph.* 187C apoft. 2). Ma Plutarco "dà risalto alla fermezza del protagonista, che non si lascia influenzare né dalle critiche dei suoi, né dalle provocazioni belliche del nemico" (p. 479). La φρόνησις di Fabio si manifesta anche quando consiglia al console Emilio Paolo di evitare lo scontro a Canne con Annibale e tenta di ostacolare Terenzio Varrone, "il quale presuntuosamente proclamava che al primo contatto col nemico avrebbe vinto concludendo la guerra, mai finita con generali come Fabio (...) La sconfitta rovinosa serve ai Romani per capire che la creduta vigliaccheria era in realtà perspicacia sovrumana e addirittura intelligenza sovranaturale e divina" (pp. 482-483).

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

Τῶν δὲ ῥητόρων τὸν Χάρητα προαγόντων καὶ τοιοῦτον ἀξιούντων εἶναι τὸν Ἀθηναίων στρατηγόν, ὃν τὸν στρατηγόν εἶπεν ὁ Τιμόθεος ἄλλα τὸν τῷ στρατηγῷ τὰ σπρώματα κομίζοντα’.

La parola στρατηγός ricorre ben tre volte in poliptoto (στρατηγόν/στρατηγόν/στρατηγῷ), usata la prima volta dai fautori di Carete, che in lui vedono rispecchiato l'autentico modello di stratega; le altre due volte da Timoteo, il quale sconfessa chi elogia Carete, affermando che questi certamente non può dirsi realmente uno stratega: l'unica occupazione che potrebbe ricoprire uno come Carete è quella di servire uno stratega.

L'espressione usata da Timoteo è venata di sarcasmo: egli, infatti, afferma che Carete potrebbe solamente portare le coperte al comandante; dunque non solo non gli riconosce le doti di stratega, ma nemmeno quelle di un semplice soldato: può solo umilmente e marginalmente servire chi è seriamente impegnato a combattere.

In questo aneddoto, più esplicitamente del primo, viene rappresentata la situazione politica ateniese, in cui due fazioni si contendono il potere e sostengono rispettivamente Carete e Timoteo.

L'aneddoto è citato più estesamente nell'*An seni respublica gerenda sit* 788DE, ove Plutarco scrive che alcuni oratori ateniesi, mettendo a confronto i vecchi strateghi Timoteo e Ificrate con il giovane Carete, davano la loro preferenza al secondo, per il fatto che era nel pieno vigore fisico (ἀκμάζοντα τῷ σώματι καὶ ῥωμαλέον) e dunque l'unico adatto a ricoprire un incarico di comando militare. La risposta di Timoteo coincide con quella che si legge negli *Apophthegmata* con una integrazione interessante. Nella raccolta apoftegmatica Timoteo si limitava a screditare la figura di Carete; ora invece spiega anche quali devono essere le caratteristiche dell'autentico stratega. Chi vuole porsi al comando di un esercito deve essere in grado di riflettere sulle proprie esperienze passate, da cui trarre insegnamenti per il futuro (τὸν δὲ στρατηγόν ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω τῶν πραγμάτων ὀρώντα); deve saper agire non per mero istinto, ma valutando attentamente le circostanze; deve riuscire a soggiogare il πάθος al λογισμός (μηδενὶ πάθει τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων λογισμοὺς ἐπιταραττόμενον).

Non è sufficiente dunque, secondo la visione di Timoteo condivisa da Plutarco, che un uomo sia robusto e nella pienezza delle forze, perché possa ritenersi adatto a comandare. Il ruolo del comandante richiede prudenza, attitudine alla riflessione, come si è letto anche nell'apoftegma 2 relativo a Timoteo (*Reg. et imp. apophth.* 187C), ove Carete, in veste di stratega, si vanta di essere stato ferito in battaglia e viene biasimato da Timoteo, per il quale invece il comandante non deve essere temerario, ma deve ponderare con grande accortezza i possibili rischi per sé e per l'intero esercito.

Nell'*An seni resp.* Plutarco indica chiaramente le due qualità necessarie al buon governante e a chi è al comando, la πραότης e la μετριότης, più facilmente

reperibili negli uomini anziani. In 788CD si legge che alla πολιτεία possono derivare molti vantaggi se a tenere il comando è un uomo non più giovane, poiché questi è dotato di φρόνησις ed εὐλάβεια, che gli consentono di valutare con equilibrio le decisioni da prendere; inoltre l'uomo anziano commette meno errori in virtù anche della sua esperienza, non è assillato dall'ambizione e non si comporta come un demagogo, che lusinga il popolo per ottenerne il sostegno. Egli invece sa relazionarsi ai suoi sottoposti senza ricorrere alla violenza e con spirito di conciliazione (ἀλλὰ πράως τε χρῆσθαι καὶ μετρίως τοῖς ἐντυγχάνουσιν). Pertanto non è casuale che gli anziani vengano sollecitati a prendere il comando, quando i cittadini attraversano situazioni di grande pericolo.

Plutarco ricorre ad un'immagine appena abbozzata ma molto efficace per illustrare la sua riflessione. L'anziano viene descritto come dedito oramai alla campagna, lontano dagli affari della politica e per nulla interessato ad ottenere benefici o ricompense; i cittadini, desiderosi di essere governati da lui (πρεσβυτέρων ποθοῦσιν ἀρχὴν ἀνθρώπων), lo conducono via dal piccolo campo e lo costringono ad assumere il comando.

L'immagine è diametralmente opposta a quella che segue, in cui sono i giovani a presentarsi ai cittadini e a mostrarsi ambiziosi e desiderosi di potere. Personaggi di tale genere, come demagoghi e strateghi capaci solo di alzare la voce in pubblico e pronunciare verbosi discorsi senza prendere fiato, non possono affatto giovare allo Stato, quando si tratta di proteggerlo dai pericoli. Ed infatti i cittadini saggiamente preferiscono l'anziano, che vive appartato e dignitoso nel suo campo, a giovani inesperti e smoderati.

I giovani, continua Plutarco, sono certamente più adatti alla guerra perché hanno forza e vigore; gli anziani invece, sebbene animati dal desiderio di rendere servizio alla patria, risultano meno efficaci nel combattimento in quanto l'ardore e la volontà di agire non sono supportate dal corpo ormai indebolito dall'avanzare dell'età. Nell'amministrazione dello Stato, d'altra parte, è preferibile che i cittadini scelgano un uomo anziano, perché ciò che occorre non è l'energia fisica, bensì capacità di riflettere e pianificare con accortezza le azioni da intraprendere (789E βουλή, πρόνοια e λόγος).

In definitiva, secondo Plutarco, per la sopravvivenza della πόλις è necessario l'apporto collaborativo sia degli anziani sia dei giovani, ma con compiti di direzione e orientamento gli uni, con mansioni operative gli altri (789E καὶ μάλιστα σφίζεται πόλις ἔνθα βουλαὶ γερόντων, καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαί').

Alla luce di quest'ampia argomentazione risulta evidente che Plutarco è propenso a giudicare Timoteo più adatto a ricoprire la carica di stratega, mentre a Carete, in virtù della sua giovane età, è riservata l'azione prettamente bellica; ma, come notato nell'apoteigma 2, l'autore evidenzia che anche nel combattere non bisogna lasciare che l'istinto prevalga sulla ragione, che il coraggio si trasformi in temerarietà. Carete appare dunque non conforme non solo a quanto

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

si richiede ad uno stratega, ma nemmeno ad un soldato perspicace. Ragion per cui Timoteo, e Plutarco stesso, lo descrive, declassandolo, come idoneo solo a portare le coperte ad uno stratega.

La medesima tematica è affrontata da Plutarco nell'apoftegma 6 (187B) della sezione dedicata ad Ificrate:

Ῥήτορος δέ τινος ἐπερωτῶντος αὐτὸν ἐν ἐκκλησίᾳ 'τίς ὢν μέγα φρονεῖς; πότερον ἰππεὺς ἢ ὀπλίτης ἢ τοξότης ἢ πελταστής;' 'οὐδεὶς' ἔφη τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν'.

Ificrate viene attaccato verbalmente da un detrattore, che gli contesta la sua condotta come comandante dell'esercito. Al generale viene rimproverato di essere orgoglioso e superbo senza una giusta motivazione, dal momento che egli non svolge una mansione pratica nell'esercito: egli non è infatti né un cavaliere né un oplita né un arciere. Per di più l'accusa gli viene rivolta in un contesto ad alta visibilità, ἐν ἐκκλησίᾳ, aspetto che fa presumere che alla base dell'attacco vi siano non semplici attriti personali, ma uno scontro e una polemica in ambito politico.

La replica di Ificrate ribalta completamente le critiche dell'avversario. Se è vero che egli non è impegnato fisicamente nello scontro bellico al pari dei soldati, ciò non vuol dire che la funzione del comandante sia da considerare secondaria; al contrario, essa è indispensabile, poiché l'atto del comandare implica la capacità di saper coordinare tutte le forze in campo, che altrimenti sarebbero allo sbando e agirebbero senza una pianificazione preventiva.

Gli elementi della battuta pronunciata da Ificrate sono disposti, forse non a caso, simmetricamente ('οὐδεὶς' ἔφη τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν'). Al pronome οὐδεὶς corrisponde in opposizione semantica il termine πᾶς; οὔτος, iterato in poliptoto, è posto dopo i termini antitetici οὐδεὶς e πᾶς. Tale disposizione degli elementi sembra adottata per voler enfatizzare la rivendicazione di superiorità da parte di Ificrate. Se è vero che la sua funzione non coincide con nessuna mansione svolta dai soldati, tuttavia egli ha un ruolo ancora più importante di quello ricoperto dai sottoposti. Questo moto d'orgoglio appare ancor più accentuato dalla posizione in clausola del verbo ἐπιτάττειν, che indica con precisione la funzione di supervisore propria dello stratega. Si noti anche l'omoarcto di ἐπί (ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν), che sembra voler richiamare l'attenzione di chi legge o ascolta proprio sul verbo posto alla fine.

L'aneddoto su Ificrate è citato anche nel *De fortuna* 99E¹¹ al fine di dimostrare che la φρόνησις - qui descritta come la capacità di usufruire al meglio dei beni di

¹¹ Plu., *De fort.* 99E Ἡρώτα τις Ἰφικράτην τὸν στρατηγόν, ὥσπερ ἐξελέγγων, τίς ἐστιν; 'οὔτε γὰρ ὀπλίτης οὔτε τοξότης οὔτε πελταστής,' κἀκείνος 'ὁ τούτοις,' ἔφη, 'πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρῶμενος.'

cui si dispone - si fonda sulla riflessione e sull'apprendimento ed è da considerarsi uno dei presupposti per il conseguimento della felicità. Nell'aneddoto, che è del tutto analogo alla versione che si legge negli *Apophthegmata*, Plutarco accosta il verbo χρῆσθαι ad ἐπιτάττειν ('ὁ τοῦτοις, ἔφη, πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος'), come a voler sottolineare che non è rilevante disporre di molti beni, ma sapersi servire adeguatamente di ciò che si ha, tanto o poco che sia. Subito dopo l'aneddoto, infatti, leggiamo che la φρόνησις fa sì che un elemento, come la ricchezza, la bellezza, la salute, possa acquistare valore concreto, perché chi la possiede sa come servirsi di questi beni, che altrimenti sarebbero inutili, se non addirittura dannosi¹².

Dunque, sembra dire Plutarco, se non ci fosse lo stratega, quale vittoria potrebbero mai riportare i soldati? Se le loro azioni non fossero coordinate, ognuno agirebbe secondo una propria logica e le loro forze e competenze specifiche non costituirebbero un unico organismo compatto; per il nemico sarebbe molto più agevole sconfiggere una massa confusa e indisciplinata di uomini ed il danno per la patria sarebbe grande.

L'aneddoto è riportato anche nell'*An virtus doceri possit* 440B¹³ ed il suo significato viene spiegato con più precisione rispetto a quanto si legge nel *De fortuna*. Plutarco intende dimostrare che non solo le τέχναι devono essere insegnate, ma che anche le virtù, tra cui la φρόνησις, possono essere acquisite mediante l'insegnamento. Se dunque l'arte di tirare con l'arco o di andare a cavallo si apprendono con lo studio e con la pratica, non è pensabile che attività e mansioni ancora più importanti, come l'abilità di guidare e coordinare tutte le forze che compongono un esercito, vengano affidate al caso e siano svolte da chi non è stato adeguatamente preparato (440B γελοῖος οὖν ὁ λέγων, ὅτι ... στρατηγία δὲ καὶ τὸ στρατηγεῖν ὡς ἔτυχε παραγίνεται καὶ οἷς ἔτυχε μὴ μαθοῦσιν). La φρόνησις non solo può essere insegnata e dunque può essere appresa, ma è anche elemento indispensabile per trarre vantaggi nello svolgimento di qualsiasi funzione e compito. Essa è infatti definita da Plutarco come ἡγεμών, κόσμος e τάξις di ogni attività¹⁴, perché, per mezzo di essa, colui che sovrintende riesce ad integrare ed armonizzare tutte le diverse componenti di un gruppo. Ed è proprio in questo che consiste la

¹² Plu., *De fort.* 99F Οὐ χρυσίον ἢ φρόνησις ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον οὐδὲ δόξα οὐδὲ πλοῦτος οὐδ' ὑγίεια οὐδ' ἰσχὺς οὐδὲ κάλλος. τί οὖν ἐστὶ; τὸ πᾶσι τοῦτοις καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον καὶ δι' ὃ τοῦτων ἕκαστον ἠδὺ γίνεταί καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον· ἄνευ δὲ τοῦτου δύσχρηστα καὶ ἄκαρπα καὶ βλαβερά, καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει τὸν κεκτημένον.

¹³ Plu., *An. virt. doc.* 440B Καίτοι γ' ὁ στρατηγὸς Ἰφικράτης πρὸς τὸν Χαβρίου Καλλίαν ἐρωτῶντα καὶ λέγοντα 'τίς εἶ; τοξότης; πελταστής; ἰππεύς; ὀπλίτης;' οὐδείς' ἔφη 'τούτων ἀλλὰ τοῦτοις πᾶσιν ὁ ἐπιτάττων.'

¹⁴ Plu., *An. virt. doc.* 440BC Γελοῖος οὖν ὁ λέγων, ὅτι τοξικὴ καὶ ὀπλιτικὴ καὶ τὸ σφενδονᾶν καὶ τὸ ἰππεύειν διδακτὸν ἐστὶ, στρατηγικὴ δὲ καὶ τὸ στρατηγεῖν ὡς ἔτυχε παραγίνεται καὶ οἷς ἔτυχε μὴ μαθοῦσιν. οὐκοῦν ἔτι γελοιότερος ὁ μόνην τὴν φρόνησιν μὴ διδακτὴν ἀποφαίνων, ἧς ἄνευ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὄφελος οὐδὲν οὐδ' ὄνησις ἐστίν. εἰ δ' ἡγεμῶν αὕτη καὶ κόσμος οὐσα πασῶν καὶ τάξις εἰς τὸ χρῆσιμον ἕκαστον καθίστησιν (...).

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

superiorità dello stratega Ificrate rispetto ai soldati: se essi sono in grado di resistere all'urto della forza nemica, se riescono a riportare una vittoria, che rappresenta un vantaggio (ὄφελος, ὄνησις) non solo per sé, bensì per l'intera comunità cittadina, ciò avviene non solo in virtù delle loro abilità di combattenti, ma anche, o forse soprattutto, grazie al condottiero, che con intelligenza e previdenza adotta ogni strategia valida a guidare gli uomini al suo comando¹⁵.

Il ruolo dello stratega non è molto diverso, per Plutarco, da quello di chi, nel corso del convito, ha il ruolo di sorvegliare e dare le giuste disposizioni agli inservienti¹⁶, i quali hanno compiti settoriali, come mescolare il vino o arrostitire le carni. Per fare in modo che il banchetto proceda in modo regolare e senza disordine, è necessaria dunque la presenza di una persona che coordini il tutto e sappia dare le giuste disposizioni. La φρόνησις - dote indispensabile per chi comanda l'esercito - si rivela altrettanto importante per chi si trova a rivestire un ruolo di rilievo nella vita politica.

A tal proposito, spunto di riflessione interessante per l'uomo di Stato è il problema, presentato nell'apoftegma 3 (*Reg. et imp. apophth.* 186B) della sezione riservata ad Aristide, relativo all'opportunità di deporre le inimicizie e le faziosità da parte degli avversari politici nei frangenti critici per lo Stato:

Ἐχθρὸς δ' ὢν τοῦ Θεμιστοκλέους καὶ πρεσβευτῆς ἐκπεμφθεὶς σὺν αὐτῷ
'βούλει' φησὶν ἐπὶ τῶν ὄρων, ᾧ Θεμιστόκλεις, τὴν ἔχθραν ἀπολίπωμεν; ἂν
γὰρ δοκῆ, πάλιν αὐτὴν ἐπανιόντες ληψόμεθα.

L'aneddoto pone all'attenzione la rivalità politica che separa Aristide da Temistocle, rivalità evidenziata dalla posizione incipitaria del termine ἐχθρὸς e ribadita dall'autore con la paronomasia ἐχθρὸς/ἐχθρα. Si tratta di un'inimicizia che deriva da due diversi modi di interpretare la politica interna ad Atene, ma il problema qui proposto da Plutarco afferisce alla sfera della politica estera, dei rapporti con altri Stati.

È chiarito sin dalle prime parole che i due uomini sono in ostilità, ma si trovano, in una circostanza non precisata¹⁷, a dover rappresentare le esigenze

¹⁵ Cf. R. SCANNAPIECO (2010, p. 212) : "Il fatto poi che il testo del *De fortuna*, almeno nella forma in cui esso ci è giunto, termini proprio con un riferimento alla necessità che l'azione dell'uomo politico sia supportata dalla φρόνησις piuttosto che dalla τύχη, perché quest'ultima da sola è causa più di rovina che di vantaggi, mettendo spesso in luce i limiti di chi la ottiene e non la sa utilizzare con raziocinio, permette di ipotizzare una lettura politica del testo, al di là della sua natura di esercitazione retorica a cui spesso è stato ridotto: per Plutarco la riflessione sulla τύχη, a prescindere dalle posizioni filosofiche che essa rispecchia, doveva convertirsi naturalmente in un discorso innanzi tutto sul profilo del perfetto uomo politico".

¹⁶ Plu., *An virt. doc.* 440C αὐτίκα τίς δείπνου χάρις, ἡσκημένων καὶ μεμαθηκότων παίδων
'δαιτρεῦσαι καὶ ὀπτῆσαι καὶ οἰνοχοῆσαι,' εἰ μὴ διάθεσις μηδὲ τάξις εἴη περὶ τοὺς διακονοῦντας;

¹⁷ F. FUHRMANN, 1988, p. 273 n. 1 : "Il s'agit vraisemblablement de l'ambassade envoyée à Sparte

della propria πόλις in un contesto più ampio di quello cittadino: sono infatti inviati insieme in qualità di ambasciatori (πρεσβευτῆς σὺν αὐτῶ). La proposta avanzata da Aristide al rivale Temistocle dimostra una spiccata propensione al pragmatismo, il che comporta il superamento di posizioni ideologiche antitetiche nel momento in cui appare necessario far valere la posizione del proprio Stato¹⁸.

Il confine territoriale (οἱ ὅροι), che i due uomini devono concretamente varcare per svolgere la loro missione all'estero, rinvia all'astratta linea di confine, indicata dalla parola ἔχθρα, che li tiene separati; limite che essi devono temporaneamente travalicare. Solamente dopo che avranno espletato il loro incarico e avranno fatto ritorno in patria (ἐπανιέναι), lo stesso Aristide suggerisce, con una sottile ironia, che potranno tornare ad essere nemici.

La scelta di allearsi temporaneamente con il proprio nemico rappresenta un esempio di mero opportunismo o di una oculata e giudiziosa scelta strategica? La valutazione di questa scelta può intravedersi velatamente nell'inciso ἄν δοκῆ pronunciata da Aristide: anche se l'autore non dice esplicitamente che Aristide abbia ragione, si comprende che il discorso è incentrato sulla necessità di agire secondo quanto è più opportuno e utile in quella circostanza.

Aristide è dunque dotato di φρόνησις, ossia di saggezza pratica, che, come scrive la F. ALESSE (2013, p. 11), “al contrario del sapere teoretico, si esercita a fronte di una ‘occasione’, τύχη, di una circostanza particolare fornita dal caso e che richiede la capacità di applicare una regola di condotta in luogo di un'altra”. Secondo la studiosa, il ragionamento plutarceo, ampiamente sviluppato nel *De virtute morali*, trae le sue origini dalla riflessione di Aristotele, che “non usa il termine τύχη in questo senso e in stretto rapporto con l'esercizio della phronesis, ma sviluppa senz'altro il tema della ‘circostanza’, avvalendosi del termine καιρός, già noto alla tradizione sofistica e frequente in Isocrate” (*ibid.*, p. 11).

Nei *Praecepta gerendae reipublicae* 809B-F Plutarco afferma che il politico deve necessariamente riflettere su un problema spinoso e inevitabile dell'attività politica, ossia l'insorgere di ἔχθραι καὶ διαφοραί. Al fine di preservare l'integrità della πόλις risulta infruttuoso l'atteggiamento di chi, per ambizione smodata (φιλοτιμία), è incapace di superare i conflitti personali ed è privo di lungimiranza politica. Plutarco stigmatizza fortemente coloro che assumono posizioni estreme e irremovibili, definendo questa condotta un segno di inciviltà (δεινῶς ἄγριον καὶ θηριῶδες), e propone la figura dell'ἄρμονικός quale valido modello cui ispirarsi.

en 479 pour discuter du relèvement des remparts d'Athènes (Thucycide I, 91, 3)”

¹⁸ Il tema della concretezza nell'agire politico rispetto a inutili manifestazioni di idealismo trova ampio spazio nella riflessione plutarcea. A questo proposito si vedano F. BECCHI (1995, pp. 51-63) e J. PINHEIRO (2013, p. 312 ss.): “na actividade pública é difícil conjugar a utilidade com a justiça, muitas vezes também é muito exigente para o homem harmonizar os valores que incorporam a paideia com as contingências da vida ou com os seus desejos ou pathe. Quando assim acontece, a paideia teórica ou espiritual diverge da paideia prática, e é precisamente nesta conciliação que assinalamos a dificuldade de uma vivência global da paideia”.

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

Infatti l'abilità del politico, secondo Plutarco, risiede nel trattare i nemici con maggiore temperanza (ἡθικώτερον), ripristinando l'armonia con coloro che hanno una diversa visione politica, senza fare ricorso alla ὀργή e alla ὕβρις, bensì alla πραότης.

A sostegno della sua riflessione, Plutarco adduce l'esempio concreto dei già menzionati Temistocle e Aristide¹⁹, cui era riconosciuto il grande merito di aver saputo accantonare la loro ἔχθρα nel momento in cui erano impegnati insieme ἐπὶ πρεσβείαν ἢ στρατηγίαν. Nei *Praecepta* Plutarco presenta questa forma di accordo preventivo come una prassi consolidata: l'avverbio ὁσάκις, infatti, indica con precisione che i due politici ricorrevano costantemente a questa condotta. È da rilevare che nei *Praecepta* entrambi i politici sono fautori di questa prassi, mentre nella raccolta di apoftegmi Plutarco attribuisce l'iniziativa solamente ad Aristide. È ipotizzabile che nei *Praecepta* l'intento dell'autore sia quello di fornire all'interlocutore l'esempio di comportamenti e strategie applicabili ogni qual volta si renda necessario; il caso di Temistocle e Aristide è solamente un esempio tra i tanti citati nell'opuscolo. Negli *Apophthegmata*, invece, l'attenzione di Plutarco è focalizzata sulle virtù di Aristide, che è sempre fedele alla sua scelta di evitare compromissioni politiche, ma che, qualora la circostanza sia di estrema difficoltà per lo Stato, è pronto ad accordarsi con il nemico; comportamento certamente da elogiare, in quanto dimostra che Aristide – grazie alla sua φρόνησις – è in grado di vagliare giudiziosamente le diverse congiunture e adattarsi ad esse. Sembra che Plutarco voglia che la figura di Aristide surclassi quella di Temistocle, che, al contrario, non aveva mai promosso per primo accordi con il rivale; anzi, in numerose occasioni aveva tentato di diffondere maldicenze sul conto di Aristide e di screditarlo con false accuse, come si legge in *Arist.* 4 e 7.1-2.

In sintonia con gli *Apophthegmata* è quanto si legge nel *Bíos* di Aristide al capitolo 8.1-6, ove viene sottolineata la completa abnegazione del personaggio per salvaguardare i Greci dall'attacco persiano: sebbene ostracizzato, Aristide perseverava nell'incoraggiare i Greci a difendere la loro libertà; e, una volta emanato il decreto sul rientro degli esiliati, si mostrava ben disposto a collaborare con Temistocle, che godeva in quel momento di pieni poteri (στρατηγῶν αὐτοκράτωρ). La convinzione che la salvezza comune fosse superiore agli interessi di parte e alle discordie personali lo induceva, dunque, a supportare Temistocle in ogni circostanza sia con utili consigli sia mediante azioni (πάντα συνέπραττε καὶ συνεβούλευεν) e contribuiva, senza nutrire alcuna invidia, ad accrescere la δόξα del suo peggior nemico (ἐνδοξότατον ἐπὶ σωτηρία κοινῇ ποιῶν τὸν ἔχθιστον).

¹⁹ Plu., *Praec. ger. reip.* 809B: Οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τὸν Θεμιστοκλέα καὶ τὸν Ἀριστείδην ἐπαινοῦσιν ἐπὶ τῶν ὄρων τὴν ἔχθραν ἀποτιθεμένους, ὁσάκις ἐπὶ πρεσβείαν ἢ στρατηγίαν ἐξίειεν, εἶτα πάλιν ἀναλαμβάνοντας.

Di seguito Plutarco riferisce un episodio, verificatosi poco prima della battaglia di Salamina, da cui emerge la perspicacia e l'intelligenza di Aristide. Questi, a rischio della propria incolumità (παραβόλως), accorre di notte alla tenda di Temistocle per proporgli di appianare i loro conflitti irragionevoli e puerili (ἡ κενὴ καὶ μειρακιώδης στάσις) e rivaleggiare tra loro in modo onesto e, soprattutto, utile alla salvezza della Grecia; agendo in questo modo, mostreranno di essere persone assennate (σωφρονεῖν). Il tono encomiastico nei confronti di Aristide affiora dalle ulteriori parole che il personaggio pronuncia: egli si presta a coadiuvare l'operato di Temistocle in subordine (ὑπουργῶν καὶ συμβουλευῶν), riconoscendo all'altro la supremazia (ἄρχων καὶ στρατηγῶν).

In definitiva, al pari dell'aneddoto riportato negli *Apothegmata*, ad essere fautore della riconciliazione è Aristide, il cui comportamento è elogiato in modo più evidente nella biografia. Quanto Aristide fosse assennato ed attento, nel suo operato politico, a non lasciarsi condizionare da interessi di parte e non avvantaggiare una fazione rispetto all'altra, ben si evince anche dall'apoteigma 1 (*Reg. et imp. apophth.* 186A):

Ἀριστείδης δὲ ὁ δίκαιος αἰεὶ καθ'ἑαυτὸν ἐπολιτεύετο καὶ τὰς ἐταιρείας ἔφευγεν, ὡς τῆς ἀπὸ τῶν φίλων δυνάμεως ἀδικεῖν ἐπαρούσης.

Il concetto di δικαιοσύνη ricorre due volte mediante la paronomasia δίκαιος/ἀδικεῖν, con cui sono poste in antitesi la condotta di chi, come Aristide, opera nell'interesse della πόλις, ispirato da nobili ideali, e chi, invece, si fa condizionare da interessi particolari, circoscritti all'ambito della ἐταιρεία. Per Aristide, in cui il valore della giustizia è radicato al punto da meritarsi l'appellativo di ὁ δίκαιος, è evidente che i vincoli, che uniscono i membri di una consorteria, possono facilmente tradursi in un incentivo (ἐπαίρειν) a favorire e privilegiare i propri amici, commettendo azioni non conformi al giusto (ἀδικεῖν). È necessario fondare la propria autorità su presupposti che trascendano i rapporti di amicizia e che mirino a garantire il bene dell'intera comunità.

Significativa appare nel periodo la presenza dei termini καθ'ἑαυτὸν e αἱ ἐταιρεῖαι, con cui l'autore sembra porre in risalto il singolo che si staglia al di sopra delle fazioni, senza mescolare saggiamente la sfera del privato con quella pubblica, e intenzionalmente, come suggerisce il verbo φεύγειν, evita ogni forma di compromissione. Inoltre l'avverbio αἰεὶ, accostato a καθ'ἑαυτὸν, sta ad indicare che la coerenza politica del personaggio è costante e non è mai intaccata da tentativi di assecondare gli interessi di una fazione rispetto alle altre. Aristide, dunque, compie una scelta ben precisa quale impulso alla sua azione di governo: una προαίρεσις, che consiste in una "(...) decisión libremente asumida de actuar eis tò συμφέρον, entendiendo Bien Común no como el cumplimiento de las ambiciones e intereses coyunturales de la patria, sino como la virtud política

que implica libertad, franqueza, igualdad geométrica, estabilidad, paz y, en una palabra, justicia” (A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1995, p. 379).

La tematica trova ampio riscontro nel *Bíos* di Aristide al capitolo 2, incentrato sull’analisi delle motivazioni che erano alla base del persistente antagonismo tra Temistocle e Aristide; viene in particolar modo esaminato il concetto di δίκη in relazione al problema della δύναμις (il potere) derivante da interessi di parte.

Aristide è definito πρὸς τὸ δίκαιον ἀτενής (“saldamente intento ad attuare la giustizia”), dal momento che il principio di base del suo operato risiede nella rettitudine. Ἐγαθὸς πολίτης è colui che ha il coraggio (θαρρεῖν) di andare oltre gli interessi delle parti, ponendosi come obiettivo esclusivamente azioni e discorsi improntati all’onestà e alla giustizia (χρηστὰ καὶ δίκαια πράττειν καὶ λέγειν). E ben si attaglia all’ἐγαθὸς πολίτης la valutazione di chi afferma che, per governare bene gli Ateniesi, occorre essere ἴσος καὶ κοινὸς ἅπασιν.

A differenza di Temistocle, che ha fondato la sua δύναμις οὐκ ἐν καταφρόνητος sull’appoggio degli ἐταῖροι e ritiene che, una volta assicuratosi il potere, non sia scorretto favorire i propri amici, Aristide ritiene invece che il potere acquisito per mezzo degli amici induca ad agire in modo iniquo (συναδικεῖν τοῖς ἐταίροις/ἀδικεῖν) e ad alimentare il malcontento, qualora le loro richieste non vengano soddisfatte (λυπηρὸς εἶναι μὴ χαριζόμενος).

L’aneddoto della raccolta apoftegmatica, dunque, riprende in modo più conciso il contenuto del capitolo 2 del *Bíos*, mostrando evidenti corrispondenze lessicali.

Affinità tematiche con l’apoftegma 1 di Aristide (*Reg. et imp. apophth.* 186A) ed il capitolo 2 della *Vita di Aristide* si ravvisano, inoltre, nei *Praecepta gerendae reipublicae* (806F; 807AF; 808AF; 809AB), là dove Plutarco spiega in che modo l’uomo politico debba scegliere gli amici (ἔπεται δὲ τούτοις ἢ περὶ φίλων κρίσις), mostrando disapprovazione sia per Cleone che per Temistocle; il primo infatti, appena si dedicò alla politica, allontanò da sé gli amici, circondandosi di adulatori; il secondo antepose favori e privilegi di natura privata agli interessi pubblici²⁰. Per agire correttamente (ὀρθῶς) e non incorrere nell’ἀδικία, dunque, l’uomo che ricopre un incarico politico non deve

²⁰ Rispetto a quanto è scritto nella raccolta apoftegmatica, nei *Praecepta gerendae reipublicae* Plutarco amplia la sua riflessione, specificando che è giusto e corretto agire in modo imparziale e prendere decisioni politiche senza essere soggetti alla volontà e ai desideri degli amici (comportamento proprio di Aristide), ma questo non implica, come conseguenza, che il politico non debba avere amici, bensì che sappia circondarsi di persone sagge (οὐ γὰρ ἀφίλων αἱ πόλεις ἀνδρῶν καὶ ἀνεταίρων ἀλλὰ χρηστῶν καὶ σωφρόνων δέονται) e che condividano con lui valori e ideali (807BC Δεινὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ σχέτλιον, εἰ,...οὐκ εὐθὺς αἰρήσεται φίλους ὁμοιοπαθεῖς καὶ ὑπηρετάς καὶ συνενθουσιῶντας αὐτῷ πρὸς τὸ καλόν, ἀλλ’ οὐκ ἄλλου πρὸς ἄλλην αἰεὶ χρειάν κάμπτοντος αὐτὸν ἀδίκως καὶ βιαίως,...). In effetti negli *Apophthegmata* si legge non che Aristide fosse privo di amici, ma che si occupasse della gestione dello Stato (πολιτεύειν) senza avvalersi del supporto fazioso di essi (Plutarco parla infatti di ἐταιρείαι), il che lo avrebbe costretto a contraccambiare in qualche misura l’appoggio politico ricevuto.

assolutamente favorire gli interessi degli amici (αἱ ἴδιαί χάριτες καὶ σπουδαί), ponendo in secondo piano quanto è di interesse dell'intera comunità (τὰ κοινὰ καὶ δημόσια).

In conclusione, ciò che emerge regolarmente dagli aneddoti presi in esame è l'importanza della riflessione e della ponderazione ogni qual volta ci si accinge a compiere un'azione o ad esprimere un giudizio; è necessario perciò saper contenere, mediante l'esercizio del λόγος, le pulsioni irrazionali, le quali, peraltro, non possono essere sradicate del tutto. È in virtù di questo costante e graduale esercizio di miglioramento di sé che le energie di cui l'uomo dispone possono essere incanalate e indirizzate ad azioni nobili per chi le compie e fruttuose per chi ne beneficia. E Timoteo, Ificrate ed Aristide mostrano, nel concreto delle loro azioni, in che modo la φρόνησις, la saggezza pratica, possa trovare attuazione²¹.

²¹ Come sottolineava G. AALDERS (1982, p. 49), "What the situation demands is a pragmatic rule; (...) A statesman should guard against an undue rigidity of mind, like that of the young Cato".

BIBLIOGRAFIA

- AALDERS, G., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam/Oxford/New York, 1982.
- ALESSE, F., “La buona *χρησις*. Aspetti della saggezza prescrittiva in Plutarco e nel *Corpus plutarcheum*”, in PACE, G. & VOLPE CACCIATORE, P. (eds.), *Gli scritti di Plutarco: Tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del IX Convegno internazionale plutarcheo (Ravello 29 settembre-1 ottobre 2011)*, Napoli, 2013, pp. 9-18.
- BECCHI, F., “La saggezza del politico e la saggezza dell’attore”, in GALLO, I. & SCARDIGLI, B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco, Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano 7-9 giugno 1993)*, Napoli, 1995, pp. 51-63.
- CEREZO, M., *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Lleida, 1996.
- FRAZIER, F., *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, 1996.
- FUHRMANN, F., (ed.), *Plutarque, Œuvres morales, Tome III: Apophtegmes de rois et de généraux*, Paris, 1988.
- OPSOMER, J., “Virtue, fortune, and happiness in theory and practice”, in ROSKAM, G. & VAN DER STOCKT, L. (eds.), *Virtues for the people. Aspects of Plutarchian ethics*, Leuven, 2011, pp. 151-173.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., “Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco”, in GALLO, I. & SCARDIGLI, B. (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.
- PINHEIRO, J., *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco*, Coimbra, 2013.
- SCUDERI, R., “L’*humanitas* di Fabio Massimo nella biografia plutarchea”, *Athenaeum*, 98, II (2010), 467-487.
- VOLPE CACCIATORE, P., “Sul concetto di *πολυπραγμοσύνη* in Plutarco”, in CRISCUOLO, U. (ed.), *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, 1987, pp. 129-145.