

DALL'ETICA CLASSICA ALL'ETICA CRISTIANA:
IL COMMENTO AL PROLOGO DEL LIBRO DEI PROVERBI,
DI BASILIO DI CESAREA*

1. *Lo scritto basiliano*

L'omelia di Basilio sul *Prologo* del libro dei *Proverbi*, figura come la XII dell'edizione benedettina, nel vol. XXXI della *Patrologia Graeca* (385 C-424 A). Essa appartiene al primo gruppo di omelie basiliane tradotte in latino da Rufino verso il 398.¹

Lo scritto è stato scarsamente esaminato nel suo contenuto. J. Bernardi, nel lavoro ormai classico sulla predicazione dei Padri cappadoci, vi dedica due pagine, le quali rappresentano l'unica analisi del testo basiliano.² Lo studioso francese sostiene che l'argomento dell'omelia appare come richiesto all'oratore, non scelto da lui, per cui non vi si troverebbe nulla di significativo se non l'abilità didattica di organizzare la coesione di un discorso su un testo a *membra disiecta*, quale il libro dei *Proverbi* e il suo *Prologo*.³

Quanto alla datazione, l'omelia stessa, all'inizio, sembra fornire un'indicazione. Basilio esordisce dicendo che egli parla in obbedienza al «padre benevolo» (χρηστῷ πατρί) che gli ha chiesto di scendere sulla palestra del commento a un testo scritturistico. Data la difficoltà del testo proposto – l'inizio del libro dei *Proverbi* – Basilio sottolinea che la richiesta gli appare come una prova simile a quella a cui si sottopongono i cacciatori esperti quando, di fronte a luoghi di accesso particolarmente difficile, non rinun-

* *Studi e materiali di storia delle religioni*, n.s. 14 (1990), 353-378.

¹ L'omelia è la V di quelle tradotte da Rufino. Questa traduzione figura in appendice all'edizione basiliana del Migne: PG 31, 1761-1781 [*n.d.r.*: oggi si legge in Rufini Aquileiensis *Homiliarum Basilii Magni Interpretatio Latina*, cura et studio Carla Lo Cicero, Turnhout 2008 (CCSL 20A), 81-115]. Per la tradizione manoscritta della versione di Rufino cf. M. Huglo, *Les anciennes versions latines des Homélies de saint Basile*, in *Revue-Bénédictine* 64 (1954), 129-132; cf. anche A. Siegmünd, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München 1949 (Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie), 51-55 [*n.d.r.*: Carla Lo Cicero, *Introduzione*, in Rufini Aquileiensis *Homiliarum Basilii Magni* IX-LXIV].

² J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Marseille 1968 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier 30), 56-58.

³ *Ibid.*, 56.

ziano a proseguire il cammino, volendo quasi emulare l'agilità di un cane da caccia.⁴

Questo esordio, sin dall'antichità, ha fatto collocare il testo agli inizi della predicazione di Basilio, intendendo agli inizi del suo presbiterato che è del 364, e ha fatto supporre la presenza del vescovo. Nella traduzione di Rufino si trova infatti questo titolo: *In principio Proverbiorum Salomonis quam dixit cum esset presbyter, iubente episcopo*.⁵ Nel *Cod. Colbertinus 499*, dell'anno 971, utilizzato dal Garnier per l'edizione riprodotta nel vol. xxxi della PG, accanto all'inizio dell'omelia, vi è uno scolio che la colloca ai primi tempi dell'attività ecclesiale di Basilio; lo scolio aggiunge inoltre alcuni dettagli privi di fondamento quali il fatto che il vescovo fosse Melezio e che Basilio fosse ancora diacono.⁶

In realtà i termini in cui si esprime Basilio non sono tali da far pensare all'esercitazione-prova di un principiante. Anche all'inizio del trattato *Sullo Spirito Santo*, la cui redazione definitiva è da collocare nel 375 e cioè in periodo centrale dell'episcopato,⁷ Basilio motiva la sua impresa con la richiesta di spiegazioni che gli viene da un altro vescovo – il suo amico Anfiloquio di Iconio – su un tema particolarmente difficile.⁸

Per prospettare la collocazione dell'omelia sul prologo dei *Proverbi* all'interno delle opere di Basilio, e il significato storico di questo testo, occorre innanzi tutto procedere all'analisi del contenuto. Si tratta di una riflessione fondamentale sull'etica a partire da un testo biblico che dell'etica definisce i principi. Il testo biblico è costituito dai primi 32 versetti del libro dei *Proverbi*, il cosiddetto *Prologo*. Di questi versetti, i primi 7, considerati oggi un'introduzione redazionale che si prolunga fino al v. 9, sono quelli su cui il commento di Basilio si sofferma particolarmente. Ricordiamo questi 7 versetti, letti secondo il testo greco della LXX:

¹ Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele,

² per conoscere la sapienza e la disciplina (παιδείαν), per capire i detti profondi,

³ per acquistare l'equilibrio delle parole,
per conoscere la vera giustizia
e il giudizio indirizzare rettamente,

⁴ per dare agli innocenti l'astuzia
e ai giovani conoscenza e riflessione.

⁴ Bas., *hom.* 12 (PG 31, 385 C-D).

⁵ PG 31, 1761 B.

⁶ Cf. PG 31, 385 B e n. 76.

⁷ Cf. E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea*, Roma 1984 (La spiritualità cristiana. Storia e testi 5), 49-50.

⁸ Cf. *ibid.*, 50-59.

- ⁵ Ascolti il saggio e aumenterà il sapere
e l'uomo accorto acquisterà la capacità di dirigere la nave (χυβέρονησιν)
⁶ per comprendere proverbi e allegorie,
le massime dei saggi e i loro enigmi.
⁷ Il principio della sapienza è il timore di Dio,
buona è la coscienza di tutti quelli che la praticano,
la pietà verso Dio è il principio della conoscenza,
gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione.

2. Alcune note prelie

Una prima osservazione permette di cogliere come Basilio valuti i libri sapienziali e quali egli prenda in considerazione. All'inizio dell'omelia, dice:

Conosciamo tre opere del sapientissimo Salomone: quella dei *Proverbi*, di cui ci occuperemo ora; quella dell'*Ecclesiaste* e quella del *Cantico dei Cantici*: ognuna di esse corrisponde a una sua propria finalità, anche se tutte sono state scritte per utilità degli uomini. I *Proverbi* sono un'istruzione dei costumi (παίδευσις ἐστὶν ἠθῶν) e una correzione delle passioni, insomma un insegnamento di vita che comprende precetti bene accorti sul comportamento. L'*Ecclesiaste* riguarda le cose della natura e ci rivela la vanità delle cose di questo mondo affinché non crediamo che le cose che passano siano da perseguire né che le preoccupazioni dell'animo per le cose vane siano da prendere in considerazione. Il *Cantico dei Cantici* mostra in che modo le anime possono giungere alla perfezione. Contiene infatti l'accordo della sposa con lo sposo, cioè la familiarità dell'anima con il Verbo di Dio (PG 31, 388 AB).

Il riferimento ai "libri di Salomone", limitandoli a tre ed escludendo in particolare il libro della *Sapienza*, coincide, per i libri sapienziali, con l'elenco dei libri canonici che il Nazianzeno dà nel *Carme* 1⁹ e che, limitando a 22 i libri dell'AT, è considerato espressione della fase più restrittiva del canone in ambito greco.¹⁰ È noto tuttavia che ciò non significa la non utilizzazione del resto della letteratura biblica: Basilio, come del resto il Nazianzeno, usa no quelli che in epoca moderna sono stati detti "libri deuterocanonici",¹¹ anche se in modo quantitativamente ridotto.¹²

⁹ L'elenco del Nazianzeno è in *car.* 1, 12, 10-29 (PG 37, 472-474). Per l'analisi di questi dati cf. G. Perrella, *Introduzione generale alla Sacra Bibbia*, Torino 1948, 134 n. 6.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 134ss.; S. Zarb, *De historia canonis utriusque testamenti*, Romae 1934² (Opuscola Biblica Pontificii Institutii Angelici), 135ss.

¹¹ Per una sintesi sempre valida della complessa questione, cf. A. Pincherle, *Introduzione al Cristianesimo antico*, Bari 1971 (Universale Laterza 185), 11-24.

¹² Per un dettagliato esame della posizione dei Padri nei confronti dei deuterocanonici, cf. G. Perrella, *Introduzione generale*, 130-142; S. Zarb, *De historia canonis*, 135-192.

Quanto al problema della datazione dell'omelia sul prologo dei *Proverbi*, come si è visto, lo scolio che il *Cod. Colbertinus 499* presenta accanto all'inizio dell'omelia, la colloca ai primi tempi dell'attività ecclesiale di Basilio, probabilmente cristallizzando e interpretando il cenno contenuto nel titolo della traduzione di Rufino: «In principio Proverbiorum Salomonis quam dixit cum esset presbyter ...».

Per una valutazione del problema cronologico è necessario un confronto tematico con altri scritti basiliani. Procedendo a tale confronto, le affinità maggiori si riscontrano con il I prologo dei *Moralia*, il *De iudicio Dei*.¹³

Questo prologo si colloca all'inizio della crisi anomea, il che significa ai primi anni '60 del IV secolo,¹⁴ e propone le *Regole morali* come un compendio dei doveri dei cristiani, su testi del Vangelo, in rapporto alla grave crisi di divisione e disconoscimento dei precetti della fede. Il giudizio di Dio, in questo prologo, attraverso il repertorio dei fatti della storia di Israele, è mostrato come correzione e come invito al "timore", inizio necessario di ogni itinerario a Dio. Questo stesso è il fondamento dato come inizio della sapienza dal prologo del libro dei *Proverbi* (v. 7), ed è il tema ispiratore del commento di Basilio. Se il prologo alle *Regole Morali*, *Sul giudizio di Dio*, completato dall'aggiunta allo stesso, *Sulla fede*, si presenta come un inquadramento di fondo per le regole di comportamento del cristiano, dandone i presupposti nel timore del giudizio di Dio e nella fede regolata dalle Scritture, il commento ai primi versetti del libro dei *Proverbi*, con la medesima impostazione, si presenta anch'esso come un trattatello organico dei fondamenti dell'etica, della natura della virtù, della relativa concezione antropologica, sul fondamento biblico. Il suo carattere specifico è però individuabile nel fatto che l'omelia lascia trasparire un profondo lavoro di riflessione su aspetti e problemi dibattuti dall'etica classica.

Il confronto con la *paideia* classica richiama d'altra parte il più noto scritto di Basilio, il *Discorso ai giovani sul modo di trar profitto dalla letteratura pagana*, la cui datazione è piuttosto discussa, ma che nell'edizione del Naldini è collocata nella maturità di Basilio, tra il 370 e il 375.¹⁵ L'importanza propedeutica delle lettere classiche; la superiorità perfezionante dell'insegnamento della Bibbia; il criterio fondamentale dell'orientamento della

¹³ PG 31, 653-676.

¹⁴ Per la natura e la collocazione del I e II prologo, di cui il II è da considerare un'aggiunta al I, cf. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain 1953 (Bibliothèque du Muséon. Université de Louvain. Institut Orientaliste 32), 287-289. Per la datazione delle *Regole Morali*, cf. *ibid.*, 257-260.

¹⁵ Cf. Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani (Oratio ad adulescentes)*, a cura di M. Naldini, Firenze 1984 (Biblioteca Patristica 3), 16. Sempre sul problema della datazione cf., dello stesso Naldini, *Sulla "Oratio ad adulescentes" di Basilio Magno*, in *Prometheus* 4 (1978), 36-44.

vita verso la verità; l'allenamento alla virtù, il tenere ben saldo il timone del proprio discernimento secondo l'immagine della sapiente guida di una nave: sono questi i ben noti temi del *Discorso ai giovani* e sono temi che troviamo anche nell'omelia sul prologo dei *Proverbi*. Tuttavia il tono generale dell'omelia appare diverso da quello del *Discorso ai giovani*: quest'opera può essere considerata come un chiarimento che tende alla definitiva messa a punto del problema generale del rapporto tra la formazione cristiana e la *paideia* greca. L'omelia sul prologo dei *Proverbi* è invece una riflessione su specifici contenuti, in una fase di elaborazione degli stessi. Si percepisce il lavoro della scoperta personale di un modo nuovo di praticare la virtù in relazione a un orientamento fondamentale della vita, che è verso Dio e che si impara dalla Scrittura, pur senza nulla rinnegare di una solida formazione culturale precedente. L'articolazione delle problematiche sembra non lontana da quel programma di vita contenuto nell'*epist. 2* che Basilio diresse all'amico Gregorio Nazianzeno, intorno al 359, per incoraggiare quest'ultimo a seguirlo nel cammino ascetico, alla scuola della Scrittura, dopo aver condiviso gli studi classici ad Atene.¹⁶

Questa lettera, nota come il programma ascetico del periodo di ritiro di Basilio nel Ponto, è di fatto una reimpostazione di tutta la vita etica. Non si tratta di una fuga fisica dal mondo, dice in essa Basilio, poiché se trasportiamo con noi le nostre passioni, in ogni luogo saremo alle prese con i medesimi turbamenti così come il mal di mare perseguita chi è inesperto di navigazione, anche se egli cambia posto sulla nave (*epist. 2, 1*).

Il programma che segue contiene insegnamenti finalizzati a estirpare le passioni e a praticare le virtù:

Ma la via principale verso la scoperta del dovere, dice Basilio al centro della lettera, è lo studio delle Sacre Scritture ispirate da Dio. In esse infatti si trovano anche i precetti che regolano le azioni; e le vite degli uomini beati, scritte e trasmesse quali immagini animate della vita secondo Dio, sono proposte per l'imitazione delle buone opere (*epist. 2, 3*).

Queste tematiche sono tutte molto affini a quelle dell'omelia sul prologo dei *Proverbi*, il cui contenuto viene qui di seguito esaminato.

Le indicazioni che emergono da questi confronti con gli altri scritti basiliani permettono di confermare un orientamento alto per la datazione dell'omelia, da collocare quindi ai primi anni dell'attività ecclesiale di Basi-

¹⁶ Per il testo della lettera cf. Basilio di Cesarea, *Le Lettere*, a cura di M. Forlin Patrucco, vol. 1, Torino 1983 (Corona Patrum 11), 61-73 e commento, 255-258. Per il significato del programma di vita esposto in questa lettera nell'itinerario della formazione di Basilio e del suo pensiero etico cf. E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio*, 23-33.

lio, tenendo conto che tale attività, anche di predicazione, si svolge a partire dal 360 e che il 364 è l'anno della sua ordinazione a presbitero.

3. I temi e la struttura dell'omelia-trattatello

Il commento inizia con il riferimento al v. 1 del testo biblico: «Proverbi di Salomone, figlio di Davide, Re d'Israele», a cui fanno seguito le osservazioni prese in esame all'inizio di questo lavoro, su «i libri di Salomone», e la spiegazione del termine παροιμία, 'proverbi', nell'uso pagano e in quello cristiano.¹⁷

Il commento al v. 2a: «Per conoscere la sapienza e la disciplina» (παιδείαν), occupa il resto della prima metà dell'omelia, fino al par. 7¹⁸ e costituisce la base della trattazione vera e propria in quanto, dice Basilio, la prima cosa da spiegare sono appunto la sapienza e la disciplina. La sapienza è scienza (ἐπιστήμη) delle cose divine e delle cose umane; la teologia è la scienza delle cose divine ed è la forma più alta della sapienza, quella di cui parla *1 Cor.* 2,6-7, nascosta nel mistero; tuttavia non rifiuta la sapienza degli uomini, che pure può giungere a Dio osservando il cosmo di cui Egli è il Creatore (par. 3: 389 C-392 B).

La sapienza umana riguarda l'esperienza delle cose della vita, ed è quella a cui si riferisce *Prov.* 1,20: «La sapienza grida per le strade, agisce con libertà nelle piazze, è annunciata dall'alto delle mura».

Lo scopo del libro dei *Proverbi*, sottolinea Basilio, è convincere dei benefici di questa sapienza e insegnare i mezzi per conquistarla. Il primo mezzo è il timore di Dio (par. 4: 392 B-393 C).

La "disciplina" (παιδείαν) del v. 2 è la pedagogia di Dio, il modo in cui ha insegnato al popolo d'Israele ad essere più attento al suo disegno e ai suoi comandamenti (par. 5: 393 D-397 A). Ma *paideia*, 'istruzione', 'disciplina', significa anche la disciplina del sapere: bisogna scegliere ciò che è utile conoscere e ciò che non lo è o è dannoso per la salvezza (parr. 6-7: 397 B-401 B).

Da questo discernimento nasce la prudenza (φρόνησις) di cui parla il Vangelo (cf. *Mt.* 7,25; 25,10ss.), e anche la semplicità e l'equilibrio delle parole, come è detto in *Prov.* 1,3a. Con questo passaggio al v. 3 inizia la parte centrale dell'omelia, dedicata tutta al v. 3b del prologo dei *Proverbi*: «Per conoscere la vera giustizia e il giudizio indirizzare rettamente». Questa parte dell'omelia basiliana comprende tre lunghi paragrafi (parr. 8-10: 401 B-408 C) perfettamente al centro della struttura del discorso e dedicati al tema della giustizia.

¹⁷ Sono i parr. 1-2 (PG 31, 388 A-389 B).

¹⁸ PG 31, 389 C-401 B.

«Il libro dei *Proverbi*, dice Basilio, permette anche di comprendere la vera giustizia» (401 B). Riprende poi di seguito la definizione aristotelica secondo cui la giustizia è la disposizione acquisita a dare a ciascuno in proporzione al merito.¹⁹ Ma aggiunge subito che ciò è difficile da conseguire sia per mancanza di quella prudenza (φρόνησις) che dovrebbe essere perfetta per stabilire in che modo distribuire a ciascuno quanto è giusto, sia a causa delle passioni umane che non lasciano manifestare ciò che è giusto e, di fronte alla sopraffazione dei poveri, non lasciano trovare il coraggio di porsi in contrasto con i potenti. Inoltre, soggiunge, molti, alla ricerca di popolarità, esaltano a parole l'equità e la giustizia, ma in realtà la loro scelta è per l'ingiustizia e la cupidigia, cioè per il proprio utile (401 C).

Con l'allusione al problema della falsa ricerca della giustizia che in realtà si traduce nel perseguimento del proprio utile, Basilio riprende il motivo più dibattuto nell'etica tardo-antica. Da epicureismo e scetticismo – in polemica con gli stoici – era stata negata l'idea di una legge suprema dettata dalla retta ragione a controllo e guida dell'etica personale e sociale, e fondamento di un criterio obiettivo e universale.²⁰

Basilio precisa che i molti ragionamenti dei filosofi pagani non riescono ad apparirgli se non come sofismi (401 C) e inizia a stabilire i criteri per formarsi un retto giudizio. Il primo e fondamentale è porsi alla scuola del libro dei *Proverbi*, il che equivale a dire alla scuola della Bibbia,²¹ poiché l'e-

¹⁹ Aristot., *Eth. Nic.* 5, 3, 1131 b; 5, 5, 1134 a.

²⁰ Per Epicuro la giustizia è «espressione dell'utilità» e, in termini negativi, «non recare e non ricevere danno» (*Massime* xxxi; xxxiii). Più tardi, nel 155 a.C., Carneade, il rappresentante più noto delle posizioni scettiche su cui progressivamente si era portata l'Accademia, sul motivo della giustizia come ricerca dell'utile soggettivo e particolare, aveva propagandato fino a Roma le sue tesi sull'impossibilità di praticare la vera giustizia. Cicerone, quasi un secolo dopo, si fa portavoce di quanto grave fosse apparso alla coscienza civica romana tale relativismo scettico (*rep.* 3). In ambito cristiano, Lattanzio ripercorre tutto questo dibattito nel I. v delle *Divinae Institutiones*. Per queste problematiche, cf. *infra*, *Aspetti della strutturazione del tema della giustizia nel cristianesimo antico* (Lattanzio, *Div. Inst.* V-VI), 341-365.

²¹ Il motivo di una certa polemica nei confronti della cultura classica non è raro in Basilio. Questo motivo è stato esaminato da uno studio presentato al congresso di Toronto in occasione del XVI centenario basiliano nel 1979: J.M. Rist, *Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature*, in *Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, 1, ed. P.J. Fedwick, Toronto 1981, 137-220. La linea di questo studio è quella di ridimensionare il legame e il debito verso la cultura classica a vantaggio del contenuto biblico del suo pensiero. Ma le critiche ai «sapianti di fuori» (οἱ ἕξωθεν σοφοί) in Basilio sono da considerare un motivo dialettico per un'opera di grande discernimento e sintesi culturale. Cf. su questi problemi E. Cavalcanti, *Quindici anni di studi patristici in Italia (orientamenti metodologici)*, in *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità. Atti del primo convegno*

sperienza umana non offre alcun criterio affidabile. Al contrario, egli dice, ponendosi alla scuola della Bibbia è possibile formarsi un retto giudizio per perseguire, almeno entro certi limiti, ciò che la giustizia è secondo i cristiani e cioè la distribuzione dei beni secondo un criterio di uguaglianza (ἡ τοῦ ἰσοῦ διανομή: 404 A).

La pienezza di tale giustizia appartiene però al mistero di Dio che ne promette la manifestazione a coloro che vi si esercitano.

Perché è così difficile stabilire ciò che è giusto dare a ciascuno? Entrano qui in ballo i fattori che sfuggono alla semplice osservazione umana: gli elementi delle circostanze, delle intenzioni, del cuore. Basilio pone alcuni casi esemplificativi: di due meretrici, una può essere spinta dalla necessità e dallo sfruttamento; un'altra da deliberato desiderio del piacere. Di due individui che giungono alla delinquenza, uno può essere cresciuto in un ambiente iniquo essendo nato da genitori depravati, un altro invece, pur avendo ricevuto ogni genere di stimoli ed esempi positivi, può per suo conto allontanarsi dalla rettitudine. Non sarà, in questi casi, più severo il giudizio, più dura la pena? Ma quale ampiezza di mente, quale perfezione di cuore sono necessarie per un tale discernimento! (404 BC).

Alla scuola dei *Proverbi*, si può raggiungere la contemplazione, oltre che la comprensione della teologia: per i cristiani, infatti la vera giustizia è al di là delle valutazioni umane; essa è Cristo stesso «il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (1 Cor. 1,30).

Ciò che caratterizza in modo peculiare questo testo basiliano è la stretta connessione che esso stabilisce tra il livello teologico-contemplativo e le reali possibilità, per la natura umana, di formarsi per la vera giustizia.

Subito dopo l'affermazione che è Cristo la vera giustizia, Basilio pone l'esempio della saggezza di Salomone: questi si era formato criteri di vera giustizia per poter profferire il famoso giudizio e cercò i motivi più squisitamente umani e naturali per distinguere tra le due madri. Solo la madre vera poteva rifiutarsi di sentir parlare della morte del figlio (cf. 1 Reg. 3,16-27). Gli elementi che possono distorcere il retto giudizio di un giudice sono la corruzione, l'interesse privato, il favoreggiamento, la blandizia del potere; ma se si punta diritto alla meta come uno che dirige una freccia a un bersaglio, si può non sbagliare: «Se parlate di giustizia, giudicate rettamente, figli degli uomini» (Ps. 57,2 secondo il testo della LXX). La rettitudine del giudizio è indizio che quella determinata persona tende alla vera giustizia, poiché «doppio peso e doppia misura sono due cose in abominio al Signore» (Prov. 20,10) (405 AC).

dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Napoli, ottobre 1986), ed. A. Garzya, Napoli 1989, 197-202; Ead., Basilio tra Scrittura e filosofia, in Compostellanum 30 (1985), 59-65 [n.d.r.: cf. anche supra, Venticinque anni di Incontri di studiosi dell'antichità cristiana, 9].

L'esempio di Salomone e le affermazioni sui criteri che devono guidare un giudice, aggiunge Basilio, sono applicabili e si estendono ad ogni aspetto della vita, in altri termini a tutta l'etica: l'uomo ha in sé un criterio naturale (κατ'ἑαυτὸν φυσικόν) per discernere il bene dal male, e perciò è necessario e possibile formarsi un retto giudizio per scegliere nella pratica ciò che si deve fare (405 C). Ciò significa, come per il giudice, assecondare la virtù, condannare il vizio. Basilio offre alcuni esempi: i limiti e i confini tra impudicizia e austerità vengono giudicati dalla singola persona sotto la guida della parte più alta della mente (ὑψηλὸς ὁ νοῦς) nella fiducia di poter cercare ciò che è più giusto. La voluttà potrà tendere ad avere il sopravvento, ma il timore di Dio sosterrà la castità. Se avrà vinto la virtù, essa stessa rimarrà vittoriosa e si rafforzerà la capacità del retto giudizio. Nel caso contrario, l'orientamento del giudizio subirà una distorsione e la persona non sarà gradita agli occhi di Dio che ha detto: «Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre» (Is. 5,20) (405 C-408 A).

A conclusione di questa parte centrale dell'omelia dedicata al tema della giustizia, Basilio afferma che il giudizio umano, quando si oppone al vizio, ha il potere di decretare la vittoria per la legge di Dio e che, in definitiva, l'uomo può optare tra il vizio e la virtù (408 AC).

Ai due membri del v. 4:

Per dare agli innocenti l'astuzia (*Prov.* 1,4a)
e ai giovani conoscenza e riflessione (*Prov.* 1,4b),

sono dedicati rispettivamente i parr. 11-12 e 13-14 dell'omelia basiliana.

L'innocenza, commenta Basilio, può avere duplice significato: di lontananza consapevole e cosciente dal vizio ovvero di mancanza di esperienza del male per età puerile o comunque per lontananza da determinati aspetti negativi della vita; per esempio chi vive in campagna non ha cognizione degli intrighi di mercato o delle ambiguità forensi e ciò non per scelta, ma semplicemente per assenza di quella determinata esperienza.

L'altro significato, quello in cui va intesa l'innocenza di cui parla il prologo dei *Proverbi*, coincide con l'espressione del salmo: «Ho camminato nella mia innocenza» (*Ps.* 25,11) e significa l'esercizio positivo della virtù per rimuovere dalla propria anima ogni nequizia. Ogni volta che i salmi parlano di "innocenza" si riferiscono a tale esercizio; così

- *Ps.* 83,12: «Il Signore non priva di beni chi cammina nell'innocenza»;
- *Ps.* 25,1: «Signore, fammi giustizia perché ho camminato nell'innocenza»;
- *Ps.* 7,9: «Giudicami, Signore, secondo la mia giustizia, secondo la mia innocenza, o Altissimo».

I caratteri distintivi di un uomo che così si esprime sono la semplicità di costumi, la generosità, l'indole priva di artifici. L'esempio biblico di un uomo del genere è Giacobbe di cui si dice: «Abitava la casa, privo di inganno» (*Gen.* 25,27), assecondando cioè la semplicità naturale senza alcun artificio (408 C-409 B).

A un tale uomo che è detto innocente è però necessaria l'astuzia per contemperare la semplicità naturale con la prudenza nell'esperienza, affinché la sana astuzia divenga per lui come un'arma che lo difenda dagli assalti dei nemici. Si tratta anche qui di astuzia non nel senso negativo di artificio e di macchinazione per perpetrare il male, bensì di prudenza e accortezza, secondo la parola dei *Proverbi*: «L'accorto vede il pericolo e si nasconde» (*Prov.* 27,12); «Chi tiene conto dell'ammonizione diventa prudente» (*Prov.* 15,5) (409 BC).

Gli esempi biblici di astuzia, sia in senso positivo che negativo sono elencati di seguito a chiarirne il duplice aspetto: in senso positivo Basilio richiama la narrazione di *Ex.* 35-36, dove gli Ebrei, dopo la decima piaga inflitta da Dio agli Egiziani, indussero questi, prima della partenza dalla terra del faraone, a consegnar loro oggetti preziosi che poi vennero utilizzati per costruire il tabernacolo della legge. Richiama ancora l'esempio delle levatrici che salvarono i neonati maschi degli ebrei (*Ex.* 1,17); quello di Rebecca che assicurò la benedizione della primogenitura a Giacobbe (*Gen.* 22,13-17); quello di Raab che salvò dal re di Gerico gli uomini israeliti che erano andati ad esplorare il paese (*Ios.* 2,2ss.).

Al contrario, tra gli esempi di astuzia cattiva vi è quello dei Gabaoniti che ingannarono Giosuè e i suoi uomini (*Ios.* 9,3ss.); di Assalonne il figlio di Davide, che organizzò a suo favore la ribellione dei sudditi contro il padre (2 *Sam.* 15,4ss.).

La sana astuzia, infine, intesa come un'arma che protegge l'innocente dai facili inganni, è quella di cui avrebbe avuto bisogno Eva per non essere così facilmente sedotta dalle blandizie del serpente (*Gen.* 3,4ss.) (409 D-412 B).

Passando a commentare il secondo membro del versetto: «Ai giovani conoscenza e riflessione» (*Prov.* 1,4b), Basilio dice subito che non avrebbe senso riferire questa espressione all'età fisica poiché non è naturale che un bambino abbia conoscenza e riflessione, per cui è necessario pensare che ci si riferisca all'uomo interiore (cf. 2 *Cor.* 4,16). La Scrittura, egli prosegue, più volte parla di età puerile in senso psicologico prescindendo dall'età fisica, e come esempio cita s. Paolo che considera neonati i Corinzi, bisognosi di latte, cioè degli aspetti più semplici del messaggio evangelico e incapaci ancora di cogliere gli aspetti più profondi della dottrina (cf. 1 *Cor.* 3,1-2). È poi giovane d'animo chi si lancia generosamente all'esercizio della virtù, è instancabile nelle pratiche di pietà e si prodiga in ogni opera buona: questi può essere visto come il violento di cui parla il vangelo, in grado di carpire

il regno dei cieli (cf. *Mt.* 11,12) e idoneo a cantare la lode di Dio secondo l'espressione del salmo: «I giovani e le fanciulle lodino il nome del Signore» (*Ps.* 148,12-13). Ai giovani, infine, sono promesse visioni (cf. *Ioel* 3,1).

È anziano d'animo invece chi è perfetto nella prudenza, come Daniele che, pur essendo fisicamente giovane, aveva sapienza e serietà più venerabili che in un vecchio, e per questo gli anziani gli dissero: «Vieni, siediti in mezzo a noi e facci da maestro, poiché Dio ti ha dato il dono dell'anzianità» (*Dan.* 13,50). Ma la Scrittura infine chiama bambino colui che è rinato per mezzo del lavacro della rigenerazione (cf. *1 Ptr.* 1,3), e così cresciuto e formato è idoneo per il regno dei cieli (cf. *Mt.* 18,3ss.; 11,35-36). A un'infanzia di questo tipo, che desidera il puro latte spirituale (cf. *1 Ptr.* 2,2), il libro dei *Proverbi* promette conoscenza e riflessione come frutto di un allenamento sui criteri di vita che esso propone. Istruisce infatti nelle cose umane, dà il senso e il valore delle esperienze della vita in modo che non ci si lasci andare ai piaceri o alla gloria del mondo. Ma inoltre dà l'intelligenza delle cose future e con le sue parole sostiene la fede nelle cose promesse (412 C-413 B).

Il commento al versetto sull'intelligenza data ai piccoli si conclude con un brano (par. 14) in cui viene interpretata in senso allegorico (τροπικῶς) una serie di citazioni bibliche sul gusto spirituale delle cose di Dio, gusto che si acquisisce mediante la familiarità con la Bibbia e soprattutto con i libri sapienziali; in particolare ci si riferisce al *Ps.* 33,9: «Gustate e vedete com'è buono il Signore». Gli insegnamenti della Bibbia, a un orecchio attento, producono progressivamente la capacità di distinguere ciò che è vano da ciò che effettivamente vale, e di assaporare quest'ultima categoria di valori facendone il criterio della propria vita, la vera sapienza nella quale progredire (413 C-416 B).

A questo punto viene introdotto il v. 5a del prologo dei *Proverbi*. Il commento è in termini tipicamente e significativamente basiliani. «Ascolti il saggio e aumenterà il sapere» (*Prov.* 1,5a) viene spiegato con un breve, ma pregnante riferimento al grande tema paolino e origeniano del confronto tra la sapienza pagana e la sapienza cristiana:

Questo brano, dice Basilio, attribuisce grande forza al libro dei *Proverbi* poiché supera la sapienza dei sapienti e gli insegnamenti in esso trasmessi sono più grandi di quelli che si trovano presso di loro. Per cui, anche se numerosi sono i discepoli di altri maestri, i sapienti sono gli uditori di questo libro. Ma poiché con il solo termine di sapienti si indicano più cose - vengono chiamati così sia i sapienti di questo mondo (cf. *1 Cor.* 1,20), sia quelli che hanno ricevuto la vera sapienza, Gesù Cristo nostro Signore, mediante la fede in lui (cf. *2 Cor.* 11,19)²² - a coloro che sono al di fuori della nostra dottrina, se

²² La vera sapienza identificata con Cristo è tema ampiamente trattato da Origene nel *Contra Celsum*. In *c. Cels.* 1, 13 (SCh 132, 112), Origene commenta *1 Cor.* 1,23-24:

si accostano al sano insegnamento dei *Proverbi*, il nostro testo promette che diventeranno più sapienti nel senso che disistimeranno la conoscenza delle cose inutili e trasferiranno la loro ammirazione alla verità. Inoltre, poiché in molti sensi uno viene detto sapiente – infatti sia colui che aspira alla sapienza, sia colui che è già progredito nella contemplazione della sapienza, sia colui che è perfetto nell'acquisizione di essa vengono indicati allo stesso modo – se si porranno all'ascolto dei *Proverbi*, a qualunque stadio della sapienza si trovino, i sapienti diventeranno più sapienti. E mentre apprenderanno molte cose degli insegnamenti divini, nel contempo saranno istruiti abbondantemente anche nelle cose umane, poiché questo libro in vari modi allontana il male e in molti modi induce la virtù: frena la lingua iniqua; istruisce l'occhio che guarda cose sconvenienti; non lascia fare uso per primo di mani violente; allontana l'ozio; reprime le turpi passioni; insegna la prudenza; insegna la forza; coltiva la temperanza. Colui che sarà stato così istruito, odierà fortemente in se stesso le cose peggiori e avrà maggiore slancio nel desiderio del bene; e pur essendo sapiente per propria scelta, qualunque ne sia la motivazione, diverrà più sapiente per la perfezione dell'insegnamento (416 C-417A).

Il primato teologico e pedagogico della Bibbia è affermato in questo brano – come in tutta l'omelia – con toni analoghi a quelli dell'*epist.* 2,²³ del *De fide*, del II prologo delle *Regole morali*,²⁴ e anche del *Contra Eunomium*,²⁵ opere tutte degli anni '60.

Nel *De fide*, in particolare, Basilio fa riferimento ai suoi scritti di confutazione antieretica, il che significa principalmente i tre libri *Contra Eunomium*, affermando che anche in quelli egli ha sempre sostenuto la necessità di non attenersi a dottrine distanti dall'insegnamento di Cristo: solo attraverso i diversi modi che usa la Scrittura per tentare di esprimere l'ineffabile realtà divina ci si può approssimare a Dio sia pure attraverso uno specchio e per mezzo di enigmi (cf. *1 Cor.* 13,12).

Tuttavia, egli dice, i generi letterari sono di diversi tipi perché diretti a scopi distinti: l'uno di confutazione, l'altro di formazione ed esortazione

«Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia giudei che greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio». Nel I. III del trattato, Origene mette in evidenza come il vero saggio, anche se pagano, non potrà rifiutare ciò che dice un cristiano che abbia vera conoscenza del cristianesimo poiché la sapienza è, in linguaggio stoico, conoscenza delle cose divine e umane, e in linguaggio biblico, riflesso della stessa gloria di Dio (cf. *Sap.* 7, 25-26). Quindi le «due sapienze», se autentiche, non possono opporsi.

²³ Cf. *supra*, 319 e n. 16.

²⁴ Cf. *supra*, 318 e n. 14; cf. E. Cavalcanti, *Basilio tra Scrittura e filosofia*, 54-55.

²⁵ Cf. E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, Roma 1976 (*Orientalia Christiana Analecta* 202), 34-46.

a una fede adulta. L'opera che egli presenta mediante il prologo *De fide*, e cioè le *Regole morali*, privilegiano, a questo scopo, il Vangelo sul resto della Bibbia, considerando l'AT una preparazione.²⁶

Alla luce di queste osservazioni, il commento al prologo del libro dei *Proverbi* rivela i caratteri del genere protrettico; è in altri termini, una predicazione diretta a un uditorio potenzialmente composito e più ampio dei soli già venuti alla fede; in esso l'esortazione classica alla pratica della virtù percorre e indica cammini proposti come più completi ed efficaci, accessibili e necessari a tutti coloro che cercano una vita eticamente valida, il cui senso sia l'itinerario verso Dio.

Negli scritti a cui stiamo facendo riferimento non viene affrontato direttamente il problema della validità o meno della cultura classica come più tardi nel *Discorso ai giovani*;²⁷ ma quanto quest'ultima opera esplicita definitivamente è sotteso in diverse, ma costanti modalità in tutti i trattati basiliani, dall'inizio fino al *De Spiritu Sancto*.²⁸ Il considerare cioè la cultura classica un ottimo strumento di base da utilizzare criticamente nel proprio itinerario formativo. La superiorità della Bibbia è proposta in relazione alla reiterata affermazione della sostanziale inconoscibilità di Dio: la Sacra Scrittura rappresenta l'unica approssimazione espressiva adeguata per poter dire qualcosa del mistero di Dio. Ma i procedimenti di elaborazione teologica, in quanto processi conoscitivi, si muovono pur sempre su terreni praticati dal pensiero classico. Basilio ne è consapevole: la filosofia è autentica sapienza a cui però è promessa una sapienza maggiore e di altro genere, quella di cui parla il v. 5a del prologo dei *Proverbi*: «Ascolti il saggio e aumenterà il sapere».

Gli ultimi tre paragrafi del testo dell'omelia basiliana (part. 15-17) sono dedicati al v. 5b del prologo dei *Proverbi*: «L'uomo accorto acquisterà la capacità di dirigere la nave (κυβέροντας)». Chi si prepara a praticare una qualsiasi arte, dice Basilio, è necessario che abbia una natura adatta ad esercitarla. Chi dirige una nave deve avere acutezza di mente e accortezza; e difatti il versetto biblico si riferisce a tali doti e intende per *κυβέροντας* la capacità dell'uomo di capire l'instabilità delle cose umane e in che modo essere in grado di attraversarle. Questa instabilità è indicata comunemente dalla Scrittura come un mare (cf. *Ps.* 17,17) e come acque instabili sono tutte le vicende della vita, quelle propizie e quelle avverse, quelle personali e quelle della storia del mondo. L'abile navigatore sa che non durerà a lungo la bonaccia, ma che neppure la tempesta sarà troppo duratura. Analogamente non sarà considerato duraturo il momento presente e non

²⁶ Queste distinzioni vengono espresse da Basilio in *fid.* 2 (PG 31, 680 B-681 B).

²⁷ Cf. *supra*, 318-319 e n. 15.

²⁸ Cf. E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio*, 93-108.

ci si lascerà sommergere dagli eventi tristi (417 AC). Così descrive Basilio le alterne vicende della vita:

Né la salute del corpo, né il fiore della gioventù, né la felicità della casa, né ogni altro aspetto positivo della vita dura a lungo; ma se ti trovi in tale stato sereno di vita, aspettati prima o poi un rovesciamento della situazione. Verrà la malattia, verrà la povertà: non sempre il vento soffia in poppa. Avvenimenti inaspettati e spesso umilianti colpiscono anche l'uomo rispettabile in tutto e degno di essere imitato. Circostanze indesiderate, quasi come turbini, sconvolgono la serenità della vita. Può capitare che mali continui siano come flutti che, accavallandosi gli uni sugli altri, esasperino colui che ne è colpito e inducano terrore per la tempesta della vita. Ebbene, vedrai che a un certo punto anche queste cose passeranno e la vita sarà cambiata in riso e in tranquillità veramente gioiosa. Questo è dunque il nocchiero intelligente, colui che destreggiandosi tra gli accadimenti della natura in modo da dominarla e rimanendo sempre uguale a se stesso, né si esalta nelle circostanze favorevoli, né crolla in quelle avverse (417 D-420 A).

L'omelia prosegue poi individuando altri modi in cui intendere la capacità di governare la nave. Innanzi tutto nel non lasciarsi sommergere dalle passioni. È la ragione che deve guidare gli affetti considerando la carne come una nave instabile. La riflessione, il pensiero devono essere come chiodi che, posti intorno alla nave, la rendano più solida, e i flutti così vengano coraggiosamente respinti. Il nocchiero rimane in alto e non è colpito neppure dall'amaro della salsedine e può dire con il salmo: «Liberami dai miei nemici e dall'acqua profonda. Il vortice non mi travolga, l'abisso non chiuda su di me la sua bocca» (*Ps.* 69,15-16) (420 AB).

Infine, dirigere la nave significa saper camminare sulla via del Vangelo con l'accortezza del mercante di cui in esso si parla (cf. *Mt.* 13,45): molti cominciano bene da giovani, con entusiasmo e spirito di sacrificio, ma poi non reggono alle tentazioni che anch'esse possono essere paragonate alle tempeste. Così alcuni naufragano sul versante della fede (cf. *1 Tim.* 1,19); altri cedono alla voluttà e abbandonano la castità. Costoro, magari dopo venti o trent'anni di impegno, vengono a trovarsi come un mercante che, tutto lieto perché ha la nave carica di mercanzie, è assalito dai flutti e va alla deriva spogliato di ogni cosa (420 C-421 A).

L'ultimo tratto dell'omelia è un'esortazione conclusiva sul tema della *κυβέρνησις*: occorre mantenere attentamente il timone della propria vita. Ciò significa governare tutti i propri sensi, controllare le passioni senza venir mai meno, senza lasciare mai incustodita la nave. E occorre migliorare sempre la propria capacità di guidarla. E come il navigante scruta il cielo, di giorno il sole, di notte le stelle, così occorre alzare gli occhi, come dice il salmo: «A Te levo i miei occhi, a Te che abiti nei cieli» (*Ps.* 123,1). Occorre guardare al sole di giustizia e, senza prendere mai sonno (cf. *Ps.* 132,4),

lasciarsi guidare dai comandamenti di Cristo che sono come le stelle più splendide, fino a giungere incolume al porto sicuro e sereno della volontà di Dio (421 B-424 A).

Il tema della guida sapiente della propria vita, senza cedere ad altri il timone, ma allenandosi come alla più preziosa delle arti, facendo consistere l'allenamento nella pratica assidua della virtù, è anch'esso tema di fondo, come è noto, del *Discorso ai giovani*.²⁹ Il c. 1, 6 di quest'opera racchiude il famoso consiglio in cui Basilio sintetizza il suo criterio di utilizzazione dei classici: non seguirli supinamente dovunque essi conducano, quasi consegnando loro una volta per sempre il timone della propria intelligenza, ma accogliendo quanto essi hanno di buono, sapere anche scartare ciò che non serve o non va.³⁰ I cc. 8 e 9 riprendono poi esplicitamente questo tema iniziale e lo sviluppano a conclusione dello scritto. In modo analogo al commento al prologo dei *Proverbi*, si insiste sull'esemplificazione di come ogni arte richieda un lungo tirocinio; in particolare si sottolinea come il timoniere non si affida a caso ai venti, ma dirige la nave al porto. Allo stesso modo la vita deve tendere a un fine a cui dirigere ogni azione, ogni discorso, mediante la ragione che fa da timone all'anima, altrimenti saremo come navi senza zavorra, trascinati qua e là nel corso della vita.³¹ Il resto del c. 8 ed esplicitamente il c. 9 del *Discorso ai giovani* sono una vera e propria esortazione, secondo il genere protrettico, alla austerità del βίος φιλοσοφικός (9, 2); ma il tono cresce progressivamente, nel corso del c. 9, nel dettagliato esame di cosa dominare del proprio corpo e come, per la libertà dello spirito. Se i temi e la composizione possono essere accostati a quelli della diatriba stoica,³² il punto d'arrivo è quello dell'ascetica cristiana. Anche se di passaggio rispetto al tema centrale dell'opera – l'utilizzazione delle lettere classiche – Basilio richiama qui il programma di vita dell'*epist.* 2³³ e riafferma il primato della Scrittura come fonte degli insegnamenti più completi per l'apprendimento della pratica della virtù.³⁴

Anche da questi raffronti si osserva come il commento al prologo dei *Proverbi* si colloca tra gli scritti basiliani come testo densamente espressivo dei temi più costanti del pensiero etico ed ascetico dell'autore.

²⁹ Cf. *supra*, 318-319.

³⁰ Cf. *leg. lib. gent.* 1, 6 (ed. Naldini, commento, 143).

³¹ Cf. *leg. lib. gent.* 8, 5. Naldini fa risalire l'immagine della ragione a guida dell'anima a Aesch., *Ag.* 802; quella delle navi senza zavorra a Plat., *Theaet.* 144 a: cf. il commento di M. Naldini in Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, 196.

³² Cf. *ibid.*, 202.

³³ Cf. *supra*, 319.

³⁴ *Leg. lib. gent.* 10, 1 (ed. Naldini, 130-131).

4. I termini plutarchiani del dibattito tardoantico sull'etica

Riguardo alla virtù noi ci interroghiamo e discutiamo se essere prudenti, praticare la giustizia, vivere bene siano cose possibili da insegnare. Poi siamo meravigliati che se da una parte sono così numerose le imprese dei retori, dei naviganti, dei musicisti, degli architetti, degli agricoltori, d'altra parte gli uomini buoni sono solo nominati e citati come esseri straordinari – centauri, giganti, ciclopi – e non è possibile trovare un atto irreprensibile, un carattere non segnato dalla passione, una vita senza macchia. Come mai tutto ciò che di buono produce spontaneamente la natura, è mescolato con tanto di meno buono, come un frutto che rimane innestato a una natura selvaggia e non pura? Gli uomini imparano a suonare la lira, a danzare, a leggere, a coltivare la terra, a cavalcare e che altro? Imparano a calzarsi, a vestirsi, insegnano a servire il vino, a cucinare. Se non è possibile fare queste cose senza l'apprendimento, come potrebbe essere raggiunto il fine di tutte queste cose e cioè il vivere bene, senza insegnamento, senza un principio razionale, senza un'arte?

Così Plutarco inizia la sua breve opera *An virtus doceri possit*.³⁵ Ponendo tali domande egli si riferisce indirettamente a una riflessione di Socrate, nel dialogo platonico *Menone* (100 b), dove il saggio diceva che la virtù è piuttosto un dono divino, ché se fosse oggetto di insegnamento la si potrebbe trasmettere a colpo sicuro.

Ci troviamo di fronte ai problemi centrali di quello che fu uno dei dibattiti più costanti nei secoli della tarda antichità: la virtù morale appartiene alle possibilità della ragione umana o è una forza che guida la ragione partecipando all'autorità della verità contemplata?

La questione viene ripresa in termini espliciti da Plutarco all'inizio del più ampio trattato *De virtute morali* dove dice che si propone di indagare l'essenza della virtù morale e in che modo essa possa esistere; se la parte dell'anima in cui risiede è regolata da una ragione propria o partecipa di una ragione esterna e, in quest'ultimo caso, se è ad essa unita alla maniera di elementi di diversa qualità mescolati tra loro oppure se è sottomessa a una autorità superiore, resa partecipe della forza dell'autorità che la guida.³⁶

Plutarco inoltre si fa portavoce e interprete dei filosofi precedenti in quanto egli dice che intende passarli in rassegna, non tanto per farne la storia, quanto piuttosto per meglio chiarire il suo pensiero.³⁷

³⁵ Plut., *An virtus doceri possit* 1 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, texte établi et traduit par J. Dumortier-J. Defradas, Paris 1975 [Collection des Universités de France], 6).

³⁶ Plut., *De virtute morali* 1 (*ibid.*, 22).

³⁷ *Ibid.*

Di seguito mette in evidenza principalmente la posizione degli stoici Zenone e Crisippo accomunando il loro pur differenziato discorso etico: l'uno e l'altro, rileva Plutarco, non riconoscono alla virtù morale una radice epistemologica, un'origine cioè connessa con la ricerca della verità e quindi con valori universali e oggettivi, ma la collocano invece a un livello soggettivo e individuale. Zenone, dice Plutarco, ha inteso la virtù principalmente come prudenza (φρόνησις) che prende poi diversi nomi (giustizia, temperanza, coraggio) a seconda delle diverse circostanze in cui si esplica; Crisippo, da parte sua, ha moltiplicato in maniera ingombrante il numero e il nome delle virtù poiché le fa coincidere con le qualità naturali di ciascun individuo, non riconoscendo ad esse una sussistenza propria che ritiene sarebbe astratta. Secondo il filosofo stoico, quindi, nell'uomo coraggioso si dà il coraggio; nell'uomo giusto la giustizia, nell'uomo dolce la dolcezza e così via di seguito.³⁸

Ciò che sostanzialmente accomuna gli stoici, dice Plutarco, è che essi concepiscono la virtù come una disposizione della parte direttiva dell'anima e una forza proveniente dalla ragione; anzi l'identificano con la ragione quando questa è conseguente con se stessa, ferma e costante.

Essi, nell'animo umano non concepiscono alcuna composizione; per loro non vi è distinzione e differenza di natura tra la parte razionale e quella passionale e irrazionale. Il vizio, per gli stoici, dice Plutarco, è una manifestazione della razionalità umana deviata dall'impulso che, lasciato trionfare, rende perverso il giudizio.³⁹

«Sembra sfuggire a tutti questi filosofi, esclama Plutarco, che ciascuno di noi è veramente doppio e composto!».⁴⁰ Doppio e composto non solo nel senso della composizione primaria, quella anima-corpo, ma nel senso meno evidente e più drammatico di una composizione di razionalità e irrazionalità nella stessa psiche umana che risulta essere un insieme di due nature completamente diverse (σύνδετόν τι καὶ διφνῆς καὶ ἀνόμοιον).⁴¹

Di seguito, con una sintesi rapida, ma di alto spessore interpretativo, Plutarco riassume la teoria di Platone prima e di Aristotele poi riguardo all'anima. Per Platone egli si riferisce al *Timeo* e al *De animae procreatione in Timaeo*: come l'anima del mondo è una mescolanza di forze diverse, una governata in modo sempre identico e regolare, l'altra divisa in movimenti e cicli opposti e non finalizzati che danno origine ai cambiamenti, alle trasfor-

³⁸ *Ibid.* 2 (*ibid.*, 23). Per Zenone, cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. J. von Arnim, 3 voll., Leipzig 1903-1905, fr. 201, vol. 1, 48; per Crisippo, cf. *ibid.*, fr. 255, vol. 3, 59.

³⁹ Plut., *De virtute morali* 3 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 23-24).

⁴⁰ *Ibid.* 3 (*ibid.*, 24).

⁴¹ *Ibid.* (*ibid.*, 24).

mazioni e alle dissomiglianze,⁴² così l'anima dell'uomo, parte o imitazione dell'anima del mondo (μέρος τι ἢ μίμημα τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας), possiede una facoltà intelligente e razionale che per natura ha la funzione di guidare e governare l'uomo; ma possiede anche una facoltà passionale, irrazionale e soggetta a disordini, bisognosa di un continuo controllo. Questa seconda parte dell'anima umana è a sua volta suddivisa in due facoltà che Platone chiama concupiscibile e irascibile, intendendo la concupiscibile come quella incline ad essere sempre a servizio del corpo; l'irascibile nella posizione intermedia e combattuta tra il prestare il suo concorso al corpo e nel contempo l'andargli contro, dando man forte alla ragione.⁴³

Aristotele da parte sua prende le mosse dalle suddivisioni platoniche, ma non opera la distinzione tra facoltà concupiscibile e irascibile.⁴⁴ Ciò che Plutarco sottolinea maggiormente è l'elemento che egli rileva come sviluppo proprio del pensiero etico di Aristotele: la parte irrazionale dell'anima, sede delle passioni, non è totalmente irrazionale come la parte sensitiva, nutritiva e vegetativa dell'anima, che è totalmente sorda alla ragione. La sede delle passioni è sì priva di una ragione propria, ma è portata a volgersi e ad ascoltare la ragione e l'intelligenza, a conformarsi ai loro desideri, a meno che non sia totalmente corrotta dalla grossolanità dei piaceri e da una condotta depravata.⁴⁵

È questo il punto che a Plutarco interessa sottolineare in una visione antropologica sostanzialmente ottimista: all'uomo è riconosciuta la possibilità di comporre la sua unità interiore mediante la ragione che può governare anche la parte irrazionale. La facoltà sensitiva, nutritiva e vegetativa è da intendere come totalmente legata al corpo, non ha comunanza con la ragione e l'intelligenza, ma attraverso il corpo non è sottratta al suo governo. Con una sorta di inno alla capacità di governo della ragione, Plutarco sottolinea questa sua impostazione che egli presenta come fundamentalmente aristotelica; cita inoltre Euripide⁴⁶ per introdurre espressioni poetiche su come la ragione presiede a tutte le funzioni del corpo con una sorta di delicato metodo di persuasione. Cita inoltre l'*Odissea*⁴⁷ per mostrare che anche le

⁴² *Ibid.* (*ibid.*, 24-25). Cf. Plat., *Tim.* 35 ass.; Plut., *De animae procreatione in Timaeo* 1012 bss.

⁴³ Plut., *De virtute morali* 3 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 25). Cf. Plat., *Tim.* 69 c; 89 ess.; *Resp.* 4, 436 ab.

⁴⁴ *Ibid.* (*ibid.*, 25). Cf. Aristot., *an.* 403 a 30.

⁴⁵ Plut., *De virtute morali* 3 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 25-26); Plutarco sintetizza qui numerosi testi aristotelici: *an.* 403 a 25; *Eth. m.* 1, 1, 1182 a 24; *Eth. Nic.* 1, 13, 1102 a 29; *Eth. Eud.* 2, 1, 1219 b 28.

⁴⁶ Eur., fr. 898, 3 Nauck².

⁴⁷ *Od.* 19, 208-212.

emozioni più profonde possono essere frenate in vista di uno scopo, in attesa di una opportunità.⁴⁸

Plutarco si chiede dunque che cos'è l'etica, e ne dà una definizione: *ethos* è parola aristotelica⁴⁹ che significa l'abitudine che l'irrazionalità acquisisce quando è plasmata dalla ragione. Questa a sua volta non può né è opportuno che distrugga del tutto la passione; le impone piuttosto un limite e un ordine, e introduce le virtù morali.⁵⁰ Anche nella definizione di virtù morale, che di seguito viene formulata, Plutarco utilizza l'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Nell'anima esistono tre movimenti: la forza di spinta (δύναμις), la passione (πάθος), la disposizione acquisita (ἔξις). Se la passione è ben diretta dalla ragione, la disposizione acquisita è virtù; nel caso contrario è vizio.⁵¹ Per Aristotele, in questo procedimento la virtù si colloca come "medietà" tra la passione e il suo contrario: il coraggio, ad esempio, è medietà tra la temerarietà e la codardia;⁵² Plutarco modifica il concetto di medietà in senso proporzionale: la virtù non è un giusto mezzo fisso e astratto, ma è proporzione tra passione e giusto mezzo,⁵³ il che significa che la virtù come del resto il vizio, ha delle gradualità legate alle singole persone, alle circostanze, alle fasi del progresso nella pratica della stessa.

Tocca alla prudenza (φρόνησις) l'opera di conduzione dell'elemento passionale verso l'acquisizione dell'abitudine virtuosa. La virtù così conquistata rappresenta l'applicazione deliberativa e pratica della ragione.⁵⁴

L'altra direzione in cui la ragione esercita la sua funzione è quella scientifica e teoretica quando si applica alla conoscenza delle cose esistenti in sé: questa è la virtù della sapienza (σοφία).

Tra la sapienza e la prudenza da una parte, la temperanza (σωφροσύνη) e la giustizia (δικαιοσύνη) dall'altra, Plutarco, al centro dell'opera, torna sulla questione del giusto mezzo e ampiamente vi si sofferma: prima la sapienza, poi la temperanza permettono di dimostrare che il concetto aristotelico di giusto mezzo per definire la virtù non è del tutto appropriato e va modificato. La sapienza e la prudenza, dice Plutarco, non sono definibili infatti mediante il concetto di giusto mezzo: la sapienza perché non ha nulla in comune con l'elemento irrazionale dell'anima, ma è al contrario una facoltà della stessa ragione ed è via al dono divino della scienza, punto culminante fine a se stesso delle possibilità umane, non un mezzo termine.

⁴⁸ Plut., *De virtute morali* 4 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 26).

⁴⁹ Aristot., *Eth. Nic.* 2, 1, 1103 a 17.

⁵⁰ Plut., *De virtute morali* 4 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 28).

⁵¹ *Ibid.* (*ibid.*, 28); cf. Aristot., *Eth. Nic.* 2, 4, 1105 b 20.

⁵² Cf. Aristot., *Eth. Nic.* 2, 7, 1107 a 33; 3, 7, 1115 b 28ss.

⁵³ Plut., *De virtute morali* 4 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 28).

⁵⁴ *Ibid.* (*ibid.*, 28).

Anche la prudenza non è in sé un giusto mezzo perché va applicata al massimo per esercitare la sua funzione moderatrice.⁵⁵ Il discorso del giusto mezzo è invece valido nel caso di alcune virtù la cui caratteristica è appunto quella di moderare tendenze estreme e contrapposte: Plutarco riprende qui esempi tratti dall'*Etica Nicomachea*, come il coraggio, giusto mezzo tra la temerarietà e la codardia; la liberalità, giusto mezzo tra l'avarizia e la prodigalità; la dolcezza, tra l'insensibilità e la crudeltà; e infine anche la temperanza e la giustizia, questa come il non dare né più né meno di quanto spetta; quella come giusto mezzo tra l'indifferenza e l'ingordigia.⁵⁶

Sul tema della temperanza Plutarco riconduce il discorso al problema principale posto in evidenza all'inizio del trattato,⁵⁷ il problema cioè di un'antropologia composita nel senso che parte razionale e parte irrazionale sono come due nature diverse e coesistenti, spesso in opposizione. Riprende qui la sua discussione sull'antropologia stoica secondo cui virtù e vizio appartengono all'unica natura dell'anima umana, che è la razionalità. Proprio la temperanza (σωφροσύνη), dice Plutarco, ci mostra la divisione presente nell'uomo, in quanto, a proposito di questa virtù, noi possiamo vedere chiaramente che la passione è qualcosa di completamente diverso dalla ragione.⁵⁸ Se fosse la stessa parte dell'anima ad avere come funzioni naturali sia la passione che il giudizio su di essa, non vi sarebbe differenza tra la padronanza di sé riguardo ai piaceri e agli appetiti e l'abbandonarsi ad essi; inoltre non vi sarebbe differenza tra la continenza (ἐγκράτεια) e la temperanza.

Di fatto noi constatiamo che si ha la temperanza quando la ragione guida ciò che è passionale, come un animale docile alle redini, piegandolo ad accettare la giusta misura. Il dominio di sé totale che si traduce in continenza consiste invece in una vera e propria lotta interiore spesso violenta e tumultuosa, in cui la ragione, rispetto al desiderio (ἐπιθυμία), non usa la persuasione, ma si trova come un cavallo buono posto sotto lo stesso giogo di un cavallo ribelle che crea difficoltà enormi all'auriga.⁵⁹ Per queste sue caratteristiche l'ἐγκράτεια, la continenza, non è considerata una virtù da Aristotele proprio perché non è un giusto mezzo, un mettere d'accordo gli

⁵⁵ *Ibid.* 5 (*ibid.*, 30).

⁵⁶ *Ibid.* 6 (*ibid.*, 31); cf. Aristot., *Eth. Nic.* 2, 7, 1107 a 33; 3, 7, 1115 b 28ss.

⁵⁷ Cf. *supra*, 330-331.

⁵⁸ Plut., *De virtute morali* 6 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 31).

⁵⁹ *Ibid.* (*ibid.*, 31-32). Qui Plutarco riprende e cita l'immagine dei due cavalli da Plat., *Phaedr.* 253 css.

appetiti con la prudenza, quanto piuttosto è una vera e propria lotta che mostra la divisione che è nell'uomo.⁶⁰

Analogamente l'intemperanza (*ἀκρασία*) è cosa ben diversa dalla sfrenatezza (*ἀκολασία*); di fatto l'intemperante non è detto che non abbia la capacità di giudizio. La ragione, in altri termini, si mostra distinta dalla passione in quanto vede ciò che non va, ma non ha la forza di opporsi. Nella sfrenatezza invece essa è talmente obnubilata da non provare né rimorso né rimpianto o dolore nel compiere ciò che non dovrebbe.⁶¹

Gli stoici invece affermano che la passione non è cosa diversa dalla ragione; che non vi è differenza e contrasto; ma l'unica ragione si rivolge da una parte o dall'altra con il rischio che noi non ce ne rendiamo neppure conto a causa della rapidità del cambiamento. Sentimenti contrastanti come desiderio e rifiuto, ira e paura sono giudizi oscillanti e distorti che non nascono in due parti diverse dell'anima, ma sono inclinazioni e compiacenze del principio egemonico e somigliano all'impetuosità dei bambini, irruente e violenta, ma altrettanto inconsistente e debole.⁶²

Per Plutarco tale dottrina è in contrasto con l'evidenza che ognuno possiede del processo interiore: chi non coglie in sé il cambiamento dal desiderio al ripensamento o il cammino inverso? Chi cessa d'amare quando la sua ragione gli dice che bisogna contenere quell'amore e combatterlo? O forse si rinunzia a ragionare e giudicare quando, resi deboli dal desiderio, ci si abbandona a quell'amore? Mentre la ragione resiste alla passione si è ancora nella passione, e viceversa quando si è in preda alla passione si percepisce con la ragione che si sta sbagliando: né la passione distrugge la ragione, né la ragione libera dalla passione. L'uomo partecipa dell'una e dell'altra ed è come al centro di due forze.⁶³ Dire che è il medesimo principio egemonico a divenire talvolta desiderio, talvolta ripensamento è come dire che due persone diverse con diverse funzioni sono un'unica persona che assume di volta in volta ruoli distinti.⁶⁴ L'esperienza dice a ciascuno di noi che all'interno dell'uomo si svolge un'autentica lotta tra due realtà ben distinte.⁶⁵

Anzi le passioni intervengono spesso a interferire nel ragionamento bloccandolo o disorientandolo secondo i casi: ambizione, rivalità, intrigo, gelosia, paura possono completamente paralizzare o deviare le buone ra-

⁶⁰ Plut., *De virtute morali* 6 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 32); cf. Aristot., *Eth. Nic.* 4, 9, 1128 b 33.

⁶¹ Plut., *De virtute morali* 6 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 32-33); *ibid.* 7 (*ibid.*, 34-35).

⁶² *Ibid.* (*ibid.*, 35-36). Cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, fr. 459, vol. 3, 111.

⁶³ Plut., *De virtute morali* 7 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 36).

⁶⁴ *Ibid.* (*ibid.*, 36).

⁶⁵ *Ibid.* (*ibid.*, 37).

gioni, possono stravolgere le motivazioni di un comportamento o falsare alla radice qualsiasi opzione.⁶⁶ Ciò accade in particolare nelle deliberazioni e decisioni pragmatiche che molto spesso sono prese sotto l'impulso dell'anima la passione non pone ostacoli (τῷ θεωρητικῷ καὶ μαθηματικῷ τῆς ψυχῆς πάθος οὐδὲν ἀνθέστηκεν); l'elemento irrazionale resta tranquillo e non interferisce, per cui, quando appare la verità, il ragionamento vi aderisce gioiosamente abbandonando senza fatica ogni residuo di errore.⁶⁸

Nelle scelte di carattere speculativo, nel caso di due possibilità almeno apparentemente equivalenti, si sospende il giudizio in attesa di comprendere meglio la verità, e ciò è l'aporia.⁶⁹ Ma quando nelle scelte pratiche della vita l'irrazionalità (τὸ ἄλογον) combatte la razionalità, l'animo umano comprende bene la divisione che ha in sé. La comprende anche quando accade che la passione viene sottomessa e utilizzata dal principio razionale come nel caso di una giusta ira contro il nemico o il tiranno. Nell'uno e nell'altro genere di esperienza, il principio razionale e quello passionale si rivelano come due realtà distinte e diverse nell'animo umano.⁷⁰

La passione quindi può anche collaborare con la ragione all'attuazione delle migliori finalità; da questa osservazione Plutarco prende le mosse per un passo ulteriore nella critica agli stoici: essi, di fronte al problema della contemporanea attività di passione e ragione, avevano elaborato il metodo della "distinzione dei sinonimi". In altri termini, quando una passione è attiva in modo positivo e collabora con la ragione, essi le cambiano nome indicandola con un termine sinonimo, ma espressivo del cambiamento di valenza. Così la vergogna può diventare riserbo; il piacere, gioia; la paura, circospezione. Ma questi sono eufemismi e scappatoie, secondo Plutarco;⁷¹ e, riprendendo Platone, egli afferma che solo la presenza di due elementi, uno migliore e l'altro peggiore, spiega come lo stesso individuo possa essere migliore e peggiore, in possesso del dominio di sé oppure dominato dalle passioni.⁷² Secondo natura, per Platone la ragione, che è principio divino, deve guidare l'elemento irrazionale che trae la sua origine dal corpo, ad esso è assimilato, con esso ha in comune le passioni, in esso è tutto

⁶⁶ *Ibid.* (*ibid.*, 37).

⁶⁷ *Ibid.* (*ibid.*, 38).

⁶⁸ *Ibid.* (*ibid.*, 38).

⁶⁹ *Ibid.* (*ibid.*, 38).

⁷⁰ *Ibid.* 7-8 (*ibid.*, 38-39).

⁷¹ *Ibid.* 8-9 (*ibid.*, 39-40). Per la distinzione dei sinonimi presso gli stoici, cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, fr. 438-439, vol. 3, 107.

⁷² Plut., *De virtute morali* 10-11 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 43); cf. Plat., *Resp.* 4, 430 e.

inserito e mescolato, così come si ha prova dagli impulsi che cambiano a seconda dei cambiamenti del corpo⁷³ e si manifestano in quei segni esterni dell'emotività come il pallore, il rossore, il tremore, lo spavento, l'euforia nella speranza e nell'attesa dei piaceri. Quando è attiva la parte intellettuale, invece, il corpo in genere è quieto e non partecipa all'attività dello spirito a meno che questo non chiami in causa e lasci intervenire l'elemento passionale.⁷⁴

Infine, a conclusione dell'opera, Plutarco delinea la sua posizione riprendendo gli elementi via via suggeriti: la virtù morale è intesa come "disposizione acquisita" a governare il proprio essere mediante la ragione; questo equivale a vivere secondo natura, come sostengono anche gli stoici, essendo evidente che l'alternativa è lasciarsi governare dall'irrazionalità.⁷⁵

Ma, se la virtù morale è una disposizione acquisita, un esercizio continuo della ragione per creare l'equilibrio in ogni cosa, ciò significa che l'elemento irrazionale, il principio della passione non è distrutto completamente, ma ha bisogno di essere curato ed educato.⁷⁶

Le passioni sono più utili del cavallo per il carro quando esse collaborano con la ragione e danno tono alle virtù, secondo gli esempi addotti da Aristotele seguito poi dagli stoici: la collera, moderata, asseconda il coraggio; l'odio del male sostiene la giustizia.⁷⁷

Nell'anima nasce la moralità, dice Plutarco, quando la moderazione e la giusta misura sono introdotte dalla ragione nelle facoltà e nelle emozioni passionali.⁷⁸ Se tutte le passioni fossero completamente eliminate, la ragione rimarrebbe pigra e inattiva, come il pilota della nave quando cade il vento. Anche l'uso pedagogico delle lodi e dei rimproveri agli allievi, uso che pure gli stoici raccomandano, genera sentimenti di piacere o di dolore.⁷⁹ Ed è facendo leva sulle passioni della giovinezza – vergogna, desiderio, pentimento, piacere, dolore, ambizione – che la ragione e la legge possono esercitare la loro funzione positiva per porre efficacemente il giovane sul retto cammino.⁸⁰

⁷³ Plut., *De virtute morali* 11 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 43-44); cf. Plat., *Tim.* 71 a; 86 b.

⁷⁴ Plut., *De virtute morali* 11 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 44).

⁷⁵ *Ibid.* 12 (*ibid.*, 45).

⁷⁶ *Ibid.* (*ibid.*, 45).

⁷⁷ *Ibid.* (*ibid.*, 45); cf. Aristot., *Eth. Nic.* 2, 7, 1108 b 1ss.

⁷⁸ Plut., *De virtute morali* 12 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 46).

⁷⁹ *Ibid.* (*ibid.*, 47).

⁸⁰ Plut., *De virtute morali* 12 (Plutarque, *Oeuvres Morales*, vol. VII/1, 47).

5. Conclusioni

Aristotele osserva nella *Grande etica* (1182B) che occorre non dimenticarsi della parte irrazionale dell'anima, occorre tener conto delle passioni; *ethos* significa proprio 'allenamento', 'pratica a far prevalere la ragione sulle passioni'.

Platone, nella *Repubblica* (439 d-441 a), aveva distinto nell'anima i due principi, razionale e irrazionale, e aveva individuato un terzo polo, l'irascibilità, che se posto al servizio della ragione è prezioso per la lotta contro le passioni. Alle tre parti dell'anima che così vengono individuate: razionale, irascibile, irrazionale o concupiscibile, corrispondono le tre virtù di prudenza, forza, temperanza (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη). L'armonia dell'anima è data dal concorso in queste tre virtù che a livello pratico vengono espresse dalla giustizia che tutte le comprende e le riassume.

Aristotele, nella parte irrazionale dell'anima, opera una distinzione tra le funzioni della vita vegetativa, che sfuggono totalmente al pensiero e alla ragione, e quelle della vita passionale - impulsi e appetiti - che talvolta si piegano alla ragione talvolta le resistono. Questo è l'ambito delle virtù morali che sono abitudini acquisite con l'esercizio della volontà e sono ordinate al bene.

La parte razionale dell'anima opera a sua volta a due livelli: da una parte in senso teorico, con la decisione per la verità; dall'altra in senso pratico, guidando le scelte concrete, talvolta difficili e dolorose. Per Aristotele la virtù morale si colloca come medietà rispetto ai poli estremi delle passioni.

Gli stoici pretesero di giungere a prescindere dalle passioni. L'uomo deve trovare in se stesso il principio razionale che è divino ed è nella natura, e deve esprimerlo nei suoi atti. Per poter fare ciò, il giudizio deve essere lucido e non offuscato; a questo scopo le passioni devono essere estirpate ad ogni costo. Per Zenone esse sono impulsi irrazionali, contrari con i loro eccessi alla natura stessa. Per Crisippo esse sono falsi giudizi. L'*ἀπάθεια* è l'assenza delle passioni. Solo a questo livello l'uomo acquista somiglianza con l'immutabilità divina. La virtù è quindi fine a se stessa come bene proprio dell'uomo. Non è un mezzo, si identifica piuttosto con il sommo bene, con la felicità. La virtù è unica in relazione all'unità del "principio egemone", il principio razionale che esprime l'unità dell'anima.

La riflessione di Plutarco si appunta, soprattutto in opposizione agli stoici, sulla complessità dell'animo umano e, in linea con Aristotele, distingue in esso l'elemento razionale e l'elemento irrazionale. In quest'ultimo individua una parte passionale che può essere controllata dalla ragione, e una parte vegetativa che è praticamente al di fuori dell'influsso della ragione. Ciò che gli interessa particolarmente è il rapporto che deve esistere tra ragione e passioni. L'uomo non può e non deve distruggere le passioni, ma deve disciplinarle. Il centro della virtù è la σωφροσύνη, la temperanza, la

quale con perizia e umanità rende le passioni docili alla ragione, le governa come l'accorto nocchiero guida la nave nella tempesta.

La risposta di Plutarco riguardo alla natura della virtù è che essa può essere insegnata ed appresa perché la ragione può essere oggettivamente orientata dalla sapienza che è via al dono divino della scienza. Il punto culminante delle possibilità della natura umana è così posto al di là dei limiti del singolo individuo. A tali limiti la ragione non è mescolata e può non restarne prigioniera se rettamente formata. Anche per Basilio il problema etico si pone principalmente sul tema della natura della virtù e della possibilità di apprenderla e praticarla. Al centro della riflessione vi è il rapporto della ragione con le passioni: le inclinazioni della natura umana non sono moralmente incidenti perché il fondamento dell'etica è l'orientamento verso Dio alla scuola della Bibbia. La ragione, attenta alla pedagogia divina e da essa formata, può governare le passioni come nave in un mare in tempesta. Nell'omelia qui presa in esame, il libro dei *Proverbi* e in particolare il prologo viene indicato come fondamento universalmente valido del discorso etico; il commento che ne viene fatto si inserisce implicitamente nella linea del vivace dibattito tardo-antico sulla natura della virtù e sulla possibilità di apprenderla e praticarla. In chiave cristiana, l'apertura delle capacità della natura umana al dono divino della vera sapienza e del consiglio apre la strada alla riflessione sulla libertà e sulla grazia.

Infine, il commento basiliano al prologo del libro dei *Proverbi* ci permette di individuare un particolare settore esegetico del cappadoce, posto a monte delle sue opere morali: si tratta di un'esegesi che potremmo definire "epistemologica" nel senso che la ricerca filosofico-pratica si innesta direttamente sul testo biblico. Questa esegesi è distinta da quella propriamente teologica sviluppata, con finalità proprie a ognuna delle opere, nell'*Esamerone*, nel *Contro Eunomio*, nel *Trattato sullo Spirito Santo*.⁸¹

Infine, l'accostamento dell'omelia basiliana ai due trattati sulla virtù, di Plutarco, mostra come gli elementi culturali del problema etico, siano in Basilio più vicini ai caratteri eclettici della cultura tardo-antica che determinati da influssi univoci di singole scuole.

⁸¹ Cf. *supra*, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino*. Omelie sull'Esamerone e De Genesi ad litteram I-III, 168-170; E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio*, 77-92; Ead. *Studi eunomiani*, 36ss.