

L'ETICA DI PANEZIO E LA TRADIZIONE CLASSICA*

1. Introduzione

Lo scopo di questo lavoro è di mettere in luce il rapporto di dipendenza di Panezio dalla tradizione «classica», cioè dal magistero socratico, platonico e aristotelico, in ambito prettamente etico; intendo cioè valutare l'entità dell'influsso pre-stoico sui temi maggiori della riflessione morale del filosofo rodio, esaminando al contempo le modalità e le finalità di questo impiego.

È noto che il pensiero di Panezio fu debitore nei confronti non soltanto della tradizione stoica, ma anche di altre scuole. Filodemo definisce Panezio φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης¹; sappiamo poi degli interventi del Rodio sulla paternità di alcuni dialoghi platonici e su loro varianti testuali², mentre una testimonianza di Galeno recentemente rinvenuta sembra attestare — quantomeno — che Panezio possedeva copia delle opere di Platone o addirittura — come è stato sostenuto — che ne avrebbe fatto un'edizione propria, qualunque cosa ciò possa significare³. Altre testimonianze, infine, ricordano le posizioni di Panezio sulla figura del Socrate storico⁴.

* Questo articolo è la versione rivista e ampliata di una relazione tenuta presso il *Centre Léon Robin* a Parigi (CNRS-Université de Paris IV, Sorbonne-ENS) il 27 Novembre 2009. Sono sinceramente grato ai prof. Jean-Baptiste Gourinat e André Laks per il gentile invito rivolto-mi. Per le preziose indicazioni fornitemi nel corso del lavoro ringrazio, oltre agli stessi J.-B. Gourinat e A. Laks, i prof. Christelle Veillard, Cristina Viano e Roberto Radice.

1. Cf. FILODEMO, *Index Stoicorum Herculanensis* LXI (= PANEZIO, fr. A19 Vimercati, T1 Alesse, fr. 1 van Straaten). La traduzione dei frammenti di Panezio è tratta da *Panezio. Testimonianze e frammenti*, introduzione, edizione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Milano, 2002 (il testo dei frammenti, interamente rivisto, è ora disponibile in *Lexicon IV, Stoics*, ed. by R. RADICE (in collaboration with others), electronic edition by R. Bombacigno, 4 voll. + CD-Rom, Milano, 2007).

2. Cf. DIOGENE LAERZIO II, 64 (= fr. A104 Vimercati, T145 Alesse, fr. 126 van Straaten) e III, 37 (= fr. A108 Vimercati, T149 Alesse, fr. 130 van Straaten); ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicam* 991b Hayduck (= fr. A105 Vimercati, T146 Alesse, fr. 127 van Straaten); ELIAS, *In Categorias Aristotelis Prooem.* 233 r, p. 133 Busse (= fr. A107 Vimercati, T148 Alesse, fr. 129 van Straaten).

3. Cf. J.-B. GOURINAT, "Le Platon de Panétius". À propos d'un témoignage inédite de Galien, *Philosophie Antique*, 8, 2008, pp. 139-151.

4. Cf. PLUTARCO, *Vita Aristidis* 27, 3-4, 335 c-d (= fr. A112 Vimercati, T142 Alesse, fr. 132

La dipendenza dalla tradizione classica è evidente sia in alcuni aspetti della fisica — particolarmente, mi pare, nella teoria dell'incorruttibilità del cosmo, per la quale Panezio potrebbe essersi ispirato al *Timeo* platonico o alla visione aristotelica⁵ —, sia in alcuni concetti etici di rilievo, quali il rapporto tra la giustizia e l'utilità, il “conosci te stesso”, l'unità e l'interdipendenza delle virtù, e la perdita di autosufficienza di queste ultime in vista della felicità. Tenendo presente che in Panezio queste dottrine sono strettamente correlate, comincio con il primo aspetto⁶.

2. La convergenza di utile e honestum

2.1. Le tesi di Carneade sulla giustizia

Al centro del Περί τοῦ καθήκοντος di Panezio stava il dibattito sull'*utile* e sull'*honestum*. Cicerone riferisce che Panezio, dopo aver discusso — nei primi due libri dell'opera — della natura dell'*utile* e dell'*honestum*, avrebbe dovuto discutere del rapporto fra i due, cosa che però non fece⁷. Secondo

van Straaten); *Ateneo* XIII, 2, 555d-556b (= fr. A113 Vimercati, T143 Alesse, fr. 133 van Straaten); *Scholia in Aristophanis Ranas*, v. 1491 (= fr. A114, T144 Alesse, fr. 134 van Straaten).

5. Cf. STOBEO, *Eclogae* I, 20, p. 171, 5-7 Wachsmuth-Hense (= fr. A58 Vimercati, T133 Alesse, fr. 69 van Straaten); FILONE ALESSANDRINO, *De aeternitate mundi* 76 (= fr. A59 Vimercati, T131 Alesse, fr. 65 van Straaten) e 76-84 (= fr. C2 Vimercati); DIOGENE LAERZIO VII, 142 (= fr. A60 Vimercati, T132 Alesse, fr. 66 van Straaten); EPIFANIO, *De fide* 9, 45, C.G.S. III, p. 509 Holl (= fr. A62 Vimercati, T134 Alesse, fr. 68 van Straaten). Cf. inoltre PLATONE, *Timeo* 38c, 41a ss.; ARISTOTELE, *De Caelo* 270a, 279a-284a. Cf. infine E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano, 2004, pp. 63-71; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994, pp. 221-230.

6. Su alcuni aspetti del rapporto fra “tradizione classica” (socratica, platonica o aristotelica) e Stoicismo (per lo più antico) si sono soffermati in passato, fra gli altri: A.A. LONG, Aristotle Legacy to Stoic Ethics, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15, 1968, pp. 72-85; T. IRWIN, Stoic and Aristotelian conceptions of happiness, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge, 1986, pp. 205-244; J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, tr. it. di M. ANDOLFO, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano, 1997; EAD., Is Plato a Stoic?, *Méthexis*, 10, 1997, pp. 23-38; M.D. BOERI, *Aristoteles, el Estoicismo y lo que depende de nosotros*, *ibidem*, pp. 161-172; M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, tr. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, Milano, 1998; F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione Socratica*, Napoli, 2000; EAD., Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen Stoïcisme, *Philosophie Antique*, 1, 2001, pp. 119-135; J.-B. GOURINAT, Le Socrate d'Épictète, *ibidem*, pp. 137-165; M. BONAZZI-CH. HELMIG, *Platonic Stoicism — Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, 2007 (su cui la mia recensione in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 100, 2008, pp. 433-440).

7. Cf. CICERONE, *De officiis* III, 2, 7-3, 12 (= fr. A69 Vimercati, T94 Alesse, fr. 35 van Straaten); I, 3, 9-10 (= fr. A70 Vimercati, T93 Alesse, fr. 99 van Straaten); *Epistulae ad Atticum* XVI, 11, 4 (= fr. A68 Vimercati, T92 Alesse, fr. 34 van Straaten).

l'Arpinate, tuttavia, «Panezio va difeso in primo luogo perché non disse mai che la coerenza morale (*honestum*) può essere in conflitto con l'utile (del resto non ne aveva il diritto), bensì con ciò che sembra utile. In verità spesso sostiene che non c'è nulla di utile che non sia al contempo moralmente coerente, e nulla di moralmente coerente che non sia al contempo utile; a suo dire, non c'è peggior rovina ai danni della vita umana di chi ha separato questi due concetti»⁸. È stato giustamente notato che, sostenendo la necessaria convergenza tra l'utile e l'*honestum*, Panezio intendeva ispirarsi al magistero socratico, anche per confutare le tesi relativistiche di Carneade sulla giustizia⁹. Ne abbiamo un esempio da un confronto fra il *De republica* e il *De officiis* di Cicerone.

Il III libro del *De republica* — per quanto frammentario — contiene un'importante discussione sull'essenza della giustizia (*iustitia*) e sui suoi rapporti con l'ingiustizia (*iniustitia*), con la saggezza (*sapientia* o *prudentia*) e con il diritto (*ius*). L'interesse del libro consiste soprattutto nelle fonti impiegate da Cicerone per costruire il proprio dibattito e per argomentare le due tesi opposte di Filo e di Lelio, e nell'ambientazione del confronto in epoca tardo-repubblicana (II secolo a.C., l'età dell'Imperialismo), che faceva della politica interna ed estera dello Stato romano il riferimento ultimo della discussione. L'intero dibattito è ricalcato — *mutatis mutandis* — sulla discussione sulla natura della giustizia e dell'ingiustizia nei primi due libri della *Repubblica* di Platone, con i quali sono emerse precise e profonde analogie, sia nell'impostazione del discorso, sia in singole citazioni del testo platonico. In particolare, Cicerone accosta la posizione di Carneade — riferita da Filo¹⁰ — a quella di Trasimaco e di Glaucone, rivelando così delle somiglianze

8. Cf. *ibid.* III, 7, 34 (= fr. A71 Vimercati, T104 Alesse, fr. 102 van Straaten).

9. Cf. CICERONE, *De officiis* III, 3, 11 (= fr. A69 Vimercati): «Sappiamo che Socrate era solito imprecare contro coloro che, per primi, misero in dubbio la naturale convergenza tra questi due concetti; e gli Stoici concordarono con Socrate a tal punto da considerare utile tutto ciò che fosse moralmente coerente e nient'affatto utile ciò che si opponesse alla coerenza morale». Già Cleante aveva condannato la separazione fra giustizia e utilità (cf. *SVF* I, 558). Su questo cf., ad esempio, F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 95-129; E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 180-182.

10. Cf. CICERONE, *De republica* III, 7 [IV] ed. Powell (Oxonii, 2006): «Ora, io, L. Furio Filo, dovrò dire quel che Carneade, greco e abituato, quel che gli tornava comodo [...]» (la trad. è tratta da *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. I, *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. FERRERO e N. ZORZETTI, Torino, 1974², con modifiche, anche di seguito). Sul discorso di Filo nel III libro del *De republica* si sono soffermati autorevoli interpreti, a cui rimando; fra gli altri: N. WILSING, *Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift De Re Publica*, Leipzig, 1929, pp. 34-44; J. CROISSANT, La morale de Carnéade, *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 1939, pp. 545-570; P. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue Sur la Justice*, Louvain-Paris, 1957, pp. 65-79 (sul discorso di Filo nel *De republica*); E. HECK, *Die Be-*

tra il pensiero accademico-scettico e quello sofistico. Le tesi di fondo del discorso di Filo-Carneade si possono sintetizzare come segue:

1) Negazione dell'esistenza di un diritto naturale e sua conseguente relativizzazione¹¹;

2) Ripresa della I tesi di Trasimaco, secondo la quale la giustizia (qui: il diritto, *ius*, che ne è manifestazione) consiste nell'utile del più forte, e suo adattamento a livello di legislazione internazionale (ogni *gens* stabilisce per sé ciò che ritiene più utile)¹²;

3) Ripresa della II tesi di Trasimaco, secondo la quale la giustizia è una forma di stoltezza (*stultitia*), perché comporta il danno proprio e il bene altrui¹³;

4) Ripresa delle tesi di Glaucone, secondo il quale la giustizia è un contratto (*pactio*, συνθήκη) che gli uomini stipulano per la loro debolezza (*inbecillitas*, ἀσθένεια), ma solo come soluzione intermedia¹⁴; e

5) Rovesciamento dell'immagine sociale del giusto e dell'ingiusto: il primo, incurante della *communis opinio* su di lui, cade vittima della persecuzione sociale, mentre il secondo, attento al proprio modo di porsi, conquista onore e prestigio¹⁵.

Carneade avrebbe dunque sostenuto la natura relativa della giustizia, mentre Cicerone — ispirandosi all'insegnamento socratico¹⁶ — intendeva riaffermarne il carattere «naturale» e universale. La tesi di Carneade poggiava

zeugung von Ciceros Schrift De Re Publica, Hildesheim, 1968, pp. 83, 264-265; M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, 2 voll., Roma-Bari, 1975², vol. I, pp. 260-270; J.-L. FERRARY, Le discours de Philus (CICÉRON, *De re publica* III, 8-31) et la philosophie de Carnéade, *Revue des Études Latines*, 55, 1977, pp. 128-156; H.J. METTE, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26, 7-94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, *Lustrum*, 27, 1985, pp. 131-133 (commento a CICERONE, *De re publica* III, 8 = Carneade fr. 11a, b Mette); C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992, pp. 496-517; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 104-113. In questa sede mi limito a riprendere gli elementi essenziali del discorso ciceroniano, utili poi a comprendere la posizione di Panezio.

11. Cf. CICERONE, *De re publica* III, 8 [VIII] POWELL: «Infatti quel diritto (*ius*) circa il quale indagiamo è una sorta di diritto civile (*civile*), e non affatto un diritto naturale (*naturale*); perché, se questo esistesse, così come eguali per tutti sono il caldo e il freddo, l'amaro e il dolce, del pari lo sarebbero il giusto e l'ingiusto»; 11, 18; LATTANZIO, *Divinae Institutiones* VI, 9, 2-4.

12. Cf. AGOSTINO, *De Civitate Dei* XIX, 21.

13. Cf. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* V, 16, 2 ss. e V, 17, 10 e 22. Il tema della giustizia come «bene altrui» compare anche in Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 3, 1130 a2 ss., senza però presupporre che il vantaggio altrui, che la giustizia garantisce, corrisponda a un danno proprio, come invece sosteneva Trasimaco nella *Repubblica* di Platone.

14. Cf. CICERONE, *De re publica* III, 17 [XIII] Powell.

15. Cf. CICERONE, *De re publica* III, 13 [XVII] Powell.

16. Cf. CICERONE, *De re publica* III, 5 [III] Powell.

sulla separazione fra i concetti di *honestum* e di *utile*, ovvero fra la giustizia come ingenuità che procura danno a chi la esercita e la saggezza come astuzia nel perseguire il proprio vantaggio — con un sottile slittamento dal significato originario di questi termini, riscontrabile ancora nel *De officiis*, che dovrebbe dunque risentire del dibattito del II secolo¹⁷.

2.2. Le fonti platoniche di Panezio: la Repubblica e l'Alcibiade Maggiore

Ora, i primi due libri del *De officiis* — che, per ammissione dello stesso Cicerone, dipendono in larga misura dalla versione greca di Panezio¹⁸ — sembrano costituire un'indiretta confutazione delle tesi di Carneade e un ripresa, invece, dei motivi socratici nella *Repubblica* di Platone. Il fatto che Panezio sia stato mediatore della posizione socratica a sostegno della convergenza fra *utile* e *honestum* è dimostrato da numerose citazioni platoniche nel *De officiis*, fra cui l'immagine della banda di ladri che, secondo Socrate, dovrebbe possedere anch'essa un concetto di giustizia¹⁹, e quella della volpe come simbolo di furbizia e di inganno²⁰. È probabile che tali esempi fossero inseriti già nell'opera paneziana, perché riguardano direttamen-

17. Lo slittamento di significato di *iustitia* e *prudentia* è già stato riscontrato da F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 105-111. Di questo voluto fraintendimento risente ancora CICERONE, *De officiis*, II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse), dove la saggezza (*prudentia*) è connotata come la peculiarità dell'uomo astuto e accorto (*versutior et callidior*), che attira su di sé odio e sospetto (*invisior et suspectior*), se non ha fama di essere virtuoso (*detracta opinione probitatis*). Per converso — come vedremo fra breve —, Panezio cercava di fondare la saggezza sulla giustizia e, soprattutto, sulla verità. Va osservato che l'associazione fra il bene (ἀγαθόν) e l'utile (συνφέρον) come risultati di una deliberazione saggia (βούλησις, φρόνησις) compare anche in Aristotele (cf. *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140a24 ss.); già in Platone l'idea del Bene è definita come ciò che consente alle cose di divenire utili e vantaggiose (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα, cf. *Repubblica*, VI, 505a3-4). Il paragone tra saggezza (φρόνησις) e accortezza (δεινότης) compare ancora in Aristotele (*Etica Nicomachea*, VI, 13, 1144b1-3).

18. Cf. CICERONE, *De officiis*, III, 2, 7 (= fr. A 69 Vimercati, T94 Alesse, fr. 35 van Straaten): «Panezio dunque, che senza dubbio ha discusso del dovere morale in modo estremamente rigoroso e che, tolta qualche modifica, è stato il nostro modello fondamentale (*Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus*) [...]»; ID., *Epistulae ad Atticum* XVI, 11, 4 (= fr. A 68 Vimercati, T92 Alesse, fr. 34 van Straaten). Per ragioni di spazio e di opportunità, non potrò qui procedere a una sistematica dimostrazione della derivazione paneziana di tutti i passi del *De officiis* che andrò a citare. Mi limiterò dunque ad alcuni accenni, rimandando invece alle più dettagliate dimostrazioni fornite da F. ALESSE (*Panezio di Rodi e la tradizione stoica*; Ead. (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli, 1997), da Modestus van STRAATEN (*Panētiūs, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam-Paris, 1946) e dal sottoscritto (*Panezio. Testimonianze e frammenti*; ID., *Il Medio stoicismo di Panezio*), nei rispettivi volumi.

19. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 11, 40 (= fr. B7 Vimercati, T115 Alesse) e PLATONE, *Repubblica* I, 351c.

20. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 13, 41 (= fr. C8 Vimercati, T110 Alesse) e PLATONE, *Repubblica* I, 365 b-c (citazione da ARCHILOCO, fr. 89 Bergk).

te il tema dell'essere e dell'apparire, che era centrale nell'etica del Rodio, e perché la discussione sulla forza e sull'inganno come forme di ingiustizia è attestata nelle tesi carneadee del *De republica*²¹ — cosa che testimonia un comune dibattito fra Stoici e Accademici, su cui Panezio dovette prendere posizione, a sostegno del rapporto tra *fides* e *iustitia*²².

Analizzando l'opera ciceroniana, dovrebbe così essere possibile riscontrare le argomentazioni impiegate da Panezio per confutare il pensiero di Carneade e, al contempo, valutare in che misura il filosofo rodio si sia ispirato alle tesi socratiche della *Repubblica*.

Ritengo tuttavia che l'indiscutibile centralità di quest'opera non debba andare a scapito di altri dialoghi, in particolare dell'*Alcibiade Maggiore*²³, con cui peraltro la *Repubblica* ha più di una somiglianza, a cominciare dalla tematica etico-politica e dalla discussione sulla natura del giusto e dell'utile, con un richiamo alla giustizia come οἰκαιοπραγία²⁴ e agli uomini buoni e intelligenti (ἀγαθοὶ καὶ φρόνιμοι), gli unici in grado di governare

21. Cf. CICERONE, *De republica* III, 13 [XVII] Powell.

22. Cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 245-246, 249-250 (e relativi riferimenti); EAD., *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 117-123; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 281, n. 133.

23. A prescindere dall'autenticità dell'opera, che gli antichi non misero mai in discussione, il dialogo resta di ambiente platonico. Dopo i dubbi sollevati da Schleiermacher, comunque, diversi studiosi sembrano oggi propensi a rivalutarne l'autenticità o, quantomeno, a considerare prudentemente deboli le argomentazioni contrarie; cf., fra gli altri, Plato. *Alcibiades*, ed. by N. DENYER, Cambridge, 2001, pp. 14-26; Platone. *Alcibiade Primo; Alcibiade Secondo*, introd. di G. ARRIGHETTI, trad. e note di D. PULIGA, Milano, 2000, pp. 21-29 (sulla paternità e sulla natura socratica del trattato); l'*Alcibiade* in Platon. *Œuvres complètes*, tome I, texte établi et traduit par M. CROISSET, Paris, 1985, pp. 49-59 (ancora sulla paternità e sulla natura socratica del trattato); Proclus. *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 voll., texte établi et traduit par A.Ph. SEGONDS, Paris, 1985-1986, vol. I, pp. X-XII; G. GIANNANTONI, L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade, in G. GIANNANTONI-M. NARCY (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli, 1997, pp. 351-373. Lo considera invece spurio F. VON KUTSCHERA (cf. *Platons Philosophie*, 3 voll., Paderborn, 2002, ed. it. a cura di E. VIMERCATI, *La filosofia di Platone*, Milano, 2010, pp. 647 e 654-655), probabilmente sulla scorta dei dubbi sorti in passato in ambito germanico. L'importanza dell'*Alcibiade Maggiore* per Cicerone era già stata riscontrata da P. BOYANCÉ (cf. Cicéron et le Premier Alcibiade, *Revue des Études Latines*, 41, 1963, pp. 210-229, in verità dedicato soprattutto alle *Leggi*, alle *Tusculanae* e al *De finibus* ciceroniani), da J. PÉPIN (cf. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, pp. 71-80, 115-133 e 143-165) e da P. COURCELLE (cf. *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-1975, tr. it. di F. Filippi, *Conosci te stesso, da Socrate a san Bernardo*, Milano, 2001, pp. 35-38). Cicerone aveva certamente letto l'*Alcibiade*, se stiamo a *Tusculanae disputationes* III, 32, 77. Il fatto che sull'Arpinate possa aver pesato l'influsso di Antioco o di Posidonio (come sostenuto, ad esempio, da Reinhardt, Luck, Boyancé, Courcelle: per tutto questo cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 115-126) non impedisce, a monte, l'origine paneziana di alcuni temi, peraltro ben attestati nei primi due libri del *De officiis* (che Pépin non considera nello specifico).

24. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 127 b-c; *Repubblica* 433 a-d, 434 c.

lo Stato, di cui parlava anche Trasimaco²⁵.

Ma le somiglianze tra l'*Alcibiade* e il *De officiis* non sono meno importanti, se si pensa che l'identificazione socratica fra il giusto e l'utile compare nell'unico passo in cui Platone accosta direttamente i termini καλός, ἀγαθός, δίκαιος e συμφέρον²⁶, in una relazione così stretta da anticipare i motivi dell'*honestum* paneziano e della sua intima relazione con l'utile. Poco prima, infatti, Socrate aveva coinvolto il tema del coraggio (ἀνδρεία)²⁷, che, sotto forma di *magnitudo animi*, è parte integrante dell'*honestum*. Socrate menziona il caso di chi porta soccorso a un amico o a un parente in guerra, subendo ferite o addirittura morendo, a dispetto di chi non reca aiuto, pur dovendolo, e resta in vita. Un esempio molto simile è riportato da Lattanzio in riferimento alla dottrina di Carneade nel *De republica*²⁸, cosa che potrebbe confermare la permanenza di questo *topos* nel dibattito etico ellenistico.

Nondimeno, nel contesto della grandezza d'animo come disprezzo dei beni corporei sembra andare l'uso platonico del termine ἄρχειν per indicare il ruolo di comando dell'anima nell'uomo e quello del politico nello Stato²⁹, con un evidente accostamento tra la dimensione psicologica e quella politica del comando. Questo duplice valore sembra risuonare nella definizione paneziana dell'*appetitus quaedam principatus* come impulso che spinge l'uomo a disdegnare i beni corporei (*rerum humanarum contemptio*) e a primeggiare sugli animali e all'interno della propria comunità politica³⁰.

Ancora, verso la fine del dialogo³¹ Socrate si sofferma sulla necessità che chi si accinge a governare conosca se stesso — che è pure un tema caro a Pa-

25. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 124 e-125 c; *Repubblica* 348 d. Espressioni analoghe ricorrono anche nel *Gorgia* (490 a6-8, b4-7, dove Callicle ritiene «che sia giusto che il migliore (βελτίων) e il più intelligente (φρονιμώτερον) comandi») e nell'*Ippia Minore* (366 a1-5, dove Ippia sostiene che «i mentitori sono capaci (δυνατοί) e intelligenti (φρόνιμοι), consapevoli (ἐπιστήμονες) e sapienti (σοφοί) nelle cose in cui mentono»). Del resto, le somiglianze tra la posizione di Callicle e quella di Trasimaco sono note. Alcune somiglianze tra il dibattito della *Repubblica*, quello dell'*Alcibiade Maggiore* e il pensiero di Panezio erano già state riscontrate da MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu*, pp. 55-63, 74-79 (in verità troppo sicuro nell'attribuire a Panezio molte idee stoiche del II libro delle *Tusculanae* ciceroniane).

26. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 118 a10-11, ma anche (meno significativo) 117 a8-9; i soli καλός, ἀγαθός e συμφέρον compaiono anche in *Cratilo* 416 e2. L'identità di giustizia e utilità è asserita inoltre in *Alcibiade Maggiore* 116 d-e.

27. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 115 b1-7.

28. Cf. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* V, 16, 9-12; V, 17, 10 e 22.

29. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 125 b-c; 130 a-b.

30. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 4, 13 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten). Sull'attribuzione di questo passo a Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio. Testimonianze*, pp. 188-192; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 283, nn. 139-141 (e relativi rimandi).

31. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 133 b-c.

nezio, sotto altre forme³² — e posseda la sapienza (σοφία) e la temperanza (σωφροσύνη), le quali completano così il quadro dell'*honestum*, certo con evidenti analogie con la presentazione della *Repubblica*. Peculiari elementi di somiglianza fra l'*Alcibiade Maggiore* e il *De officiis* sono la comune menzione della volpe e del leone come paradigmi rispettivamente della furbizia e della violenza — una citazione più completa di quella della *Repubblica*, dove ricorre solo la volpe³³ —, e l'opportunità che chi si pone al governo dello Stato sappia «comandare a uomini che si servono di altri uomini (χρωμένων ἀνθρώπων ἀνθρώποις)³⁴», che sembra anticipare uno degli obiettivi delle virtù paneziane, quello di sapersi servire (*uti*) con moderazione e saggezza delle persone con cui si viene in contatto³⁵.

Non meno importanti, anche se condivisi con la *Repubblica*, sono poi i richiami al pericolo di una nave — consueta immagine per lo Stato — il cui equipaggio non si lasci governare³⁶, e alla conseguente necessità che lo Stato prevenga ogni forma di dissidio interno (στάσις) che minacci la concordia (ὁμόνοια) e l'unità dello Stato³⁷. In verità, rispetto alla *Repubblica* — dove pure il tema dell'armonia fra le parti dell'anima, e della concordia e dell'unità dello Stato, è centrale —, nell'*Alcibiade* il termine tecnico ὁμόνοια è molto più attestato, peraltro con la medesima dialettica fra armonia psicologia e armonia politica³⁸. Non escludo che, se dietro il concetto paneziano di *honestum* può esserci stato l'ideale stoico di ὁμολογία come coerenza mo-

32. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 110-111 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten). Sulla derivazione paneziana di questo tema cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 192-194 e 197-198 (e relativi riferimenti); EAD., *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 35-39; VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 269-271, n. 101, pp. 280-281, n. 130; ID., *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 130, 143-144.

33. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 123 a (in una citazione da Esopo, *Favole* 197 Chambry, 142 Perry), e i citati Cicerone, *De officiis* I, 13, 41 (= fr. C8 Vimercati, T110 Alesse) e Platone, *Repubblica* I, 365b-c (citazione da Archiloco, fr. 89 Bergk).

34. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 125 d 5-6.

35. Cf. qui di seguito, CICERONE, *De officiis* II, 5, 18 (= fr. B13 Vimercati, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten). Sulla derivazione da Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, 194-195.

36. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 135 a; *Repubblica* 488 a-489 a; Cicerone, *De officiis* I, 25, 87.

37. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 126 b-e; CICERONE, *De officiis* I, 25, 85 (= fr. C20 Vimercati, T113 Alesse), su cui si veda qui di seguito. Il tema sembra essere paneziano perché è inserito nel contesto della μεγαλοψυχία, cioè nella grandezza d'animo di chi provvede al bene comune dello Stato, senza privilegiarne una parte soltanto. Cf. anche F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, p. 249.

38. Nella *Repubblica* ὁμόνοια ricorre solo in 351 d6 e in 432 a7; nell'*Alcibiade*, invece, ricorre in 126 c5, d8, e2, 127 a9, a12, c1-2, d1. Cf. anche J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 72-73 (sul rapporto tra la dimensione psicologica e quella etico-politica).

rale³⁹, il filosofo rodio abbia tratto ispirazione anche da questi testi platonici, per rielaborarli poi in chiave stoica. Da ultimo, un'anticipazione non trascurabile di tematiche paneziane sta nella convergenza dichiarata da Platone fra il καλόν e il πρέπον, cioè tra l'*honestum* e il *decorum*, che si riscontra in verità anche in testi aristotelici⁴⁰ e che gioca pure un ruolo importante nel *De officiis*⁴¹.

Vediamo ora come queste tematiche, particolarmente quelle della *Repubblica*, sono state impiegate da Panezio.

2.3. Panezio e la sfida di Glaucone

All'inizio del *De officiis* — in un passo unanimemente considerato paneziano, perché descrittivo dell'essenza dell'*honestum*⁴² — Cicerone osserva in modo programmatico che, delle quattro virtù che caratterizzano la categoria dell'*honestum*, la *sapientia/prudentia* — frequentemente associate nell'opera — sono rivolte «alla conoscenza e alla ricerca del vero»; la *iustitia* è rivolta «alla conservazione della società umana, alla concessione a ciascuno di ciò che gli spetta e alla fedeltà agli impegni presi»; la *magnitudo animi* «alla solidità e alla fermezza di un animo nobile e irremovibile»; la *modestia et temperantia* «alla disposizione armonica e alla misura in parole e atti». Verso la fine del I libro⁴³, poi, Cicerone chiarisce che la sapienza «è la scienza delle cose divine e umane, in cui rientrano la comunione e la reciproca società degli dei e degli uomini», ma che «sarebbe mutila ed embrionale se non fosse seguita dall'agire pratico», cioè se non si accompagnasse alla saggezza e non si trasformasse in impegno politico⁴⁴. Ecco spiegata l'associazione di sapienza e saggezza.

39. Cf., ad esempio, A. GRILLI, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia, 2002, pp. 111-112, 116, 130.

40. Cf. ARISTOTELE, *Topici* I, 5, 102 a6; 135 a12-14; *Etica Eudemia* 1249 a9-10.

41. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 135 b12; CICERONE, *De officiis* I, 27, 93 ss. (= fr. B22 Vimercati, T72 Alesse, fr. 107 van Straaten). Sull'attribuzione cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 202-206.

42. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 5, 15 (= fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten). Sull'attribuzione a Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 188-192; VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 279-280, nn. 128-129; ID., *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 152-160.

43. Cf. *ibid.*, I, 43, 153.

44. Infatti, «il pregio della virtù sta tutto nell'azione (cf. CICERONE, *De officiis* I, 6, 19)». La saggezza (*prudentia*) è la virtù che si preoccupa di ritrovare il vero nelle singole cose, scegliendo e rifiutando ciò che è opportuno; cf. ancora CICERONE, *De officiis* I, 5, 15 (fr. B2 Vimercati): «Chi infatti riesce a cogliere al meglio quanto di più vero è presente in ciascuna realtà [...], questi a buon diritto viene di solito considerato il più saggio e il più sapiente (*prudentissimus et sapientissimus*)»; e I, 43, 153: «con il termine di *prudentia*, che i Greci chiama-

Come si può vedere, le parti costitutive dell'*honestum* sono sostanzialmente le quattro virtù cardinali, che corrispondono — con alcune differenze — a quelle dello Stato platonico nella *Repubblica*. La sfera dell'*honestum* è dunque più ampia di quella della semplice giustizia, e corrisponde invece a ciò che chiamiamo “coerenza morale”, all'interno della quale la sapienza e la giustizia giocano tuttavia un ruolo essenziale: la prima come sostrato veritativo comune (*quasi materia subiecta est veritas*)⁴⁵, la seconda come fine ultimo dell'agire dell'uomo in quanto essere socievole⁴⁶.

Quando Panezio discute del rapporto fra giustizia e utilità, si inserisce certamente in un dibattito antico che aveva avuto fra i suoi protagonisti i Sofisti, Socrate e Platone, ma non intende certo ripercorrerne tutti i passi, perché — come si è visto — la sfera dell'*honestum* è più ampia e articolata di quella della semplice giustizia. Riformulato in termini paneziani, quello fra giustizia e utilità andrebbe piuttosto inteso come un dibattito fra etica e politica, la prima la sfera dell'*honestum*, la seconda quella dell'utile⁴⁷. Il punto di contatto fra questi due ambiti è rappresentato dalla *fides* e dalla *gloria*⁴⁸, cioè dalla capacità di ottenere consenso, fama e, dunque, potere fra gli uomini, sulla base di un'autentica autorevolezza morale. Ciò di cui Panezio si preoccupa è di individuare una modalità di comportamento che ci consenta di essere giusti e, al contempo, di perseguire il nostro utile, poiché — si dimostrerà — un comportamento che si prefiggesse soltanto l'utile, disinteressandosi invece dell'autentica giustizia, finirebbe col procurare soltanto

no φρόνησις, intendiamo un'altra virtù, che consiste nella conoscenza di ciò che va perseguito e di ciò che va rifuggito». La sapienza, nondimeno, va posta al servizio della «società del genere umano (cf. *ibidem*)». Cf. anche GRILLI, *Vita contemplativa*, pp. 111-120.

45. Su questo cf. anche CICERONE, *De officiis* I, 5, 16 (= fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten).

46. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 4, 11 ss. (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten); 16, 50, ss. (= fr. B27 Vimercati, T91 Alesse); 44, 158; 45, 159.

47. Il problema dell'utile viene introdotto (cf. *De officiis* II, 5, 16-17), a partire dalla constatazione che gli uomini rappresentano motivo di giovamento e, al contempo, di pericolo per i propri simili. Ne scaturisce l'esigenza di accattivarsi la loro simpatia in vista del proprio vantaggio. Questo — il perseguimento dell'utile sfruttando il proprio buon nome, la propria *gloria* — è, in definitiva, lo scopo della vita associata, cioè della politica. Infatti, «la somma e perfetta gloria deriva da questi tre elementi: essere amati dalla massa, godere della sua fiducia, essere considerati degni di onore e di ammirazione. Questi effetti — per dirla con semplicità e in breve — si ottengono dalla massa con gli stessi mezzo con cui si ottengono dai singoli individui (cf. *De officiis* II, 9, 31)». Pertanto, l'utile individuale e quello politico si perseguono con gli stessi mezzi.

48. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 31. Il passo anticipa le idee paneziane espresse, poco più avanti, in II, 9, 33-34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse), in merito alla fiducia (*fides*) che gli uomini attribuiscono spontaneamente alle persone giuste. Sull'attribuzione di questi concetti al filosofo rodio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 244-245; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 281, n. 133.

un danno. Sulla scorta del dibattito platonico, il pericolo che Panezio ha davanti agli occhi è duplice: quello dell'ingiusto che con scaltrezza assume le sembianze del giusto, traendone il massimo vantaggio e causando il danno comune, e, per converso, quello del giusto che, per la sua ingenuità, non trae alcun beneficio dalla propria giustizia ed, anzi, cade vittima degli abusi dell'ingiusto, determinando parimenti un danno per la comunità⁴⁹. L'esigenza di Panezio è dunque quella di individuare una condotta di vita che, pur saldamente fondata sulla giustizia, sia in grado di garantire l'onorabilità sociale e i vantaggi che ne derivano, scongiurando il rischio della persecuzione da parte della massa⁵⁰. Servono dunque dei *praecepta* «per sembrare (*videamur*) tali quali siamo»⁵¹ e per riscuotere la fiducia degli altri⁵², cioè per coniugare la *iustitia* con la *prudentia*, facendo della verità il loro sostrato comune. Del resto, uno degli oggetti della virtù sta proprio nel «sapersi servire con moderazione e saggezza delle persone con cui conviviamo»⁵³. Non-dimeno, la grandezza d'animo deve risplendere «nell'accrescimento delle risorse e nel conseguimento di vantaggi per sé e per i propri cari (*in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis*)», ma anche «nel disprezzo di queste stesse cose (*in his ipsis despiciendis*)»⁵⁴. A partire da *De officiis* II, 6, 21-12, 42, Pohlenz ha così ritenuto di poter individuare i seguenti precetti: la simpatia (εὔνοια), la stima (τιμή), la fiducia (πίστις), il timore (φόβος), la speranza (ἐλπίς) e il pagamento (μισθός)⁵⁵, anche se, all'interno della citata sezione del *De officiis*, i passi dimostrati come paneziani sono più circoscritti; certo, l'eloquenza, la capacità di leggere nel futuro e di prendere adeguate decisioni per tempo, dovettero giocare un ruolo importante⁵⁶.

49. Cf. infatti CICERONE, *De republica* III, 13 [XVII], che riprende PLATONE, *Repubblica* II, 361 e-362 a.

50. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 2, 6: «[...] l'*honestas* va innanzitutto perseguita per se stessa»; II, 12, 42: «bisogna dunque coltivare e conservare la giustizia sia per se stessa (altrimenti non sarebbe giustizia), sia per l'accrescimento dell'onore e della gloria».

51. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 13, 44. Questo passo esprime idee affini ai due che seguono qui sotto, cioè la necessità di assumere un contegno che ci consenta di manifestare la nostra autentica giustizia e, quindi, di attirare le simpatie altrui.

52. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 33.

53. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 5, 18 (= fr. B13 Vimercati, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten). Sulle modalità di influsso sugli altri uomini si è soffermato M. POHLENZ, *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig-Berlin, 1934, tr. it. di M. Bellincioni, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, Brescia, 1970, pp. 145-173 (in verità attribuendo a Panezio gran parte del discorso di Cicerone).

54. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 5, 17 (= fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten).

55. Cf. POHLENZ, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, p. 151.

56. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 33 (= fr. B5 Vimercati, T106 Alesse). Per l'attribuzione a Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 244-245; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 281 n. 132.

Tuttavia, se fra i vantaggi a cui il giusto potrà legittimamente aspirare è compreso il raggiungimento del potere, Panezio starebbe pensando proprio ad una forma di governo in cui la giustizia si insedi alla guida dello Stato, un ideale a cui anche Platone — con modalità diverse — guardava per evitare il pericolo di un Trasimaco al potere, ma anche il miserevole destino del Socrate storico, un giusto incapace di rovesciare le sorti della propria comunità politica, di cui anzi cadde vittima. L'obiettivo ultimo che Panezio si propone è dunque quello di rispondere in modo convincente alla sfida lanciata da Glaucone nel II libro della *Repubblica*⁵⁷: assicurare la possibilità che al potere vadano persone autenticamente giuste e, al contempo, garantire a queste persone una legittima aspirazione all'utile, a vantaggio loro e — essendo esse giuste — dell'intera comunità. Ciò significa escludere la necessità di ricorrere all'inganno (*fallacia*)⁵⁸ per perseguire il proprio vantaggio.

È possibile che la correzione paneziana dell'approccio platonico possa aver risentito di alcune idee di Aristotele, particolarmente nell'*Etica Nicomachea*, che indicano come compito della μεγαλοψυχία anche quello di moderare la pure legittima aspirazione all'onore (τιμή)⁵⁹, che è il frutto più visibile del potere e della ricchezza⁶⁰. Il μεγαλόψυχος, infatti, è colui che «si reputa degno di grandi cose, essendone effettivamente degno (ἄξιος)» e che, come tale, ha diritto di conseguire onore, il più grande dei beni esteriori (μέγιστον τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν)⁶¹. Infatti, «il premio della virtù è l'onore (τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἢ τιμή) ed esso viene tributato alle persone dabbene (ἀγαθοῖς)»⁶². L'associazione aristotelica tra la grandezza d'animo, i beni esteriori (τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ) e, fra questi, l'onore (che, se legittimo, va accettato!)⁶³, sembra anticipare non poco il dibattito paneziano, nel tentativo di completare l'integrità del filosofo con uno stile di vita e con una felicità più umani. In questo l'uomo dotato di grandezza d'animo realizza compiutamente

57. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 361 a: «l'estrema ingiustizia consiste nel sembrare giusti, senza esserlo» (Glaucone); 365 b-c: «E dunque, poiché "l'apparire", come mi attestano i sapienti, "coarta la verità stessa", ed è padrone della felicità, non dovrò interamente rivolgermi ad esso? A mo' di portico e di facciata dovrò tracciare tutto intorno a me un'illusione pittorica della virtù, ma dietro le spalle porterò la volpe profittevole e astuta del sapientissimo Archiloco (cf. fr. 89 Bergk)» (Adimanto; trad. di M. Vegetti, con modifiche).

58. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 19, 63 (= fr. C4 Vimercati, T111 Alesse).

59. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 7, 1107 b21 ss.

60. Cf. *ibid.*, IV, 7, 1124 a12-19.

61. Cf. *ibid.*, IV, 7, 1123 b15-26. Su questo cf. *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, 2 voll., Louvain-Paris, 1970², pp. 277-285; O. HÖFFE, *Aristoteles*, München, 1996, pp. 224.

62. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IV, 7, 1123 b35.

63. Cf. *Ibid.*, 1124 a8-9.

l'*appetitio quaedam principatus*, cioè il suo desiderio di primato e, al contempo, la sua capacità di moderare i beni esteriori, cioè di mantenersene distaccati. A Panezio potrebbe infine rimandare — negli stessi passi aristotelici — l'accento alla necessità di essere autenticamente magnanimi, senza limitarsi ad imitare vanamente chi lo è⁶⁴, come del resto il Rodio invitava a seguire soltanto le proprie disposizioni virtuose, in onore alla conoscenza di sé⁶⁵.

2.4. *L'essere e l'apparire*

Panezio condivide la tesi del Socrate platonico, secondo cui la giustizia «deve essere amata sia di per se stessa, sia per ciò che ne deriva da chi voglia essere beato»⁶⁶. Anche per il filosofo rodio la giustizia è una virtù degna di essere perseguita in quanto tale («la giustizia senza saggezza potrà fare molto»)⁶⁷ e, solo secondariamente, per i vantaggi sociali che ne derivano. Tuttavia, nonostante la giustizia resti un valore in sé, la garanzia di un vantaggio che le consegue può costituire un ulteriore motivo per perseguirla⁶⁸, soprattutto in un'etica pragmatica come quella di Panezio, in cui la virtù ha perso la sua autosufficienza in vista della felicità⁶⁹. Richiamandosi dunque all'ideale socratico di giustizia e a quello platonico di un giusto che, felice in quanto tale, si pone al governo dello Stato, Panezio cerca però di tener conto di alcune esigenze concrete, come il vedersi riconosciuta la propria virtù e la volontarietà dell'impegno politico. Nelle parole di Cicerone, piuttosto, c'è forse un riferimento ad alcuni principi della difesa di Socrate nell'*Apologia* platonica, là dove si afferma che «la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico»⁷⁰, un'affermazione, tuttavia, inserita in un contesto giudiziario, che non dovrebbe essere chiamata a rappresentare l'ideale socratico di vita. In questi aspetti sta, invece, l'innovazione paneziana rispetto al paradigma socratico di virtù — che è poi quello vetero-

64. Cf. *Ibid.*, IV, 8, 1124 b2 ss. e 31-32.

65. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 110 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten).

66. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 358 a (è la seconda delle tre opzioni proposte da Glaucone).

67. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse: «iustitia sine prudentia multum poterit»), ma anche I, 2, 6 e II, 12, 41.

68. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 8, 31: «non tutti, forse, hanno un uguale bisogno di onore, di gloria e di benevolenza da parte dei concittadini, ma, tuttavia, chi ne gode, ne trae un cospicuo aiuto per tutto il resto e per procurarsi delle amicizie».

69. Cf. DIOGENE LAERZIO VII, 128 (= fr. A 84 Vimercati, T74 Alesse, fr. 110 van Straaten), su cui si veda qui di seguito.

70. Cf. PLATONE, *Apologia di Socrate* 30 a-b.

stoico — di un saggio felice della propria condizione e incurante di ciò che accade nel mondo, anche ai suoi danni (che per lui non sono tali); e, dall'altro lato, rispetto alla coercizione che Platone sembra legittimare per imporre al filosofo l'onere della guida dello Stato, un impegno che Panezio intende piuttosto come volontario (anche se ogni vero filosofo dovrebbe nutrirne interesse). Sulla scorta di Glaucone, Panezio sembra ormai consapevole che la sicurezza propria e dello stato, e la gloria, possono discendere solo dall'apparire (*videri*)⁷¹, il quale, per essere fondato in modo stabile in vista dell'utile privato e pubblico, deve poggiare però su un'autentica giustizia. «Sbaglia di grosso chi crede di poter conseguire una gloria duratura con la simulazione, con una vana esibizione e con un modo artefatto non solo di parlare, ma anche di porsi» — un'espressione di sapore aristotelico⁷². Il confronto paneziano con Glaucone è perciò duplice: in un senso Panezio ripudia l'idea che «l'apparire coarti la verità stessa» e che sia «padrone della felicità»⁷³, perché ciò è ipocrisia (*simulatio, vanitas*)⁷⁴ e contrasta con l'innata aspirazione al vero⁷⁵ e con il principio del «conosci te stesso» (nel senso di *tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria*)⁷⁶; nell'altro, però, egli è ormai consapevole dell'importanza che l'immagine di ciascuno riveste nel suo agire sociale. In onore allo spirito del Socratismo, la propria

71. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 19, 65 (= fr. C9 Vimercati, T112 Alesse).

72. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 12, 43 («quod si qui simulatione et inani ostentatione et ficto non modo sermone, sed etiam voltu stabilem se gloriam consequi posse rentur, vehementer errant»), che segue immediatamente i paragrafi 41-42 (= fr. B28 Vimercati, T108-109 Alesse, fr. 120 van Straaten), riconosciuti di ispirazione paneziana (cf. E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 290-292, n. 162; F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 244-245). Il passo ciceroniano potrebbe risentire di Aristotele, *Etica Nicomachea* IV, 13, 1127 a19-20 (περὶ δὲ τῶν ἀληθευόντων τε καὶ ψευδομένων εἴπωμεν ὁμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσι καὶ τῷ προσποιήματι).

73. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 365c (parla Adimanto, citando Simonide, fr. 76 Bergk). Cf. CICERONE, *De officiis* I, 13, 41 (= fr. C8 Vimercati, T110 Alesse): «Nessuna ingiustizia è più grave di quella di coloro che, quando sono nella peggiore delle colpe, fingono di essere onesti».

74. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 14, 44 (= fr. C10 Vimercati); per una dimostrazione della derivazione paneziana cf. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 293-294, n. 168.

75. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 4, 13 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten): «ciò che è vero semplice e schietto è quanto mai adeguato alla natura umana (*quod verum, simplex, sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum*)»; II, 5, 18 (= fr. B13 Vimercati, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten), dove uno dei tre oggetti comuni alle virtù è proprio il «ricercare ciò che è vero e schietto (*verum sincerumque*) in ogni cosa». Su questo si veda qui di seguito. L'innata aspirazione alla verità, che caratterizza il filosofo, potrebbe derivare da Platone, *Repubblica* V, 475 b-e, 485 c.

76. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 110 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten) e PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 13, 472B (= fr. B17, T59 Alesse).

autosufficienza consentiva al saggio veterostoico di disinteressarsi dell'opinione che gli altri avevano di lui e della società che gli stava attorno⁷⁷. I mutati ideali etici di Panezio, invece, non consentono più di ambire a un obiettivo così nobile, ma così irraggiungibile.

Pertanto, essere giusti è fondamentale⁷⁸, ma esserlo e insieme darlo a vedere è ancor meglio per chi si dedichi alla vita pubblica e voglia conseguire alcuni vantaggi⁷⁹. Perciò, non «sete di gloria (*gloriae cupiditas*)»⁸⁰, ma di giustizia, la quale «è il fondamento di un'onorabilità e di una fama eterne»⁸¹.

2.5. *Il tutto e la parte*

Un'importante ripresa del discorso platonico riguarda poi il rapporto fra l'utile della totalità della comunità e quello delle sue singole parti. La tesi di Carneade e di Trasimaco si fondava sulla corrispondenza fra l'idea di giustizia e l'utile del più forte, cioè di una sola parte della comunità.

Ciò — osserva Panezio in un passo di ispirazione platonica⁸² — avrebbe introdotto nello Stato la divisione e la discordia (*seditionem et discordiam*), destabilizzando l'unità dello Stato e minandone la sua stessa esistenza. Il pericolo della *στάσις* è ben vivo nella mente di Platone e di Cicerone⁸³, anche se già Panezio deve aver vissuto le tensioni interne alla repubblica romana in seguito alle vittorie contro Cartagine e la Macedonia, e il conseguente emergere del problema del latifondo e dell'equa ripartizione dell'*ager publicus*. Cicerone ricorda così i due *praecepta* platonici che il buon politico dovrebbe tenere presenti: avere di mira l'utile dei cittadini, dimenticandosi del proprio (*obliti commodorum suorum*)⁸⁴, e preoccuparsi dello Stato nella sua

77. Cf. ad esempio, S.V.F., III, 600, 630; III [DB] 117.

78. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse): «la giustizia senza saggezza potrà far molto».

79. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 13, 44. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 366e: «[...] nessuno ha mai biasimato l'ingiustizia né lodato la giustizia se non in vista della fama, degli onori, delle ricompense che ne derivano. Ma quanto alla specifica potenzialità dell'una e dell'altra in se stesse, quando siano presenti nell'anima di chi le possiede [...], nessuno mai, né in poesia né nei discorsi privati, ha adeguatamente argomentato che l'una è il maggiore fra i mali che l'anima ha in sé, mentre la giustizia è il maggiore dei beni (trad. di M. Vegetti)».

80. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 20, 68.

81. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 21, 71.

82. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 25, 85 (= fr. C20 Vimercati, T113 Alesse).

83. È possibile che Cicerone avesse presente il passo di PLATONE, *Repubblica* I, 351 d, dove Socrate osserva: «Guerre civili (στάσεις), allora, Trasimaco, produce l'ingiustizia, e odii e conflitti reciproci, mentre la giustizia offre concordia (ὁμόνοιαν) e amicizia».

84. Si può vedere un rimando a PLATONE, *Repubblica* I, 342 c-e.

interezza (*totum corpus rei publicae*), senza privilegiarne una sola parte⁸⁵. Questi due “imperativi” dovrebbero valere non solo per l’Arpinate, ma anche per Panezio, che altrove riconosce il valore universale della giustizia⁸⁶, a fondamento dell’intera società umana⁸⁷, e la necessità che chi governa si prenda cura di coloro che egli deve proteggere⁸⁸, riconoscendo così i *πρῶτα κατὰ φύσιν* e dando realizzazione all’*οἰκείωσις*⁸⁹.

Panezio si era dunque accorto che un ideale di giustizia come quello propugnato da Carneade-Trasimaco non soltanto era egoistico e finalizzato al mero sfruttamento del prossimo o dei sudditi — ciò non sarebbe bastato a considerarlo infondato —, ma soprattutto minava alla radice ogni possibile forma di convivenza sociale e, in definitiva, lo Stato. Anche il più forte di turno, dunque, sarebbe stato esposto alla minaccia di una violenza altrui e, conseguentemente, a una possibile riduzione del proprio utile. Una giustizia che non tenesse conto dell’intero in cui i singoli sono inseriti, sarebbe miope innanzitutto perché impedirebbe di costituire una forma di convivenza a cui gli uomini sono intrinsecamente tesi⁹⁰, e poi perché minaccerebbe anche l’utile del più forte. Ciò dimostra che la giustizia è la sola garanzia dell’utile comune e, dunque, anche dei singoli⁹¹.

In questo caso l’ispirazione socratica sembra più marcata che altrove, perché Panezio non allude ad alcuna forma di utile che potrebbe legittimamente derivare dai propri comportamenti giusti⁹² e perché assume la tesi platonica della priorità politica del tutto sulla parte. Questo secondo concetto non viene mai messo in discussione da Panezio, perché è il principio fondatore di ogni Stato. La giustizia che mira al bene comune è dunque, veramente, la virtù che presiede «alla conservazione della società umana».

85. Cf. PLATONE, *Repubblica* VI, 420 b.

86. Nell’esempio socratico della banda di ladri (cf. Cicerone, *De officiis* II, 11, 40 = fr. B7 Vimercati, T115 Alesse).

87. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 7, 20 (= fr. B10 Vimercati, T69 Alesse, fr. 105 van Straaten).

88. Cf. qui di seguito.

89. Cf., ad esempio, CICERONE, *De officiis* I, 6, 18-19 (= fr. B9 Vimercati, T68 Alesse, fr. 104 van Straaten); I, 4, 11-14 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten); I, 16, 50-18, 59 (= fr. B27, T91 Alesse). M. POHLENZ (cf. *L’ideale di vitta attiva secondo Panezio*, pp. 173-189) discute proprio della natura del governo come servizio prestato alla popolazione.

90. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 16, 50 ss. (= fr. B27 Vimercati, T91 Alesse).

91. Il fine generale che caratterizza la giustizia è rimarcato anche da Aristotele (*Etica Nicomachea* V, 3, 1129 b1-20), che sembra riallacciarsi al dibattito sofistico nel definire *πλεονέκτης* l’ingiusto (*ἄδικος*), secondo la terminologia platonica della *Repubblica*.

92. Come anche altrove; cf., ad esempio, I, 2, 6: «la coerenza morale (*honestatem*) va innanzitutto perseguita per se stessa».

2.6. *Il volontario impegno politico*

Come si è visto, i *praecepta* etico-politici paneziani — che Cicerone dovrebbe aver ripreso e rielaborato, applicandoli al contesto romano⁹³ — hanno di mira il perseguimento della giustizia come tale e l'essere sufficientemente accorti da apparire come effettivamente si è. Il riconoscimento dello statuto dell'utile in quanto fondato sulla giustizia non è solo in accordo con un'etica paneziana mitigata dalle asprezze della Stoa antica, ma sembra altresì necessario per incentivare l'impegno politico del sapiente. Più volte Platone fa riferimento allo splendore della contemplazione del Bene, tale da disincentivare qualsiasi attività politica, e, dunque, al fatto che nello Stato ideale il filosofo possa essere "costretto" all'impegno pubblico⁹⁴. L'autarchia contemplativa del filosofo platonico è criticata da Panezio, il quale osserva che, se è bene occuparsi della ricerca del vero (*veri investigatione*), è però necessario anche darsi cura per i propri simili, perché, anzi, l'attività pubblica per il bene della società è prioritaria rispetto a quella puramente contemplativa⁹⁵. Quella politica dovrebbe essere così un'attività volontaria, ispirata al principio di giustizia secondo cui il filosofo non può venir meno all'impegno di «difendere coloro che egli deve difendere (*quos tueri debent*)»⁹⁶. La contemplazione platonica del Bene, necessaria premessa veritativa dell'agire giusto, potrebbe però non bastare (*non satis sit*)⁹⁷. Infatti, la giustizia non si esercita solo contemplando il vero ed evitando di nuocere agli altri, ma anche proteggendoli dove ne siamo capaci, partecipando così alla vita attiva (*opera*) e associata (*societatem vitae*)⁹⁸. L'impegno politico del filosofo è dunque un "dovere" (*officium*) di estrema importanza⁹⁹, perché è il solo modo che consenta «allo Stato di essere governato e alla grandezza d'animo di mettersi in luce»¹⁰⁰. Questo dovere esclude che un'attività politica giusta possa avere di mira innanzitutto il potere, il successo, la gloria¹⁰¹. La distanza dal Socratismo non sta solo nella centralità e nella vo-

93. Quelli espressi in Cicerone, *De officiis* I, 25, 85 (= fr. C20 Vimercati, T113 Alesse) e II, 13, 44. I paragrafi successivi del *De officiis* (II, 13, 45 ss.) riferiscono un contesto tipicamente romano, da cui emerge l'adattamento operato da Cicerone degli ideali (anche) paneziani.

94. Cf., ad esempio, PLATONE, *Repubblica* VII, 517 c, 519 c-e, 520d-521 b.

95. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 44, 158-45-160.

96. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 9, 28 (= fr. B8 Vimercati, T116 Alesse).

97. Cf. *ibidem*.

98. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 9, 29.

99. L'attività politica per il filosofo è un «dovere» di cui egli dovrebbe essere consapevole (cf. *officium*, I, 44, 158-45, 160; *quos tueri debent*, I, 9, 28; *ex hominibus tuendis*, I, 44, 157); ciò spiega la volontarietà dell'impegno pubblico.

100. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 21, 72 (= fr. C19 Vimercati).

101. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 8, 26.

lontarietà dell'impegno politico, che è prioritario sulla contemplazione e che ogni buon filosofo dovrebbe nutrire in sé per la consapevolezza delle proprie responsabilità sociali, ma anche nell'opportunità o nella convenienza che la grandezza d'animo «si possa manifestare (*declarari potest*)». Questi due aspetti si spiegano bene fra di loro, perché, nella misura in cui il processo dialettico discensivo non è meno importante di quello ascensivo (*in officiis deligendis hoc genus officiorum excellere, quod teneatur hominum societate*)¹⁰², il filosofo ha la necessità di essere riconosciuto come sapiente e giusto per poter assolvere al proprio compito nella società. Ma ciò spiega anche la necessità di ricorrere a un principio di utilità, qualora questo impegno pubblico non fosse spontaneo¹⁰³. Se il giusto si impegnasse in politica volontariamente e senza dover apparire come egli veramente è, poco si spiegherebbe l'attenzione paneziana per l'utile e per le modalità di un suo perseguimento. E, invece, Cicerone — sviluppando un motivo probabilmente già del Rodio — enuncia sia i *praecepta* per una politica veramente giusta, sia quelli per un equilibrato riconoscimento pubblico della giustizia del filosofo. Tale riconoscimento è premessa necessaria al suo essere accolto come giusto e, al contempo, è fruttuosa conseguenza della sua rettitudine. In una parola, l'utile è un importante *adiumentum* alla vita pubblica¹⁰⁴.

Nel *De officiis*, pertanto, c'è un evidente richiamo alla *Repubblica* platonica e alla dialettica fra vita contemplativa e vita attiva, soprattutto allo scopo di fondare saldamente le ragioni della politica su quelle dell'etica. Tuttavia, Panezio si discosta dall'ideale platonico per una decisa prevalenza della dimensione politica dell'attività del filosofo, per il suo impulso “missio-

102. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 45, 160.

103. Un impegno politico volontario sarebbe *aequius* (più giusto), ma non tutti potrebbero esserne attratti.

104. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 8, 31. Questo tema ricorre anche in passi paneziani nominali, come CICERONE, *De officiis* I, 3, 9-10 (= fr. A70, T93 Alesse, fr. 99 van Straaten): «Sono tre i tipi di decisione (*consilii capiendi deliberatio*), secondo Panezio. [...] L'indagine e la ricerca se l'oggetto della decisione sia utile o meno in vista di una vita confortevole e gradevole (*ad vitae commoditatem iucunditatemque*), in vista della ricchezza (*facultates rerum*) e dell'abbondanza di risorse (*copias*), dei beni (*opes*) e del potere (*potentiam*), cose che possono giovare a se stessi come ai propri cari. Questa decisione nella sua interezza rientra nel principio di utilità (*in rationem utilitatis*)». Il tema della rettitudine morale come garanzia di amicizia è ripreso nel *Laelius* (ad esempio, 5, 19; 7, 23), dove Cicerone sembra applicare lo stesso procedimento per analizzare non già lo Stato, ma l'amicizia, attribuendole, oltre ad un valore intrinseco, anche la capacità di far conseguire vantaggi pratici (*commoditates*). Dice CICERONE (*Laelius* 7, 25): «amicitiam nonne facile ei, qui ob eam summa fide, constantia iustitiaque servatam maximam gloriam ceperit», impiegando la medesima terminologia del *De officiis* per parlare dell'amicizia e della gloria fondate sulla lealtà, sulla coerenza e sulla giustizia. Qui ritorna anche la contrapposizione fra concordia e discordia in vista della costruzione dei rapporti sociali.

nario” ad operare con giustizia nella società, per la necessità di tener conto del suo apparire sociale e, nondimeno, per la legittimità di una sua misurata attenzione all’utile.

2.7. *La iustitia nell'alveo dell'honestum*

In merito al rapporto fra giustizia e utilità le somiglianze fra l’argomentazione paneziana e quella socratica (nei primi due libri della *Repubblica*)¹⁰⁵ non devono far dimenticare alcune differenze: mentre Platone — nei libri I-II — discute della natura della giustizia come tale, separata dal contesto delle altre virtù e posta in diretta contrapposizione all’utile, Panezio inserisce la giustizia nell’unico alveo dell’*honestum*, del quale essa non è che un aspetto, correlato però con quello delle altre tre virtù. Questa correlazione, oltre a rafforzare la giustizia con solidi “alleati”¹⁰⁶, impedisce di porla in conflitto con la *sapientia* e con la *prudencia* — come avveniva invece con Carneade —, perché essa poggia piuttosto sull’unico sostrato veritativo che le conferisce la *sapientia*, di cui è precipua manifestazione sociale. Un accostamento tra giustizia e stoltezza — o, viceversa, fra ingiustizia e *sapientia* —, come si riscontra in Trasimaco e in Carneade, in Panezio non sarebbe stato possibile, perché la giustizia poggiava sulle fondamenta ben salde della verità. A buon diritto, dunque, Panezio cita Platone asserendo che «la conoscenza (*scientia*) separata dalla giustizia va chiamata astuzia (*calliditas*), più che sapienza»¹⁰⁷, perché, la *sapientia*, sebbene possa tener dietro alla giustizia in vista del raggiungimento dell’utile, non potrà contravvenire alla giustizia, pena la frattura dell’unità dell’*honestum* e la conseguente minaccia al perseguimento dell’utile. «La giustizia», infatti, «senza saggezza potrà far molto, la saggezza senza giustizia non potrà nulla»¹⁰⁸.

In definitiva, ciò che garantisce l’armonia delle virtù nell’ambito dell’*honestum* e che, dunque, esclude una loro contrapposizione, è il principio della loro unità e interdipendenza, che Panezio recuperava dalla tradizione socratica, in accordo con la Stoa antica. Per quanto una frammentazione delle virtù non fosse necessariamente l’anticamera di un loro conflitto, di con-

105. Su cui anche F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 113-123.

106. Della fortezza, ad esempio, Cicerone — citando gli Stoici — dice che «è quella virtù che si batte in difesa dell’equità», dunque anche della giustizia (cf. *De officiis* I, 19, 62 = fr. C4 Vimercati, T111 Alesse).

107. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 19, 62 (= fr. C4 Vimercati, T111 Alesse). Per la citazione platonica cf. *Menesseno* 246 e-247 a. Altrove (*De officiis* II, 3, 10) Cicerone parla di malizia scambiata per sapienza.

108. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse).

tro l'asserzione della loro unità e interdipendenza nel contesto dell'unico orizzonte etico e veritativo dell'*honestum* fu certo una garanzia della loro coerenza. Ciò avvalora ulteriormente l'accezione paneziana di *honestum* come "coerenza morale", che era poi un accordo con la Natura¹⁰⁹.

Nel far ciò Panezio si ispira certamente all'argomentazione socratica della *Repubblica*, ma la rielabora richiamandosi a un principio di globalità e coesione del discorso virtuoso che è davvero tipico della tradizione stoica, nella quale il *logos* era insieme il principio cosmologico fautore della verità e della bontà delle cose, quello gnoseologico fondatore della loro conoscibilità come tali, e quello etico ispiratore dell'agire morale in tutte le sue virtù. Dal canto suo, Filo-Carneade non avrebbe avuto ragione di ricorrere alle tesi e alle argomentazioni di Trasimaco e di Glaucone nella *Repubblica*, se la risposta di Socrate fosse stata già di per sé risolutiva. Avrebbe avuto poco senso riproporre un dibattito teorico già noto. La pragmatica risposta di Panezio dovette sembrare a Cicerone più convincente di quella di Socrate, a cui pure era ispirata. Del resto, la correlazione che Platone instaura fra le virtù dello Stato non compare ancora nell'argomentazione socratica nei primi due libri e, anche più avanti, non è tale da condurre a una loro sostanziale unità, poiché — osserva lo stesso Platone — «la presenza del coraggio e della sapienza in una sola parte della città basta a renderla rispettivamente sapiente e coraggiosa» (mentre la moderazione deve essere posseduta da tutti i cittadini)¹¹⁰.

Il carattere più "elastico" della *iustitia* paneziana è richiamato poi dall'invito a chi governi ad andare oltre il principio dell'*unicuique suum tribuere*¹¹¹, mostrandosi invece generoso e liberale. La pragmatica *iustitia* paneziana si serve della *liberalitas* e della *beneficentia* per arricchire e umanizzare la concezione platonica della giustizia come οἰκαιοπραγία, cioè come puro (per quanto armonico) rispetto delle proprie funzioni nello Stato, in conseguenza della propria natura individuale¹¹². In ciò Panezio trasse forse giovamento dalle riflessioni di Aristotele sulla μεγαλοψυχία, sulla μεγαλοπρέπεια e sull'ἐλευθεριότης, che si applicano soprattutto all'equilibrata gestione dei beni esterni e che contribuiscono a raggiungere il *decorum* (πρέ-

109. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 28, 100 (= fr. B22 Vimercati, T72 Alesse, fr. 107 van Straaten): «il dovere morale che da esso (*scil.* dal *decorum*) deriva [...] segue una strada che conduce alla coerenza e all'osservanza della natura (*convenientiam conservationemque naturae*)».

110. Cf. PLATONE, *Repubblica* IV, 431 e10-432 a2.

111. Peraltro pure paneziano (cf. CICERONE, *De officiis* I, 5, 15 = fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten).

112. Cf. PLATONE, *Repubblica* IV, 430 e, 433 a-434 c.

πον) in ogni azione¹¹³. Ciò a cui Panezio guarda, quindi, è ad una forma di giustizia più benevola e attenta ad accattivarsi le simpatie altrui¹¹⁴, con le quali è più agevole anche il governo dello Stato. In questa cura per l'umanità dei rapporti sociali Cicerone dovette vedere un elemento utile ad agevolare l'impegno politico, svincolandolo da quel carattere utopico che esso aveva con Platone.

2.8. Il dibattito aristotelico sulla giustizia

In questo quadro, non va infine dimenticato l'influsso che su Panezio potrebbe aver esercitato il dibattito aristotelico sulla giustizia — a sua volta intrecciato con quello accademico —, attestato soprattutto nell'*Etica Nicomachea* e nel dialogo perduto *Περὶ δικαιοσύνης*, che doveva costituire una risposta ad alcune tesi della *Repubblica* platonica¹¹⁵. Benché le prove di una permanenza in Panezio del dialogo aristotelico *Sulla giustizia* siano più labili rispetto a quanto non si possa dire dell'*Etica Nicomachea*, è altresì vero che tracce del dibattito accademico-peripatetico sono chiaramente riscontrabili nella tradizione post-aristotelica, a cominciare da Crisippo — su cui siamo informati da Plutarco¹¹⁶ — e dallo stesso *De republica* di Cicerone¹¹⁷. Ciò porterebbe a pensare che anche Panezio possa essersi servito di idee contenute nel dialogo *Sulla giustizia*, del quale permangono però scarse tracce. È stato rilevato che il debito paneziano nei confronti della teoria aristotelica andrebbe ricercato non solo nel valore marcatamente politico della giustizia in Aristotele¹¹⁸, ma anche nella comune insistenza sul ruolo delle due distinte facoltà, razionale e irrazionale, nell'anima — che tuttavia, ritengo, non dovrebbe giustificare un autentico dualismo in Panezio¹¹⁹. Mi

113. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IV, 1, 1119 b22-1121 a7; IV, 4, 1122 a18-1123 a18; IV, 7, 1123 a34-1125 a15. Su questo cf. M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge, 2005, pp. 172-179; ID., *The Meaning of Aristotelian Magnanimity*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 2004, pp. 241-275.

114. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 15, 47; II, 15, 52 ss.

115. Cf. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu*, pp. 55-63.

116. PLUTARCO (cf. *De Stoicorum repugnantibus* 15, 1040 A-D; 16, 1041 C; *De communibus notitiis contra Stoicos* 25, 1070 D-F) riferisce di alcune idee di Crisippo riconducibili allo scritto *Sulla giustizia*. Su questo cf. anche F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 219-221.

117. Nella testimonianza di Lattanzio, *Divinae Institutiones* V, 14, 3-5; *Epitome* 50, 5-8.

118. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* V, 10, 1134 a17-1136 a9.

119. Come invece sostiene MORAUX (cf. *À la recherche de l'Aristote perdu*, pp. 74-77), d'accordo con alcuni interpreti precedenti, secondo cui Panezio avrebbe appoggiato una teoria dualistica dell'anima affine a quella di Aristotele e diversa invece da quella dei primi scolarchi stoici (Zenone e Crisippo). Questa posizione andrebbe forse moderata: tornando a dare risalto alla componente irrazionale dell'anima, Panezio intendeva forse più semplicemente riavvi-

pare però che a far propendere per una reale, anche se circoscritta, dipendenza del Rodio da idee aristoteliche contribuisca ulteriormente il carattere “volontaristico” della giustizia come virtù politica¹²⁰. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele insiste più volte nel dire che la giustizia di un atto si definisce in relazione alla sua volontarietà¹²¹; ora, secondo Panezio proprio l'impegno politico volontario rappresenta la più completa realizzazione della giustizia in ambito pubblico, poiché — se correttamente adempiuto — comporta il bene della comunità intera. In tal senso, la giustizia politica paneziana realizza compiutamente quell'ἁλλότριον ἀγαθόν che anche Aristotele aveva considerato compito altruistico della δικαιοσύνη¹²², e che invece Trasimaco aveva inteso come forma di stoltezza, poiché avrebbe procurato solo il danno — e quello corporeo — proprio. In questo Aristotele e Panezio trasformano il significato sofistico della giustizia come “bene altrui” ancor più di quanto non avesse fatto Platone, dove — come visto — il filosofo governava solo per costrizione. Perciò, soltanto presupponendo la volontarietà del comportamento giusto è possibile infondergli quel significato di altruismo etico e politico che può realmente andare a vantaggio proprio e degli altri. La giustizia politica può dunque diventare un vero ἁλλότριον ἀγαθόν solo se è animata da quel senso spontaneo dell'*officium* che Panezio, riprendendo Aristotele, conferisce all'attività del filosofo¹²³.

3. L'unità e l'interdipendenza delle virtù

Quello dell'unità e dell'interdipendenza delle virtù è un tema caro alla Stoa¹²⁴, che potrebbe trovare soprattutto tre antecedenti platonici, probabilmente a loro volta influenzati dal magistero socratico: un passo del *Lachete* (196c-200b), uno del *Menone* (71b-74e) e, soprattutto, uno del *Protagora* (328d-334c), che è stato oggetto anche recentemente di interpretazio-

cinarsi alla prima stagione del Portico, quella di Zenone e di Cleante (cf. E. VIMERCATI, *Il Mediosioicismo di Panezio*, pp. 107-116). Sulla psicologia di Crisippo rimando a T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden, 2003; ID., *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument & Refutation in the De Placitis, Books II-III*, Leiden, 1996.

120. Soprattutto in *Etica Nicomachea* V, 10, 1134 a17-1136 a9. Sul carattere politico della giustizia cf. GAUTHIER-JOLIF (eds.), *L'Éthique à Nicomaque*, pp. 385-396; D. BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, Oxford, 2000, pp. 71-72.

121. Cf. soprattutto *ibid.* 1135 a23 ss. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 119-120; D.S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, London-New York, 1986, pp. 96 ss.; M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, pp. 129-140.

122. Cf. *Ibid.*, 1134 b5. Sulla giustizia nell'*Etica Nicomachea* cf. ancora M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, pp. 181-205.

123. Su alcuni aspetti della teoria aristotelica si può vedere O. HÖFFE, *Aristoteles*, pp. 226-232.

124. Cf. ad esempio, S.V.F., III, 295-304.

ni differenti¹²⁵. Anche Aristotele allude al fatto che la φρόνησις funge da substrato comune alle altre virtù, giacché tutte la presuppongono — e ciò potrebbe anticipare il ruolo della *sapientia* e della *prudentia* paneziane come strumenti di verità nel contesto dell'*honestum* —, ma il tema dell'unità delle virtù nello Stagirita, pur attestato sotto forma di interdipendenza, sembra più sfumato, a vantaggio altre volte del loro carattere molteplice¹²⁶. Credo pertanto che gli antecedenti della posizione paneziana a sostegno dell'ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν¹²⁷ vadano ritrovati soprattutto nei citati passi platonici, oltre che nella tradizione del Portico.

Nella celebre immagine degli arcieri¹²⁸ le virtù sono dette distinguersi in base al rispettivo κεφάλαιον (l'oggetto, il compito o il fondamento), ferma restando l'unicità del loro obiettivo comune (σκοπός ο τέλος), cioè la felicità (τὸ εὐδαιμονεῖν). La differenza tra le virtù riguarderebbe dunque solo il

125. Sulla dipendenza da questi passi della teoria stoica dell'unità delle virtù, cf. F. ALESSE, Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone, in M. BONAZZI-C. HELMIG, *Platonic Stoicism — Stoic Platonism*, pp. 23-39, in partic. pp. 24-29; EAD., *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 293-309. Sul passo del *Protagora*, forse il più dibattuto dei tre, cf., nel I volume di G. CASERTANO (a cura di), *Il "Protagora" di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli, 2004, i contributi di D. O'BRIEN, *Socrate e Protagora sulla virtù*, pp. 173-250; F. TRABATTONI, *Unità delle virtù e autopredicazione in Protagora 329 e-332 a*, *ibid.*, pp. 267-291; F. FERRARI, *I Pragmata e il problema dell'unità della virtù*, *ibid.*, pp. 292-300; C. NATALI, *Socrate, Aristotele e l'unità della virtù*, *ibid.*, pp. 356-374. Cf. inoltre D. O'BRIEN, *Socrates and Protagoras on Virtue*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, pp. 59-131 (che è la versione inglese, con qualche modifica, del saggio in italiano citato qui sopra); *Platon, Protagoras*, Übersetzung und Kommentar von B. Manuwald, Göttingen, 1999, pp. 244-250; B. MANUWALD, *The Unity of Virtue in Plato's Protagoras*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 2005, pp. 115-135; *Platon. Protagoras*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von B. MANUWALD, Göttingen, 2006, pp. 113-127; *Plato, Protagoras*, ed. by N. DENYER, Cambridge, 2008, pp. 120-124. Sul tema del rapporto fra le virtù segnalò anche PLATONE, *Politico*, 306 a-308 b.

126. Cf., ad esempio, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b20 ss. e 32 ss. (sulla φρόνησις e sull'interdipendenza delle virtù); I, 6, 1098 a15 ss. (sulla molteplicità delle virtù). Sul ruolo della saggezza fra le virtù aristoteliche cf. C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, 1989, pp. 89-102 ("La virtù senza φρόνησις è cieca") e 127-135; ID., *Socrate, Aristotele e l'unità della virtù*, pp. 370-373; T. IRWIN, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Indianapolis, 1985, pp. 254-255; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, p. 34 (la saggezza come giusto criterio). Ancora DIOGENE LAERZIO (V, 30-31) osserva — forse risentendo di interpretazioni più tarde — che, secondo Aristotele, le virtù «non sono interdipendenti». Sulla differenza tra Aristotele e gli Stoici circa l'unità e l'interdipendenza delle virtù, cf. J. ANNAS, *La morale della felicità*, pp. 114-118.

127. Attestato in diversi passi, fra cui CICERONE, *De officiis* II, 10, 35 (= fr. A85 Vimercati, T105 Alesse, fr. 62 van Straaten); STOBEO, *Eclogae* II, 7, p. 63, 10-64 Wachsmuth-Hense (= fr. A81 Vimercati, T54 Alesse, fr. 109 van Straaten); DIOGENE LAERZIO VII, 92 (= fr. A83 Vimercati, T67 Alesse, fr. 108 van Straaten), che riferisce di due virtù paneziane, una teoretica e l'altra pratica, le quali dovrebbero però essere intese come i due aspetti dell'unica virtù originaria (cf. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 152-159, e bibliografia relativa).

128. Cf. STOBEO al fr. A81 Vimercati, qui sopra.

modo (τρόπος) con cui ciascuna — secondo la propria specificità — persegue lo scopo. L'immagine degli arcieri è attestata anche nello Stoicismo anteriore; in particolare, un passo di Filone di Alessandria potrebbe fornire elementi utili per comprendere anche la posizione paneziana: «La ragione, dunque, deve essere divisa nelle parti essenziali principali (εἰς κεφάλαια προηγούμενα), quelle cosiddette importanti, e a ciascuna di queste bisogna accordare gli argomenti appropriati (τὰς οἰκείους κατασκευάς), ad imitazione dei buoni arcieri (τῶν τοξοτῶν), i quali, propostisi un certo bersaglio (σκοπόν), cercano di lanciaarvi contro tutte le loro frecce (βέλη): al bersaglio, infatti, corrisponde la parte essenziale (σκοπῶ τὸ κεφάλαιον), alle frecce corrispondono gli argomenti. In questo modo viene tessuto in un tutto armonico il migliore degli abiti, la ragione; giacché il legislatore suddivide le lamine d'oro in fili, in modo da tessere gli elementi appropriati in maniera che durino. Così la ragione, più preziosa dell'oro, essendo un ricamo di infinite idee (ποίκιλμα ἐκ μυρίων ἰδεῶν), risulta lodevolmente più compiuta quando, suddivisa nelle sue componenti essenziali più sottili (τῶν λεπτοτάτων κεφαλαίων), a mo' di ordito, riceve, come una trama, dimostrazioni convenienti. [...] Infatti, l'intero che costituisce il genere è la virtù (τὸ ὅλον ἐν γένει ἢ ἀρετή), la quale si suddivide nelle specie particolari (κατὰ εἶδη), saggezza, temperanza, coraggio e giustizia, affinché, conoscendo le differenze specifiche di ciascuna (τὰς καθ' ἕκαστον διαφοράς), noi sottostiamo volontariamente al servizio delle virtù, sia nella loro globalità, sia nella loro singolarità (καθ' ὅλα καὶ κατὰ μέρη)»¹²⁹.

L'utilità del passo consiste nel fornire una chiave di lettura platonizzante dell'immagine dell'arciere — comune a Platone e ad Aristotele, ma ancor più alla tradizione stoica¹³⁰ — a sostegno del tema dell'unità e dell'interdipendenza delle virtù. Il rapporto fra la virtù generale e le manifestazioni particolari appare duplice: da un lato, quello fra il genere e la specie, per cui la virtù come tale rappresenta il γένος, ovvero lo σκοπός nella sua unicità e interezza, di cui le singole virtù sono gli εἶδη nelle loro differenze (διαφοραί); dall'altro, quello fra il tutto (ὅλον) e la parte (μέρος), per cui le singole virtù sono porzioni dell'unica disposizione virtuosa¹³¹. Questa duplice

129. Cf. *De sacrificiis Abelis et Caini* 82-85 (= SVF III, 304) (trad. di C. Mazzarelli in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE, Milano, 1994).

130. Cf. PLATONE, *Teeteto* 194 a; *Leggi* XI, 934 b; *Gorgia* 503 d-e; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a23-24; CICERONE, *De finibus* III, 6, 22; SENECA, *Epistulae* 94, 3. Cf. inoltre, R. ALPERS-GÖLZ, *Der Begriff SKOPOS in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim-New York, 1976, pp. 30 ss.; K.-H. ROLKE, *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*, Hildesheim-New York, 1975; R. RADICE, *Oikeiosis*, pp. 216 ss. (sul passo ciceroniano del *De finibus*).

131. Cf. anche PLATONE, *Protagora* 329 c7 (le virtù specifiche come μέρη dell'unica virtù); 329 d1 (le virtù come ὀνόματα); 330 a4 (le virtù come δυνάμεις).

descrizione potrebbe esprimere in diverso modo le due immagini — quella del volto e quella dell'oro — impiegate da Platone nel *Protagora* per riferire il rapporto fra l'unità della virtù e la molteplicità degli atti virtuosi¹³², cioè il loro carattere funzionale o mereologico. Sebbene il riferimento filoniano all'oro da intessere vada probabilmente ricondotto all'*Esodo* (36:13, 36-38), sarebbe suggestivo vedere un implicito rimando anche al passo platonico in questione.

Le due immagini del *Protagora*, però, recavano in sé vantaggi e svantaggi. Il possesso di una sola porzione di oro consente di possedere l'essenza di tutto l'oro, che non cambia, perché la natura del tutto è presente nelle sue singole parti. Tuttavia, per dire di possedere la virtù bisognerebbe così possedere l'intera sostanza oro, cioè l'insieme delle porzioni — cosa improbabile —, le quali peraltro non si distinguerebbero né per essenza, né per funzione, e verrebbero così a sovrapporsi completamente. Questo problema risulta superato nell'immagine del volto, le cui parti rivestono una funzione diversa nel tutto in cui sono inserite. Tuttavia, come possono esistere volti privi di uno dei sensi, così si potrebbero possedere solo alcune virtù e non altre; inoltre, i singoli sensi non hanno alcuna relazione fra di loro, perché, ad esempio, la vista vede ciò che l'udito non vede né sente, il che indebolirebbe il concetto di interrelazione fra le virtù.

Nell'immagine dell'arciere, invece, l'obiettivo è da ritenersi raggiunto ogniqualvolta la freccia colpisca uno qualsiasi dei cerchi di cui il bersaglio si costituisce, perché in tal modo l'obiettivo come tale è comunque raggiunto. D'altro canto, ogni freccia ha la possibilità di cogliere uno solo dei cerchi, e non tutti insieme. In chiave platonica ciò significa che la singola virtù e il singolo atto virtuoso recano in sé l'essenza di tutta la virtù, e non solo di una sua parte, per quanto ogni azione manifesti questa essenza — cioè raggiunga lo scopo — in modo diverso, privilegiando ogni volta una virtù sulle altre. Il γένος della virtù è dunque presente in ogni suo εἶδος, sebbene in modo diverso¹³³. In questo la metafora dell'arciere sembra racchiudere i vantaggi di quella dell'oro e di quella del volto: è sufficiente colpire il bersaglio in un qualunque punto per aver raggiunto l'obiettivo, e, tuttavia, ogni freccia può colpire uno solo dei cerchi multicolore, a garanzia della specificità delle singole virtù, pur nella loro interdipendenza determinata dalla loro collocazione sul medesimo bersaglio. Sarebbe così difesa l'unicità dell'essenza e la differenza specifica delle funzioni (τρόποι).

132. Cf. *ibid.*, 329 d.

133. In riferimento all'etica stoica, Cicerone osserva invece che «le azioni moralmente rette (κατορθώματα) contengono tutti i caratteri della virtù (omnes numeros virtutis continent)», cioè che «fra una cosa e un'altra non c'è alcuna distinzione o differenza, tranne che tra l'honestum e il turpe» (cf. CICERONE, *De finibus* III, 7, 24-25).

Non abbiamo la certezza che Panezio abbia voluto confrontarsi con le suddette immagini platoniche, ma il passo di Filone ci fornisce una chiave di lettura per superare le difficoltà delle due metafore del *Protagora* e per illustrare con terminologia platonica i vantaggi di quella dell'arciere, che la Stoa dovette prediligere.

In alcuni frammenti stoici¹³⁴ si constata poi il ricorso a κεφάλαιον per indicare la specificità di ciascuna virtù, ovvero il suo obiettivo o compito fondamentale, e al verbo τυγχάνειν per indicare il raggiungimento dell'obiettivo, cioè il felice esito della στοχαστική τέχνη, ben attestata già in Platone e in Aristotele¹³⁵. Nel passo di Filone si fa un riferimento specifico ai κεφάλαια προηγούμενα (gli oggetti principali), che potrebbe richiamare il κεφάλαιον della σωφροσύνη menzionato da Stobeeo, cioè lo θεωρεῖν προηγούμενως alla moderazione delle passioni.

In questo Panezio non sembra aver modificato il valore sinonimico di τέλος e di σκοπός già attestato nella Stoa precedente¹³⁶, anche se la perdita di autosufficienza della virtù potrebbe averlo spinto a valorizzare alcuni indifferenti in vista della felicità, cioè del τέλος nella sua concretezza¹³⁷.

In questa prospettiva l'*honestum* paneziano potrebbe essere individuato nell'unico bersaglio, che assomma in sé e unifica gli oggetti specifici delle singole virtù, e che, al contempo, rappresenta lo scopo della vita etica — per cui, colpire un qualsiasi colore significa comunque colpire il bersaglio, cioè perseguire il fine. Come principio e fine di una vita coerente, l'*honestum* assomiglierebbe dunque a quella καλοκάγαθία, cioè la virtù perfetta (ἀρετή τέ-

134. Oltre a quello citato di FILONE, cf. S.V.F., III, 295.

135. Cf., ad esempio, PLATONE, *Filebo* 60 a7-8; *Gorgia* 465 a1-5; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 5, 1106 b14-16, 27-28; II, 9, 1109 a20-24 (lo scopo è il giusto mezzo); *Grande Etica* 1190 a8-10, 26-28. Per tutte le occorrenze rimando a *Lexicon I, Plato*, ed. by R. RADICE (in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati), 1 vol. + CD-Rom, Milan, 2003, s.vv.; *Lexicon III, Aristoteles*, ed. by R. RADICE (in collaboration with others), electronic edition by R. BOMBACIGNO, 2 voll. + CD-Rom, Milan, 2005, s.vv. Cf. inoltre A.A. LONG, *Carneades and the Stoic Telos*, *Phronesis*, 12, 1967, pp. 59-90, in partic. pp. 79-81; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 55-60.

136. Ad eccezione di Antipatro. Si vedano, ad esempio, R. ALPERS-GÖLZ, *Der Begriff SKOPOS in der Stoa und seine Vorgeschichte*, p. 65; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 55-60; M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959, tr. it. di O. De GREGORIO, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze, 1967, vol. I, p. 379, n. 25; LONG, *Carneades and the Stoic Telos*, p. 78 e n. 54; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989, pp. 285-286. Pohlenz (cit.) osserva tuttavia che in S.V.F., III, 3 e 16 potrebbero esserci cenni ad una sottile differenza tra σκοπός e τέλος. Si veda anche IRWIN, *Stoic and Aristotelian conceptions of happiness*, pp. 230-232.

137. Su cui si veda qui di seguito.

λειος), che Aristotele richiama più volte come scopo complessivo della vita etica¹³⁸.

4. La perdita di autosufficienza delle virtù

Uno degli aspetti più innovativi dell'etica di Panezio rispetto a quella della Stoa antica sembra sia consistito nella perdita di autosufficienza della virtù in vista della felicità. A tal proposito, tuttavia, la testimonianza di Diogene Laerzio appare in disaccordo con quella di Stobeo: il primo pone la dottrina paneziana delle virtù in esplicito contrasto con quella di Zenone e di Crisippo¹³⁹, per i quali invece la virtù godeva di autosufficienza; il secondo, dal canto suo, afferma che «(scil. secondo Panezio) tutte le virtù hanno come scopo la felicità (τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν), cioè il vivere in accordo con la natura (τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει), ma ciascuna la raggiunge tramite una via diversa dalle altre»¹⁴⁰. Credo che, per essere meglio compreso, il ruolo della virtù vada inserito nel contesto di un'etica paneziana che intendeva probabilmente mitigare alcune asprezze tipiche del Portico delle origini. Ne abbiamo testimonianza da alcuni passi di Aulo Gellio, nei quali Panezio sembra assumere sul tema del dolore una posizione più moderata rispetto a quella dei primi scolarchi. Gellio riferisce infatti¹⁴¹ che il saggio paneziano, per quanto capace di sopportare il dolore e disposto a non considerarlo un male morale, non può però impedirne il contatto con i sensi e deve invece riconoscere che esso è fonte di ostacolo e di danno (*opposita et infesta*). Panezio — conclude Gellio per bocca di Calveno Tauro — rifiutava perciò i concetti di ἀναλγησία e di ἀπάθεια. In questa direzione sembra andare anche la testimonianza di Cicerone, secondo cui Panezio «non trattò mai quello che doveva essere il punto centrale (scil. sul tema del dolore) — se mai poteva essere dimostrato —, cioè che il dolore non è un male, ma ne espose l'essenza, le qualità, la misura in cui è dannoso, il modo per sopportarlo; a mio giudizio, con la sua posizione ha condannato l'inutilità di questa terminologia»¹⁴². Pur senza discostarsi radicalmente dalla tradizione veterostoica, Panezio sembrava ammettere che il dolore potesse

138. Cf. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1249 a16; *Grande Etica* 1207 b19-1208 a5; *Etica Nicomachea* IV, 7, 1124 a3-4. Cf. anche J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 74; GAUTHIER-JOLIF (eds.), *L'Éthique à Nicomaque*, pp. 281-282 (con riferimento anche ad Aristotele, *Etica Eudemia* 1248 b8-1249 a16).

139. Cf. DIOGENE LAERZIO VII, 128 (= fr. A84 Vimercati, T74 Alesse, fr. 110 van Straaten).

140. Cf. STOBEO, *Eclogae* II, 7, p. 63, 10-64 WACHSMUTH-HENSE (= fr. A81 Vimercati, T54 Alesse, fr. 109 van Straaten).

141. Cf. *Noctes Atticae* XII, 5, 10 (= fr. A89 Vimercati, T84 Alesse, fr. 111 van Straaten).

142. Cf. CICERONE, *De finibus* IV, 9, 23 (= fr. A87, T83 Alesse, fr. 113 van Straaten).

arrecare qualche danno, minacciando così la piena realizzazione della felicità¹⁴³. Inserita in questo contesto, la testimonianza di Diogene assume particolare significato, ma, al contempo, richiede di dare spiegazione alle parole apparentemente divergenti di Stobeo¹⁴⁴.

A questo scopo credo possano essere utili alcune considerazioni di Aristotele, che ci consentono insieme di chiarire l'influsso dello Stagirita su Panezio. In *Etica Nicomachea* X, 7, 1177a27 ss. Aristotele osserva: «Quella che viene detta “autosufficienza (αὐτάρκεια)” riguarderà soprattutto l'attività contemplativa (περὶ τὴν θεωρητικήν): infatti, sia il sapiente (σοφός) che il giusto (δίκαιος) che gli altri uomini hanno bisogno delle cose necessarie per vivere (κεχωρηγημένων); ma, fra coloro che sono sufficientemente provvisti di tali cose, il giusto ha bisogno di persone verso le quali e con le quali agirà con giustizia, e similmente anche il saggio (σώφρων) e il valoroso (ἀνδρεῖος) e ciascuno degli altri uomini virtuosi; invece il sapiente (σοφός), anche restando solo con se stesso, è capace di contemplare (θεωρεῖν); e ne è più capace quanto più è sapiente. Senza dubbio è meglio se ha dei collaboratori, ma in ogni caso è pienamente bastevole a se stesso (αὐταρκέστατος). Inoltre, tutti convengono che essa sola è amata per se stessa; da essa infatti non deriva nulla al di fuori del contemplare, mentre dalle attività pratiche (ἀπὸ τῶν πρακτικῶν) ricaviamo, al di fuori dell'azione, un vantaggio più o meno grande (περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν)»¹⁴⁵. Da questo passo emergono l'autosufficienza del sapiente in conseguenza della sua attività contemplativa; la necessità, invece, che chi esercita le altre virtù ricorra ad alcuni mezzi (persone o cose); e, infine, i vantaggi concreti che gli uomini virtuosi posso conseguire. Poche pagine più avanti Aristotele precisa che, per quanto la felicità autentica consista nella pura contemplazione¹⁴⁶, ciò contraddistingue il sapiente in quanto egli ha in sé qualcosa di divino¹⁴⁷. In quanto uomo, invece, anche il sapiente avrà bisogno di alcuni beni esteriori

143. Su questo tema rimando anche a E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 166-169; F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 222-223.

144. Sull'apparente divergenza tra l'indicazione di Stobeo e quella di Diogene Laerzio, cf. F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 85-91 (con una rassegna delle posizioni a favore (Reesor, Rist, Schmekel, van Straaten) e contro (Zeller, Hirzel, Kidd, Long) l'attendibilità della testimonianza di Diogene). Come cercherò di illustrare, ritengo che i passi dei due autori non siano in contraddizione.

145. Traduzione da *Aristotele. Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA, 2 vol., Milano, 1986, con modifiche (anche qui di seguito). Sull'autosufficienza della sapienza e della saggezza si veda anche *ibid.*, VI, 13, 1144 a1 ss.

146. Cf. *Etica Nicomachea* X, 8, 1178 b31-32.

147. Cf. *ibid.*, X, 7, 1177 b26-28. Cf. inoltre A. FERMANI, *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, in M. MIGLIORI-A. FERMANI (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia, 2008, pp. 107-149, in partic. pp. 124-125.

(τῆς ἐκτὸς χορηγίας), sia per esercitare la propria virtù, sia per essere felice¹⁴⁸; infatti, solo dio è del tutto autosufficiente¹⁴⁹. Per praticare la giustizia, ad esempio, l'uomo virtuoso avrà bisogno delle altre persone; per poter essere liberale, avrà bisogno di denaro; per essere coraggioso, avrà bisogno della forza; per essere moderato, dovrà poter agire liberamente¹⁵⁰. In quanto uomo, dunque, il sapiente deve abbandonare l'idea di poter essere totalmente autosufficiente. Su questo aspetto Aristotele era già intervenuto in apertura dell'*Etica Nicomachea*, dove a più riprese si sottolinea la necessità che, in vista della felicità, la virtù si accompagni ad alcuni beni esteriori (χορηγίαι)¹⁵¹. Questi temi dovettero essere comuni nella discussione accademico-peripatetica¹⁵², poiché ritornano in Speusippo¹⁵³, in Senocrate¹⁵⁴,

148. Cf. *Etica Nicomachea* X, 8, 1178a9 ss.; in verità, la felicità procurata dalle virtù diverse dalla sapienza (cioè la felicità che non scaturisce dall'attività contemplativa) è tale solo impropriamente, perché abbisogna di beni esteriori. Su questo cf. W. IRWIN, *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*, pp. 206-208, che, a commento di *Etica Nicomachea* I, 3, 1095 b31-1096 a2 e VII, 14, 1153 b14-25, osserva: «Aristotle considers and rejects the claim that virtue is happiness»; cf. inoltre GAUTHIER-JOLIF (eds.), *L'Éthique à Nicomaque*, pp. 69-70, 279, 860-866.

149. Cf. *Etica Eudemia* 1245 b14-19. Su questo cf. A.M. IOPPOLO, *Virtue and Happiness in the First Book of the Nicomachean Ethics*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990, pp. 119-148, in partic. pp. 129-135 e 138-139: «We certainly cannot interpret it in the sense that happiness is completely independent of any need or external circumstances, as the Stoics claimed (p. 134)». Cf. inoltre *Aristotele. Le tre Etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. FERMANI, presentazione di M. MIGLIORI, Milano, 2008, pp. XXV-XXVIII; G. REALE, *Introduzione ad Aristotele*, Roma-Bari, 2002¹², p. 106: «A differenza di Socrate e soprattutto di Platone, tuttavia, Aristotele ritiene indispensabile essere sufficientemente dotati anche di beni esteriori e di mezzi di fortuna; infatti, se essi, con la loro presenza, non possono dare la felicità, la possono tuttavia guastare o compromettere (almeno in parte) con la loro assenza. E a questa parziale rivalutazione dei beni esteriori si associa anche una certa rivalutazione del piacere che, per Aristotele, corona la vita virtuosa, ed è come necessario conseguente di cui la virtù è come l'antecedente».

150. Cf. *Etica Nicomachea* X, 8, 1178 b24-34.

151. Cf. *Ibid.*, I, 9, 1099 a31 ss. («nondimeno appare manifestamente che essa (*scil.* la virtù) ha bisogno anche dei beni esteriori (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν), come abbiamo detto. Infatti, è impossibile o è difficile compiere le cose belle quando si è sprovvisti di mezzi (ἀχορήγητον). Ché molte cose sono compiute, come mediante strumenti (ὀργάνων), per mezzo di amici e della ricchezza e della potenza politica»; I, 10, 1099 b25-30 («ma la soluzione del problema è manifesta anche dalla definizione <della felicità>. Infatti, si è detto che essa è un'attività dell'anima conforme a virtù, vale a dire è un'attività di una certa specie. Dei restanti beni (τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν), alcuni è necessario che le siano presenti, altri per loro natura sono dei coadiuvanti (συνεργά) e le sono utili (χρήσιμα), a titolo di strumenti (ὀργανικῶς)»; 1101 a14 ss. («che cosa impedisce, dunque, di chiamare felice chi agisce secondo una virtù perfetta ed è sufficientemente fornito dei beni esteriori (κεχορηγημένον), non durante un tempo qualunque, ma una vita completa?». Su questo si veda, ad esempio, O. HÖFFE, *Aristoteles*, pp. 212-221.

152. La tripartizione dei beni in psichici, corporei ed esterni doveva essere comune al dibattito accademico-peripatetico (cf. DIOGENE LAERZIO III, 80).

in Polemone¹⁵⁵ e in Critolao¹⁵⁶, che ammettono anche beni diversi dalla semplice virtù, sebbene con funzione e importanza diverse in vista della felicità. Quest'ultima sembra per lo più identificata con un complesso di beni, variamente associati e tendenzialmente sottoposti al ruolo primario della virtù¹⁵⁷. Altrimenti detto, la virtù — in particolare la sapienza, cioè la vita contemplativa — rappresenta la via maestra verso la felicità, ma non l'unica, poiché non tutti — o forse pochissimi — sono in grado di praticarla¹⁵⁸.

Il discorso di Aristotele, pertanto, si sviluppa su due livelli: uno ideale — la via divina, che conduce alla “felicità prima” —, l'altro concreto — la via umana, che conduce alla “felicità seconda”¹⁵⁹. Questa distinzione sembra mantenuta dallo stesso Panezio, il quale — riferisce Seneca — «a un ragaz-

153. Cf. *Speusippo. Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. ISNARDI PARENTE, Napoli, 1980, frr. 101, 104 e relativi commenti alle pp. 349-352 (sulla discendenza accademica di concetti stoici). Cf. inoltre J. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy* (347-274 BC), Oxford, 2003, pp. 64-77 (con alcune somiglianze rispetto al pensiero stoico).

154. Cf. *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. ISNARDI PARENTE, frr. 247, 248. Il fr. 247, da Cicerone, *De finibus* IV, 18, 49, afferma che, secondo Aristotele e Senocrate, «molte cose come la salute (*valitudinem*), le forze (*vires*), la ricchezza (*divitiam*), la gloria (*gloriam*), sono beni, ma non sono lodevoli». Cf. anche J. DILLON, *The Heirs of Plato*, pp. 136-150. Cf. infine H.J. KRÄMER (*Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, p. 205) e L. TARÁN (*Speusippus of Athens, a critical study with a re-collection of the related texts and commentary by L.T.*, Leiden, 1981, p. 436), secondo i quali Senocrate farebbe dei beni esterni una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la felicità; secondo Speusippo, parimenti, i beni esterni non sarebbero indifferenti per la felicità.

155. Che pare tuttavia aver tenuto una posizione più austera rispetto ai suoi predecessori e che, pertanto, è stato visto come un anticipatore dell'autarchia veterostoica (cf. J. DILLON, *The Heirs of Plato*, pp. 160-165, in partic. p. 161; R. RADICE, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp. 89-97). Cf. CICERONE, *Tusculanae disputationes* V, 10, 30 (= fr. 132 Gigante); V, 13, 39 (= fr. 133 G.); V, 31, 87 (= fr. 134 G.); CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromateis* II, 22, 133, 4-7 (= fr. 123 Gigante), secondo cui per Polemone «in vista della felicità la virtù è autosufficiente da tutti i beni, o quantomeno dalla maggior parte e dai più importanti di essi».

156. Cf. CICERONE, *Tusculanae disputationes* V, 17, 50 (= fr. 21 Wehrli). Sui Peripatetici cf. anche CICERONE, *De officiis* III, 3, 11 (= fr. A69 Vimercati, T94 Alesse, fr. 35 van Straaten): «sia che l'*honestum* sia l'unico bene (*solum bonum*), come sostengono gli Stoici, sia che sia il sommo bene (*summum bonum*), come sostengono i vostri Peripatetici [...], è comunque certo che l'utile non può essere in contrasto con l'*honestum*».

157. Cf., ad esempio, C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, pp. 225-229 e W. IRWIN, *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*, pp. 213-216. In ciò, la novità di Aristotele starebbe nel fatto di considerare la felicità come uno stato attivo dell'anima (non solo come ἔξις o διάθεσις, ma soprattutto come ἐνέργεια). Su questo cf. anche Ph. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, pp. 35-38 e 108-122 (sulla ἔξις nell'*Etica Nicomachea*), 39-72 (sull' ἔργον); O. HÖFFE, *Aristoteles*, p. 222.

158. Cf. anche A. FERMANI, *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, pp. 117-129.

159. Ciò corrisponde alla duplice definizione aristotelica del fine in termini di autosufficienza

zino che gli chiedeva se il saggio può amare», rispose rinviando non il tema dell'amore del saggio, ma quello del saggio *tout-court*, preferendo invece parlare di chi non è saggio¹⁶⁰. Senza negare il ruolo delle virtù in vista della felicità, Panezio preferì però insistere sulla dimensione contingente dell'uomo storico, che può fare progressi in direzione della virtù, ma che difficilmente potrà essere saggio alla maniera di dio¹⁶¹.

La dipendenza di Panezio da Aristotele è testimoniata soprattutto dal ricorso al termine *χορηγία*, scarsamente attestato in altre fonti coeve. Diogene Laerzio riferisce infatti che, secondo il filosofo rodio, la virtù doveva essere accompagnata dalla *ύγεία*, dalla *χορηγία* e dall' *ισχύς*, in vista della felicità. Questi tre "corredi" sono ricordati anche da Cicerone — in riferimento al Rodio —, con i termini di *valetudo*, *pecunia* e *potentia*¹⁶². L'ambito semantico di *χορηγία* è relativamente ben attestato nelle opere morali di Aristotele¹⁶³, per lo più ad indicare dei mezzi, dei coadiuvanti o dei beni esterni, in sé non equiparabili alla virtù stessa, ma importanti per un suo felice completamento. Anche nello Stagirita, poi, si riscontra in più casi l'accostamento, certo più immediato e meno significativo, tra la salute (*ύγεία*) e la forza fisica (*ισχύς*)¹⁶⁴ in ambito morale, com'era attribuito anche a Socrate e a Platone¹⁶⁵. Ma la diffusione di questo vocabolario e il suo permanere nel dibattito etico successivo trova riscontro ancora in Cicerone, che riferendo il pensiero di Senocrate e di Aristotele, prende in considerazione beni quali «la salute (*valitudinem*), le forze (*vires*), la ricchezza (*divitiam*), la gloria (*gloriam*)»¹⁶⁶, termini che si ritrovano già nelle fonti greche¹⁶⁷ e che riman-

(cf. *Etica Nicomachea* I, 5, 1097 b6-16) e di preferibilità (cf. *ibid.*, 1097 b16-20). Poco prima Aristotele definisce il fine anche in termini di ultimatività (cf. *ibidem* 1097 a25-34). Cf. inoltre *ibid.*, X, 7-8, 1178 a-b. Su questo cf. O. HÖFFE, *Aristoteles*, pp. 218-221, 232-235; FERMANI, *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, pp. 122-123; M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, pp. 68-74 e 317-322.

160. Cf. SENECA, *Epistulae* 116, 5 (= fr. A88 Vimercati, T82 Alesse, fr. 114 van Straaten).

161. Aristotele osserva infatti che «è raro [...] che un uomo sia divino (cf. *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145 a27-28)».

162. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 24, 86 (= fr. A93 Vimercati, T76 Alesse, fr. 37 van Straaten); I, 3, 9-10 (= fr. A70 Vimercati, T93 Alesse, fr. 99 van Straaten), dove si parla di *copias*, *opes*, *potentiam*.

163. Cf. R. RADICE (ed.), *Lexicon III, Aristoteles*, s.vv. *χορηγία*, *χορηγέω*, *ἀχορήγητος*; ma si veda anche il *Protrettico* di Aristotele (fr. 3 Ross).

164. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 2, 1104 a11-18; VI, 5, 1140 a25-28; *Grande Etica* 1185 b18-21; *Etica Eudemia* 1218 a21-22; 1248 b23-24.

165. Cf. DIOGENE LAERZIO VI, 11, dove si allude alla *ισχύς* socratica come condizione sufficiente alla felicità, e III, 78, dove si dice che, secondo Platone, per quanto fosse sufficiente per la felicità, la virtù aveva bisogno di alcuni strumenti (*ὀργάνων*).

166. Cf. CICERONE, *De finibus* IV, 18, 49 (= Senocrate, fr. 247 Isnardi Parente).

167. Nelle *Etiche* aristoteliche è frequente il ricorso a termini quali *τιμή*, *πλοῦτος*, *ύγεία*, *εὐγένεια*, *δύναμις*, e ad altri ancora. Rimando a R. Radice (ed.), *Lexicon III, Aristoteles*, s.vv. (anche per ricerche di più lemmi e forme nello stesso periodo).

dano a un retroterra comune a cui dovrebbe aver attinto anche Panezio. Una più articolata classificazione dei beni, al di là della sola virtù, doveva essere presente già nella Stoa antica, come ho cercato di dimostrare altrove¹⁶⁸. È cioè possibile che già il Portico delle origini sia stato non solo — com'è ovvio — al corrente, ma anche parzialmente influenzato dal dibattito accademico-peripatetico sulla natura e sulla pluralità dei beni, per quanto quelli diversi dalla virtù venissero dichiarati ininfluenti per il conseguimento della felicità¹⁶⁹.

Nell'*Etica Eudemia* Aristotele osserva ulteriormente che «sono giuste (καλά) quelle azioni che l'uomo compie e sceglie (πράττουσι καὶ αἰροῦνται) proprio per il fatto che sono buone. [...] Inoltre, il conveniente è giusto (τὸ πρέπον καλόν): e queste cose sono opportune (κατ' ἀξίαν) per lui, la ricchezza (πλοῦτος), la nobiltà di nascita (εὐγένεια) e la potenza (δύναμις). Cosicché per l'uomo perfettamente buono anche le stesse cose utili (τὰ συμφέροντα) sono giuste, [...] poiché egli compie molte azioni giuste a causa di esse. Invece, chi ritiene di avere la virtù a causa dei beni esterni (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν), compie azioni che sono solo accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός) giuste. La perfetta virtù (καλοκαγαθία) è dunque la virtù completa (τέλειος)»¹⁷⁰. Oltre all'accostamento tra πρέπον e καλόν, la triade πλοῦτος-εὐγένεια-δύναμις potrebbe in qualche modo anticipare quella paneziana ὑγίεια-χορηγία-ἰσχύς, se si tiene conto che εὐγένεια potrebbe riferirsi anche alla salute, e non solo ai nobili natali. Infine, l'accenno alla necessità di perseguire la virtù per se stessa e, d'altro canto, ai beni esterni di cui questa può trovarsi accessoriata, contribuisce a chiarire un contesto etico che Panezio dovrebbe aver avuto presente.

Alla luce di questi passi aristotelici, pertanto, la divergenza tra le testimonianze di Diogene Laerzio e di Stobeo su Panezio potrebbe essere solo apparente, perché anche per Aristotele le azioni virtuose sono finalizzate al perseguimento del puro καλόν¹⁷¹, ma, come visto, agli uomini non bastano per perseguire una felicità compiuta. In tal senso, mi pare che la posizione

168. Cf. E. VIMERCATI, Il concetto stoico di "bene" in Stobeo, *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Cps/Bsb, 22/23, 2006-2007, pp. 47-75 (disponibile anche on-line al sito www.antiguidade.org).

169. Cf. F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 327-331. Sulla discussione paneziana circa i beni esteriori cf. la stessa F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 83-95. DIOGENE LAERZIO VII, 90 menziona la salute e la forza fisica come virtù «per estensione», ad esempio secondo Ecatone. Beni diversi dalla felicità sono menzionati già in SENOFONTE, *Memorabili* IV, 2, 33-34 (κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα).

170. Cf. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1249 a5-16 (traduzione di A. Plebe in G. Giannantoni (a cura di), *Aristotele. Opere*, 4 voll., Roma-Bari, 1973, con modifiche).

171. Cf. *ibid.*, IV, 2, 1120 a23-24. Cf. anche M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, pp. 153-158.

di Panezio sia in linea con quella dello Stagirita, a cui potrebbe essersi ispirata per avvicinare, sul piano della concretezza storica, i due casi opposti del saggio e dello stolto. Del resto, la rigida bipartizione veterostoica dei soggetti etici era premessa all'affermazione che i casi di persone sagge erano pochissimi, o forse nessuno. Pertanto, solo lo stolto esisteva realmente, e, tuttavia, non poteva mai diventare saggio, sicché la morale veterostoica su questo aspetto sembrava poco attuabile, perché in concreto gli uomini erano pressoché tutti stolti e perché ad essi era sottratto il diritto di un autentico progresso morale. Ne risultava così compromessa anche la felicità dei singoli. Il ricorso paneziano all'etica aristotelica sembrerebbe finalizzato a presentare una condotta morale più praticabile e, al contempo, a fornire un modello di felicità umanamente più raggiungibile. Se ammettiamo due piani del discorso, uno ideale e uno concreto, le notizie di Stobeo — secondo cui per Panezio il fine, cioè la felicità, consiste nel “vivere secondo natura” — e di Diogene Laerzio — secondo cui la virtù non è autosufficiente in vista della felicità — potrebbero conciliarsi meglio. Panezio sembrerebbe cioè intendere la “Natura” dell'uomo concreto in senso più ampio ed elastico della sola virtù testimoniata da Stobeo in accordo con la tradizione veterostoica, perché alla vita umana si confanno anche alcuni beni esteriori (fra cui l'*utile* di cui si diceva sopra) e, possibilmente, il sottrarsi al dolore¹⁷².

Così, la novità di Panezio non consiste tanto nell'aver affermato che la virtù non è l'unico bene, perché, come visto, l'associazione di altri ἀγαθά inferiori era in ogni caso già attestato nella tradizione accademico-peripatetica; piuttosto essa consiste nell'aver posto attenzione al ruolo di alcuni indifferenti (nella terminologia stoica), una volta assunta l'irraggiungibilità dell'ideale del saggio. Il difetto nella perfezione della virtù — la quale compete solo a dio o, se si preferisce, a un saggio ideale — poteva essere così parzialmente colmato con l'intervento di alcuni beni esteriori, fra cui anche una quantità misurata di piacere — che in sé, però, non costituisce il fine¹⁷³.

172. Nel descrivere il principio dell'οἰκεῖωσις, Cicerone (cf. *De officiis* I, 4, 13 = fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten) osserva che «un animo ben plasmato (*animus bene informatus*) non accetta di obbedire a nessuno, tranne a chi ammaestra, insegna e comanda secondo un legittimo e giusto principio di utilità (*utilitatis causa*)», facendo così dell'aspirazione all'utile una parte integrante (per quanto parziale) della natura dell'uomo. È possibile che il principio dell'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν testimoniato da STOBEO (fr. A81 Vimercati) come scopo della vita umana, cioè come motivo di felicità, abbia un significato più ampio rispetto a quello della tradizione stoica, che faceva coincidere la natura umana sostanzialmente con la virtù.

173. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 30, 105-106 (= fr. B12 Vimercati, T81 Alesse, fr. 81 van Straaten). Sull'attribuzione di questo passo a Panezio cf. E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 284, n. 142; F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 218-219. A proposito della teoria paneziana del piacere, A. Grilli ha parlato di μετριοπάθεια (cf. *Vita contemplativa*, p. 108).

Anche se le testimonianze paneziane non sembrano rivelare una dipendenza da Aristotele sul ruolo del piacere — peraltro molto limitato in Panezio¹⁷⁴ —, non è escluso che lo Stagirita possa essere stato un generale punto di riferimento. Che Panezio intendesse inserirsi in questo dibattito è confermato dalla testimonianza di Cicerone, secondo il quale — come visto — Panezio avrebbe condannato l'inutilità di discussioni terminologiche sulla qualifica di “beni” o di “indifferenti” da conferire a determinate realtà esteriori. Il filosofo rodio intendeva cioè oltrepassare uno sterile dibattito lessicale a sostegno dell'opzione accademico-peripatetica o di quella veterostoiica, per insistere invece sul contributo di alcune realtà esteriori in vista della felicità.

Osservo in conclusione che la rivalutazione paneziana di alcuni “beni esteriori” prese forse le mosse da un'interpretazione dell'*οἰκείωσις* lievemente diversa rispetto a quella della Stoa antica, dalla quale tuttavia il Rodio dipende in buona parte. Sebbene le quattro attitudini caratterizzanti la natura umana secondo Panezio riecheggino nel V libro della *Repubblica* platonica¹⁷⁵, mi pare che il ruolo dei beni esterni e la legittimità dell'aspirazione all'utile possano trovare parziale riscontro nella teoria accademica dell'appropriazione¹⁷⁶, di cui troviamo ancora traccia nel V libro del *De finibus* ciceroniano¹⁷⁷.

174. Il citato fr. B12 di Panezio insiste soprattutto sul fatto che il piacere *del corpo* non è degno della persona umana, mentre ARISTOTELE (*Etica Nicomachea* X, 1, 1172a19-21) osserva che il piacere in generale è tipico del genere umano. Va tuttavia osservato che Aristotele (nel seguito della trattazione) valorizza soprattutto i piaceri intellettuali e che, al contempo, Panezio sembra invitare a una loro moderazione (con ciò ammettendo il ricorso ad essi).

175. Per Panezio cf. il fr. B11 Vimercati (citato più volte): l'aspirazione alla verità, la quale è affine alla natura umana; il desiderio di primato; il disprezzo delle cose esteriori (nei termini illustrati, tuttavia); la convenienza e la misura in parole e atti. Si veda poi PLATONE, *Repubblica* V, 475b-e; 485c; 486a, d. Va tuttavia osservato che alcune di queste idee erano abbastanza comuni nell'antichità e anche nella prima stagione del Portico.

176. Che, come detto, sembrò discostarsi dalla concezione platonica della *Repubblica*, incentrata — per i filosofi — sulla visione del Bene in sé e sul disprezzo dei beni esteriori.

177. Quale che sia la fonte diretta di Cicerone, per la quale rimando alla discussione in R. RADICE, *Oikeiosis*, pp. 101-121. Cf. CICERONE, *De finibus* V, 6, 16-7, 20; 10, 27-14-40; 17, 46-47; 24, 68-71. Elementi di lontano sapore (anche) paneziano potrebbero essere: l'armonia fra le parti del corpo; le «virtù vere e grandi», cioè la *prudentia*, la *temperantia*, la *fortitudo* e la *iustitia*, che hanno molto in comune con quelle dell'*honestum* paneziano, benché non si parli della ricerca del vero, che in Panezio è fondamentale; l'insistenza sulla priorità delle virtù “volontarie”; l'accento (a V, 17, 47) all'importanza della salute (*valitudinem*) e delle forze (*vires*) anche in vista dell'*utile*, oltre che per sé; la definizione (V, 23, 66) dell'*honestum* come «accordo e consenso fra le virtù (*conspiratio consensusque virtutum*)», così come la successiva spiegazione della reciproca interdipendenza fra le virtù e, tuttavia, delle loro differenze; la descrizione della felicità come sintesi fra la virtù e il beni esteriori (V, 24, 68-71).

5. Il «conosci te stesso»

L'importanza dell'*Alcibiade Maggiore* per l'etica di Panezio ritorna con il tema del «conosci te stesso», che troviamo ben attestato in alcuni frammenti non nominali del filosofo rodio, che tuttavia gli possono essere attribuiti per fondate ragioni. Infatti, il gruppo di frammenti B4 e B14-19 Vimercati¹⁷⁸ presenta la dottrina delle quattro *personae* e la conseguente necessità che ciascuno segua le proprie disposizioni virtuose, tralasciando quelle viziose e, soprattutto, quelle altrui. Questa dottrina è direttamente collegata con la concezione paneziana dell'*οἰκείωσις* e con la ricerca del vero, che è oggetto della *sapientia* e fondamento dell'*honestum*, e che pone l'uomo al di sopra della bestia¹⁷⁹.

Interessanti anticipazioni del tema paneziano del «conosci te stesso» si possono trovare, oltre che in diversi luoghi dell'*Apologia di Socrate*¹⁸⁰, nell'*Alcibiade Maggiore* (129a ss.) e nel *Carmide* (164d ss.), e in un passo dei *Memorabili* di Senofonte (IV, 2, 24 ss.). La presentazione dell'*Alcibiade* mi pare particolarmente significativa, perché pone la conoscenza di sé in relazione con l'esercizio del comando (ἄρχειν), rispettivamente dell'anima sul corpo e del politico nello Stato¹⁸¹. Infatti, solo chi conosce la propria anima sa che cosa le è proprio (τὰ αὐτοῦ) e che cosa, invece, spetta ad altri (τὰ τῶν ἄλλων) e, più in generale, alla città (τὰ τῶν πόλεων). La conoscenza di sé, pertanto, risponde all'esigenza di ricercare il vero — che è propria dell'anima¹⁸² — e di essere temperanti — che è ciò che, distinguendoci dalle bestie,

178. Cf. T58-65 Alesse e il solo fr. 97 van Straaten (che non include gli altri passi, benché presentino la medesima dottrina del suo fr. 97).

179. Queste teorie ci sono parimenti testimoniate da Cicerone, *De officiis* II, 14, 51 (= fr. A92, T117 Alesse, fr. 95 van Straaten, sull'impiego della verità nei processi); I, 5, 15-17 (= fr. B2, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten, sulla verità come fondamento dell'*honestum*); I, 6, 18-19 (= fr. B9, T68 Alesse, fr. 104 van Straaten, sulla ricerca della verità come tratto peculiare dell'essere umano); I, 4, 11-14 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten, sull'*οἰκείωσις* e il ruolo della verità, che pone l'uomo al di sopra dell'animale); I, 30, 105-106 (= fr. B12, T81 Alesse, fr. 81 van Straaten, sulla superiorità dell'uomo sull'animale); II, 5, 18 (= fr. B13, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten, sulla verità come oggetto comune a ogni virtù).

180. Sul tema della «sapienza» segnalo, a titolo di esempio, *Apologia* 20 d-23 b, 30 a-b (che sembra richiamare *Alcibiade Maggiore*, 130 c), anche se tutta l'opera sembra ispirata al motto delfico.

181. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 130 a-b; 133 e.

182. Cf. *Ibid.*, 133 b7-c2: «Ma allora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa (εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν), deve guardare nell'anima e soprattutto in quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza (σοφία), e in altro a cui questa assomigli? [...] Possiamo, perciò, dire che vi sia una parte dell'anima più divina (θειότερον) di quella in cui hanno sede il conoscere e il pensare (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν)? — Non è possibile».

ci rende felici¹⁸³. Solo chi risponda a queste condizioni — in definitiva, l'essere virtuoso — è in grado di governare uno Stato: chi è temperante, infatti, è anche giusto, perché conosce i diritti e le esigenze altrui¹⁸⁴. La conoscenza di sé funge così da veicolo per la sapienza (σοφία), la temperanza (σωφροσύνη) e la giustizia (δικαιοσύνη), che sono tre delle quattro virtù su cui insiste Cicerone in *De officiis* I, 5, 15¹⁸⁵.

Senofonte rimanda invece sulla necessità di conoscere le proprie potenzialità (δυνάμεις) e di sapere ciò che si sta facendo¹⁸⁶. «Solo coloro che sanno ciò che fanno (οἱ μὲν εἰδότες ὅ,τι ποιοῦσιν) — osserva Senofonte — raggiungono i loro scopi e con ciò acquistano fama e onore (ἐπιτυγχάνοντες ὧν πραττουσιν, εὐδοξοί τε καὶ τίμιοι γίνονται)»¹⁸⁷. Al principio del “conosci te stesso” dovrebbe ispirarsi anche la politica degli Stati, i quali talora, «ignorando le proprie possibilità, entrano in guerra contro altri più forti», finendo così distrutti o soggiogati.

La visione paneziana riferitaci da Cicerone e da Plutarco sembra risentire di queste trattazioni in più punti. Si è accennato in apertura al tema dell'*appetitus principatus*, che Cicerone associa alla ricerca del vero (*veri videndi cupiditas*), alla grandezza d'animo (*magnitudo animi*), al disprezzo dei beni esteriori (*contemptio rerum humanarum*)¹⁸⁸, al primato della ragione (*vis rationis*) e alla moderazione in parole e atti (*modus in factis dictisque*), come componenti costitutive dell'οἰκείωσις umana¹⁸⁹. In tal modo, la ricerca della verità entra in relazione con la conoscenza di sé e, mediante l'*appetitus principatus*, con l'aspirazione a governare gli altri¹⁹⁰, consentendo di superare la logica del puro apparire sociale. Quella di conoscere se stessi è così la sola via per riempire di essere (εἶναι) il proprio modo di porsi nei confronti degli altri (δοκεῖν), suscitando così la loro fiducia.

183. Cf. *Ibid.*, 133 c18-23, 134 a-b. La conoscenza di sé come forma di temperanza ritorna in *Carmide* 164 d-165 b.

184. Cf. *ibid.*, 134 c5-7 e 9-11.

185. È il fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten.

186. Cf. SENOFONTE, *Memorabili* IV, 2, 26-28, che sembra richiamare PLATONE, *Timeo*, 72 a 4-6.

187. Cf. SENOFONTE, *Memorabili* IV, 2, 28 (trad. di R. LAURENTI in G. GIANNANTONI (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Roma-Bari, 1986, anche qui di seguito).

188. L'espressione potrebbe anche intendersi, in un'accezione più veterostoica, come «disprezzo delle vicende umane», anche se i passi paralleli B2, B8, B20 Vimercati, dove ci si riferisce al disprezzo dei beni esteriori, o al contegno di fronte ad essi, potrebbero spingere al senso indicato.

189. Così al fr. B11 Vimercati, citato alla n. 30.

190. In *De officiis* I, 32, 115 (= fr. B15 Vimercati, T64 Alesse), dopo aver constatato l'esistenza propensioni diverse in ciascuno, Cicerone osserva che ciascuno aspira ad emergere (*ma-vult excellere*) nel proprio settore di competenza.

L'interpretazione della conoscenza di sé come capacità di distinguere ciò che è proprio da ciò che è altrui (τὰ αὐτοῦ-τὰ τῶν ἄλλων) ritorna letteralmente in una testimonianza paneziana di Plutarco, che invita ciascuno ad attingere a ciò che gli spetta (τὸ πρόσφορον ἑαυτοῖς) e a tralasciare quanto è di altri (τὰ τῶν ἄλλων)¹⁹¹. Ma conoscere se stessi (ciò che ci è proprio) significa conoscere le proprie facoltà (δυνάμεις), cioè le proprie attitudini, e a seguirle senza coartarle facendosi imitatori di altri, come ricordano Cicerone e lo stesso Plutarco, risentendo probabilmente delle reiterate critiche che anche Platone rivolge al principio imitativo nel III e nel X libro della *Repubblica*¹⁹². Di questo precetto, che presuppone la teoria paneziana delle quattro *personae*, è celebre immagine quella dell'attore¹⁹³.

Se la massima delfica deve essere principio di condotta per chi voglia fare politica — secondo Platone, Senofonte e Panezio —, essa è anche mezzo di perseguimento del proprio *utile*, cioè di quella fama e di quell'onore (δόξα, τιμή) che troviamo menzionati da Senofonte e da Cicerone nei passi citati¹⁹⁴.

6. Conclusioni

Il ricorso di Panezio ad aspetti dell'etica classica è sembrato avere due funzioni: confutatrice del pensiero accademico-scettico e riformatrice del pensiero veterostoico. Nel primo caso il filosofo rodio si appella ad alcune argomentazioni socratiche nella *Repubblica* per criticare le tesi di Carneade a sostegno della separazione fra utilità e giustizia e per inserire invece quest'ultima — o probabilmente entrambe — nell'alveo dell'*honestum* fondato

191. Cf. PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 13, 473A (= fr. B16 Vimercati, T58 Alesse).

192. Cf. PLUTARCO, *ibid.*, 13, 472B (= fr. B17 Vimercati, T59 Alesse): «perciò non tutto si confà ad ogni individuo, ma bisogna, obbedienti alla massima delfica, conoscere se stessi (αὐτὸν καταμαθεῖν), impegnarsi solo in ciò per cui siamo naturalmente predisposti (πρὸς ἑν ὃν πέφυκε), non trascinare qua e là la nostra natura, coartandola»; Cicerone, *De officiis* I, 31, 110 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten): «ciascuno deve mantenere le proprie disposizioni, non quelle viziose, ma quelle peculiari (*tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria*)».

193. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 113-114 (= fr. B19 Vimercati, T63 Alesse). Cf. inoltre F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 62-74; EAD. (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 198-200; E. VIMERCATI, *Il Mediosioicismo di Panezio*, pp. 143-147 (questi tre studi con relative bibliografie); A. PUHLE, *Persona: Zur Ethik des Panaitios*, Frankfurt, 1987, pp. 158-178; M. VEGETTI, La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica, *Aut-aut*, 195-196, 1983, pp. 19-41.

194. Per Senofonte cf. sopra; per Panezio cf. il citato fr. B15 Vimercati (da Cicerone), dove si parla di «regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes», definiti però come beni «soggetti alla contingenza delle circostanze».

sulla verità, la ricerca della quale contraddistingue la natura umana fin dalla nascita, secondo il principio dell'οἰκείωσις. Ciò consente oltretutto di valorizzare il precetto del «conosci te stesso» e di ratificare il principio di interdipendenza delle virtù. Il perseguimento del vero e del giusto non è dunque separato da quello dell'utile, che pure caratterizza legittimamente le aspirazioni umane.

D'altro canto, Panezio ha compreso l'importanza che l'apparire del giusto riveste in una società che si voglia essa stessa giusta. Da questo emerge probabilmente una critica al Socrate dei primi due libri della *Repubblica*, ossia all'ideale di un giusto che si disinteressa del proprio apparire sociale e, in definitiva, della società medesima. Per fare presa sulla società in cui si trova a vivere, il giusto deve preoccuparsi del proprio δοκεῖν, senza però scinderlo mai dal proprio εἶναι — per evitare di cadere nell'eccesso opposto, quello dei Sofisti. Se la propria condizione di virtù arrecherà al giusto qualche vantaggio, egli potrà accoglierlo a buon diritto, in vista di una vita più autenticamente felice — perché, anzi, il perseguimento di un utile misurato potrebbe essere incentivo a un suo impegno politico volontario, e non più forzato, come in Platone.

Per altro verso, la riforma di parte dell'etica veterostoica si serve del ricorso ad alcuni principi dell'etica aristotelica per ripensare alcune virtù — in particolare la δικαιοσύνη e la μεγαλοψυχία — e per corredare le stesse virtù di alcuni coadiuvanti esterni, che già erano stati parzialmente discussi dalla Stoa antica, ma non pienamente accolti in vista della felicità.

E. VIMERCATI
(Milano)

Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΠΑΝΑΙΤΙΟΥ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στήν παρούσα μελέτη δηλώνονται οί πλέον προφανείς επιδράσεις τῆς σωκρατικῆς, πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τῶν σημαντικότερων πλευρῶν τῆς ἠθικῆς τοῦ Παναιτίου. Λαμβάνονται ὑπ' ὄψιν οἱ παρακάτω πλευρές: 1. Ἡ σχέση μεταξύ δικαιοσύνης καὶ ὠφέλιμου, ποὺ ὁ Παναίτιος συζητᾷ στὸ πλαίσιο τοῦ honestum, ἐνδεχομένως μάλιστα προκειμένου νὰ ἀσκήσει κριτικὴ ἐπὶ τῶν θέσεων τοῦ Καρνεάδου, οἱ ὁποῖες διατυπώνονται ἰδιαιτέρως στὸ (σὲ ἀποσπασματικὴ μορφή) III βιβλίο τοῦ *De Republica*, τοῦ Κικέρωνος. Ἐνῶ ὁ Καρνεάδης ἐμπνέεται ἀπὸ τὶς θέσεις τοῦ Θρασυμάχου, τοῦ Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδεμάντου, ὅπως διατυπώνονται στὰ πρῶτα βιβλία τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνος, ὁ Παναίτιος ἐπανεξετάζει τὶς σωκρατικὲς θέσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες στὴ συνέχεια διαφοροποιεῖται

σὲ ἀρκετὰ σημεία –ἴσως μάλιστα ἐξ αἰτίας τῆς ἐπίδρασης τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἀπόηχου ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς μεγαλοψυχίας– μὲ σκοπὸ νὰ ἐπιδείξει μιὰ ἥπια, ἀλλὰ νόμιμη ἐπιθυμία σχετικὰ μὲ τὸ χρήσιμο καὶ τὴ σημασία του στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Παναίτιος ἀξιολογεῖ θέματα κοινωνικῆς ὑφῆς (τὸ δοκεῖν) τὰ ὁποῖα ἐδράζονται ἐπὶ μιᾶς αὐθεντικῆς ἄκαμπτης ἠθικῆς (τοῦ εἶναι), τῆς δόξας, τῆς τιμῆς καὶ τῆς ιδέας μιᾶς δικαιοσύνης πιὸ ἐλευθέριας σὲ σχέση μὲ τὴν πλατωνική. Ἐν τέλει αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀπάντηση στὸν Πλάτωνα ἀλλὰ ἐνέχει καὶ στοιχεῖα κριτικῆς σχετικὰ πρὸς αὐτόν. 2. Ἡ ἐνότητα καὶ ἡ ὑποταγὴ τῆς ἀρετῆς, ποὺ ἴσως θὰ εὑρίσκε μία πρώτη ἔκφρασή της, ἰδιαίτερα σὲ ἓνα σπουδαῖο χωρίο τοῦ πλατωνικοῦ *Πρωταγόρα*, ἀλλὰ καὶ ποὺ βρίσκει χρήσιμα στοιχεῖα σύγκρισης σὲ ἓνα χωρίο τοῦ Φίλωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως σχετικὸ πρὸς τὴν σπουδαία μεταφορὰ τοῦ τοξότη (ἢ ὁποῖα χρησιμοποιεῖται καὶ ἀπὸ τὸν Παναίτιο) καὶ σὲ κάποιους ἀριστοτελικούς ἀποήχους σχετικούς μὲ τὴν στοχαστικὴ τέχνη καὶ τὴν καλοκαγαθία. 3. Ἡ ἀπώλεια τῆς αὐτάρκειας τῆς ἀρετῆς ὡς πρὸς τὴν εὐδαιμονία (ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν ἀρχαία Στοά), σχετικὰ μὲ τὴν ὁποῖα ὁ Παναίτιος μᾶλλον ἔχει επηρεασθεῖ ἀπὸ ἀποήχους τῆς ἀρχαίας Ἀκαδημίας ἀλλὰ ὅμως καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπου προσδίδεται ἀξία σὲ ὀρισμένα ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ σὲ σχέση μὲ τὴν εὐδαιμονία. Αὐτὸ ἐπομένως θὰ προϋπέθετε ἀκόμη καὶ κάποιες μεταβολές ὡς πρὸς τὴ θεωρία τῆς οἰκειώσεως. 4. Τὸ σωκρατικὸ ἀπόφθεγμα τοῦ «γνῶθι σαυτόν», ποὺ βρίσκει μερικῶς θέση στὴν θεωρία τοῦ Παναίτιου τῶν τεσσάρων *personae*. Ἡ χρῆση, ἄρα, ἀπὸ τὸν Παναίτιο τῶν «κλασσικῶν» πηγῶν φαίνεται ὅτι ἐπικεντρώνεται ἀφ' ἐνὸς στὸ νὰ ἀσκήσει κριτικὴ ἐπὶ τῆς *Σκεπτικιστικῆς* Ἀκαδημίας καὶ ἀφ' ἑτέρου στὸ νὰ ἐπαναπροσδιορίσει κάποιες ἀρχές τῆς Ἀρχαίας Στοᾶς. Μὲ αὐτὸν τὸν σκοπὸ, ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς πλέον σημαντικούς πλατωνικούς διαλόγους καὶ τὶς τρεῖς ἀριστοτελικὲς ἠθικὲς, ἀναδύεται ὡς ὑποστηρικτικὴ τῶν θέσεών του ἡ σημασία τοῦ *Πρώτου Ἀλκιβιάδου* στὸ ἔργο τοῦ Παναιτίου.

Emmanuele VIMERCATI
(μτφρ. Μαρία Πρωτοπαπα-Μαρνελή)