

## ***Il filosofo e la cura dell'anima. Sull'uso plutarco di similitudini e metafore mediche come espediente didattico in campo ético\****

[The Philosopher and the Care of the Soul: Plutarch's Use of Medical Similes and Metaphors as a Didactic Strategy in Ethics]

di

**Chiara Bazzani**

chiara.bazz99@gmail.com

### **Riassunto**

Il presente articolo prende in analisi l'interessante compenetrazione tra la sfera semantica della medicina e quella della filosofia pratica che è possibile riscontrare, a livello retorico, nei testi plutarco di argomento etico-morale. Tale compenetrazione contribuisce a generare una significativa sovrapposizione tra le due figure professionali che normalmente sono preposte in modo univoco alle due discipline, il medico e il filosofo. L'autore di Cheronea, sfruttando didatticamente lo strumento da lui molto amato della comparazione, si propone di descrivere il vizio che opprime l'anima e le dinamiche che lo interessano attraverso l'esperienza della malattia che affligge il corpo, di presentare l'attività del filosofo attraverso la professione del medico e di far comprendere l'utilità della τέχνη περί βίον attraverso quella indiscussa della medicina.

**Parole chiave:** Plutarco, *Moralia*, Filosofia pratica, Filosofo, Medico, Virtù, Vizio, Malattia, Corpo, Anima.

### **Abstract**

This article analyses the rhetorical interpenetration between the semantic field of medicine and that of practical philosophy that can be found in plutarcoan pamphlets on ethical and moral issues. This interpenetration contributes to the overlap between the two professional figures who normally deal in a unique way with each discipline, the doctor and the philosopher. Plutarch, indeed, using the rhetorical tool of comparison, aims to describe the vice that oppresses the soul through the illness that troubles the body. Because of this, he aims also to show the philosopher's job through that of doctor, and he aims to communicate the usefulness of the τέχνη περί βίον through the socially recognized usefulness of medicine.

**Key-words:** Plutarch, *Moralia*, Practical philosophy, Philosopher, Doctor, Virtue, Vice, Illness, Body, Soul.

\* Il presente contributo nasce dalla rielaborazione di una parte della mia tesi di laurea magistrale. Desidero in questa sede ringraziare sinceramente la professoressa Maria Elena De Luna e la professoressa Giovanna Alvoni per aver guidato il mio lavoro con professionalità e dedizione.

## 1. La medicina al servizio della filosofia

In un articolo del 1996, Martín del Pozo mostra come Plutarco, trasversalmente in tutta la sua opera, utilizzi la figura del medico “como referente pedagógico” per illustrare caratteristiche peculiari dell’attività del politico, del filosofo e dell’amico o del padre buon consigliere<sup>1</sup>. La lettura di questo testo, seguita da quella della tesi di dottorato di Plati<sup>2</sup>, dedicata ad un’analisi approfondita e accurata delle metafore mediche applicate dal cheronese alla riflessione politica, mi hanno spinto ad indagare in quale misura il parallelismo già evidenziato tra medico e filosofo si riverberasse nella produzione etico-morale plutarchea, secondo quali premesse teoriche e con quali criteri operativi.

Nella produzione etico-morale plutarchea, dedicata al percorso che consente all’uomo di divenire θεατῆς τῆς ἀρετῆς<sup>3</sup> e configurata come un vero e proprio programma educativo pensato per offrire ai lettori i mezzi necessari per vivere secondo il Bene e realizzare la propria felicità nella concretezza del mondo<sup>4</sup>, è infatti possibile rintracciare la costante e coerente presenza di similitudini e metafore di ambito medico che Plutarco impiega come strumenti didattico-cognitivi per facilitare la comprensione di fenomeni attinenti al dominio della filosofia morale<sup>5</sup>. Tramite questa tipologia di figure retoriche, la cui specificità ermeneutica consiste nell’istituire un confronto o una sostituzione tra un elemento astratto da spiegare (*target domain*) e uno concreto immediatamente comprensibile funzionale alla spiegazione (*source domain*)<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> MARTÍN DEL POZO 1996.

<sup>2</sup> PLATI 2020.

<sup>3</sup> *In virt.* 80F: Ὡσπερ οὖν ὁ καλῶν ἐκεῖνος οἴκοι τὴν θεραπαινίδα καὶ βοᾶν· «Θέασαι, Διονυσία, πέπαυμαι τετυφωμένος», οὕτως ὁ ποιήσας τι χαρίεν καὶ ἀστεῖον εἶτα τοῦτο διηγούμενος καὶ περιφέρων ἀπανταχόσε δηλός ἐστιν ἔξω βλέπων ἐτι καὶ πρὸς δόξαν ἐλκόμενος, οὐπω δὲ τῆς ἀρετῆς γεγονώς θεατῆς, οὐδ’ ὕπαρ ἀλλ’ ὄναρ αὐτῆς ἐν σκιάῃς καὶ εἰδώλοις ῥεμβόμενος, εἶθ’ ὥσπερ ζωγράφημα προτιθεὶς ἐπὶ θέαν τὸ πεπραγμένον.

<sup>4</sup> Le abbreviazioni con cui i testi plutarchei vengono citati nel presente lavoro sono riprese da LELLI & PISANI 2017: XLV-XLVII.

<sup>5</sup> Per Plutarco, che riprende la lezione accademica e peripatetica, il fine ultimo di tutte le attività umane è il τὸ εὖ βιοῦν (*virt. doc.* 439C), “il vivere secondo il bene”, ciò che consente all’uomo di bastare a sé stesso e perseguire la propria felicità (*virt. vit.* 101B e 101D), attraverso la pratica quotidiana della virtù (*tranq.* 477A).

<sup>6</sup> Per uno studio sulle figure retoriche di significato in Plutarco, rimane fondamentale la monografia di FUHRMANN 1964, che dedica le pp. 41-43 a «les images empruntées à la maladie et à la médecine». Per quanto riguarda, invece, il valore che l’uso della metafora medica assume nell’opera plutarchea, si veda BOULOGNE 1996: 2773-2775; AGUILAR 1996: 23 e la già citata PLATI 2020.

l'autore si propone di descrivere il vizio che opprime l'anima attraverso l'esperienza della malattia che affligge il corpo, di presentare l'attività del filosofo attraverso la professione del medico e di far comprendere l'utilità della filosofia, *τέχνη περὶ βίον*<sup>7</sup>, attraverso quella della medicina. Facendo leva sulla concretezza della malattia e sull'esperienza inevitabile della sofferenza fisica, Plutarco si impegna, così, a denunciare i pericoli legati alla corruzione dell'anima e a rendere efficace la propria attività filosofico-didattica in campo etico, finalizzata al raggiungimento dell'*εὐθυμία*, l'armonico equilibrio dell'anima.

La scelta di rifarsi al campo semantico della medicina per illustrare dinamiche che riguardano il dominio della filosofia pratica è legata innanzitutto al concetto di patologizzazione dell' "origine della passione connaturata all'uomo"<sup>8</sup> che il nostro autore eredita dal pensiero medico-filosofico greco a lui precedente<sup>9</sup>. Il vizio, in Plutarco come già in Platone<sup>10</sup>, è considerato νόσος ψυχικόν, una malattia provocata

da un ragionamento falso ed erroneo che appartiene a una mente non educata, una mente che spetta al medico dell'anima, il filosofo, curare. Anche se malattia e vizio non sono perfettamente sovrapponibili per il cheronese, differenziandosi per origine e campo d'azione<sup>11</sup>, sono tuttavia simili nella misura in cui entrambi sono la conseguenza dell'alterazione di uno stato di salute, rispettivamente del corpo e dell'anima, un'alterazione che andando contro natura produce sofferenza. Del resto, non bisogna dimenticare che già Platone e Aristotele avevano impiegato metodologicamente l'analogia tra medicina e filosofia pratica nelle loro riflessioni legate al dominio dell'etica e della politica<sup>12</sup>, dato che può aver influenzato una scelta analoga da parte di Plutarco e che potrebbe rappresentare un ulteriore terreno di ricerca. È, poi, necessario tenere presente che la disciplina medica, nei suoi tratti essenziali, era ormai entrata a far parte della formazione intellettuale 'enciclopedica' dell'*élite* greco-romana che rappresenta il pubblico ideale della produzione del

<sup>7</sup> Si fa in questa sede riferimento alla teoria della «conceptual metaphor» illustrata da KOVECSSES 2010:4-7.

<sup>8</sup> *Quaest. conv.* 613B.

<sup>9</sup> *virt. mor.* 415B

<sup>10</sup> Sulle origini e gli sviluppi del concetto di malattia dell'anima nel pensiero medico-filosofico greco si veda l'imprescindibile PIGEAUD 1981.

<sup>11</sup> *Timeo* 86b. In questo passo Platone definisce νόσος ψυχῆς ἡ ἄνοια nelle sue due declinazioni di μανία o ἀμαθία.

<sup>12</sup> *an. an corp.* 500C.

cheronese<sup>13</sup>. Quest'ultimo dato è di primaria importanza per riuscire a comprendere in che modo, nella prassi comunicativa plutarcea, la medicina potesse realmente funzionare come paradigma teorico-esplicativo per il dominio della filosofia pratica.

C'è un testo in particolare in cui Plutarco parla esplicitamente del rapporto che dovrebbe esistere tra medicina e filosofia e in cui fissa le premesse teoriche della paradigmaticità della *ιατρική τέχνη* nei confronti della *τέχνη περὶ τὸν βίον*: si tratta dei *De tuenda sanitate praecepta* (122B-137E). Questo testo, dedicato alla definizione di quale sia la *διαίτης ὑγιεινῆς* (122C) per gli *ἄνδρες φιλόλογοι καὶ πολιτικοί* (137C), si apre polemizzando tanto contro quei medici che rifiutano il confronto con la filosofia, utile per superare i tecnicismi sterili della medicina, quanto contro quei filosofi che trascurano l'arte medica, l'unica in grado di fornire un prezioso contributo di sapere sul corpo, preferendo invece dedicarsi allo studio della geometria, della dialettica e della musica<sup>14</sup>. L'orizzonte auspicato dall'autore è quello di una *παράβασις ὄρων* (122E) tra medicina e

filosofia, *παράβασις* che lui stesso realizza *in primis* proprio attraverso la stesura del *pamphlet*. Quest'ultimo, basato su quella che Edelstein chiama «dietetica della salute»<sup>15</sup>, si configura come una lunga serie di *παραγγέλματα*, attinenti tanto al regime alimentare quanto alla *Lebenweise* in generale, pensati per offrire agli intellettuali destinatari dell'opera quelle conoscenze necessarie a mantenere in autonomia un buono stato di salute nella pratica quotidiana, senza dover cambiare radicalmente il proprio stile di vita<sup>16</sup>.

Se, conformemente a ciò, Plutarco, *φιλόσοφος φιλάτρος*<sup>17</sup>, fin dalle prime righe del suo scritto nobilita lo statuto dell'arte medica, ricordando ai suoi lettori che

τῶν ἐλευθερίων δὲ τεχνῶν ἰατρικὴ τὸ μὲν γλαφυρὸν καὶ περιττὸν καὶ ἐπιτερπέες οὐδεμιᾶς ἐνδεέστερον ἔχει, θεωρικὸν δὲ μέγα τοῖς φιλομαθοῦσι τὴν σωτηρίαν καὶ τὴν ὑγίαιαν ἐπιδίδωσιν. (*sanit.* 122E)

in conclusione precisa, però, che la salute del corpo, obiettivo della *τέχνη ἰατρική*, lungi dal possedere un valore di per sé o dall'essere il fine ultimo per l'uomo, è fondamentale nella misura in

<sup>13</sup> Cf. ANDÒ 2004: 159s. e SPINELLI 1996: 42-46. Per una trattazione sistematica della medicina in Platone, si veda VEGETTI 1995; per quanto riguarda, invece, la medicina come modello metodologico nell'etica aristotelica, si rimanda a JAEGER 1957, LLOYD 1968 e SPAGNOLO 1992.

<sup>14</sup> Cf. MEEUSEN 2024: 410; NUTTON 2004: 252s.

<sup>15</sup> Cf. ANDÒ 2004: 160.

<sup>16</sup> EDELSTEIN 1987: 303.

<sup>17</sup> Cf. TIRELLI 1992: 389; SENZASOÑO 1992, 39s. e VAN HOOFF 2010, 121.

cui consente a quest'ultimo di acquisire ed esercitare la virtù:

τὴν καλὴν καὶ ἐράσιμον ὑγίειαν ὧν δίδωσιν ἀγαθῶν κάλλιστον ἡγουμένους δίδοναι τὸ πρὸς κτῆσιν ἀρετῆς καὶ χρῆσιν ἔν τε λόγοις καὶ πράξεσιν ἀκώλυτον αὐτῶν. (*sanit.* 137E)

Quello proposto da Plutarco risulta, di conseguenza, un modello al contempo dietetico ed etico<sup>18</sup>, in cui la cura del corpo rappresenta il primo, essenziale passo per consentire all'uomo di dedicarsi alla cura dell'anima. In questo modello è senz'altro vero che "il regime di vita appare pienamente intrecciato e armonizzato al modello etico di riferimento"<sup>19</sup>, ma è altrettanto vero che è possibile intravedere una gerarchia di ruoli ben precisa tra medicina e filosofia, nella misura in cui lo scopo della prima è funzionale alla realizzazione del più alto fine della seconda<sup>20</sup>. Se la *ιατρικὴ τέχνη* si fa strumento della *τέχνη περὶ τὸν βίον* nella prassi quotidiana, a maggior ragione il

maestro Plutarco potrà servirsi della prima come strumento esplicativo per veicolare i principi della seconda, oltrepassando anche in questo secondo senso i confini che separano le due discipline.

La compenetrazione tra sfera medica e sfera etica, che è appunto costante negli opuscoli morali del cheronese, prende le sue mosse proprio dalla fondante e indissolubile relazione che per Plutarco hanno anima e corpo e che molto deve alla riflessione platonica su questo tema<sup>21</sup>. È vero che l'essere umano è formato da queste due entità differenti, ciascuna con caratteristiche, tensioni e propensioni peculiari, ma è altrettanto vero che egli è uno soltanto e che il suo benessere deriva dalla sinergia degli equilibri particolari di anima e corpo, affini e paragonabili<sup>22</sup>. A tal proposito, si noti che il tema della salute così come viene presentato nell'opera plutarca, è in larga parte debitore dei principi della medicina ippocratica<sup>23</sup>, secondo i quali la *ὑγίεια* coincide con uno stato

<sup>18</sup> Cf. *sanit.* 122D.

<sup>19</sup> Cf. VAN HOOFF 2010: 115: «In so far, as Plutarch's *Praecepta of Helathcare* offers a philosophical approach to healthcare, then, it can be termed diet-ethics.»

<sup>20</sup> ANDÒ 2004: 160s.

<sup>21</sup> Cf. VAN HOOFF 2010: 121. Trovo interessante che questo passaggio plutarco rievochi la riflessione sulla gerarchia dei beni e, dunque, delle arti che li perseguono che Aristotele pone in apertura del primo libro dell'*Etica Nicomachea* (1094a-b). In entrambi gli autori, la filosofia pratica, nel suo perseguire "il bene umano", si serve delle altre scienze come propri mezzi.

<sup>22</sup> Si tenga presente che Plutarco in *sanit.* 137E fa esplicito riferimento a Platone, *Timeo* 88b-c. Cf. BOULOGNE 1996: 2772.

<sup>23</sup> Si veda Platone, *Timeo* 88c-89d.

di equilibrio conforme alla natura, garantito dall'adeguata combinazione e misura dei principi generatori (caldo, freddo, secco e umido) da una parte, e degli umori corporei (sangue, flegma, bile gialla e bile nera) dall'altra<sup>24</sup>. Questa stessa idea di equilibrio (κρᾶσις) e misura (μετρίότης) è quella che sostanzia anche il benessere dell'anima, l'ἔνθυμία, uno stato di quiete reso possibile dall'esercizio della ragione che, riconducendo ogni passione appunto alla giusta misura, garantisce calma e serenità<sup>25</sup>.

Dunque, se la distinzione tra anima e corpo legittima l'esistenza della medicina accanto alla filosofia<sup>26</sup> – e quindi la differenziazione professionale tra medico e filosofo – la loro comunione non solo giustifica la necessità di un dialogo reale tra le due discipline per il motivo di cui si è detto, ma offre anche al maestro Plutarco una duplice opportunità: da una parte quella di traslare il metodo di lavoro della medicina dal dominio del corpo a quello contiguo dell'anima, e quindi di pensare al filosofo come a un medico;

dall'altra di servirsi didatticamente di una dimensione per spiegare l'altra, vale a dire, di ricorrere alla concretezza dei meccanismi che illustrano κρᾶσις e μετρίότης del corpo per parlare dell'ἔνθυμία dell'anima. In entrambi i casi la ιατρικὴ τέχνη si fa strumento della τέχνη περὶ τὸν βίον. L'analisi dell'uso paradigmatico della medicina in campo etico all'interno della produzione etico-morale plutarca è al centro della parte restante del presente studio.

## 2. La malattia e il vizio: similitudini, endiadi e metafore

Lo scivolamento dalla dimensione corporea a quella spirituale e l'idea della patologizzazione della passione, permeano e informano quei trattatelli etico-morali che, parafrasando Ziegler, è possibile definire psicoterapeutici<sup>27</sup>. Si fa riferimento a quegli scritti che Plutarco dedica all'analisi patologica di determinate passioni – e.g. la loquacità, la curiosità, l'ira, l'avarizia – studiandone cause, caratteristiche e sintomi, e offrendo

<sup>24</sup> Questa tesi è al centro di AGUILAR 1996.

<sup>25</sup> Sono molti i passi del *CH* che espongono questo principio; si vedano e.g. *VM* 16; *Nat. Hom.* 3-4; *Morb.* 2.

<sup>26</sup> Cf. *tranq.* 465B; 475E-476A; 477A.

<sup>27</sup> Cf. AGUILAR 1996: 23. Già Democrito aveva separato in modo molto chiaro le funzioni della medicina da quelle della filosofia (B 31 D.-K.): ιατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχῆν παθῶν ἀφαιρεῖται.

ZIEGLER 1965: 168 parla di «scritti nei quali Plutarco si occupa del trattamento psicoterapeutico di singoli πάθη», a proposito di *De cohibenda ira* (452F-464D), *De tranquillitate animi* (464E-477F); *De garrulitate* (502B-515A), *De curiositate* (515B-523B), *De cupiditate divitiarum* (523C-528B), *De vitioso pudore* (528C-536D), *De invidia et odio* (536E-538E), *De laude ipsius* (539A-547F), *De vitando aere alieno* (827D-832A).

concreti consigli terapeutici per aiutare il malato a liberarsi dal suo male. In essi, l'affinità e la prossimità che il filosofo vede tra malattia e passione vengono sviscerate e presentate attraverso l'uso di alcune figure retoriche, ciascuna delle quali, in virtù della propria particolarità, presenta il concetto-chiave sotto un particolare punto di vista.

La similitudine è senz'altro la figura di significato quantitativamente più presente, in ragione del fatto che consente di esplicitare nel modo più chiaro possibile l'idea della somiglianza: il vizio, nel contesto di descrizioni analitiche, viene paragonato a specifici stati nosologici, molto concreti e senz'altro ben presenti alla mente del lettore, che riescono vividamente a rendere conto della sua dannosità. Il caso forse più adatto da cui partire è rappresentato dal seguente passo tratto da *Invidia et odio*, in cui le passioni *tout court* vengono assimilate alle malattie, sulla base del loro meccanismo di contagio:

καθόλου μὲν γὰρ ὥσπερ πολυ-  
ἀγκιστρον ἢ κακία τοῖς ἐξηρητη-  
μένοις αὐτῆς πάθεσι κινουμένη  
δεῦρο κἀκεῖσε πολλὰς πρὸς  
ἄλληλα συναφὰς καὶ περιπλοκάς  
ἐνδίδωσι, ταῦτα δ' ὥσπερ νοσή-

ματα συμπαθεῖ ταῖς ἀλλήλων  
φλεγμοναῖς<sup>28</sup>. (*inv.* 536E)

In altri contesti, invece, è la singola passione ad essere paragonata alla malattia, sia in termini generici, come accade nella citazione seguente, in cui è il semplice νόσημα a fungere da secondo termine di paragone,

Ἔστι γάρ τις, ᾧ ἑταῖρε, πρώτη  
καθάπερ τυράννου κατάλυσις τοῦ  
θυμοῦ, μὴ πείθεσθαι μηδ' ὑπακούειν  
προστάττοντος αὐτοῦ μέγα βοᾶν καὶ  
δεινὸν βλέπειν καὶ κόπτειν ἑαυτόν,  
ἀλλ' ἠσυχάζειν καὶ μὴ συνεπιτείνειν  
ὥσπερ νόσημα ῥιττασιμῶ καὶ διαβοή-  
σει τὸ πάθος<sup>29</sup>. (*ira* 455B)

sia in modo più specifico. Nei casi che seguono, infatti, l'autore ha preferito scegliere una particolare malattia per ogni vizio, facendosi guidare in questo da ciò che, di volta in volta, sembra accomunare i due mali. Ad esempio, chi è malato di oftalmia o invidia è turbato da "ciò che risplende", in un caso si tratta della luce reale, nell'altro di quella della gloria altrui:

ὅθεν ἔοικεν ὁ μὲν φθόνος ἀορι-  
στος εἶναι, καθάπερ ὀφθαλμία  
πρὸς ἅπαν τὸ λαμπρὸν ἐκτα-  
ρασσόμενος<sup>30</sup>... (*inv.* 537A)

<sup>28</sup> Per quanto riguarda, invece, le origini e l'evoluzione del concetto di patologizzazione della passione nel pensiero greco, si veda il già citato SPINELLI 1996.

<sup>29</sup> "In generale, il vizio è come una lenza a più ami, che a forza di essere agitate di qua e di là dalle passioni che le sono appese, fa sì che si congiungano e si aggroviglino tra loro, e si contagino trasmettendosi a vicenda le proprie infiammazioni, come avviene con le malattie." Traduzione di PISANI 2017: 1013.

<sup>30</sup> "C'è, amico mio, un primo modo di abbattere la collera, come se si trattasse di un tiranno;

Per rendere, invece, l'idea di come operino nell'anima "insaziabilità e cupidigia", Plutarco sceglie l'immagine del verme solitario, un parassita che, nutrendosi del cibo ingerito dall'essere umano che lo ospita, non consente a quest'ultimo di saziarsi, logorandolo dall'interno:

πενία γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἀπληστία τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσα· ἦν ἂν μὴ τις ἐξέληται τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἔλμιγγα πλατεῖαν, οὐ παύσονται δεόμενοι τῶν περιττῶν, τουτέστιν ἐπιθυμοῦντες ὧν οὐ δέονται<sup>31</sup>. (*cup.* 524C-D)

Seguendo sempre la stessa logica, gli accessi dell'ira sono posti sul medesimo piano di quelli dell'epilessia, in virtù della violenza che contraddistingue entrambi:

ἀτρεμεῖν οὖν κράτιστον ἢ φεύγειν καὶ ἀποκρύπτειν καὶ καθορμίζειν ἑαυτὸν εἰς ἡσυχίαν, ὥσπερ

ἐπιληψίας ἀρχομένης συναισθηνομένους, ἵνα μὴ πέσωμεν μᾶλλον δ' ἐπιπέσωμεν<sup>32</sup>. (*ira* 455C)

La collera, però, viene anche paragonata ad un edema, perché è il frutto di colpi incassati dall'esterno, che provocano un accumulo di umori visibile

ὥς γὰρ οἴδημα μεγάλης ἐστὶν ἐν σαρκὶ πληγῆς πάθος, οὕτως ἐν ταῖς μαλακωτάταις ψυχαῖς ἢ πρὸς τὸ λυπῆσαι ἐνδοσις ἐκφέρει μείζονα θυμὸν ἀπὸ μείζονος ἀσθενείας<sup>33</sup>. (*ira* 457A-B)

e questi stessi colpi, in un altro passo della medesima opera, il *De cohibenda ira*, sono descritti facendo riferimento a quelli di una tosse insistente:

ἀσθενεῖ καὶ φιλαίτιω καὶ μεμνημοίρω δουλεύων διαίτη καθάπερ ὑπὸ βηχὸς ἐνδεδεχοῦς [ἦ] προσκρουμάτων πολλῶν ἔλαθεν ἐλκώδη καὶ καταρροϊκὴν διάθεσιν περὶ τὸ θυμοειδὲς ἀπεργασάμενος<sup>34</sup>. (*ira* 461B-C)

non obbedirle e non prestarle ascolto quando comanda di gridare forte, di lanciare sguardi terribili e di battersi il corpo, ma rimanere tranquilli e non inasprire la passione, come fosse una malattia, con convulsioni e urla." Traduzione di PISANI 2017: 857.

<sup>31</sup> "Se ne deduce che mentre l'invidia non ha limiti apparenti, ma è turbata, come una malattia degli occhi, da tutto ciò che risplende..." Traduzione di PISANI 2017: 1013.

<sup>32</sup> "Non è povertà il suo male, ma insaziabilità e cupidigia, dovute a un'idea falsa e irragionevole che è dentro di lui: se non se ne libererà espellendola dalla propria anima come un verme solitario, non cesserà di sentire il bisogno del superfluo, cioè di bramare ciò di cui non ha alcuna necessità." Traduzione di PISANI 2017: 989.

<sup>33</sup> "La cosa migliore (*scil.* in caso di un imminente attacco d'ira), dunque, è rimanere impassibili, oppure fuggire, nascondersi e gettare l'ancora in acque tranquille, come se ci accorgessimo di un attacco di epilessia, per non cadere o piuttosto non cadere addosso a un altro..." Traduzione di PISANI 2017: 857.

<sup>34</sup> "Come un gonfiore è l'effetto di un forte colpo subito dal corpo, così nelle anime più

Proseguendo, la curiosità è simile a una piaga che riprende a sanguinare ogni volta che viene grattata,

οὕτω τίς ἐστι γλυκύπικρος καὶ ἀκατάσχετος ὁ τῆς πολυπραγμοσύνης γαργαλισμός, ὥσπερ ἔλκος αἰμάσσωσιν ἑαυτόν, ὅταν ἀμύσηται<sup>35</sup>. (*cur.* 522C-D)

e la lingua dei chiacchieroni, contagiata dal male e pronta a contagiare, facendo soffrire altri, ricorda proprio una parte del corpo malata:

ὡς γὰρ ἐν τῷ σώματι πρὸς τὰ πεπονθότα μέρη καὶ ἀλγοῦντα γίνεται φορὰ καὶ ὀκλή τῶν πλησίον, οὕτως ἢ γλῶττα τῶν ἀδολέσχων αἰεὶ φλεγμονὴν ἔχουσα καὶ σφυγμὸν ἔλκει τι καὶ συνάγει τῶν ἀπορρήτων καὶ κεκρυμμένων ἐφ' ἑαυτήν<sup>36</sup>. (*garr.* 510A)

E se è vero che

ἀλλ' ἔοικεν ἢ τῆς ψυχῆς ἀτονία σώματος κράσει καὶ πρὸς ἀλέαν κακῶς πεφυκία καὶ πρὸς κρύος<sup>37</sup>. (*vit. pud.* 535D)

e questo perché i due termini sono accomunati dalla facilità di contrarre malattie, rispettivamente spirituali e fisiche<sup>38</sup>, chi è debole d'animo e cade preda del vizio, non può che assomigliare ad un malato:

οὕτως ἐν ταῖς μεταγραφαῖς καὶ μεταπτώσεσι τῶν δανείων τοὺς τόκους προσαναλαμβάνοντες αὐτοῖς καὶ προσπλάττοντες αἰεὶ βαρύτεροι γίνονται καὶ τῶν χολερικῶν οὐδὲν διαφέρουσιν, οἱ θεραπείαν μὲν οὐ προσδέχονται, τὸ δὲ προστεταγμένον ἐξερῶντες, εἴτα πλέον αὐθις συλλέγοντες αἰεὶ διατελοῦσι<sup>39</sup>. (*vit. aer.* 831A-B)

tenere la propensione a far soffrire scatena una collera tanto più grande quanto più grande è la loro debolezza.” Traduzione di PISANI 2017: 861.

<sup>35</sup> “Ebbene costui, rendendosi schiavo di un tipo di vita debole, litigiosa, scontenta, sotto l'effetto di molti colpi, paragonabili a quelli di una tosse insistente, provoca in sé senza rendersene conto una disposizione ulcerosa e catarrale che lo predispone alla collera.” Traduzione di PISANI 2017: 861.

<sup>36</sup> “Così dolce e amaro insieme, così incontenibile è il prurito della curiosità: è come una piaga che sanguina quando la si gratta.” Traduzione di PISANI 2017: 983.

<sup>37</sup> “Come nel corpo le parti malate e sofferenti attirano quelle vicine, così la lingua dei chiacchieroni, che è sempre infiammata e palpitante, trascina e attira verso di sé un qualche segreto che dovrebbe rimanere nascosto.” Traduzione di PISANI 2017: 961.

<sup>38</sup> “La debolezza d'animo somiglia a una costituzione fisica che per natura sopporta male il caldo e il freddo”. Traduzione di PISANI 2017: 1011.

Alla base di questa similitudine sembra esserci una teoria ippocratica, chiaramente espressa e.g. in *De vetera medicina* 16, secondo la quale la salute si realizza grazie a κρήσις e μετριότης tra caldo e freddo. Quando questi due principi sono in equilibrio, si contemperano a vicenda e garantiscono al corpo uno stato di forza e benessere; quando invece si separano, rompendo l'equilibrio, causano l'insorgere della malattia.

<sup>39</sup> “Così nei prestiti per pagare altri debiti e nei mutamenti delle condizioni di prestito,

Plutarco, tuttavia, sembra non accontentarsi delle possibilità semantiche offerte dalla similitudine e talvolta, probabilmente avvertendo la necessità di una maggiore incisività, utilizza altre due figure retoriche, l'endiadi e la metafora. Esse consentono, infatti, di presentare vizio e malattia come se fossero la stessa cosa, affiancando i due termini o sostituendo il secondo al primo, garantendo in questo modo grande efficacia al discorso che le contiene.

Il caso più semplice e immediato da analizzare è proprio quello rappresentato dall'endiadi, figura retorica che, associando i due termini πάθος e νόσος, li pone sullo stesso piano e, di fatto, li presenta come due sinonimi, mantenendoli però ancora distinti. È questo il caso dei passi che seguono:

Τῶν δ' ἄλλων παθῶν καὶ νοσημάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἐπικίνδυνα τὰ δὲ μισητὰ τὰ δὲ καταγέλαστα, τῆ

δ' ἀδολεσχία πάντα συμβέβηκε· χλευάζονται μὲν γὰρ ἐν ταῖς κοιναῖς διηγήσεσι, μισοῦνται δὲ διὰ τὰς τῶν κακῶν προσαγγελίας, κινδυνεύουσι δὲ τῶν ἀπορρήτων μὴ κρατοῦντες<sup>40</sup>. (*garr.* 504F)

τῶν δὲ χρησίμων ἐπιλογισμῶν πρῶτός ἐστιν ὁ διδάσκων καὶ ὑπομιμνήσκων, ὅτι πᾶσι μὲν τοῖς πάθεσιν ἀκολουθεῖ καὶ τοῖς νοσήμασιν ἃ φεῦγειν δι' αὐτῶν δοκοῦμεν ἀδοξίαι φιλοδοξίαι καὶ λῦπαι φιληδονίαι καὶ πόνοι μαλακίαι καὶ φιλονικίαι ἦται καὶ καταδίκαι, τῆ δὲ δυσωπία συμβέβηκεν ἀτεχνῶς φευγούση καπνὸν ἀδοξίας εἰς πῦρ ἐμβάλλειν ἑαυτήν<sup>41</sup>. (*vit. pud.* 532C-D)

δεινὸν γὰρ ἂν ἀληθῶς φανεῖη τούτους μὲν ἐν νοσήμασι καὶ παθήμασιν ἀκάμπτους διαμένειν καὶ ἐχυρούς καὶ δυσμεταθέτους<sup>42</sup>... (*vit. pud.* 535B)

assumendosi interessi da pagare e accumulandoli, diventano sempre più appesantiti e in nulla si differenziano dai malati di colera, che non accettano la cura, e vomitando ciò che è stato prescritto poi subito continuano sempre ad accumulare più liquido...". Traduzione di CARLÀ-UHINK2017: 1593.

<sup>40</sup> "Tra le altre passioni e malattie dell'anima, alcune sono pericolose, altre odiose, altre ancora ridicole: alla loquacità capitano tutti questi inconvenienti insieme: i chiacchieroni sono scherniti perché narrano cose trite e ritrite, odiati perché annunciano sciagure, esposti a pericoli per la loro incapacità di custodire un segreto." Traduzione di PISANI 2017: 951.

<sup>41</sup> "Tra le considerazioni, poi, che possono essere utili, la prima è quella che ci insegna e ci ricorda che a tutte le passioni e a tutte le malattie dell'anima tengono dietro proprio quei mali che grazie a esse siamo convinti di evitare: alla passione della fama segue la cattiva reputazione, alla brama di piacere il dolore, alla mollezza le fatiche, all'amore di contesa sconfitte e condanne; alla riguardosità, poi, accade semplicemente che, per voler fuggire il fumo di una cattiva reputazione, vada a gettarsi nel fuoco." Traduzione di PISANI 2017: 1003 e 1005.

<sup>42</sup> "Apparirebbe davvero incredibile che costoro (*scil.* le persone affette da vizi) rimanessero irremovibili, saldi e tenaci nelle loro malattie e passioni..." Traduzione di PISANI 2017: 1009.

...ἀλλ' ὥσπερ, οἶμαι, τῶν ἄλλων παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ νοσημάτων τὸ μὲν πρόνοιαν τὸ δ' ἐλευθεριότητα τὸ δ' εὐσέβειαν καλοῦντες οὐδενὸς ἀπαλλαγῆναι δυνάμεθα<sup>43</sup>. (*ira* 462F)

Si arriva poi ai casi più emblematici, quelli in cui Plutarco, servendosi della metafora, sostituisce il termine νόσος all'atteso πάθος, presentando a tutti gli effetti le varie passioni come patologie che affliggono l'animo:

τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις νοσήμασι τῆς ψυχῆς, οἷον φιλαργυρία φιλοδοξία φιληδονία, τὸ γοῦν τυγχάνειν ὧν ἐρίενται περίεστι, τοῖς δ' ἀδολέσχοις τοῦτο συμβαίνει χαλεπώτατον· ἐπιθυμοῦντες γὰρ ἀκροατῶν οὐ τυγχάνουσιν, ἀλλὰ πᾶς φεύγει προτροπᾶδην<sup>44</sup>. (*garr.* 502E)

Οἷον εὐθὺς ἢ πολυπραγμοσύνη φιλομάθειά τίς ἐστὶν ἀλλοτρίων

κακῶν, οὔτε φθόνου δοκοῦσα καθαρεῦν νόσος οὔτε κακοηθείας<sup>45</sup>. (*cur.* 515D)

ἐπιεικῶς δὲ καὶ τοῖς περὶ δίκας εὐστοχήσασιν ἢ παρ' ἡγεμόσι καὶ βασιλεῦσιν ἀπροσδοκῆτως εὐμερήσασιν ὥσπερ νόσημά τι προσπίπτει καὶ παρακολουθεῖ τὸ μεμνησθαι καὶ διηγῆσθαι πολλάκις, ὄν τρόπον εἰσῆλθον προσήχθησαν ἡγωνίσαντο διελέχθησαν, ἐξήλεγξαν ἀντιδίκους τινὰς ἢ κατηγορούς, ἐπηνέθησαν<sup>46</sup>. (*garr.* 513D-E)

ὅθεν αὐτοῖς μετὰ τῶν ἄλλων κακῶν τὸ νόσημα καὶ πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν ἐμποδῶν ἐστὶ. πάντες γὰρ αὐτοὺς φυλάττονται καὶ ἀποκρύπτονται, καὶ οὔτε πρᾶξι τι πολυπράγμονος ὀρῶντος οὔτ' εἰπεῖν ἀκούοντος ἠδέως ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ βουλὰς ἀνατίθενται καὶ σκέψεις πραγμάτων ὑπερβάλλονται, μέχρις ἂν ἐκποδῶν ὁ τοιοῦτος γένηται<sup>47</sup>. (*cur.* 519C-D)

43 “ma, come avviene, credo, con le altre passioni e malattie dell'anima, pur chiamando l'una accortezza, l'altra generosità, l'altra ancora pietà, di nessuna riusciamo davvero a liberarci.” Traduzione di PISANI 2017: 871.

44 “Mentre le altre malattie dell'anima, per esempio l'avarizia, l'ambizione, la lussuria, possono almeno raggiungere l'oggetto delle loro brame, ai chiacchieroni questo riesce difficilissimo: desiderano avere ascoltatori, ma non ne trovano, perché scappano via tutti a precipizio.” Traduzione di PISANI 2017: 947.

45 “La curiosità è una gran voglia di venire a sapere i guai degli altri, ed è malattia non disgiunta, a quanto pare, da invidia o malizia”. Traduzione di PISANI 2017: 971.

46 “Com'è naturale, anche quelli che hanno riportato una vittoria in tribunale o che hanno inaspettatamente ottenuto il favore di potenti o di re, sono investiti e accompagnati da una specie di malattia: tenere a mente e raccontare in continuazione in che modo si sono introdotti, sono stati presentati, hanno lottato, disputato, confutato certi avversari o accusatori e sono stati alla fine colmati di elogi.” Traduzione di PISANI 2017: 967.

47 “Di conseguenza, accanto agli altri inconvenienti, questa malattia (*scil.* la curiosità) è, per i ficcanaso, di ostacolo al soddisfacimento dei loro desideri: tutti stanno all'erta e cercano

ὁ δ' ἀπηλλαγμένος τῆς νόσου ταύτης καὶ φύσει πρῶτος ἀγνοήσας τι τῶν δυσχερῶν εἶποι ἄν 'ὦ πότνια λήθη τῶν κακῶν, ὡς εἶ σοφὴ'<sup>48</sup>. (cur: 522D)

[καὶ] φθονεῖν δ' ἀρνοῦνται· κὰν ἐλέγχωνται, μυρίας σκίψεις προῖσχονται, ὀργίζεσθαι λέγοντες ἢ φοβεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον ἢ μισεῖν ἢ ὅ τι ἂν τύχωσιν ἄλλο [τῷ φθόνῳ] τοῦ πάθους ὄνομα περιβάλλοντες καὶ καλύπτοντες ὡς μόνον τοῦτο τῶν τῆς ψυχῆς νοσημάτων ἀπόρητον<sup>49</sup>. (inv: 537E)

L'uso metaforico di νόσος concretizza il nucleo concettuale che sta alla base di quelle costellazioni di significato che abbiamo detto caratterizzare gli opuscoli morali. Se si parte, infatti, dal presupposto che la passione sia uno stato nosologico, è chiaro che di passione ci

si possa ammalare. Plutarco ricorre, a tal proposito, a verbi come νοσέω

Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ περὶ τοὺς ψόγους καὶ τὰς καταϊτιάσεις γένος ἐπισφαλές ἐστὶ καὶ παρέχον ἐκτροπὰς τοῖς περὶ δόξαν νοσοῦσιν<sup>50</sup>. (laud: 546F)

o a costruzioni come ἀσθενῶς ἔχειν, che appartengono al campo semantico medico,

οὔτε δὴ τούτους περιοπτέον οὕτως ἀσθενῶς ἔχοντας<sup>51</sup>... (vit. pud: 529A)

arrivando a descrivere perfino dinamiche di contagio:

ἐπιεικῶς δὲ λάλον ἐστὶ τὸ τῶν κουρέων γένος· οἱ γὰρ ἀδολεσχότατοι προσρέουσι καὶ προσκαθίζουσιν, ὥστ' αὐτοὺς ἀναπίμπλασθαι τῆς συνηθείας<sup>52</sup>. (garr: 509A)

di nascondersi, perché non hanno piacere di fare qualcosa se un ficcanaso li vede, o di dire qualcosa se li sente, ma preferiscono rinviare una decisione o differire l'esame di un affare, finché quell'individuo non se ne sia andato fuori dai piedi." Traduzione di PISANI 2017: 977 e 979.

<sup>48</sup> "Ma chi è lontano da questa malattia e mite per natura, se non verrà a sapere una notizia spiacevole, dirà: «O divino oblio dei mali, come sei saggio!»" [Eur. Or: 213] » Traduzione di PISANI 2017: 983.

<sup>49</sup> "E negano d'essere invidiosi: se si prova loro il contrario, accampano un'infinità di scuse, dicendo che con l'uomo in questione sono adirati o ne hanno paura o lo odiano, ricoprendo l'invidia con il nome della prima passione che viene loro in mente e nascondendola come se fosse l'unica malattia dell'anima che non si possa nominare." Il corsivo è di chi scrive e rappresenta una deviazione dalla traduzione di PISANI 2017: 1015.

<sup>50</sup> "Insidiosi e fuorvianti, per chi ha la malattia della gloria, sono anche i discorsi volti a biasimare o a rimproverare". Traduzione di PISANI 2017: 1033.

<sup>51</sup> "Non bisogna trascurare le persone affette da una simile debolezza...". Traduzione di PISANI 2017: 997.

<sup>52</sup> "Ma è naturale che la categoria dei barbieri sia chiacchierona: da loro affluiscono e si siedono i più grandi chiacchieroni, sicché anch'essi finiscono per contrarre quest'abitudine." Traduzione di PISANI 2017: 959.

3. *Il filosofo all'opera tra terapia ed educazione*

Logicamente, se di passione ci si può ammalare, si può anche guarire: c'è bisogno, allora, di qualcuno che si impegni ad impostare un trattamento di cura efficace, un *θεράπευμα*, che, agendo sulla causa del morbo, aiuti il malato a ritrovare il suo stato di salute. Questo è il compito che Plutarco assegna al filosofo, un obiettivo che l'autore stesso riconosce essere difficoltoso e non privo di rischi<sup>53</sup>, ma al quale non è possibile sottrarsi:

οὕτως ὁ φιλόσοφος φθόνον μὲν ἐξαίρων νέου ψυχῆς, ἀγεννῆς βλάστημα καὶ δυστιθάσειτον, ἢ φιλαργυρίαν ἄωρον ἢ φιληδονίαν ἐπικόπτων ἀκόλαστον αἰμάσσει καὶ πιέζει καὶ τομὴν ποιεῖ καὶ οὐλήν βαθεῖαν· ὅταν δὲ τρυφε-

ρῶ μέρει ψυχῆς καὶ ἀπαλῶ κολούοντα προσαγάγη λόγον, οἷόν ἐστι τὸ δυσωπούμενον καὶ διατρεπόμενον, εὐλαβεῖται μὴ λάθῃ τούτοις συναποκόψας τὸ αἰδούμενον<sup>54</sup>. (*vit. pud.* 529B-C)

Il filosofo deve far proprio il metodo d'indagine e le modalità di azione del medico ippocratico, deve imparare a far uscire sangue, a comprimere e incidere la parte malata dell'anima, in modo da purificarla, adeguando le proprie misure, volta per volta, al singolo caso che si trova a curare<sup>55</sup>. I suoi strumenti operatori non sono, però, materiali, ma consistono nell'esercizio del *λόγος*, facoltà capace di eliminare gli eccessi delle passioni e di lasciarne la giusta misura<sup>56</sup>. A tal proposito è interessante il seguente passo del *De recta ratione audiendi* (37B-48D)<sup>57</sup>, in cui, all'interno di un'ampia similitudine

<sup>53</sup> *Vit. pud.* 529A: ἢ καὶ τὸ θεράπευμα δυσχερὲς καὶ οὐκ ἀκίνδυνος ἢ τῶν τοιούτων πλεονασμῶν κόλουσις.

<sup>54</sup> “Per il filosofo è lo stesso: se vuole eliminare dall'anima di un giovane l'invidia, che è virgulto volgare e difficile da addomesticare, o se deve recidere un prematuro attaccamento al denaro o una passione sfrenata per i piaceri, fa uscir sangue, comprime, incide e lascia una profonda cicatrice; se invece applica il taglio della ragione a una parte tenera e delicata dell'anima, quella per esempio in cui si trovano la riguardosità e la timidezza, si muove con molta circospezione, per non recidere inavvertitamente assieme a queste due passioni anche il rispetto.” Traduzione di PISANI 2017: 997.

<sup>55</sup> Che Plutarco avesse conoscenza diretta di alcune delle opere del *CH* è provato dalla presenza, nella sua opera, di citazioni esplicite e dalle allusioni a passi ippocratici riconosciute come tali dagli studiosi; per un'analisi dettagliata di questa materia si rimanda al già citato AGUILAR 1994.

Sulle caratteristiche operative della medicina ippocratica e sul ruolo che in essa hanno la pratica chirurgica, la somministrazione dei farmaci e la pratica dietetica si veda NUTTON 2004: 92-98.

<sup>56</sup> *Vit. pud.* 529D-E, a proposito dell'*αἰδώς*: γίνεται γὰρ ὠφέλιμος ὑπὸ τοῦ λόγου τὸ πλεονάζον ἀφελόντος καὶ τὸ μέτριον ἀπολιπόντος.

<sup>57</sup> Il *pamphlet* è annoverato da ZIEGLER 1965: 85s. tra gli “scritti filosofico-popolari di argomento etico”, rispetto ai quali i trattatelli psicoterapeutici rappresentano un sottogruppo.

che paragona la prassi filosofica ad un'operazione chirurgica, il λόγος agisce metaforicamente come fosse un bisturi:

ὥσπερ οὖν ὁ μετὰ τὴν τομὴν φεύγων τὸν ἰατρὸν καὶ τὸν ἐπίδεσμον μὴ προσιέμενος τὸ μὲν ἀλγινὸν ἀνεδέξατο, τὸ δ' ὠφέλιμον οὐχ ὑπέμεινε τῆς θεραπείας, οὕτως ὁ τῷ χαράξαντι καὶ τρώσαντι λόγῳ τὴν ἀβελτερίαν ἀπουλῶσαι καὶ καταστῆσαι μὴ παρασχῶν ἀπῆλθε δηγθεὶς καὶ ἀλγήσας ἐκ φιλοσοφίας, ὠφελθεὶς δὲ μηδέν<sup>58</sup>. (aud. 46E-F)

Così come il medico ippocratico non deve necessariamente ricorrere alla pratica chirurgica, ma può contare anche sulla somministrazione terapeutica di sostanze medicamentose, allo stesso modo anche il filosofo ha a disposizione un

suo φάρμακον, la parola, la cui posologia è dettata dalla filosofia<sup>59</sup>, come leggiamo nell'incipit del *De garrulitate*

Δύσκολον μὲν ἀναλαμβάνει θεράπευμα καὶ χαλεπὸν ἢ φιλοσοφία τὴν ἀδόλεσχίαν. τὸ γὰρ φάρμακον αὐτῆς, ὁ λόγος, ἀκούοντων ἐστίν, οἱ δ' ἀδόλεσχοι οὐδενὸς ἀκούουσιν· αἰεὶ γὰρ λαλοῦσι<sup>60</sup>. (garr. 502B)

Il valore terapeutico della parola torna anche nel seguente passo del *De cohibenda ira*; in esso, però, anziché a φάρμακον<sup>61</sup>, che indica un composto medicamentoso a base di erbe officinali, Plutarco ricorre al più generico, ma comunque tecnico βοήθημα<sup>62</sup>, rimedio:

οὕτω μάλιστα δεῖ τὰ πρὸς τὸν θυμὸν βοηθήματα πόρρωθεν λαμβάνοντας ἐκ φιλοσοφίας κατακομίζειν εἰς τὴν ψυχὴν, ὥς, ὅταν

<sup>58</sup> “Se al termine di un'operazione uno fugge via dal medico e non vuole che gli bendi la ferita, accetta la parte dolorosa dell'intervento, ma non attende l'effetto benefico della cura: così chi non offre alla parola, che ha inciso e ferito la sua stoltezza, la possibilità di cicatrizzare e rimarginare, s'allontana dalla filosofia morso e sofferente, ma privo di qualunque reale beneficio.” Traduzione di PISANI 2017: 83.

<sup>59</sup> Cf. BECCHI 1999: 39.

<sup>60</sup> “Fastidiosa e difficile è la cura che la filosofia si assume nei riguardi della loquacità, poiché la medicina appropriata, cioè la parola, richiede uditori, ma i chiacchieroni non ascoltano nessuno: parlano sempre loro!” Traduzione di PISANI 2017: 947.

<sup>61</sup> Per un'analisi degli usi, in senso proprio o figurato, del termine φάρμακον in Plutarco, si veda AGUILAR 2008.

<sup>62</sup> Si noti che in *ira* 453E Plutarco usa il sintagma λόγος βοηθῶν per indicare un discorso che occorre in aiuto del discente e, al contempo, si prende cura di lui alleviandone le sofferenze. Il verbo βοηθέω, infatti, significa letteralmente ‘correre al grido’, dunque correre in aiuto; viene utilizzato soprattutto per indicare il soccorso portato in guerra o in una situazione di reale pericolo. Tuttavia, esso ha anche un'applicazione in campo medico, con il significato di ‘portare aiuto al malato’, dunque, ‘curare’. Vd. in merito CHANTRAINE, *DELG* 182 s.v. βοή; BEEKES, *EDG* 224 s.v. βοηθός; *LSJ* 320 s.v. βοηθέω;

ὁ τῆς χρείας ἀφίκεται καιρός, μὴ ῥαδίως παρειαγάγειν δυνησομένου<sup>63</sup>. (*ira* 454A)

Se confrontato con le altre operette di argomento morale, il *De cohibenda ira* è caratterizzato da più frequenti e precisi riferimenti all'ambito medico<sup>64</sup> e dal particolare rilievo dato al potere terapeutico del λόγος

διὸ καὶ δῆλόν ἐστιν οὐ παρακαμῆτιν δι' ἡλικίαν τὸ θυμοειδὲς οὐδ' αὐτομάτως ἀπομαραινόμενον, ἀλλ' ὑπὸ λόγων τινῶν χρηστῶν θεραπευόμενον<sup>65</sup>. (*ira* 453B)

ἀλλὰ νῦν ἐκεῖνός τε τῶν ψευδομαρτυριῶν ἀφεῖται, καὶ σύ, τῆς ὁδοιπορίας σχολὴν διδούσης, ὥσπερ ἰατρείαν τινὰ σεαυτοῦ διελεθ' ἡμῖν, ἧ χρησάμενος οὕτως εὐήνιον καὶ ἀπαλὸν καὶ τῷ λόγῳ πρᾶον καὶ ὑπήκοον ἐποιήσω τὸν

θυμόν<sup>66</sup>. (*ira* 453C)

che, soltanto in questo testo, viene paragonato alla δύναμις curativa dei cibi sani:

Φαρμάκοις γὰρ οὐκ ἔοικεν, ἀλλὰ σιτίοις ὑγιεινοῖς ἢ δύναμις αὐτοῦ, μετ' εὐτονίας ἔξιν ἐμποιούσα χρηστὴν οἷς ἂν γένηται συνήθης<sup>67</sup>.

Solo quando le condizioni del paziente lo consentono, quando cioè la ragione si è già insediata nella sua anima, il filosofo può decidere di impostare una cura 'dietetica'<sup>68</sup> che lo aiuti a mantenere nel tempo, con cura e costanza, il naturale equilibrio che sostanzia l'ἔυθυμία.

Sfruttare in prima persona le sfaccettate potenzialità curative del λόγος è esattamente ciò che Plutarco tenta di fare, rivolgendosi ai suoi discepoli-pa-

*GF* 499 s.v. βοηθέω; *DGE* 727 s.v. βοηθέω; *CGL* 285 s.v. βοηθέω.

<sup>63</sup> "così è soprattutto dalla filosofia che bisogna predisporre per tempo i rimedi opportuni contro la collera e depositarli nell'anima, pensando che, nel momento del bisogno, non sarà facile per noi introdurveli." Traduzione di PISANI 2017: 855.

<sup>64</sup> Si veda e.g. 455E, passo in cui Plutarco fa esplicito riferimento a Ippocrate, *Prognostico* 2.

<sup>65</sup> "Perciò è chiaro che la tua irascibilità non appassisce per una sorta di infiacchimento dovuto all'età e nemmeno per un fenomeno spontaneo, ma perché curata da alcuni buoni ragionamenti." Traduzione di PISANI 2017: 853.

<sup>66</sup> "Ma ora lui è assolto da ogni sospetto di falsa testimonianza e tu, visto che questa passeggiata ce ne offre l'opportunità, esponimi, ti prego, questa specie di trattamento medico, grazie al quale hai reso la tua irascibilità così docile alle redini e delicata, rendendola mite e obbediente alla ragione." Traduzione di PISANI 2017: 853.

<sup>67</sup> "La sua efficacia non somiglia a quella delle medicine, ma dei cibi sani, perché nelle persone in cui risiede abitualmente produce buona condizione fisica congiunta a vigore." Traduzione di PISANI 2017: 855.

<sup>68</sup> Per il rinnovato interesse nei confronti della dietetica a partire dal I sec. d.C. si veda VON STADEN 1989: 91.

zienti tramite il modello formale del *pamphlet*, il suo rimedio: applicandosi con grande dedizione alla propria missione di medico dell'anima, egli imposta una terapia che, come già è stato sottolineato, è in primo luogo razionale. Quello che preme al nostro autore è senz'altro descrivere i tratti caratteristici dei vizi, facendo in modo che il lettore possa conoscerli ed eventualmente riconoscerli in sé stesso<sup>69</sup>, ma anche offrire un metodo concreto di azione, presentandolo sotto le spoglie di un piano terapeutico. A tal proposito, c'è un brano del *De garrulitate* particolarmente esemplificativo perché, anche se applicato nello specifico alla cura della loquacità, rappresenta una sorta di manifesto del *modus operandi* plutarco, riscontrabile anche in tutti gli altri opuscoli oggetto della presente analisi e coerente con quanto illustrato al § 2:

Ταῦτα δ' οὐ κατηγορίαν ἠγητέον ἀλλ' ἰατροίαν τῆς ἀδολεσχίας· τῶν γὰρ παθῶν κρίσει καὶ ἀσκήσει περιγινόμεθα, προτέρα δ' ἢ κρίσις ἐστίν. οὐδεὶς γὰρ ἐθίζεται φεύγειν

καὶ ἀποτρίβεσθαι τῆς ψυχῆς ὁ μὴ δυσχεραίνει· δυσχεραίνομεν δὲ τὰ πάθη, ὅταν τὰς βλάβας καὶ τὰς αἰσχύνας τὰς ἀπ' αὐτῶν τῷ λόγῳ κατανοήσωμεν. ὥσπερ νῦν κατανοοῦμεν ἐπὶ τῶν ἀδολέσχων, ὅτι φιλεῖσθαι βουλόμενοι μισοῦνται, χαρίζεσθαι θέλοντες ἐνοχλοῦσι, θαυμάζεσθαι δοκοῦντες καταγελοῦνται, κερδαίνοντες οὐδὲν ἀναλίσκουσιν, ἀδικοῦσι τοὺς φίλους, ὠφελοῦσι τοὺς ἐχθρούς, ἑαυτοὺς ἀπολλοῦσιν. ὥστε τοῦτο πρῶτον ἴαμα καὶ φάρμακόν ἐστι τοῦ πάθους, ὁ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινόμενων αἰσχρῶν καὶ ὀδυνηρῶν ἐπιλογισμὸς. Δευτέρῳ δὲ χρηστέον ἐπιλογισμῷ τῷ τῶν ἐναντίων, ἀκούοντας ἀεὶ καὶ μεμνημένους καὶ πρόχειρ' ἔχοντας τὰ τῆς ἐχεμυθίας ἐγκώμια καὶ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ ἄγιον καὶ τὸ μυστηριώδες τῆς σιωπῆς, καὶ ὅτι θαυμάζονται μᾶλλον καὶ ἀγαπῶνται καὶ σοφώτεροι δοκοῦσι τῶν ἐξηνίων τούτων καὶ ἐκφερομένων οἱ στρογγύλοι καὶ βραχυλόγοι, καὶ ὧν πολὺς νοῦς ἐν ὀλίγῃ λέξει συνέσταλται<sup>70</sup>. (*garr.* 510C-D)

<sup>69</sup> Si veda *De curiositate* 516C, passo in cui della filosofia di Socrate, presentato come modello positivo, si dice proprio che ἤς ἦν τέλος ἐπιγινῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι. Con *Platonicae quaestiones* 1000D Plutarco ci aiuta a completare il nostro quadro, quando scrive: οὐ γὰρ σώματος ἢ Σωκράτους ἰατροίαι, ψυχῆς δ' ἦν ὑπόλου καὶ διεφθαρμένης καθαρισμός.

<sup>70</sup> “In quanto ho detto, però, non si deve vedere un atto di accusa alla loquacità, bensì un tentativo di curarla: sulle passioni noi trionfiamo grazie al giudizio e all'esercizio, ma il giudizio viene al primo posto. Nessuno si abitua a fuggire e scacciare dall'anima una cosa verso la quale non provi avversione, e le passioni noi le avversiamo solo quando per mezzo della ragione comprendiamo il danno e la vergogna che da loro ci derivano. Ora, a proposito dei chiacchieroni, noi comprendiamo che essi si fanno odiare proprio mentre vogliono essere amati: desiderano fare un favore, ma ottengono solo di dare fastidio; credono di essere ammirati e invece sono derisi; approfondono denaro, ma non ne ricavano

Il filosofo, analizzando sintomatologicamente una passione e mettendone in evidenza tutti gli effetti collaterali, si impegna a fornire al suo lettore-paziente gli strumenti per riconoscere il vizio e i rimedi utili per potersene gradualmente liberare. La cura proposta per guarire dall'eccesso di passione consiste nell'esercizio del λογισμός, nel riflettere tanto sulle conseguenze vergognose che la passione stessa comporta, quanto sugli aspetti vantaggiosi che tengono dietro ad un comportamento virtuoso e temperato. Si tratta di una terapia psicologica che deve, per prima cosa, attivare il giudizio e, in secondo luogo, mantenerlo vivo tramite l'esercizio; solo una costante pratica della virtù, infatti, divenendo abitudine positiva, potrà sostituire quella negativa che il vizio aveva radicato nell'anima:

Πάντων δὲ τῶν παθῶν ἔθισμοῦ δεομένων οἷον δαμάζοντος καὶ καταθλοῦντος ἀσκήσει τὸ ἄλογον καὶ δυσπειθὲς οὐ πρὸς ἄλλο μᾶλλον ἔστιν ἐγγυμνάσασθαι τοῖς οἰκέταις ἢ πρὸς τὸν θυμόν<sup>71</sup>. (*ira* 459B)

οὕτως μέγα πρὸς πάνθ' ὁ ἔθισμός ἐστι, καὶ περὶ τούτου γ' ἤδη λέγωμεν. Οὐ γάρ ἐστιν ὡς χαλινῶν ἐφραψαμένους ἐπισχεῖν τὸν ἀδολέσχην, ἀλλ' ἔθει δεῖ κρατῆσαι τοῦ νοσήματος<sup>72</sup>. (*garr.* 511E-F)

Μέγιστον μέντοι πρὸς τὴν τοῦ πάθους ἀποτροπὴν ὁ ἔθισμός, ἐὰν πόρρωθεν ἀρξάμενοι γυμνάζωμεν ἑαυτοὺς καὶ διδάσκωμεν ἐπὶ ταύτην τὴν ἐγκράτειαν<sup>73</sup>. (*cur.* 520D)

Ὡς οὖν πολλῶν κακῶν αἴτιον τὸ νόσημα τοῦτ' ὄν πειρατέον ἀποβιάζεσθαι τῇ ἀσκήσει, πρῶτον

nulla; trattano male gli amici e bene i nemici, e così finiscono per rovinarsi. La prima cura e il primo rimedio a questa passione consistono dunque nel riflettere sulle conseguenze vergognose e dolorose che da essa derivano. La seconda riflessione da applicare riguarda il comportamento opposto: ascoltare sempre e tenere presenti e a portata di mano gli elogi riservati alla discrezione nel parlare, e contemporaneamente la dignità, santità e religiosità del silenzio, considerando che più di questi parlatori sfrenati e precipitosi sono ammirate, amate e ritenute sagge le persone stringate e concise, che sanno concentrare molti concetti in poche parole.” Traduzione di PISANI 2017: 961 e 963.

<sup>71</sup> “Per tutte le passioni c'è bisogno dell'abitudine che in qualche modo domi e sottometta mediante l'esercizio la nostra componente irrazionale e indocile, ma contro nessun'altra è possibile esercitarsi con i nostri servi meglio che contro la collera.” Traduzione di PISANI 2017: 865.

<sup>72</sup> “Così grande in tutte le cose è la forza dell'abitudine, ed è di questo che ormai che dobbiamo parlare. Non è possibile fermare il chiacchierone, tirando, per così dire, le briglie; bisogna vincerne invece la malattia mediante la forza dell'abitudine.” Traduzione di PISANI 2017: 965.

<sup>73</sup> “Per eliminare questa passione, comunque, il rimedio più importante consiste nell'abitudine, nel cominciare, cioè, partendo da lontano, a esercitarsi, e insegnare a noi stessi l'acquisizione di questo autocontrollo.” Traduzione di PISANI 2017: 979.

ἀρξάμενους, ὥσπερ οἱ τᾶλλα με-  
λετώντες, ἀπὸ τῶν μικρῶν καὶ μὴ  
σφόδρα δυσαντιβλέπτων<sup>74</sup>. (*vit.*  
*puđ.* 530E)

Riassumendo dunque brevemente, la terapia impostata da Plutarco consiste nel porre rimedio a quello che Boulogne definisce “*état déficient de l’esprit*”<sup>75</sup>: grazie all’uso del λόγος, è possibile tracciare un percorso che, risvegliando in ciascuno la κρίσις, consenta innanzitutto la presa di coscienza dello stato nosologico in cui ci si trova e, conseguentemente, provochi il disgusto per la propria malattia e il desiderio di guarirne; un desiderio, questo, che si realizza grazie alla creazione di un ἔθισμός, sostanziato da un’ampia serie di esercizi quotidiani, specifici per ogni singolo vizio.

A fronte della chiarezza e della do-  
vizia di particolari con cui si impegna  
ad illustrare il suo piano terapeutico, il

nostro autore si rende conto che a monte della sua attività esiste un problema che rende il lavoro del filosofo più complicato rispetto a quello del medico: in molti casi, chi è affetto dalle malattie dell’anima non cerca aiuto, perché non ritiene di averne bisogno, non considerandosi malato. Questa tematica, che affiora sporadicamente anche in alcuni trattatelli psicoterapeutici<sup>76</sup>, è uno dei punti chiave del *pamphlet*, purtroppo bruscamente interrotto dopo pochi paragrafi, intitolato *Animine an corporis peiores sint affectiones?* (500B-502A). Qui Plutarco sostiene che le malattie dell’anima, i vizi, siano peggiori e più difficili da curare rispetto ai mali che affliggono il corpo, e si impegna a darne una dimostrazione concreta. Tenendo ferma l’idea che il primo passo per liberarsi da una malattia consiste nel prender consapevolezza della sua presenza<sup>77</sup>, il problema principale delle malattie dell’anima risiede nel fatto

<sup>74</sup> “Dal momento, dunque, che questa malattia è responsabile di molti mali, bisogna cercare di vincerla mediante l’esercizio, cominciando anzitutto, come quelli che si addestrano negli altri campi, dalle cose piccole e di non troppo impegno.” Traduzione di PISANI 2017: 1001.

<sup>75</sup> BOULOGNE 2003: 164.

<sup>76</sup> Si veda *cup. div.* 524B: ἐκεῖνος γὰρ εἰώθει λέγειν, ὅτι ‘πολλὰ μὲν τις ἐσθίων πολλὰ δὲ πίνων πληρούμενος δὲ μηδέποτε πρὸς τοὺς ἰατροὺς βαδίζει καὶ πυνθάνεται τί τὸ πάθος καὶ τίς ἡ διάθεσις καὶ πῶς ἂν ἀπαλλαγῆι· εἰ δὲ τις ἔχων πέντε κλῖνας δέκα ζητεῖ, καὶ κεκτημένος δέκα τραπέζας ἑτέρας συνωνεῖται τοσαύτας, καὶ χωρίων πολλῶν παρόντων καὶ ἀργυρίου οὐ γίνεται μεστός ἀλλ’ ἐπ’ ἄλλα συντέταται καὶ ἀγρυπνεῖ καὶ ἀπλήρωτός ἐστι πάντων, οὗτος οὐκ οἶεται δεῖσθαι τοῦ θεραπεύσοντος καὶ δεῖξοντος ἀφ’ ἧς αἰτίας τοῦτο πέπονθε’; e *vit. aer.* 831B-C: Ἥδη γάρ μοι πρὸς τοὺς εὐπορωτέρους καὶ μαλακωτέρους ὁ λόγος ἐστι, τοὺς λέγοντας “ἄδουλος οὖν γένωμαι καὶ ἀνέστιος καὶ ἄοικος;” ὥσπερ εἰ λέγοι πρὸς ἰατρὸν ἄρρωστος ὑδρωπιῶν καὶ φθικῶς “ἰσχνὸς οὖν γένωμαι καὶ κενός;” τί δ’ οὐ μέλλεις, ἴν’ ὑγιαίνης; καὶ σὺ γενοῦ ἄδουλος, ἴνα μὴ δοῦλος ἦς· καὶ ἀκτῆμων, ἴνα μὴ κτῆμ’ ἦς ἄλλου.

<sup>77</sup> *An. an cor.* 500F: ἀρχὴ γὰρ ἀπαλλαγῆς νόσου μὲν αἴσθησις εἰς χρεῖαν ἄγουσα τοῦ βοηθοῦντος τὸ πάσχον·

che esse infettano la ragione, lo strumento giudicante dell'essere umano, e impediscono al malato di rendersi conto del suo stato, portandolo a rifiutare qualsiasi forma di cura e perseverando in esso; così facendo il vizio si radica nell'anima dell'interessato, finendo, il più delle volte, per vivere e morire con lui. Per questa ragione chi è malato nel corpo, ben conscio del suo male, ricorre all'aiuto dei medici e di ciò che serve per arrestarlo, mentre coloro che sono malati nell'anima

φεύγουσι τοὺς φιλοσόφους, οἴονται γὰρ ἐπιτυγχάνειν ἐν οἷς διαμαρτάνουσιν<sup>78</sup>. (*an. an corp.* 501B)

Maggiore difficoltà non significa comunque impossibilità: le malattie dell'anima si possono curare<sup>79</sup> e ciò che il filosofo deve fare è perseverare nell'attività didattica-terapeutica, per risvegliare le coscienze obnubilate dal vizio e, tramite la persuasione, convincerle della necessità e validità della cura.

#### 4. Conclusioni

Il quadro qui presentato consente di affermare che il nostro autore, attraverso la sua produzione relativa alla dimensione etica della filosofia, si propone di incarnare la figura del medico-filosofo in essa tratteggiata, ponendosi, di conseguenza,

come obiettivo non tanto l'offrire ai propri allievi una trattazione sistematica di filosofia etica – che avrebbe insegnato a loro, in chiave esclusivamente teorica, i principi della disciplina – quanto il procurare loro indicazioni utili per poter agire e vivere meglio. A tal proposito, trovo particolarmente interessante la somiglianza metodologica tra l'attività etico-filosofica di Plutarco e quella del medico così come presentata dall'autore del *De vetera medicina*, 2:

Μάλιστα δέ μοι δοκέει περὶ ταύτης δεῖν λέγοντα τῆς τέχνης γνωστὰ λέγειν τοῖσι δημότησιν. Οὐ γὰρ περὶ ἄλλου τινὸς οὔτε ζητεῖν προσήκει οὔτε λέγειν ἢ περὶ τῶν παθημάτων ὧν αὐτοὶ οὔτοι νοσέουσι τε καὶ πονέουσιν· αὐτοὺς μὲν οὖν τὰ σφέων αὐτέων παθήματα καταμαθεῖν, ὡς γίνεται καὶ παύεται, καὶ δι' οἷας προφάσις αὔξεται τε καὶ φθίνει, δημότας ἔοντας, οὐ ῥηῖδιον· ὑπ' ἄλλου δ' εὐρημένα καὶ λεγόμενα εὐπετές. Οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἢ ἀναμιμνήσκεται ἕκαστος ἀκούων τῶν ἐσωτῶ ζυμβαίνοντων. Εἰ δέ τις τῶν ιδιωτέων γνώμης ἀποτεύξεται, καὶ μὴ διαθήσει τοὺς ἀκούοντας οὕτως, τοῦ ἐόντος ἀποτεύξεται. Καὶ διὰ ταῦτα οὖν οὐδὲν δέεται ὑποθέσιος<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> “fuggono i filosofi, perché credono di essere nel giusto proprio dove sbagliano.” Il corsivo è di chi scrive e corrisponde ad una modifica rispetto alla traduzione di PISANI 2017: 945.

<sup>79</sup> *An. an cor.* 500C: οὐ μικρὸν δὲ πρὸς εὐθυμίαν ὄφελος, ἂν ἰάσιμον ἢ τὸ χεῖρον καὶ κουφότερον καὶ ἄσφικτον ᾖν.

<sup>80</sup> “Particularly necessary, in my opinion, for anyone discussing this art is to talk about matters familiar to ordinary people, for his research and discussion concern nothing

Proprio come un abile medico, il filosofo deve preliminarmente conoscere a livello teorico i fondamenti della propria τέχνη (sia essa τέχνη ἰατρική ο τέχνη βίου), ma deve anche saperli applicare efficacemente ai singoli casi che gli si presentano nella realtà quotidiana, scegliendo di volta in volta il metodo più adeguato per ripristinare l'originario stato di salute; deve poi essere in grado di comunicare efficacemente con il paziente, insegnandogli a conoscere e riconoscere la natura dei mali che lo affliggono, in una maniera per lui comprensibile, per persuaderlo della necessità della cura. In altre parole, il filosofo, che pur si è dedicato a livello teoretico alla riflessione sul τὸ καλόν e sul τὸ κακόν, per riuscire nella sua attività curativa, deve calare la teoria nella prassi e mostrare ai discepoli come tendere alla Virtù e liberarsi del

Vizio nella concretezza della quotidianità. Plutarco, come abbiamo avuto modo di constatare, realizza compiutamente tutto questo nei trattatelli etico-filosofici, che, grazie alle due tappe successive di κρίσις e ἄσκησις, aiutano il paziente a recuperare gradualmente la salute della propria anima e a realizzare la propria felicità. La filosofia pratica di Plutarco appare così come l'unica disciplina, dotata di un proprio metodo, capace di mettere ciascuno nelle condizioni di realizzare compiutamente sé stesso nella società in cui vive, vale a dire di vivere inseguendo il Bene nella concretezza del mondo.

#### BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR, R.M.,  
 - “Hipócrates en Plutarco”, *CFC(G)*, 4 (1994) 35-45.  
 - “Un reflejo de la doctrina del *CH* en Plutarco: la salud”, *CFC(G)*, 6 (1996) 23-35.

other than the diseases from which these very patients are ill and suffer. Now to learn by themselves how their own diseases come about and then go away, and the causes that make them either increase or decrease, is not an easy task for ordinary people; but when these things have been discovered and are set forth by someone else, it is simple to grasp; for only an effort of memory is required by the patient as he listens to an account of what has happened to him. But if someone does not succeed in being understood by laymen, and fails to inform his hearers, he is missing the point. Therefore, for the same reason too, medicine is shown to need no postulate.” Traduzione di POTTER 2022.

Fino ad ora, nell'opera di Plutarco, non è stata rintracciata nessuna citazione o allusione testuale che possa essere messa in relazione con il dettato del *De vetera medicina*; è tuttavia possibile che gli assunti principali di questo trattato siano arrivati a Plutarco per il tramite di Platone. Si veda VEGETTI 1995: 44. Coerentemente a ciò vale forse la pena di notare che il passo citato dal quale siamo partiti mostra una certa consonanza con Platone, *Leggi IV*, 720 d-e: ὁ δὲ ἐλεύθερος ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὰ τῶν ἐλευθέρων νοσήματα θεραπεύει τε καὶ ἐπισκοπεῖ, καὶ ταῦτα ἐξετάζων ἀπ' ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν, τῷ κάμνοντι κοινούμενος αὐτῷ τε καὶ τοῖς φίλοις, ἅμα μὲν αὐτὸς μανθάνει τι παρὰ τῶν νοσοῦντων, ἅμα δὲ καὶ καθ' ὅσον οἴός τ' ἐστίν, διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα αὐτόν, καὶ οὐ πρότερον ἐπέταξεν πρὶν ἂν πῃ συμπίσῃ, τότε δὲ μετὰ πειθοῦς ἡμερούμενον ἀεὶ παρασκευάζων τὸν κάμνοντα, εἰς τὴν ὑγίαιαν ἄγων, ἀποτελεῖν πειρᾶται;

- "Pharmakon en Plutarco", in A.G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin, 2008: 751-771.
- ANDÒ, V.,
- "La ricezione ippocratica in Plutarco", in I. GALLO (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarco (Pavia, 13-15 giugno 2002)*, Napoli, 2004: 157-183.
- BECCHI, F.,
- "Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come παιδεία dell'anima", in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platon y Aristóteles: Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid 1999: 25-43.
- BEEKES, R.,
- *EDG = Etymological Dictionary of Greek (I-II)*, Leiden-Boston 2010.
- BOULOGNE, J.,
- "Plutarque et la médecine", *ANRW* 2,37,3 (1996) 2762-2792.
- "L'intempérance verbale. L'imaginaire de Plutarque dans la thérapie des maladies de l'âme", in B. BESNIER, P. MOREAU & L. RENAULT (eds.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions I*, Paris 2003: 161-169.
- CARLÀ-UHINK, F.,
- "Plutarco. Bisogna evitare di prendere denaro a prestito", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 1586-1593 e 2841-2843.
- DIGGLE, J. et al.,
- *CGL = The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge 2021.
- CHANTRAINE, P.,
- *DELG = Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980<sup>1</sup> (1999<sup>2</sup>).
- ADRADOS, F.R. et al.
- *DGE = Diccionario Griego-Español*, Madrid 1980-2020.
- EDELSTEIN, L.,
- *Ancient Medicine*, Baltimore-London 1987.
- FUHRMANN, F.,
- *Les images de Plutarque*, Paris 1964.
- MONTANARI, F.,
- *GF = Vocabolario della lingua greca*, Torino 2013<sup>3</sup> (1995<sup>1</sup>).
- JAEGER, W.,
- "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics", *JHS* 77.1 (1957), 54-61.
- KÖVECSES, Z.,
- *Metaphor. A practical introduction*, Oxford 2010<sup>2</sup> (2002).
- LELLI, E. & PISANI, G.,
- *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017.
- LIDDLE, H.G., SCOTT, R. & JONES, H.S.,
- *LSJ<sup>9</sup> = A Greek English Lexicon*, Oxford 1940<sup>9</sup>.
- LLOYD, G.E.R.,
- "The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics", *Phronesis* 13 (1968) 68-83.
- MARTÍN DEL POZO, J.F.,
- "El médico como referente pedagógico en Plutarco", in J.A. FERNÁNDEZ DELGADO & F. PORDOMINGO PARDO (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales. Actas del IV simposio español sobre Plutarco. Salamanca, 26 a 28 de mayo de 1994*, Salamanca 1996: 185-192.
- MEEUSEN, M.,
- "A Gentleman's Health: Plutarch and the «Age of Hypochondria»", in K. JAŹDŹEWSKA & F. DOROSZEWSKI (edd.), *Plutarch and His Contemporaries: Sharing the Roman Empire*, Leiden 2024: 410-422.

- NUTTON, V.,  
- *Ancient medicine*, London-New York 2004.
- PIGEAUD, J.,  
- *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981.
- PISANI, G.,  
- "Ritorno a Plutarco", in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: XI-XXXIV.  
- "Plutarco. L'arte di ascoltare", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 66-87 e 2520-2526.  
- "Plutarco. Come constatare i propri progressi nella virtù", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 135-155 e 2529-2531.  
- "Plutarco. La virtù etica", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 828-851 e 2645s.  
- "Plutarco. Il controllo dell'ira", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 852-873 e 2646-2648.  
- "Plutarco. Sono più gravi le malattie dell'anima o quelle del corpo?", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 942-945 e 2672.  
- "Plutarco. La loquacità", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 946-969 e 2673-2675.  
- "Plutarco. La curiosità", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 967-985 e 2676s.  
- "Plutarco. L'avarizia", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 986-995 e 2678s.  
- "Plutarco. La riguardosità ovvero l'arte di saper dire di no", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 996-1011 e 2680-2682.  
- "Plutarco. Invidia e odio", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 1012-1017 e 2683.  
- "Plutarco. Come lodarsi senza essere malvisti", intr., trad. e note, in E. LELLI & G. PISANI, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017: 1018-1035 e 2684-2687.
- PLATI, E.,  
- *Medical Metaphors in Plutarch: The Example of πολιτική ιατρεία*, PhD diss., University of Hamburg, 2020.
- POTTER, P.,  
- *Hippocrates. Volume I*, Cambridge, Mass.-London 2022.
- SENZASONO, L.,  
- *Plutarco. Precetti igienici*, Napoli 1992.
- SPAGNOLO, A.,  
- "La medicina come modello metodologico dell'etica di Aristotele", *Aufidus*, 16 (1992) 31-40.
- SPINELLI, E.,  
- "Le affezioni dell'anima. Psicopatologia e riflessione morale del mondo greco (da Democrito a Crisippo)", *Bollettino della Società filosofica italiana*, 159 (1996), 39-54.
- TIRELLI, A.,  
- "Etica e dietetica nei *De tuenda sanitate praecepta*", in I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno Internazionale Plutarcheo*, Genova-Bocca di

- Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova 1992: 385-403.
- VAN HOOF, L.,  
- *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford 2010.
- VEGETTI, M.,  
- *La medicina in Platone*, Venezia 1995.
- VON STADEN, H.,  
- *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989.
- ZIEGLER, K.Z.,  
- *Plutarco*, Brescia 1965 (ed. or. *Plutarchos von Chaironeia*, in Pauly-Wissowa, *RE XXI/1*, coll. 636-962, 1951<sup>1</sup>).

