

LA GIUSTIZIA NEL *GRILLO* E LA CONCLUSIONE DEL DIALOGO

Abstract. The dialogue lacks a section on justice – one of the four virtues according to Plato and Aristotle (justice, fortitude, prudence and temperance). Several scholars believe the work to be incomplete, with the final part being lost; possibly, though, the author may have intended the work to end as we have it, and given up following through with his paradoxical argumentation.

Mi sono occupato altre volte del dialogo *Bruta animalia ratione uti*, detto anche *Gryllus*, prima¹ per precisare l'ambientazione per così dire mitica, cioè il suo riferimento ad Omero (la situazione è quella di *Od.* 12.142, non quella di *Od.* 10.135-399, come si dice di solito), poi² per chiarire che l'Ulisse del dialogo presenta caratteri e motivi valorizzati nella tragedia greca del V secolo. Oggi vorrei richiamare la vostra attenzione sull'ultima pagina del dialogo e sul vecchio, vecchissimo problema se il dialogo sia concluso e perfetto così com'è, oppure se il finale sia andato perduto nel corso della tradizione.

Entrambe le opinioni sono già state autorevolmente sostenute da vari studiosi: ma questo incontro, in cui si parla specificamente dell'importanza della giustizia nelle opere di Plutarco, può essere a mio avviso la sede più adatta per una nuova riflessione in proposito.

Come è noto, si tratta di un dialogo mitico – un caso unico nel *corpus* plutarcoo – in cui Ulisse prega Circe di concedere che i Greci che si trovano presso di lei, trasformati in animali, possano riprendere le sembianze umane e ritornare con lui in Grecia. Circe dichiara di acconsentire a condizione che accettino gli interessati: a tal fine, ella ridà la parola ad uno di essi, un certo Grillo, ora trasformato in maiale, e si allontana

* Relazione tenuta all'Università di Coimbra, al Convegno Plutarcoo dei giorni 16-17 giugno 2011, pubblicata in J. Ribeiro Ferreira - D. Ferreira Leão - C. A. Martins de Jesus (eds.), *Nomos. Kosmos & Dike in Plutarch*, (*XII International Congress of the "Réseau Thématique Plutarque"*), Coimbra: CECH & Universidad, 2012, 181-189.

¹ Nella relazione fatta all'incontro di Lille (ripresa *supra*, Scritto n° 1); ma vd. anche lo Scritto n° 2.

² Nella relazione tenuta al Convegno di Madrid, riproposta *supra*, come Scritto n° 5 (p. 51-60).

(cap. 1). Subito Grillo dichiara che la vita degli animali è migliore di quella degli uomini e, di fronte alle perplessità di Ulisse, si dichiara pronto a dimostrarlo. Nel cap. 3 (986F) egli dichiara di voler cominciare proprio dalle virtù per cui gli uomini ritengono di essere superiori agli animali, e cioè giustizia, assennatezza, coraggio e tutte le altre (δικαιοσύνη καὶ φρονήσει καὶ ἀνδρεία καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς); e passa quindi ad argomentare che l'anima degli animali è più adatta a produrre tali virtù, poiché le produce senza bisogno di ordini e insegnamenti.

Per la precisione, egli lo dimostra anzitutto (cap. 4) per il coraggio (ἀνδρεία), poi per i due campi in cui si manifesta il φρονεῖν, e cioè prima (A) per la σωφροσύνη (cap. 5), cioè per la temperanza, o autocontrollo, la capacità di controllare con la mente gli istinti e le voglie, in particolare la cupidigia, la smania di lusso e di profumi (cap. 6), la bramosia e le perversioni in campo sessuale (cap. 7), e infine la smodatezza nel mangiare e nel bere (cap. 8).

Segue (B) la trattazione della φρόνησις, ossia dell'intelligenza, intesa anche come capacità di apprendere le arti e le diverse abilità, come ad esempio l'arte medica (cap. 9) e le altre abilità che dimostrano capacità intellettuali e mnemoniche (cap. 10): e anche in queste varie forme di sapienza, egli argomenta, gli animali risultano superiori agli uomini.

A questo punto Ulisse obietta che però agli animali manca la θεοῦ νόησις, la percezione che esiste la divinità (meglio che la "conoscenza di Dio"), e Grillo gli dà una risposta bruciante (992F): εἴτ' αὖ σε μὴ φῶμεν, ὃ Ὀδυσσεῦ, σοφὸν οὕτως ὄντα καὶ περιττὸν Σισύφου γεγόνενα; "Allora non dovremmo neppure dire che tu, Ulisse, così saggio e straordinario come sei, sei nato da Sisifo?". E così il dialogo si chiude bruscamente (o resta interrotto).

La spiegazione più facile è quella data già da Ziegler 1965, 131: "Grillo ha appena cominciato a rispondere, ma qui si interrompe il testo... certo per una perdita secondaria. Seguivano indubbiamente altre osservazioni come in *De soll. anim.* 22 e 35-36, e verosimilmente la dimostrazione della δικαιοσύνη degli animali concludeva il dialogo, e Ulisse si dichiarava persuaso".

Questa osservazione è stata variamente ripetuta, variata o ridotta, con spiccata differenziazione tra filosofi e letterati: anzi, si può dire che non c'è un altro punto dell'opuscolo in cui la differenza di lettura dei 'filosofi' e dei 'letterati' venga fuori con altrettanta chiarezza. I primi hanno osservato che il dialogo non può finire senza una trattazione della

δικαιοσύνη: particolarmente categorici in proposito erano già Usener 1887, p. LXX (“libello nunc mutilato”), Dierauer 1977, 191, e Russell 1993, 348, ma anche Becchi 1993, 63.³ Incerti (o per lo meno problematici) sono, fra gli editori, sia Helmbold 1957 che Indelli 1995, mentre Hubert 1954 mette indicazione di lacuna con tre asterischi. Oltre tutto – si osserva in genere – la trattazione è stata annunciata nel cap. 3 (come s’è visto all’inizio): vd. in particolare Fernández Delgado 2000, 175.

I ‘letterati’ invece obiettano che con il duro scambio di battute sulla θεοῦ νόησις (percezione o nozione degli dei) il dialogo tocca l’apice della tensione ideologica e dialettica, e che ogni altro finale diverso da questo riuscirebbe fatalmente fiacco e opaco. Ad esempio, Helmbold non segna lacuna finale e annota che è ingegnosa l’interpretazione di Reiske, che si può riassumere così: se chi non conosce dio non possiede la ragione, allora tu difficilmente puoi essere detto figlio di Sisifo!⁴ Il sottinteso, naturalmente, è che Sisifo era notoriamente ateo, come si argomentava nella tragedia di Crizia intitolato appunto *Sisifo*, di cui abbiamo un lungo frammento proprio sulla tematica centrale che “gli dei sono soltanto un’utile invenzione” (*TrGF* 1, F 19 Snell). Anche Fernández Delgado 2000, 171 osserva che il brusco e inatteso finale fa da *pendant* con l’inizio *ex abrupto*.

Ora, non c’è dubbio che in un trattato serio sulle virtù dell’uomo è addirittura ovvio che non può mancare la giustizia. Ho già illustrato nell’incontro di Málaga⁵ che la quadruplici divisione delle virtù proposta da Platone nel IV libro della *Repubblica* (sapienza, coraggio, temperanza, giustizia), ripresa e definita da Aristotele nell’*Etica Nicomachea* (nella *Metafisica* e in altre opere), è di fondamentale importanza in tutta la tradizione successiva. Le quattro virtù platoniche furono riprese anche nel pensiero cristiano e denominate “cardinali” da Sant’Ambrogio e poi ridefinite con maggiore spessore teorico da San Tomaso d’Aquino, che, riprendendo proprio la tradizione aristotelica, distingue nell’ordine le quattro virtù cardinali, cioè ‘cardini’ dell’etica umana (giustizia, forza, prudenza, temperanza), inferiori solo alle virtù teologali, che sono tre (fede, speranza, carità). Ebbene – tornando al nostro opuscolo – il maiale Grillo sa benissimo che, se vuol dimostrare la superiorità degli animali sugli uomini, deve parlare anche

³ Vd. anche Becchi 2000 e Becchi 2001; e cf. Barigazzi 1992.

⁴ Vd. Helmbold 1957, 532-533, nota *a* in calce al testo.

⁵ Vd. *supra*, Scritto n° 7 (p. 71-82).

di giustizia: anzi, soprattutto di giustizia. Non per caso, nel cap. 3 la pone in prima sede – nell’ordine: giustizia, assennatezza, coraggio e poi tutte le altre (cf. *supra*, p. 150). Come virtù “cardinale”, cioè cardine dell’etica, la giustizia non può mancare.

Ancor di più: in un serrato confronto tra animale e uomo, non può mancare una trattazione di quel delicato problema che è la giustizia *relativa* tra uomo e animale. Non per caso, ma per ovvia necessità, nell’altro dialogo plutarco sugli animali, il cosiddetto *De sollertia animalium*, la discussione tra due persone vere e reali (Autobulo e Socraro, rispettivamente padre e amico di Plutarco) sul tema importantissimo “se e quanto gli animali siano forniti di intelligenza e di raziocinio” (per usare ancora le parole di Ziegler 1965, 125) porta ben presto (nei primi capitoli) a prendere posizione sul fatto che gli animali hanno intelligenza e ragione, ma non l’aspirazione alla perfezione, cioè la virtù; e si afferma che gli uomini superano gli animali nella facilità dell’apprendere, nell’acume, nel senso di giustizia e nel buon senso comune, mentre gli animali possono essere superiori in grandezza, velocità, acutezza della vista e dell’udito; inoltre fra gli animali è importante l’amore per i figli, ma senza che sia dato loro il vero scopo di questo amore, che è la giustizia (cap. 4). Ma non per questo, si dice al cap. 7, si può – come fanno Stoici e Peripatetici – negare la ragione agli animali per riservare il concetto della giustizia e del diritto sociale al mondo umano, né si deve escludere un rapporto di giustizia e diritto verso gli animali. E questo, naturalmente, è un tema importante, non solo del *De sollertia animalium*, dove si osserva che servirsi degli animali non è ingiustizia di per sé, ma lo diviene se ce ne serviamo in modo cattivo, incurante o crudele (cap. 7)⁶, ma anche in un apposito trattato, egualmente plutarco, che va sotto il titolo di *De esu carniū*, purtroppo conservato in modo incompleto e lacunoso, diviso in due parti⁷, cui sono comunque da riferire anche alcuni frammenti plutarcoi περὶ σαρκοφαγίας attestati da Porfirio⁸. Il tema è in parte ripreso da Plutarco

⁶ Ziegler 1965, 128. Vd. in proposito la Introduzione di Giuseppina Santese, in Inglese - Santese 1999, 15 ss. e 23 ss.

⁷ Il testo è edito nel vol. XII della Loeb (Helmbold 1957). Ma vd., più di recente Inglese - Santese 1999; e cf. Magini 2001.

⁸ Fr. 193 Sandbach (vol. vii, p. 119-122 nell’edizione Teubner; vol. xv, p. 352-261 nella Loeb). Si veda quanto scritto in proposito da Del Corno, nella Introduzione a Magini 2001, 37 ss.

anche in un passo delle discussioni riassunte ed esposte nelle *Quaestiones Convivales* (II 3)⁹.

Ebbene, in base a queste considerazioni sembrerebbe chiaro, palese, quasi ovvio che l'opera è incompleta, anzi largamente incompleta, come pensava Ziegler. In proposito però io userei una maggiore prudenza e farei piuttosto un altro tipo di riflessioni.

Il dialogo *Gryllus* non è un trattato serio, espositivo, dimostrativo: è una esercitazione retorica, divertente e divertita. Non dobbiamo trasformarlo in un trattato a tesi filosofica. È un dialogo mitico, del tutto fittizio, e il protagonista è un personaggio a sorpresa, assolutamente inverosimile, e sostiene una tesi retorica, paradossale: chi parla è Grillo, un maiale, e non Plutarco. È una tesi provocatoria.

Io osserverei nel testo due particolari importanti, finora – a mio avviso – non valorizzati abbastanza. Anzitutto il maiale Grillo ha annunciato fin dall'inizio che è pronto a parlare di tutte le virtù, a partire proprio dalla giustizia e a dimostrare la superiorità degli animali in tutte quante le virtù. Poi, per abilità dialettica (o, se vogliamo, sofistica), è partito dalla ἀνδρεία per sottolineare addirittura che gli animali sono i veri ἄνδρες, non gli uomini, che non sanno nemmeno più che cosa sia il coraggio. A mio avviso, è chiaro e scontato che il maiale ha intenzione di parlare di tutte le virtù, ed ha lasciato alla fine la giustizia, perché è l'argomento fondamentale nella contrapposizione fra animali e uomini. Ma – e qui interviene la seconda osservazione, che non deve sfuggire nella lettura del testo – è Ulisse che nella discussione, impaziente di sottrarsi alla fiumana argomentativa di Grillo, nel tentativo di fermarla e batterla in maniera decisa, interrompe l'esposizione del maiale e getta in campo, all'improvviso, un argomento che dovrebbe a suo avviso troncare la discussione. È l'obiezione che, al di là delle virtù umane caratterizzanti, che noi chiamiamo "cardinali", ci sono altre virtù, che riguardano la percezione del divino: in termini platonici e plutarchei, c'è la θεοῦ νόησις; in termini aristotelico-tomistici potremmo dire che si accenna alla prima delle virtù teologali (fede, speranza, carità). Ovvero: l'uomo è superiore agli animali perché ha nozione che esistono gli dei. Su questo tutti sembrerebbero d'accordo: anche Epicuro diceva che tutti hanno una κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις (Epic., *Ep. ad Men.* 123 ss.).

⁹ Vd. Caiazza 2001; Teodorsson 1989, 210-232.

Ma non è su questo che vorrei soffermarmi: vorrei invece ripetere che è Ulisse a deviare e fermare il discorso, non Grillo. Dunque è Ulisse che taglia corto e interrompe la dimostrazione prevista o prevedibile, e già programmata.

Naturalmente bisogna chiedersi perché. Ovviamente Ulisse è un personaggio, non una persona reale: dunque bisogna chiedersi perché l'autore gli fa dire questo, cioè perché gli fa interrompere la fiamma della dimostrazione. E questa – per me – è la base della soluzione dei nostri problemi nell'interpretazione del dialogo plutarco. Evidentemente Plutarco vuole che il suo dialogo rimanga un 'divertissement' limitato, e non diventi un lungo trattato dimostrativo, completo ed esaustivo. A mio avviso, qui si tocca il punto qualificante dell'opera: Plutarco non vuole qui arrivare alla questione centrale, nevralgica, importantissima, se c'è la giustizia *fra* gli animali, e nemmeno all'altra, egualmente campale per lui, quale sia la giustizia *verso* gli animali (di cui si parla nel *De esu carnium*). E quindi fa intervenire proprio il protagonista del dialogo, Ulisse, a dare una svolta decisiva alla dimostrazione, imponendo un drastico taglio: al di là delle virtù classiche, c'è l'intuizione teologica! Ciò che manca nel dialogo, cioè il duplice ampio discorso sulla giustizia tra gli animali e verso gli animali, è dunque omesso volontariamente dall'autore, non caduto "per una perdita secondaria" nella tradizione del testo. Questa a me sembrerebbe una conclusione di cui possiamo sentirci abbastanza sicuri.

C'è però da fare una postilla. L'obiezione di Ulisse, indubbiamente brusca e maligna, è respinta con una battuta feroce, non con una argomentazione sofisticamente elaborata e rifinita. La battuta è così tagliente che non è immediatamente chiara nella sua cattiveria, ma è stata ormai adeguatamente spiegata (da Reiske e gli altri)¹⁰. Atei sono piuttosto certi uomini, non gli animali: ad esempio proprio quel Sisifo che una certa tradizione, maligna, presenta come padre reale di Ulisse per affermare e spiegare la grande intelligenza ed astuzia di lui. La battuta si spiega con riferimento ad una versione del mito sicuramente post-omerica, forse risalente ai *Cypria* (secondo Jouan 1966, 279, n. 5), ben attestata nella tragedia, sia in Eschilo (fr. 175 Radt: *Armorum iudicium*) che in Sofocle (*Ai.* 190, *Phil.* 417, 625, 1311; fr. 567 Radt: *Syndeipnoi*)

¹⁰ Cf. *supra*, p. 151 e n. 4.

e in Euripide (*IA* 524 e 1362; *Cycl.* 104). Ed è una versione del mito ripresa e annotata come curiosità antiquaria dallo stesso Plutarco in *Quaest. Gr.* 43, 301D,¹¹ dove si spiega che secondo alcuni Anticlea concepì Ulisse perché violentata da Sisifo appena prima del suo matrimonio con Laerte: Ulisse era dunque intelligente e astutissimo per motivi genetici. A questo allude pesantemente Grillo: o non è vero che è “seme” di Sisifo (cioè non è intelligente), oppure dimentica che proprio il padre naturale a lui attribuito da certuni era notoriamente ateo. La battuta è tagliente, fortemente offensiva, e tronca quindi il discorso.

Dopo, non si può immaginare che Ulisse si dichiari convinto, come pensava Ziegler: piuttosto sarà offeso, arrabbiato o furente. Fosse irascibile come Achille, lo potrebbe uccidere all’istante; o forse, più probabilmente, si può immaginare che interrompa qui il suo tentativo di convincerlo e parta senza di lui.

Pertanto, alla luce di queste considerazioni, io non parlerei né di parte mancante perché perduta, né di argomentazione compiutamente e adeguatamente terminata. Di certo l’autore ha concluso bruscamente la sua opera volontariamente, per non portare fino all’assurdo (e alla noia) il suo gioco paradossale. Egli ha esposto a lungo il pensiero di Grillo, ispirato alla tradizione del cinismo¹², sfruttando anche elementi epicurei¹³, e persino stoici¹⁴, anche se vari elementi rivelano la preparazione platonica dell’autore¹⁵, creando un ‘pastiche’ filosofico che è

¹¹ Editto nel vol. IV della Loeb (Babbitt 1972).

¹² Che la fonte principale sia cinica è ammesso concordemente dalla critica: vd. e.g. Hirzel 1895, II 128 ss.; Ziegler 1965, 132; Dierauer 1977, 187 ss.; Indelli 1995, 25; Santese 1999, 44, note 115-116, e p. 49; Fernández Delgado 2000, 172, 176, 180; per un indice dei motivi cinici vd. Bergua Caverio 1991, 13-15.

¹³ La componente epicurea è stata variamente valutata. Secondo Usener 1887, p. LXX ss. essa percorrebbe il dialogo da un capo all’altro (“argumenta omnia, et saepe quidem verbo tenus, ex Epicuro philosophia petita sunt”). La critica recente ha molto attenuato tale giudizio: Indelli 1995, 22 si limita a rilevare nel dialogo una “presenza di materiale epicureo e venature antiepicuree”; Becchi 2000, 218, n. 103, afferma che “nel *Bruta animalia* vi è ben poco di epicureo – al di là di espressioni abbastanza generiche e comunque non riferibili in modo esclusivo ad una precisa scuola di pensiero”.

¹⁴ Vd. F. Dümmler, nella recensione agli *Epicurea* di Usener, ristampata in Dümmler 1901, 316-318. Che l’opera sia rivolta contro gli Stoici è opinione di Ziegler 1965, 131-4; cf. Babut 1969, 62 ss.; Santese 1999, 44, n. 116.

¹⁵ Ad esempio, la distinzione tra i vari tipi di ἐπιθυμίαι è certamente epicurea (cf. *Ep. ad Men.* 127.8), ma anche platonica (*Resp.* 558d-559c; *Phaedr.* 254a-d). L’esem-

eufemistico chiamare eclettico o sincretistico (in proposito magari mi soffermerò un'altra volta): ma non ha mai presentato veramente la voce di Ulisse. Di certo né l'autore né il lettore possono realmente condividere l'opinione di Grillo: questa può far sorridere in vari punti per la sua arditezza e per la sua stravaganza, ma alla fine si deve capire che l'autore ha lasciato al lettore il compito di proseguire nel cammino della riflessione in vista di una possibile conclusione. Come il suo maestro Platone, anche Plutarco si riserva di approfondire l'argomento e tirare le conclusioni nell'ambito dell'insegnamento orale svolto all'interno alla sua scuola. Come si può rispondere a Grillo, lo dovranno dire gli alunni – o forse anche i lettori stessi –, preparando una argomentazione seria, da opporre come adeguata *antilogia*.

In questa opera, certamente retorica (che molti ritengono giovanile¹⁶, perché fresca, divertente, inattesa, sorprendente, piena di bravura retorica), l'autore non vuole dimostrare una tesi seria, filosofica, coerente con tutto il suo pensiero complessivo di filosofo, ma solo proporre una provocazione retorica, un divertimento sofisticato se vogliamo, una tesi paradossale, che dev'essere funzionale ad una vera riflessione filosofica sul tema della virtù animale.

pio della scrofa di Crommione (987F) riporta a *Lach.* 196d-e, dove è citato lo stesso animale; 988B-C, dove si afferma che gli uomini affrontano pericoli solo per evitare rischi peggiori, può essere confrontato con *Phaed.* 68d-69e; il passo di 989C, dove è implicita l'idea che le città di mare sono particolarmente esposte alla corruzione dei costumi, può essere accostato a *Plat. Leg.* 704d-707c; e in generale le osservazioni sugli effetti dell'irruzione delle ἐπιθυμίαι esterne nell'anima, che evocano l'immagine della città invasa da un esercito straniero, riportano sicuramente alla nota tematica della *Repubblica*. Senza aggiungere, naturalmente, che tutta la tematica della discussione sulle virtù è spiccatamente di matrice socratico-platonica.

¹⁶ Cf. Ziegler 1965, 133; Bergua Caverio 1991, 17; Helmbold 1957, 490; Indelli 1995, 21; Barigazzi 1992, 301. Ma forse, in definitiva, ha ragione Fernández Delgado 2000, 181, che è totalmente scettico sulla cronologia di tutte le opere zoologiche di Plutarco.