



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

Corso di Dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo  
XXXIII ciclo  
Dipartimento di Filosofia  
*"Piero Martinetti"*

Plutarco *Platonicae Quaestiones*.  
Traduzione e commento.

settore scientifico disciplinare 11/C

Bianca Falcioni

Tutor: Filippo Forcignanò

Coordinatore di Dottorato: Andrea Pinotti

A.A. 2020/2021

È in regola e risponde a queste norme se il tempo ci sarà esattamente lungo o breve, se per la nostra esperienza il tempo si dilaterà o restringerà per noi esattamente come per il giovane Castorp, il protagonista della nostra storia, così inaspettatamente sequestrato dal destino; e in considerazione del mistero del tempo può essere utile preparare il lettore a meraviglie e fenomeni ben diversi da quello che qui appare, ai quali assisteremo insieme con lui. Per il momento basterà che ognuno ricordi quanto passa veloce una serie, anzi una “lunga” serie di giorni quando si è a letto malati; è sempre il medesimo giorno che si ripete; ma siccome è sempre il medesimo, è poco corretto, se vogliamo, parlare di “ripetizione”; bisognerebbe discorrere di monotonia, di un presente immobile o dell’eternità.

T. Mann, *La montagna incantata*.

## **Ringraziamenti**

Scrivere una tesi di dottorato durante una pandemia non è certamente qualcosa di semplice. Il progetto iniziale ha dovuto subire alcune modifiche di fronte all'impossibilità di accedere alle biblioteche universitarie e pubbliche. Malgrado queste difficoltà, la tesi è riuscita a prendere forma, grazie anche al continuo confronto con il Professor Mauro Bonazzi. Oltre al fondamentale contributo ricevuto da questo dialogo, durante il mio secondo anno di Dottorato ho avuto la fortuna di frequentare per alcuni mesi (da novembre 2018 a marzo 2019) il dipartimento di Classics and History dell'Università di Durham. Questa esperienza, segnata dalla possibilità di discutere con il Professor George Boys-Stones sulle principali tematiche del pensiero plutarco ma anche dalla partecipazione al vivace ambiente del dipartimento, è stata un'insostituibile occasione di crescita, che ha continuato ad accompagnarmi soprattutto durante i mesi (o per meglio dire ormai, l'anno) di limitazioni dovute alla pandemia.

## Indice

<u>Introduzione</u>	<u>5</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> I</u>	<u>9</u>
<u>Commento</u>	<u>11</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> II</u>	<u>39</u>
<u>Commento</u>	<u>40</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> III</u>	<u>56</u>
<u>Commento</u>	<u>58</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> IV</u>	<u>87</u>
<u>Commento</u>	<u>88</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> V</u>	<u>106</u>
<u>Commento</u>	<u>108</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> VI</u>	<u>132</u>
<u>Commento</u>	<u>132</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> VII</u>	<u>138</u>
<u>Commento</u>	<u>141</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> VIII</u>	<u>157</u>
<u>Commento</u>	<u>158</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> IX</u>	<u>182</u>
<u>Commento</u>	<u>184</u>
<u>Traduzione <i>quaestio</i> X</u>	<u>203</u>
<u>Commento</u>	<u>207</u>
<u>Conclusione</u>	<u>229</u>
<u>Riferimenti Bibliografici</u>	<u>236</u>

## Abbreviazioni

DK

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels, H. W. Kranz, Zürich 1996.

Hubert

*Plutarchi Moralia*, recensuit et emendavit C. Hubert, vol. VI.I, Lipsia 1954.

LSJ

*A Greek English Lexicon*, eds. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, Oxford 1996.

OLD

*Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968.

SVF

*Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit I. von Arnim, Stutgardiae 1903–1924.

TLG

Thesaurus Linguae Graecae, disponibile online all'indirizzo: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

Per tutti gli autori e testi in latino si seguono le abbreviazioni di *OLD*, per gli autori e testi in greco si seguono le abbreviazioni di *LSJ*, fatta eccezione per Plutarco, per il quale si segue Ziegler (1951: 391–392).

## Introduzione

Le *Platonicae Quaestiones* (Πλατωνικὰ Ζητήματα) di Plutarco sono una raccolta di dieci studi esegetici su passi problematici dei dialoghi di Platone.<sup>1</sup> Ogni *quaestio* presenta la medesima struttura. La domanda introduttiva riproduce più o meno fedelmente le parole di un dialogo,<sup>2</sup> secondo quelli che sembrano due tipi di indagine:<sup>3</sup>

- Problemi relativi ad un'espressione usata da Platone. La domanda è molto breve e riprende in maniera piuttosto precisa il testo platonico. Di questo gruppo fanno parte le *quaestiones* I, II, VI, VIII, X.
- Problemi suscitati da una o più sezioni del testo platonico. La domanda occupa diverse righe ed è costituita da una parafrasi che può rivelarsi molto libera. Di questo gruppo fanno parte le *quaestiones* III, IV, V, VII, IX.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Il titolo compare al numero 136 del *Catalogo di Lampria*, su cui Irigoien (2003: CCXXVIII–CCXXIX): “Une liste des ouvrages de Plutarque, communément attribuée à un prétendu fils de Plutarque du nom de Lamprias, est considérée, depuis les recherches de Treu, comme le catalogue ou l’index d’une bibliothèque qui serait du III<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle. La datation est approximative, car elle se fonde seulement sur les attestations de la tradition indirecte, mais les principes du classement s’accordent bien avec la pratique des bibliothécaires antiques”. Dopo il *Catalogo di Lampria*, sulle *Platonicae Quaestiones* non abbiamo testimonianze prima della fine del XIII secolo, quando Planude decide di raccogliere in un’unica edizione tutto il *corpus* Plutarco (sull’edizione di Planude, cfr. Vendruscolo 1997, Irigoien 2003: CCLXXI–CCLXXXII, Martinelli Tempesta 2013). La prima versione di quest’opera monumentale (passata poi attraverso diverse rielaborazioni, documentate dai codici A (*Parisinus Graecus* 1671) e γ (*Vaticanus Graecus* 139), fino alla versione completa rappresentata dal codice E, *Parisinus Graecus* 1672) tramanda una versione incompleta delle *Platonicae Quaestiones*. Nel codice α (*Ambrosianus* 859 – C 126 inf. databile tra il 1294 e 1295, primo canovaccio dell’edizione planudea, opera di diversi copisti, poi riletto e corretto da Planude stesso) capeggia la scritta πλατωνικὰ ζητήματα ὧν οὐχ εὐρέθη ἡ ἀρχή, seguita da alcune pagine lasciate bianche finché non compaiono le ultime parole della III *quaestio*, cfr. Cherniss (1976: 6), Manfredini (1988), Martinelli (2013: 282): “le relazioni stemmatiche tra questi che possono in un certo senso essere definiti i ‘testimoni primari’ della recensio Planudea (II), α A γ E, sono state chiarite, ma resta qualche nodo problematico: è ormai assodato che A è copia diretta di α, mentre γ ed E sono copie di A, ma vi sono alcuni opuscoli per i quali γ ed E risultano essere stati copiati, direttamente o indirettamente da α o da α<sup>pc</sup>”.

<sup>2</sup> È frequente che il titolo del dialogo non sia reso esplicito quando si tratta del *Timeo*, cfr. *quaest.* II, IV, V, VII, VIII (in cui la citazione è attribuita a Timeo, ma non al dialogo *Timeo*). L’unica eccezione è costituita dalla X *quaestio* in cui non è indicato il titolo del dialogo pur trattandosi del *Sofista*. In maniera analoga Platone non sempre è chiamato per nome. Molto più frequentemente ci si riferisce a lui come soggetto sottinteso dei verbi in terza persona singolare, cfr. p.e. *quaest.* III 1001C, *quaest.* IV 1002E, *quaest.* V 1003B–C. Per quanto riguarda il modo, apparentemente molto libero e impreciso, di citare il testo platonico, tipico dei platonici coevi a Plutarco, cfr. Whittaker (1989), per Plutarco cfr. Opsomer (2004) e per una ricostruzione complessiva del fenomeno nel platonismo coevo Boys-Stones (2018: 64).

<sup>3</sup> Diversamente, Opsomer (1996: 77) propone un elenco delle espressioni introduttive: “la question est introduit per τί δήποτε dans *Quaestio* 1 (*Mor.* 999C), 2 (1000E) et 4 (1002E) ; par διὰ τί dans *Quaestio* 5 (1003B) et *Quaestio* 10 (1009B). On y trouve également des formules qui se ressemblent de manière frappante, comme πῶς ποτε ... λέγεται (*Quaest.* 6 1004C), πῶς ποτέ φησιν (*Quaest.* 7 1004D), πῶς λέγει (*Quaest.* 8 1006B), διὰ τί Πλάτων εἶπε (*Quaest.* 10 1009B) et τί οὖν διανοηθεῖς ... ἔτεμε (*Quaest.* 3 1000D)”.

<sup>4</sup> La IX *quaestio* non è introdotta dalla domanda usuale, ma da un cappello introduttivo che stabilisce il problema suscitato dal testo (περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ..., 1007E).

Dopo la domanda, alla quale può seguire un piccolo commento (*quaest.* I, III, IV, VII), è lasciato spazio alle ipotesi esegetiche,<sup>5</sup> il cui numero può essere variabile, ma mai inferiore a due.<sup>6</sup> La VII *quaestio* rappresenta l'unico caso in cui la struttura domanda–ipotesi esegetiche non è rispettata, dal momento che la *quaestio* ha come scopo dichiarato (1004E) quello di descrivere il meccanismo di alcuni fenomeni fisici non approfonditi da Platone in *Timeo* 79e10–80c8. Si può affermare con una certa sicurezza che l'ipotesi conclusiva di ogni *quaestio* rappresenta il pensiero di Plutarco, anche se può accadere che non sia presente un'esplicita approvazione.<sup>7</sup> Le prime ipotesi e gli argomenti di cui si servono possono essere espressamente rigettati perché scorretti oppure possono mostrare aspetti che verranno accolti, magari con piccole modificazione, nella conclusione finale del problema. Come verrà discusso nel commento alla I *quaestio*, è molto probabile che Plutarco considerasse questo genere di esegesi filosofica in continuità con la filosofia scettico socratica.

Ricostruire la storia del genere a cui appartengono le *Platonicae Quaestiones* non è semplice, soprattutto perché, per l'età ellenistico-imperiale, esse rappresentano l'unico esempio conservato di esegesi filosofica condotta attraverso questa precisa forma.<sup>8</sup> Pur essendo presenti nel *corpus* plutarcoo altre raccolte assimilabili strutturalmente ad esse, tanto che nella traduzione latina sono tutte accomunate dal generico titolo di *quaestiones*, le *Platonicae Quaestiones* sono le uniche ad essere definite in greco ζητήματα.<sup>9</sup> Si tratta di un dato significativo perché come suggerisce Opsomer: “le terme ζητήματα évoque quand même plus que les autres un lien étroit avec un passage

---

<sup>5</sup> Opsomer (2005: 93–94): “parfois, l’usage d’une expression, à l’intérieur des conventions du genre, indique la position de l’auteur de façon plus emphatique que les plus neutre ἢ ou ἢ ὅτι, par exemple ὄρα δὲ μή. Ainsi, la présence de l’auteur se remarque surtout dans l’organisation de la matière, dans l’ordre et dans la longueur des différentes λύσεις, ainsi que dans les particules qui les introduisent. La matière elle-même est normalement présentée de façon impersonnelle”.

<sup>6</sup> Secondo Opsomer (2005: 94) ci sarebbe almeno una *quaestio*, la IV, in cui non è proposta un'alternativa esegetica, ma come si tenterà di dimostrare approfonditamente nel commento ad essa dedicato, sembra che anche in questo caso sia rispettato il numero minimo di due ipotesi esegetiche.

<sup>7</sup> Il confronto con altri passi plutarcoi è la prova più sicura che le ultime ipotesi siano quelle in cui Plutarco esprime la sua opinione sul problema discusso.

<sup>8</sup> Sembra che questa tipologia di indagine testuale si sia diffusa con la scuola filologica alessandrina. Per lo sviluppo del processo e la sua differenziazione nei diversi campi di studi si può vedere Gärtner (2002). (Plutarco sembra far uso del metodo esegetico alessandrino nei confronti di passi omerici controversi in *aud.* 27A–28A). La diffusione del metodo sarebbe da attribuire ai προβλήματα aristotelici e ps-aristotelici, su cui Pfeiffer (1973: 134–35), Pontani (2005: 34–35), Taub (2015: 417–423). Secondo la Iokonomopoulou (2013: 133) l'influenza dei *Problemata* ps-aristotelici è fortissima in età imperiale. Nelle *Quaest. Nat.* Plutarco dimostra di essere molto legato a questo genere di problemi, sia nel contenuto che stilisticamente: “by Athenaeus’ time, the Problems was such a popular work that an itinerant showman from Alexandria called Matreas ‘wrote parodies of Aristotle’s Problems’”. Secondo Brenk (1987: 271) e Ferrari (2001: 552) è possibile che il metodo zetematico fosse diffuso nelle scuole medioplatoniche, anche se le *Platonicae Quaestiones* di Plutarco sono l'unica testimonianza certa di questa tipologia associata all'esegesi del testo platonico. Menn (2015: 11): “Plutarch’s Πλατωνικά ζητήματα will be perhaps the first such treatise devoted to a prose author, and certainly the first extant one”.

<sup>9</sup> Le altre raccolte di *quaestiones* in greco sono chiamate αἰτίαι ο προβλήματα. Sulla differenza tra queste titolature si vedano le ipotesi di Harrison (2000: 195) e Taub (2015: 415). In merito a tutti i lavori che possono essere raggruppati sotto il titolo di *quaestiones* nel *corpus* plutarcoo, Oikonomopoulou (2013: 130): “they are the only ones that survive to this day. They are also integral to a larger imperial literary tradition of writing problems, represented by authors such as Seneca, Philo of Alexandria, Heraclitus, Alexander of Aphrodisias, and Porphyry. They are especially significant because they constitute perhaps the most thematically wide-ranging, single-authored *quaestiones*-corpus of imperial Greco-Roman antiquity”.

bien détermine et avec l'aspect strictement exégétique".<sup>10</sup> Per questo motivo, nei fondamentali studi di Ferrari e Petrucci sui metodi esegetici dei platonici di età imperiale le *Platonicae Quaestiones* sono considerate a pieno titolo espressione dell'approccio interpretativo rivolto ai dialoghi di Platone in quest'epoca.<sup>11</sup> Per comprendere il cuore dell'attività esegetica di Plutarco e dei suoi contemporanei, sono valide le parole di Petrucci:

la coerenza della dottrina platonica è sì il fine dell'esegesi, ma è anche il presupposto dell'applicazione di tutti i metodi analizzati. L'uso di metodi come il *Platonem ex Platone*, la composizione di citazioni, o l'applicazione del principio *ex eo*, non sarebbero possibili se non si presupponesse una totale omogeneità del pensiero platonico, un'aprioristica riducibilità delle contraddizioni. L'applicazione di ciascun metodo non è altro che un modo, scelto perché sia il più efficace possibile, per mostrare ciò che già si assume: Platone non è un "sofista ubriaco".<sup>12</sup> Estendendo questa circolarità alla più ampia aspirazione al sistema e all'affermazione dell'*auctoritas* si ottiene lo stesso risultato: nella profonda percezione di ciascun esegeta il fine coincide con il presupposto inalienabile che dà senso all'applicazione di ogni metodo, che giustifica apparenti sovrainterpretazioni, forzature, manipolazioni.<sup>13</sup>

Il dialogo più importante per i platonici di età imperiale è il *Timeo*, come dimostra il ruolo di spicco che possiede nella nostra raccolta, dal momento che cinque dei dieci studi plutarchei sono dedicati a questo testo.<sup>14</sup> Le *Platonicae Quaestiones* sono una testimonianza importante non solo per il platonismo di età imperiale ma anche all'interno del *corpus* plutarcheo, essendo l'unico testo conservato, insieme al trattato *An. procr.*, specificatamente dedicato all'esegesi del testo platonico.<sup>15</sup> Malgrado la sua innegabile rilevanza, la raccolta ha ottenuto meno attenzione di altri contributi platonici e di altre opere plutarchee di argomento filosofico. Uno dei primi studi dedicati alle *Platonicae Quaestiones* è costituito da un articolo del 1964 di Romano che si dimostra poco clemente con Plutarco, liquidando gran parte degli apporti originali della raccolta.<sup>16</sup> Sicuramente più fortunata,

---

<sup>10</sup> Opsomer (1996: 76).

<sup>11</sup> Ferrari (1995: 201–202, 1999b, 2001) e Petrucci (2015) offrono un'ottima lettura analitica dei metodi esegetici medioplatonici. Ora si può consultare anche Boys-Stones (2018: 50–55). Prima del cosiddetto Neoplatonismo, l'unica testimonianza che potrebbe dimostrare la presenza di commenti continui su un dialogo platonico sembra essere il *Commento anonimo al Teeteto*. Questa possibilità è molto dibattuta, così come la datazione del papiro in cui il commento è conservato, pur essendo evidente che il suo contenuto lo avvicina al contesto platonico coevo a Plutarco, come avremo modo di mostrare nel commento della I *quaestio*. Sul problema cfr. Sedley (1999), Petrucci (2015: 298). Sul fervore esegetico di età imperiale è indicativa la testimonianza di Seneca: "quella che era filosofia è diventata filologia" (Sen. *Ep.* 108. 23). In ogni caso sembra che da subito l'Academia abbia dimostrato una particolare attenzione all'opera del suo maestro: l'ordinazione dei dialoghi platonici in tetralogie e la sua conservazione e tradizione non è da attribuire solamente alla scuola filologica alessandrina – Aristofane propone una divisione in triadi dei dialoghi con poco successo – ma è proprio dentro l'Academia che questi testi si conservano e sono riordinati. Sul problema, che comunque è controverso, si rimanda a Schironi (2005).

<sup>12</sup> L'espressione è usata da Plutarco, cfr. *An. procr.* 1016A.

<sup>13</sup> Petrucci (2015: 314–315).

<sup>14</sup> Cfr. Ferrari (1995: 274), Opsomer (2007c: 284), Petrucci (2015: 297), Boys-Stones (2018: 59–60).

<sup>15</sup> Così Ferrari (2002: 228), diversamente Cherniss (1976: 2) e Donini (1999: 136), secondo cui *Plat. Quaest.* e *An. procr.* sono le sole due opere del *corpus* plutarcheo a poter essere considerate a pieno titolo trattati di argomento unicamente filosofico.

<sup>16</sup> Romano (1964). Per capire quanto l'approccio nei confronti di Plutarco sia fortunatamente cambiato, grazie all'enorme attenzione che la sua riflessione filosofica ha ricevuto negli ultimi sessant'anni, si può fare il paragone con una delle considerazioni presenti nello studio di Romano (1964: 119): "per noi egli è indubbiamente un platonico, ma uno di quei platonici che per difetto di una vera tempra di filosofo e per non avere, quindi, saputo dare alla sua speculazione una forte impronta di originalità, rimane costantemente esposto agli influssi dottrinali più disparati, anche



tanto da restare ancora insostituibile, è l'edizione critica di Cherniss del 1976, corredata di traduzione in inglese e di un commento conciso ma ricco per la Loeb Classical Library. Dopo questa edizione, nella rinascita di interesse per il cosiddetto "medioplatonismo" sorta verso la fine degli anni Settanta del secolo scorso, le *Platonicae Quaestiones* sono state oggetto di attenzione separatamente. I contributi ad esse dedicati si trovano per la più in forma di articoli o di capitoli all'interno di monografie dedicate a problemi più generali della filosofia plutarchea o del platonismo imperiale.<sup>17</sup> Il presente studio, dunque, con la sua traduzione italiana e commento, cerca di offrire un primo tentativo di lettura completa dell'opera. Il testo tradotto e commentato è quello stabilito dall'edizione di Cherniss. Nel commento dedicato ad ogni *quaestio* si è cercato di ricostruire l'argomentazione esegetica seguita da Plutarco con gli opportuni rimandi al testo di Platone, al resto del *corpus* plutarcheo e al contesto platonico. Inoltre, si è cercato di individuare possibili elementi di continuità fra le *quaestiones*, nel tentativo di verificare la possibilità che i dieci studi possano essere di più che una semplice raccolta di appunti plutarchei. I risultati di questa lettura unitaria verranno raccolti e discussi nella conclusione dello studio. Come si cercherà di dimostrare, le *quaestiones* sembrano possedere una certa continuità tematica che le lega le une alle altre, aspetto che se non altro consente di approfondire tematiche centrali della filosofia plutarchea.

---

se le idee provenienti da altra fonte che non sia quella platonica siano da lui accettate sempre in nome di un accordo di fondo con le idee di Platone".

<sup>17</sup> Un'eccezione importante è rappresentata dalla tesi di dottorato di Opsomer (1994) "Geschiedenis van het platonisme en Plato-exegese in Plutarchus' Quaestiones Platonicae", alla quale in questa tesi non viene fatto riferimento perché l'autrice non conosce l'olandese. Fortunatamente i numerosi contributi di Opsomer sulle *Platonicae Quaestiones* hanno potuto in qualche modo sopperire a questa mancanza.

## Traduzione *quaestio* I

[999C] Perché mai il dio ordinò a Socrate di fare da levatrice agli altri, mentre impedì a lui di generare, come si dice nel *Teeteto*? Infatti non avrebbe usato il nome di dio fingendo o giocando. [999D] In più nel *Teeteto* molte cose superbe e altezzose sono attribuite a Socrate, tra le quali ci sono anche queste: “molti infatti, o meraviglioso giovane, si sono posti in un tale stato d’animo nei miei confronti, da mordere semplicemente qualora li privi di un qualche cicaleccio; e non pensano che io faccio questo con benevolenza, essendo lontani dal conoscere che nessun dio è avverso agli uomini né io faccio niente del genere per malvagità, ma a me non è concesso concedere una menzogna e nascondere verità”.

Forse dunque la sua stessa natura poiché è più adatta a giudicare che feconda la chiamò dio, come Menandro “infatti il nostro *nous* è dio” e Eraclito “il carattere dell’uomo è demone”; [999E] oppure una qualche causa veramente divina e demoniaca consigliò a Socrate questo genere di filosofia, con il quale esaminando gli altri sempre li allontanava da boria e errore e ostentazione e dall’essere pesi prima per sé stessi e poi per i loro compagni? E infatti come per sorte avvenne allora che si formasse un movimento di sofisti in Grecia, e i giovani pagando molto argento a questi, si riempivano di presunzione e apparenza di conoscenza, e agognavano discussioni di discorsi e dispute inutili in contese e brame di vittoria e non per qualcosa di bello o utile. Dunque avendo il discorso confutatorio come una medicina, Socrate [999F] era degno di fede mettendo alla prova gli altri nel non dichiarare niente, e li afferrava maggiormente mentre sembrava cercare in comune la verità e non soccorrere lui una propria opinione.

[1000] In secondo luogo il generare è d’impiccio, mentre il giudicare è vantaggioso. Infatti ciò che ama è cieco su ciò che è amato: niente delle proprie cose è amato così come una opinione o un discorso da chi l’ha generato. Infatti quella che è detta la più giusta spartizione dei figli nei confronti dei discorsi è la più ingiusta: in quel caso infatti bisogna prendere i propri averi, mentre qui il migliore, anche qualora ce ne fosse uno estraneo. [1000B] Per questo colui che genera cose proprie diventa un peggior giudice di quelle altrui. E come tra i saggi qualcuno diceva che gli Elei erano i migliori agonoteti delle Olimpiadi, se nessuno degli Elei era combattente, così chi dovrà presiedere correttamente ai discorsi ed essere giudice non è giusto che lui stesso ami la vittoria né competa con coloro che sono giudicati. E infatti gli strateghi dei Greci che davano il voto ai migliori, tutti giudicavano sé stessi i migliori, e non c’è nessuno dei filosofi che non abbia vissuto questo a parte quelli che sono d’accordo con Socrate a non dire niente di personale: questi soli offrono se stessi come giudici puri e incorrotti della verità. Come infatti l’aria nelle orecchie, se non è stabile e priva

di nessuna voce personale ma vuota di eco e ronzio, non si impadronisce esattamente delle cose dette, così colui che giudica i discorsi in filosofia, [1000C] se dentro risuona <qualcosa> e riecheggia, farà fatica ad intendere le cose dette da fuori. E infatti l'opinione propria e familiare non accoglierà ciò che è discorde da sé stessa, come testimonia il gran numero di correnti filosofiche, tra le quali, se la filosofia fa del suo meglio, ne ha solo una corretta mentre tutte le altre opinano e combattono contro la verità.

Ancora, quindi, se niente è comprensibile per l'uomo e conoscibile, verosimilmente il dio gli impediva di generare opinioni ventose e false e instabili mentre lo obbligava a confutare gli altri che avevano tali opinioni. Infatti non era un piccolo vantaggio ma grande il discorso che allontana dal più grande tra i mali, inganno e frivolezza:

nemmeno agli Asclepiadi il dio diede questo

la medicina di Socrate non era del corpo infatti ma era purificazione dell'anima fallace e corrotta. [1000D] Se c'è conoscenza della verità e una è la verità, chi impara da chi lo scopre non ha meno di ciò che è scoperto; prende di più colui che non è convinto di avere, e prende meglio da tutti, come chi non ha generato adotta il figlio migliore.

Guarda se non erano degne di alcuna attenzione tutte le altre cose, poemi e conoscenze e discorsi di retori e opinioni di sofisti, queste il demone impedì a Socrate di generare, quella che sola riteneva la saggezza di Socrate, quella che è chiamata da lui erotica riguardo al divino e intelligibile, di questa [1000E] non c'è generazione per gli uomini, né scoperta ma anamnesi. Per cui Socrate non insegnava niente, ma mettendo i principi delle aporie, come le doglie nei giovani, svegliava e muoveva e spingeva le conoscenze innate; e questo lo chiamava arte maieutica, non mettendo dentro da fuori, come alcuni dicevano, *nous* in quelli che incontrava, ma mostrando che ne avevano uno loro in sé, stessi incompleto e disordinato e bisognoso di qualcuno che lo nutrisse e rafforzasse.

## Commento

Al centro di questa indagine è posta la figura di Socrate del *Teeteto*, al quale il dio ordina di agire come una levatrice nei confronti degli altri, ma di non generare nulla da sé stesso. La *quaestio* è caratterizzata da un'argomentazione in cui è più difficile che in altri casi stabilire i confini tra le ipotesi, forse per questo Opsomer si limita ad individuare quattro sezioni: “the various sections are clearly intended to be understood as complementary: [...] this *quaestio* has a climactical structure”.<sup>18</sup> Guardando alle congiunzioni usate nella *quaestio*, si può tentare invece di ricostruire il percorso esegetico, che sembra polarizzarsi attorno a due blocchi. Il primo blocco è composto dalle due proposte per l'esegesi che riguarda la sorgente dell'ordine impartito a Socrate (πότερον ... ἢ 999D–F). Segue un secondo blocco focalizzato sul problema della generazione, introdotto da ἔπειτα (1000A–D), collettivo di vari argomenti di matrice scettico-academica. A questa parte appartiene anche la sezione introdotta ἔτι (1000C), congiunzione con la quale di solito è introdotto un nuovo argomento e non una nuova ipotesi, come crede Roskam.<sup>19</sup> La *quaestio* si chiude con l'argomentazione finale introdotta da ὅρα δὲ μή (1000D–E).

Sembra, dunque, che comprendere correttamente cosa intenda Platone con quel “dio” che dà l'ordine a Socrate sia una premessa fondamentale per un'esegesi corretta degli stessi ordini impartiti. Le alternative avanzate sono due ed occupano poche righe: Socrate chiama “dio” la sua stessa natura, oppure qualcosa di divino o demoniaco ha suscitato in Socrate il genere di filosofia confutatorio per far fronte alla condizione storica del suo tempo, quella della dialettica vuota dei Sofisti, ormai diffusissima tra i giovani. Il secondo ambito di indagine si protrae invece fino alla fine della *quaestio*, con un susseguirsi di argomenti in cui è riconoscibile un forte richiamo alla tradizione scettica dell'Accademia ellenistica e al suo dibattito con altre scuole ellenistiche.<sup>20</sup> Nelle ultime righe della *quaestio* è introdotta un'interpretazione di chiara matrice platonica per chiarire l'esegesi del veto di dio a Socrate. L'unica saggezza è in merito alle cose divine e intelligibili, che possono solo essere ricordate dagli uomini e che non rientrano nell'ambito della generazione: queste risiedono dentro il *nous* degli uomini, essendo “conoscenze connaturate”. L'equivalenza tra la maieutica del *Teeteto* e la teoria dell'*anamnesi* di altri dialoghi platonici, e il riferimento alle “conoscenze connaturate” testimoniano l'influenza su Plutarco del contesto platonico a lui contemporaneo: la stessa

---

<sup>18</sup> Opsomer (1998: 150).

<sup>19</sup> cfr. *quaest* III 1001E–1002B, *quaest.* V 1003E–1004B, *quaest.* IX 1008B. L'interpretazione che verrà proposta non corrisponde con quella avanzata da Roskam (2011: 421–424, 2018: 755–756) che crede di riconoscere quattro risposte al problema iniziale: 1- 999DF, 2- 1000AC, 3-1000CD, 4-1000DE. Diversamente, Opsomer (1998: 150) parla di quattro sezioni, una lettura compatibile con quella che verrà proposta di seguito.

<sup>20</sup> In *anon. in tht.* LIV. 38–43, si fa riferimento all'interpretazione di *Teeteto* 150c4–7 per cui alcuni considerano Platone un Accademico. Per una ricostruzione di quella che poteva essere la lettura scettica del *Teeteto*, vedi Sedley (1996: 84–89).

interpretazione si ritrova nel *Didaskalikos* di Alcinoos e nel commento dell'anonimo al *Teeteto*, che testimoniano entrambi l'attento studio del *Teeteto* da parte dei platonici.<sup>21</sup>

L'approfondito studio di Opsomer sulla prima *quaestio* è l'inevitabile punto di riferimento del commento a seguire.<sup>22</sup> Si terrà in considerazione anche l'ipotesi di Mura, secondo il quale nella nostra *quaestio* Plutarco sarebbe interessato a ricondurre il metodo dialettico di Socrate a Platone.<sup>23</sup> Si cercherà poi di mettere in luce ruolo e significato che la *quaestio* sembra avere all'interno delle *Platonicae Quaestiones*. La raccolta si apre con l'unico studio dedicato interamente al *Teeteto* e alla figura di Socrate. Il dato può essere considerato accidentale oppure si può tentare di sfruttarlo per capire se la raccolta delle *quaestiones* possiede una conformazione studiata e non casuale. L'ipotesi di un percorso che si sviluppa attraverso le tematiche delle singole *quaestiones* si fa più persistente se si osserva che solo l'ultima *quaestio*, incentrata sul *Sofista* e sul *πρώτος λόγος*, è l'unica in cui ricompare Socrate.<sup>24</sup> È possibile, dunque, che la prima e l'ultima indagine formino una cornice epistemologica che include e rende possibili gli sviluppi delle altre *quaestiones*, in cui il *Timeo* spicca come il dialogo al quale Plutarco dedica maggiore sforzo esegetico. D'altro canto, anche volendo accantonare l'ipotesi che le *Platonicae Quaestiones* siano un'opera completa, la tematica della prima *quaestio* non può che apparire un manifesto del metodo esegetico zematico sfruttato da Plutarco in tutti e dieci gli studi. Il modello di questo metodo è riconosciuto nella maieutica di Socrate del *Teeteto*,<sup>25</sup> le cui fondamenta epistemologiche poggiano sulla teoria platonica dell'*anamnesi*.

### **Linee guida sul dibattito attorno allo scetticismo di Plutarco**

A cavallo tra gli anni Novanta e Duemila ha ripreso vigore il dibattito attorno allo scetticismo di Plutarco.<sup>26</sup> Per cogliere il centro di questa discussione può essere utile tenere a mente le parole di Brittain in merito: “whether Plutarch himself is a sceptic seems to me to be, in the end, a question of terminology: it is at any rate no part of his claim of the unity of the Academy that his (or e.g. Plato's) position is identical to that of Arcesilaus or of Carneades”.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Su questi commenti platonici al *Teeteto* si vedano Sedley (1996), Opsomer (1998: 27–82), Tarrant (2001: 167–182).

<sup>22</sup> Opsomer (1998: 127–212).

<sup>23</sup> Mura (2007).

<sup>24</sup> Il tema dell'ultima *quaestio* riguarda le parti costitutive del *logos*. Plutarco tiene conto dei dialoghi in cui questo tema è affrontato, specialmente il *Cratilo*, ma non mancano rimandi anche al *Teeteto*. Anche se il tema affrontato nella nostra *quaestio* e nell'ultima non è lo stesso, probabilmente non è un caso che le due *quaestiones* affrontino tematiche epistemologiche che non sono approfondite nelle altre *quaestiones*.

<sup>25</sup> Così anche Roskam (2017: 756), Meeusem (2017: 194), Dillon (2018: 193): “the rather programmatic first *zētēma*”.

<sup>26</sup> Per una storia degli studi sullo scetticismo di Plutarco nella critica dei primi del Novecento si rimanda a Opsomer (1998: 174–184), che identifica negli studi di questo periodo un'inutile opposizione tra “razionalismo” e “pietà”, ovvero tra una fase scettica ad una religiosa. Opsomer dimostra come questi due aspetti sono presenti e permangono in tutto il *corpus* plutarcoo ed è dunque impossibile vederli secondo un processo evolutivo. Il dibattito si può ormai considerare chiuso, per uno studio comprensivo e approfondito sulla questione si rimanda a Bonazzi (2014), alla bibliografia di riferimento da lui citata, si può aggiungere Dillon (2018).

<sup>27</sup> Brittain (2001: 226). Come fa notare Bonazzi (2014: 130, n. 7), il problema per la divergenza di opinioni moderne in parte è stata causata dal significato che si è attribuito a scettico.

All'origine del problema si trova il fatto che Plutarco difende l'unità dell'Academia platonica, considerata una tradizione continua e ininterrotta a partire da Platone.<sup>28</sup> Questa visione unitaria era tutt'altro che comune, da quando Antioco di Ascalona aveva definito l'Academia scettica "Nuova" rispetto a quella antica dei primi scolarchi, considerati gli unici fedeli successori di Platone.<sup>29</sup> L'interpretazione unitarista della tradizione accademica di Plutarco dipende probabilmente da Filone di Larissa.<sup>30</sup> Secondo Brittain: "the central elements of this unity are its philosophical method (argument on either side) and its opposition to empiricism", rappresentato da Stoici ed Epicurei.<sup>31</sup> L'*adv. Col.* è il trattato su cui si è concentrata maggiormente la critica moderna, perché è qui che Plutarco prende le difese di Arcesilao, esponente dell'Academia ellenistica, attaccato dall'epicureo Colote. Gli studi di Bonazzi sull'*adv. Col.* hanno fatto chiarezza sull'argomento cardine della difesa plutarca dell'Academia scettica.<sup>32</sup> Nel trattato Plutarco critica gli Epicurei e il Pirronismo, associati da una comune ontologia empirista, ritenuta l'unica vera responsabile di uno scetticismo estremo.<sup>33</sup> Di contro, la strategia di difesa nei confronti dello scetticismo Accademico si esprime nel riconoscimento di un'ontologia dualista dipendente da Platone: "in a nutshell, one could define Plutarch's philosophy as a Platonizing interpretation of the Hellenistic Academy".<sup>34</sup>

All'origine del dibattito recente, invece, si può indicare lo studio di Opsomer *In search of the Truth*, dove l'autore dimostra la permanenza di tematiche dalla cosiddetta Academia Nuova (o scettica) nel *corpus* plutarco, suggerendo che questo è il motivo per cui si può parlare di Plutarco come scettico. Nello studio, Opsomer sceglie la I *quaestio* come esempio del platonismo plutarco in cui l'accoglienza dello scetticismo Accademico è più evidente.<sup>35</sup> Questa interpretazione è stata oggetto di critiche, per questo Opsomer è tornato sul tema dopo qualche anno sostenendo che il suo

---

<sup>28</sup> Su questo problema Plutarco avrebbe scritto un trattato andato perduto ma conservato nel Catalogo di Lampria: *Sull'unità dell'Academia a partire da Platone*. L'unico medioplatonico che come lui difende l'unità dell'Academia è anon. in *Th.* LIV 38–LV13.

<sup>29</sup> Cic. *Ac.* 13. Opsomer (2005b: 167–170), p. 169: "Plutarch's use of the term "Academic" is defined by his "Unity-of-the-Academy" thesis. In this he is clearly influenced by Philo of Larissa, the protagonist of the so-called fourth Academy. Plutarch's claim is that the Academy had never betrayed Plato's original intentions. This reproach had been made by Antiochus, who branded the Academy or Arcesilaus as "new" and proclaimed that he would return to the original, "old" Academy". Cfr. anche Bonazzi (2018: 130–131).

<sup>30</sup> Il primo ad averlo ipotizzato è Tarrant (1985: 133–134).

<sup>31</sup> Brittain (2001: 236) che precisa però la differenza di motivazione: Filone considera unitaria l'Academia perché da tutti è sostenuta "the weak perceptual *catalepsis* which he introduced in the Roman Books", idea che non pare però condivisa da Plutarco. Della stessa opinione Opsomer (2005b: 174).

<sup>32</sup> Bonazzi (2003), (2012: 274): per Plutarco Pirronismo è "scepticism' (understood not as a specific philosophical school, but as the questioning or denying of the possibility of knowledge)", (2014: 122–126).

<sup>33</sup> Bonazzi (2012: 294). Plutarco produce quella che Bonazzi chiama una 'metaphysical' interpretation of Arcesilaus.

<sup>34</sup> Bonazzi (2014: 130).

<sup>35</sup> Opsomer (1998: 127). Nello studio Opsomer (1998: 213–235) fa luce anche sulla persistenza di un platonismo coevo a Plutarco in cui i tratti dello scetticismo sono molto forti, tanto da venire confusi dai contemporanei con il Pirronismo. Tra questi platonici c'è anche Favorino, che si dichiara discepolo di Plutarco ed è riconosciuto come tale da Galeno, un severo nemico di questi Accademici νεώτεροι. Ioppolo (2004: 304–310): "questa posizione [Gal. *opt. Doctr.* 92. 1, 7–8] filosofica inoltre che Galeno attribuisce ai νεώτεροι non coincide perfettamente né con quella di Filone e di Cicerone, né con quella di Accademici precedenti, ma è loro peculiare".

tentativo di approfondire l'*Academismo* di Plutarco non aveva alcuna pretesa di offrire una definizione comprensiva del platonismo di Plutarco, come gli era stato contestato.<sup>36</sup> Nella filosofia di Plutarco ci sono evidenti tendenze dogmatiche associate all'autorità conferita a Platone,<sup>37</sup> che coesistono con il permanere di evidenti tratti riconducibili all'Academia scettica, come il richiamo alla sospensione del giudizio *ἐποχή*, alla cautela nei confronti del divino *εὐλάβεια*, al verisimile *πιθανός*.<sup>38</sup> Tuttavia, come ha ben dimostrato Donini, l'atteggiamento scettico di Plutarco nei confronti della realtà sensibile, assimilabile all'*ἐποχή* di Arcesilao, si fonda su un'epistemologia del tutto platonica,<sup>39</sup> così come il richiamo all'*εὐλάβεια* accademica nei confronti della metafisica e delle questioni divine, chiamato da Donini scetticismo "metafisico".<sup>40</sup> Insomma per Donini, pur assumendo atteggiamenti scettici, Plutarco non può essere considerato in continuità con lo scetticismo di Arcesilao, poiché la filosofia plutarchea rimane fundamentalmente platonica, interpretazione condivisa da Babut.<sup>41</sup> Boys-Stones ha preferito definire l'atteggiamento di Plutarco "probabilistic", ovvero quello di "a positive sceptic", accentuando il possibile influsso di Filone e il suo richiamo al *πιθανός* per quanto riguarda la validità della percezione.<sup>42</sup> L'ultimo tratto in comune con gli Academicici è l'uso di alcuni loro strumenti dialettici, come quello della discussione in entrambe le parti, *in contrarias partes disserere*.<sup>43</sup> Molti di questi aspetti sono presenti nella nostra *quaestio* e verranno discussi nel commento.

### Socrate e Plutarco

La I *quaestio* è l'unica dedicata alla figura di Socrate.<sup>44</sup> Tre importanti studi sul Socrate di Plutarco hanno messo in luce l'interesse, evidente in tutto il *corpus* plutarcheo, verso questa figura e

<sup>36</sup> Opsomer (2005b).

<sup>37</sup> Opsomer (2005b: 172): "I say that first *Platonica quaestio* has served as a guide through Plutarch's *Academism*, which confirms that the only thing that I wanted to treat comprehensively was this one aspect of Plutarch's philosophy. Not his Platonism as such". Bonazzi (2012: 295): "ideally, one should speak of 'Academism', as opposed to both (dogmatic) Platonism and scepticism".

<sup>38</sup> Per approfondimenti su questi aspetti si veda Opsomer (1998: 162–186).

<sup>39</sup> Così anche Brittain (2001: 229).

<sup>40</sup> Opsomer (1998: 178) per Plutarco questo è un atteggiamento Accademico, cfr. *ser. num.* 549E–F.

<sup>41</sup> Donini (1999: 21–23), che riprende quanto già sostenuto in Donini (1986: 212): "la sospensione dell'assenso ai dati della percezione sensibile e alle opinioni su questa fondate appare essere una costante nella sua opera; altrettanto costanti sembrano la cautela critica nelle scienze e la prudente riserva nel trattare della natura e delle operazioni divine". Babut (2005).

<sup>42</sup> Boys-Stones (1997b), vedi specialmente pagine (227–228) per la sua risposta all'interpretazione di scetticismo metafisico data da Donini. Boys-Stones (1997b: 230): "given that his scepticism in the face of the sensible world was a kind that allowed him to say something positive about it, it remains to ask how he thought this positive information could be sorted out of the may conflicting impressions it throws up. In fact, the Academy furnished one influential brand of scepticism which would seem to be particularly appropriate to Plutarch's purpose, and that is a form of scepticism ascribed to Philo of Larissa". Brittain (2001: 228–229): "since he rejects universal *epoche* and adopts 'probable' philosophical views, his own position is not Arcesialus' or Carneades". Brittain (2007: 309) descrive Plutarco vicino al 'mitigated scepticism', anche se non del tutto corrispondente con esso.

<sup>43</sup> Boys-Stones (1997a), Opsomer (1998: 186–190).

<sup>44</sup> Il nome di Socrate compare ancora solo nella *quaestio* X, cfr. 1009D, 1010A, 1011C.

soprattutto l'ampia conoscenza del Socrate di Platone e di quello di Senofonte.<sup>45</sup> Plutarco è considerato una fonte attendibile anche per il Socrate di Arcesilao,<sup>46</sup> e in generale per il dibattito ellenistico attorno alla sua figura.<sup>47</sup> Nello studio sulla ricezione ellenistica di Socrate, Long sottolinea che non sembra essere esistito in passato il cosiddetto “problema socratico”: “If they were aware of discrepancies between Xenophon’s accounts and Plato’s dialogues, there were not regarded as any reason for having to prefer one account to the other”.<sup>48</sup> Roskam è recentemente tornato sul problema, facendo notare quanto Plutarco sia un fruitore attento delle fonti di cui si serve.<sup>49</sup> Roskam indica la nostra *quaestio* come una delle testimonianze più evidenti dell'informazione di Plutarco attorno a quella che tuttora si ritiene essere la filosofia di Socrate, suggerendo a ragione: “throughout the *Corpus Plutarcheum*, Socrates thus appears as a virtuous philosopher and teacher”.<sup>50</sup>

### La domanda

Il problema che apre le *Platonicae Quaestiones* ha a che fare con l'ordine impartito da dio a Socrate di agire come una levatrice verso gli altri ma di evitare lui stesso di generare qualcosa. La domanda

---

<sup>45</sup> Hershbell (1988), p. 380: “his [Plutarch’s] main emphasis, however, is on Socrates as a “divine” man who followed his *daimon* throughout life (*De gen. Socr.*), performed his duties as an Athenian (*De gen. Socr. and Adv. Col.*), challenged his fellow citizens to reflect, while acting as a midwife (*Quaest. Plat.*), and who was somewhat sceptical about human beliefs and sense perception. Perhaps Plutarch regarded himself as Socrates’ successor (*Amat.*). Certainly there is evidence for thinking that Plutarch, like some of his contemporaries, considered Socrates a model or paradigm for the best human life. Socrates followed his *daimon*, and led a busy life while maintaining self-control and the capacity for quiet reflection. Plutarch’s own life was not wholly different”. Pelling (2005: 106): “for Plutarch too and his contemporaries there seem to be few doctrines that would readily be associated with Socrates: perhaps the claim to know nothing, but even that comes up more rarely than we might expect, and with a distinctly ethical tinge”. Pelling ritiene che Plutarco fosse in grado di distinguere il Socrate di Platone dal Socrate storico, p. 107–8: “when it is the philosophical argument that matters, it is ‘Plato’ rather than ‘Socrates’ that Plutarch quotes”. Roskam (2017).

<sup>46</sup> La critica è ormai concorde nel sostenere che il Socrate dell'*adv. Col.* è quello dell'esegesi di Arcesilao, sul tema si veda Ioppolo (1986: 48, 2004, 2021), Opsomer (1998: 83–126). Nello studio in cui ricostruisce l'influenza pitagorica sull'interpretazione di Socrate presente in altri dialoghi plutarchei, Donini (2003: 355) è costretto ad ammettere: “in Plutarco si può trovare tutto ciò che gli Academici e la tradizione pitagorica attribuivano a Socrate, ma senza che mai un confronto diretto tra le tradizioni e un chiarimento pieno della situazione sia raggiunto”.

<sup>47</sup> Secondo Hershbell (1988: 371) Plutarco desume gli aspetti scettici di Socrate da Platone stesso. Sul Socrate scettico, Long (1988: 156): rifacendosi a Vlastos per il fatto che il “disavowal of knowledge” di Socrate è un apporto di Platone e dunque dei platonici: “outside the Academy the tradition of the ignorant Socrates never seems to have been taken seriously”, p. 157. Long sostiene che sia una creazione di Arcesilao, contro un Socrate più dogmatico come quello di Senocrate, e che sia quindi successivo agli Stoici, p. 158–159. Sul Socrate degli Stoici e degli Academici vedi anche Tarrant (2001: 56–58, 58–61). Secondo la Ioppolo (1986: 17), le origini della controversia tra Zenone e Arcesilao risiedono nel tentativo di entrambi di appropriarsi della figura di Socrate. Forse un indizio che anche Plutarco era cosciente di questo aspetto si può trovare in *aud. poet.* 17E–F, dove: Socrate in Platone dice di non avere conoscenza rispetto alle cose divine, con conseguente citazione di *Cratilo* 400d–401a.

<sup>48</sup> Long (1988: 152) pur riconoscendo che alla fine dell'ellenismo era riconosciuto che nei suoi dialoghi Platone attribuisce dottrine proprie a Socrate. Long (1988: 153) che rimanda a *Cic. Rep.* 1. 15–16.

<sup>49</sup> Roskam (2017: 744–745), elenca la presenza di testimonianze perdute su Socrate e la ricchezza di interpretazioni antiche sulla figura di Socrate. Roskam, p. 755: “in short, the whole discussion one again shows a multilayered image of Socrates, where elements taken from Plato’s dialogues are combined with later interpretations (both Epicurean and Academic) and with Plutarch’s own view”.

<sup>50</sup> Anche se Roskam (2017: 748, 756) sottolinea giustamente che nella nostra *quaestio* si sostiene che Socrate non insegna niente, vedi 1000E. Vale la pena menzionare che nel *Catalogo di Lampria* figurano due titoli di opere e noi non pervenute dedicate interamente alla figura di Socrate: (n. 189) Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους, (n. 190) Περὶ τῆς Σωκράτους καταψήφισεως.



della *quaestio* è una citazione piuttosto precisa di *Teeteto* 150b7–8.<sup>51</sup> Nella domanda non è riportato ciò che il Socrate del *Teeteto* premette: l'ordine del dio è la causa del suo agire (τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε), anche se Plutarco si interroga proprio sulla causa di questo ordine (τί δήποτε).<sup>52</sup>

Il passo al centro della domanda della *quaestio* si trova nella sezione del dialogo (150b6–151d6) in cui Socrate rende partecipe Teeteto della sua arte maieutica, tenuta nascosta agli altri (149a7): “se per il resto la mia arte della maieutica è simile a quella praticata dalle levatrici, in un punto essa differisce, cioè per il fatto che aiuta a partorire uomini invece che donne e che si occupa delle loro anime gravide e non dei corpi”.<sup>53</sup> Socrate si paragona alle levatrici perché come loro è “sterile”, nel suo caso “sterile di sapienza”, ἄγονός εἰμι σοφίας (150c4), un atteggiamento per il quale è stato criticato da altri ma che è giustificato dall'ordine divino.

Il tema dell'arte maieutica di Socrate ha ricevuto una certa attenzione da parte della critica moderna, polarizzata per lo più tra due interpretazioni.<sup>54</sup> Cornford, nel suo commento al *Teeteto*, suggerisce una forte vicinanza lessicale tra la descrizione della maieutica e quella dell'anamnesi del *Menone* (80d1–86c3), sottolineando che la validità storica di questa interpretazione potrebbe essere rafforzata dal *Commento anonimo al Teeteto*:<sup>55</sup> “the probable inference is that Anamnesis was a theory which squared the profession and practice of Socrates with Plato's discovery of the separately existing Forms and his conversion from Socratic agnosticism to a belief in immortality”.<sup>56</sup> Cornford ammette tuttavia che nel *Teeteto* manca ogni riferimento all'anamnesi, e specialmente alle forme. Al secondo polo interpretativo si trova l'interpretazione di Burnyeat che parla della maieutica come “an account of a method of education which is at the same time a method of doing philosophy, and there are questions to ask about why it seems especially appropriate to philosophy, as opposed to geometry

---

<sup>51</sup> Pl. *Th.* 150b7–8: τὸ δὲ αἴτιον· τόδε μαιεύσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. Il fatto che il verbo ἀναγκάζω sia sostituito da κελεύω non sembra essere rilevante. Nella *quaestio* è reso in terza persona ciò che Socrate dichiara di sé stesso nel dialogo

<sup>52</sup> cfr. Anon. in *Th.* LV, 14–19, su cui Opsomer (1998: 52–53).

<sup>53</sup> Pl. *Th.* 150b6–9, tr. Ferrari.

<sup>54</sup> La critica moderna si è divisa anche sulla posizione e sul ruolo del *Teeteto* nel *corpus* platonico, che Chappell (2004: 16–24) ripercorre. Le due correnti dividono gli interpreti tra Unitarians e Revisionists per quanto riguarda la datazione del *Teeteto* e la mancanza della teoria delle idee nel dialogo. “Reading the *Theaetetus*, the Revisionist line will be that its argument does not support the theory of Forms. So they tend to suggest that the *Theaetetus* is interesting precisely because it shows us how good at epistemology Plato is once he *frees* himself from what Ryle characteristically called Plato's *eidē fixés* about the Forms”, p. 19. “What Plato is doing in the *Theaetetus*, Unitarians suggest, is establishing what knowledge *is not*. His argument is designed to show that certain sorts of proposed accounts of knowledge fail. The way he means to show this failure is by the ‘maieutic’ method of developing those accounts *until* they fail: the *Theaetetus* proceeds by exploring the alternatives to Plato's own account of knowledge and closing them off. In particular (Unitarians like Ross and Cornford typically claim), Plato is arguing to exclude the possibility of a successful account of knowledge that does not invoke the Forms”, p. 20. L'interpretazione di Plutarco, come si potrà vedere, è più assimilabile a quella degli Unitaristi. Sul dibattito interpretativo attorno al *Timeo* si veda anche Tarrant (2001: 140–142) e Sedley (2004: 1–6) per le diverse correnti interpretative.

<sup>55</sup> Sul *Commento anonimo al Teeteto* si rimanda a Bastianini-Sedley (1995: 246–260) dove sono raccolte le ipotesi attorno alla data e all'autore. Anche se non è possibile essere sicuri sulla data, per quanto riguarda la *quaestio* sono evidenti e notevoli i punti di contatto.

<sup>56</sup> Cornford (1957: 27–29).

or cobbling”.<sup>57</sup> Su una linea interpretativa simile McDowell parla di “metaphorical description of a method”, facendo notare la differenza tra questo metodo (probabilmente del Socrate storico e autore della metafora)<sup>58</sup> e la teoria dell’anamnesi platonica, la quale ha poco a che fare con la sterilità che si attribuisce a Socrate nel *Teeteto*.<sup>59</sup> In un punto mediano tra i due poli, anzi dichiaratamente influenzata da entrambi, si posiziona l’interpretazione di Sedley che vede in Socrate “the midwife of Platonism”.<sup>60</sup> Nel dialogo l’arte maieutica sarebbe messa in atto nei confronti del lettore, che dovrebbe arrivare da solo alla conclusione sul tema discusso da Socrate e Teeteto: “cosa ti sembra che sia conoscenza? (τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη)” (146c3).<sup>61</sup> Dal momento che il *Teeteto* è un dialogo in cui non viene trovata una risposta soddisfacente al quesito iniziale (210a7–d4), secondo Sedley, Platone metterebbe in scena la profonda continuità tra Socrate e la sua filosofia, lasciando al lettore il compito di vedere nell’epistemologia platonica, del tutto assente nel dialogo, la soluzione al problema sollevato. L’interpretazione di Plutarco non si dimostra troppo distante dalle strade interpretative proposte dagli interpreti moderni: pur affermando che le premesse della maieutica risiedono nella teoria dell’anamnesi, Plutarco sembra cosciente che il grande lascito di Socrate è proprio il suo metodo dialettico, un dono di cui fare tesoro per fare filosofia.

La fortuna del *Teeteto* nella storia del platonismo è indubbia. Che il dialogo fosse “attorno alla conoscenza”, come era nominato anche nella tetralogia di Trasillo, non ha escluso la proliferazione di interpretazioni.<sup>62</sup> In età ellenistica il *Teeteto* è stato il dialogo al quale gli Accademici si sono rivolti per trovare un Socrate e un Platone che fossero più assimilabili all’interpretazione scettica per cui l’Accademia di quest’epoca era famosa.<sup>63</sup> Nell’ultimo contributo che ci ha lasciato, Anna Maria Ioppolo ha parlato di questo dialogo come “a bone of contention between the Stoics and Arcesilaus”.<sup>64</sup> Di questa contesa la *quaestio* reca una traccia evidente.

<sup>57</sup> Burnyaet (1990: 7).

<sup>58</sup> Anche su questo non tutti sono d’accordo, vedi Giannopoulou (2013: 38–39), che elenca le differenze tra il metodo dell’*elenchus* e quello della maieutica.

<sup>59</sup> McDowell (2019, ediz. online di McDowell 1973, nota 1483–151d).

<sup>60</sup> Sedley (2004: 8): “a much more promising alternative is therefore to take the Socrates of the *Theaetetus* to present, not Plato’s present philosophical persona, but a revision to the historical or semi-historical Socrates brought to life in Plato’s earlier dialogues”, inoltre, Sedley è d’accordo con Cornford nel riconoscere richiami alla teoria dell’anamnesi del *Menone*, affermando che “we need to distinguish two levels of discourse. On the dramatic level, the speaker, Socrates, is innocent of any heavy-duty metaphysical or epistemological theory. [...] but it seems to me equally clear that, from a Platonic perspective, we are meant to recognize that this primitive Socrates is practising a method by which he extracts, from the interlocutor’s inner resources, beliefs which are already present there, if only in embryo, and some of which will when tested turn out to be true”, p. 29.

<sup>61</sup> Sedley (2004: 5), chiama questa interpretazione “maieutic interpretation”, a suo parere una via “current in antiquity”, a partire da anon. *In Thet.*

<sup>62</sup> Per una discussione accurata sul tema si rimanda ad Opsomer (1998: 27–41), cfr. Anon. *In Thet.* II, 11–23, dove si chiarisce che il dialogo è sulla conoscenza, definita “semplice” (ἀπλή ἐπιστήμη), e solo per conseguenza di questo anche sul criterio, che sarebbe quindi l’interpretazione proposta da Alcino. *Didask IV* 154. 10– 156. 23, su cui Sedley (1996), Boys-Stones (2018: 379–380).

<sup>63</sup> Sedley (1996: 86), Annas (1994), Warren (2002: 333).

<sup>64</sup> Ioppolo (2021: 64). Sull’importanza di Socrate per la genesi dello Stoicismo vedi anche Tarrant (2000: 53–61), per l’influenza di Socrate sulla filosofia ellenistica Long (1988).

Il *Commento anonimo al Teeteto*, la cui datazione rimane incerta, testimonia invece un dibattito sul *tipo* di conoscenza di cui si discute nel *Teeteto*,<sup>65</sup> problema che sembra presente anche nel *Didaskalikos* di Alcinoos, e forse anche nella nostra *quaestio*, il cui principale oggetto di indagine, tuttavia, è il metodo maieutico di Socrate.

### L'ironia di Socrate

Dopo la domanda, viene fatta una precisazione in merito alla possibile obiezione che le parole di Socrate sull'ordine del dio possano essere ironiche.<sup>66</sup> Come controprova, è citato un lungo passo del *Teeteto* (151c6–d3),<sup>67</sup> presentato come una delle “molte cose superbe e altezzose” dette da Socrate:

molti infatti, o meraviglioso giovane, si sono posti in un tale stato d'animo nei miei confronti, da mordere semplicemente qualora li privi di un qualche cicaleccio; e non pensano che io faccia questo con benevolenza, essendo lontani dal conoscere che nessun dio è avverso agli uomini né io faccio niente del genere per malvagità, ma a me non è concesso concedere una menzogna e nascondere verità, 999D.

Si tratta di una vera e propria citazione puntuale del testo platonico.<sup>68</sup> Con queste parole nel *Teeteto* si chiude la sezione in cui Socrate descrive la sua arte maieutica. Lo scopo della ripresa così precisa del passo è di fugare ogni dubbio sulla credibilità di Socrate, al quale “non è concesso concedere una menzogna o nascondere verità”.<sup>69</sup> Come suggerisce Opsomer, il richiamo di queste righe all'εἰρωνεία e al gioco può essere una risposta alle accuse degli Epicurei e dei Pirronisti rivolte a Socrate.<sup>70</sup> La citazione dimostra l'invalidità delle accuse alla luce del testo platonico e serve anche da premessa per tutta la discussione che seguirà poi: Socrate e la verità, o meglio la ricerca della verità, costituiscono un nesso non discutibile.<sup>71</sup> Nell'*aud. poet.* (16B–C) Plutarco descrive Socrate “un atleta della verità”: ὁ Σωκράτης ...γεγονὼς ἀληθείας ἀγωνιστῆς τὸν ἅπαντα βίον.<sup>72</sup> Inoltre, la ricerca di Socrate si svolge in stretta relazione con dio: come nessun dio è avverso agli uomini, così si determina l'agire di Socrate nell'ambito della verità e della falsità.

### Quale dio per quale ordine?

---

<sup>65</sup> Su questo problema si veda Tarrant (2001: 140–182).

<sup>66</sup> Sull'ironia di Socrate, Cfr. Pl. *Smp.* 216e4–5, *Ap.* 37e5–38a1, Cherniss (1976: 19), Vlastos (1991: 1–20). Long (1998: 151–152, 155–156), che sottolinea come l'ironia sia un tratto del Socrate della tradizione platonica, attaccato dagli Epicurei.

<sup>67</sup> Opsomer (1998: 122), la citazione di Platone è uno strumento usato da Plutarco contro le accuse degli Epicurei.

<sup>68</sup> Sono molto poche le differenze con il testo platonico: il δῆ presente nei codici plutarchei, rispetto a ἤδη del *Teeteto*; οὕτω πρὸς μὲ dei solidi codici J, g. La precisione di questa citazione può forse dimostrare che dove Plutarco modifica di molto il testo platonico (come accade in molte altre *quaestiones*) lo fa intenzionalmente.

<sup>69</sup> Cfr. Pl. *Ap.* 17b4–5, 18a6, 23c8 sull'ira di chi è interrogato da Socrate e scopre di non sapere nulla.

<sup>70</sup> Opsomer (1998: 113–122), cfr. Sext. *P.H.* 1. 221, Numenio fr. 24. 67–79 Des Places. Sull'εἰρωνεία Opsomer (1998: 106–122). Long (1988: 151), sottolinea che il Socrate degli Stoici è privo dell'ironia, considerata una caratteristica di un uomo non rispettabile, cfr. SVF 3. 630. Sul Socrate stoico privo di ironia anche Ioppolo (1986: 50–51), che suggerisce quanto Zenone avesse una visione “dogmatica e positiva” di Socrate.

<sup>71</sup> Cfr. Anon. in *Th.* LVIII 23–LIX 8.

<sup>72</sup> Cfr. Cic. *Luc* 76: *Arcesilan vero non obtrectandi causa cum Zenone pugnavisse*. Secondo Annas (1994: 314–315) la ricerca della verità è uno degli aspetti più caratteristici dell'interpretazione Accademico scettico di Socrate.

Il primo problema che viene affrontato è quello attorno “il dio”, ὁ θεός, il cui ordine a Socrate costituisce la domanda della *quaestio*. Sono avanzate le uniche due ipotesi della *quaestio*, divise da una sottile differenza. Secondo la prima interpretazione, Socrate chiamerebbe “dio” “la sua stessa natura” perché “più adatta a giudicare che a generare”: πότῆρον οὖν τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὡς κριτικώτερον ἢ γονιμώτερον οὖσαν θεὸν προσεῖπε (999D).<sup>73</sup> Cherniss e Opsomer riconoscono in questo gruppo di aggettivi un riferimento alla parte razionale dell’anima, alla quale per natura è attribuita, nel platonismo plutarco e a lui contemporaneo, la facoltà del giudicare ma non quella del “generare”, che appartiene alle parti dell’anima più strettamente legate al corpo.<sup>74</sup> Questa interpretazione sembra essere confermata dal fatto che Plutarco suggerisce un paragone con una citazione di Menandro, secondo cui “il nous è il nostro dio” (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός).<sup>75</sup> Meno facile è capire l’utilità della citazione di Eraclito immediatamente successiva: “il carattere è il nostro demone” (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων). Il nome di Eraclito non suona inaspettato in un contesto esegetico che riguarda il *Teeteto*: nel dialogo il filosofo è invocato più volte come sostenitore della teoria che tutto scorre, nella verifica della definizione di “conoscenza è percezione”.<sup>76</sup> Soprattutto, però, Eraclito ha un ruolo importante nella difesa di Socrate dell’*Adversus Colotem*. Plutarco fa notare che anche Eraclito sembra avesse preso l’ordine delfico “conosci te stesso” come espressione di limite della conoscenza umana.<sup>77</sup> Il Socrate di questo dialogo è con ogni probabilità quello di Arcesilao, come sostiene la Ioppolo:

Arcesilaus’ Socrates – as he emerges from Colo’s representation – does not coincide with the Platonic Socrates, even though he is inspired by the latter. Likewise, Heraclitus stands as a forerunner of Arcesilaus not merely on account of the philosophical position assigned to him by Plato, especially in the *Theaetetus*, but also because he was one of the Presocratics to have seriously doubted the human capacity to acquire knowledge.<sup>78</sup>

La citazione di Eraclito nella nostra *quaestio* potrebbe quindi evocare questa interpretazione, anche perché, con la sua definizione del carattere come *demone*, funge da punto di passaggio verso la seconda ipotesi.

<sup>73</sup> Il testo greco è stato corretto in questo modo da Adrien Turnèbe mentre tutti i codici conservano καί. Si tratta di una correzione che cambia notevolmente il significato del testo e che viene accettata da Cherniss e da Hubert. Cherniss (1976: 20), suggerisce il paragone con anon. in *Tht.* LVIII, 42–43, dove in merito alla sezione del *Teeteto* (151d6–c3) si dice che Socrate si paragona a dio.

<sup>74</sup> Cherniss (1976: 20), Opsomer (1998: 140–141), cfr. *an. procr.* 1024 B, in cui la parte razionale è definita τὸ κριτικόν, come sottolinea Opsomer secondo Plutarco in quanto essa rappresenta anche la parte divina dell’anima individuale. Per approfondimenti sul tema dell’anima individuale si rimanda al commento della IX *quaestio*.

<sup>75</sup> Menandro in più occasioni è considerato da Plutarco un poeta colto, utile anche per chi si dedica alla filosofia e dunque autorevole. Cfr. *quaest. conv.* VII 107D–E: Menandro come poeta con cui “detergere l’orecchio incrostate dal sale”, insieme a Pindaro ed Euripide, cfr. anche *compar.* 854C (epitome del trattato perso *Comparatio Aristophanis et Menandri*).

<sup>76</sup> Pl. *Tht.* 152e1–9, 160d6–8, 179d1–8, cfr. anche *Cra.* 402a8–10, che probabilmente è alla base di Plu. *quaest. nat.* 912A, *De e* 392B, *ser. num.* 559C, su cui Meeusen (2016: 379).

<sup>77</sup> Plu. *Adv. Col.* 1118C–D.

<sup>78</sup> Ioppolo (2021: 87), nel contributo la Ioppolo ripercorre la disputa tra Stoici e Arcesilao attorno alla figura di Eraclito presente in *adv. Col.*, vedi specialmente pp. 83–88 dove viene discusso *adv. Col.* 1118C–D.

L'alternativa è introdotta dall'usuale congiunzione ἤ: θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὡς ἀληθῶς αἴτιον ὑφηγήσατο Σωκράτει τοῦτο τῆς φιλοσοφίας τὸ γένος (999E). Nelle parole θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον c'è un evidente richiamo ad *Apologia* 31c9–d1.<sup>79</sup> Proprio nel paragrafo sulla maieutica, però, il Socrate del *Teeteto* torna per due volte a chiamare dio il responsabile, αἴτιος, della sua arte: nel passo che precede la citazione dalla domanda della *quaestio* (150c7–8) e quando Socrate si definisce responsabile dell'arte maieutica insieme a dio (τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεός τε καὶ ἐγὼ αἴτιος, 150d8–e1). Più avanti, Socrate parla della funzione del “demone che è in lui” usando lo stesso verbo che a 150c7–8 (μαιεύσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν) è usato per descrivere l'azione del dio: ἐνίοις μὲν τὶ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι (151a3–4). È possibile che partendo da questi passi Plutarco desuma la corrispondenza tra dio e demone, una convinzione che potrebbe essere stata corroborata dalle parole dell'*Apologia*.

Cherniss fa notare che il demone nell'*Apologia* non sembra avere un atteggiamento propositivo verso Socrate, ma piuttosto apotropaico.<sup>80</sup> Tuttavia è probabile che sia valida l'ipotesi di Opsomer: “one can safely state that for Plato the distinction between purely apotropaic function of the δαίμων and a more positive role is not as clear-cut as it might appear on the sole basis of *Apol.* 31D”.<sup>81</sup> Plutarco dimostra di essere coerente con l'interpretazione presente nella nostra *quaestio* anche in *gen. Socr.*, dove al demone non è riservata solo un'azione negativa.<sup>82</sup>

In ogni caso, la definizione di un “qualcosa di divino e demoniaco” rimane piuttosto oscura e con essa la differenza tra le due ipotesi.<sup>83</sup> Secondo Opsomer si può dire che le alternative propongono “an internal or external stimulus”.<sup>84</sup> In altri testi plutarchei, ma soprattutto in *gen. Socr.*, il demone sembra

<sup>79</sup> Cherniss (1976: 21).

<sup>80</sup> Cherniss (1976: 21).

<sup>81</sup> Anche Opsomer (1997: 115–120) suggerisce tra i luoghi platonici in cui il demone sembra essere associato anche ad una azione positiva verso Socrate *Teeteto* 151a, insieme a *Fedro* 242bc. Opsomer cerca di immaginare cosa potrebbe esserci nel trattato numero 70 del *Catalogo di Lampria*, non conservato, Ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος Θεάγου. Opsomer suggerisce che la I *quaestio* può essere un luogo utile in cui trovare possibili tracce dell'interpretazione plutarchea su questo dialogo, dove il demone sembra avere “a leading role”. Hershbell (1988: 379) richiama anche *Ap.* 40b, e ipotizza che la fonte dell'interpretazione positiva del demone potrebbe essere Senofonte (*Mem.* 4.3. 12, 1.1.4, *Apol.* 12–13), in cui il demone dà ordini a Socrate, contro questa ipotesi Roskam (2017: 750). Long (2006: 64) su *Ap.* 31c–d: “typically, Plato has Socrates say that the opposition of the *daimon* occurs immediately after he had formed an intention to do the opposite of what the divine voice subsequently prohibits. The implication is that Socrates is told not to do what he previously thought he had good reason to do. Note the emphasis on his checked intention, at *Phaedrus* 242b9 and *Euthydemus* 272e1. Note also, very importantly, that he takes the absence of the sign as giving him a positive endorsement of what he is doing (*Apology* 40a4)”.

<sup>82</sup> Vedi p.e. *gen. Socr.* (581B): ἐταίροις ἀλλὰ δαιμόνιον εἶναι τὸ κωλύον ἢ κελεῖον ἔλεγε, su cui Donini (2017: 173–174, n. 79, 176, n. 90). Sembra essere ripreso lo stesso passo del *Teeteto* (150c7–8) usato nella domanda della *quaestio* con la differenza che “il dio” è sostituito dal demone.

<sup>83</sup> Per Plutarco il tema del demone di Socrate è così importante che gli dedica un intero trattato, il *De genio Socratis*. Sul tema del demone in Plutarco, si rimanda a Brenk (2017), Boys-Stones (2018: 291) e al commento della *quaestio* VIII.

<sup>84</sup> Opsomer (1998: 140, 205). Sulla possibilità che il demone di Socrate non sia uno stimolo esterno, Long (2006: 67–68), che ricorre, non a caso, al *gen. Socr.* per dimostrare la profonda razionalità del demone di Socrate, “the voice or sign that he [Socrates] claimed to experience was internal to him; what was external was its source, or was it? Galaxiodorus and Simmias assume so, as Socrates himself appears to have done (...) by applying that conception [cfr. *Ti.* 90a2–c] to the elucidation of Socrates' sign, Plutarch implies that what Socrates obeyed, in adhering to his *daimonion*, was not a

coincidere con il *nous*, inteso come parte, separata o esterna, dell'anima individuale.<sup>85</sup> Se così fosse, però, la differenza tra le due ipotesi sarebbe inesistente. Sembra invece che la diversità risieda nelle due definizioni proposte. Nel primo caso Socrate chiamerebbe “dio” ciò che non è: “la sua natura”. Nel secondo caso, invece, si propone un “qualcosa”, che pur rimanendo indefinito, si qualifica come “veramente divino e demoniaco”. La seconda definizione è dunque interna all'oggetto e non dipendente da Socrate. Per capire meglio la differenza tra le due ipotesi potrebbe essere utile considerare *Timeo* 90 a2–c7, la cui importanza per la demonologia di Plutarco è riconosciuta.<sup>86</sup> In questo passo è il demiurgo che assegna ad ogni anima individuale un δαίμων: “riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone” τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκε (90a2–4).<sup>87</sup> Poco più avanti il demone sembra coincidere con la parte divina dell'anima individuale che è chiamata τὸ θεῖον (90a8, c4–5). Se si ipotizza l'influenza di questo passo sulla *quaestio*, il “qualcosa di demoniaco e veramente divino” sarebbe diverso dal “dio” (un nome dato da Socrate alla “sua stessa natura”) proprio perché “divino” (θεῖόν τι) e non “dio” (θεός) *tout court*.<sup>88</sup> Si tratterebbe dunque di una questione di definizione, quella che secondo Plutarco deve essere chiarita prima di proseguire. Se chi dà ordini a Socrate fosse inattendibile, come potrebbero essere diversi i suoi ordini?<sup>89</sup> Nell'*Apologia* la difesa di Socrate si basa anche nel sostenere che la sua attività risponde ad un ordine divino, così come nel *Teeteto* Socrate dichiara di agire come una levatrice perché obbligato da dio.<sup>90</sup>

In piena continuità con questo problema, infatti, sembra essere l'approfondimento che segue sul tipo di attività svolta da Socrate per ordine divino:

θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὡς ἀληθῶς αἴτιον ὑφηγήσατο Σωκράτει τοῦτο τῆς φιλοσοφίας τὸ γένος, ᾧ τοὺς ἄλλους ἐξετάζων ἀεὶ τύφου καὶ πλάνου καὶ ἀλαζονείας καὶ τοῦ βαρεῖς εἶναι πρῶτον μὲν αὐτοῖς εἶτα καὶ τοῖς συνοῦσιν ἀπήλλαττε; (999E).

---

message from a quite independently existing divinity but his own *nous*. Socrates, we are to understand, thanks to his adherence to the rule of reason, has set life under the direction of this *daimon*, which (inhabiting a bright star!) constitutes his suprasensible self”, p. 72. Su questa interpretazione si possono leggere i *caveat* di Roskam (2011: 429–430) che giustamente ricorda la struttura dialettica del dialogo *gen. Socr.* e dunque l'impossibilità di escludere la portata di ogni interpretazione relativa al demone proposta nel dialogo.

<sup>85</sup> Cfr. *fac. lun.* 943A, *gen. Socr.* 591D–F, *virt. mor.* 450E–F, sul tema vedi Boys-Stones (2018: 267).

<sup>86</sup> Vedi Brenk (2017: 51, 61).

<sup>87</sup> Cfr. *Pl. Ap.* 27d4–e3, dove si ipotizza che i demoni siano figli degli dei, e dunque non gli dei stessi.

<sup>88</sup> Cfr. *quaest.* III 1002B–C, ciò che rende divini gli intelligibili è la presenza di dio tra essi. Dio è la causa dell'appellativo divino, mantenendo la sua individualità nel gruppo degli intelligibili “divini”. Cfr. *quaest.* VI 1004D, dove la parte razionale dell'anima è detta quella “che partecipa maggiormente con il divino”, come sembra possa essere desunto anche da *quaest.* III 1002E. questa distinzione rispetta anche il ruolo dei demoni come intermediari tra dio e gli uomini nel pensiero di Plutarco. Vedi *gen. Socr.* 580C, 580F, dove per il demone è sempre usato l'aggettivo θεῖος.

<sup>89</sup> Può essere utile il confronto con *gen. Socr.* (581B) dove Polimnide sottolinea che se non fosse veramente divino ciò che dà ordini e consigli a Socrate, egli non potrebbe che essere l'opposto di ciò che è: un uomo pieno di arroganza (τύφος) e non l'uomo dedito alla verità, ammirato da tutti. Il problema è cruciale anche per Long (2006: 68).

<sup>90</sup> *Plu. Ap.* 30a5, 33c5,

L'uso del verbo ἐξετάζω sembra rievocare il metodo confutatorio dell'*Apologia*.<sup>91</sup> Come fa notare Cherniss, però, si possono trovare rimandi anche al *Teeteto* (210c2–4) e al *Sofista* (230b4–c3), dove ricorre l'immagine dell'essere un peso per sé e per gli altri quando non si hanno pensieri fertili.<sup>92</sup>

Nel breve accenno storico agli eventi che segue, si sostiene che, come per sorte, il periodo in cui Socrate si trova a svolgere la sua attività è segnato dalla fama dei Sofisti in Grecia, che i giovani sono disposti a pagare (999E).<sup>93</sup> L'esercizio dialettico in cambio di soldi conduce a “boria e sapienza apparente” e a un “interesse per discussioni inutili”.<sup>94</sup> L'espressione “come per sorte” (ὥσπερ ἐκ τύχης) sembra suggerire, all'opposto, la mancanza di casualità per quanto riguarda il contesto storico in cui si svolge l'attività di Socrate ad Atene.<sup>95</sup> Nell'*Apologia* Socrate sostiene più volte di essere la possibilità di salvezza che il dio ha concesso agli Ateniesi.<sup>96</sup>

“Il genere di filosofia” suggerito a Socrate dal demone corrisponde con il discorso confutatorio, descritto come un farmaco purificatore:

τὸν οὖν ἐλεγκτικὸν λόγον ὥσπερ καθαρτικὸν ἔχων φάρμακον ὁ Σωκράτης ἀξιόπιστος ἦν ἐτέρους ἐλεγχῶν τῷ μηδὲν ἀποφαίνεσθαι, καὶ μᾶλλον ἤπτετο δοκῶν ζητεῖν κοινῇ τὴν ἀλήθειαν οὐκ αὐτὸς ἰδίᾳ δόξῃ βοηθεῖν (999E–F).

Nel passo della *quaestio* sono evocati due passi del *Sofista*:

- “Teeteto, dobbiamo allora affermare senz'altro che la confutazione è la più importante e la più appropriata tra le purificazioni (τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ), e chi non la subisce deve essere ritenuto, fosse anche il gran Re, impuro riguardo alle cose più importanti, privo di cultura e brutto in ciò in cui, a chi vuol essere realmente felice, converrebbe essere puro e bellissimo” (230d7–e4).<sup>97</sup>
- “la confutazione [...] ha luogo nei confronti della vana apparenza di sapienza, diciamo che null'altro è se non la sofistica di nobile famiglia”, ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξοσοφίαν γιγνόμενος ἐλεγκτος ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφανέντι μηδὲν ἄλλ' ἡμῖν εἶναι λεγέσθω πλήν ἢ γένει γενναία σοφιστικῇ (231b6–8).<sup>98</sup>

<sup>91</sup> Cfr. Pl. *Apol.* 29e5–30a5, 33c3, 38a2–6, dove l'ordine del dio ha a che fare con il discorso confutatorio.

<sup>92</sup> Cfr. Plu. *Adv. Col.* 1119B–C: ragionamenti di Socrate sull'uomo scacciano l'alterigia.

<sup>93</sup> Diversamente da Sofisti, Socrate ha vissuto in povertà, senza mettere mai da parte la filosofia, vedi *gen. Socr.* 581C. Sui sofisti 1118–1124 in *Adv. Col.*, Ap. 19e1–20c3.

<sup>94</sup> È indicativo che si ritrovi un lessico simile a quello della nostra *quaestio* nel trattato *aud.* in cui Plutarco insegna l'arte dell'ascolto ad un giovane uomo. Qui οἰήμα è sempre associato ad un personaggio negativo, cfr. *aud.* 44a, 43b, 42E: ταῦτα γὰρ τὰ νοσήματα πολλὴν μὲν ἐρημίαν νοῦ καὶ φρενῶν ἀγαθῶν, πολλὴν δὲ τερθραίαν καὶ στομυλίαν ἐν ταῖς σχολαῖς πεποίηκε. L'opposizione tra sofisti e veri filosofi permane anche in *aud.* 43E–44A: dove φιλόνηκος è l'opposto a φιλαλήθης. In *Aud.* 39C–D: Plutarco suggerisce che i giovani vengano prima sgonfiati di boria. È sconsigliato sia l'eccessiva vergogna, che la boria, 47D: εἶτα συμβαίνει ... τοῖς δὲ φιλοτίμοις καὶ θρασέσιν αἰεὶ περιστέλλειν καὶ ἀποκρύπτειν συνοικοῦσαν τὴν ἀμαθίαν. A 47E sono presentati come buoni esempi, Cleante e Senocrate che apparentemente sembrano lenti ma in realtà apprendono in silenzio. Cfr. *In virt.* 81B–D, descrizione del giovane che diventa veramente filosofo ma non usa questo nome di facciata, perdita del τύφος e οἰήμα, quando subentrano “i beni autentici”.

<sup>95</sup> Cfr. *aud. poet.* 24A–B, dove Plutarco descrive il termine “sorte” come “eventi privi di ordine”, opposto a ciò che è ordinato da dio τὸ προσήκον καὶ κατὰ λόγον καὶ εἰκὸς ἐστίν.

<sup>96</sup> Pl. *Ap.* 30d, 31a2–b5, 41c8–d7.

<sup>97</sup> Tr. Centrone. Cfr. anche *Soph.* 230c1–d6, la parte immediatamente precedente in cui viene chiarita la metafora del medicinale purificatorio.

<sup>98</sup> Tr. Centrone.

Il rimando a questi passi suggerisce la differenza tra Socrate e i sofisti ed è alla base della definizione di discorso confutatorio come farmaco purificatore. Nella *quaestio* la vera confutazione “purificatrice” è associata così alla ricerca della verità in un’indagine che avviene tra Socrate e il suo interlocutore,<sup>99</sup> attratto da Socrate perché libero dalla difesa delle “opinioni personali”.<sup>100</sup>

In questa sezione della *quaestio* secondo Opsomer: “Plutarch focuses on elenctics as a central feature of Socratic philosophy”, un’attività rivolta verso gli altri.<sup>101</sup> Se questo è vero, l’impressione è che il discorso confutatorio si confonda con la maieutica del *Teeteto*. L’ordine di fare da levatrice agli altri, citato nella domanda della *quaestio* (999C), finisce per sovrapporsi con il “genere di filosofia” suscitato dal demone, ovvero il “discorso confutatorio” (999E).<sup>102</sup>

Dell’attività di Socrate, poi, sembra essere accentuato il ruolo educativo. Il riferimento sopra citato al *Sofista* (231b3–9) appartiene alla *diagnosis* che dell’arte separativa distingue la catartica, che riguarda l’anima, quindi l’istruzione (διδασκαλική τέχνη), l’arte educativa (παιδευτική τέχνη) e il discorso confutatorio (ἐλέγχος). Anche in altri luoghi del *corpus* Plutarco propone Socrate come modello educativo, come in *gen. Socr.*:<sup>103</sup>

perciò Simmia, a me pare che anche il vostro Socrate abbia adottato una forma di insegnamento e di ragionamento più adeguata alla filosofia scegliendo questo suo modo semplice e non affettato come degno di uomini liberi e soprattutto amico della verità e rigettando invece sui sofisti il cieco turgore come un fumo per la filosofia.<sup>104</sup>

Σωκράτης ὁ ὑμέτερος, ὦ Σιμμία, δοκεῖ μοι φιλοσοφώτερον χαρακτήρα παιδείας καὶ λόγου περιβάλλεσθαι, τὸ ἀφελές τούτο καὶ ἄπλαστον ὡς ἐλευθέριον καὶ μάλιστα φίλον ἀληθείας ἐλόμενος τὸν δὲ τύφον ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας εἰς τοὺς σοφιστὰς ἀποσκηδάσας (580B).

## Un Socrate scettico?

<sup>99</sup> Cfr. *Plu. adv. Col.* 1117D: πῶς γὰρ ἀλαζόνες οἱ Σωκράτους λόγοι μηδὲν αὐτοῦ εἰδέναι φάσκοντος ἀλλὰ μανθάνειν αἰεὶ καὶ ζητεῖν τὸ ἀληθές; Cherniss (1976: 22) suggerisce che anche nel *Teeteto* (150c5–6) Socrate fa riferimento all’uso di farmaci per i suoi partorienti.

<sup>100</sup> Cfr. *aud.* 45E: κοινωνὸς γὰρ ἐστὶ τοῦ λόγου καὶ συνεργὸς τοῦ λέγοντος. *Plu. adul.* 72A, dove si ribadisce che Socrate cerca insieme ai giovani nella ricerca di virtù e verità. A questo passo, insieme ai parallelismi con altri luoghi di *adul.* Opsomer (1998: 154), dedica attenzione nel suo commento della sezione successiva (1000A–C). In *aud.*, che Plutarco dedica ad un giovane uomo, è più volte elogiata la capacità di ascoltare come premessa fondamentale per la produzione di un discorso. Il modello viene paragonato più volte a quello del gioco della palla, dove bisogna essere in grado di ricevere e lanciare la palla. Sono indicati gli atteggiamenti sbagliati che un giovane deve evitare di seguire.

<sup>101</sup> Opsomer (1998: 145–150) suggerisce un paragone con il *Prologo* di Albino (150.30–33) in cui si propone ai giovani di iniziare con i dialoghi peirastici, nei quali il metodo confutativo ha la funzione di “purificazione”. In un secondo momento sarebbero proposti i dialoghi maieutici, nei quali si ritrova l’anamnesi, che a sua volta produce un altro grado di purificazione. Sulla validità di questo suggerimento si tornerà più avanti nel commento. Opsomer rimanda anche all’uso di τὰ καθαρτικά φάρμακα per gli argomenti scettici in Sesto Empirico, cfr. *P.H.* 1.206, *M.* 8.480.

<sup>102</sup> In un recente contributo Bowen (2018) ha studiato gli aspetti comuni tra il discorso confutatorio del *Sofista* e la maieutica del *Teeteto*, entrambi accomunati dall’aporia che producono.

<sup>103</sup> Oltre la forte presenza di Socrate nel *aud.* in cui l’importanza dell’educazione coincide con l’arrivare alla filosofia, in *lib. ed.* Socrate spesso compare come esempio di educatore. Anche nel trattato sull’educazione dei figli (*lib. ed.*) Socrate è presentato come un esempio di educazione, definita “l’unica cosa immortale e divina” (παιδεία δὲ τῶν ἐν ἡμῖν μόνον ἐστὶν ἀθάνατον καὶ θεῖον, 5E). *lib. ed.* 6A: “οὐκ οἶδα” ἔφησε “πῶς ἀρετῆς καὶ παιδείας ἔχειν”, ὡς εὐδαιμονίας ἐν τούτοις, οὐκ ἐν τοῖς τυχηροῖς ἀγαθοῖς κειμένης, con la citazione di *Pl. Gorg.* 470e. Tuttavia non c’è consenso sull’autenticità del trattato, vedi Sirinelli (2003: 24–26).

<sup>104</sup> Tr. Donini.



La prossima sezione argomentativa è introdotta da ἔπειτα e prende in considerazione l'ordine del dio a Socrate, il veto alla generazione. Sembra che il veto sia considerato nella *quaestio* la premessa epistemologica, e dunque la causa più profonda, del “genere di filosofia” confutatorio-maieutico esercitato da Socrate per ordine del dio.<sup>105</sup>

La nuova sezione è aperta da una frase attorno alla quale si concentra l'argomentazione a seguire: “il generare è d'impiccio, mentre il giudicare è vantaggioso” (1000A). Se il giudicare rientra tra le attività associate all'arte maieutica di Socrate nel *Teeteto* (τὸ κρίνειν τὸ ἀληθές τε καὶ μὴ, 150b2–3),<sup>106</sup> nella *quaestio* l'argomento prosegue in questo modo: “infatti ciò che ama è cieco su ciò che è amato: niente delle proprie cose è amato così come un'opinione o un discorso da chi l'ha generato” (1000A). La massima τυφλοῦνται γὰρ τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλούμενον è una citazione non esplicita dal V libro delle *Leggi* (731e5–6), e ricorre praticamente identica in altri tre luoghi plutarchei.<sup>107</sup> Il V libro delle *Leggi* e la sezione dal quale dipende la citazione si aprono con la ripetizione che l'anima è “il bene più grande” per l'uomo e il più divino dopo gli dei, in forza della sua capacità di condurre l'uomo verso il bene.<sup>108</sup> Nell'anima, però, risiede anche “il più grande di tutti i mali” (πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις τοῖς πολλοῖς ἔμφυτον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν, 731d6–7):

in realtà, la causa di tutti gli errori risiede ogni volta per ciascuno nel troppo amor proprio. Infatti chi ama è cieco in relazione all'oggetto del suo amore, sì che giudica male del giusto, del bene e del bello, ritenendo di dover anteporre sempre il proprio particolare alla verità (τυφλοῦνται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγοούμενος). Pertanto chi vuole diventare un uomo di valore non deve amare né se stesso né i propri interessi, bensì ciò che è giusto, sia che questo si origini da lui stesso sia, a maggior ragione, da altri. Da questo errore nasce in tutti anche quell'altro per cui consideriamo sapienza la nostra ignoranza, cosicché, pur non sapendo sostanzialmente nulla, crediamo di sapere tutto, e allora, non affidando ad altri ciò che non sappiamo fare ma operando noi stessi, siamo costretti a sbagliare. Perciò ogni uomo deve liberarsi da un eccesivo amor proprio e seguire di volta in volta chi gli è migliore senza addurre a pretesto il senso di vergogna che potrebbe avvertire (διὸ πάντα ἀνθρώπων χρὴ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν, τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν ἀεὶ, μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιοῦτῳ πρόσθεν ποιούμενον, 731e3–732b4).<sup>109</sup>

<sup>105</sup> In maniera simile Opsomer 1998: 150: “assuming that a divine and external stimulus has led Socrates to his specific form of philosophical activity, one should ask next why Socrates has been given the advice not to beget own views, but merely to assist others in the delivery of their ideas”.

<sup>106</sup> Opsomer (1998: 150, n. 99) rimanda a *Soph.* 230c e *Albin Prol.* 150.20.

<sup>107</sup> *Plu. adul.* 48F, *ex. inim.* 90A, 92F, luoghi in cui la massima è sempre attribuita a Platone. Tra questi, il trattato *De adulate et amico (adul.)*, secondo Opsomer (1998: 153–154), suggerisce interessanti punti in comune con la nostra *quaestio*: “the treatise *De ad. et am.* and the first *Quaest. Plat.* have in common the fundamental opposition between what is one's own (τὰ συγγενή καὶ οἰκεία, τὸ ἴδιον), and what is good (τὸ βέλτιστον, τὰ καλὰ): most people are incapable of being fair and impartial judges when it comes to what is their own. Φιλαυτία leads to conceit and self-importance (οἴημα, δοξοσοφία). Just like the attitude of the friend is contrasted with that of a flatter or a sophist (σοφιστικόν) in *De ad. et am.*, so is Socrates' with sophists' in the *Quaestio Platonica*”.

<sup>108</sup> Cfr. *Pl. Lg.* 726a2, 728b1, 728c9–d2: “l'uomo non possiede un bene che più dell'anima sia idoneo per natura a rifuggire il male e a mettersi sulle tracce e ad afferrare il bene supremo e, una volta afferratolo, a convivere con esso per il resto della vita” (tr. Ferrari). 731c5–7.

<sup>109</sup> Tr. Ferrari.

È probabile che Plutarco avesse in mente tutto il passo, perché la *quaestio* prosegue sviluppandosi attorno allo stesso punto,

φιλείται δὲ τῶν ἰδίων οὐδὲν οὕτως ὡς δόξα καὶ λόγος ὑπὸ τοῦ τεκόντος. ἡ γὰρ λεγομένη τέκνων δικαιοσύνη διανομὴ πρὸς λόγους ἐστὶ ἀδικωτάτη· δεῖ γὰρ ἐκεῖ μὲν λαβεῖν τὸ ἴδιον ἐνταῦθα δὲ, κὰν ἀλλότριον ἢ, τὸ βέλτιστον (1000A)

niente delle proprie cose è amato così come una opinione o un discorso da chi l'ha generato. Infatti quella che è detta la più giusta spartizione dei figli nei confronti dei discorsi è la più ingiusta: in quel caso infatti bisogna prendere i propri averi, mentre qui il migliore, anche qualora ce ne fosse uno estraneo.

Il tema dell'amor proprio delle *Leggi* sembra adattato alla metafora della generazione di discorsi che usa Socrate nel passo della maieutica del *Teeteto*, dove il verbo τίκτω è usato per indicare l'attività della levatrice (149b6–7) e la maieutica di Socrate, riservata a “anime gravide”, ψυχὰι τικτούσαι (150b7). Come le partorienti, (αἱ τικτούσαι) anche i giovani che si avvicinano a Socrate hanno le doglie perché si trovano in una difficoltà che solo Socrate con la sua arte può aiutare a far diventare un vero e proprio parto di idee (151a5–b1).<sup>110</sup> Chi genera un'opinione o un discorso è il peggiore genitore in quanto ad amor proprio, perché non è disposto a conoscere altro all'infuori di sé, come si sostiene nel passo delle *Leggi*. La relazione del procreatore dei discorsi, però, non coincide del tutto con quella che si dovrebbe avere con i figli di sangue, tanto che nella *quaestio* si sostiene che nella spartizione dell'eredità il parametro di giustizia deve essere ribaltato. Mentre con i figli la cosa più giusta è dividere il *proprio* patrimonio, con i discorsi la scelta deve sempre essere riservata al discorso migliore, anche se non è il proprio.<sup>111</sup> Come fa notare Opsomer: “this example is well chosen as it stays within the realm of the metaphor of procreation: begetting, delivery, and fatherly love. It should also be noted that it implicitly entails the rejection of the Stoic theory of οἰκείωσις”.<sup>112</sup>

L'esegesi prosegue con un argomento che per la prima volta manifesta un certo distacco dai testi platonici citati fino a questo punto: ὅθεν ὁ γεννῶν ἴδια γίγνεται φαυλότερος ἐτέρων κριτής. Per essere migliori “giudici” dei discorsi altrui viene proposto un radicale impedimento alla generazione dei propri. Nell'ambito di un dibattito, dunque, sembra essere suggerita la funzione di giudice, o come si vedrà, quella dell'uditore, piuttosto che quella del propositore di discorsi. Nel *Teeteto* l'arte maieutica è propria di Socrate, così come nell'*Apologia* il discorso confutatorio; in questa sezione della *quaestio* invece è stabilita una premessa epistemologica che ha la pretesa di essere generale, ovvero applicabile ad ogni contesto dialettico. A difesa di questa conclusione sono proposte due similitudini. Nella prima, l'attività del giudice di discorsi è paragonata alla scelta di qualcuno dei saggi antichi che scelse gli Elei come giudici delle Olimpiadi perché non ne prendevano

<sup>110</sup> La metafora della gravidanza intellettuale è un punto presente anche nel discorso di Diotima del *Simposio* (206b6–209e4) un dialogo che sarà evocato alla fine della *quaestio*. Cfr. *quaest.* II 1001A dove è ripreso l'appellativo di *Phdr.* 261a3–4 καλλίπαιδα per Fedro perché padre di molti discorsi.

<sup>111</sup> Forse riferimento della divisione giusta, a *Etica Nicomachea* 1131b10.

<sup>112</sup> Opsomer (1998: 155).

parte.<sup>113</sup> Non è possibile che il giudice sia giusto se a sua volta ambisce alla vittoria o compete insieme a quelli che dovrebbero essere da lui giudicati (ὁ μέλλων ἐν λόγοις ὀρθῶς ἐπιστατήσιν καὶ βραβεύσειν οὐ δίκαιός ἐστιν αὐτὸς φιλοστεφανεῖν οὐδ' ἀνταγωνίζεσθαι τοῖς κρινομένοις, 1000A–B). Allo stesso modo, chi compete per la vittoria è portato a votare per sé stesso, come erano soliti fare gli strateghi greci:

E infatti gli strateghi dei Greci che davano il voto ai migliori, tutti giudicavano sé stessi i migliori, e non c'è nessuno dei filosofi che non abbia vissuto questo a parte quelli che come Socrate riconoscono di non dire niente di personale: questi soli offrono se stessi come giudici puri e incorrotti della verità (1000B).<sup>114</sup>

Dall'ambito dialettico indefinito della parte precedente, la riflessione torna poi a focalizzarsi sulla filosofia e sui filosofi con un'espressione categorica:

non c'è nessuno dei filosofi che non abbia vissuto questo a parte quelli che sono d'accordo con Socrate a non dire niente di personale: questi soli offrono se stessi come giudici puri e incorrotti della verità.  
καὶ τῶν φιλοσόφων οὐδεὶς ἔστιν, ὃς οὐ τοῦτο πέπονθε δίχα τῶν ὡσπερ Σωκράτης ὁμολογούντων μηδὲν ἴδιον λέγειν οὗτοι δὲ καθαρὸς μόνος καὶ ἀδεκάστους τῆς ἀληθείας παρέχουσιν ἑαυτοὺς δικαστάς, 1000B.

È rievocata l'immagine del discorso confutatorio come medicinale purificatore tipico di Socrate (999E–F), che anche il filosofo seguace di Socrate sembra aver assunto, essendo “un giudice puro della verità”. Ritorna il tema della verità come obbligo morale di Socrate, al quale anche i suoi seguaci sono dediti. Opsomer riconosce nel passo una dimostrazione evidente che Plutarco considera i veri seguaci di Socrate i filosofi dell'Academia scettica:

it is clear that the scope of Plutarch's discussion is much wider than merely the historically correct interpretation of Socrates' words in the *Teaetetus*: it is just as much – or even more so – about those who lay claim to the Socratic heritage. [...] And indeed, Arcesilaus, according to *Adv. Col.* 1121F, and Carneades, according to *De Sto. Rep.* 1036B, are among those who say μηδὲν ἴδιον.<sup>115</sup>

A questo punto è proposto un esempio che dovrebbe essere esemplificativo:

come infatti l'aria nelle orecchie, se non è stabile e priva di nessuna voce personale ma vuota di eco e ronzio, non si impadronisce esattamente delle cose dette, così ciò che giudica i discorsi in filosofia, se dentro risuona qualcosa e riecheggia, farà fatica ad intendere le cose dette da fuori.

L'analogia ha una forte coloritura fisica.<sup>116</sup> Nel trattato di Plutarco *aud.*, è difesa l'importanza del senso dell'udito.<sup>117</sup> Dopo aver menzionato la definizione di Teofrasto che fa dell'udito il senso più legato alle passioni,<sup>118</sup> Plutarco ne rettifica il contenuto, sostenendo che l'udito è piuttosto il senso

<sup>113</sup> Cfr. Hdt. II, 160, D.S. I 95.2

<sup>114</sup> Cfr. *her. malign.* 871D–E, *Themistocles* 17. 2, Hdt. VIII 123.

<sup>115</sup> Opsomer (1998: 156).

<sup>116</sup> Cfr. *comm. not.* 1073D: ἡ δὲ συνήθεια τῆς διαλεκτικῆς διάρμα γινόμενη χρηστὸν μὲν οὐδὲν οὐδ' ὑγιᾶς ἀπολέλαυκεν, ἀλλ' ὡσπερ ἀκοὴ νωσώδης ὑπὸ κενῶν ἤχων δυσηκοίας καὶ ἀσαφείας ἐμπέλησται.

<sup>117</sup> Cfr. *aud. poet.* 14F–15A, sull'importanza di sorvegliare l'udito.

<sup>118</sup> *Aud.* 38A: περὶ τῆς ἀκουστικῆς αἰσθήσεως, ἣ ὁ Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναι φησι πασῶν. Il riferimento a Teofrasto potrebbe essere una conferma che anche nel nostro passo è Teofrasto la fonte scientifica della ricostruzione proposta da Plutarco, come indica Cherniss (1976: 24–25).

“più razionale” (ἔστι δὲ λογικωτέρα μᾶλλον ἢ παθητικωτέρα, 38A). Per questo, Plutarco illustra i vantaggi dell’ascolto per la crescita filosofica dell’individuo, indicando che solo avendo educato quest’arte il giovane può giungere alla corretta individuazione di discorsi giusti o sbagliati (39C–D):

se è vero che chi gioca a palla impara contemporaneamente a lanciarla e a riceverla, nell’uso della parola, invece, il saperla accogliere bene precede il pronunciarla, allo stesso modo in cui concepimento e gravidanza vengono prima del parto. I parti e i travagli “di vento” (τὰς ὑπηνεμίους λοχείας) delle galline si dice diano origine a gusci imperfetti e privi di vita: così realmente “di vento” è il discorso che esce da giovani incapaci di ascoltare e disabituati a trarre profitto attraverso l’udito (τῶν δ’ ἀκούειν μὴ δυναμένων νέων μηδ’ ὠφελείσθαι δι’ ἀκοῆς ἐθισθέντων ὑπηνέμιος ὄντως ὁ λόγος, 38E–F).

In queste righe ci sono evidenti richiami al *Teeteto* e all’arte maieutica, non solo perché è ripresa la metafora del parto, ma anche per l’uso di “ventoso” (ὑπηνέμιος) associato al parto e ai discorsi, un termine che verrà usato anche più avanti nella *quaestio* (1000C).<sup>119</sup> L’educazione all’ascolto consente ai giovani di liberarsi di quell’alterigia che la gioventù può portare con sé, ed è un atteggiamento che deve essere conservato, perché è l’unico che permette di assumere un’abitudine veramente filosofica, come è sostenuto nelle ultime righe del trattato (48D). L’educazione all’ascolto proposta nell’*aud.* sembra essere in forte continuità con l’interpretazione del metodo socratico della nostra *quaestio* ma permette soprattutto di capire che l’ascolto presuppone quel silenzio dalle proprie opinioni descritto nell’analogia con l’udito, che non deve essere interpretata metaforicamente ma come la descrizione fisica del fenomeno dell’ascolto stesso.<sup>120</sup> Un altro passo che aiuta a comprendere l’esempio della *quaestio* è quello di *gen. Socr.* in cui è descritto l’ascolto del demone da parte di Socrate.<sup>121</sup> Ciò che consente a Socrate di sentire la voce del suo demone è la purezza del suo intelletto, poco mescolato con il corpo.<sup>122</sup> Questa caratteristica rende Socrate capace di fare quello che sarebbe consentito anche ad altri uomini, ma che la schiavitù alle loro emozioni non rende possibile fare.<sup>123</sup> Alla base della teoria dell’udito avanzata da Plutarco nella nostra *quaestio* e in *aud.* non si trova solamente una ragione fisica, che spiega la difficoltà di poter ascoltare nel rumore, perché la vera

---

<sup>119</sup> Per approfondimenti sul termine si rimanda al commento a seguire.

<sup>120</sup> Per altri punti in comune tra *aud.* e la nostra *quaestio*, cfr. *aud.* 39B–D, 41A: δεῖ δὲ τὸν μὲν ἔπαινον ἀφελῶς τοῖς λέγουσι, τὴν δὲ πίστιν εὐλαβῶς προίεσθαι τοῖς λόγοις, dove sorprende l’uso di un lessico scettico. 41B: τοὺς δ’ ἐν φιλοσοφίᾳ λόγους ἀφαιροῦνται χρητὴν τῆς τοῦ λέγοντος δόξαν αὐτὸς ἐφ’ ἑαυτῶν ἐξετάζειν. Per l’uso di un esempio scientifico e esemplificativo simile, si veda *quaest.* IV 1003B, e il commento *ad loc* in cui è discusso il problema delle fonti aristoteliche e paripatetiche in Plutarco.

<sup>121</sup> Cfr. *gen. Socr.* 588F–589D. Socrate ha apostrofato alcuni come ciarlatani (ἀλαζόνας) perché dicono che tramite visioni sono in contatto con il daimonion, 588C mentre presta attenzione a quelli che ne parlano come di una voce, quindi loro credono che il demone comunichi con lui come una voce 588D–E: τὸ Σωκράτους δαιμόνιον οὐκ ὄψις ἀλλὰ φωνῆς τινος αἰσθησις ἢ λόγου νόησις εἴη συνάπτοντας ἀτόπῳ τινι τρόπῳ πρὸς αὐτόν, ὥσπερ καὶ καθ’ ὕπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δε τινῶν δόξας καὶ νοήσεις λανθάνοντες οἴονται φθεγγόνων ἀκούειν. Anche Cherniss (1976: 25) e Opsomer (1998: 157–159) richiamano la vicinanza tra i passi.

<sup>122</sup> Σωκράτει δ’ ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής, τῷ σώματι μὴ μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμγνὺς αὐτόν (588D).

<sup>123</sup> Cfr. *gen. Socr.* 588C–D, 589B–D.

causa risiede nella metafisica, secondo la quale la parte razionale dell'anima rappresenta ciò che di più divino si trova in noi.<sup>124</sup> Nella *quaestio*, infatti, la similitudine con l'udito ha come termine di paragone "ciò che giudica i discorsi in filosofia", che sembrerebbe indicare la parte razionale dell'anima.<sup>125</sup> Per questo secondo Tarrant, che sottolinea la ripetizione del verbo κρίνω nella sezione, nella *quaestio* Socrate rappresenterebbe un'incarnazione del κριτήριο:

this comes close to saying that the figure of Socrates represents the criterion 'by the agency of which'. Plutarch would not use this language, but he does speak of 'that which judges arguments in philosophy'. To the extent that the *Theaetetus* is about Socrates and his philosophic activity, then for Plutarch it is about the criterion, including the criterion 'by the agency of which'.<sup>126</sup>

La *quaestio*, però, prosegue prendendo una direzione inaspettata. L'opinione personale è all'origine del proliferare di diverse convinzioni filosofiche:

ἡ γὰρ οἰκεία δόξα καὶ σύννοικος οὐ προσδέξεται τὸ διαφωνοῦν πρὸς αὐτήν, ὡς μαρτυρεῖ τῶν αἰρέσεων τὸ πλῆθος, ὧν, ἂν ἄριστα πράττη φιλοσοφία, μίαν ἔχει κατορθοῦσαν οἰομένας δὲ τὰς ἄλλας ἀπάσας καὶ μαχομένας πρὸς τὴν ἀλήθειαν, 1000C.

Di queste righe stupisce il forte dogmatismo: il suggerimento di rinunciare alla propria opinione per essere un miglior giudice, indicata fino a questo momento all'origine del metodo socratico, sembra messa da parte a favore di una visione, tanto ideale quanto auspicabile, in cui un'unica filosofia si dimostra corretta. L'andamento della discussione sembra suggerire che l'unica filosofia "corretta" sarebbe proprio quella che ha Socrate come modello (1000B).<sup>127</sup>

Secondo l'uso comune nelle *Platonicae Quaestiones* un nuovo argomento è introdotto dalla congiunzione ἔτι, rafforzato in questo caso dalla particella τοίνυν, che suggerisce la continuità argomentativa con la sezione precedente. Se, come crede Opsomer, nella *quaestio* è in atto una difesa dell'interpretazione scettica, questa sezione si configura come la conclusione epistemologica più chiara di questo approccio. Secondo Opsomer, si tratta della terza sezione della *quaestio* in cui la risposta alla domanda iniziale è data sotto forma di un dilemma, o per meglio dire nella forma della discussione in entrambe le parti, il metodo caratteristico di Arcesilao nel suo attacco all'epistemologia

---

<sup>124</sup> La parte divina dell'anima individuale in *gen. Socr.* (591F) è chiamata demone. La causa della disfunzione dell'anima risiede nella mancanza di armonia, vedi *gen. Socr.* 589E: τὸ γὰρ αἴτιον οὐ συνορῶσι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀναρμοστίαν καὶ ταραχήν, ἧς ἀπήλλακτο Σωκράτης ὁ ἐταῖρος ἡμῶν. Sull'armonia dell'anima individuale si rimanda al commento della IX *quaestio*. Secondo Opsomer (1998: 159) nelle righe della *quaestio* l'unione con *gen. Socr.* si spiegherebbe in questo modo: "new Academy epistemological motives and Platonic psychology and metaphysics are thus brought together in the same perspective. In *Adv. Col.* 1124B Plutarch also makes clear that ἐποχή is not a refusal to examine the truth inspired by laziness, but rather the very condition for the search for truth as it eliminates false presuppositions, thus precluding some fundamental mistakes".

<sup>125</sup> Cfr. 999D e il commento *ad loc.*

<sup>126</sup> Tarrant (2000: 170), che sviluppa la sua ipotesi facendo notare che questo sarebbe l'unico luogo in cui "the criterion 'through which'" compare in Plutarco, vedi specialmente p. 175, anche Opsomer (1998: 212) arriva ad una conclusione simile. Questa interpretazione avvicinerrebbe la *quaestio* a Alcino. *Didask.* IV 154.

<sup>127</sup> Della stessa opinione Opsomer (1998: 160) che crede di vedere in queste righe l'esplicito "polemical context of the *Quaestio*".

stoica.<sup>128</sup> Più che un dilemma, sembra che siano avanzate due ipotesi attorno al significato da dare all'indagine epistemologica presente nel *Teeteto*.

Le ipotesi avanzate da Plutarco sono due. Nella prima si avanza la possibilità di una totale impossibilità alla conoscenza:

ancora, quindi, se niente è comprensibile per l'uomo e conoscibile, verosimilmente il dio gli impediva di generare opinioni ventose e false e instabili mentre lo obbligava a confutare gli altri che avevano tali opinioni. Infatti non era un piccolo vantaggio ma grande il discorso che allontana dal più grande tra i mali, inganno e frivolezza:

nemmeno agli Asclepiadi il dio diede questo

la medicina di Socrate non era infatti del corpo ma era purificazione dell'anima fallace e corrotta (1000C–D).<sup>129</sup>

ἔτι τοίνυν, εἰ μὲν οὐδέν ἐστι καταληπτὸν ἀνθρώπῳ καὶ γνωστὸν, εἰκότως ὁ θεὸς ἀπεκώλυσεν αὐτὸν ὑπνέμα καὶ ἀβέβαια γεννᾶν ἐλέγχειν δὲ τοὺς ἄλλους ἠνάγκαζε τοιαῦτα δοξάζοντας. οὐ γὰρ μικρὸν ἦν ὄφελος ἀλλὰ μέγιστον ὁ τοῦ μεγίστου τῶν κακῶν, ἀπάτης καὶ κενοφροσύνης, ἀπαλλάττων λόγος

οὐδ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτο γ' ἔδωκε θεός.

οὐ γὰρ σώματος ἡ Σωκράτους ἰατρεία ψυχῆς δ' ἦν ὑπόουλον καὶ διεφθαρμένης καθαρός.

Il termine *καταληπτὸν* rimanda in maniera inequivocabile al dibattito ellenistico venutosi a creare tra gli Stoici e l'Academia scettica. La *καταλήψις* è un concetto centrale per l'epistemologia Stoica, secondo la quale l'anima riceve impressioni dall'esterno ed è in grado di giudicare lo statuto di verità dell'impressione che riceve.<sup>130</sup> Plutarco dimostra di conoscere questa teoria e il dibattito tra Stoici e Arcesilao nell'*adv. Col.*<sup>131</sup> Nel passo della *quaestio* sembrano essere accolte le premesse del pensiero

<sup>128</sup> Opsomer (1998: 161, 186–190).

<sup>129</sup> Nel passo della *quaestio* ricorre il termine rarissimo *κενοφροσύνη*. Il termine ha solo sei occorrenze in tutto in TLG, di cui due in Plutarco, una nella nostra *quaestio* e una in *Ages.* 37. 2, 3, associato a *ἀλαζονεία*. *κενοφροσύνη* insieme ad *ἀπάτη* (entrambi ricorrenti nella *quaestio*) ha una precisa corrispondenza in un passo di Diogene Laerzio in cui è riportato l'elogio di Timone a Pirrone: ὃ γέρον, ὃ Πύρρον, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὐρες λατρείης δοξῶν [τε] κενοφροσύνης τε σοφιστῶν, καὶ πάσης ἀπάτης πειθούς τ' ἀπελύσατο δεσμά; (Diog. Laer. 9. 64, II = Timone fr.822, 1–3 Suppl. Hell.). Su Timone, si veda Long (2006b: 70–95) che ne sottolinea l'importanza per la ricostruzione di Pirrone nelle fonti antiche. Long (2006b:81) vede nel termine *κενοφροσύνη* usato da Timone un richiamo al cinico *κηνοδόξα*, insieme a οἰήσις “virtual synonyms” di τύφος, come prova dell'influenza di temi cinici in Timone. Anche se è difficile ricostruire il significato di questa corrispondenza, è possibile che Plutarco voglia suggerire che ad Arcesilao, e non a Pirrone, deve essere riconosciuta la liberazione dall'epistemologia empirista degli Stoici, così come da quella rappresentata da Protagora nel *Teeteto*. Le somiglianze tra Protagora e Pirrone sono testimoniate proprio da Timone, in un epigramma, cfr. fr. 5 = Suppl. Hell. Fr. 799, cfr. Opsomer (1998: 56, n. 116). La possibilità che i Pirronisti siano attaccati in questo passo sembra ancora più convincente se si considera che, secondo Plutarco, Protagora ed Epicuro hanno aperto la strada ai Pirronisti, cfr. *quaest. conv.* 651E–652A, su cui Bonazzi (2012: 274–275). Anche *Anon. in Thet.* testimonia tracce di dibattito contro Pirrone e i Pirronismo, vedi Opsomer (1998: 53–58).<sup>129</sup> Infine va tenuta in considerazione l'ipotesi dell'uso diretto del *Teeteto* da parte di Pirrone come ipotizza Bett (2000: 132–140).

<sup>130</sup> SVF 2. 54 = Aet. 4. 12. 1–5, SVF 2. 847 = Plu. *adv. Stoic.* 1084F–1085A, SVF I. 55, 60, 61 = Cic. *Acad.* I 40–1, SVF 2. 105 = Diog. Laer. 7.54, su cui Long–Sedley 1985: 239–241. Sul criterio di verità, *φαντασία καταληπτική*, Long–Sedley 1985: 249: “throughout their history the Stoics did not budge from the thesis, first adumbrated by Zeno, that infallible knowledge of the world is possible, and that all normal human beings have a natural faculty to make secure discriminations between discoverable truths and falsehoods”. “the Stoics from Zeno onwards, maintained the converse thesis, holding that there is a type of impression which gives its recipients an absolute guarantee that it represents the objects with complete accuracy and clarity. SVF I. 66 = Cic. *Acad.* 2. 145, dove la teoria epistemologica di Zenone è spiegata attraverso l'esempio della mano, Sext. *M.* 7. 151–7, su cui Long–Sedley 1985: 256: “the cognitive state that results from a cognitive impression is ‘cognition’ (katalēpsis)”.

<sup>131</sup> Cfr. Plu. *adv. Col.* 1120 D, 1122A, dove viene descritta la dottrina dell'*epoche* e della *acatalepsia* di Arcesilao, su cui Opsomer (1998: 92–98), ma specialmente Bonazzi (2014: 124): “with regard to both Arcesilaus and the Academy,

di Arcesilao, quelle che lo avrebbero portato all'ἐποχή.<sup>132</sup> Può essere un indicatore del ruolo costruttivo di questa sezione il fatto che Plutarco eviti di parlare di ἐποχή, ma si limiti ad evocarla. Se il contesto epistemologico descritto fosse valido, allora l'interpretazione verisimile è che il dio ha impedito a Socrate di generare quelle che potrebbero solo essere opinioni “ventose e false e malsicure”.<sup>133</sup> L'ordine del dio a “fare da levatrice” si traduce in questo passo nella confutazione rivolta a coloro che opinano “tali pensieri” (τοιαῦτα δοξάζοντας), ovvero quelli falsi e vuoti, basati solo su un'epistemologia empirista come quella degli Stoici, evocata dal termine καταληπτόν. Il λόγος usato da Socrate è descritto come “il più grande vantaggio” per il più grande dei mali “inganno e frivolezza” ma anche “medicina del corpo e purificazione di un'anima corrotta” (1000D), con un lessico simile a quello usato nella prima parte della *quaestio* per il discorso confutatorio (τὸν οὖν ἐλεγκτικὸν λόγον ὥσπερ καθαριστικὸν ἔχων φάρμακον ὁ Σωκράτης, 999F). ὑπηνέμα è probabilmente un termine più moderno per ἀνεμαῖον, usato da Socrate nel *Teeteto* per indicare quei parti intellettuali che non vanno a buon fine.<sup>134</sup> Nel *Teeteto* il termine ricorre diverse volte e specialmente alla fine del dialogo (210b9) quando Socrate deve ammettere che la sua maieutica non ha portato ad un parto intellettuale di Teeteto:

---

Plutarch was also able to attribute a different, more moderate value to *epoche*. If *epoche* is the outcome to which empiricists are condemned, for someone who is not an empiricist it serves instead as a confirmation and indication that it is not necessary to seek in sensory experience a certainty that sensations cannot give [quotation of *adv. Col.* 1124B] *epoche* is the tool that prevents the establishment of judgment (*krisin*: in using this term it is not unsafe to see an allusion to the more technical term “*kriterion*”, which also derives from the same root) on the uncertain bases of sensible phenomena”. Si veda anche Bonazzi (2012: 283–284), dove si dimostra che l'*epoche* è un'arma dialettica contro l'empirismo: “suspension of judgment is the weapon against empiricism, but since the Academics argue dialectically, it also follows that they are not obliged to that conclusion”, p. 284.

<sup>132</sup> Sulla critica alla *katalepsis* in Arcesilao, vedi Ioppolo (1986: 28). Per una ricostruzione argomentata e aggiornata su Arcesilao si rimanda alla monografia di Vezzoli (2016: 15–75). Secondo Donini e Opsomer Plutarco accetterebbe la sospensione del giudizio per tutto ciò che riguarda i sensi, diversamente, Ioppolo (2004: 308–310): “resta tuttavia il fatto che l'atteggiamento personale di Plutarco in campo gnoseologico nei confronti della comprensione è più vicino a quello di Filone che a quello di Arcesilao o di un Carneade”. Brittan (2001: 230–231), secondo il quale vanno tenute a mente tre ambiti di differenza tra Plutarco e lo scetticismo di Filone e Metrodoro: “(1) Plutarch is a Platonist –he accepts (even if only provisionally) the noetic realm, God, the ideas, recollection, the immortal soul, etc.–and hence a rationalist. The Philonian/Metrodorians, despite their anti-Stoic arguments, were (provisional) empiricists: the philosophical beliefs they accepted were warranted by perception and empirical concepts. (2) Plutarch accepts, in some manner, that Plato is an authority, while the Academics held it to be an important principle that there is no authority beyond the reason of the individual. (3) the Philonian/Metrodorians regard it as very ‘probable’ that there is no knowledge, but Plutarch seems to regard it as quite ‘probable’ that there is knowledge”.

<sup>133</sup> Può essere utile notare che qui è usato in maniera inaspettata ancora ὁ θεός come nella domanda della *quaestio*. Il termine εἰκότως è probabilmente un ulteriore richiamo al contesto scettico al quale si domanda l'ipotesi in questione. Sul dibattito attorno alla *doxa* in Arcesilao, vedi Ioppolo (1986: 21–23): “Arcesilao, dopo essersi adoperato a dimostrare l'impossibilità di distinguere una rappresentazione vera da una falsa, e con ciò l'inesistenza del criterio stoico di verità, riduce all'assurdo la posizione del saggio stoico, il quale o sospenderà il giudizio su tutte le cose o sarà costretto a formulare un'opinione”, pp. 21–22, in questo modo Arcesilao costringe Zenone ad accettare qualcosa che secondo la sua interpretazione non ha ragion d'essere: “il significato originario di *doxa* per Zenone non è quello di dare l'assenso a ciò che non si è compreso, perché l'opinione è un assenso debole e falso, ad ha quindi, prima di tutto, una connotazione morale”, pp. 22–23.

<sup>134</sup> Cfr. Pl. *Th.* 151e6, 157d3, e 161a1, 210b9. Cfr. Timeo nel *Lexicon Platonicum*, lettera Y, 1006a15: Ὑπηνεμα λέγουσιν ὡς ἡμεῖς. – – Πλάτων δὲ ὁ φιλόσοφος ἐν Θεαιτήτῳ Ἀνεμαῖα, καὶ Μένανδρος Δακτυλίῳ «ἀνεμαῖον ἐγένετο». Fozio, lettera alpha, 1802, 1: Ἀνεμαῖα τὰ ὑπηνέμα τῶν ψῶν. κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ οἱ ἄχρηστοι καὶ μάταιοι τῶν λόγων. Così anche Cherniss (1976: 26)

S: Ebbene la nostra arte maieutica ci dice forse che tutte queste cose sono venute al mondo soggette alla forza del vento e non degne di essere allevate?

T: Senza alcun dubbio.

S: Se tenterai di diventare gravido di altre cose dopo queste, Teeteto, e se gravido lo sarai davvero, grazie all'indagine che abbiamo ora condotto sarai pieno di cose migliori: se invece resterai vuoto, sarai comunque nei confronti di colore che ti sono accanto meno molesto e più cortese, perché, saggiamente, non crederai di sapere ciò che non sai. A un simile risultato può arrivare la mia arte, e a niente di più, né io conosco nessuna delle cose che conoscono gli altri, uomini che sono e sono stati grandi e meravigliosi. Ma quest'arte maieutica io e mia madre l'abbiamo avuta in dono dal dio, lei per le donne, io per i giovani nobili e quanti sono belli (210b8–d2).

I richiami alla pagina finale del *Teeteto* sono evidenti nel nostro passo della *quaestio*: il metodo maieutico di Socrate, dono del dio, può condurre a parti “ventosi”, ma ha il vantaggio di svuotare l'interlocutore di opinioni che crede di avere e non possiede, un aspetto già elogiato nella descrizione del discorso confutatorio (999E). Inoltre, se l'unica possibilità epistemologica per l'uomo è una conoscenza basata sui sensi (produttrice solo di opinioni “ventose e false e instabili”) allora Socrate non avrebbe altro da proporre che il discorso confutatorio. All'origine di queste considerazioni può esserci ancora l'opinione di Socrate nel *Teeteto*:

quanto a me e alla mia arte maieutica taccio su come ci esponiamo al ridicolo, e penso stesso destino tocchi all'intera pratica dialettica, dal momento che la ricerca e il tentativo di confutarci a vicenda convinzioni e opinioni, considerato che sono per ciascuno rette, non finisce forse per essere una grande anzi immensa sciocchezza, se è vera la Verità di Protagora e non ha fatto proclamare per scherzo dal santuario del libro? (161e4–161a2).<sup>135</sup>

La possibilità che sia valida la teoria di Protagora, improntata su una epistemologia empirista, è vista da Socrate come la sconfitta della dialettica.<sup>136</sup> In questa sezione è dunque evidente un richiamo ad Arcesilao, tuttavia è possibile che insieme ad esso il *Teeteto* rappresenti un importante punto di riferimento per la conclusione che la maieutica di Socrate ha una possibilità unicamente aporetica se calata in una epistemologia empirista.<sup>137</sup>

A questo punto vale la pena vedere cosa si contempla nella seconda parte dell'argomentazione:

se, invece, c'è conoscenza della verità e una è la verità, chi impara da chi lo scopre non ha meno di ciò che è scoperto; prende di più colui che non è convinto di avere, e prende meglio da tutti, come chi non ha generato adotta il figlio migliore, 1000 D.

εἰ δ' ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ ἀληθοῦς ἐν δὲ τὸ ἀληθές, οὐκ ἕλλατον ἔχει τοῦ εὐρόντος ὁ μαθὼν παρὰ τοῦ εὐρόντος λαμβάνει δὲ μᾶλλον ὁ μὴ πεπεισμένος ἔχειν, καὶ λαμβάνει τὸ βέλτιστον ἐξ ἀπάντων, ὥσπερ ὁ μὴ τεκῶν παῖδα ποιεῖται τὸν ἄριστον.

---

<sup>135</sup> Tr. Ferrari.

<sup>136</sup> Nell'*adv. Col.* 1109A Plutarco definisce Protagora un precursore dello scetticismo estremo di Pirrone. Sul tema vedi Bonazzi (2012: 279).

<sup>137</sup> Se l'interpretazione proposta è corretta in questo passo della *quaestio* Plutarco potrebbe mostrarsi vicino all'esegesi del *Didaskalikos* di Alcino IV.



Il termine ἐπιστήμη usato ad apertura del passo ha il significato di “conoscenza” ed è possibile che Plutarco lo usi coscientemente come alternativa al καταληπτὸν καὶ γνωστὸν precedente.<sup>138</sup> La diversità lessicale dipende probabilmente dall’ambito filosofico da cui derivano i termini: nel primo caso dall’epistemologia Stoica, mentre nel secondo da una platonica.<sup>139</sup> Il lessico Stoico porta con sé un’impostazione epistemologica empirista, che si dimostra improduttiva per un’esegeta platonico perché è ritenuta capace di produrre solamente opinioni instabili, ovvero quella conoscenza che secondo Platone, e Plutarco, ha a che fare con il mondo sensibile.<sup>140</sup> L’uso di ἐπιστήμη è attestato anche nell’epistemologia stoica,<sup>141</sup> ma sembra che il tipo di epistemologia che presuppone “la conoscenza della verità”, abbia un’impostazione ontologica riconducibile al platonismo Plutarco.<sup>142</sup> La premessa argomentativa ha a che fare con la stabilità della verità, secondo un collegamento tipicamente Plutarco che vede l’unicità in stretta relazione con la stabilità ontologica dell’essere di dio e degli intelligibili. L’essere numericamente uno implica la finitezza e dunque la conoscibilità, a dispetto dell’instabilità ontologica che è numericamente superiore.<sup>143</sup> Inoltre, alla base della dialettica “positiva” che conduce alla scoperta sembra esserci la concezione di un discorso la cui qualità sia il riflesso della realtà ontologica che descrive, come si sostiene all’inizio del *Timeo* (29b3–c3):

i discorsi sono congeneri a ciò di cui parlano: da un lato, dunque, i discorsi su ciò che è stabile, saldo ed evidente al pensiero, bisogna che siano anch’essi stabili e solidi, e nella misura in cui, per i discorsi, è possibile e conveniente essere inconfutabili e invincibili, di nulla devono mancare; dall’altro i discorsi su ciò che imita il modello, e che non è che una sia imitazione, bisogna che siano, rispetto ai primi, verisimili: l’essere è rispetto al divenire nello stesso rapporto in cui è la verità rispetto alla credenza.<sup>144</sup>

La verità è una qualità dell’essere, la credenza del divenire. Conseguenza della stabilità e unicità della verità è infatti per Plutarco la possibilità per la verità di essere insegnata da chi l’ha scoperta senza per questo avere qualcosa che sia di minor valore. Come fa notare Cherniss sono diversi i luoghi platonici in cui si ritrova la stessa opinione, tra questi forse il più significativo è il *Fedone* (85c7–8), dove lo scoprire e l’imparare sono considerate due alternative epistemologiche possibili ed

<sup>138</sup> In Plutarco è attestato l’uso di ἐπιστήμη come “scienza” (ovvero conoscenza di un preciso ambito), cfr. *plat. quaest.* III 1002E. Per altri luoghi in cui Plutarco usa ἐπιστήμη come conoscenza, cfr. *Is. et Os.* 351C–D, F, 374E, *aud. pot.* 31F, *vit. Mor.* 444D, *an. procr.* 1024A.

<sup>139</sup> L’intuizione valida deriva da Mura (2007: 368–369), che però sembra svilupparla in maniera improduttiva. L’ipotesi è avanzata anche da Opsomer in una nota (2005b: 174): “there is however, a more likely explanation: the possibility of *katalepsis* could refer to knowledge related to a realm other than sensible”.

<sup>140</sup> Cfr. *Plu. an. procr.* 1024F, *Pl. Ti.* 28a1–4.

<sup>141</sup> Ioppolo (1986: 74–78).

<sup>142</sup> Cfr. *Plu. De* e 387A, ἐπεὶ τοίνυν φιλοσοφία μὲν ἐστὶ περὶ ἀλήθειαν, *Is. et Os.* 351D,

<sup>143</sup> La III *quaestio* (al quale commento si rimanda) affronta questo tema alla luce dell’immagine della linea della *Repubblica*.

<sup>144</sup> Tr. Fronterotta.

equivalenti.<sup>145</sup> Questa interpretazione più platonica non rinuncia comunque ad evocare e accogliere l’atteggiamento aporetico di Socrate con un sottile suggerimento: non essere convinti di avere (ἐχεῖν) la verità permette non solo di “prenderla”, o per meglio dire “comprenderla” (λαμβάνειν) meglio,<sup>146</sup> ma anche di “prendere il meglio tra tutto”.<sup>147</sup> A veder bene, queste righe della *quaestio* sembrano essere anche una descrizione dell’attività esegetica di Plutarco come esercizio filosofico. Se l’ipotesi di Platone in merito alla verità è vera, allora anche attingere ad essa attraverso colui, che più di tutti sembra averla incontrata, costituisce un metodo attendibile per comprendere la verità.<sup>148</sup>

L’intera sezione 1000C–D sembra poter essere paragonata con un passo dell’*adv. Col.* (1118B) in cui nella difesa di Socrate dagli attacchi di Colote sembra essere presente la stessa alternativa proposta nella *quaestio*:

il ragionamento, poi, attraverso cui si induce che i sensi non sono precisi né attendibili non elimina la possibilità che ogni cosa ci si manifesti, ma non ci lascia fare affidamento sui sensi come fossero assolutamente veri e infallibili – anche se poi, rimettendoci a ciò che appare, ci serviamo di essi per agire. I sensi, infatti, ci bastano per quello che offrono di necessario e utile, poiché non abbiamo un’alternativa migliore, ma non forniscono quella conoscenza di ogni cosa e cognizione, che desidera l’anima filosofica”. ὁ δὲ τὰς αἰσθήσεις λόγος ἐπαγόμενος ὡς οὐκ ἀκριβεῖς οὐδὲ ἀσφαλεῖς πρὸς πίστιν οὐσας οὐκ ἀναιρεῖ τὸ φαίνεσθαι τῶν πραγμάτων ἡμῖν ἕκαστον, ἀλλὰ χρώμενοις κατὰ τὸ φαινόμενον ἐπὶ τὰς πράξεις ταῖς αἰσθήσεσι τὸ πιστεύειν ὡς ἀληθεῖσι πάντη καὶ ἀσιαπτώτοις οὐ δίδωσιν αὐταῖς τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀρεῖ καὶ χειρώδεις ἀπ’ αὐτῶν, ὅτι βέλτιον ἕτερον οὐκ ἔστιν ἢν δε ποθεῖ φιλόσοφος ψυχὴ λαβεῖν ἐπιστήμην περὶ ἑκάστου καὶ γνώσιν οὐκ ἔχουσι.

Nel passo non viene negata l’utilità dei sensi, ma viene sottolineato che di essi l’animo filosofico non può servirsi per arrivare alla conoscenza in senso pieno.<sup>149</sup> Sembra dunque che le due alternative presentate nella *quaestio* facciano riferimento a due tipi di conoscenze, uno fondato solo sui sensi, di impronta empirista, ed uno in stretta relazione con la verità, in un significato più propriamente platonico. Questi due tipi di conoscenza nella *quaestio* sembrano collegati a due aspetti della maieutica di Socrate, uno che si può considerare preliminare, incentrato sul discorso confutatorio che svolge una “purificazione” dalle opinioni (999E, 1000B, 1000D), ed uno che conduce ad una vera e propria *scoperta o insegnamento* della verità.<sup>150</sup>

<sup>145</sup> Cfr. Pl. *Lach.* 186c, *Prot.* 320b, *Crat.* 438a, 439b, Cherniss (1976: 27). Alla vicinanza tra il passo della *quaestio* e il *Fedone* Mura (2007: 370–373) dedica un lungo approfondimento.

<sup>146</sup> Anche Mura (2007: 371) suggerisce che la verità sia il complemento oggetto sottinteso del verbo λαμβάνω (1000D). L’uso di λαμβάνω con ἀλήθεια è ben attestato, non solo dal vocabolario greco (cfr. Lsj) ma anche in Plutarco, come testimonia *Is. et Os.* 351D: ὡς οὐδὲν ἄνθρωπῳ λαβεῖν μείζον οὐδὲ χαρίσασθαι θεῶ σεμνότερον ἀληθείας.

<sup>147</sup> Cfr. Pl. *Phd.* 99c6–9. Cherniss (1976: 27) suggerisce un utile paragone con *aud.* 47D che consente di capire il significato da dare ai due verbi: οἱ δ’ ὑπὸ φιλοτιμίας ἄωρου καὶ κενῆς πρὸς ἑτέρους ἀμίλλης ὀξύτητα καὶ δύναμιν εὐμαθείας ἐπιδεικνύμενοι, πρὶν ἢ λαβεῖν ἔχειν ὁμολογοῦντες, οὐ λαμβάνουσιν. “quelli spinti da inopportuna ambizione e vano spirito di competizione verso i compagni, cercano di dimostrare la propria acutezza e capacità di apprendimento, e dichiarando di aver capito prima di aver compreso, finiscono per non comprendere un bel niente” (tr. Pisani).

<sup>148</sup> Cfr. commento *quaest.* VII e Boys-Stones (2021).

<sup>149</sup> Cfr. *adv. Col.* 1116B, dove è difesa l’epistemologia di Platone, le cui premesse ontologiche sono le stesse presenti nella difesa di Socrate.

<sup>150</sup> Il ribadire che il discorso confutatorio è “purificatorio” potrebbe suggerire una vicinanza con l’interpretazione di Albino del *Teeteto* e dei *Prolegomena in platonis philosophia*, su cui Opsomer (1998: 69–77, 147). Anche se secondo la

L'impiego del metodo scettico della discussione in entrambe le parti (*in contrarias partes disserere*) in questa precisa sezione della *quaestio* è più che mai eloquente di quanto Plutarco conosca e faccia uso dello scetticismo accademico. Secondo Opsomer questa parte della *quaestio* condurrebbe di fatto ad un *epoche*, mentre è possibile che essa costituisca piuttosto il preambolo all'ultima sezione della *quaestio*.<sup>151</sup>

### L'anamnesi come origine della maieutica

L'ultimo paragrafo della *quaestio* si apre con un espediente retorico (ὄρα δὲ μή) tipico delle *Platonicae Quaestiones*, con il quale si invita l'interlocutore a vedere se è possibile avvicinarsi un po' di più alla soluzione del problema.<sup>152</sup> Il suggerimento finale inserisce questa volta l'ordine del dio a Socrate in un contesto epistemologico del tutto platonico. Il dio del *Teeteto* è sostituito da τὸ δαιμόνιον, a conferma che tra le due ipotesi dell'inizio (999 D–E) la seconda è la più valida: chi comunica con Socrate è il demone.<sup>153</sup>

In primo luogo si sostiene che il veto del demone a Socrate ha delle limitazioni:

ὄρα δὲ μή τᾶλλα μὲν οὐδεμίας ἦν ἄξια σπουδῆς ποιήματα καὶ μαθήματα καὶ λόγοι ῥητόρων καὶ δόγματα σοφιστῶν, ἃ Σωκράτην γεννᾶν τὸ δαιμόνιον ἀπεκώλυσεν (1000D)

Guarda se non erano degne di alcuna attenzione tutte le altre cose, poemi e conoscenze e discorsi di retori e opinioni di sofisti, queste il demone impedì a Socrate di generare.

L'elenco delle cose che sono prive di importanza potrebbe evocare gli ambiti di conoscenza ai quali appartengono i sedicenti sapienti che Socrate interroga nell'*Apologia* (21b1–22e5) per testarne la saggezza, dopo che la Pizia ha decretato che non esiste un uomo più sapiente di Socrate (21a7). Nel dialogo Socrate si rivolge a un politico (τις τῶν πολιτικῶν), a un poeta (μετὰ γὰρ τοὺς πολιτικοὺς ἦα ἐπὶ τοὺς ποιητάς) e agli artigiani (τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνους ἦα).<sup>154</sup> Poco più avanti

---

Ioppolo (1986: 50–53) è una caratteristica dell'interpretazione di Arcesilao. Anche anon. in *Th.* II 9–11 sostiene che il *Teeteto* fosse da considerarsi una serie di discorsi catartici attorno alla definizione della conoscenza, la cui corretta definizione è quella di *Men.* 98a. una conclusione che però manca del tutto nella I *quaestio*.

<sup>151</sup> Cfr. *stoic. Rep.* 1037B, su cui Boys–Stones (1997a: 44): “of course there is no question that Plutarch is committed to the idea that he will reach the truth; only that, viewed in these terms, complete suspensions of judgment is no longer necessary, because as one investigates further, and draws nearer to the truth, answers of more and more plausibility will present themselves, and it is legitimate to adopt these provisionally as positive philosophical beliefs”. Questo aspetto si dimostra particolarmente convincente se si considera l'aspetto dogmatico che ha la sezione finale della *quaestio*.

<sup>152</sup> Cfr. *quaest.* V 1004B, *quaest.* X 1011D.

<sup>153</sup> Anche se la critica non è concorde riguardo allo statuto del demone, è riconosciuto all'unanimità il ruolo da intermediario, tra dio e le anime individuali, del demone, proprietà che consente a Plutarco di indagare anche i principi della mantica, Boys–Stones (2018: 291–291, 296–297).

<sup>154</sup> Cfr. *Pl. Ap.* 21c3–22e5. Cherniss traduce μαθήματα con “mathematics”, ma il termine potrebbe avere un significato più generale di “conoscenza”. Plutarco è solito usare μαθηματικός, cfr. *quaest.* III 1001C–D, ma vedi p.e. *gen. Socr.* 579D, dove sembra usato con significato matematico e *Amat.* 769E dove è usato con un significato più generale. Anche per Platone è presente un uso ambivalente, vedi *Smp.* 211c6, che sembra essere alla base di *quaest.* III 1002E, che ha molti punti in comune con questa parte della *quaestio*. C'è qualche corrispondenza anche con agli ambiti di studio che Plutarco in altri trattati ritiene inferiore rispetto all'attività filosofica. Il metodo di Socrate è lo stesso che Plutarco propone al giovane Nicandro in *aud.*, un trattato in cui i rimandi all'*Apologia* sono numerosissimi e dove si consiglia al giovane di non perdere tempo in problemi futili: περὶ τοιούτων ζητημάτων ὄρα σκοπεῖν, ἀλλὰ πῶς οἴηματος καὶ ἀλαζονείας ἐρώτων τε καὶ φλυαρίας ἀπολυθεῖς εἰς βίον ἄτυφον καὶ ὑγιαίνοντα καταστήσεις σαυτὸν (43B). I problemi al quale il giovane Nicandro non si deve avvicinare, definiti da Plutarco μικρὰ καὶ γλίσχροα προβλήματα,

(23e4–24a) però l’elenco dei nemici di Socrate è riformulato con parole più vicine a quelle della *quaestio*: Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων. Il riferimento alle opinioni dei Sofisti è un punto già affrontato nella *quaestio* e ha un ruolo centrale nell’*Apologia*.<sup>155</sup> L’ipotesi che questo passo dell’*Apologia* sia il testo di riferimento per le righe conclusive della *quaestio* sembra essere confermato dal modo in cui prosegue l’argomento:

ἦν δὲ μόνην ἠγάειτο Σωκράτης σοφίαν, τὴν περὶ τὸ θεῖον καὶ νοητὸν ἐρωτικὴν ὑπ’ αὐτοῦ προσαγορευομένην, ταύτης οὐ γένεσις ἔστιν ἀνθρώποις οὐδὲ εὐρεσις ἀλλ’ ἀνάμνησις (1000D–E). quella che sola riteneva la saggezza di Socrate, quella che è chiamata da lui erotica riguardo al divino e intelligibile, di questa non c’è generazione per gli uomini né scoperta ma anamnesi.

Dopo che ha condotto invano la ricerca sopra evocata, il Socrate dell’*Apologia* conclude:

fu questa indagine la radice, signori ateniesi: ne sono nate ostilità personali, ben ostinate, opprimenti. E alla fine, come conseguenza, ecco le diffamazioni ripetute, e questa mia nomea diffusa, Socrate il sapiente. Sì, perché ogni volta che gli intervenuti credono che sia sapiente nelle cose in cui ho confutato un altro. Si rischia, o uomini, che il dio sia veramente sapiente, e che in questo vaticino dica questo, che la sapienza umana è degna di poco o nulla. E indica questo: dire che Socrate, usare il mio nome, facendo di me un esempio, che se si volesse dire che “questo tra voi, o uomini, è il più sapiente, chi come Socrate conosce che non è di alcun valore in verità rispetto alla sapienza” (22e6–23b4).<sup>156</sup>

L’uso di σοφία è forse il segnale più evidente che Plutarco potrebbe avere in mente questo passo. Anche il collegamento tra sapienza e divino è un altro punto di contatto con la definizione della *quaestio*, per cui l’unica sapienza riconosciuta da Socrate è rispetto alle cose divine e intelligibili. La riflessione di Socrate attorno alla σοφία ha un ruolo importante anche all’inizio del *Teeteto*, dove Socrate chiede a *Teeteto* se “conoscenza e sapienza” siano la stessa cosa (145d11–e7). È possibile che Plutarco abbia interpretato questo passo nel senso di una continuità tra l’*Apologia* e la ricerca sull’ἐπιστήμη del *Teeteto*.<sup>157</sup>

L’unica sapienza che Socrate riconosce come tale è chiamata “erotica”. È molto possibile, come crede Opsomer,<sup>158</sup> che il riferimento in questo caso sia ad un passo del *Simposio* in cui Socrate sostiene: “io che dico di non conoscere nulla se non le questioni erotiche (ὅς οὐδὲν φημι ἄλλο

---

sono molto amati da altri giovani. Esempi di questo tipo di indagini “ridicole” sono in ambito dialettico e matematico (διαλεκτικὴν ἢ μαθηματικὴν ἔξιν) (43A–B), si concentrano su problemi come: περὶ τῆς τῶν ἀορίστων τομῆς, καὶ τίς ἢ κατὰ πλευρὰν ἢ κατὰ διάμετρον κίνησιν. Specialmente in *aud. poet.* Plutarco argomenta a lungo il valore della poesia come preparazione allo studio della filosofia, Cfr. specialmente *aud. poet.* 36D–37B.

<sup>155</sup> Cfr. 999E, Pl. *Apol.* 19e3.

<sup>156</sup> Tr. Savino.

<sup>157</sup> Cfr. Anon. in *Th.* XVI 15–XVII3 sostiene che sapienza e conoscenza sono la stessa cosa. L’interpretazione che è stata proposta per la *quaestio* invece è stata suggerita da Ferrari (2013: 2018) sul passo del *Teeteto* in questione, in maniera simile Sedley (2004: 19) invece: “this authentically Socratic identification of knowledge with wisdom serves as a bridge, leading from a recognizably Socratic focus on one of the cardinal virtues, wisdom, to a discussion of its epistemological basis: what are the cognitive conditions of knowing something?”. Giannopoulou (2013: 49) sul *Teeteto*: “for Socrates, god is not, as Protagoras’ doctrine seems to imply, as wise as men (162c3–6), but the very *metron* of wisdom”, cfr. Pl. *Apol.* 42a 4–5. Diversamente Mura (2007: 375) crede che Plutarco voglia istituire una differenza tra σοφία e ἐπιστήμη.

<sup>158</sup> Opsomer (1998: 204, n. 366).

ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά)” (177d7–8). Il richiamo al *Simposio* giunge inaspettato nella *quaestio* anche se il dialogo si dimostra molto importante per Plutarco.<sup>159</sup> Nella III *quaestio* il *Simposio* è chiamato esplicitamente in causa per chiarire la relazione tra la parte razionale dell’anima e gli intelligibili: attraverso le questioni erotiche l’uomo è in grado di spingere l’anima dalle bellezze sensibili fino a quelle intelligibili (1002E).<sup>160</sup> Nella terza *quaestio* l’ambito dell’intelligibile viene è definito “divino”(1002B), così come nella nostra *quaestio* (τὸ θεῖον καὶ νοητόν, 1000D). L’interpretazione del *Simposio* presente nelle due *quaestiones* sembra essere dunque conforme. Nella nostra *quaestio* si sostiene che riguardo a questo tipo di sapienza per l’uomo non c’è generazione né scoperta ma *anamnesi*. Nella VIII *quaestio* Plutarco sostiene che all’intelligibile appartiene l’eternità, mentre al generato il tempo.<sup>161</sup> Sembra essere per questo che ciò che è divino non può essere conosciuto dall’uomo in un processo di generazione. A questo si aggiunge anche che per l’uomo non è possibile neppure “scoprire” il genere di saggezza erotica, che può essere raggiunta solo tramite *anamnesi*, l’unica teoria che può spiegare fino in fondo l’arte maieutica di Socrate:

ὄθεν οὐδὲν ἐδίδασκε Σωκράτης, ἀλλ’ ἐνδιδοὺς ἀρχὰς ἀποριῶν καὶ συνεξήγε τὰς ἐμφύτους νοήσεις· καὶ τοῦτο μαιωτικὴν τέχνην ὠνόμαζε, οὐκ ἐντιθείσαν ἔξοθεν, ὥσπερ ἕτεροι προσεποιούντο, νοῦν τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἀλλ’ ἔχοντας οἰκείον ἐν ἑαυτοῖς ἀτελή δε καὶ συγκεχυμένον καὶ δεόμενον τοῦ τρέφοντος καὶ βεβαιούντος ἐπιδεικνύουσιν (1000E).

Per cui Socrate non insegnava niente, ma mettendo i principi delle aporie, come le doglie nei giovani, svegliava e muoveva e spingeva le conoscenze innate; e questo lo chiamava arte maieutica, non mettendo dentro da fuori, come alcuni dicevano, *nous* in quelli che incontrava, ma mostrando che ne avevano uno loro in sé stessi incompleto e disordinato e bisognoso di qualcuno che lo nutrisse e rafforzasse

La ricchezza di rimandi ai dialoghi platonici in queste righe della *quaestio* è sorprendente. Che l’attività di Socrate non possa essere definita insegnamento, lo sosteneva lui stesso nell’*Apologia*,<sup>162</sup> ma il richiamo più evidente è al *Menone* dove Socrate sostiene che non c’è insegnamento ma reminescenza (ὅς οὐ φημι διδαχὴν εἶναι ἀλλ’ ἀνάμνησιν, 82a2). Dal momento che Socrate risveglia ciò che già è contenuto nella mente del suo interlocutore, si può dire che lui non insegna niente.<sup>163</sup> Tuttavia, nel *corpus* platonico sono molto più numerosi i luoghi in cui l’anamnesi è associata all’insegnamento, μάθησις,<sup>164</sup> un aspetto che anche Plutarco dimostra di conoscere.<sup>165</sup> Dunque, quest’ultima parte della *quaestio* non sembra poter essere in contraddizione con la parte conclusiva della sezione precedente (1000D), dove si è discusso della possibilità di scoprire o

<sup>159</sup> Cfr. Plu. *Pyth.* 406A.

<sup>160</sup> Cfr. *quaest.* III.

<sup>161</sup> Cfr. *quaest.* VIII 1007D, al cui commento si rimanda per approfondimenti.

<sup>162</sup> Cfr. Pl. *Apol.* 19c1, 19d2, 23d3, 33a8,

<sup>163</sup> Cfr. Anon. in Tht. LIII 44–46.

<sup>164</sup> Cfr. Pl. *Phd.* 72e5, 73b5, 76a7, 91e6, 92c9, 92d6, Men. 81e4.

<sup>165</sup> Cfr. Plu. *quaest. conv.* 629E. Alcin. *Didask.* XXV 177, 45–178, 4, che ricollega l’anamnesi al tema dell’immortalità dell’anima del *Fedone*.

“conoscere” la verità, un concetto molto presente nella filosofia di Platone.<sup>166</sup> In quel caso, il problema sembra essere considerato da un punto di vista puramente teoretico, mentre nel nostro passo la teoria dell’anamnesi viene usata per l’esegesi della *pratica* della maieutica, che sembra essere associata al ricorrente richiamo di Socrate di non essere un διδάσκαλος dell’*Apologia*.

L’anamnesi è dunque chiamata in causa per spiegare l’arte maieutica di Socrate del *Teeteto*. L’interpretazione della maieutica come *anamnesi* ma soprattutto il riferimento alle φυσικὴ ἔννοια, evocato dal più platonizzante τὰς ἐμφύτους νοήσεις usato da Plutarco, sono attestati in testi platonici coevi a Plutarco: il *Commento anonimo al Teeteto* e il *Didaskalikos* di Alcinoo e nel *Prologo* di Albino.<sup>167</sup> Bonazzi ha ricostruito la genesi delle “conoscenze connaturate” in quell’alveo ellenistico, così ben testimoniato nella nostra *quaestio*, in cui Stoici e Platonici si sono dati battaglia su temi epistemologici.<sup>168</sup> La nostra *questio* è l’unico luogo plutarco in cui è evocata la teoria delle “conoscenze connaturate”. Plutarco usa più spesso il termine “intelligibili” per fare riferimento alle idee platoniche, ma come si potrà vedere nel commento della III *quaestio*, l’interpretazione delle idee secondo Plutarco è un tema che lascia molti punti interrogativi. In maniera simile, i riferimenti all’anamnesi nel *corpus* plutarco sono pochi. Tuttavia, la continuità tra il tema epistemologico della nostra *quaestio* e la III, per quanto riguarda il *Simposio*, ci permette di ipotizzare che questo dialogo era considerato autorevole da Plutarco per quanto riguarda la conoscenza degli intelligibili.<sup>169</sup> Come ha dimostrato Sedley, l’associazione della maieutica all’anamnesi dipende in larga parte dalla lettura unitaria dei dialoghi di Platone e dimostra il tentativo di adattare il *Teeteto* a quei dialoghi che erano

---

<sup>166</sup> Diversa è l’interpretazione di Mura 2007. Cfr. *aud.* 48C: οὐ γὰρ ὡς ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως ἀλλ’ ὑπεκκαύματος μόνον ὡσπερ ὕλη δέεται, ὁρμὴν ἐμποιοῦντος εὐρετικὴν καὶ ὄρεξιν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Non sembra, come crede Cherniss (1976), che qui sia presente una descrizione diversa di conoscenza. Nel passo il *nous* umano è descritto in maniera comunque passiva, perché viene “acceso” prima di assumere un atteggiamento attivo nella ricerca.

<sup>167</sup> Anon. *in Th.* XLVI, 43–49; XLVII, 14–XLVIII 7 che come Plutarco ricorre a “le conoscenze connaturate” insieme all’anamnesi per l’esegesi della maieutica. Per le occorrenze delle conoscenze connaturate: Alcinoo *Didask.* IV 155, 26–34, 156, 19–23, V 158, 1–4, Albino *Prologus* 150, 22; 33. Su cui si può vedere Tarrant (2005: 135–137), che vede nel riferimento alle “conoscenze connaturate” una comune interpretazione del *Menone*, ipotesi che potrebbe essere non valida nel caso di Plutarco (per il quale rimanda infatti al fr. 215 Sandbach). Per quanto riguarda il fr. 215 si rimanda alla discussione di Opsomer (1998: 200–203) che non crede sia attribuibile a Plutarco, ma sicuramente appartenente al contesto platonico del suo tempo. Per un’interpretazione più favorevole del gruppo di fr. 215–217 si veda Bonazzi (2010) che ne sottolinea la continuità con quelli appartenenti al περὶ ψυχῆς (Fr. 173–176) e ai fr. 177–178, 203–206. Boys-Stones (2018: 370–375) sottolinea a ragione che Anon. *in Th.* e Alcinoo *Didask.* (Theory I) rappresentano un’interpretazione diversa su conoscenza, anamnesi e “conoscenze connaturate” rispetto a Plutarco (Theory II) (raggruppato insieme a Celso e Numenio).

<sup>168</sup> Bonazzi (2015a: 348): “la strategia di Alcinoo e degli altri medioplatonici è chiara: non si tratta di respingere la teoria stoica delle *ennoiai* né il tentativo (condiviso anche dai platonici) di giustificare le basi della nostra conoscenza scientifica della realtà. Il problema è che questa dottrina non è fondata in modo adeguato: ed è proprio a proposito di questo problema che si comprende la superiorità della riformulazione platonica, capace di offrire una soluzione alternativa, metafisica e innatista, alle difficoltà che gli stoici erano accusati di non aver saputo risolvere: le *ennoiai* costituiscono un criterio affidabile proprio perché non derivano dall’esperienza sensibile, che in quanto tale è fallibile”. Si rimanda a Bonazzi (2015a) e (2015b) per una discussione approfondita sul tema. Vedi anche Tarrant (2005: 127–149).

<sup>169</sup> Per approfondimenti sul tema si rimanda al commento della III *quaestio*. Il *Simposio* è anche alla base anche dell’*Amatorius* di Plutarco, che si dimostra in piena continuità con le due *quaestiones* platoniche, come dimostra Opsomer (1998: 195–198).

considerati autorevoli su temi epistemologici.<sup>170</sup> Nel caso di Plutarco questo dialogo sembra essere il *Simposio*, come dimostra la conclusione della III *quaestio*.<sup>171</sup> Mentre nel *Comento anonimo al Teeteto* è proposta una lettura in continuità con il *Menone*, nella nostra *quaestio* la presenza del *Menone* è molto meno evidente, e riconoscibile solo nell'affermazione che l'anamnesi scagiona *Socrate* dall'essere un insegnante (1000E). Che, poi la teoria dell'anamnesi debba essere associata per forza al *Menone* può essere valido per altri interpreti platonici ma non Plutarco.<sup>172</sup> Nel dialogo *Amatorius* infatti Plutarco inserisce la teoria dell'*anamnesi* in un contesto ricco di rimandi al *Simposio*.<sup>173</sup> Nella sezione che istituisce l'analogia tra Eros e il sole, Plutarco sostiene che il sole distoglie il pensiero dalle cose intelligibili a quelle sensibili, spingendo alla dimenticanza di ciò di cui Eros è anamnesi (μᾶλλον δὲ λήθην ὧν ὁ Ἔρως ἀνάμνησις ἐστίν, 764E).<sup>174</sup> Come spesso accade in altri ambiti, Plutarco si dimostra sempre un pensatore indipendente anche se estremamente informato sul dibattito filosofico a lui contemporaneo. L'accostamento tra anamnesi e maieutica e il riferimento alle conoscenze connaturate in ambito esegetico del *Teeteto* testimoniano quanto Plutarco sia un platonico del suo tempo. D'altro canto l'importanza associata al *Simposio* e all'erotica per quanto riguarda la possibilità dell'uomo di conoscere le idee si dimostrano la risposta originale di Plutarco al *Socrate scettico*. Il *Socrate* della nostra *quaestio* ritiene che ci sia una forma di sapienza possibile, quella erotica, nei confronti della quale l'uomo possiede il vantaggio di avere nel suo *nous*, in maniera innata, la via d'accesso.<sup>175</sup>

Il *Socrate* della nostra *quaestio*, dunque, si configura come un instancabile ricercatore della verità per sé ma soprattutto per gli altri con il suo metodo dialettico, sia esso solo confutatorio o più positivamente maieutico.<sup>176</sup>

---

<sup>170</sup> Sedley (1996: 86): “the three main approaches on which I shall be concentrating all interpret the *Teaetetus* in conformity with what their authors take to be Plato’s official position on knowledge. Their method is very simple. First you decide which is the important Platonic dialogue on knowledge. Then you adapt your reading of the other dialogue to fit it with it”.

<sup>171</sup> Diversamente dall'importanza riservata al *Menone* in anon. *In Tht.*.

<sup>172</sup> Anche se cfr. anon. *in Tht.* LVII 15–22.

<sup>173</sup> Va comunque tenuto a mente che in questa parte dell'*Amatorius* anche il *Fedro* ha una grande importanza, cfr. Martin (1984).

<sup>174</sup> Per l'analogia tra sole ed Eros, cfr. *Amat.* 764B–765D. vedi anche 766E, dove il percorso dai corpi belli alla bellezza in sé del *Simposio* (210e–212a) sembra essere collegata alla teoria dell'*anamnesi*.

<sup>175</sup> Anche Hershbell (1988: 372–374) riconosce l'importanza di Eros per l'anamnesi secondo Plutarco. Pelling (2005: 112) sottolinea la centralità di *Socrate* e del *Simposio* nelle *Quaestiones Coniugales*, cfr. 629E–634F. Roskam (2018: 748) dice che *ars amatoria* è l'unica che *Socrate* conosce.

<sup>176</sup> In realtà questa sembra essere una costante del *Socrate* di Plutarco, cfr. p.e. *an. sen. rep.* 796E in cui si dice di *Socrate*: ἀτυφία καὶ ἀφέλεια μάλιστα δὴ φιλοσοφίαν ἐξανθρωπίσαντος. Questo potrebbe anche essere interpretato il vero lascito dell'*Academia* scettica secondo Plutarco, in accordo con ciò che ha sostenuto Boys-Stones (1997a: 43): “as far as the Academy at least is concerned, Scepticism is more properly thought of as a methodology – one way of dealing with the evidence brought into the philosophical arena”.

## Traduzione *quaestio* II

Perché mai chiama il dio altissimo padre e creatore di tutte le cose? Forse perché è padre degli dei generati e degli uomini, come lo chiama Omero, mentre è creatore di ciò che è privo di ragione [1000F] e di ciò che è privo di anima? Infatti Crisippo dice che ciò che fornisce il seme non è chiamato padre della placenta, benché sia stata generata dal seme. Oppure utilizzando una metafora, come è solito, ha dato il nome “padre” al causalmente responsabile del cosmo? Come chiama Fedro nel *Simposio* “padre” dei discorsi relativi all’*eros*, [1001] essendo l’introduttore di questi, mentre nel dialogo che prende il nome da lui lo chiama “dai bei figli”: infatti vuol dire che ci sono numerosi e bei discorsi in filosofia, perché lui gli ha dato inizio. Oppure “padre” è diverso da “creatore” e “venuta all’essere” da “generazione”? Come ciò che è stato generato è venuto anche ad essere, e non viceversa, così colui che genera ha prodotto anche, infatti la generazione è la venuta all’essere di ciò che è animato. L’opera dopo che è stata fatta si separa dal creatore, sia esso architetto o tessitore o artigiano di lira o di statue; mentre il principio e la forza del genitore è mescolata nel figlio e ne tiene coesa la natura, che è un frammento e una parte di chi genera. Poiché dunque il cosmo non assomiglia a prodotti plasmati [1001B] né combinati armonicamente, ma c’è in lui una grande parte di vitalità e di divinità che il dio ha seminato da sé stesso e ha mescolato con la materia, ragionevolmente il dio è chiamato padre del cosmo, che è un essere vivente venuto ad essere, e artefice.

Mentre ciò che è stato detto si applica particolarmente all’opinione di Platone, stabilisci se anche quello sarà detto in maniera plausibile: che, mentre sono due le cose da cui il cosmo fu messo insieme, corpo e anima, questo Dio non lo generò affatto, ma poiché la materia gli si offriva, gli diede forma e la armonizzò, legando con limiti [1001C] e forme adatte e delimitando l’illimitato; l’anima invece, avendo partecipato dell’intelletto, del calcolo e dell’armonia, non è soltanto opera ma parte del dio e non è stata generata da lui come agente ma deriva da lui e proviene da lui.



## Commento

La II *quaestio* appartiene a quelle indagini in cui la domanda è concisa e riproduce abbastanza fedelmente il testo platonico. Il problema è suscitato dal fatto che Platone, nella cosmologia del *Timeo*, chiama il dio “altissimo” “padre e creatore” di tutte le cose. Le ipotesi proposte sono tre. Secondo la prima, dio sarebbe padre degli dei e degli uomini e creatore solo delle cose prive di ragione e di anima. Nella seconda ipotesi si considera l’idea che “padre” sia un termine metaforico per indicare la responsabilità causale di dio nei confronti del cosmo. La terza ipotesi occupa la lunga sezione finale della *quaestio* con quelle che si possono considerare tre argomentazioni:

- La distinzione tra padre e artigiano a partire dalle loro azioni caratteristiche.
- La descrizione della relazione tra un artigiano e il suo prodotto, e chi procrea e chi è generato. L’applicazione di queste relazioni al cosmo e al dio.
- La conclusione in cui i risultati delle riflessioni precedenti vengono applicati al testo platonico.

Secondo Ferrari ed altri interpreti la parte conclusiva della *quaestio* (1001B–C) rappresenta una quarta ipotesi in tutto e per tutto, dal momento che in quella che viene considerata la terza ipotesi (1001A–B) è presente una notevole ingerenza da parte della riflessione stoica.<sup>1</sup> Nel commento a seguire si cercherà di dimostrare che potrebbe trattarsi invece della conclusione della terza ipotesi.

La *quaestio* è forse la più famosa di tutta la raccolta ed è oggetto di diversi contributi.<sup>2</sup> La ragione di questa fortuna trova origine nel testo stesso, nel quale Plutarco descrive efficacemente la sua interpretazione della relazione tra anima del cosmo e dio. La scelta plutarchea di dare pieno significato all’appellativo “padre” assegnato da Platone a dio consente di capire più in profondità l’interpretazione della creazione del cosmo del *Timeo* difesa da Plutarco.

### La domanda

Tra tutte le *Platonicae Quaestiones*, probabilmente questa domanda dimostra nel modo più chiaro l’utilità di confrontare le “citazioni” di Plutarco con il testo platonico a cui si riferiscono. La domanda è brevissima: τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπε; Tuttavia, se si legge il suo parallelo in *Timeo* 28c3–4, le corrispondenze sono poche: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.<sup>3</sup> La sostituzione di τοῦδε τοῦ παντός con τῶν πάντων non sembra

---

<sup>1</sup> Come Ferrari anche Vorkwerk (2010: 82) secondo cui nella terza ipotesi (1001A–B) si argomenta che: “God is both Father and Maker of the cosmos, because a father is a particular kind of maker”, mentre nella quarta (1001B–C): “God is Father of the world-soul but Maker of the world-body”.

<sup>2</sup> Per i contributi più importanti cfr. Whittaker (1984: 50–63), Ferrari (1995b) che è in realtà l’unico studio completo della *quaestio*, Opsomer (2005), Baltes (2008), Vorkwerk (2010), Boys-Stones (2021b).

<sup>3</sup> La frase intera da cui deriva la citazione, *Timeo* 28c3–5, accenna ad un tema che sembra quasi più scottante di quello della nostra *quaestio*, cioè la possibilità di conoscere (e di poter poi comunicare a tutti) “il creatore e il padre” del cosmo. Plutarco non è interessato ad approfondire questo aspetto nella nostra *quaestio*, forse perché la I *quaestio* ha già messo a tema qualcosa di simile, cfr. 1000D: οὐκ ἔλαπτον ἔχει τοῦ εὐρόντος ὁ μαθὼν παρὰ τοῦ εὐρόντος la cui ripetizione

poi così rilevante se paragonata all'aggiunta del misterioso avverbio ἄνωτάτω e all'inversione dei termini "padre" e "creatore".<sup>4</sup> Quest'ultima variazione, infatti, sembra tutt'altro che casuale, considerato che nel corso della *quaestio* lo sforzo esegetico di Plutarco si concentra proprio sul termine "padre". Forse dipende dalla stessa esigenza l'uso dell'espressione "di tutte le cose" invece del platonico "di questo tutto", che Plutarco interpreta giustamente come appellativo del cosmo.<sup>5</sup> La variazione sembra indicare la volontà di estendere in maniera distributiva l'attributo di dio "padre" ad ogni cosa che si trova nel cosmo.<sup>6</sup> Per quanto riguarda l'avverbio ἄνωτάτω, usato per descrivere lo stato del dio, la questione è meno semplice da chiarire. Una possibilità è quella di interpretarlo come indicazione della localizzazione del dio del *Timeo*, dal momento che la sua posizione non può che essere considerata esterna, in quanto trascendente al cosmo che viene a creare.<sup>7</sup> D'altra parte, nella discussione della IX *quaestio* Plutarco sembra poco incline all'interpretazione secondo cui ciò che è primo e più importante debba trovarsi necessariamente collocato nella posizione spaziale più alta.<sup>8</sup> Ferrari ha fatto notare che il termine ἄνωτάτω potrebbe essere un riferimento all' ἄνωτάτω λόγος, con il quale si comprende l'Uno, il primo principio della cosmologia di Eudoro di Alessandria.<sup>9</sup> Plutarco dimostra di conoscere la riflessione di Eudoro sul *Timeo* in *An. procr.* 1013B,<sup>10</sup> ma l'ipotesi che ἄνωτάτω dipenda proprio da questa fonte è costretta a rimanere tale. Sembra comunque che questo termini suggerisca una distinzione in senso assiologico del dio: dio "altissimo" perché principio primo e dunque superiore a tutto il resto.<sup>11</sup>

Il passo del *Timeo* che dà spunto alla domanda della *quaestio* si trova in un passaggio importante del dialogo, collocato poche pagine dopo che Timeo ha iniziato il suo discorso, sulla "generazione del cosmo" (27c5). L'importanza del compito che Timeo deve svolgere richiede l'invocazione

---

del verbo "scoprire" coincide con *Ti.* 28c3–4; e 1000E: ἦν δὲ μόνην ἡγεῖτο Σωκράτης σοφίαν, <τὴν> περὶ τὸ θεῖον καὶ νοητόν. In altri platonici coevi anche questa parte del testo riceve attenzione, cfr. Alcino *Didask.* 164.31 il dio è definito "primo, eterno e ineffabile": ὁ πρῶτος θεὸς ἀίδιος ἐστίν, ἄρρητος. Cic. *N. D.* 1.30: *qui [Plato] in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse.* Sul tema cfr. Whittaker (1981: 51) e Ferrari (1995b: 396). Dal commento di Proclo *in Ti.* 320 25–27, sappiamo che una lettura di questo tipo era diffusa tra i Pitagorici.

<sup>4</sup> Anche Ferrari (1995b: 397), e Vorkwerk (2010: 81) lo fanno notare.

<sup>5</sup> Cfr. *Quaest. conv.* VIII 718 A: πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν.

<sup>6</sup> Cfr. *Def. or.* 426: ὁ παρ' ἡμῖν κύριος ἀπάντων καὶ πατὴρ ἐπονομαζόμενος.

<sup>7</sup> Frede (2005: 222): "Dans le *Timée*, Dieu ne fait pas partie du monde. Bien plutôt, il le crée pour ainsi dire de l'extérieur en mettant l'ordre dans la matière. Si nous voulons éviter d'être induits en erreur par la métaphore contenue dans l'expression "du l'extérieur", nous dirons qu'il est transcendant".

<sup>8</sup> Cfr. *quaest.* IX 1007E, dove questo genere di assegnazione è considerata tipica "degli antichi", e di altri anonimi pensatori. All'interno di questa ipotesi, a 1008A, ἄνωτάτω è usato con una connotazione che sembra per lo più spaziale.

<sup>9</sup> Cfr. Simplicio *in. Phs.* 181. 28, su cui si vedano i commenti di Bonazzi (2002: 166), che discute anche dell'importanza di Eudoro per la rinascita del pensiero platonico dopo l'Academia scettica. In merito ad ἄνωτάτω presente nella testimonianza di Simplicio, Bonazzi scrive (2002: 19): "Eudoro ha una spiccata tendenza a utilizzare gli avverbi". Il confronto con *Def. or.* 428F in cui l'Uno e la diade indefinita sono definiti entrambi "altissimi" (τῶν ἄνωτάτων ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος), potrebbe suggerire forse un legame con l'ontologia di Eudoro. Cfr. *Fac. lun.* 944 C.

<sup>10</sup> L'esatta forma di questo contributo è dibattuta, cfr. Petrucci (2015: 299).

<sup>11</sup> La realtà degli intelligibili e divina non può essere concepita con misure adatte al mondo sensibile, cfr. *quaest.* III 1002 B.

dell'aiuto degli dei, dopo la quale Timeo stabilisce la differenza tra due tipi di enti: “cioè che è sempre, che non ha generazione” e “ciò che viene ad essere sempre, e non è mai” (27d6–28a1).<sup>12</sup> La distinzione serve ad introdurre il problema della generazione del cosmo: solo capendo a quale dei due gruppi ontologici esso appartiene si può comprendere la verità sulla sua origine. Timeo procede indicando che tutto ciò che viene ad essere è necessario che venga ad essere da una causa (28a4), e che l'artefatto del demiurgo sarà diverso a seconda del modello guardato dal dio. Se il modello è “ciò che è sempre identico a sé stesso” il prodotto sarà necessariamente bello, mentre se l'artigiano guarda a ciò che è generato, il risultato della creazione sarà brutto (28a8–b2). Quindi, viene stabilito a quale dei due gruppo ontologici sopra elencati appartiene il cosmo:

è venuto ad essere: infatti, è visibile e tangibile e ha un corpo, e tutto ciò che è dotato di tali proprietà è sensibile; e il sensibile, che si coglie attraverso l'opinione che deriva dalla sensazione, ci si è rivelato soggetto al divenire e alla generazione. Affermiamo poi che ciò che è generato si è generato necessariamente per l'intervento di una causa (28b7–c2).<sup>13</sup>

Queste parole precedono la frase ripresa da Plutarco nella *quaestio*. Dunque, la sezione in cui esse si trovano nel *Timeo* è particolarmente importante, perché vi sono stabilite le premesse ontologiche della generazione del cosmo. La discussione relativa al modello seguito dal demiurgo per la creazione del cosmo è stata oggetto di studio approfondito da parte della critica moderna che, in conformità con questo interesse, si è concentrata soprattutto sulla metafora del dio demiurgo nel *Timeo*.<sup>14</sup> Come ha fatto notare recentemente Boys-Stones, in questo genere di contributi moderni è stata rivolta ben poca attenzione ai passi in cui il dio è chiamato “padre”, che pure non sono pochi nel dialogo.<sup>15</sup> Entrambi gli aggettivi però sono estremamente utili per capire cosa Platone volesse indicare con il suo dio.<sup>16</sup> Probabilmente, il primo tentativo moderno per sottolineare l'importanza del funzione di padre che Platone assegna al dio del *Timeo* è da attribuire proprio a Boys-Stones, la cui interpretazione è, secondo l'autore stesso, debitrice dall'esegesi medio-platonica.<sup>17</sup> In un articolo complementare a

---

<sup>12</sup> Il passo platonico è al centro di una discussione per la presenza dell'avverbio *ἀεί* a 28a5, sul quale la tradizione manoscritta si presta ad interpretazioni opposte. Anche se Burnet lo inserisce nella sua edizione del testo, sono diversi gli studiosi che scelgono di non integrarlo. Per una discussione aggiornata e ragionata del problema cfr. Ademollo (2018: 29).

<sup>13</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>14</sup> Cfr. Taylor (1928: 71), (Cornford 1935: 34–39), Johansen (2004: 69–91), Broadie (2012: 27–83). Secondo Zeyl (2000: lxiv–lxvi), in questo dialogo ci sarebbe l'unica dimostrazione chiara dell'esistenza delle idee, nella natura esplicitamente paradigmatica che l'idea di ζῶον, usata dal demiurgo per modellare il cosmo.

<sup>15</sup> Boys-Stones (2021b: 85). Un caso esemplare di questa tendenza sono le parole di Vlastos (2005: 26): “to be sure the images of “king” and “father” are also invoked: but they are marginal–traditional hang-overs that do not dictate the working imagery of the dialogue. Neither the sexual nor the domestic associations of paternity are followed out in the creation story, nor yet the political ones of kingship, but only those prompted by the Craftsman metaphor”.

<sup>16</sup> Una lettura che privilegi solamente l'ipotesi della personificazione di un principio astratto, può rischiare di mettere da parte il fatto che Platone usa due termini. Johansen (2004: 83–86) ha dimostrato con molta chiarezza che i verbi usati da Platone per descrivere l'opera di questo agente sono difficilmente comprensibili se dovessero essere riferiti ad un principio astratto: una prova eloquente è che terminata la sua opera il dio se ne rallegra, ἡγάσθη (37c7).

<sup>17</sup> Boys-Stones (2020: 9) conclude in questo modo il suo studio: “What Plato seems to have wanted is a world which is both good (*pace* Aristotle) and the beneficiary of some good (*pace* the Stoics): an imitation of god, but a god in its own right too. The elegant way in which this is achieved is to say that the world is made by god, to be sure; but is made as a

quello dedicato al *Timeo*, Boys-Stones ripercorre infatti l'esegesi medio-platonica dedicata agli attributi "padre" e "artefice" propri del dio del *Timeo*, dimostrando che l'interpretazione proposta da Plutarco nella nostra *quaestio* non costituisce un caso isolato: in tutti gli interpreti platonici coevi è presente la medesima interpretazione della funzione "demiurgica" dell'anima cosmica.<sup>18</sup> Secondo Boys-Stones: "it is not a puzzle to be solved that both maker and world soul create: it is an organic feature of the 'biological' model which Middle Platonists were able to find in the cosmology of the *Timaeus*".<sup>19</sup>

Secondo l'interpretazione di Plutarco il *Timeo* descrivere senza mezzi termini la generazione temporale del cosmo: in questo orizzonte, l'esegesi del termine "padre" svolge un ruolo fondamentale, consentendo a Plutarco di assegnare alla generazione del cosmo un significato pregnante.<sup>20</sup> Mentre l'attenzione all'appellativo "demiurgo" si presta molto bene all'interpretazione sempiternalistica in cui il dio del *Timeo* corrisponde al principio ordinatore presente nel cosmo, assegnare pieno significato anche al termine "padre", come fa Plutarco, significa riconoscere che l'apporto causale del dio si concretizza in un preciso momento, assimilabile a quello della procreazione di un essere vivente. L'attenzione riservata da Plutarco ad entrambi i termini dimostra l'originalità del suo pensiero. Plutarco, non a caso, sembra anche essere l'unico ad aver difeso entrambi i termini come attributi dello stesso dio.<sup>21</sup>

### La prima ipotesi

Secondo la prima proposta esegetica del passo, il dio sarebbe "padre" degli dei generati e degli uomini ma solamente "artigiano" di ciò che è irrazionale e senza anima. Questa risposta dimostra da subito le sue carenze, dal momento che la domanda della *quaestio* parla di un "padre di tutte le cose

---

child is made by its father". L'unicità dell'interpretazione proposta da Boys-Stones può essere verificata anche dal confronto con Sattler (2021), nel cui interessante contributo su "The Ensouled Cosmos in Plato's *Timaeus*" non è nemmeno menzionato l'appellativo "padre": "Plato translates this cause immediately into a maker, an agent (28a-c); more specifically, it is a divine demiurge who brings about the cosmos", p. 32.

<sup>18</sup> Cfr. Boys-Stones (2021b: 91–98), la cui interpretazione cerca di trovare una risposta alle osservazioni fatte da Opsomer (2005), Michalewski (2014) sulla funzione demiurgica dell'anima del cosmo.

<sup>19</sup> Boys-Stones (2021b: 92).

<sup>20</sup> Cfr. *An. procr.* 1017B: "che riguardo a questi temi [Platone] pensava queste cose e che non stabiliva allo scopo dell'osservazione la composizione e generazione del cosmo che è venuto ad essere e dell'anima parimenti, quella, oltre a numerose altre, è la grande prova, che l'anima è chiamata da lui sia ingenerata, come si è detto, che generata mentre il cosmo sempre venuto ad essere e generato mentre mai ingenerato né eterno. Dunque date queste cose nel *Timeo*, cosa bisogna discutere? Infatti tutto quanto lo scritto dall'inizio fino alla fine è sulla generazione del cosmo".

<sup>21</sup> Cfr. Num. fr. 12 Des Places (= Eus. Pr. Ev. XI, 18, 6–10), su cui si veda Vorwerk (2010: 88–89); Apuleio *De Plat.* I 190–191, che sembra un caso in qualche modo assimilabile a quella di Plutarco. Partendo dal commento di questo passo Petrucci (2020b: 279) giunge ad una considerazione generale sul medio-platonismo che vale la pena menzionare: "lo scenario che emerge è quindi quello di una dialettica tra modelli teologici rivali – uno artigianale, l'altro non artigianale – in un quadro più sfumato e complesso di quanto solitamente riconosciuto". Per una distinzione tra le figure divine si veda anche Procl. *in Ti.* 303.28–310.2. Per una visione d'insieme degli atteggiamenti medio-platonici relativi a questi termini si rimanda a Vorkwerk (2010).

e artefice”. La validità dell’ipotesi è demandata all’uso omerico dell’espressione formulare πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν,<sup>22</sup> che sembra essere aggiornata alla luce del *Timeo*. Il nesso “dèi generati” sembra un richiamo evidente ai pianeti e alle stelle che nel *Timeo* sono considerati divinità, generate dal dio (39e10–40a2, 40b5), alle quali il dio demanda la generazione della stirpe degli uomini (41a7–d2, 42e7, 71d5).<sup>23</sup> L’ipotesi prosegue con un argomento che sembra, in primo luogo, molto forzato:

infatti Crisippo dice che ciò che fornisce il seme non è chiamato padre della placenta, benché sia stata generata dal seme.

οὐδὲ γὰρ χορίου<sup>24</sup> φησὶ Χρύσιππος πατέρα καλεῖσθαι τὸν παρασχόντα τὸ σπέρμα, καίπερ ἐκ τοῦ σπέρματος γεγονότος (1000F).<sup>25</sup>

Il confronto con un altro frammento stoico è utile per capire lo scopo dell’esempio scelto da Plutarco:

le cose razionali, che sono prime per importanza, hanno lo stesso valore dei bambini che sono generati, mentre le cose irrazionali e prive di anima [hanno lo stesso valore] della placenta che è creata insieme al bambino.

καὶ λόγον μὲν ἔχει τὰ λογικά, ἅπερ ἐστὶ προηγούμενα, παίδων γεννωμένων· τὰ δ’ ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα χορίου συγκτιζομένου τῷ παιδίῳ.<sup>26</sup>

Se dunque la placenta è equivalente a qualcosa privo di ragione e di anima, si può capire l’utilità del paragone con la teoria di Crisippo adattata al contesto platonico. Come suggerisce Vorwork:

the underlying idea seems to be that while both placenta and embryo originate from the father’s sperm, only the embryo deserves to be called the father’s offspring but the placenta, the after-birth, not. The reason is, it would seem, that the embryo will develop into a rational being as father is, since it is of the same kind, while the placenta only serves to feed the embryo as long as it remains in the uterus. Similarly, then, engendered gods and human beings, as well as irrational and inanimate beings originate from the Highest God, but only gods and human beings are of the same kind as the Highest God, namely intelligent beings, while irrational and inanimate beings are not; they exist only for the sake of human beings, as the Stoics would say, to provide them food.<sup>27</sup>

A partire dalla prima ipotesi, dunque, Plutarco si concentra sull’appellativo “padre”, tentando di darne una spiegazione in senso strettamente biologico. Tuttavia, l’obbligo di dover garantire il legame

---

<sup>22</sup> Cfr. Hom. *Il.* 544, come fa notare Cherniss (1976: 30), l’espressione è formulare. Per la conoscenza di Omero in Plutarco cfr. D’Ippolito (2002) e de Wet (1988) secondo il quale si può dire con certezza che Plutarco dimostri una conoscenza diretta dei testi di letteratura greca. Si rimanda al commento della X *quaestio* per ulteriori approfondimenti.

<sup>23</sup> Il richiamo ad Omero suggerisce una certa sovrapposizione tra il primo dio del *pantheon* tradizionale greco, Zeus, e il dio del *Timeo*. Nella scuola platonica non era inusuale un approccio di questo tipo. Sappiamo che Senocrate si era dedicato ad uno studio allegorico delle divinità omeriche, cfr. Dillon (2003: 154). In ogni caso, questa interpretazione deve aver avuto una certa fortuna se Proclo la cita nel suo *Commento al Timeo*, anche se non specifica da chi sia sostenuta, Procl. *in Ti.* 319 15–21, cfr. Cherniss (1976: 31), Ferrari (1995b: 398) e l’osservazione di Vorwork (2010: 84): “the difference between both the interpretations is that the one reported by Proclus ascribes the term “Father” to the Demiurge with respect to all living beings, including beasts and plants, while Plutarch restricts it to the engendering of intelligent beings only, namely engendered gods and human beings”.

<sup>24</sup> Inevitabile la confusione dei codici attorno a questo termine che possediamo grazie ad una brillante integrazione di Niccolò Leonico. La lezione “del coro”, χορείου, (tramandata dai codici X, E, B) è priva significato, così come quella dei codici J e g: χωρίου; e dei codici ε, n: χωρείου.

<sup>25</sup> Cfr. SVF III 1158.

<sup>26</sup> SVF II 1157 = Orig. *Cels.* IV 74.

<sup>27</sup> Vorkwerk (2010: 83), che rimanda SVF 2. 754 in cui si sostiene che la placenta serve per nutrire l’embrione.

parentale sulla base dell'appartenenza allo stesso genere di enti, come sembra suggerire questa prima ipotesi, non risulta soddisfacente.

### La seconda ipotesi

Nel secondo tentativo esegetico si cerca di intraprendere una strada decisamente diversa da quella precedente, ipotizzando cioè che Platone “usando una metafora, come è solito, ha chiamato il responsabile del cosmo “padre” (τῆ μεταφορᾷ χρώμενος, ὡσπερ εἴωθε, τὸν αἴτιον πατέρα τοῦ κόσμου κέκληκεν, 1000F)”.<sup>28</sup>

Secondo la definizione aristotelica della *Poetica*: “la metafora è lo spostamento di un nome ad un altro, da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o secondo proporzione”.<sup>29</sup> Nella *Retorica* (3. 2. 1404b34) si aggiunge che le metafore sono ricorrenti nel parlato comune, mentre l'εἰκὼν, il “paragone”, pur svolgendo una funzione simile, è più adatta alla poesia che alla prosa (αἱ εἰκόνες μεταφορᾷ λόγου δεόμεναι, Arist. *Rh.* 3. 4. 1407a14–15). La differenza tra le due figure retoriche è spiegata attraverso due esempi: “Achille si lanciò come un leone” è un εἰκὼν, mentre “leone si lanciò” è una metafora in cui “Achille” è stato sostituito da “leone”, perché entrambi hanno in comune il coraggio.<sup>30</sup> Aristotele sostiene ancora, nella *Retorica* (3. 4. 1406b32–1407a2), che Platone è solito usare metafore.<sup>31</sup> In *aud. poet.* e *aud.* Plutarco considera la metafora uno degli strumenti letterari dei poeti,<sup>32</sup> mentre l'unico altro caso del *corpus* in cui Plutarco discute di una metafora platonica e in *Quaest. conv.* VII 700C, in relazione all'uso metaforico di κερασβόλος nella *Repubblica*.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> La congiunzione ἢ che introduce la seconda ipotesi, secondo Cherniss dipende da Henri Estienne, mentre secondo Hubert sarebbe di Nicolò Leonico, umanista padovano che avrebbe apportato alcune correzioni all'edizione stefaniana, cfr. Irigoin (2003: CCXCVI), sul problema dei postillati cinquecenteschi all'interno delle edizioni critiche di Plutarco, cfr. Martinelli Tempesta (2010: 61). In ogni caso, due codici, E e B, conservano un καί, che potrebbe essere testimonianza della presenza di ἢ nel testo originale, vista la possibilità di confondere i due termini.

<sup>29</sup> Arist. *Po.* 21. 1457b7–10: μεταφορᾷ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορᾷ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.

<sup>30</sup> Arist. *Rh.* 3. 4. 1406b20–24: ἐστὶν δὲ καὶ ἡ εἰκὼν μεταφορᾷ· διαφέρει γὰρ μικρόν· ὅταν μὲν γὰρ εἴπη [τὸν Ἀχιλλεῖα] “ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν”, εἰκὼν ἐστὶν, ὅταν δὲ “λέων ἐπόρουσεν”, μεταφορᾷ· διὰ γὰρ τὸ ἄμφω ἀνδρείους εἶναι, προσηγόρευσε μετενέγκας λέοντα τὸν Ἀχιλλεῖα. Gli esempi proposti da Aristotele per dimostrare cosa sia una metafora non corrispondono a quello che noi definiremmo tale, ma sarebbero meglio identificabili con la nostra metonimia. Malgrado questa incongruenza, si continuerà ad usare nel corso della trattazione il termine metafora, pur mantenendo intatta questa precisazione.

<sup>31</sup> Vorwerk (2010: 82): “the question whether Plato used a certain word or phrase metaphorically was part of the standard interpretative technique employed by his exegetes according to Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 3.65”.

<sup>32</sup> L'uso della metafora come tipico in poesia viene ribadito anche in un passo di *Quaest. conv.*: “come infatti i poeti usano direttamente i nomi propri (...) invece per le narrazioni e le rappresentazioni imitative usano onomatopee e metafore” (*Quaest. conv.* IX, 15 747C–D).

<sup>33</sup> Plutarco riconosce a Platone anche la facoltà di giocare con le parole, (*Quaest. conv.* IX 740B5–7): “Platone gioca con i nomi, quando mescola al discorso un certo mito sull'anima”, (ἔφη ... τὸν Πλάτωνα προσπαίζειν διὰ τῶν ὀνομάτων· ὅπου δὲ μῦθόν τινα τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ μίγνυσι), ed è quindi del tutto in possesso degli strumenti tipici di un poeta pur essendo un filosofo, cfr. anche *Quaest. Conv.* I 614C, sullo stile di Platone. È possibile che un passo di *aud. Poet.* abbia suggerito a Plutarco l'idea della metafora. Nel descrivere certe abitudini nocive dei poeti che non devono sviare il giovane lettore, Plutarco dice che essi sono soliti nominare gli dei usando i loro nomi tradizionali oppure sostituendoli con le cause a cui le diverse divinità stanno a capo: “Quando infatti dicono: ‘Zeus padre, signore dell'Ida,

Il criterio esegetico rispettato in questa ipotesi è quello di “chiarire Platone da Platone”. Per questo, si sottolinea l’uso platonico delle metafore (“come è solito”). Inoltre, è possibile riconoscere nell’uso del termine αἰτίον un chiaro rimando a *Timeo* 28a5, dove viene stabilito che: “per nessuna cosa è possibile nascere al di fuori di una causa” (χωρὶς αἰτίου).<sup>34</sup> Rispettando lo stesso principio esegetico, l’argomentazione prosegue con un esempio in cui viene ricordato come Fedro nel *Simposio* sia chiamato “padre dei discorsi erotici” perché ne è il promotore, mentre nel *Fedro*, per lo stesso motivo, è chiamato καλλίπαιδα.<sup>35</sup> L’appellativo “padre” attribuito a Fedro negli esempi elencati è associato alla sua funzione di principio che egli svolge: πολλοὺς γὰρ καὶ καλοὺς λόγους ἐν φιλοσοφίᾳ γενέσθαι, τὴν ἀρχὴν ἐκείνου παρασχόντος, 1001A. Dunque, l’apporto significativo dell’ipotesi è quello di identificare il padre con la “causa” della generazione, ma anche come il “principio” o l’εισηγητής, cioè colui “che offre l’inizio” al processo generativo.<sup>36</sup> In maniera simile, nel *Didaskalikos*, Alcinoo sostiene che l’essere “padre” del dio si esprime nel suo essere *aitios* di tutte le cose (πατήρ δὲ ἐστὶ τῷ αἴτιος εἶναι πάντων, X 164.40).<sup>37</sup> In questa seconda ipotesi, infine, è sottolineata la portata cosmica dell’operato divino (πατέρα τοῦ κόσμου, 1000F), che correggere le mancanze dell’ipotesi precedente. È possibile però che l’ipotesi della metafora non risulti del tutto soddisfacente a Plutarco, il quale sembra interessato ad indagare più a fondo la possibilità di una relazione biologica tra dio e il cosmo.

### La terza ipotesi

La terza ipotesi si apre con la definizione di una distinzione semantica tra “padre” e “creatore”:

ἢ διαφέρει πατήρ τε ποιητοῦ καὶ γεννήσεως γένεσις· ὡς γὰρ τὸ γεγεννημένον καὶ γέγονεν, οὐ μὴν ἀνάπαλιν, οὕτως ὁ γεννήσας καὶ πεποίηκεν ἐμψύχου γὰρ γένεσις ἢ γέννησις ἐστὶ; 1001A.<sup>38</sup>

---

grande glorioso, dai la vittoria ad Aiace’ e ‘O Zeus, chi dice di essere più saggio di te?’ dicono il dio in persona; quando invece *chiamano Zeus con le cause di tutte le cose che vengono ad essere* (ὅταν δὲ ταῖς αἰτίαις πάντων τῶν γιγνομένων ἐπονομάζωσι τὸν Δία) e dicono: ‘e spinse molte sventurate anime di eroi nell’Ade, e loro stessi furono bottino dei cani e banchetto per gli uccelli, e si compì la volontà di Zeus’ intende il destino” (23D8–9). Malgrado Plutarco non parli di metafore. L’utilizzo della metafora è attribuito a Teofrasto, *Tuend. san.* 135E, e ad alcuni termini che Cicerone trasla dal greco al latino nelle sue traduzioni, cfr. *Dem.* 2. 4.2.

<sup>34</sup> Per un’interpretazione del passo platonico Cfr. Johansen (2008).

<sup>35</sup> καλλίπαιδα dipende da una correzione di Wytttenbach. I codici X, j, g recano καλλίπιδαν; mentre E, B, ε ed n καλλίπιδαν. Entrambi i termini sono privi di significato e intraducibili in italiano. Cfr. Pl. *Smp.* 177d2–5: δοκεῖ γὰρ μοι ... ἄρχειν δὲ Φαίδρον πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατάκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατήρ τοῦ λόγου. Fedro è definito “padre del discorso” perché è stata manifestata da lui la necessità di fare un elogio su Amore, vedi Pl. *Smp.* 177a5–c4, *Phdr.* 242a8–b5.

<sup>36</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 28b6–7.

<sup>37</sup> Nel neoplatonismo, poi, sarà questo il senso in cui verrà inteso “padre” comunemente, in conformità con l’interpretazione di Plotino, su cui Whittaker (1990: 104). Vedi anche Procl. *in Ti.* In cui è citato un esempio di Porfirio secondo cui Dio padre è causa del cosmo come: “Aristone, il padre di Platone, ne è anche l’*aitios*” (300 F4), e poche righe più avanti il parallelismo è esteso a tutti gli ζῶα: “i padri degli esseri viventi sono detti le cause” (300 F11–12).

<sup>38</sup> Il passo è segnato da una serie di interessanti problemi testuali. γένεσις è testimoniato praticamente da tutta la tradizione manoscritta (E, B, ε, n, γένεσις; X: γένησις con ε superscritta ad η; J, g: γέννησις). Tuttavia fino all’edizione di Cherniss (vedi p.e. Babut 1969: 486: “mais la différence entre père et créateur est la même qu’entre procréation (γέννησις) et création (ποίησις)”), il testo stampato recava ποίησις al posto di γένεσις, frutto di una correzione dell’umanista Leonico. È probabile che Hubert avesse preferito ποίησις a γένεσις perché, come fa notare Cherniss (1976: 31) leggeva erroneamente in X ποίησις. Secondo Cherniss (1976: 31): “the erroneous assumption that the word can have

In primo luogo Plutarco stabilisce una correlazione tra i due termini attribuiti a dio e due sostantivi, affiancati dai verbi appartenenti allo stesso campo semantico: πατήρ è messo in relazione con γεννήσις e con il verbo γεννάω,<sup>39</sup> mentre ποιητής con γένεσις e γίγνομαι. In questo modo, le due azioni del “venire ad essere” e del “generare”, pur mostrando di appartenere allo stesso genere (τὸ γεγεννημένον καὶ γέγονεν), sono definite attraverso la ricostruzione della specificità della “generazione”: “la generazione è la venuta ad essere di ciò che è animato”, ἐμψύχου γὰρ γένεσις ἢ γέννησις ἐστίν.<sup>40</sup> Come sottolinea Boys-Stones:

if Plutarch says that fathering is a species of crafting, he does not after all mean that the former adds nothing to what can learn from the latter: on the contrary, his point will be that it is important to understand *what kind of crafting* Timaeus has in mind: not just any sort of crafting (in particular, not the sort in which a craftsman completes the work itself); but *fathering*.<sup>41</sup>

Nel gruppo semantico rappresentato da “creatore” e “venuta all’essere” il verbo ποιέω sembra essere usato come sinonimo di γίγνομαι, come suggerisce l’espressione ὁ γεννήσας καὶ πεποίηκεν, riformulazione di quella precedente: τὸ γεγεννημένον καὶ γέγονεν.<sup>42</sup>

Cercando di individuare se nel *Timeo* è presente un passo che può aver ispirato Plutarco per questa riflessione, quello che segue (28b7–c4) sembra essere promettente:

γένονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπὸς τε ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχον, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ’ αἰσθητά, δόξη περιληπτὰ μετ’ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν ...

(il cosmo) è stato generato: infatti è visibile e tangibile e con un corpo, tutte le cose di questo tipo sono sensibili, le cose sensibili, comprensibili mediante un’opinione insieme a percezione, appaiono venute all’essere e generate. Affermiamo poi che ciò che è generato si è generato necessariamente per l’intervento di una causa. Ora, trovare il costruttore e padre di questo tutto ...<sup>43</sup>

---

only the active meaning, “procreation”, was apparently responsible for the drastic emendations of the passage made in the sixteenth century and adopted by later editors”. La correzione di Leonico si dimostra scorretta soprattutto in relazione al contesto del passo, e probabilmente per questo è affiancata da un’altra correzione: πεποίηται al posto di γέγονεν (1001A6). Secondo Cherniss l’autore di questo aggiustamento sarebbe Donato Polo, mentre secondo Hubert si tratterebbe di Leonico stesso. Le correzioni di Leonico sono segnate a margine di un’edizione Aldina, collazionata da Giannotti su un codice che contiene il testo corretto da Donato Polo (professore di retorica e protetto di Leone X). Il volume è tuttora conservato alla Bibliothèque Nationale de Paris. Dal codice di Giannotti le varianti dei due umanisti si sono diffuse in Europa soprattutto attraverso la traduzione francese dei *Moralia* di Plutarco fatta da Jacques Amyot nel 1542, cfr. Aulotte (1965:179–182), Irigoien (2003: CCXCVII–CCCXVIII) e Martinelli Tempesta (2010: 61), sull’importanza di revisione dei postillati cinquecenteschi per una nuova edizione del testo plutarco. Il nesso <οὐ μὴν ἀνάπαλιν> a 1001A6 è invece aggiunto da Meziriac, cfr. Cherniss (1976: 30).

<sup>39</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 37a2: ὁ γεννήσας πατήρ.

<sup>40</sup> Cfr. Opsomer (2005: 90–91), sulla stessa linea Vorwerk (2010: 84, 85): “hence, every father is, in a general sense, a maker of that which he engendered, but not every maker is a father of that which he made”, “Plutarch does not distinguish between engendering and making as opposite forms of coming to be, but subsumes engendering under the category of making as a specific form or it; the is, he does not limit the term making to artificial production”.

<sup>41</sup> Boys-Stones (2021: 91).

<sup>42</sup> Johansen (2004: 69–70): “In the proem Timaeus argued that the universe came into being and everything that comes into being has a cause (*aition*, 28 a4–5, 28 c2–3). The cause of the universe was referred to a craftsman (*dēmiourgos*, 28a6) or maker (*poiētēs*, 28c3) and described as the best of the causes (29a5–6)”.

<sup>43</sup> Tr. Fronterotta.



Se i verbi γίγνομαι e γεννάω sono associati in questo passo proprio alla realtà del cosmo, le righe successive ad essi sono quelle da cui Plutarco ricava la domanda della *quaestio*. Stabilito che il cosmo è un ente generato e che necessita per questo di una causa, tale causa è descritta per due volte secondo quella distinzione semantica che Plutarco sta cercando di attribuire a “padre” e “creatore”. Lo stesso passo del *Timeo* è citato in *An. procr.* 1016E, e dimostra che Plutarco lo conosce bene, anche se ad esso sono associati alcuni problemi testuali.<sup>44</sup> In ogni caso, in tutto il *Timeo* i verbi “generare” e “venire ad essere” sembrano essere usati come sinonimi.<sup>45</sup> Per questo, è possibile che nel passo della *quaestio* Plutarco dimostri di avere in mente soprattutto alcune parole del *Filebo*:

scopriremo che ciò che viene fatto e ciò che viene ad essere è differente in nulla eccetto che per il nome, così come si è appena visto.  
καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὐτὸ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθάπερ τὸ νυνδὴ, διαφέρον εὐρήσομεν (27a1–3).

È qui che sembra ritrovarsi la stessa associazione tra γίγνομαι e ποιέω sfruttata nella *quaestio*.<sup>46</sup>

Dopo questo approfondimento teorico-semanticamente per distinguere le azioni caratteristiche del “padre” e del “creatore” il passaggio successivo è stabilire il genere di relazione che queste due tipologie di artefici hanno con i loro prodotti:

καὶ ποιητοῦ μὲν, οἷος οἰκόδομος ἢ ὑφάντος ἢ λύρας δημιουργὸς ἢ ἀνδριάντος, ἀπήλλακται γενόμενον τὸ ἔργον· ἢ δ’ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκρωται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν, ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεκνώσαντος, 1001A.

Nel gruppo semantico di “creatore” e “venire ad essere” si aggiunge τὸ ἔργον, il prodotto finale del processo, mentre in quello di “padre” e “creare” l’esito finale del processo creativo è indicato nel τὸ τεκνωθέντος.

---

<sup>44</sup> Pl. *An. procr.* 1016D–E: ὅταν δὲ πάλιν λέγῃ τῆς ψυχῆς νεώτερον γεγονέναι τὸ σῶμα καὶ τὸν κόσμον εἶναι γενητὸν ὅτι ὁρατὸς καὶ ἀπτὸς καὶ σῶμα ἔχων ἐστὶ τὰ δὲ τοιαῦτα γιγνόμενα καὶ γενητὰ ἐφάνη, παντὶ δήλον ὡς γένεσιν τῇ φύσει τοῦ σώματος ἀποδίδωσιν. Cfr. Cherniss (1976: 204) che decide di pubblicare γενητὰ sulla base di alcuni codici che testimoniano lo stesso participio in *Ti.* 28c2. Ferrari–Baldi (2002: 265) decidono di pubblicare γεννητὰ. Da Aristotele in poi l’aggettivo γενητός riferito al mondo è ricorrente nelle esegesi del *Timeo* ma associato all’interpretazione della γένεσις del cosmo. cfr. Tauro che dichiara e dimostra, con una serie di esempi differenti, che il termine “generato”, γενητός, riferito da Platone al mondo “può dirsi in molti modi”, πολλαχῶς γὰρ τὸ γενητὸν λέγεσθαι φασιν (T 26 Petrucci), su cui si vedano i commenti di Petrucci (2018: 77–84).

<sup>45</sup> Secondo Lsj γεννάω significa: “causal of γίγνομαι, mostly of the father”. Il verbo γίγνομαι può significare sia “venire ad essere” che “divenire” ed è alla base del “problema” riguardo alla generazione del cosmo del *Timeo*, cfr. Zeyl (2000: xxviii–xxx). Plutarco conosce bene l’ambiguità del verbo γίγνομαι. La necessità di sostenere la presenza dell’anima nella condizione pre-cosmica lo costringe ad identificarla con la γένεσις di *Ti.* 52d4, cfr. *An. procr.* 1024C: καλεῖ ... γένεσιν δὲ τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος οὐδεμίαν ἄλλην ἢ τὴν ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσίαν. “chiama generazione del cosmo prima che fosse nato nient’altro che una sostanza in una condizione di mutamenti e moti”, su cui Opsomer (2004: 148).

<sup>46</sup> Pl. *Phlb.* 26e3–4: πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίγνεσθαι; 26e7–9: τὸ δὲ ποιῶν καὶ τὸ αἴτιον ὁρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἐν; ὁρθῶς. La lettura di *Timeo* e *Filebo* per comprendere la funzione del dio è dimostrata anche da Procl. in *Ti.* II.259E26–29: εἰ γὰρ ἐστὶ γιγνόμενον, ὑπὸ τίνος γίγνεται ποιῶντος. ὁρθῶς γοῦν εἴρηται καὶ ἐν Φιλήβῳ, ὅτι τὸ γιγνόμενον ποιούμενόν ἐστι, τὸ δὲ ποιῶν αἴτιον τῷ γιγνομένῳ. Plutarco dimostra anche in *An. procr.* di interpretare il *Timeo* insieme al *Filebo*, Cfr. *An. procr.* 1014D. Sull’importanza che il *Filebo* ricopre in *An. procr.* sono interessanti le osservazioni di Caruso (2021).

Ferrari ha suggerito a ragione che il nesso ἀπόσπασμα καὶ μόριον, in relazione a qualcosa che passando dal dio vivifica la materia,<sup>47</sup> e il concetto di “tenere insieme la natura” (συνέχει τὴν φύσιν),<sup>48</sup> dimostrerebbero una forte vicinanza alla riflessione stoica. Tuttavia, il confronto con un altro passo plutarcheo lascia immaginare che ci sia proprio Plutarco dietro al tipo di definizione proposta nella *quaestio*:

se quindi una città è una cosa unica e continua, così anche una stirpe, che dipende da un principio unico che porta avanti una forza di un certo tipo e una comunanza che si è naturalmente sviluppata tra di loro, e anche ciò che è generato non è separato da chi lo ha generato come qualcosa di prodotto artigianalmente: infatti è nato a partire da questo, non ad opera di questo, cosicché ha e si porta una parte di quello in sé stesso.

εἰ δ' ἔστι τι πόλις ἐν πράγμα καὶ συνεχές, ἔστι δήπου καὶ γένος, ἐξηρημένον ἀρχῆς μᾶς καὶ δύνάμιν τινα καὶ κοινωνίαν διαπεφυκυῖαν ἀναφερούσης, καὶ τὸ γεννηθὲν οὐχ ὡς τι δημούργημα πεποιημένον ἀπήλλακται τοῦ γεννήσαντος· ἐξ' αὐτοῦ γάρ, οὐχ ὑπ' αὐτοῦ, γέγονεν, ὥστ' ἔχει τι καὶ φέρεται τῶν ἐκείνου μέρος ἐν ἑαυτῷ (*ser. num. vind.* 559D).

L'apporto più significativo che deriva dal confronto con questo passo plutarcheo è constatare che al di fuori di un contesto cosmologico come quello della *quaestio*, Plutarco si trova a condividere la stessa interpretazione in merito alle caratteristiche distintive di ciò che è generato e ciò che è prodotto artificialmente.<sup>49</sup>

Il ritorno al contesto cosmologico è stabilito nelle parole successive della *quaestio*, dove le conclusioni della sezione precedente trovano la loro collocazione per l'esegesi degli attributi di dio:

---

<sup>47</sup> Cfr. *SVF* I 128, II 633, cfr. Ferrari (1995b: 401), (Opsomer 2014: 95). Long (1996: 236): “The human soul is an offspring (*apospasma*) of the cosmos *qua living creature*”. Nel *De cohibenda ira* abbiamo una prova che Plutarco riconduceva il termine ἀπόσπασμα alla dottrina stoica: καίτοι, καθάπερ ὁ Ζήνων ἔλεγε, τὸ σπέρμα σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμενων ὑπάρχειν ἀπεσπασμένον, 462F. Per Plutarco era folle pensare che da qualcosa di piccolo come il seme, seppur divino, potesse crearsi tutto il cosmo, cfr. *Comm. Not.* 1077A e 1077 B–C. Egli riteneva assurdo che lo pneuma che vivifica il mondo, cioè dio, si potesse diffondere in qualsiasi cosa, cfr. *Comm. Not.* 1077F–1078D.

<sup>48</sup> Il verbo συνέχω ricorre in contesti in cui è esposta la teoria stoica che vede l'anima del cosmo, cioè dio, come principio di coesione nel corpo, cfr. *Stoic. Rep.* (1035 B, 1053F; 1055A, D; 1085D) e *Comm. Not.* (1085D, E, 1073A). Tuttavia, il verbo συνέχω, ricorre comunque due volte nel *Timeo* (43 a2, e3). Plutarco condivide una teoria della coesione, sviluppata in stretta relazione e contrapposizione con quella stoica, esposta in *fac. lun.* su cui Donini (2011: 46–52), vedi anche *Virt. mor.* 451B–C. Infine c'è la possibilità che Plutarco mescoli al lessico stoico anche riflessioni aristoteliche sulla generazione. Plutarco potrebbe aver desunto dall'ambito delle riflessioni mediche la coppia costruita sul verbo τεκνῶω (τῷ τεκνωθέντι ... τοῦ τεκνώσαντος), che non appartiene al lessico platonico e che è invece usato frequentemente da Aristotele nei suoi trattati sulla generazione animale. Cfr. Arist. *GA* IV 1 765b9–19. (Aristotele usa δύναμις in questo trattato con un significato che sarebbe molto conforme a quello di Plutarco nel passo, cfr. Peck 1968: lii). συνέχω è usato da Aristotele, nel *De anima* per definire il ruolo coesivo dell'anima nei confronti del corpo: δοκεῖ ... ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν, I 5.411b8, cfr. anche II 4.416a6. Può essere utile segnalare che Bos (2003) tenta di dimostrare l'influenza della medesima riflessione aristotelica sulla descrizione del dio “padre” descritta da Filone di Alessandria. Forse le conclusioni a cui Bos giunge nell'articolo sono un po' troppo estreme, ma dimostrano che alcune osservazioni di Aristotele in questo ambito possono apparire molte vicine a quelle Stoiche. Alcinoo usa συνέχω nel *Didaskalikos* per indicare l'azione di dio nei confronti del mondo, cfr. XIV 170. 4–9: τῆς δὲ ψυχῆς ταθείσης ἐκ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ πέρατα, συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου κύκλῳ διὰ παντὸς περιέχειν καὶ περικαλύπτει, ὥστε ὅλῳ τῷ κόσμῳ αὐτὴν παρακτεῖναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸν συνδεῖν τε καὶ συνέχειν, κρατεῖν μὲντοι τὰ ἐκτὸς αὐτῆς τῶν ἐντός. Il verbo ricorre anche in Procl. *in Ti.* II.299E26–27: (ὁ πατήρ) ὁ μὲν ἐν ἑαυτῷ πάντα μονίμως συνέχει.

<sup>49</sup> Il confronto con questo passo plutarcheo è considerato molto importante anche da Opsomer (2005: 90), Opsomer (2007c: 296–297).

ἐπεὶ τοίνυν οὐ πεπλασμένοις ὁ κόσμος οὐδὲ συνηρμοσμένοις ποιήμασιν ἔοικεν, ἀλλ' ἔνεστιν αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπεριεν ἅμα πατήρ τε τοῦ κόσμου, ζῶου γεγονότος, καὶ ποιητῆς ἐπονομάζεται, 1001B.

Ferrari segnala come ulteriori elementi di vicinanza allo stoicismo la menzione di una semina da parte del dio e della mescolanza tra dio e materia segnalate, aspetti più difficili da giustificare del lessico stoicheggiante presente nelle righe precedenti.<sup>50</sup> È sempre Ferrari a proporre un confronto con un passo di *Quaest. conv.* in cui Plutarco si esprime contro una visione simile a quella appena presentata nella *quaestio*:

mi conforto ascoltando di nuovo lo stesso Platone che il dio ingenerato ed eterno lo chiama padre e creatore del cosmo e delle altre cose generate, le quali non furono certo create per mezzo del seme, ma per un altro potere del dio, che ingenerò nella materia il principio generativo.

ἀναθαροῦ δὲ πάλιν αὐτοῦ Πλάτωνος ἀκούων πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν τὸν ἀγέννητον καὶ αἰδίων θεὸν ὀνομάζοντος, οὐ διὰ σπέρματος δήπου γενομένου, ἄλλη δὲ δυνάμει τοῦ θεοῦ τῆ ὕλη γόνιμον ἀρχὴν (...) ἐντεκόντος (*Quaest. Conv.*).

Il fatto che in *quaest. conv.* VIII, 1 718A venga fatto riferimento proprio allo stesso passo del *Timeo* al centro della *quaestio* invita a non sottovalutarne l'importanza. Ferrari sostiene, dunque, che in questa sezione della *quaestio* si trova senza dubbio l'apporto di un filosofo platonico, con grossi debiti verso lo stoicismo,<sup>51</sup> il quale propone una visione di dio immanentistica, alla quale si oppone l'interpretazione genuinamente plutarchea, proposta nella quarta e ultima ipotesi della *quaestio*. Tuttavia è meno semplice di quel che potrebbe sembrare escludere il ruolo e la funzione di questa parte della *quaestio* all'interno della sua argomentazione complessiva.

In primo luogo, viene stabilito che il cosmo non assomiglia a degli “artefatti”, perché al suo interno si trova “una grande parte di vitale e divino”. Questa parte sembra riprendere l'espressione precedente: “il principio e la potenza di chi genera si mescola a ciò che è generato”, riproponendo cioè il meccanismo della generazione nel contesto cosmologico. Infatti, ciò che nel contesto comune è la forza vitale, nel contesto cosmologico è questa misteriosa “grande parte” che il dio “semina da sé stesso e mescola nella materia”. Questa parte sembra essere il *nous* che l'anima riceve da dio.<sup>52</sup> Tale passaggio genetico garantisce al dio di essere “padre del cosmo”, che a sua volta è identificato come “essere vivente generato”. Il richiamo alla natura “animale” del cosmo dipende direttamente dal *Timeo* (30b6):

---

<sup>50</sup> Ferrari (1995b: 401–402). Sui *logoi spermatikoi* degli Stoici, cfr. Long–Sedley (1987: 277): “as an actual constituent of the world, the Stoic god is not a detached Craftsman such as Plato had described, nor is there any metaphorical confusion in combining technology and biology to explain his activity. “Seminal principles” describe the mode of god’s activity in matter, a rational pattern of constructive growth which is both the life of god and the ordered development of all particular things”. Per la mescolanza come elemento stoico, cfr. Long–Sedley 1987: 292–294.

<sup>51</sup> Ferrari (1995b: 401): “È forse più corretto, e dal nostro punto di vista sostanzialmente equivalente, parlare di ‘platonici stoicizzanti’, cioè platonici che inglobavano nel proprio *background* elementi teorici dello stoicismo”.

<sup>52</sup> Così Baltes (2008: 576–8), che ha voluto vedere nel θειότης il riferimento ad una non bene identificata “anima divina” in cui il dio plutarcheo impianta il suo *nous*. Per capire questa teoria (di Baltes) bisogna però leggere Baltes 2000.

così dunque, secondo un ragionamento verosimile, bisogna affermare che questo mondo, che è un vivente dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità.<sup>53</sup>  
οὕτως δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

L'essere un vivente intelligente del cosmo dimostra la benevolenza di dio ed è dunque un aspetto cruciale della cosmologia del *Timeo*. È possibile che Plutarco trovasse in *Timeo* 41c6–d2 una ragione per sostenere questa interpretazione secondo la quale dio semina qualcosa di sé nel cosmo. Come suggerisce Boys-Stones:

the parallel with paternity is exact, in this case: the father imbues previously unformed matter with a soul, which takes over the subsequent development of the animals as soon as it can. It is also important and obviously pertinent to the biological model that this soul (taking 'soul' now to be interchangeable with the created gods as a collective) is charged to act with exactly the same craft and creativity as that displayed by the maker in the first place: 'Imitate the power I use' he says (μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν, 41d).<sup>54</sup>

Una semina divina è citata nella domanda della VIII *quaestio* ed è presente nel mito conclusivo di *fac. lun*, e dimostra dunque di essere un tema ricorrente nella filosofia plutarcheo.<sup>55</sup>

Oltre a questo, un confronto cogente è rappresentato da alcuni passi di *Is. et Os.* (372E–F) dove l'unione tra Iside e Osiride, interpretate come entità cosmologiche, è rappresentata come un accoppiamento. Anche se il ruolo cosmologico di Iside è molto controverso, essa nella trasposizione biologica delle parti rappresenta la natura materna, desiderosa di offrirsi alla generazione (372E) e di ricevere il seme di Osiride, corrispondente del *nous* divino.<sup>56</sup> In questo caso, Plutarco dimostra di avere in mente un altro passo del *Timeo*, collocato nella seconda parte del dialogo:

per adesso, quindi, occorre tenere a mente tre generi: ciò che viene all'essere, ciò in cui viene all'essere e ciò a somiglianza di cui viene all'essere. e, appunto, conviene paragonare il ricettacolo a una madre, il modello a un padre e la natura intermedia fra questi a un figlio (50c7–d4).<sup>57</sup>

Queste righe sono alla base della spiccata rappresentazione biologica usata per descrivere l'unione di Iside e Osiride, ma sono anche presenti in *An. procr.* 1024C, dove il passo platonico riceve un'attenzione diversa, conforme al trattato esegetico in cui si trova.

Per quanto riguarda poi la possibile presenza della “mescolanza” stoica, essa ha la sua parte nel *Timeo*: “infatti la generazione di questo cosmo è avvenuta nella forza della mescolanza che deriva dalla combinazione di necessità e intelletto”, (μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις

<sup>53</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>54</sup> Boys-Stones (2021b: 88).

<sup>55</sup> Cfr. Plut. *Fac. lun.* 945C: εἶτα τὸν νοῦν αὐθις ἐπισπεύραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη νέας ποιεῖ ψυχᾶς, ἢ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχεν. Cfr. Jones (1980: 113–135) e Cherniss (1976: 33), anche in questo caso la semina di *nous* era stata giustificata mediante fonti stoiche, identificate con Posidonio.

<sup>56</sup> Per una ricostruzione del ruolo di Iside si rimanda a Petrucci (2016). Cfr. *Is. et Os.* 374F. Nella ricostruzione di *Is. et Os.* “il migliore” τὸ βέλτιον non è semplicemente un'attitudine impressa alla generazione dal dio ma corrisponde ad Osiride che rappresenta il *nous* divino (371A: ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμῶν καὶ κύριος Ὅσιρις ἐστίν). Plut. *Is. et Os.* 372F: (Ἰσις) παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ (τὸ βέλτιον) καὶ κατασπεύρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροᾶς καὶ ὁμοιότητος, αἷς χείρει καὶ γέγηθεν κυϊσκομένη καὶ ὑποπιμπλαμένη τῶν γενέσεων.

<sup>57</sup> Tr. Fronterotta.

ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη, 47e5–48a2), ma anche e soprattutto nel genere della “mescolanza” del *Filebo* (23d1).<sup>58</sup> Secondo Babut sono tre gli aspetti che Plutarco non può assolutamente accettare della teoria stoica:

la conception stoïcienne de la nature divine appelle donc trois critiques essentielle: 1) elle représente la divinité comme périssable en l’association au destin du cosmos; 2) elle la confond avec des réalités matérielles 3) elle la prive de tout liberté, de tout pouvoir d’initiative.

Nessuno di questi aspetti è rintracciabile all’interno dell’ipotesi della *quaestio*.<sup>59</sup> Piuttosto, il richiamo al verisimile che chiude questa sezione della *quaestio* corrisponde al metodo che Plutarco dichiara esplicitamente di seguire per la sua esegesi in *An. procr.*<sup>60</sup>

L’opinione di Plutarco sulla sezione appena conclusa sembra essere evidente ad apertura della parte conclusiva della *quaestio*:

mentre queste cose si applicano particolarmente all’opinione di Platone, considera se anche quello sarà detto in maniera convincente.

τούτων δὲ μάλιστα τῆς Πλάτωνος ἀππομένων δόξης, ἐπίστησον εἰ κάκεινο λεχθήσεται πιθανῶς, 1001B.

Secondo Plutarco ciò che è stato detto è particolarmente calzante per comprendere l’opinione di Platone. Come spesso accade nella *Platonicae Quaestiones*, Plutarco si rivolge ad una persona reale o fittizia intimandola a considerare con attenzione se *anche* quello che verrà potrà dirsi (εἰ κάκεινο λεχθήσεται) secondo il canone del “convincente”, πιθανῶς.<sup>61</sup> Anche questo criterio, come il “verisimile”, svolge un ruolo centrale all’interno dell’esegesi plutarchea, come egli stesso dichiara in *An. procr.*: il “verisimile” costituisce l’unico modo per arrivare a comprendere l’opinione di Platone evitando di difendere solamente un’opinione personale.<sup>62</sup>

Nella nuova riformulazione proposta nell’ultima ipotesi della *quaestio*, sparisce il riferimento al seme, così caratteristico della descrizione biologizzante della parte precedente, mentre viene fatto uso di un lessico più direttamente dipendente dal *Timeo*:

ὅτι, δεῖν ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλὰ, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οικείοις καὶ σχήμασι δήσας καὶ

<sup>58</sup> Cfr. Plut. *Is. et Os.* 371A3–5: μεμειγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν.

<sup>59</sup> Babut (1969: 454). Vedi anche Opsomer (2004: 137): “Different kind of prejudice have come into play when scholars have assessed Plutarch as a philosopher. There have been those who in their hearts were Neoplatonists and stigmatised the Chaeronean for the heresy of immanentism”. Opsomer (2014: 95): “there can be no doubt that this imaginery is directly taken from the Stoics (cf. *De cohib. Ira* 462F; Theod. *Gr. Aff. Cur.* 5.25; Euseb. *Praep. evang.* 15.20.1 (*SVFI* 128)). By using it, Plutarch risks adopting the immanentist ontological framework of the Stoics, which he otherwise carefully avoids doing. So why did Plutarch choose these metaphors? Obviously to emphasize the idea that the rational soul has a very special relation to god and is itself divine”.

<sup>60</sup> Plut. *An. procr.* 1014A: πιστούμενος τῷ εἰκότι.

<sup>61</sup> Ferrari (1995b: 400) ricorda che questo criterio aveva avuto grande importanza durante la fase scettica dell’Academia.

<sup>62</sup> Plut. *An. procr.* 1013B: εἰ κανόνι τῷ πιθανῷ χρηστέον οὐκ ἴδια δόγματα περαίνοντας ἀλλ’ ἐκείνῳ τι βουλομένους λέγειν ὁμολογούμενον. Cfr. *Quaest. Conv.* VIII 728 F. Dove Plutarco stesso affianca gli aggettivi πιθανὸς e εἰκῶς.

ὀρίσας τὸ ἄπειρον ἢ δὲ ψυχῇ, νοῦ μετασχούσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδὲ ὑπ αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν, 1001B–C.

In primo luogo dunque, viene stabilito che corpo e anima del cosmo sono i due enti (δυεῖν ὄντων) partendo dai quali il cosmo è stato costruito:<sup>63</sup> nella parte iniziale del *Timeo*, Platone si esprime in termini di corpo e anima del cosmo (27d5–47e2). Nella *quaestio* l'anima e il corpo sono interpretati come i materiali di cui si serve il dio, perché la preposizione ἐκ con genitivo esprime in questo caso il complemento di materia. Il verbo συνίστημι, che indica l'opera di costruzione del dio, è ricorrente nel *Timeo*, dove il dio viene chiamato anche ὁ συνιστάς, “colui che mette le cose insieme”.<sup>64</sup> Anche se corpo e anima sono entrambi “materiali” attraverso i quali dio costruisce il cosmo, la loro relazione nei confronti di dio non è la stessa. Il corpo non è stato generato dal dio, perché la materia era già presente ed egli l'ha unicamente formata ed armonizzata:<sup>65</sup> secondo Plutarco la materia si offre al dio (τῆς ὕλης παρασχομένης).<sup>66</sup> Anche nel dialogo platonico la parte corporale e materiale del cosmo sembra essere presente prima che il demiurgo la renda un insieme dalla forma geometrica stabile. In conformità con il *Timeo* Plutarco può sostenere senza difficoltà che l'opera del dio sulla materia è essenzialmente quella di delimitare e legare con dei limiti e con delle figure appropriate ciò che era indefinito.<sup>67</sup> L'attività geometrico/matematica che già possiede un ruolo centrale nel dialogo platonico rappresenta per Plutarco l'espressione per eccellenza del dio costruttore. In una delle *Quaestiones Convivales* egli definisce le medesime azioni (armonizzare e delimitare la materia) appartenenti alla matematica una delle attività che più frequentemente compie il dio platonico, il quale attraverso questa disciplina riesce a riprodurre nella materia, che sempre sfugge all'ordine, il paradigma stabile delle idee.<sup>68</sup> Non è soltanto il *Timeo* ad essere echeggiato tra le righe della *quaestio*,

---

<sup>63</sup> Cfr. Alcín. *Didask.* XIII 168,8–11.

<sup>64</sup> Pl. *Ti.* 29e1: ὁ συνιστάς συνέστησεν.

<sup>65</sup> Il significato che Plutarco dà a συναρμόζω si può comprendere pienamente grazie ad *An. procr.* dove egli dichiara che la nascita del cosmo corrisponde alla formazione di ordine in una materia che prima ne era priva, cfr. 1014B. Il verbo possiede quindi non solo il significato più pratico di “congiungere” (quello da intendere in 1001B) ma anche quello più astratto, che implica un'opera di accordo musicale e ordinamento, 1001B.

<sup>66</sup> Cfr. Plut. *An. procr.* 1014A–B. Non crea problemi che Plutarco usi il termine ὕλη per indicare la materia: dopo Aristotele è con questo termine che persino i platonici definivano “il ricettacolo” platonico, vedi Ferrari (1995a: 80). In realtà il termine è presente anche nel *corpus* platonico: nel *Filebo* (54c2) ed anche nel *Timeo* (69a6), pur non essendo chiaro se già possiede il significato metaforico che verrà messo in circolazione da Aristotele e dai filosofi a lui successivi come Plutarco.

<sup>67</sup> Anche il lessico di questa frase è desunto dal *Timeo*: il verbo δέω con il significato di “legare” ricorre spesso, p.e. 31c1–2. Il nome “forma/figura” σχῆμα è frequente nella seconda parte del *Timeo* in cui il demiurgo dà forme geometriche agli elementi primordiali, 50a5–b5, 54c8.

<sup>68</sup> Plut. *Quaest. conv.* VIII 719C5–720C5. La matematica e la geometria, oltre ad essere assolutamente centrali nel *Timeo* stesso (il dio ordina l'anima secondo intervalli matematici e così costruisce i corpi elementari sulla base di forme geometriche) furono discipline fondamentali anche all'interno della prima Accademia, in cui le idee furono fatte coincidere con i numeri, cfr. Bonazzi (2015: 3–26).

ma anche il *Filebo* possiede un ruolo di rilevanza. Plutarco, infatti, chiama la materia che si offre alla creazione “l’illimitato”, τὸ ἄπειρον.<sup>69</sup>

L’anima, invece, non è solamente un prodotto del dio, ma ne è una parte, perché si propaga dal dio stesso ed è al contempo da lui ordinata, essendo ἔργον e μέρος del dio. Secondo Plutarco, perché l’anima del cosmo assuma questa funzione “divina” nel cosmo è fondamentale che essa partecipi del *nous* ad alcune sue espressioni (λογισμός ed ἁρμονία),<sup>70</sup> rileborando *Timeo* (36e6–37a1):<sup>71</sup>

l’anima è venuta ad essere avendo partecipato del ragionamento e dell’armonia, la migliore tra le cose generate, ad opera del migliore tra gli esseri intelligibili ed eterni.

γέγονεν ... λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.<sup>72</sup>

L’ultimo dato che secondo Plutarco chiude la questione sull’attributo “padre” è costituito dall’affermazione che l’anima non è semplicemente un prodotto.<sup>73</sup> L’anima è una parte di dio i cui rapporti con esso sono definiti da tre preposizioni (οὐδὲ ὑπ’ αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ) che indicano chiaramente che dio non è un agente (ὑπ’ αὐτοῦ) ma è origine (ἀπ’ αὐτοῦ) e sorgente materiale (ἐξ αὐτοῦ) da cui l’anima viene ad essere.<sup>74</sup> La reale consistenza e utilità di queste preposizioni si comprende appieno grazie alla terza ipotesi. La distinzione tra γίγνομαι e γεννάω (1001A) è data per certa: dio οὐκ ἐγέννησεν il corpo del cosmo, mentre l’anima rientra nell’ambito del verbo γεννάω perché è parte (μέρος) di dio. Per il rapporto tra l’anima e dio è usata la stessa locuzione (ἀπ’ αὐτοῦ) presente nell’ipotesi precedente per esprimere che “il principio e la forza” vengono da chi genera, ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος (1001A), e la semina divina nella materia, ἀφ’ ἑαυτοῦ (1001B). Si scopre che ci deve essere una qualche relazione tra quella parte di “vitalità e divinità” dell’ipotesi precedente che passa dal dio e l’anima, perché la ψυχῆ è detta “non solo un prodotto ma anche una parte del dio”, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος. Dunque le preposizioni ὑπό, ἀπό ed ἐκ assumono un significato specifico *interno* allo *quaestio*. Con ὑπό si intende la relazione che vige tra un artigiano e il suo prodotto,<sup>75</sup> mentre con ἀπό e genitivo è indicato

---

<sup>69</sup> Bisogna segnalare che in *An. procr.* è l’anima precosmica ad essere assimilata all’ἀπειρία del *Filebo*. Lo spostamento sulla materia di un attributo con cui, in *An. procr.* 1014D2, Plutarco definisce l’anima precosmica sembra essere legato al problema irrisolto dalla critica moderna relativo alla condizione della materia nel sistema plutarco. Per una discussione più approfondita sul problema si rimanda al commento della IV *quaestio*.

<sup>70</sup> Sul problema relativo a questo *nous* come *nous* del dio o dio stesso si veda Dillon 2001. Questa problematica verrà affrontata a dovere nel commento del IV *Quaestio*.

<sup>71</sup> Il parallelismo tra i passi è segnalato da Jones (1980: 121).

<sup>72</sup> Traduzione Fronterotta, cfr. *An. procr.* 1014, 1016B.

<sup>73</sup> Ferrari (1995b: 404) sulla proposta di emendare passo che però sembra non necessaria.

<sup>74</sup> Ferrari (1995b: 403–408) cerca di dare significato alle preposizioni sulla base dell’ormai popolare usanza tra i platonici “di esprimere ciascuna delle cause con la preposizione corrispondente”. Mentre con ἐκ (causa materiale) ὑπό (causa efficiente) è possibile, non si riscontrano paralleli per ἀπό. In ogni caso, Vorkwerk (2010: 86): “In other words, God is not only the efficient cause of the soul as a craftsman is of his product and as he is of the world-body (οὐδ’ ὑπ’ αὐτοῦ μόνον), but he is also its formal cause in a substantial sense (ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ)”.

<sup>75</sup> Cfr. *Ser. num. vind.* 559D.

il complemento d'origine che vede nel padre la sorgente della vita trasmessa al figlio (come a 1001A), così, anche la preposizione ἐξ con genitivo indica l'origine materiale: dio è sorgente del *nous* che passa nell'anima come una sorta di materiale.<sup>76</sup> Secondo Ferrari il verbo μετέχειν esprimerebbe il legame trascendente,<sup>77</sup> ma sembra più prudente rispettare il silenzio di Plutarco, come fa Opsomer riportando l'unico passo di *An. procr.* (ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος, ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ, 1024C) in cui si intravede una forma di azione tra *nous* e anima che tuttavia non è pienamente comprensibile:

Plutarch does not think that the intelligible realm gets completely immersed in the world-soul. While keeping its transcendence, it somehow becomes present in the world-soul. How this is to be understood remains unexplained. Plutarch resorts to a metaphor also used in the *Timaeus*: the demiurge is to the soul as a father to its child.<sup>78</sup>

É possibile dunque che Plutarco cerchi alla fine della *quaestio* di adattare il modello biologico, per il quale i suoi evidenti riferimenti filosofici sembrano essere costituiti dalla riflessione degli Stoici, ad una più neutrale interpretazione per indicare la relazione tra dio e l'anima del cosmo. In ogni caso, come avviene nella IV *quaestio*, per comprendere la generazione del cosmo, Plutarco sfrutta i meccanismi della biologia naturale. Infine, le parole conclusive della *quaestio* mettono in luce che se è vero che l'anima non è solamente un prodotto, ciò significa che dio stesso non può essere *solamente* “padre”, non solo nei suoi confronti, ma anche nei confronti di “tutte le cose”. Questo si rende possibile attraverso l'anima del del cosmo, aspetto sul quale si concentrerà l'esegesi della IV *quaestio*.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Cfr. Ferrari (1995b: 406–7).

<sup>77</sup> Ferrari (1995b: 408).

<sup>78</sup> Opsomer (2004: 143).

<sup>79</sup> Cfr. Plu. *An. procr.* 1026E: ἡ ψυχὴ, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχευ ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου.



### Traduzione *quaestio* III

Nella *Repubblica* il tutto è rappresentato come una linea divisa in parti diseguali. Tagliando di nuovo ogni segmento in due, quello del genere del visibile e quello dell'intelligibile, secondo la stessa proporzione, dopo averne fatti quattro in tutto, indica primo dell'intelligibile quello riguardo alle idee prime, secondo il matematico, primo del sensibile i corpi solidi, secondo le copie e immagini di questi; e assegna [1001D] a ciascuno dei quattro un criterio particolare, intelletto al primo, pensiero discorsivo al matematico, credenza ai sensibili e immaginazione a quelli di copie e immagini. Pensando a che cosa Platone divide in segmenti diseguali il tutto e quale dei due segmenti, l'intelligibile e il sensibile, è più grande? Infatti lui stesso non lo dichiara.

Sembrerà di primo acchito che sia più grande il sensibile: infatti l'essere indivisibile e sempre uguale a sé stessa degli intelligibili è raccolto in uno spazio breve e puro, mentre quello diviso nei corpi e vagante fornisce il sensibile. Ancora, ciò che è privo di corpo è familiare con il limite, mentre il corpo nella materia è indefinito e indeterminato, diventando sensibile quando è delimitato dalla partecipazione con l'intelligibile. Ancora, come ciascuno di questi sensibili ha numerose copie e ombre e immagini e insomma da un unico paradigma è possibile che vengano ad essere copie sia in natura che nell'arte, così è necessario che siano diverse per numero le cose di qua da quella di là, secondo Platone che ipotizza gli intelligibili essere paradigmi e forme dei sensibili, che sono come copie e apparenze. Ancora, la conoscenza è delle idee, e [Platone] introduce la conoscenza dalla sottrazione e separazione dal corpo, discendendo nell'ordine dalle discipline dall'aritmetica alla geometria, e ancora dopo questa all'astrologia, e ponendo dopo tutte queste l'armonia; infatti ci sono gli enti della geometria, aggiungendo estensione a quantità, i corpi solidi, aggiungendo profondità a estensione; gli enti dell'astrologia, [1001F] aggiungendo movimento ai corpi solidi, gli enti armonici, affiancando la voce al corpo in movimento. Per questo, sottraendo voce ai corpi in movimento, movimento ai solidi, profondità [1002A] ai corpi piani, estensione alle quantità saremo nelle stesse idee intelligibili, che non hanno nessuna differenza tra di loro quando sono pensate secondo l'uno e l'unità. Infatti l'unità non produce il numero, qualora non tocchi la diade illimitata; facendo così il numero, passa ai punti e poi alle linee e da questi alle superfici e profondità e corpi e qualità dei corpi che vengono ad essere nelle affezioni. Ancora, unico criterio degli intelligibili è il *nous*; e infatti il pensiero discorsivo è il *nous* degli intelligibili che appaiono negli enti matematici come in specchi. Per la conoscenza dei corpi, a causa della quantità, la natura ci ha dato cinque facoltà e differenze degli organi di senso: e non tutte le cose sono trovate con questi ma molte cose [1002B] fuggono la percezione a causa della piccolezza. Ancora, come di ciascuno di noi, essendo messo insieme da

anima e corpo, è piccola la parte della ragione e intellettuale che è nascosta nella grande massa della carne, così è verisimile che si trovi l'intelligibile rispetto al sensibile nel tutto. E infatti gli intelligibili sono principi dei corpi, e di ogni principio è maggiore e più grande ciò che ne deriva.

Al contrario, qualcuno potrebbe dire per prima cosa che confrontando i sensibili con gli intelligibili in qualche modo mettiamo sullo stesso piano cose mortali con quelle divine, infatti dio è negli intelligibili. In secondo luogo ciò che è circondato è assolutamente più piccolo di ciò che circonda. La [1002C] natura del tutto circonda con l'intelligibile il sensibile: infatti il dio mettendo l'anima nel mezzo l'ha stesa attraverso il tutto e ancora ha nascosto i corpi con questa da fuori, e l'anima è invisibile e non percepibile con ogni percezione come si dice nelle *Leggi*. Anche per questo motivo ciascuno di noi è mortale, mentre il cosmo non si distruggerà, infatti ciò che è mortale e dissolubile circonda la forza vitale che abbiamo dentro di ciascuno di noi, mentre nel cosmo tutto al contrario il corporeo circondato nel mezzo è sempre protetto dal più sicuro dei principi, che si trova sempre ad essere uguale a se stesso. Inoltre il corpo si dice privo di parti e indivisibile per la piccolezza, mentre l'incorporeo [1002D] è intelligibile perché semplice e chiaro e puro da ogni alterità e differenza. Inoltre, è sciocco fare congetture dalle cose corporee su quelle incorporee. Per esempio, *l'ora* è chiamato indivisibile e senza parti e nello stesso tempo è presente da ogni parte e nessuna parte dell'ecumene ne è priva, ma tutte le affezioni e azioni e dissoluzioni e generazioni che avvengono sotto il cosmo sono circondate nell'*ora*. Criterio unico dell'intelligibile è il *nous*, come la luce della vista, a causa della semplicità e dell'uguaglianza; mentre i corpi, avendo molte differenze e disuguaglianze, è naturale che altre cose siano apprese da altri criteri [1002E], come da diversi organi. Ma allora non giustamente alcuni disprezzano l'intelligibile e la facoltà intelligente che è in noi, infatti essendo potente e grande supera tutto il sensibile e giunge fino alle cose divine. Specialmente, lui stesso nel *Simposio*, insegnando come bisogna usare le cose d'amore, spingendo l'anima oltre le bellezze sensibili verso le cose intelligibili, esorta a non essere sottomessi né servire la bellezza di un corpo né di una occupazione né di un'unica scienza, ma separandosi dalle piccolezze rispetto a queste cose, di rivolgersi verso il grande pelago della bellezza.

## Commento

La III *quaestio* appartiene al gruppo di ricerche il cui problema è introdotto da una lunga parafrasi del testo platonico, corrispondente in questo caso alla sezione del VI della *Repubblica* in cui Socrate presenta l'immagine della linea. Dopo che la divisione della linea nei quattro segmenti è riassunta molto brevemente, Plutarco pone una domanda duplice: “pensando a che cosa” Platone ha tagliato “il tutto” in segmenti diseguali, e quale dei due segmenti è maggiore, quello “sensibile” (τὸ αἰσθητόν) o quello “intelligibile” (τὸ νοητόν). Seguono due ipotesi. La prima, lunga ed articolata, serve ad argomentare l'impressione evidente (δόξει δ' αὐτόθεν, 1001D) secondo la quale il segmento sensibile sarebbe il maggiore tra i due. Gli argomenti che sono chiamati in causa sono sei e molto diversi tra loro, anche se tutte le considerazioni sul segmento degli intelligibili mirano a definirne la misura nel senso di un'estensione puramente spaziale. La struttura argomentativa della prima ipotesi nel complesso si dimostra più debole rispetto alla seconda ipotesi,<sup>1</sup> che, pur sviluppandosi in un numero minore di pagine, presenta un'argomentazione compatta e ordinata a favore della maggiore estensione del segmento intelligibile.<sup>2</sup> La premessa di questa interpretazione risiede nel fatto che dio si trova tra gli intelligibili ed è quindi del tutto sbagliato mescolare sensibili ed intelligibili, ovvero cose mortali con cose divine, come è stato fatto nella prima ipotesi. Nelle ultime righe della *quaestio* sono richiamate le parole di Platone nel *Simposio* sulla capacità dell'anima dell'uomo di superare la realtà sensibile e giungere alle cose divine ed intelligibili.

La *quaestio* è piuttosto conosciuta dalla critica, la quale si è concentrata particolarmente sul percorso di ἀφάρασις per raggiungere gli intelligibili descritto nella prima ipotesi (1001E–1002A).<sup>3</sup> Sembra però che Plutarco non si dimostri del tutto favorevole ad esso nella seconda ipotesi, che presenta notevoli punti in comune con la I *quaestio* e dunque appare più in sintonia con il pensiero plutarco.<sup>4</sup>

Di grande rilevanza è l'osservazione avanza per la prima volta da Donini, secondo il quale la *quaestio* è uno dei testi più significativi per comprendere la teoria plutarco delle idee.<sup>5</sup> In ogni caso,

---

<sup>1</sup> Così anche Opsomer (1996: 81–82): “dans la première partie, les arguments étaient marqués de manière uniforme par la particule ἔτι. Il n'y avait pas d'hierarchie entre les divers arguments. C'est-à-dire, il n'y avait aucune indication formelle de l'importance respective des arguments ni d'une éventuelle relation entre eux. En employant ἔτι, l'auteur a présenté les six arguments comme une simple énumération sans aucun rapport entre eux”.

<sup>2</sup> La totale alterità della seconda ipotesi è resa esplicita dalle prime parole con cui è aperta: πρὸς δὲ τοῦναντίον, 1002B.

<sup>3</sup> Cfr. Isnardi Parente (1992), Napolitano Valditara (1992), Ferrari (1995), Ferrari (1999), Opsomer (2007).

<sup>4</sup> Opsomer (1996: 81), (2007: 394) e Ferrari (1995, 1999) sono concordi nel riconoscere un maggiore favore di Plutarco nei confronti della seconda ipotesi.

<sup>5</sup> Donini (1982: 155), ripreso da Ferrari (1995: 203). Non a caso lo studio di Schoppe (1994) sull'interpretazione delle idee in Plutarco prende le mosse proprio dalla III *quaestio*. È un fatto che nella *quaestio* ricorrono termini come “idea” e “intelligibile”, con una frequenza molto alta a confronto del resto del *corpus* plutarco, come risulta da una ricerca sul

pur rimanendo valida questa interpretazione, bisogna riconoscere che Plutarco non appare interessato a definire in maniera argomentativa ed esplicita lo statuto delle idee, né tanto meno la relazione tra esse e gli enti matematici. Secondo Ferrari, invece, la nostra *quaestio* sarebbe un luogo cruciale all'interno del *corpus* per individuare i rapporti tra questi due gruppi di enti.<sup>6</sup>

Il “problema” delle idee all'interno del platonismo di età imperiale è una tematica complessa su cui la critica ha investigato a lungo. Benché non si possa assolutamente negare la presenza delle idee nei sistemi platonici di questo periodo,<sup>7</sup> è tutt'altro che semplice trovare una definizione che si dimostri valida per tutti.<sup>8</sup> A renderlo difficile è la grande originalità di ogni pensatore associata alla mancanza di uniformità dottrinale dipendente da un'unica scuola di riferimento. Se il *Timeo* rimane un dialogo fondamentale per lo sviluppo del pensiero platonico di questo periodo, il ruolo causale che le idee ricoprono in questo dialogo subisce un mutamento nella riflessione medio platonica.<sup>9</sup> Come lo studio di Alessandra Michalewski mette in luce:

Le dieu est l'artisan du monde et les Formes sont ses pensées. Le statut principal des Formes est bien affirmé, mais leur importance étimologique reste problématique: si le monde est le produit d'une fabrication divine, la cause la plus importante est la cause fabricante et non la cause paradigmatique, qui lui est nécessairement subordonnée.<sup>10</sup>

Per quanto nessuno si sia spinto a negare l'importanza delle idee nel sistema filosofico plutarco, chi si è dedicato più approfonditamente a questo aspetto ha dovuto riconoscere quanto sia difficile definire il ruolo e lo statuto delle idee.<sup>11</sup> Come per altri pensatori medio platonici il dio demiurgo ricopre un ruolo di fondamentale importanza nella cosmologia plutarca,<sup>12</sup> mentre risulta assente la

---

TLG. Il termine *idéa* (usato 73 volte in tutto il *corpus* plutarco) compare solo due volte nelle *Platonicae Quaestiones*, nella III *quaestio*.

<sup>6</sup> Ferrari (1995: 149–171, 194–205).

<sup>7</sup> Secondo Attico sarebbe proprio la presenza delle idee a fare di un filosofo un platonico, fr. 9 Des Places.

<sup>8</sup> Probabilmente la più corretta interpretazione complessiva è di Boys-Stones (2018: 125): “‘Forms’, understood alongside ‘god’ as non-material causes which transcend the physical world they explain”. Vedi anche Ferrari (2005: 240–243). Importanti contributi sulle “idee” nel medioplatonismo sono Baltes (2005), Ferrari (2005), Boys-Stones (2018: 125–146).

<sup>9</sup> Nel *Timeo* l'idea di *zoon* al quale il demiurgo guarda per costruire il cosmo possiede un ruolo causale: non è solamente la bontà del dio che rende il cosmo tale, ma il fatto che esso sia la copia più perfetta possibile dell'idea di *zoon*, cfr. Brodie (2012: 27–59).

<sup>10</sup> Michalewski (2014: 96–7). Come si potrà vedere nel commento alla *quaestio* VIII, dio sembra essere il modello del cosmo, cfr. *quaest.* VIII 1007D.

<sup>11</sup> Vedi Schoppe (1994: 41) e Ferrari (1995: 232–3): “vedremo subito che, anche in testi in cui emergono posizioni direttamente attribuibili a Plutarco, la dimensione ontologica, rappresentata dalle idee (intese come essere, sostanza intelligibile, paradigma, oppure da singole idee come il bello e il bene), e quella teologica, sostanziata nel dio demiurgico e nell'intelletto, non sempre sono chiaramente separabili, anzi spesso Plutarco riferisce al dio una serie di attributi più adatti, da un punto di vista platonico, alle idee e in taluni casi si assiste addirittura ad una “con-fusione” tra causa efficiente e causa paradigmatica”. Ma anche Ferrari (2005: 242–243): “non mancano poi passi nel quale il demiurgo e il paradigma eidetico appaiono chiaramente distinti, secondo lo schema cosmologico classico della teoria dei tre principi. È probabile che Plutarco non fosse veramente interessato a stabilire chiari rapporti di dipendenza ontologica tra l'Intelletto divino e il mondo delle idee”. Opsomer (2004: 143, 145; 2007c: 289–290, 302), che sottolinea quanto Plutarco non si esprime sulle relazioni dio e intelligibili, perché non accetta la definizione di Intelletto aristotelica. Cnfr. Plu. *Q.C.* VIII 720B, *An. procr.* 1023 C–D. Michalewski (2014: 71).

<sup>12</sup> Ferrari (1995: 231–261).

definizione di idee come pensieri di dio tipica di altri platonici.<sup>13</sup> Come si vedrà, Plutarco fa propria un'interpretazione secondo cui dio e idee si trovano sullo stesso piano ontologico, appartenenti allo stesso gruppo, quello “degli intelligibili” (1002B), lasciando però sfumata la definizione della relazione che intercorre tra essi.

### Piccola nota sulla storia del testo

Può essere utile menzionare una notizia sulla tradizione testuale della III *quaestio*: nessuno dei manoscritti che tramandano il testo delle *Platonicae Quaestiones* ne segnala l'apertura.<sup>14</sup> L'identificazione dell'inizio della III *quaestio* è da attribuire a Wittenbach.<sup>15</sup> L'intervento di Wittenbach non può essere messo in dubbio in alcun modo perché la III *quaestio* si apre e si articola secondo l'usuale schema delle *Platonicae Quaestiones*. Tuttavia, l'errore della tradizione può essere interpretato come un utile indizio esegetico. La III *quaestio* potrebbe apparire erroneamente una continuazione della II alla luce della riflessione cosmologica e ontologica presente nella sua seconda ipotesi, in cui è interpellata l'estensione dell'anima cosmica descritta dal *Timeo* per argomentare la maggiore estensione del segmento intelligibile della linea della *Repubblica*.

### La domanda

La *quaestio* si apre con un riassunto del passo platonico interessato:

Nella *Repubblica* il tutto è rappresentato come una linea divisa in parti diseguali. Tagliando di nuovo ogni segmento in due, quello del genere del visibile e quello dell'intelligibile, secondo la stessa proporzione, dopo averne fatti quattro in tutto, indica primo dell'intelligibile quello riguardo alle idee prime, secondo il matematico, primo del sensibile i corpi solidi, secondo le copie e immagini di questi, e assegna a ciascuno dei quattro un criterio particolare, intelletto al primo, pensiero discorsivo al matematico, credenza ai sensibili e immaginazione a quelli di copie e immagini.

ἐν τῇ Πολιτείᾳ [γούν]<sup>16</sup> τοῦ παντὸς ὡσπερ μᾶς γραμμῆς τετμημένης εἰς ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνων ἐκάτερον τμήμα εἰς δύο ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους, καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, τέσσαρα τὰ πάντα ποιήσας τοῦ μὲν νοητοῦ πρῶτον ἀποφαίνει τὸ περὶ τὰ πρῶτα εἶδη, δεῦτερον τὸ μαθηματικόν, τοῦ δ' αἰσθητοῦ πρῶτον μὲν τὰ στερέμνια σώματα, δεῦτερον δὲ τὰς εἰκόνας καὶ τὰ εἶδωλα τούτων· καὶ κριτήριον ἐκάστῳ τῶν τεσσάρων ἀποδίδωσιν ἴδιον, νοῦν μὲν

<sup>13</sup> Vedi Ferrari (2005: 242) che riconosce la difficoltà a definire questo aspetto del pensiero plutarco, così Schoppe (1994: 41), Opsomer (2007c: 290), Dillon (2011), Michalewski (2014: 70), secondo i quali le idee non possono essere definite pensieri di dio in Plutarco. Fa eccezione Karamonolis (2006: 102–103) che dà eccessiva rilevanza alla testimonianza di Siriano secondo cui per Plutarco le idee sono nell'anima di dio. La testimonianza indiretta di Siriano va invece interpretata con maggiore prudenza, vedi Ferrari (1998) e Opsomer (2001: 195–197) che propongono due ipotesi diverse pur essendo entrambi concordi sulla scarsa affidabilità della testimonianza di Siriano. Per le idee come “pensieri di dio” in altri platonici coevi a Plutarco, vedi Michalewski (2014: 69–95), Gioè (2002: 24), e Boys-Stones (2018: 135) per una bibliografia approfondita sul tema.

<sup>14</sup> Cfr. Cherniss (1976: 34), verificato dalla visione dei codici. Solitamente ad apertura di una nuova *quaestio* si trova una lettera rubricata più grande delle altre. Non sempre queste lettere corrispondono al passaggio tra *quaestiones* diverse, ma in questo caso non si riscontra nemmeno un segnale di questo tipo.

<sup>15</sup> Per l'importanza dell'edizione di Wittenbach si vedano le osservazioni di Martinelli Tempesta (2010: 8) al quale si rimanda per ogni ulteriore approfondimento: “La scelta di iniziare il percorso con il nome di Daniel Wittenbach trova una facile giustificazione nel fatto che la sua monumentale edizione dei *Moralia* da un lato può a buon diritto essere considerata una sorte di summa di tutti gli sforzi critici compiuti sino alla seconda metà del Settecento a partire dall'*editio princeps* del 1509, dall'altro rappresentò certamente una svolta, poiché pose su basi recensionali molto più ampie di quanto non si fosse fatto sino a quel momento le fondamenta della *constitutio textus*”.

<sup>16</sup> γούν è espunto da Wittenbach, probabilmente perché è considerata una congiunzione aggiunta per facilitare la continuità con la II *quaestio*. I codici X, E, B, ε, n conservano γούν τοῦ, mentre J e g solamente γούν.

τῷ πρώτῳ διάνοιαν δὲ τῷ μαθηματικῷ τοῖς δ᾽ αἰσθητοῖς πίστιν, εἰκασίαν δὲ τοῖς περὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὰς εἰκόνας, 1001C–D.

Il passo platonico di riferimento è quello dell'immagine della linea che chiude il VI libro della *Repubblica* di Platone (510d6–511e5).<sup>17</sup> Dopo aver parlato dell'idea del Buono paragonandola al sole (507b1–509d5) Socrate invita il suo interlocutore Glaucone a disporre in linea i due generi dell'intelligibile e del visibile sui quali regnano rispettivamente il Buono e il sole. Glaucone è invitato a dividere ancora una volta questi segmenti secondo la stessa proporzione. Socrate menziona prima le ombre e copie, alle quali seguono gli enti di cui le ombre sono copie: esseri viventi, tutte le piante e tutto il genere degli oggetti fabbricati. Dopo aver descritto il contenuto della parte visibile della linea, si apre uno dei punti più controversi del passo platonico, quello in cui Socrate cerca di spiegare il contenuto ontologico del primo segmento del genere dell'intelligibile, tuttora motivo di discussione tra gli studiosi platonici. Il rapporto analogico, seguito nel segmento del visibile tra copie e originali, sembra essere riproposto tra enti matematici e idee intelligibili, ma anche tra enti matematici e mondo sensibile.<sup>18</sup> In che relazione siano gli enti matematici con i segmenti inferiori e con quello superiore e quale sia la loro condizione ontologica rimane uno dei problemi più controversi del passo.<sup>19</sup> Nell'ultimo segmento della linea, si trovano le idee attraverso cui l'anima può spingersi fino al principio non ipotetico, quello del tutto, al vertice della scala (511b5).

Si dimostra sempre utile confrontare la parafrasi della *quaestio* con il testo platonico, perché spesso cela segnali utili per comprendere l'interpretazione plutarcea proposta nella *quaestio*. La prima importante variazione è costituita dal fatto che, secondo Plutarco, Platone avrebbe tagliato “il tutto come una linea”, mentre in *Repubblica* 509d1–7 ad essere raffigurati in forma di linea sono i due generi del visibile e dell'intelligibile, dei quali Socrate stava parlando. La differenza lessicale non è un caso isolato: anche più avanti (1001D) Plutarco si riferisce ai segmenti della linea come divisioni “del tutto”. L'uso del termine τὸ πᾶν potrebbe essere un richiamo di *Repubblica* 511b5–6 dove il principio non ipotetico (al quale si accede dopo aver compiuto il percorso di studi che verrà ricordato anche da Plutarco nella *quaestio*, 1001E–F) è detto “principio del tutto” (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴω). Plutarco potrebbe aver interpretato il riferimento a questo “principio del tutto” un richiamo alla cosmologia del *Timeo*, come sembra suggerire l'argomentazione della seconda ipotesi, dove la proporzioni tra i segmenti della linea sono chiarite alla luce della cosmologia del *Timeo* (1002C). Non è un caso che nel *Timeo* il cosmo sia

---

<sup>17</sup> Per uno studio approfondito del passo Platonico vedi Annas (1981: 247–252), Smith (1996) e le loro esaurienti bibliografie.

<sup>18</sup> Cfr. *Pl. R.* 510a8–b2.

<sup>19</sup> Vedi Baltes (1996) per uno studio nel quale viene sottolineato il rapporto analogico tra il segmento degli enti matematici e quello delle idee e dei corpi sensibili.

chiamato anche “il tutto”.<sup>20</sup> Plutarco potrebbe suggerire così, sin dalle prime parole della *quaestio*, l’importanza del *Timeo* per l’esegesi della linea della *Repubblica*, dove, diversamente, la prospettiva cosmologica non può che essere ricavata indirettamente.<sup>21</sup>

Il testo plutarco segue poi abbastanza fedelmente l’originale platonico, anche se non viene menzionata la differenza tra certezza e incertezza (*R.* 509d9-10) né tra verità e assenza di verità (*R.* 510a9) proprie dei diversi segmenti della linea. L’ordine con cui sono elencati gli enti dei diversi segmenti è invertito rispetto a Platone, che parte dal basso.<sup>22</sup> La lunga sezione di *Repubblica* (510a–511e5) nella quale viene spiegato il contenuto ontologico dei diversi segmenti della linea è brevemente riassunta da Plutarco con la scarna definizione di τὰ πρῶτα εἶδη, τὸ μαθηματικόν, τὰ στερέμνια σώματα, αἱ εἰκόναι καὶ τὰ εἶδωλα τούτων. La terminologia “idee prime” e (segmento) “matematico” non si ritrovano nel testo platonico e neppure “corpi solidi”.<sup>23</sup> Inoltre, se in un primo momento Plutarco era rimasto fedele al testo platonico (*R.* 509d8) parlando di τὸ τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου (1001C–D), questa terminologia viene presto sostituita nella *quaestio* con τὸ νοητόν e τὸ αἰθητόν, appellativi usati per distinguere i due macro-segmenti della linea. La parafrasi di *Repubblica* si conclude con un elenco dei quattro diversi “criteri particolari”, che sostituiscono gli “atteggiamenti dell’anima” (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) di *Repubblica* 511d7.<sup>24</sup>

Secondo Plutarco, dunque, la linea sarebbe rappresentazione del tutto diviso in segmenti disuguali,<sup>25</sup> dei quali è indicato il primo e il secondo di ogni genere, partendo da quello degli intelligibili, lasciando così immaginare un ordine di questo tipo:

---

<sup>20</sup> Cfr. *Pl. Ti.* 27a4, 28b2–4, 28c4, su cui vedi Broadie (2012: 2–3).

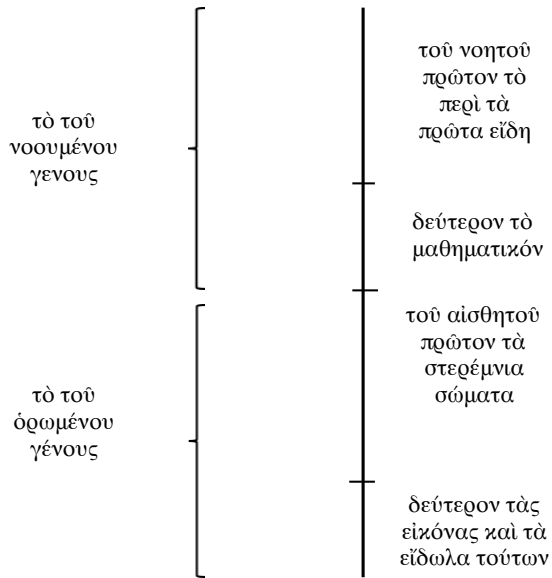
<sup>21</sup> *Pl. R.* 509d6–10: Ὡσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τμήμα ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον, το τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες.

<sup>22</sup> Cfr. *Pl. R.* 509d10–511a1, dove Socrate parte dalle copie dei corpi sensibili, e dunque dal segmento del genere del visibile.

<sup>23</sup> Per un approfondimento su questo termine cfr. commento a *quaest.* V 1003B.

<sup>24</sup> Con l’uso di criterio Plutarco sfrutta l’ambivalenza di questo termine che in greco ha lo stesso significato dell’italiano “criterio” ma anche di “strumento”. Per uno studio su questo termine vedi Striker (1996: 151–165). Forse anche per questa ambivalenza, secondo Plutarco, il criterio relativo alle idee prime è νοῦς e non νόησις come si legge in *R.* 511d7.

<sup>25</sup> Opsomer (1996: 80): “Il n’y a aucune indication que Plutarque ait connu la variante selon laquelle la Ligne est d’abord divisée en segments égaux. Au contraire, il semble bien avoir lu ἄνισα τμήματα (509D8) et non pas ἄν’ ἴσα ou ἄν ἴσα”. Vedi anche Cherniss (1976: 35).



Confrontando la parafrasi di Plutarco con il testo di Platone, appare chiaro che nel testo della *quaestio* quelli che possono essere considerati punti cruciali del testo platonico non sono presi in considerazione.<sup>26</sup> Il lessico usato nella domanda rimanda a dibattiti e riflessioni epistemologiche che sono centrali anche nel passo platonico. Eppure, si vedrà che Plutarco iscrive l'indagine all'interno di una riflessione ontologica radicata nella cosmologia del *Timeo* e nell'epistemologia del discorso di Diotima del *Simposio*.

Terminata la parafrasi del testo platonico viene resa esplicita la ricerca della *quaestio*, in questo caso duplice: “pensando a che cosa Platone divide in segmenti diseguali il tutto (τὸ πᾶν) e quale dei due segmenti, l'intelligibile o il sensibile, è più grande? (1001D)”.<sup>27</sup> La domanda è giustificata dal fatto che Platone stesso non ha chiarito questi aspetti, αὐτὸς γὰρ οὐ δεδήλωκε. Secondo Ferrari non viene data risposta alla prima domanda perché tutta la *quaestio* è innegabilmente un'indagine sulla seconda.<sup>28</sup> Nel commento alla seconda ipotesi si cercherà di verificare se non sia proprio la prima domanda a dare forma all'indagine della *quaestio*.

Il quesito relativo alle lunghezze dei segmenti della linea ha punti di contatto con la tradizione pseudo-pitagorica. Il recente studio di Angela Ulacco sui testi pseudo-pitagorici dorici attribuiti ad Archita e Brontino ha messo in luce come alcuni passi sembrano riflettere un dibattito sulla proporzione dei segmenti della linea della *Repubblica*. In entrambi i casi il testo platonico non è citato

<sup>26</sup> Cfr. Pl. R. 509d1–510a3, Pl. R. 511e1–4. L'analogia tra il Sole e il Buono è affrontata da Plutarco in un contesto diverso, come quello di *quaest.* VIII 1006 F–1007A.

<sup>27</sup> Può essere sorprendente il confronto con l'osservazione di uno studioso moderno di Platone come Denyer (2007: 293–4) secondo il quale conoscere le proporzioni delle singole parti della linea non è un problema di per sé essenziale per comprendere il testo di Platone, dove chiarimenti in merito alla lunghezza dei segmenti vengono tralasciati proprio perché non necessari.

<sup>28</sup> Ferrari (1999:111).



esplicitamente ma la dipendenza da esso sembra inequivocabile. È stato ampiamente dimostrato che Plutarco non è estraneo alla riflessione pitagorica di Eudoro, la quale svolge un ruolo importante nella formazione della sua personale interpretazione di Platone, come lui stesso dichiara.<sup>29</sup> Secondo Cherniss ci sarebbe una dipendenza diretta nella prima ipotesi della *quaestio* plutarchea con uno dei due testi presi in esame dalla Ulacco, quello di Brontino.<sup>30</sup> Un paragone tra il testo plutarcheo e quello dei pseudo-pitagorici dorici è offerto in appendice. Accetto queste testimonianze, il commento di Proclo alla *Repubblica* costituisce la prima testimonianza dopo Plutarco in cui si può trovare una discussione sulla lunghezza dei segmenti della linea simile a quella della *quaestio*.<sup>31</sup> Con questo testo la seconda ipotesi plutarchea intrattiene interessanti parallelismi.<sup>32</sup>

### La prima ipotesi

La prima ipotesi copre una parte considerevole della *quaestio* e si sviluppa attraverso sei argomenti equipollenti, tutti ugualmente introdotti dalla congiunzione “ancora”,<sup>33</sup> eccetto il primo:

1. Infatti, la sostanza indivisibile e sempre identica a sé stessa si trova concentrata in un piccolo spazio, mentre ciò che è sensibile è separato in tanti corpi (1001D).
2. ciò che è incorporeo è familiare con il limite mentre il corpo nella materia è caratterizzato dalla illimitatezza e dalla mancanza di limite (1001D–E).
3. così come i corpi sensibili hanno copie che li superano di numero, è necessario che gli enti superiore siano inferiori di numero rispetto ai corpi sensibili (1001E).
4. l’intellezione è solo delle idee e si raggiunge per astrazione e separazione dal corpo (1001E–1002A).
5. unico criterio degli intelligibili è il *nous*, il cui corrispettivo negli enti matematici è la *dianoia*. Per quanto riguarda i corpi, la natura ci ha dotato di facoltà diverse che corrispondono alla maggiore quantità di enti (1002A–B).
6. come ciascuno di noi è composto di anima e corpo e la parte intellettuale è piccola, è verisimile che tale sia la proporzione anche nell’universo (1002B).

---

<sup>29</sup> Plu. *An. Procr.* 1013B. Per il ruolo che Eudoro sembra aver avuto nella rinascita del platonismo di età imperiale si rimanda a Bonazzi (2002, 2013) e Centrone (2014b: 338, 2021: 128).

<sup>30</sup> Cherniss (1976: 36).

<sup>31</sup> Vedi (Gioè 2002: 543). Ferrari (1999: 107): “primo documento in nostro possesso dotato di una certa consistenza nel quale è contenuta la metafora della linea esposta nel VI libro della *Repubblica*”. Si può notare una forte vicinanza di contenuti tra la parte introduttiva della *quaestio* e Alcino. *Didask.* 155.38–156.14, dove però manca qualsiasi riferimento esplicito alla linea della *Repubblica*, impressione suggerita anche da Boys-Stones (2018: 376). Recentemente Boys-Stones (2021: 152) ha proposto che l’immagine della linea potrebbe essere alla base dello sviluppo del *De E*, dove le soluzioni proposte seguono l’andamento della linea, un testo “less oriented toward the ontological status of the objects of study, and more towards the cognitive state of the student”.

<sup>32</sup> Per il commento procliano si rimanda all’approfondito studio di D’Hoine (2018).

<sup>33</sup> Opsomer (1996: 81) che definisce l’uso della particella ἔτι “de manière stéréotypée”.

Nell'ipotesi si fanno spazio via via dottrine che presuppongono una visione metafisica ed ontologica che in altri scritti plutarchei non è accettata.<sup>34</sup> L'ampio spettro di argomenti è di matrice platonica e in generale non manca di rispettare il principio esegetico di “chiarire Platone partendo da Platone”, utilizzato comunemente da Plutarco come anche da tutti gli esegetici medioplatonici.<sup>35</sup> Tuttavia, la presenza di un'interpretazione fortemente matematizzante si fa via via evidente, come dimostra la sezione in cui è spiegato il meccanismo dell'ἀφάρασις (1001E–1002A).

L'ipotesi a favore della maggiore estensione del sensibile è introdotta da un'espressione ambigua in cui il verbo al futuro sembra mettere in dubbio l'evidenza di cui si parla, δόξει δ' αὐτόθεν.<sup>36</sup> A sostegno di tale presunta evidenza segue il primo argomento: “l'essere indivisibile e sempre uguale a se stesso degli intelligibili” è contratto in un piccolo spazio ed è puro, mentre “ciò che è sensibile” è costituito da l'essere che è divisibile nei corpi e vagante (1001D).<sup>37</sup> Il lessico utilizzato evoca *Timeo* (35a1–37c5) e riecheggia l'esegesi plutarchea della creazione dell'anima del cosmo.<sup>38</sup> In particolare, la definizione di “separato nei corpi e vagante” è usata da Plutarco per descrivere l'anima precosmica, motrice della materia e compenetrata con essa, non ancora resa “corpo” dall'azione del dio demiurgico.<sup>39</sup> Se apparentemente la terminologia e il contenuto sembrano plutarchei si tratta di una conclusione inattesa quella che fa dipendere dalla stabilità ontologica degli intelligibili la loro breve estensione spaziale. All'opposto, si collocherebbe un mondo del sensibile il cui essere è prima di tutto separato e vagante nei corpi.<sup>40</sup>

Anche la seconda argomentazione presenta notevoli tratti in comune con la riflessione plutarchea, dove *Timeo* (35a1–3) e πέρας – ἄπειρον del *Filebo* vengono accostati.<sup>41</sup> In essa si afferma che il limite è caratteristico del principio incorporeo, mentre la materia è caratterizzata dall'indeterminatezza e dal disordine, fin quando il limite non le viene imposto.<sup>42</sup> Il genere intelligibile è definito ἀσώματον mentre quello sensibile è propriamente τὸ σῶμα τῆ ὕλη. La natura

---

<sup>34</sup> Cfr. *Quaest. Conv.* VIII, 2 dove si ritrovano teorie analoghe a quelle esposte nella prima ipotesi della nostra *quaestio*, per un paragone tra i due testi vedi Ferrari (1995: 120-141).

<sup>35</sup> Cfr. Petrucci (2015).

<sup>36</sup> Sull'uso di αὐτόθεν vedi Ulacco (2017: 112). Un'espressione analoga ricorre anche ps-Archita *Sull'intelletto e la sensazione* e potrebbe essere il primo segnale lasciato da Plutarco per suggerire l'ambiente intellettuale da cui dipende la prima ipotesi.

<sup>37</sup> *Quaest.* III 1001A: ἡ γὰρ ἀμέριστος οὐσία καὶ κατὰ ταῦτὸν ὡσαύτως ἔχουσα τῶν νοητῶν ἐστὶν εἰς βραχὺ συνηγμένη καὶ καθαρὸν, ἡ δὲ σκεδαστὴ περὶ τὰ σώματα καὶ περιπλανῆς τὸ αἰσθητὸν παρέσχεν.

<sup>38</sup> Cfr. *An. procr.* 1012B, 1014D, 1022E–F, vedi Cherniss (1976: 36–37).

<sup>39</sup> Cfr. *quaest.* IV 1003A–B.

<sup>40</sup> Si ritrovano punti di contatti tra questo argomento e il testo di ps-Archita discusso in appendice. Vedi Ulacco (2017: 133–134).

<sup>41</sup> Nell'interpretazione del *Timeo* offerta da Plutarco, il *Filebo* ricopre un ruolo importante, come si è visto anche nella II *quaestio* 1001B. cfr. *An. procr.* 1014D.

<sup>42</sup> Secondo Ferrari (1999: 118), anche in questa ipotesi si cela il “matematismo” così caratteristico della sezione in cui è esposta la dottrina dell'*aphairesis*: “La funzione dell'intelligibile consiste nel rappresentare il limite (πέρας) che ordina la materia indeterminata. E, come è noto, nel platonismo questo compito viene solitamente assegnato alle strutture geometrico-matematiche”. Lo stesso aspetto del dialogo platonico è accolto da Plutarco in passi in cui il suo favore non può essere messo in dubbio, vedi *An procr.* 1014D–1015A.

ontologica di queste due classi di enti ne determina anche la loro conoscibilità: il corpo originato dalla materia, τῆ ὕλη, diventa percepibile solo quando essa assume una conformazione propria dell'intelligibile, quella appunto della forma limitata (τῆ ὕλη ... ὀρισθῆ μετοχῆ τοῦ νοητοῦ, 1001 E). L'argomento non è estraneo all'esegesi plutarchea, ma anzi è stato proposto proprio in conclusione della II *quaestio* (1001B–C),<sup>43</sup> ed è piuttosto vicino alla descrizione del *logos* dell'anima individuale descritto nella IX *quaestio*.<sup>44</sup> Non sono dunque le definizioni di intelligibile come “puro” o come “incorporeo familiare con il limite” proposte in questi due primi argomenti ad apparire poco plausibili (1001E). Ciò che sembra sbagliato agli occhi di Plutarco è chiarito nella seconda ipotesi: ogni misurazione dell'intelligibile secondo i parametri della pura estensione spaziale viene giudicato fuori luogo (1002C–D).<sup>45</sup>

Dopo queste considerazioni di natura ontologica desunte dal *Timeo* e dal *Filebo*, nel terzo argomento è proposto il primo confronto diretto con il testo della *Repubblica*. Partendo dalla relazione presente nei segmenti inferiori della linea, si conclude che se un unico corpo sensibile possiede più di una copia, è *necessario*, ἀνάγκη, desumere lo stesso rapporto “tra le cose di là e le cose di qua”.<sup>46</sup> Immediata conseguenza di tale analogia è quindi che il segmento del sensibile è maggiore rispetto a quello dell'intelligibile, perché maggiori sono le copie rispetto agli intelligibili, intesi come paradigmi e forme delle copie del segmento inferiore:

secondo Platone che ipotizza gli intelligibili essere paradigmi e forme dei sensibili, che sono come copie e apparenze.

κατὰ τὸν Πλάτωνα παραδείγματα καὶ ιδέας τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν ὥσπερ εἰκόνων ἢ ἐμφάσεων ὑποτιθέμενον, 1001E.

Nel passo gli intelligibili sembrano essere opposti in blocco ai sensibili, dal momento che Plutarco parla di τὰ ἐνταῦθα / τὰ ἐκεῖ. In tal mondo l'espressione τὰ νοητὰ sembrerebbe usata per indicare tutto il segmento degli intelligibili, per i quali sarebbe valida la definizione di “paradigmi e forme dei sensibili”.<sup>47</sup> L'argomento sembra essere una valida introduzione di quello successivo, se si considera

<sup>43</sup> *Quaest.* II 1001B–C: [σῶμα θεός] ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οικείοις καὶ σχήμασιν δήσας καὶ ὀρίσας τὸ ἄπειρον.

<sup>44</sup> Cfr. *quaest.* IX 1009A–B e il commento *ad loc.* Contro un argomento analogo si schiera lo ps-Archita, vedi Ulacco (2017: 137–140).

<sup>45</sup> *Quaest.* III 1002C–D: καὶ μὴν ἀμερές γε λέγεται καὶ ἀμέριστον τὸ μὲν σῶμα μικρότητι, τὸ δ' ἀσώματον καὶ νοητὸν ὡς ἀπλοῦν καὶ εἰλικρινές καὶ καθαρὸν ἀπάσης ἐτερότητος καὶ διαφοράς.

<sup>46</sup> *Quaest.* III 1001E: ἔτι, καθάπερ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἕκαστον εἰκόνας ἔχει πλείους καὶ σκιάς καὶ εἶδωλα καὶ ὅλως ἀφ' ἑνὸς παραδείγματα πάμπολλα μμήματα γίνεσθαι καὶ φύσει καὶ τέχνῃ δυνατὸν ἐστίν, οὕτως ἀνάγκη τὰ ἐνταῦθα τῶν ἐκεῖ πλήθει διαφέρειν κατὰ τὸν Πλάτωνα παραδείγματα καὶ ιδέας τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν ὥσπερ εἰκόνων ἢ ἐμφάσεων ὑποτιθέμενον. τὰ νοητὰ è correzione stefaniana per la lezione dei manoscritti νοήματα. In questo argomento viene valorizzato un aspetto dal passo della *Repubblica*, quello di una estrema analogia tra i due segmenti inferiori della linea e i due segmenti superiori. Annas (1981: 249) riscontra la stessa caratteristica nel passo platonico: “we have the visible, illustrating the invisible”.

<sup>47</sup> Cfr. 1002A, dove ugualmente τὰ νοητὰ è usato per indicare tutto il segmento degli intelligibili. Questo passaggio della *quaestio* tocca un punto molto discusso dalla critica moderna, che si è a lungo interrogata su quale deve essere il rapporto tra i due segmenti superiori della linea, visto che Platone stesso induce a credere che tra essi vi sia un rapporto simile a quello tra i segmenti inferiori, dove i corpi sensibili sono effettivamente “paradigmi” delle copie che da essi

che il paragone con il mondo sensibile propone l'esempio di un singolo paradigma per la produzione di molte copie (ἀφ' ἑνὸς παραδείγματος πάμπολλα μιμήματα).<sup>48</sup> Allo stesso modo, nella sezione successiva il sistema dell'ἀφαίρεσις sembra essere capeggiato da un primo principio corrispondente all'unità (1002A). Questo quarto argomento prende la forma di una lunga riflessione onto-epistemologica che ha attirato l'attenzione della critica.<sup>49</sup> Plutarco espone il processo di ἀφαίρεσις,<sup>50</sup> secondo il quale la conoscenza delle idee, τῶν εἰδῶν ἢ νόησις,<sup>51</sup> si ottiene mediante una “separazione dal corpo”, ἐξ ἀφαιρέσεως καὶ περικοπῆς σώματος.<sup>52</sup> “La separazione del corpo” non è un progressivo passaggio, ma un presupposto fondamentale dell'*aphairesis* stessa, che sembra svolgersi come un puro percorso intellettuale.

Nel settimo libro della *Repubblica* si legge che l'ascesa verso il mondo dell'essere e della filosofia si raggiunge con un percorso di studi che ha la funzione di dirigere l'anima ad un buon livello di astrazione (525b3–531d6).<sup>53</sup> Le discipline che vengono elencate nel passo platonico sono le stesse elencate da Plutarco in questa sezione: aritmetica, geometria, astrologica, studio dell'armonia. Diverso è l'ordine proposto da Plutarco: per Platone l'aritmetica costituisce il primo gradino del percorso, mentre nel passo plutarco essa si trova collocata al suo apice.<sup>54</sup> Nel testo platonico questo

---

derivano. Nel segmento superiore, quali dovrebbero essere le copie delle forme che si trovano nel segmento più alto degli intelligibili? Vedi Smith (1997: 32–33) e Cattanei (1996: 128–141), dove vengono riassunte le numerose interpretazioni degli studiosi moderni, anche se forse più probabilmente come suggerisce Burnyeat (2000: 33–34) Platone non vuole definire la differenza tra numeri e idee. Si vedrà che anche Plutarco non sembra interessato a questo tipo di distinzione. In questo passo, in ogni caso, Plutarco ha in mente alcuni dialoghi, come la *Repubblica*, nei quali si parla di idee come paradigmi, sull'uso di questo termine in Platone vedi Prior (1983). Sull'uso e il ricorrere di *paradeigma* per identificare le idee tra i platonici di questo periodo vedi Boys-Stones (2018: 129): “the language of ‘paradigma’ forms and the ‘likeness’ of bodies to them is meant to capture the priority of the forms over bodies”.

<sup>48</sup> Potrebbe non essere casuale che l'uso della preposizione ἀπό + genitivo è lo stesso di *quaest.* II 1001C per indicare la relazione tra dio e anima del cosmo. Nella cosmologia di Plutarco il dio sembra porsi come unico modello per il cosmo (cfr. *quaest.* VIII 1007D), la cui divinità è garantita dalla relazione “biologica” che egli intrattiene con l'anima del cosmo descritta nella II *quaestio*.

<sup>49</sup> Isnardi Parente (1992: 135–137); Napolitano Valditara (1992: 57–70); Schoppe (1994: 13–39); Ferrari (1995: 206–7); Ferrari (1999: 118–126); Opsomer (2007: 389–394); Boys-Stones (2018: 376, 390–1).

<sup>50</sup> Bisogna segnalare che il termine ha pochissime occorrenze in Platone e che in questi rari casi non è usato con il significato epistemologico utilizzato da Plutarco, fonte TLG.

<sup>51</sup> Il passo della *quaestio* è frutto di una ricostruzione testuale di Cherniss che accettiamo. Il testo tramandato dai manoscritti infatti, lascia intendere la presenza di una lacuna. Il verbo ἐπάγει dovrebbe avere come soggetto il sostantivo ἢ νόησις, ma non si riscontra un uso intransitivo del verbo. Sulla presenza di *eidōs* in questo passaggio potrebbe forse essere utile ricordare che nel medioplatonismo si diffonde una distinzione tra il sostantivo *eidōs* e *idea*, vedi Fronterotta (2005), Isnardi Parente (2005), Boys-Stones (2018: 232) e Michalewski (2014: 53–66).

<sup>52</sup> Cfr. Alcin. *Didask.* 152. 2–4: φιλοσοφία ἐστὶν ὄρεξιν σοφίας, ἢ λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἐπὶ τὰ νοητὰ ἡμῶν τροπομένων καὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν ὄντα.

<sup>53</sup> Le scienze matematiche all'intero dell'*Academia* non sono oggetto di studi puramente astratti, come dice Cattanei (1996: 8), esse garantiscono di percorrere anche una strada verso il basso (“in giù”) che permette di rendere intelligibile l'osservazione del mondo sensibile in continuo divenire. Cattanei (1996: 7) “svincolate dalla pura contingenza, ma non pienamente necessarie, le matematiche sono “conoscenze mediane” che, in quanto tali, si collocano nel punto centrale e angolare del cammino di scienza e di vita, di cui Platone era promotore”. La tendenza a dare importanza al momento matematico viene resa più accentuata nell'*Academia* antica dai primi successori di Platone, vedi Cattanei (1996: 8).

<sup>54</sup> Come nota Petrucci (2019: 429), vedi però Pl. *Phlb.* 57d6–7 dove la matematica e discipline simili sono le più vicine alla dialettica. Cfr. Alcin. *Didask.* VII, 160.42–162.23, in cui vengono espone le stesse discipline come preambolo ai principi e alla teologia, vedi anche Alcin. *Didask.* XXVIII, 182.8–11, dove le stesse discipline sono menzionate per iniziare il nostro demone ai misteri più grandi.

percorso di studi dovrebbe essere coronato dalla dialettica che non è nominata nella *quaestio*.<sup>55</sup> Nel passo di *Repubblica* Socrate sembra suggerire che tali discipline dovrebbero essere svolte come puro esercizio astratto.<sup>56</sup> La lunga spiegazione del processo di *aphairesis* pare allinearsi con il suggerimento platonico perché viene fatta menzione esplicita di enti sensibili solo in conclusione (1002A), con un evidente e controverso cambiamento di lessico.

Nel passo della *quaestio* i contenuti delle discipline vengono elencati l'uno di seguito all'altro, percorrendo una scala di accrescimento a partire dalla maggiore semplicità degli enti matematici, caratterizzati solo dalla quantità:

discendendo nell'ordine dalle discipline dall'aritmetica alla geometria, e ancora dopo questa all'astrologia, e ponendo dopo tutte queste l'armonia; infatti ci sono gli enti della geometria, aggiungendo estensione a quantità, i corpi solidi, aggiungendo profondità a estensione; gli enti dell'astrologia, aggiungendo movimento ai corpi solidi, gli enti armonici, affiancando la voce al corpo in movimento. Per questo, sottraendo voce ai corpi in movimento, movimento ai solidi, profondità ai corpi piani, estensione alle quantità saremo nelle stesse idee intelligibili, che non hanno nessuna differenza tra di loro quando sono pensate secondo l'uno e l'unità. Infatti l'unità non produce il numero, qualora non tocchi la diade illimitata; facendo così il numero, passa ai punti e poi alle linee e da questi alle superfici e profondità e corpi e qualità dei corpi che vengono ad essere nelle affezioni.

τῆ τῶν μαθημάτων τάξει καταβιβάζων ἀπὸ τῆς ἀριθμητικῆς ἐπὶ γεωμετρίαν, εἶτα μετὰ ταύτην ἐπ' ἀστρολογίαν, ἐπὶ πάσαις δὲ τὴν ἀρμονικὴν τιθεῖς· γίνεταί γάρ τὰ μὲν γεωμετρούμενα, τοῦ ποσοῦ μέγεθος προσλαβόντος· τὰ δὲ στερεά, τοῦ μεγέθους βάθος· τὰ δ' ἀστρολογούμενα, τοῦ στερεοῦ κίνησιν· τὰ δὲ ἀρμονικά, τῷ κινουμένῳ σώματι φωνῆς προσγενομένης. ὅθεν ἀφαιροῦντες φωνὴν μὲν τῶν κινουμένων κίνησιν δὲ τῶν στερεῶν βάθος δὲ τῶν ἐπιπέδων, μέγεθος δὲ τῶν ποσῶν, ἐν αὐταῖς γενησόμεθα ταῖς νοηταῖς ιδέαις, οὐδεμίαν διαφορὰν ἔχούσαις πρὸς ἀλλήλας κατὰ τὸ ἐν καὶ μονάδα νοουμέναις. οὐ γὰρ ποιεῖ μόνας ἀριθμόν, ἂν μὴ τῆς ἀπείρου δυάδος ἄψηται· ποιήσασα δὲ οὕτως ἀριθμόν, εἰς στιγμὰς εἶτα γραμμὰς ἐκ δὲ τούτων εἰς ἐπιφανείας καὶ βάθη καὶ σώματα πρόεισι καὶ σωμάτων ποιότητος ἐν πάθει γιγνομένων, 1001E–1002A.<sup>57</sup>

Come ha fatto notare Opsomer,<sup>58</sup> nel passo viene proposto un primo percorso di discesa in cui dall'aritmetica si passa alla geometria, che contempla lo studio della stereometria,<sup>59</sup> e permette il passaggio allo studio dell'astronomia, dove i corpi solidi sono dotati di movimento. Corpi solidi dotati

<sup>55</sup> Pl. R. 532b6–d1. Vedi Cherniss (1976: 38), Opsomer (2007: 389).

<sup>56</sup> Utile anche il confronto con *Erot.* 765A, in cui Plutarco stesso dice: “Come i maestri di geometria plasmano immagini tangibili e modelli visibili di sfere, cubi e dodecaedri, e li sottopongono ai ragazzi che non sono ancora in grado di comprendere da soli le forme intelligibili della realtà corporea e sovrasensibile”, ὡς δὲ γεωμέτραι παισὶν οὐπω δυναμένοις ἐφ' ἑαυτῶν τὰ νοητὰ μνηθῆναι τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀπαθοῦς οὐσίας εἶδη πλάττοντες ἀπτὰ καὶ ὁρατὰ μμήματα σφαιρῶν καὶ κύβων καὶ δωδεκαέδρων προτείνουσιν. La matematica e le discipline ad essa correlate fanno parte della filosofia teoretica in Alcibiade. *Didask.* 153.43–154.5, VII, 160. 42–162. 23. Per una panoramica medioplatonica, vedi Boys-Stones (2018: 437–446). Petrucci (2019) ha recentemente argomentato a favore dell'ipotesi opposta per quanto riguarda lo studio dell'armonia. In ambito medioplatonico, e in particolare in Plutarco, è possibile pensare ad uno studio dell'armonia che ha a che fare con una musica sensibile e non puramente intelligibile.

<sup>57</sup> Viene riportata l'edizione di Cherniss. μονάδα è integrazione proposta da Cherniss per il testo tradito μόνον che non avrebbe significato in questo contesto, considerato che nella frase successiva introdotta da γὰρ si legge invece μόνας, accompagnato da δυάς, che richiama specifiche dottrine platoniche. Su questa integrazione Ferrari (1999:120) si mostra scettico. Anche il participio νοουμένας è frutto della ricostruzione di Pohlenz, per il tradito νοούμεν. Ferrari (1995: 225) propone invece la possibilità di mantenere il tradito νοούμεν e di emendare κατὰ con καὶ: così da avere “[dopo le idee] noi pensiamo l'uno e la monade”.

<sup>58</sup> Opsomer (2007: 389–390).

<sup>59</sup> Sulla differenza tra geometria piana e solida nel medio platonismo vedi Boys-Stones (2018: 443–444) e il recente studio di Petrucci (2020).

di movimento e suono sono gli oggetti dello studio dell'armonia che conclude l'elenco delle discipline. Il secondo percorso di salita e di discesa, invece, sembra presentare diverse incongruenze con il precedente. In questo caso troviamo le idee all'apice della linea mentre i corpi sensibili sembrano essere posizionati nello scalino più basso. La prima via "discendente" (discendente-I) elencata da Plutarco e il contenuto ontologico delle diverse discipline non coincide con il percorso di risalita che termina con le idee stesse e che corrisponde con il secondo percorso discendente (discendente-II) al vertice del quale si trovano monade e diade illimitata. Il secondo discendente sfrutta una scala ontologica che a fatica combacia con quella del primo discendente. In esso, compare il gruppo ποιότητας σωμάτων ἐν πάθεσι γιγνομένων, che sembra appartenere al mondo sensibile *tout court*, assente nel primo percorso discendente.

Altrettanto difficile è capire cosa intendere con il termine "idee", "che non hanno nessuna differenza tra loro quando sono pensate secondo l'uno e l'unità".<sup>60</sup> Come suggerisce Cherniss, l'impiego dei due termini ἓν e μονάς insieme alla preposizione κατά richiama la descrizione di "unità" presente nell'*Expositio Rerum Mathematicarum* di Teone Smirneo:<sup>61</sup>

l'unità è principio di tutte le cose e più forte di tutte, e da essa provengono tutte (100) mentre essa da nulla, è indivisibile e tutte le cose in potenza, immutabile, non si allontana in nessun modo dalla propria identica natura per moltiplicazione; in dipendenza da lei sono ogni cosa intelligibile e ingenerata, la (5) natura delle idee, la divinità, l'intelletto, le cose belle, le cose buone, ciascuna delle essenze intelligibili, ad esempio il bello in sé, il giusto in sé: infatti ciascuna di queste si coglie intellettualmente come uno e per se stessa.<sup>62</sup>

Il percorso di risalita che segue il primo discendente dovrebbe condurre "alle idee stesse", mentre nel percorso di discesa precedente i numeri erano stati il punto di partenza. Dunque, idee e numeri sono da considerarsi identici? Di fronte alle problematiche dal testo, sono state proposte diverse alternative. Schoppe ha proposto un'integrazione con la quale si verrebbe a colmare il vuoto che fa confluire idee e numeri sullo stesso piano.<sup>63</sup> Tuttavia, sembra inopportuno ipotizzare una lacuna del testo sulla base di una presunta incoerenza. Secondo Ferrari infatti, non occorrerebbe emendare il testo perché è

---

<sup>60</sup> Per questa espressione pitagorizzante ricorrente anche in Apuleio, vedi Michalewski (2014: 63–65). Opsomer (2007:309): "This probably means that *qua* Forms they are identical, prior to their differentiation as the Form of X or the Form of Y". Cfr. *Expositio* di Teone Smirneo 18– 19, 20 in cui sono chiarite le differenze tra μονάς "unità" e ἓν "uno", con le osservazioni di Petrucci (2012: 310–322). Opsomer (2004: 145) in merito ai riferimenti plutarchei all'Uno e la Diade "It is remarkable that Plutarch seems to let us down every time we want to find out more about the ontological status he assigns to the various entities discussed. The reason for this may be an academic caution retaining him from making bold assertions about divine realities. An additional reason may be that this is simply not the main purpose of this treatise".

<sup>61</sup> Cherniss (1976: 39).

<sup>62</sup> Tr. Petrucci. ἡ μὲν γὰρ μονὰς ἀρχὴ πάντων καὶ κυριωτάτη παλῶν ..... καὶ ἐξ ἧς [100] πάντα, αὐτὴ δὲ ἐξ οὐδενός, ἰ ἀδιαίρετος καὶ δυνάμει πάντα, ἀμετά- βλητος, μηδεπώποτε τῆς αὐτῆς ἐξισταμένη φύσεως κατὰ τὸν πολλα- πλασιασμόν· καθ' ἣν πᾶν τὸ νοητὸν καὶ ἀγέννητον καὶ ἡ ἰ τῶν ιδεῶν 5 φύσις καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς καὶ τὸ καλὸν καὶ ἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκάστη τῶν νοητῶν οὐσιῶν, οἷον αὐτὸ ἰ καλόν, αὐτὸ δίκαιον, αὐτὸ [τὸ] ἴσον· ἕκαστον γὰρ τούτων ὡς ἓν καὶ καθ' ἑαυτὸ νοεῖται. Sul passo Petrucci (2012: 420): "T. non identifica l'unità con un intelletto divino, ma vi vede il modello "categoriale" dell'intelletto e del dio: nella misura in cui l'unità è immutabile, stabile, etc., l'intelletto e il dio saranno sì κατὰ μονάδα (100, 4–5), ma non identificabili con essa (in tal caso lo stesso varrebbe anche per ἐκάστη τῶν νοητῶν οὐσιῶν – 100,6)".

<sup>63</sup> Schoppe (1994: 25).

probabile che nel passo venga sottintesa la teoria della prima Accademia in cui numeri ed idee corrispondono, anche se Ferrari lascia aperta la possibilità che nel passo si possa fare riferimento a teorie di una fase successiva.<sup>64</sup> Di quest'idea è Cherniss che indica il legame con lo pseudo-pitagorico Brontino, ipotesi che verrà affrontata in appendice.<sup>65</sup> Il riferimento a monade e diade come principi ultimi della scala ha fatto sì che questo passo sia stato evocato anche come testimonianza delle cosiddette “dottrine non scritte” di Platone.<sup>66</sup>

Tra tutte le letture proposte, quella offerta da Opsomer sembra la più interessante da approfondire. Secondo la sua interpretazione il passaggio della *quaestio* manifesta una sostanziale inconsistenza dovuta alla sovrapposizione di tradizioni diverse, mal assemblate da Plutarco o dalla fonte dalla quale egli dipende. Così, secondo Opsomer è possibile che la *Repubblica* costituisca la fonte del primo percorso discendente, mentre il sistema di accrescimento che dal punto arriva fino ai corpi sensibili del secondo discendente sarebbe riconducibile all'ambiente pitagorico.<sup>67</sup> Opsomer suggerisce testi paralleli significativi perché vi si ritrova lo stesso sistema di derivazione. Si tratta del passo dedicato ai numeri come principi cosmologici del *Contro i Fisici* di Sesto Empirico e di un passo attribuito ad Alessandro Polistore da Diogene Laerzio.<sup>68</sup> Infine, la testimonianza di Teofrasto (*Metaph.* 6a24–b9, 6b9–22) costituisce secondo Opsomer la prova che nel passo plutarco non si cela un riferimento alle teorie di Senocrate, che pure aveva sviluppato un sistema derivativo a partire dal punto e la linea, di cui lo stesso Plutarco era al corrente.<sup>69</sup>

Yet Theophrastus explicitly says that the most disciplines of Plato only talked about ‘principles’ and not about ordinary things. They did not pursue the derivation down to a level below that of <solid> bodies (by which I think he means the objects of stereometry, and not physical bodies). And although Xenocrates forms an exception, Theophrastus does not say that the latter continued the derivation until it reached the realm of the sensible. He merely says that Xenocrates did not just talk about principles. So Theophrastus’ testimony does not constitute evidence for the claim that Xenocrates developed a derivation system that encompasses the entire world. For more developed derivation systems we have to wait until later times. I believe one may safely conclude that Plutarch’s descent-II, which includes bodies, corresponds to a relatively late derivation system.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> Ferrari (1999: 119, 121). Per la ricostruzione di queste teorie vedi Dillon (2003: 30–98).

<sup>65</sup> Cherniss (1976: 36).

<sup>66</sup> Secondo Opsomer (2007: 393) l'ipotesi è altamente speculativa.

<sup>67</sup> Anche se Plutarco è a conoscenza del sistema di accrescimento senocrateo dal punto (cfr. *An. procr.* 1012 E), come riconosciuto da Opsomer (2007: 390). Per la ricostruzione dell'ontologia dualista di Senocrate vedi il recente contributo di Sedley (2021: 16–18, 19–20). Secondo Dillon (2003: 45) anche Speusippo aveva ideato un sistema di questo tipo.

<sup>68</sup> Opsomer (2007: 390–391) secondo il quale i testi che mostrano parallelismi significativi con il sistema derivativo plutarco sono D.L. 8.25, in cui è menzionato il sistema di Alessandro Polistore (su cui si può vedere Laks 2014: 370–377), e Sext. Emp. *M.* 10,276–283. Opsomer (2007: 391): “Although Sextus gives us plenty more details, the similarity with Alexander Polyhistor’s report is striking. That with Plutarch’s third *Quaestio Platonica* is somewhat less pronounced, yet in essence the systems are identical, with the exception of the last steps. Plutarch’s ‘properties of bodies in a process of modification’ have no exact parallel in Sextus or Alexander, yet one could argue that the four elements are bodies distinguished according to elementary qualities and that this is what Plutarch means, although that seems rather far-fetched to me”. Vedi Brennan (2015: 334–336), in cui si discute sulle possibili influenze di Senocrate sul passo di Sesto Empirico.

<sup>69</sup> Cfr. *quaest.* V 1004 A–B e commento *ad loc.*

<sup>70</sup> Opsomer (2007: 392). Vale la pena menzionare Whittaker (1984: 109–125) in cui viene ricostruito lo stesso background neo-pitagorico per il sistema di *aphairesis* che si trova nel *Didaskalikos* di Alcino. Whittaker (1984: 115):

L'argomento portato dalla sezione della *aphairesis* giustifica la minore estensione del segmento dell'intelligibile dimostrando che anche in questo segmento ci sono varie gradazione di complessità, anche se minori e controllate rispetto alle εικόνας πλείους καὶ σκιὰς καὶ εἶδωλα che si generano nel segmento del sensibile (1001E). Le complessità presenti nel segmento degli intelligibili sono comunque minori e convergono verso una semplicità assoluta che è costituita dal vertice della linea che sembra corrispondere con monade e diade. Ferrari e Napolitano Valditara, che non individuano le inconsistenze del passo mostrate da Opsomer, sottolineano entrambi come il percorso di *aphairesis* celi una concezione in cui idee e realtà sensibile si susseguono in maniera continuativa, mediante un processo derivativo che va dai sensibili agli intelligibili.<sup>71</sup>

L'argomento successivo a favore della maggiore estensione del sensibile è di tipo epistemologico. Si afferma che l'intelletto, νοῦς, è l'unico criterio degli intelligibili, perché il pensiero discorsivo, διάνοια, altro non è che intelletto applicato agli enti matematici, che sono come enti intelligibili riflessi negli specchi: ἡ διάνοια νοῦς ἐστὶν ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ὡσπερ ἐν κατόπτροις ἐμφαινομένων τῶν νοητῶν, 1002A.<sup>72</sup> Con questo esempio viene nuovamente messa al centro l'analogia tra la parte superiore della linea e quella inferiore. Gli enti matematici sono il riflesso di quelli intelligibili, così come le copie e le ombre dei corpi sensibili lo sono nella parte inferiore della linea.<sup>73</sup> Per la prima volta nella *quaestio* viene fatta una netta distinzione tra idee ed enti matematici, eppure, a dispetto della differenza interna al segmento degli intelligibili, la sua unità viene ribadita mediante l'unico criterio dell'intelletto, opposto alla varietà dei sensi, cinque, con i quali viene colta la grande varietà del sensibile. Di nuovo la semplicità dell'intelligibile è opposta alla complessità del sensibile. I sensi, seppur più numerosi, sono poi incapaci di cogliere la complessità del mondo sensibile che sfugge per la sua piccolezza:

per la conoscenza dei corpi, a causa della quantità, la natura ci ha dato cinque facoltà e differenze degli organi di senso: e non tutte le cose sono trovate con questi ma molte cose fuggono la percezione a causa della piccolezza (1002A–B).

Questo passo è stata considerato da Ferrari una prova che anche Plutarco condivide la teoria secondo cui i numeri sono “secondi intelligibili”, testimoniata dalla divisione tra “prime idee” e

---

“Consequently the probability is that we are here faced not with the continuity of Academic tradition but rather with an instance of the Neopythagorean revival of doctrines current in the Early Academy”.

<sup>71</sup> Ferrari (1995: 206) facendo propria l'interpretazione di Dörrie: “le idee, in quanto poste al termine di una ‘Dimensionen-Lehre’, vengono intese appunto come “essenze dimensionali” e, quindi, sostanzialmente ‘immanentizzate’”. Ferrari (1999: 121): “le idee, e i numeri ai quali esse sono assimilate, sembrano costituire l'elemento minimo della realtà in un'ottica costruttivo-compositiva che ignora sia la differenza ontologica tra intelligibili e sensibile, sia la distinzione tra idee e numeri all'interno dello stesso mondo intelligibile”.

<sup>72</sup> Ancora una volta colpisce l'ambiguità del termine νοητά, che nel corso della *quaestio* passa in continuazione ad indicare sia la linea degli intelligibili che gli intelligibili per eccellenza, le idee, con una oscillazione tra singolare e plurale.

<sup>73</sup> Per un approfondimento sulla ricorrenza di questa terminologia oltre che in Plutarco, vedi Cherniss (1976: 41), che menziona la tendenza da parte di certa critica moderna a vedere questo tipo di rapporto riflessivo anche nel testo platonico.



“seconde idee” presente nel *Didaskalikos* di Alcinoo (IV, 155. 38–42).<sup>74</sup> L’ipotesi è possibile ma non verificabile sul piano delle corrispondenze lessicali. All’inizio della *quaestio* Plutarco nomina il secondo segmento dell’intelligibile “matematico”, né tantomeno si esprime in termini analoghi a quella usati da Alcinoo nel passo appena discusso.<sup>75</sup> Una rettifica a queste considerazioni sembra essere presente nella seconda ipotesi quando viene proposto l’esempio dell’ora (1002D).

Nell’ultimo argomento della prima ipotesi si ritorna a far uso del *Timeo*, letto mediante l’analogia micro-macro cosmo del *Filebo*.<sup>76</sup>

come di ciascuno di noi, essendo messo insieme da anima e corpo, è piccola la parte della ragione e intellettuale (μικρον ἐστι τὸ ἡγεμονικὸν καὶ νοερόν) che è nascosta nella grande massa della carne, così è verisimile che si trovi l’intelligibile rispetto al sensibile nel tutto (1002B).

Il parallelismo tra micro e macro cosmo viene usato come ultimo argomento. Dalla scarsa estensione della parte intellettuale dell’uomo si desume la regola generale che gli intelligibili, in quanto guida dei corpi nel cosmo, debbano avere una minore estensione. L’ultimo argomento della prima ipotesi si chiude poi con una massima conclusiva, che sembra rendere esplicita l’unica teoria comune a tutta l’ipotesi: “infatti gli intelligibili sono principi dei corpi, di ogni principio è maggiore e più grande ciò che ne deriva” (1002B). La regola che decreta gli intelligibili principi delle cose corporee lascia intendere un tipo di continuità tra intelligibili e corpi analoga a quella presente nel mondo sensibile. L’espressione secondo cui il principio è più piccolo del principiato ha un significato metafisico ma possiede anche una valenza verificabile nell’ambito della biologia: in natura il principio di un nuovo essere vivente, il seme, è più piccolo dell’organismo che da esso deriva.<sup>77</sup>

Nel complesso, è difficile ricostruire la struttura argomentativa della prima ipotesi. La sezione dell’*aphairesis* risalta inevitabilmente per la complessità della sua argomentazione e perché ad essa viene concesso molto spazio. Come suggerisce Opsomer:

seul le quatrième argument occupe plus de place, mais cela peut s’expliquer facilement par le fait que cet

---

<sup>74</sup> Ferrari (1999: 111). Sulla presenza di prime e secondo idee in Alcinoo vedi Donini (1974: 27–28), ma anche le osservazioni di Boys–Stones (2018: 234–235) che ridimensionano le interpretazioni precedenti.

<sup>75</sup> La definizione di enti matematici come intelligibili riflessi negli specchi ricorre in forma simile in *Quaest. Conv.* VIII, 2 ma è tutt’altro che chiaro se Plutarco sia a favore di questa interpretazione. I due testi sono affiancati da Ferrari (1995: 156–167). Anche se lo studioso si mostra molto cauto ad inizio del paragrafo, poi conclude che nel sistema Plutarco si possa parlare di *deutera eide* come enti matematici. Vedi in merito Ferrari (1999: 111).

<sup>76</sup> Cfr. Pl. *Phlb.* (29a9–e10).

<sup>77</sup> Cherniss (1976: 42), che propone il paragone con Sext. *M X*, 251–253. Un esempio simile è usato in *Comm. Op.* 1077A–B per confutare la teoria cosmologica degli Stoici sulla base di una conoscenza comune a tutti, secondo la quale i semi dalla quale nascono gli essere viventi sono rinomatamente più piccoli di quello che nasce da essi. Il termine ἡγεμονικὸν per indicare la parte razionale dell’anima è tipicamente Stoico, anche se Galeno lo preferisce pur riprendendo la teoria platonica dell’anima tripartita, vedi su questo (Donini 2008: 186), e le note di Cherniss (1976: 42). Cfr. l’uso che dell’esempio del seme fa Plutarco nella IV *quaestio*. Il riferimento al fatto che il principio deve essere minore rispetto al principiante potrebbe celare un vago accenno alla teoria speusippea alla quale fa riferimento Aristotele in *Met.* N 1092<sup>a</sup>11–17, in merito Dillon (2003: 43): “I think we may reasonably suspect Aristotle of being tendentious here. It is possible that Speusippus did somewhere (though not in the following passage) make a comparison between seeds of natural things and the One, but if he did, it can only have been in respect of the seed’s (apparent) simplicity in comparison to the animals or plants which develop from it, as an analogue to the One’s (actual) simplicity with respect to everything else in the universe; there could be no implication of incompleteness or imperfection in the case of the One”.

argument, qui est basé sur des schémas de dérivation ontologique, est plus technique et plus compliqué et requiert plus d'explications.<sup>78</sup>

Se è possibile trovare un punto in comune tra tutti gli argomenti, sembra che a dominare sia il motivo con cui si conclude l'ipotesi: desumere dal mondo sensibile la conformazione degli intelligibili. Infatti, alla natura degli intelligibili, definita indivisibile, limite, paradigma, uno e diade, comprensibile mediante il semplice uso dell'intelletto, vengono attribuite qualità desunte della conformazione del mondo sensibile. Tra i due segmenti dell'intelligibile e del sensibile, è il secondo ad essere preso come punto di paragone per tutta la linea. L'intelligibile, per eccellenza ἀσώματον, viene concepito sempre a partire dal corporeo, ricavando da questa analogia conseguenze inammissibili per Plutarco, che infatti stabilisce la sostanziale e imprescindibile differenza tra intelligibile e sensibile all'inizio della seconda ipotesi.

### La seconda ipotesi

Nella seconda ipotesi si può osservare che alcuni argomenti sono proposti per controbattere quelli enunciati precedentemente, senza che venga rispettato tuttavia un rapporto uno a uno.<sup>79</sup> Plutarco costruisce questa ipotesi con un'argomentazione più organica: sono elencate due ragioni giustificate in tre punti, seguite da un esempio al quale segue la conclusione. L'argomento centrale della prima ipotesi è ribaltato partendo dal presupposto fondamentale per cui l'intelligibile non è commensurabile al sensibile.<sup>80</sup>

L'ipotesi si apre con un'espressione che ricorre altrove nelle *quaestiones* plutarchee: “qualcuno potrebbe dire”, εἴποι τις ἄν.<sup>81</sup> L'anonimo interlocutore è promotore di un'esegesi del tutto opposta, (πρὸς δὲ τοῦναντίον, 1002B). Con questa espressione non soltanto l'affermazione conclusiva dell'ipotesi precedente viene confutata, ma con essa anche tutta l'ipotesi che, come si è visto, poggia sul medesimo argomento. In primo luogo (πρῶτον) viene chiarito esplicitamente cosa nell'ipotesi precedente non funziona:

συγκρίνοντες <τὰ><sup>82</sup> αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς τρόπον τινὰ τὰ θνητὰ τοῖς θεοῖς ἐξισοῦμεν· ὁ γὰρ θεὸς ἐν τοῖς νοητοῖς  
confrontando i sensibili con gli intelligibili in qualche modo mettiamo sullo stesso piano cose mortali con quelle divine, infatti dio è negli intelligibili, 1002B.

---

<sup>78</sup> Opsomer (1996: 82).

<sup>79</sup> Di questa opinione anche Ferrari (1999: 115). Secondo Napolitano Valditara (1992: 47–57) si tratterebbe invece di “due corni dell'antilogia” dove ad ogni argomento della prima ipotesi segue un contro argomento nella seconda.

<sup>80</sup> Questo aspetto viene riconosciuto a ragione come centrale anche da Ferrari (1995) e Napolitano Valditara (1992).

<sup>81</sup> *Quaestio* VIII 1006F, dove ricorre la stessa identica costruzione ipotetica: ἄν τις ὑπίδοιτο. Si tratta di un motivo ricorrente nelle *quaestiones*, dove l'ultima ipotesi (l'interpretazione preferita da Plutarco) è introdotta in questo modo o con un imperativo in seconda persona, vedi *quaest.* I 1000D, II 1001B, V 1004C, X 1009F.

<sup>82</sup> τὰ è aggiunta stefaniana.

Le cose sensibili e intelligibili non solo sono diverse perché le une dotate di corpo e le altre sono ἀσώματων, come è stato sostenuto in precedenza (1001D) e come rimarrà valido anche nel corso di questa ipotesi (1002C–D). La presenza di dio tra gli intelligibili, infatti, li rende divini e quindi del tutto incommensurabili rispetto le cose mortali e sensibili.<sup>83</sup> Si riscontra ancora una volta un uso ambiguo di τὰ νοητά, apparentemente riferito a tutti gli enti del segmento degli intelligibili: anche se il plurale farebbe pensare alle sole idee, esso sembra essere usato in opposizione al plurale τὰ αἰσθητά, per mostrare la diversità tra i due diversi gruppi di enti. Come si vedrà, nella seconda ipotesi manca ogni riferimento alla differenza tra idee o enti matematici, mentre ogni considerazione è riferita ai due segmenti della linea, “l’intelligibile” e “il sensibile”. In tal modo, tutto il segmento degli intelligibili sembra essere nobilitato ed essere considerato “divino” a ragione della presenza di dio in esso.<sup>84</sup> L’uso della preposizione ἐν + dativo, che traduce uno stato in luogo, non permette di individuare la posizione assegnata a dio, né la relazione che intrattiene con gli altri intelligibili, ma sembra suggerire solamente la presenza di dio nel “segmento” degli intelligibili.<sup>85</sup> Al dio viene comunque assegnato un ruolo di spicco in maniera indiretta, se è partendo dalla sua presenza che gli intelligibili sono definiti “divini” e se il riconoscimento di questo attributo costituisce l’aspetto primo e più importante da definire ad apertura della seconda ipotesi.

Il secondo argomento è conforme all’esegesi platonica di Plutarco, nella quale il *Timeo* gioca un ruolo centrale, insieme al X libro delle *Leggi*. Viene infatti chiamato in causa il ruolo dell’anima del cosmo:

in secondo luogo ciò che è circondato è assolutamente più piccolo di ciò che circonda. La natura del tutto circonda con l’intelligibile il sensibile: infatti il dio mettendo l’anima nel mezzo l’ha stesa attraverso il tutto e ancora ha nascosto i corpi con questa da fuori, e l’anima è invisibile e non percepibile con ogni percezione come si dice nelle *Leggi*.

ἔπειτα πανταχοῦ δήπου τὸ περιεχόμενον ἔλλατόν ἐστιν τοῦ περιέχοντος, ἢ δὲ τοῦ παντὸς φύσις τῷ νοητῷ περιέχει τὸ αἰσθητόν· ὁ γὰρ θεὸς τὴν ψυχὴν εἰς τὸ μέσον θεῖς διὰ παντός τ’ ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὰ σώματα αὐτῇ περιβάλλουσα, ἔστι δ’ ἀόρατος ἢ ψυχὴ καὶ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν ἀναίσθητος ὡς ἐν τοῖς Νόμοις εἴρηται, 1002B–C.

Ad una prima lettura l’argomento appare bizzarro perché introduce come termine di paragone la forma della circolarità dell’anima cosmica per spiegare l’estensione dei segmenti.<sup>86</sup> Proclo nel suo commento alla *Repubblica* ricorre ad un motivo analogo per difendere la maggiore lunghezza del segmento intelligibile. Nel commento di Proclo è resa esplicita la funzione causale che l’anima del

<sup>83</sup> Θεῖος è correzione stefaniana per il tradito θεοῖς dei codici X, J, g, ε, n; e νοητοῖς in E, B.

<sup>84</sup> L’affermazione “il dio è infatti negli intelligibili” sembra scagionare definitivamente Plutarco dal sostenere la teoria delle idee come pensieri di Dio. Se fossero pensieri di dio ci si aspetterebbe che gli intelligibili fossero *in* dio; cfr. *Is. et Os.* 374F dove Plutarco stesso riferisce che secondo alcuni le idee si trovano nel *nous*: τὸ τε νοῦν ἔνιοι τόπον εἰδῶν ἀπεφάναντο καὶ τῶν νοητῶν οἶον ἐκμαγεῖον.

<sup>85</sup> Come suggerisce Cherniss (1976: 42) dio è chiamato τῶν νοητῶν ... τοῦ ἀρίστου in *An. procr.* 1016B.

<sup>86</sup> Cfr. *virt. mor.* 444E dove Plutarco usa un esempio simile per indicare cosa si può intendere per medio, ovvero “nel mezzo”.

cosmo ricopre nei confronti del corporeo e con esso la preminenza della causa sul causato.<sup>87</sup> Questa motivazione sembra invece assente in Plutarco che si limita a riportare il passo del *Timeo* (36d8–e5).<sup>88</sup> Il cosmo viene chiamato ἡ τοῦ παντός φύσις<sup>89</sup> mentre con l'estensione dell'anima cosmica viene indicato il segmento dell'intelligibile che circonda e dunque supera, quello del sensibile (ἡ τοῦ παντός φύσις τῷ νοητῷ περιέχει τὸ αἰσθητόν). Troviamo quindi un uso di νοητός inedito per la *quaestio*, dal momento che con esso si indicano sia il segmento dell'intelligibile della linea che l'estensione dell'anima cosmica.<sup>90</sup> A scopo illustrativo (γάρο) viene citato con maggiore cura il passo del *Timeo* in cui dio estende l'anima cosmica dentro e fuori “i corpi”. Plutarco conclude il secondo argomento mostrandosi interessato a difendere la maggiore estensione dell'anima del cosmo, invisibile ma tuttavia pervasiva nel cosmo. Il confronto con *Leggi X* 898d9–e3 è indicato da Plutarco come riferimento fondamentale per comprendere la condizione dell'anima del cosmo:<sup>91</sup>

ogni uomo vede il corpo del sole, ma nessuno l'anima; infatti non la vede neppure di nessun altro corpo, né vivo, né morto, degli esseri viventi, ma c'è una grande speranza che questo genere non sensibile ad ogni percezione del corpo si attacchi del tutto a noi, e che sia intelligibile. soltanto con l'intelletto e con il pensiero comprendiamo di lui riguardo a questa cosa.<sup>92</sup>

ἡλίου πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὄρα, ψυχὴν δὲ οὐδεὶς· οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζῶων, ἀλλὰ ἐλπίς πολλή τὸ παρᾶπαν τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀνίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθησεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ' εἶναι. νῶ μόνῳ δὴ καὶ διανοήματι λάβωμεν αὐτοῦ περὶ τὸ τοιόνδε.

Dal confronto con esso Plutarco desume la natura invisibile e non percepibile dell'anima che fanno di lei un ente ascrivibile al genere e al segmento dell'intelligibile.<sup>93</sup>

La conformazione del cosmo descritta del *Timeo* e la conferma che l'anima del cosmo appartiene al gruppo degli intelligibili sono usate come premessa causali (διό) per la rettifica all'argomento conclusivo della prima ipotesi. Cosmo e corpo umano non possono essere paragonati:

anche per questo motivo ciascuno di noi è mortale, mentre il cosmo non si distruggerà, infatti ciò che è mortale e dissolubile circonda la forza vitale che abbiamo dentro ciascuno di noi, mentre nel cosmo tutto al contrario il corporeo circondato nel mezzo è sempre protetto dal più sicuro dei principi, che si trova sempre ad essere uguale a se stesso, 1002C.

Tra il corpo umano e il cosmo c'è una differenza sostanziale: ciascuno di noi è “destinato a morire”,

<sup>87</sup> Procolo, *In remp.* I.289, 6–18. D'Hoine (2018: 582): “but the idea that the effect is causally contained by the cause gives it a Neoplatonic flavor”.

<sup>88</sup> Il riferimento allo stesso passo platonico ricorre in *An. procr.* 1023A–B. cfr. Pl. *Phdr.* 246b6–8: πᾶσα ἡ ψυχὴ παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη.

<sup>89</sup> *Timeo*, nell'omonimo dialogo platonico, viene riconosciuto un esperto περὶ φύσεως τοῦ παντός, Pl. *Ti.* (27a3). Poco più avanti si parla ancora di τοὺς περὶ τοῦ παντός λόγους (27c4) per introdurre il lungo monologo di *Timeo*.

<sup>90</sup> È importante tenere a mente il modo in cui Plutarco parla dell'anima cosmica nella II *Quaestio*, nella uguale, ugualmente, l'anima cosmica ricopre un ruolo estremamente importante in quanto progenie del *nous* divino “non è soltanto prodotto del dio, ma anche parte, e non è generata da lui ma anche viene precede lui ed è fatta da lui” (1001C).

<sup>91</sup> Come si vede nella IV *quaestio*, dal X delle *Leggi* Plutarco ricava la sua teoria dell'anima ἄνους e malvagia.

<sup>92</sup> Tr. Ferrari modificata.

<sup>93</sup> Cherniss (1976: 43) “the possible influence of this passage upon Plutarch's treatment of the soul as “intelligibile” and upon doxographical statements that Plato held the soul to be οὐσία νοητή ([Plutarch], *De Placitis* 898c)”.

il cosmo no. La ragione è che la parte mortale e dissolubile nel nostro corpo circonda e dunque supera per estensione la nostra anima, ζωτική δύναμις. Nel cosmo, tutto al contrario τούναντίον (ritorna l'espressione che apre la seconda ipotesi), le proporzioni sono diverse. La salvezza del cosmo "corporeo" è garantita ἀπὸ τῆς κυριωτέρας ἀρχῆς καὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἐχούσης.<sup>94</sup> Secondo Cherniss in questo caso Plutarco si dimostrerebbe incoerente rispetto al testo del *Timeo* e ad altri passi del *corpus* plutarcheo in cui la durata del cosmo è affidata a dio e non all'anima cosmica.<sup>95</sup> Anche secondo Ferrari in questo passo si farebbe riferimento all'anima del cosmo, in parallelo a quella corporea, menzionata poco prima.<sup>96</sup> Eppure, proprio nel passo del *Timeo* che viene ripreso, la costruzione dell'anima cosmica viene compiuta da dio. Dunque, anche in questo caso sembrerebbe essere il dio garanzia della durata del cosmo, e non l'anima cosmica, a meno che non si voglia attribuire all'anima cosmica un ruolo che nell'esegesi plutarchea essa non ricopre.<sup>97</sup> L'importanza dell'anima del cosmo è fondamentale per la nascita del cosmo stesso, come è stato visto nella II *quaestio* e come verrà approfondito nella IV, ma sembra difficile che il principio di ogni movimento per antonomasia, cioè l'anima cosmica secondo l'interpretazione di Plutarco,<sup>98</sup> possa essere definita da lui stesso "principio che si trova sempre uguale a sé stesso".<sup>99</sup>

Dopo essere ricorso alla composizione del cosmo del *Timeo*, Plutarco torna a confutare la prima ipotesi opponendosi all'argomento secondo il quale l'intelligibile in quanto indivisibile e sempre uguale a se stesso deve essere contenuto in un piccolo spazio (1001D).<sup>100</sup> Il corpo si dice infatti

<sup>94</sup> Cfr. *quaest.* IX 1009A e il commento ad loc., *An. procr.* 1029D, *Pl. Ti.* 29e4.

<sup>95</sup> Cherniss (1976: 44).

<sup>96</sup> Ferrari (1999: 115).

<sup>97</sup> L'immortalità del cosmo che dipende da quella dell'anima cosmica sono chiamate da Sedley (2009: 153–156), conferred immortality. Un tipo di immortalità garantita dalla gerarchia delle cause platoniche: "The first and more formal-sounding level is one at which a general Platonic theory of causation is implicitly invoked. Consider the parallel case of the world's goodness. The creator god to whom the world's origin is attributed by Timaeus is essentially good. By the Platonic principle that like causes like, this creator could not but make his products good ones. But a second Platonic causal principle holds that, as it was to be put in the later Platonist tradition, "the cause is greater than the effect". Per il ruolo che l'anima svolge nei confronti del cosmo, si veda il commento alla IV *quaestio*.

<sup>98</sup> Vedi tra i tanti passi in cui si parla di anima come principio di ogni movimento, *An. Procr.* 1013C: (ὁ Πλάτων) τὴν ψυχὴν προσεῖπεν (...) κίνησιν αὐτοκίνητον αἰεὶ καὶ κήσεως πηγὴν καὶ ἀρχὴν; e specialmente *An. procr.* 1023C–D: ἀτοπώτερον δὲ τὸ τὴν ψυχὴν ιδέαν ποιεῖν ἢ μὲν γὰρ ἀεικίνητος ἢ δ' ἀκίνητος, καὶ ἢ μὲν ἀμιγῆς πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἢ δὲ τῷ σώματι συνειρογέμη.

<sup>99</sup> Vale la pena menzionare questo passo di *An. procr.* 1016 B–C: αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ στρεφομένη θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου τὸ μὲν δὴ σώμα φησὶν ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν αὐτὴ δ' ἀόρατος μὲν λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν αἰεὶ τ' ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. ἐνταῦθα γὰρ τὸν μὲν θεὸν ἀριστὸν εἰπὼν τῶν αἰεὶ ὄντων τὴν δὲ ψυχὴν ἀρίστην τῶν γεννηθέντων, σαφειστάτη ταύτῃ τῇ διαφορᾷ καὶ ἀντιθέσει τὸ αἰδίου αὐτῆς καὶ τὸ ἀγέννητον ἀφήρηται. Come si vede, l'anima è definita principio della nascita del cosmo. Essa è resa "migliore" dalla migliore delle cause, dio, che è il migliore delle cose che sono sempre. L'azione dell'anima è invece caratterizzata dal movimento anche in questo passo "volgendosi in sé stessa, diventò il principio divino di una vita interminabile e intelligente". Vedi anche *Pl. Ti.* 41b5 dove ricorre l'aggettivo κυριώτερος per descrivere la volontà divina che è il vincolo più grande e potente per preservare dalla dissoluzione gli dei nati da dei del cosmo (τῆς ἐμῆς βουλήσεως μεζζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λάχοντες), Cfr. *Pl. Ti.* 41a7–b6.

<sup>100</sup> Secondo Napolitano Valditara (1992: 56) questo passo sarebbe una confutazione dell'*aphairesis*. Napolitano Valditara ritiene dunque scorretta l'idea di Cherniss (1976: 45), secondo il quale in questo passo si confuta il primo argomento della prima ipotesi. A favore di Cherniss vedi invece 1001D dove si parla di ἡ ἀμέριστος οὐσία che per tali

indivisibile quando è troppo piccolo per essere ulteriormente diviso,<sup>101</sup> ma non è in questo senso che va intesa la non divisibilità dell'intelligibile. Dunque, è sbagliato affermare che l'intelligibile è piccolo perché come un corpo sensibile non può più essere diviso, bensì: “ciò che privo di corpo e intelligibile (si dice indivisibile e senza parti) perché è semplice e chiaro e puro da ogni alterità e differenza”.<sup>102</sup>

A ciò che è privo di corpo e intelligibile viene assegnato lo stesso gruppo di attributi che Platone nel *Simposio* attribuisce al Bello,<sup>103</sup> Plutarco farà esplicito riferimento a questo dialogo alla fine della *quaestio*.<sup>104</sup> Per questo motivo, stupisce che Plutarco non decida di parlare di idee, né tanto meno di Bello o Buono, anche quando sembra averlo in mente, ma si esprima invece facendo riferimento al semplice segmento dell'intelligibile e dell'incorporeo. Nuovamente, non si mostra interessato a dare una definizione.<sup>105</sup>

Plutarco ribadisce ancora il nucleo argomentativo della seconda ipotesi affermando: “inoltre, è sciocco fare congetture dalle cose corporee su quelle incorporee” (καὶ ἄλλως εὔηθές ἐστι τοῖς σωματικοῖς τεκμαίρεσθαι περὶ τῶν ἀσωμάτων, 1002D). Plutarco propone comunque un esempio per cercare di rendere esplicita la diversa natura degli intelligibili. Ad essi, che sono indivisibili, è ascritta la peculiare caratteristica di essere presenti in tutto il cosmo:

per esempio,<sup>106</sup> l' “ora” è chiamato indivisibile e senza parti e nello stesso tempo è presente da ogni parte e nessuna parte dell'ecumene ne è priva, ma tutte le affezioni e azioni e dissoluzioni e generazioni che avvengono sotto il cosmo sono circondate nell' “ora”.

τὸ γοῦν νῦν ἀμερὲς μὲν καλεῖται καὶ ἀμέριστος ἅμα δὲ πανταχοῦ ἐνέστηκε καὶ οὐδὲν αὐτοῦ τῆς οἰκουμένης μέρος ἔρεμόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ πάθη πάντα καὶ πράξεις φθοραὶ τε πάσαι καὶ γενέσεις αἱ ὑπὸ τὸν κόμον ἐν τῷ νῦν περιέχονται, 1002D.

L'esempio che Plutarco decide di usare, “aggiornandolo” con terminologia aristotelica,<sup>107</sup> riprende l'analogia del giorno usato da Socrate nel *Parmenide* (131b).<sup>108</sup> Nel testo platonico Socrate tenta di

---

attributi ontologici è descritta in un spazio piccolo e puro, desumendone l'estensione sulla base di caratteristiche corporee, cfr. anche *An. procr.* 1022E dove ancora ricorre il lessico della prima ipotesi e della seconda. Secondo Ferrari (1995: 209) in questo passo la concordanza con *An. procr.* 1022 E confermerebbe che Plutarco è a favore della seconda ipotesi.

<sup>101</sup> Cfr. *Pl. Ti.* 56b7–c3.

<sup>102</sup> La specificazione che la non divisibilità dell'intelligibile non è da considerarsi in termini corporei ricorre anche in *An. procr.* 1022 E.

<sup>103</sup> *Pl. Simp.* 211 e1: αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον. Ma cfr. anche *Phlb.* 59c2–6.

<sup>104</sup> Il termine εἰλικρινές ricorre anche in *Pl. Phlb.* 30b7 per indicare la maggiore bellezza e purezza degli elementi presenti nel cielo rispetto a quelli presenti negli uomini.

<sup>105</sup> Vedi Cherniss (1976: 214) che in merito a *An. procr.* 1022 E sottolinea come per Plutarco anche il *nous* divino venga trattato come νοητόν.

<sup>106</sup> Decido di tradurre con “per esempio” la particella γοῦν con una volontaria forzatura, dal momento che potrebbe anche essere tradotta con un più blando “infatti”. Questa particella può essere usata, come in questo caso, per indicare una continuità argomentativa tra due proposizioni, con significato di “part proof”, vedi Denniston (1954: 451).

<sup>107</sup> Cfr. *Arist. Phys.* 233b 33–234a24.

<sup>108</sup> Della stessa opinione Cherniss (1976: 45). Diversamente Ferrari (1995: 226) che non dà spazio a questo importante esempio che rimanda a *Prm.* 152d. Stupisce che poi, proprio Ferrari (2017: 59–61) spieghi l'importanza e la validità di questo argomento nel suo commento al *Parmide*, valorizzandone il contenuto. Plutarco sembrerebbe del tutto in sintonia con l'interpretazione proposta da Ferrari (2007): le accuse di Parmenide non sono efficaci perché si muovono dentro una “single-world ontology” che determina una ‘simmetria della separazione’ tra sensibili e idee. Secondo Ferrari (2007: 153)

paragonare l'idea al giorno per difendere l'indivisibilità delle idee.<sup>109</sup>

P: “se fosse una e identica, sarebbe presente contemporaneamente nella sua interezza nei molti, che però sono separati, e in questo modo essa sarebbe separata da sé”. “no –replicò Socrate–. Almeno se si comporta come il giorno che, restando unico e identico, è contemporaneamente in molti luoghi, senza essere separato da sé. Se si comportasse così, anche ciascuna forma sarebbe una e identica, presente contemporaneamente in tutte le cose (οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, εἶον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστι καὶ οὐδεν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστω εἰδῶν ἐν ἐν πάσιν ἅμα ταῦτόν εἴη).”<sup>110</sup>

I contatti lessicali tra il testo del *Parmenide* e il passo della *quaestio* sono evidenti, anche se si mescolano ad essi frammenti di passi in cui Aristotele descrive analoghe peculiarità del νῦν. Il motivo per cui Plutarco ricorre proprio a questa analogia è poi chiarito dal contesto: tentare di descrivere in un modo diverso da quello della semplice dimensione spaziale l'indivisibilità dell'intelligibile. Plutarco suggerisce che anche nel mondo sensibile esiste qualcosa che partecipa dell'indivisibile divisibilità dell'intelligibile: il tempo. D'altronde, l'analogia era già stata proposta da Platone ed è dunque meritevole di essere riproposta in un contesto esegetico come quello della *quaestio*. Il confronto proposto da Plutarco si dimostra tanto più importante se si osserva che nell'espressione ἐν τῷ νῦν περιέχονται sembra celarsi un riferimento all'anima del cosmo, che ugualmente “avvolge il cosmo” come è stato sostenuto poco più avanti (1002B–C), anima del cosmo il cui movimento ordinato nella VIII *quaestio* corrisponde di fatto al tempo (1007C–E). In tal modo, l'ora sarebbe la più piccola e indivisibile unità della progressione temporale dell'anima del cosmo.

Terminato il fulcro argomentativo a favore della maggiore estensione del segmento dell'intelligibile, Plutarco conclude ritornando sul tema epistemologico con cui si era aperta la *quaestio*, correggendo alcuni aspetti dell'ipotesi precedente. Per la prima volta un argomento delle due diverse ipotesi coincide: Plutarco ripete che l'unico κριτήριον dell'intelligibili è l'intelletto, come la luce lo è della vista,<sup>111</sup> a causa della “semplicità e uguaglianza” dell'intelligibile.<sup>112</sup> Diversamente, le differenze e disuguaglianze presenti nei corpi fanno sì che ci siano diversi criteri e organi preposti (1002D).

---

è proprio nel *Timeo* che si trova la risposta di Platone a questa scorretta interpretazione: “nel *Timeo* Platone formula quel principio di separazione asimmetrica che gli permette di sviluppare in modo compiuto la natura causale delle idee nei confronti del mondo del divenire”. Ugualmente Nicholson (1999: 195): “the arguments brought against Socrates early in the *Parmenides* put the ideas again and again into a common class with things, mere *onta*, which is precisely what should not be done, as nobody knew better than Plato”.

<sup>109</sup> Su questo passo platonico e l'ambiguo uso ἡμέρα, che in greco può significare sia “giorno” che “luce del giorno”, vedi Panagiotou (1987).

<sup>110</sup> Tr. Ferrari.

<sup>111</sup> Ricorre uno dei pochi riferimenti testuali al testo di *Repubblica* (507d10–508c–8), con il paragone del *nous* alla luce, strumento della vista, cfr. specialmente Pl. R. 508b12–c2, dal quale Plutarco desume l'analogia νοῦς – ὄψις. Da questa analogia si capisce anche che Plutarco usa il termine κριτήριον con il significato di strumento ed organo preposto alla funzione specifica, come infatti viene reso esplicito poco più avanti, 1002E.

<sup>112</sup> Cherniss (1976: 46) sottolinea che διὰ ἀπλότητα καὶ ὁμοιότητα sia da attribuire agli intelligibili, perché anche in *Adv. Col.* 1114D viene attribuita omogeneità agli intelligibili, ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφοράν.

Sebbene si tratti quasi della stessa frase, lo stesso argomento viene usato per argomentare una diversa concezione degli intelligibili e del sensibile. In questo caso non è presente nessun riferimento alla *dianoia* e al segmento del matematico della linea, perché si parla solamente di τὸ νοητόν, mentre nell'ipotesi precedente il *nous* era unico criterio degli *intelligibili*, τῶν μὲν νοητῶν ἐν κριτήριον ὁ νοῦς. Nella seconda ipotesi, partendo dalla stessa considerazione Plutarco giunge alla conclusione opposta: pur essendo l'intelletto un unico criterio opposto ai numerosi criteri dei sensibili, questo non significa che bisogna desumere una maggiore estensione del segmento del sensibile.

Plutarco specifica poi che non deve essere sminuita, come fanno invece degli anonimi detrattori, “l'intelligibile e la facoltà intelligente che è in noi”<sup>113</sup> perché essa è tutt'altro che “piccola e avvolta dalla grande massa della carne”, come si diceva nell'ipotesi precedente (1002B), “essendo essa potente e grande (πολλὴ γὰρ οὖσα καὶ μεγάλη) supera tutto il sensibile e arriva fino al limite delle cose divine”.<sup>114</sup> L'intelletto umano è dunque considerato parte dell'intelligibile stesso e per questo motivo non deve essere disprezzato.<sup>115</sup>

La facoltà intellettiva dell'uomo è tanto importante che, benché radicata nel mondo sensibile, è in grado di superarlo e giungere fino alle cose divine. Essa dunque è descritta nel suo percorso di ascesa che ricorda l'andamento della linea della *Repubblica*: i sensibili in basso e in alto l'intelligibile. Sul contenuto del segmento dell'intelligibile Plutarco non si dilunga, ma lascia intendere una frattura tra il *noetos* umano e quello “delle cose divine”, al limite del quale l'intelletto umano può giungere, anche se sembra restarne fuori: μέγχι τῶν θεῶν ἐξικνεῖται.<sup>116</sup> Questa espressione sembra infatti rappresentare l'atteggiamento tipico di Plutarco nei confronti del mondo divino e metafisico, non pienamente conoscibile all'uomo, atteggiamento per il quale è stata coniata l'espressione “scetticismo metafisico” da Donini.

Il passo è rilevante perché lascia intuire che per Plutarco l'uso di μείζον, nella domanda iniziale della *quaestio* (πότερον τῶν τμημάτων, τὸ νοητόν ἢ τὸ αἰσθητόν, μείζον ἐστίν), non deve essere

<sup>113</sup> *Quaest.* III 1002E: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῆς ἐν ἡμῖν νοητῆς καὶ νοητῆς δυνάμεως καταφρονοῦσιν ὁρθῶς πολλὴ γὰρ οὖσα καὶ μεγάλη περίεστι παντὸς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ μέγχι τῶν θεῶν ἐξικνεῖται.

<sup>114</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 246b6–8.

<sup>115</sup> Cherniss (1976: 46): “the νοῦς is the νοερά δύναμις in us (cf. 1002C *supra*: τὸ ἡγεμονικὸν καὶ νοητόν) and Plutarch thinks that he has the authority of Plato for treating this itself as a νοητόν”. Cfr. IX *quaestio* per la sua definizione di parte razionale nell'anima individuale.

<sup>116</sup> L'uso di μέγχι ricorre nei due dialoghi platonici che sono accostati da Plutarco. *R.* 511b5: ἵνα μέγχι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴδῃ, ἀψάμενος αὐτῆς, con questa espressione si descrive il punto più alto raggiungibile percorrendo la linea. Ma anche *Simp.* 210e2: ὃς γὰρ ἂν μέγχι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὁρθῶς τὰ καλὰ, πρὸς τέλος ἤδη ἰδῇ τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν. Sembra dunque che Plutarco abbia trovato un motivo di vicinanza tra i due dialoghi platonici anche nel percorso epistemologico che essi propongono, culminante in quell'origine di ogni cosa della *Repubblica* così vicina al Bello del *Simposio*. Il percorso ascensionale del *Simposio* è fatto di scale ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, (211c3), così come quello descritto da *Repubblica* 511 b5 dove le ipotesi vengono usate come appoggi, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς. Il percorso del *Simposio* conduce a τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, che nella riflessione plutarchea rappresenta il punto più altro della riflessione filosofica, vedi *Is. et Os.* 382D.



interpretato per forza in senso estensionale, ma può essere inteso come “maggiore per importanza e potenza”.

La *quaestio* si conclude proponendo un passo in cui Platone stesso (τὸ δὲ μέγιστον αὐτὸς ἐν Συμποσίῳ) espone il corretto uso della facoltà intellettuale presente negli uomini, un metodo che sembra offrire l’alternativa platonica al complesso processo di ascesa alle idee attraverso l’*apahiresis*:<sup>117</sup>

specialmente lui stesso nel *Simposio* insegnando come bisogna usare le cose d’amore, spingendo l’anima oltre le bellezze sensibili verso le cose intelligibili, esorta a non essere sottomessi né servire la bellezza né di un corpo né di una occupazione né di un’unica scienza,<sup>118</sup> ma separandosi dalle piccolezze rispetto a queste cose di rivolgersi verso il grande pelago della bellezza.

Il passo conclusivo della *quaestio* è ricco di spunti da approfondire. In primo luogo, viene messo in atto il metodo esegetico tipico di Plutarco: le oscurità di Platone vanno chiarite usando Platone stesso.

In secondo luogo un confronto con il *Didaskalikos* di Alcinoos sembra rafforzare l’idea che Plutarco stia proponendo una via alternativa, a suo parere più “platonica”, all’*aphairesis* dell’ipotesi precedente. Nel capitolo X del *Didaskalikos* vengono elencati tre modi di conoscere dio. Il primo di questi accade attraverso privazione, νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν,<sup>119</sup> il secondo è in maniera analogica, νοήσις ἢ κατὰ ἀνολογίαν, mentre il terzo sembra descrivere lo stesso percorso presentato da Plutarco alla fine della *quaestio*:

la terza conoscenza sarebbe questa: infatti qualcuno guardando il bello nei corpi, dopo questo passa al bello nell’anima, e ancora quello in occupazioni e leggi, e poi verso il grande pelago del bello (τρίτη δὲ νόησις τοιαύτη τις ἂν εἴη: θεωρῶν γάρ τις τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασι καλόν, μετὰ τοῦτο μέτεισιν ἐπὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος, εἶτα τὸ ἐν ἐπιτηδεύμασιν καὶ νόμοις, εἶτα ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τοῦ καλοῦ).

Dunque è possibile immaginare che al tempo di Plutarco circolassero queste teorie in ambito platonico e che Plutarco si faccia promotore e accetti come valida solo una di queste: quella che trova nel *Simposio* le sue premesse.

Infine, proprio il ricorso al *Simposio* in un esercizio esegetico sulla *Repubblica*,<sup>120</sup> rappresenta la prova più grande che Plutarco sia interessato alla seconda ipotesi più che alla prima. Infatti, possiamo

---

<sup>117</sup> Il percorso di conoscenza descritto dal *Simposio* nella visione dell’idea di Bello ha precise caratteristiche, Centrone (2014a: XXXIII): “L’istantaneità che si attribuisce a questa visione (ἐξαίφνης, 210e4) si ripercuote naturalmente sull’interpretazione filosofica: viene in questione una conoscenza di tipo noetico-intuitivo contrapposta al sapere discorsivo, che è stata talvolta interpretata nel senso di un’intuizione mistico-estatica”. Sul modo in cui alle anime mortali è concessa la visione del mondo eidetico-divino, Plutarco si esprime anche in *quaest.* VI in cui l’anima viene descritta in grado di sollevare dalle piccolezze del corpo verso le cose divine. Sull’aspetto mistero della filosofia secondo Plutarco, cfr. Bonazzi (2021).

<sup>118</sup> Cfr. Pl. *Smp.* 210a–d. Come altrove la citazione di Plutarco non è perfetta, perché non menziona dopo il bello nei corpi, il bello nell’anima e nelle leggi, cfr. anche *Smp.* 210d.

<sup>119</sup> Whittaker (1984: 109–125) ricostruisce un background pitagorico per questo passo del *Didaskalikos*.

<sup>120</sup> Nella tradizione platonica coeva a Plutarco e in Plutarco stesso il Buono della *Repubblica*, il Bello del *Simposio* e il demiurgo del *Timeo* rappresentano la divinità più importante e il principio metafisico primo. Buono e Bello sono comunque avvicinati da Diotima stessa nel *Simposio* 204e1–E4, 205e8–206a12. Ma anche nella parte iniziale del libro

trovare molti punti in comune con il dialogo *Erotikon* di Plutarco.<sup>121</sup> In questo dialogo un Plutarco molto giovane pronuncia un lungo discorso sull'Eros.<sup>122</sup> All'inizio di questo lungo discorso Eros viene paragonato al sole, perché entrambi nutrono e fanno crescere, anche se Eros è superiore al sole perché fa crescere l'anima.<sup>123</sup> Il dialogo testimonia che, come nella *quaestio*, Plutarco avvicina passaggi del VI libro di *Repubblica* e il discorso di Diotima del *Simposio*,<sup>124</sup> e attraverso questa lettura conferma di preferire una teoria epistemologica come quella presentata in conclusione della nostra *quaestio*. Riguardo a un tale approccio, la Frazier si esprime in questi termini:<sup>125</sup>

tout se passe ainsi comme si Plutarque privilégiait la force des images sur la stricte cohérence logique du développement, ce qui peut se justifier si l'on songe à l'importance des images pour son sujet: avec le soleil, on s'enfonce dans l'apparence sensible, dans le monde fallacieux des images in consistantes, tandis qu'avec Éros, on accède à la "partie époptique" de la philosophie – selon la dénomination que Plutarque attribue à Platon et Aristote dans le *De Iside et Osiride* (382D) –, à une forme de révélation, ou du moins au dévoilement de vérités supérieures.

Nel suo monologo Plutarco associa Eros alla memoria delle idee e dell'intelligibile,<sup>126</sup> un tema cruciale per Plutarco come testimonia la conclusione della I *quaestio*.<sup>127</sup>

Non solo dunque la seconda ipotesi della nostra *quaestio* si iscrive all'interno della più ampia riflessione plutarchea, ma può essere vista come un approfondimento di un tema affrontato nella I *quaestio*, mostrando che i problemi delle dieci *quaestiones* hanno a che fare gli uni con altri. La III *quaestio* si pone dunque come continuazione ideale della I, nella sua conclusiva riflessione ontologica. Ma è anche in continuità con la II *quaestio*, attraverso la sua ampia discussione cosmologica e metafisica. Il tema delle facoltà dell'anima individuale viene invece approfondito nelle *quaestiones* VI e IX.

Nella III *quaestio* Plutarco affronta un tema epistemologico radicandolo dentro un tema più ampio a lui molto caro. Secondo Plutarco infatti è possibile conoscere perché il mondo sensibile converge e ha le sue radici in una realtà metafisica superiore che ne determina la conoscibilità.<sup>128</sup> Per questo

---

VI della *Repubblica* il filosofo è assimilato ad un amante, (485b8), e si parla di doglie (490b5) come nel *Simposio*.

<sup>121</sup> Il dialogo *Erotikon* è purtroppo mutilo di una parte non si sa quanto estesa, vedi Frazier (2019: 131).

<sup>122</sup> A conferma dell'interesse di Plutarco per questo tema, siamo in possesso di due frammenti che Stobeo conserva sotto il titolo Περί ἔρωτος (fr. 134 e 138 Sandbach). Tuttavia, questo titolo non è presente nel catalogo di Lampria, vedi in merito Frazier (2019: 165–184) e Opsomer (2007b: 152–153).

<sup>123</sup> Il sole distoglie la vista dal mondo intelligibile, mentre Eros lo ricongiunge, cfr. *Amat.* 764F–765A.

<sup>124</sup> Vedi *Amat.* 764F–765A dove viene descritto il ritorno dell'anima nella pianura della verità (cf. *Phdr.* 248b) e viene usato il lessico mistico ispirato dal *Simposio*.

<sup>125</sup> Frazier (2019: 122).

<sup>126</sup> Vedi *Amat.* 764E, 765B, 765F, 766A, 766E su cui Frazier (2019: 32–36, 116–125).

<sup>127</sup> Frazier (2019: 485) e specialmente Opsomer (1998: 196–198).

<sup>128</sup> Frazier (2019: 480): "L'idée fondamentale est que seule la reconnaissance de notre vraie patrie permet de donner à chaque chose sa vraie valeur au lieu de rester rivé, physiquement et moralement, à la terre et même à un lieu de la terre. Il faut maintenant examiner les images positives, platoniciennes, qu'emploie Plutarque pour essayer de se dégager du corps, d'approcher le transcendant". Vedi Frazier (2019:131). Boys-Stones (2018: 127): "What Platonic forms offer are prior metaphysical conditions which explain the order and determination that matter acquires (...) Forms are the necessary pattern or 'paradigm' 'with reference to which' the cosmos has its being".

motivo, forse, nella *quaestio* la prima domanda (“a cosa stava pensando?”), può essere giustificata dal *modo* in cui Plutarco risponde. Per rendere ragione della struttura della linea della *Repubblica*, bisogna tenere a mente la cosmologia del *Timeo*, perché ogni problema epistemologico ha la sua radice in una precisa concezione ontologica e soprattutto metafisica della realtà.<sup>129</sup> Questo è probabilmente uno dei testi in cui tale approccio plutarco si rende più evidente. Nella seconda parte della *quaestio*, Plutarco sposta prepotentemente il *focus* sulla condizione ontologica del cosmo del *Timeo*, per localizzare all’interno di questa cornice la struttura della linea della *Repubblica*.

### **La III *quaestio* e gli pseudo-pitagorici di Archita e Brontino**

Come è stato mostrato, nella prima ipotesi è innegabile riconoscere una forte influenza da parte di una riflessione “matematizzante”. La sezione dell’*aphairesis* dimostra in maniera inequivocabile questa presenza, sia essa dipendente dalla Prima Academia, come pensa Ferrari, oppure più probabilmente sia essa dipendente da una successiva rielaborazione di stampo pitagoreggiante, come ricostruito da Opsomer.

Un confronto importante è costituito dai testi di ps-Archita e Brontino,<sup>130</sup> presi in esame da un recente studio di Angela Ulacco, dal momento che questi sono i soli a testimoniare un interesse per le proporzioni della linea della *Repubblica*, in un periodo coevo o di poco precedente a Plutarco. I testi analizzati dallo studio della Ulacco utili per un confronto con la prima ipotesi della *quaestio* sono *Sull’intelletto e la sensazione* (Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσιος) di Ps.-Archita e *Sull’intelletto e il pensiero discorsivo* (Περὶ νοῦ καὶ διανοίας) di Ps.-Brontino. Secondo la Ulacco entrambe le testimonianze sarebbero ascrivibili ad un circolo greco di età ellenistica appartenente al I a.C.– I d.C.,<sup>131</sup> interessato ad arricchire con nuovi testi la scarsa tradizione pitagorica.<sup>132</sup> I due testi sono scritti in un greco dalla forte coloritura dorica, ad imitazione del dialetto parlato dai pensatori pitagorici

---

<sup>129</sup> Donini 1992: 104: “Plutarco è realmente l’unico filosofo medioplatonico che dal *Timeo* abbia saputo (o voluto) ricavare anche il collegamento di un quadro epistemologico all’ontologia”.

<sup>130</sup> Centrone (2014b: 319), è dubbioso sull’appartenenza di Brontino al gruppo dorico di cui fa parte anche lo ps-Archita, ma Ulacco (2017) ricostruisce bene il sistema filosofico comune a questo gruppo di testi. Sull’esistenza di un sistema comune agli scritti ps.-pitagorici si esprime a favore Centrone (2014b: 320-321).

<sup>131</sup> Secondo Centrone (2014b: 339-340) è difficile non pensare ad una datazione comune per i testi ps.-pitagorici che sarebbe il I a.C. così come una localizzazione geografica attorno all’Alessandria in cui operarono Eudoro e Filone.

<sup>132</sup> Il pitagorismo e lo pseudo-pitagorismo sono due categorie che non devono essere confuse. Lo studio pionieristico di Burkert (1972: 15–83) ha chiarito come una ricostruzione del pensiero genuinamente pitagorico, benché difficile data la scarsità di informazioni, sia possibile solo attraverso fonti aristoteliche. Attraverso questi testi si può tentare di individuare Pitagora al di là di dell’intenso tentativo di rielaborazione e appropriazione che è stato fatto dalla prima Academia Platonica e dal platonismo ad essa successivo. Le ultime linee guida su queste tematiche sono state tracciate dalla raccolta curata da Huffman (2014: 1–23). Per una introduzione agli scritti pseudo-pitagorici, Centrone (2014b).

storici ai quali vorrebbero essere attribuiti. Inoltre, essi presentano dottrine platoniche, aristoteliche e di filosofie ellenistiche.<sup>133</sup> Come afferma la Ulacco, è possibile che:

gli autori degli apocrifi pitagorici di argomento filosofico possano essere stati motivati non da un semplice interesse culturale e antiquario per il pitagorismo antico, che pure può aver giocato un ruolo, ma che questo interesse sia, più nello specifico, volto a giustificare una lettura ‘antica’ di Platone, quale quella proposta dai primi Accademici, in particolare da Speusippo e Senocrate.<sup>134</sup>

Anche se Plutarco non è mai stato catalogato dagli studiosi moderni tra i cosiddetti neo-pitagorici appartenenti al platonismo medio, non è estraneo ad un approccio pitagorizzante.<sup>135</sup> Nella sua esegesi del testo platonico spesso Pitagora è indicato come illustre predecessore della filosofia di Platone.<sup>136</sup> Dunque, non stupisce che la prima ipotesi della *quaestio* testimoni la sua ampia conoscenza di questo ambiente filosofico.

Il primo testo ps-architeo della monografia della Ulacco (T3.1 Ulacco) è riportato solo da Stobeo con il titolo Περί ἀρχῆς, ma appartiene probabilmente ad un testo intitolato *Sull'intelletto e la sensazione* di cui fa parte anche il secondo testo riportato da Stobeo, di cui anche Giamblico ci dà testimonianza.<sup>137</sup> Nello scritto si indaga sui criteri della conoscenza. Alla fine del passo viene fatto riferimento al passo della linea della *Repubblica*, il contenuto è dunque simile a quello plutarco.

In generale, tuttavia, entrambi i passi ps-architei sono molto più argomentativi e complessi della nostra *quaestio* plutarca, perché appartengono ad un trattato in cui vengono approfonditi temi epistemologici e metafisici, mentre non va dimenticato che la *quaestio* plutarca è un testo di esegesi platonica.<sup>138</sup> In ps-Archita e Brontino il riferimento alla linea della *Repubblica* serve ad avvalorare le

---

<sup>133</sup> Ulacco (2017: VII–VIII, 10–16). Vedi anche Centrone (2014b: 337): “it is preferable then to describe the authors of the apocrypha as Pythagoreanizing Platonists, who considered themselves to be heirs to the Pythagorean tradition, with a firm belief in the continuity between Pythagoras, Plato and Aristotle”.

<sup>134</sup> Ulacco (2017: 7).

<sup>135</sup> Con il termine neo-pitagorici sono chiamati solitamente dalla critica moderna quegli autori, come per esempio Numenio, che appartengono alla corrente platonica. Centrone (1990: 19): “nel caso degli *pseudopythagorica* (...) gli autori si servono di nomi di antichi pitagorici; se ad essi non si può attribuire con sicurezza una consapevole identità pitagorica, come sarà per gli esponenti del posteriore neopitagorismo, è comunque fuori discussione, (...), che essi dovessero considerarsi in qualche modo ‘eredi’ della tradizione pitagorica; era cioè per loro essenziale poter presentare dottrine professate all’epoca quali dottrine arcaiche che risalivano fino a Pitagora ed alla sua cerchia”. Per il pitagorismo plutarco vedi Dillon (2014: 266–268).

<sup>136</sup> Donini (1999), (2017: 17–26). Un atteggiamento plutarco del tutto in linea con quello ps.-pitagorico, vedi Centrone (2014b: 338).

<sup>137</sup> Ulacco (2017: 107): “Il trattato *Sull'intelletto e la sensazione* è costituito, nell’edizione Thesleff, da due frammenti. Il primo di questi è riportato esclusivamente da Stobeo, sotto il titolo *Sul principio* (Περί ἀρχῆς). Il secondo frammento è riportato in parte da Stobeo e in parte da Giamblico sotto il titolo *Sull'intelletto e la sensazione* (Περί νοῦ καὶ αἰσθήσεως). L’ultima parte della citazione di Stobeo (corrispondente alle linee 38,19–24 nell’edizione Thesleff) coincide con l’inizio della citazione in Giamblico. Da Giamblico, che prima dello scritto di Archita considera anche un trattato *Sull'intelletto e il pensiero discorsivo* attribuito a Brontino, dipendono anche Siriano, in *Met.* 102.3–6, che attribuisce ad Archita l’invenzione dell’immagine della linea e Sofonia, in *de An.* 129.6–132.1. Uno scolio alla *Repubblica* di Platone presenta, inoltre, una parafrasi del passaggio giamblicheo, Schol. in *Remp.* 509d p. 350–351 Hermann (Nolle, Ps. Archytae Fragmenta 3a, p. 5–7)”. “Un argomento a favore dell’appartenenza allo stesso scritto è l’unità di contenuto e di approccio che caratterizza i due testi. Alcune lievi incongruenze o contraddizioni tra le due parti possono essere dettate dal fatto che Archita sembra comporre, in un unico sistema, materiale di diversa provenienza”.

<sup>138</sup> Per il commento di questi testi si rimanda ad Ulacco (2017).

teorie epistemologiche esposte, come dimostra la Ulacco “l’autore intende presentare la sua esegesi della linea platonica come un’originaria dottrina pitagorica, dalla quale Platone avrebbe attinto”.<sup>139</sup>

Malgrado la grande diversità di scopo e genere tra il testo plutarco e le testimonianze ps-pitagoriche, si individuano alcuni punto di contatto con la prima ipotesi, per esempio un possibile riferimento ai numeri come riflesso degli intelligibili,<sup>140</sup> e la definizione del *nous* in termini analoghi a quelli ricorrenti nella prima ipotesi, quando Plutarco nella prima ipotesi parla di ἡ ἀμέριστος οὐσία καὶ κατὰ ὡσαύτως ἔχουσα τῶν νοητῶν, 1001E.<sup>141</sup>

Quando poi ps.-Archita fa esplicito riferimento alla divisione della linea della *Repubblica* la citazione è molto più vicina al testo platonico e ben diversa da quella con cui si apre la *quaestio* plutarca:

come infatti per una linea che venga tagliata in due e ciascuna delle sezioni uguali vengano di nuovo tagliate (in due) secondo la stessa proporzione, così si divida anche l’intelligibile rispetto al visibile, e di nuovo ciascuno di essi venga diviso nello stesso modo, e si differenzino per rispettiva chiarezza e oscurità. Allo stesso modo, una sezione del sensibile è (costituita) dalle immagini riflesse nelle acque e negli specchi, l’altra sezione (è costituita) dalle cose di cui queste sono immagini, ovvero animali e piante. La sezione dell’intelligibile che è analoga a quella delle immagini è (costituita) dalle cose che riguardano i generi matematici; infatti, coloro che si occupano di geometria, una volta ammessi per via di ipotesi il pari e il dispari, le figure e tre specie di angoli, elaborano a partire da queste il resto, ma lasciano da parte le cose reali come se le conoscessero, e non sono in grado di renderne ragione né a se stessi né ad altri; dei sensibili invece se ne servono come di un’immagine, non indagano però su questi, né costruiscono i ragionamenti al fine di questi, ma in vista della diagonale e del quadrato in sé. L’altra sezione dell’intelligibile è quella a cui si dedica la dialettica; questa infatti (considera) le ipotesi (realmente come) ipotesi, ma ne fa principi e punti di appoggio per arrivare fino all’anipotetico (che è) il principio sopra tutto, e di nuovo, una volta raggiunto, ridiscendere fino alla fine ricorrendo a niente che sia sensibile, ma (solo) alle forme stesse mediante le forme. Su queste quattro sezioni conviene distribuire anche le affezioni dell’anima e si chiamerà intelletto quella che si trova nella (sezione) più alta, pensiero quella che si trova nella seconda (sezione), credenza quella che si trova nella terza (sezione), e immaginazione quella che si trova nella quarta (sezione). (Tr. Ulacco).<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Ulacco (2017: 107–108).

<sup>140</sup> Ulacco (2017: 36, 126).

<sup>141</sup> Stob 1. 48.6 Wachsmuth; Iambl. *Comm.Mth.* 8.95–137 Festa= 38, 9–12 Thesleff: ὁ μὲν νόος ἀμερῆς καὶ αἰδιαίρετος, καθάπερ μονὰς καὶ στιγμῆ, μαρὰ πησίως δὲ καὶ τὸ νοατὸν (τὸ γὰρ εἶδος οὔτε ὄρος, ἀλλὰ μόνον τύπωσις τῷ ὄντος, ἢ ὄν ἐστιν), ἃ δ αἴσθησις μεριστὰ καὶ διαιρετὰ. Su cui Ulacco (2017: 136): “Non ci sono poi indizi che consentano di attribuirgli la generazione dei numeri a partire dalla composizione della monade con la diade, ma altrettanto non è possibile escludere questa ipotesi. Questo tipo di concezione sembra invece trovarsi con più chiarezza nel *corpus* pseudopitagorico, in Anon. Alex., 234,18–24 Thesleff; cfr. anche Anon. Phot., 237,18–25 Th. per una ulteriore variante di questo schema”.

<sup>142</sup> Stob 1. 48.6 Wachsmuth; Iambl. *Comm.Mth.* 8.95–137 Festa= 39.4–25 Thesleff: καθάπερ γὰρ γραμμὰν δίχα (5) τετραμένην καὶ ἴσα πάλιν ἐκατέρων τμήματα τετραμένα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ οὕτω διηρήσθω καὶ τὸ νοατὸν ποττὸ ὄρατόν, καὶ πάλιν ἐκάτερον οὕτως διωρίσθω, καὶ διαφέρεν σαφηνεῖα τε καὶ ἀσαφεία ποττάλλα τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον τῷ μὲν δὴ αἰσθατῷ τὸ μὲν ἄτερον τμήμα ἐστι τὰ τε εἶδωλα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις, τὸ (10) δ’ ἕτερον μέρος, ὧν ταῦτα εἰκόνες, φυτὰ καὶ ζῶα· τῷ δὲ νοατῷ τὸ μὲν ἀνάλογον ἔχον ὡς αἰ εἰκόνες τὰ περὶ τὰ μαθήματα γένη ἐντί· οἱ γὰρ περὶ τὰν γαμετρίαν ὑποθέμενοι τὸ τε περισσὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ σχάματα καὶ γωνιὰν τρισσὰ εἶδεα, ἐκ τούτων πραγματεύονται τὰ λοιπά, τὰ δὲ πράγματα εἰδῶντι ὡς εἰδότες, λόγον τε οὐκ ἔχοντι διδόμεν (15) οὐτ’ αὐτοῖς οὐτ’ ἄλλοις· ἀλλὰ τοῖς μὲν αἰσθατοῖς, ὡς εἰκός, χρώνται, ζατοῦντι δὲ οὐ ταῦτα, οὐδὲ τούτων ἐνεκα ποιεῦνται τὼς λόγως, ἀλλὰ τὰς διαμέτρως χάριν καὶ αὐτῷ τετραγώνω. τὸ δ’ ἄτερον τμήμα ἐντι τῷ νοατῷ, περὶ ὃ διαλεκτικὰ κατασχόληται· αὐτὰ γὰρ τῷ ὄντι τὰς ὑποθέσεις [ἀλλ’] ὑποθέσεις, ἀλλ’ ἀρχὰς τε καὶ ἐπιβάσεις ποιεῖται, (20) < ἴνα > μέχρι τῷ ἀνυποθέτῳ ἐπὶ παντὸς ἀρχὰν ἔλθῃ, καὶ πάλιν ἔχομένα καταβῆ ἐπὶ τὰν τελευτὰν οὐδενὶ προσχωμένα αἰσθατῷ, ἀλλ’ εἰδέσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν. ἐπὶ δὲ

A differenza di Plutarco non si parla di *una* linea divisa in segmenti *diseguali*, ma uguali. Il percorso con cui vengono enunciati i segmenti e il loro contenuto, poi, è lo stesso di quello di *Repubblica*, dal basso verso l'alto, diversamente Plutarco inizia dal primo degli intelligibili. Vengono rispettate le distinzioni in base a chiarezza e oscurità che Plutarco non menziona. La parafrasi del testo platonico si conclude con un riferimento alle affezioni dell'anima, che nella *quaestio* sono elencate come *criteria*. Nel passo ps-architeo soprattutto viene esplicitato il rapporto analogico tra enti matematici e idee sulla base del rapporto che intercorre tra i due segmenti inferiori della linea,<sup>143</sup> mentre nella prima ipotesi della *quaestio*, è presupposto ma non reso in maniera esplicita, come è stato mostrato.

Il testo di Brontino, rappresenta, come suggerito da Cherniss,<sup>144</sup> un paragone utile per la prima ipotesi della *quaestio* plutarchea, anche se siamo in possesso di una manciata di righe:

ἀ δὲ διάνοια τῷ  
 νῷ μείζον ἐστὶ, καὶ τὸ διανοατὸν τῷ νοατῷ· ὁ μὲν γὰρ νόος ἐστὶ τό τε ἀπλόον καὶ τὸ ἀσύνθετον  
 καὶ τὸ πρῶτον νοέον καὶ τὸ νοεόμενον (τοιούτου (25) δ' ἐστὶ τὸ εἶδος· καὶ γὰρ ἀμερῆς καὶ  
 ἀσύνθετον καὶ πρῶτόν ἐστι τῶν ἄλλων), ἀ δὲ διάνοια τό τε πολλαπλόον καὶ μεριστόν καὶ τὸ  
 δεύτερον νοέον (ἐπιστάμαν γὰρ καὶ λόγον [τὸν] προσείληφε)· παραπλησίως δὲ καὶ τὰ διανοητά·  
 ταῦτα δ' ἐντὶ τὰ ἐπιστατὰ καὶ τὰ ἀποδεικτὰ καὶ τὰ καθόλω τὰ ὑπὸ τῷ νόῳ διὰ τῷ λόγῳ  
 καταλαμβάνόμενα.

(Iambl. *Comm. math.* 8.64–74 p. 34–35 Festa = 55,20–29 Thesleff p. 55)

Il pensiero discorsivo è più grande dell'intelletto e l'oggetto del pensiero discorsivo è più grande dell'intelligibile; l'intelletto, infatti, è ciò che è semplice, incomposto e primo soggetto e oggetto di intellesione (questa è, d'altronde, la forma: essa è infatti priva di parti, incomposta e prima sopra tutto), mentre il pensiero discorsivo è molteplice, divisibile e secondo soggetto di intellesione (infatti ha acquisito scienza e ragionamento); similmente è poi per gli oggetti del pensiero discorsivo: questi sono oggetti di scienza e di dimostrazione e, in generale, di ciò che è afferrabile dall'intelletto per mezzo del ragionamento. (Tr. Angela Ulacco).

Brontino sostiene che ad essere maggiore, μείζον, sia la dianoiā, e con lei la sezione dei τὸ διανοατόν. Anche in questo caso ricorre la definizione di intelletto come “semplice e indivisibile” presente in ps.-Archita e Plutarco. Tuttavia, nel frammento di Brontino vengono presi in considerazione solo i due ultimi segmenti della linea. Nel passo potrebbe comunque celarsi un tipo di riflessione analoga a quella dell'*aphairesis*, dove, anche il segmento del matematico si mostra più articolato di quello delle idee/numeri.

L'interesse per l'esegesi della linea della *Repubblica* condiviso dalla *quaestio* plutarchea e dai testi chiamati ps-pitagorici potrebbe essere una prova ulteriore a favore dell'ipotesi, avanzata da

---

τέτταρσι τούτοις τμήμασι καλῶς ἔχει διανέμεν καὶ τὰ πάθεα τὰς ψυχᾶς· καὶ καλέσαι νόασιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀκροτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, ἐπὶ δὲ τῷ τρίτῳ πίστιν, (25) εἰκασίαν δὲ ἐπὶ τῷ τετάρτῳ.

<sup>143</sup> Ulacco (2017: 152).

<sup>144</sup> Cherniss (1976: 36).

Centrone e Bonazzi, seconda la quale la stesura dei testi pseudo-pitagorici non sarebbe da attribuire a gruppi di neo-pitagorici ma piuttosto a platonici di età imperiale.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Centrone (2000: 167): “si può forse dire che sul piano filosofico non è mai esistito un neopitagorismo vero e proprio; quello che si verifica è piuttosto un ritorno di tendenze pitagorizzanti, sempre presenti nella storia del platonismo dogmatico, benché momentaneamente occultate”, (2021), Bonazzi (2013).

## Traduzione *quaestio* IV

Perché mai, mentre dichiara che l'anima è sempre più vecchia del corpo, e causa e principio della generazione di quello [1002F], ancora dice che non potrebbe venire ad essere anima senza corpo né intelletto senza anima, ma anima in un corpo e intelletto in un'anima? Sembrerà infatti che il corpo ci sia e non ci sia, coesistendo insieme all'anima ed essendo generato dall'anima.

[1003] Oppure è vero ciò che diciamo spesso? Infatti l'anima priva di intelletto e il corpo privo di forma coesistevano l'uno con l'altro da sempre e nessuno dei due ebbe origine né principio. Tuttavia, dopo che l'anima partecipò del *nous* e dell'armonia, e, divenuta razionale attraverso un accordo sinfonico, divenne causa del cambiamento per la materia, e, dominato con i suoi movimenti, strappò e rivolse a sé quelli di quella, così il corpo del cosmo ebbe generazione dell'anima, essendo stato formato e reso simile. Infatti non da sé stessa l'anima ha creato la natura del corpo né da ciò che non è, ma da un corpo privo di ordine e di forma costruì un corpo ordinato e obbediente [1003B]. Come dunque, non dirà niente di inconsistente qualcuno qualora dicesse che sempre la potenza del seme è insieme al corpo e che nondimeno il corpo del fico o dell'ulivo è generato dal seme, (infatti il corpo stesso nacque in questo modo e fiorì, essendo generato in lui movimento e cambiamento per opera del seme) così la materia senza forma e senza limite, essendo stata formata dall'anima presente in lei, ricevette forma e disposizione così fatta.



## Commento

Ad una prima lettura la IV *quaestio* sembra essere priva della tipica struttura antilogica delle *Platonicae Quaestiones*. La sua composizione insolita è forse il primo segnale che il tema trattato è particolarmente importante per Plutarco, il quale non esita ad ammettere di aver già espresso altrove e più volte la sua opinione sullo stesso problema, quello della generazione dell'anima cosmica in Platone.<sup>1</sup> In realtà, è sotto forma di una seconda domanda che Plutarco propone un'alternativa al paradosso che chiude la prima domanda, composta della giustapposizione di due passi del *Timeo*: l'anima è detta più vecchia e causa della generazione del corpo, ma si dice anche che “non è possibile che un'anima venga ad essere senza corpo né un *nous* senza anima”, 1002F.

La *quaestio* è conosciuta dagli esperti di Plutarco, dal momento che insieme alla II *quaestio* rappresenta una sorta di compendio al *De animae procreatione*.<sup>2</sup> Le due *quaestiones* sono in stretta continuità per la tematica cosmologica affrontata e per il metodo esegetico utilizzato. Plutarco sfrutta in entrambe l'analogia con i rapporti generativi biologici per illuminare le oscurità presenti nella cosmologia del *Timeo*. Quello che nella II *quaestio* è descritto con un lessico vicino allo stoicismo (1001B), nella nostra *quaestio* assume connotati aristotelici nell'esempio del seme della pianta (1003B). Il metodo rivela le influenze che il pensiero plutarco subisce dalle altre scuole filosofiche, ma anche l'abilità di Plutarco nello sfruttare ciò che da queste realtà gli permette di rendere più chiaro Platone.

### La prima domanda

La domanda iniziale della *quaestio* è costruita dall'accostamento di due passi del *Timeo* apparentemente incompatibili. Si tratta di un caso in cui il consueto paragone tra la citazione plutarca e il testo platonico è meno semplice da svolgere. Seguendo Cherniss, è giusto indicare il *Timeo* come riferimento per le due parti della domanda,<sup>3</sup> ma bisogna riconoscere che Plutarco sembra invitare a non fermarsi solo ad esso. Si può ricostruire una maglia più complessa di riferimenti paralleli ai dialoghi in cui la teoria dell'anima entra in contraddizione.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. *An. procr.* 1013E–F. Opsomer (2004: 139): “Plutarch develops his interpretation of what he sees as the core of Plato’s cosmology, namely the construction of the world soul”. Come sostiene Mayhew (2010: 205) l'argomento centrale del progetto teistico presente nel X delle *Leggi* è dimostrare che l'anima è più vecchia del corpo, ed è probabilmente per lo stesso motivo che anche per Plutarco il tema dell'anima cosmica è così importante.

<sup>2</sup> In particolare vedi *An. procr.* 1016A–1016E. I contributi più importanti sono Ferrari (1995: 86–90), Opsomer (2004), Opsomer (2005).

<sup>3</sup> Cfr. Cherniss (1976: 48). Come accade spesso nelle *Platonicae quaestiones* Plutarco usa semplicemente il verbo alla terza persona singolare per riferire opinioni di Platone, mentre non esplicita il nome del dialogo da cui è tratto il problema se è il *Timeo*, cfr. *quaest.* II 1000E, *quaest.* V 1003B–C, *quaest.* VII 1004 D.

<sup>4</sup> Che questo sia il modo in cui lavora Plutarco lo dimostra *An. procr.* 1014D–1015B.

In primo luogo, Plutarco si chiede con la consueta formula “perché mai” l’anima è detta da Platone “sempre più vecchia del corpo e causa e principio della generazione di quello”.<sup>5</sup> Da *Timeo* 34b10–35a1<sup>6</sup> dipende l’aggettivo *πρεσβυτέρα* riferito all’anima, interpretato con un significato temporale. Il passo del *Timeo* costituisce il preambolo alla sezione in cui è descritta la formazione dell’anima cosmica (35a1–36d7). In queste righe, *Timeo* avverte che dipende dalla natura inevitabilmente casuale dal suo racconto parlare dell’anima solo dopo aver descritto la formazione della parte corporea del cosmo. L’anima è propriamente “prima e più vecchia del corpo per generazione e virtù” (*Ti.* 34c4–5), guida del corpo, perciò la sua formazione precede quella del corpo.<sup>7</sup> Plutarco, però, sembra evocare anche un altro testo platonico in cui l’aggettivo *πρεσβυτέρα* è riferito all’anima: il X libro delle *Leggi*, dal quale probabilmente dipende la seconda definizione di anima proposta nella *quaestio*: “causa e principio della generazione del corpo” (*αἰτία τῆς τοῦ σώματος γενέσεως καὶ ἀρχή*).<sup>8</sup> Come precedente si potrebbe pensare a *Leggi* X 896a5–c8:<sup>9</sup>

A: Dico proprio questo; e se ciò è così, ancora forse rimpiangiamo che non è stato mostrato a sufficienza che l’anima è la stessa cosa che la prima generazione e il primo movimento delle cose che sono, che sono state e che saranno e di tutti i loro contrari, dal momento che è risultata causa di ogni cambiamento e di ogni movimento per tutte le cose (*ἐπειδὴ γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν*)?

C: No, ma è stato dimostrato nel modo più adeguato che l’anima è la più vecchia di tutte le cose, in quanto è principio di movimento (*οὐκ ἀλλὰ ἰκανώτατα δέδεικται ψυχῆ τῶν πάντων πρεσβύτατη, γενομένη δε ἀρχὴ κινήσεως*).

A: Non è forse vero allora che il movimento che nasce in una cosa attraverso un’altra, e che mai a niente concede di muoversi da solo, è secondo, e indietro nella lista di tanti numeri quanti uno vorrebbe contarli, dato che è il cambiamento di un corpo davvero privo di anima?

C: Giusto.

A: Giustamente ed esattamente nel modo più vero e perfetto diremo che l’anima è per noi nata prima del corpo, e il corpo per secondo e in seguito, essendo per natura governato, sotto il governo dell’anima.

C: Verissimo.

A: Dunque ci ricordiamo che prima abbiamo convenuto sul fatto che, se l’anima fosse apparsa essere più anziana del corpo, anche ciò che attiene all’anima sarebbe stato più vecchio di ciò che attiene al corpo (*εἰ ψυχῆ φανείη πρεσβυτέρα σώματος οὐσα, καὶ τὰ ψυχῆς τῶν τοῦ σώματος ἔσοιτο πρεσβύτερα*).

<sup>5</sup> L’avverbio *ἀεί* di questo passo è usato con una certa ambiguità. Cherniss traduce “when he [Plato] declares that the soul is always senior to body”, ma l’avverbio in qualche modo influisce anche sul verbo, facendo quasi passare come un’espressione comune di Platone la definizione di anima come “più vecchia del corpo”. D’altro canto l’avverbio non ricorre nei passi platonici a cui Plutarco fa riferimento.

<sup>6</sup> *Pl. Ti.* 34b10–35a1: *τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν – οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶασεν – ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκὴ ταύτη πη καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῆ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσιν ἄρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ.* “in effetti, l’anima non fu costruita dal dio come più giovane del corpo, cioè nell’ordine in cui ora ci mettiamo a parlarne come fosse successiva a esso, perché, quando egli prese a unirla al corpo, non avrebbe permesso che il più vecchio fosse dominato dal più giovane; ma noi, che in qualche modo partecipiamo del caso e della sorte in grande misura, allo stesso modo anche ci esprimiamo. In realtà, il dio costruì l’anima come anteriore e più vecchia del corpo quanto alla sua nascita e alla sua virtù, perché comandasse e dominasse su di esso ed esso ne fosse dominato, servendosi degli elementi seguenti e nel modo che diremo” (tr. Fronterotta).

<sup>7</sup> Broadie (2012: 89) propone un’interpretazione per certi aspetti vicina a quella temporale che da Plutarco, cfr. *An. procr.* 1013F.

<sup>8</sup> Della stessa opinione Cherniss (1976: 48).

<sup>9</sup> Cfr. anche *Pl. Lg.* X 892 a2–c6.

In queste righe la precedenza dell'anima rispetto al corpo è difesa a partire dal ruolo di causa per ogni cambiamento e movimento che essa ha dimostrato di avere.<sup>10</sup> La definizione ancora più forte di anima come causa della generazione evocata da Plutarco, ricorre invece in *Leggi* X 891e5–7:

ὁ πρότον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρότον ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφάνησαν εἶναι γεγονός οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον.  
i discorsi che hanno generato l'anima degli empi hanno mostrato essere nata non come prima, ma come posteriore quella che è la causa prima di creazione e distruzione di tutte le cose, e hanno mostrato essere primo ciò che è successivo.<sup>11</sup>

Nelle *Leggi* all'anima viene assegnato un ruolo di prim'ordine per la generazione del cosmo, mentre nel *Timeo* tale funzione è svolta dal demiurgo, causalmente responsabile nei confronti di tutto il cosmo creato.<sup>12</sup> Di contro, l'anima è spesso descritta “principio” della generazione del corpo.<sup>13</sup> Che nella breve frase introduttiva della *quaestio* non si celi solo un riferimento al *Timeo* ma anche al X delle *Leggi* sembra essere confermato non solo dalle precise corrispondenze testuali ma anche dall'accostamento frequente di *Timeo* e *Leggi* X operato da Plutarco per l'esegesi dell'anima cosmica.<sup>14</sup> Infine, non è improbabile che ci sia un riferimento anche alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima del *Fedro* (245c5–246a3), dove l'anima è detta principio di ciò che è generato.<sup>15</sup> Plutarco è solito rimandare a questo dialogo per la teoria dell'anima ingenerata, principio di ogni movimento.<sup>16</sup>

La seconda parte della domanda della *quaestio* è introdotta dall'avverbio *πάλιν*, attraverso il quale è espressa l'incompatibilità dei due luoghi platonici. Questa volta il rimando è a *Timeo* 30b3–6:

νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ψυχῆ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστᾶς τὸ πᾶν συνετεκαίνετο.  
era impossibile che qualcosa fosse dotato di pensiero, senza possedere un'anima. In virtù di questo ragionamento, posto il pensiero nell'anima, e l'anima nel corpo, [il dio] costruì l'universo.

<sup>10</sup> Carone (1994: 277): “for motion Plato uses *kinēsis* and *metabolē*, meaning not only locomotion but every kind of motion”.

<sup>11</sup> Tr. Ferrari.

<sup>12</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 28a4–6, 28c2–3, 29a6. Sul ruolo causale del demiurgo nel *Timeo* vedi Mann (1995: 12), ma specialmente l'interpretazione di Plutarco nella II *quaestio*.

<sup>13</sup> Il participio ἄρχουσάν riferito all'anima in *Timeo* 35c5 non sembra essere l'immediato precedente del ἀρχὴ γενέσεως della *quaestio* (1002E). Come traduce Fronterotta nel *Timeo* il participio sembra avere il significato di “dominio” e non di “principio”. Su questo passo del *Timeo* però Broadie (2012: 89–90) propone un'interpretazione di anima “più vecchia” del corpo perché causa della sua generazione, lettura quindi vicina a quella della *quaestio*; della stessa opinione Johansen (2004: 139). Nella nostra *quaestio*, comunque, potrebbe celarsi anche un riferimento a *Timeo* 36e3–5, “[l'anima] iniziò un principio divino di vita, senza fine e dotato di ragione, per il restante tempo” che Plutarco stesso affianca a *Timeo* 34c4 in *An. procr.* 1016B–C.

<sup>14</sup> Cfr. *An. procr.* 1014E, *Is. et Os.* 370F.

<sup>15</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 245d1–4.

<sup>16</sup> Cfr. Plu. *An. procr.* 1016A, dove il *Fedro* è presentato in opposizione al *Timeo* proprio per la sua teoria dell'anima ingenerata. Cf. Alcín. *Didask.* XXV 178. 17–23, Attico Fr. 8. 27–29 Des Places, per la medesima descrizione di anima dipendente dal *Fedro*.

Il passo è collocato poche pagine prima di quello citato precedentemente da Plutarco.<sup>17</sup> Appartiene alla sezione del *Timeo* (29d7–30c1) in cui è chiamata in causa la bontà del dio, proprietà che lo induce a costruire qualcosa di buono e bellissimo, attributi che non possono trovarsi in un prodotto ἀνοήτων.<sup>18</sup> Da qui deriva la necessità, riportata nella *quaestio*, di porre il *nous* in un’anima e questa in un corpo. È difficile credere che Plutarco non abbia a mente i passi molto simili del *Sofista* (249a4–8) e del *Filebo* (30 c9–10).<sup>19</sup> Sembra anzi che Plutarco citi esplicitamente il *Filebo* dove ricorre il verbo γίγνομαι presente nella *quaestio*.<sup>20</sup> Come spesso accade, Plutarco non si limita a copiare le parole di Platone. In questo caso ne inverte l’ordine, accentuando così il legame tra anima e corpo, elencato prima di quello tra *nous* e anima (1002F), punto focale dei passi platonici.<sup>21</sup> Questa piccola modifica, che non ricorre in altri testi del tempo,<sup>22</sup> non solo aiuta ad accentuare la conclusione paradossale che chiude la domanda, ma preannuncia la proposta esegetica offerta da Plutarco, secondo cui anima e corpo sono da sempre coesistenti.

La domanda della *quaestio* è quindi seguita da un verbo già usato nella stessa forma nella III *quaestio*: δόξει.<sup>23</sup> Come in quel caso, il verbo invita alla prudenza, più che a constatare i risultati immediati dell’osservazione. Attraverso di esso Plutarco affianca alla domanda un breve commento in una formulazione esageratamente paradossale: “infatti il corpo sembrerà esserci e non esserci, essendo allo stesso tempo coesistente con l’anima e generato dall’anima, δόξει γὰρ τὸ σῶμα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, συνυπάρχον ἅμα τῇ ψυχῇ καὶ γεννώμενον ὑπὸ τῆς ψυχῆς” (1002F). L’uso forte dell’infinito εἶναι forza i limiti imposti dal verbo γίγνομαι della citazione platonica (οὐκ ἂν γενέσθαι ψυχὴν ἄνευ σώματος οὐδὲ νοῦν ἄνευ ψυχῆς, 1002F), mentre il verbo συνυπάρχω, che non ha occorrenze nel *Timeo*, sottolinea l’accostamento di due realtà difficilmente conciliabili.<sup>24</sup>

Il focus è spostata dall’anima al corpo del cosmo, come oggetto della sua azione generatrice. Sul significato di σῶμα occorre fare una precisazione. L’uso dipende dal lessico del *Timeo*, ma con questo termine di solito nel medio platonismo è indicato il corpo successivo alla generazione

<sup>17</sup> Si tratta dell’inizio vero e proprio del lungo monologo cosmologico di *Timeo*, essendo preceduto dall’ultima battuta di Socrate (*Ti.* 29d4–6) che definisce la sezione precedente in cui ha parlato *Timeo* un proemio (προοίμιον) della “legge” (νόμος) che seguirà.

<sup>18</sup> Sul significato di questo passo si veda l’interessante articolo di Johansen (2008). Sullo stesso tema cfr. *An. procr.* 1014B–C.

<sup>19</sup> Sull’interpretazione di questi passi Hackforth (1936), Mohr (1985: 189–195).

<sup>20</sup> Pl. *Phlb.* 30c9–10: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην. Anche se Menn (1995: 19–24) dimostra la sinonimia dei verbi usati in *Timeo* e *Filebo*, come sottolinea Opsomer (2004: 154–155) è importante notare l’uso del verbo γίγνομαι nella citazione della *quaestio*. Si tratta di un verbo che per Plutarco ha un uso quasi specifico per la descrizione del mondo del divenire, opposto a quello dell’essere, o di Dio. L’aver inserito questo verbo suggerisce che Plutarco non esclude la possibilità che il *nous* possa *esistere* senza anima, ma piuttosto che esiste una condizione necessaria perché il *nous* venga ad essere, cioè il divenire dell’anima.

<sup>21</sup> Secondo Cherniss (1976: 48) si tratta di una “false inference”.

<sup>22</sup> Cfr. Alcin. *Didask.* 170. 3–4, Att. Fr. 7 81–84,

<sup>23</sup> Cfr. III *quaest.* 1001D.

<sup>24</sup> Per un approfondimento sul verbo si veda il commento a seguire. Cfr. Plu. *Sept.* 163D dove si dice che ciò che appare un paradosso non necessariamente si dimostra privo di ragione.

cosmica.<sup>25</sup> Nella *quaestio*, invece, σῶμα è utilizzato per descrivere anche la fase precedente alla generazione, accostato ad aggettivi che denotano la mancanza di attributi propri del corpo del cosmo: forma e ordine.<sup>26</sup> Allo stesso modo, l'anima pre-cosmica è chiamata unicamente ἄνους ψυχῆ, priva cioè di quella parte, il *nous*, che la rende propriamente anima del cosmo.<sup>27</sup>

Il problema dall'anima cosmica, benché in forte conformità con l'esegesi del *De animae procreatione*, non è sviluppato nei medesimi termini. In quel caso si sottolinea la necessità di trovare una via non contraddittoria tra le diverse teorie dell'anima presenti nel *Fedro* e nel *Timeo*.<sup>28</sup> Nella nostra *quaestio* invece è messa in luce la relazione tra anima e corpo, una relazione causale, secondo Plutarco difficile da comprendere nel *Timeo*. Se l'anima è più vecchia del corpo, come interpretare il fatto che nel *Timeo* il corpo e poi il “ricettacolo”, che Plutarco considera uguali, sembrano essere presenti sin dall'inizio?<sup>29</sup>

Le incongruenze riguardo all'anima messe in luce da Plutarco nella nostra *quaestio* sono affrontate a partire dalla cosmologia del *Timeo*, un tema profondamente dibattuto al suo tempo, come anche dalla critica moderna. L'aggettivo πρεσβύτερα, usato per definire lo stato dell'anima in *Timeo* (34b10–35a1), è stato così adattato alle due interpretazioni concorrenti del mito platonico. Per quegli interpreti che difendono una lettura eternalista del *Timeo* l'aggettivo possiede un valore astratto: secondo Taylor l'anima è ontologicamente “più importante” del corpo,<sup>30</sup> mentre per Cornford nell'aggettivo ci sarebbe un riferimento alla priorità logica dell'anima.<sup>31</sup> Una tale linea interpretativa

---

<sup>25</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 28b8, 31b7, 32a8. Il termine σῶμα ricorre nella prima parte del *Timeo* (27d5–48e1) a partire da 27b8, dove viene riconosciuto che il cosmo possiede un corpo insieme alle proprietà “visibile e tangibile”, qualità delle cose sensibili; e 31b4 “ciò che è generato deve essere certo di natura corporea (σωματοειδές), e perciò visibile e tangibile”, (tr. Fronterotta). L'uso di σῶμα è accompagnato dal ricorrente appellativo di ζῶον per il cosmo, un “animale” così perfetto da essere definito “dio felice”, *Ti.* 34b8–9. Per l'uso di un lessico comune nel medio platonismo vedi Boys-Stones (2019: 86–88).

<sup>26</sup> Cfr. *quaest.* IV 1003A ἄμορφον σῶμα, σῶμα ἄτακτος καὶ ἀσχημάτιστος.

<sup>27</sup> Nella *quaestio* non ricorre l'espressione αὐτῆ ψυχῆ καθ' ἑαυτήν, presente in *An. procr.* 1014E.

<sup>28</sup> In *An. procr.* 1023A–B Plutarco accenna velocemente a questo problema, affermando che l'anima deve essere stata generata in separazione dal corpo, di cui il demiurgo si occupa solo dopo aver generato l'anima.

<sup>29</sup> Da *Timeo* 50d2, fa la sua comparsa il “ricettacolo”, il cui statuto ontologico è molto difficile da definire, essendo descritto sia come sostrato materiale che come estensione spaziale in cui avviene la generazione dei triangoli. In uno stadio precedente la creazione, si trova un movimento disordinato (*Ti.* 30a3–5, 52d2–53a7), dal momento che nella seconda parte del *Timeo* è il ricettacolo a presentare tale movimento, se ricettacolo e corpo del cosmo vengono fatti coincidere, come sembra fare Plutarco, ne conviene che il corpo del cosmo possiede come il ricettacolo una natura eterna, cfr. *An. procr.* 1014B–C. (Non deve essere dimenticato che per Plutarco è l'anima irrazionale a causare il movimento nello stadio pre-cosmico).

<sup>30</sup> Taylor (1928: 105): “We ought to have put soul first, because soul comes before body γενέσσει καὶ ἀρετῇ ‘in order both of becoming and of worth’ ... so here ‘first in order of becoming’ need not mean in order of time; it means first in the ontological order, the order of dependence”. Anche Cherniss (1962: 424–425) assegna un valore di priorità ontologica a πρεσβύτερα. Interpretazione più che necessaria nel suo caso, dal momento che egli fa del demiurgo platonico un'anima. Il *nous* divino, che nel *Filebo* (31b10–c4) viene identificato come primo principio, diventa quindi *nous* di un'anima a sua volta divina, cfr. Cherniss (1954).

<sup>31</sup> Cornford (1935: 59): “Plato's point is made at length in *Laws X*, where it is argued that all motion must have its source in a self-moving thing which is precisely the definition of soul (896A). Accordingly, the characteristic motions of soul – wish, reflection, forethought, etc. – must be the motions whose operations is primary (πρωτουρογοὶ κινήσεις 897A) and which ‘take over’ the secondary motions of bodies and control them”.

consente di leggere *Timeo* e *Leggi* in conformità, senza incorrere nella difficoltà di spiegare la teoria del *Fedro*, in cui l'anima è definita principio ingenerato di ogni movimento.<sup>32</sup> Vlastos, uno dei più celebri sostenitori della genesi temporale del *Timeo*, ha sostenuto con fermezza che nel dialogo l'anima è detta temporalmente precedente al corpo e generata<sup>33</sup> e ha sottolineato che anche nelle *Leggi* l'anima, benché definita prima γένεσις di tutte le cose, a sua volta è soggetta a γένεσις.<sup>34</sup> La necessità di leggere tutti i dialoghi platonici come espressione di un unico e coerente sistema filosofico rende difficile giustificare le difformità sulla stessa tematica presenti in dialoghi diversi, come accade per la questione dell'anima. A favore di una visione più moderata, incentrata unicamente sul dialogo del *Timeo*, sembra molto convincente la discussione che Sarah Broadie dedica agli aspetti che complicano la lettura metaforica di *Timeo* 34b10–35a1. La Broadie fa leva sull'uso degli avverbi, come anche sulla chiara scansione temporale del passo.<sup>35</sup>

Altrettanto dibattuta è l'interpretazione di *Timeo* 30b3–6, seconda parte della domanda della *quaestio*. La critica del primo Novecento ha sostenuto a lungo, sebbene con diverse sfumature interpretative, che secondo Platone sarebbe impossibile l'esistenza di un intelletto superiore, identificabile con il demiurgo, separato da un'anima. Il demiurgo sarebbe così parte dell'anima cosmica, e soprattutto parte del cosmo.<sup>36</sup> Hackforth è stato il primo ad opporsi a questa interpretazione, attraverso una lettura congiunta e accurata del *Filebo*, nel quale non viene negata la possibilità che il *nous* esista al di fuori di un'anima.<sup>37</sup> Mohr è poi tornato sui passi del *Timeo*, *Filebo* e *Sofista* citati da Plutarco, argomentando l'importanza del *Sofista* per sostenere la trascendenza e l'indipendenza del demiurgo dall'anima cosmica. Anche secondo Mohr tuttavia il *nous* demiurgico

<sup>32</sup> Nel *Fedro* l'anima è πηγή καὶ ἀρχὴ κινήσεως (245c9) ma anche τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν (245d6). Allo stesso modo nel X delle *Leggi* la definizione dell'anima è ἡ δυναμένη αὐτὴν αὐτῆς κινεῖν κίνησις (896a1–2) e μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν (896b1). Questi dialoghi secondo Vallejo (1997: 143) presentano quella che si può definire “teoria del movimento”.

<sup>33</sup> Per Vlastos (1995a: 259) l'errore più grande sarebbe quello di cercare una coerenza assoluta tra i dialoghi di Platone, mentre il *Timeo* è da considerare un dialogo a sé stante. Secondo Vlastos il X delle *Leggi* e il *Timeo* hanno scopi e necessità del tutto differenti. Della stessa opinione Carone (1994: 275) che descrive le *Leggi* come “a more exoteric way in contrast with the more esoteric style of the *Timaeus*”. Secondo Vlastos (1995b: 275–6, 1995a: 252) *Timeo* e *Leggi* propongono una teoria secondo cui l'anima è stata generata, diversa da quella presente nel *Fedro*.

<sup>34</sup> Secondo Vlastos (1995a: 259, 1995b: 274) nelle *Leggi* l'anima è definita “la prima delle cose generate” in più luoghi (X 892a, 904a, XII 967d), in forte continuità con il *Timeo*. Per un'interpretazione diversa Carone (1994: 278), secondo la quale nelle *Leggi* non c'è alcuna necessità di intendere temporalmente il πρῶτον, perché l'anima è “the first (*prōtē*) not only in the logical – and metaphysical – order, but also in dignity (*presbutatē*) and efficacy (*kratistē, diapherontōs praktikēn*), whereas the motion that is moved by something else and in turn moves others things is secondary (*deutera, 895b*)”.

<sup>35</sup> Broadie (2012: 89).

<sup>36</sup> Di questa opinione Taylor (1928: 82), Cornford (1935: 137), Cherniss (1944: 425), anche se con diverse sfumature interpretative. Robinson (1987: 114–115), pur sottolineando che l'anima del cosmo dipende dal demiurgo e che l'anima cosmica non può essere il primo principio della cosmologia del *Timeo*, conclude tuttavia che il demiurgo deve possedere un'anima sua, se si deve rispettare *Timeo*, *Sofista* e *Filebo*. Interessanti le osservazioni di Zeyl in merito (1987: 124). Della stessa linea interpretativa Carone (2005: 46–48, 51–52). Ampia discussione del dibattito in Menn (1995: 11–13) e Carone (2005: 42) che riassumono le diverse interpretazioni proposte nel tempo dagli interpreti.

<sup>37</sup> Hackforth (1936).

deve trovarsi in un'anima, sebbene separata ed esterna dal cosmo. Menn ha dedicato il più approfondito studio sull'ipotesi che il *nous*, principio primo demiurgico, sia considerato da Platone separato dalla cosmo e privo di anima, identificabile con una forma di virtù.<sup>38</sup> La posizione di Menn è forse quella più vicina all'interpretazione plutarchea.<sup>39</sup>

In realtà, il problema che ha tenuto occupata così tanto la critica moderna sembra assente in Plutarco, per il quale demiurgo e *nous* del *Filebo* sono il medesimo principio primo, separato dal cosmo e privo di anima, tematica su cui è incentrata la II *quaestio*.<sup>40</sup> Nella nostra *quaestio* Plutarco si dimostra interessato al legame tra anima e corpo, un aspetto che ha ricevuto minore attenzione dalla critica moderna. Tra i pochi accenni alla questione, Mohr ammette che nel cosmo si verifica una condizione inedita per l'anima, la quale viene meno alla sua separabilità dal corpo, una delle caratteristiche chiave dell'anima secondo Platone.<sup>41</sup> Mentre la Carone sembra prendere una strada molto vicina a quella della nostra *quaestio* in un articolo incentrato sulla relazione tra mente e corpo, sostenendo e dimostrando che “body and soul may imply one another and thus constitute a single inseparable whole”.<sup>42</sup>

Il tema dell'anima cosmica era estremamente dibattuto al tempo di Plutarco, a causa del profondo legame che esso intrattiene con l'interpretazione della cosmologia del *Timeo*.<sup>43</sup> Una lettura secondo cui il cosmo ha avuto origine, come quella sostenuta da Plutarco, doveva di pari passo proporre un'interpretazione dell'anima del cosmo come generata. Numerose difficoltà trovate da Plutarco nel giustificare la coerenza della visione platonica tra i diversi dialoghi sono condivise da parte di quella critica moderna che concepisce la filosofia di Platone un sistema unico e compatto, come messo in luce da Opsomer in un importante articolo che difende la legittimità dell'esegesi plutarchea.<sup>44</sup>

## La seconda domanda

---

<sup>38</sup> Menn (1995: 10), secondo cui la teoria di dio come *nous* risolverebbe il problema della partecipazione tra le forme e il sensibile dei dialoghi di mezzo di Platone. Secondo Menn (1995: 14–18) con il termine *nous* Platone intende una virtù razionale. Sulla dimostrazione che per Platone è possibile l'esistenza di *nous* senza anima Menn (1995: 19–24). A favore della separazione del demiurgo dal cosmo anche Johansen (2004: 7–26) e Broadie (2012: 79–86), secondo la quale il demiurgo rappresenta “a craftsmanship personified”. In questo modo il modello teleologico del *Timeo* si avvicinerebbe a quello aristotelico, con la differenza che nel dialogo platonico l'azione demiurgica avviene fuori dal cosmo e non dal suo interno.

<sup>39</sup> Cfr. Opsomer (2004: 154).

<sup>40</sup> Opsomer (2005) sulla concezione di Plutarco e in generale medioplatonica di dio, diversamente Baltès (2000: 270), che parla di una *θεία ψυχή* del *nous* demiurgico, concetto tuttavia assente nel *corpus* plutarcheo, così ritiene anche Opsomer (2005: 74).

<sup>41</sup> Mohr (1985: 176–179). Su questo aspetto anche Johansen (2004: 18–19). Per l'importanza dell'immortalità e separabilità del corpo dell'anima come tratto distintivo del platonismo vedi Att. Fr. 7 Des Places, anche se per Attico non è possibile che l'intelletto esista senza anima, cfr. Fr. 7 Des Places 82–83.

<sup>42</sup> Carone (2005b).

<sup>43</sup> Cfr. Alcino. *Didask.* 169, 31–36; Att. Fr. 23 des Places = Procl. in ti. I, 381, 26–382, 12 Diehl; Tauro T27, T28, T29 Petrucci, Severo T 6, 7, 8 Gioè. Boys–Stones (2019: 184–211).

<sup>44</sup> Opsomer (2004).

Dopo la breve osservazione che chiude la parte iniziale della *quaestio*, Plutarco formula una domanda alternativa: “oppure è vero ciò che dico spesso?”.<sup>45</sup> Anche il *De animae procreatione* (1012B) si apre con un preambolo simile, a riprova che l’esegesi dell’anima cosmica è uno dei temi ai quali Plutarco si dedicò più a lungo e con maggiore frequenza.

La soluzione proposta dimostra che i due passi del *Timeo* non sono inconciliabili: anima e corpo sono esistenti da sempre, privi di origine entrambi. Malgrado questo, è possibile dimostrare non contraddittoriamente che secondo il tempo e per il suo speciale legame con il *nous* l’anima ha dato origine al corpo del cosmo.

Il primo argomento fa ricorso ad una distinzione tipica dell’esegesi plutarchea del *Timeo*: esiste una differenza tra una fase a-temporale, precedente alla generazione del cosmo, ed una fase propriamente temporale successiva ad esso.<sup>46</sup> Nella fase atemporale, segnata dall’avverbio *ἀεί*, né anima né corpo sono generati, ma sono coesistenti.<sup>47</sup> La loro relazione è descritta da un verbo, *συνυπάρχω*, inedito per un contesto cosmologico, essendo per lo più ricorrente in testi esegetici di tema logico. Il verbo esprime relazioni di contraddittorietà o di impossibile coesistenza tra gli opposti.<sup>48</sup> Anima e corpo si comportano dunque come due opposti che, tuttavia, sono in grado di coesistere.

In questo stadio l’anima è senza intelletto, *ἡ ἄνους ψυχῆ*, mentre il corpo privo di forma, *τὸ ἄμορφον σῶμα*, entrambi sono propriamente privi di origine.<sup>49</sup> Nel *De animae procreatione* viene descritta più approfonditamente l’interpretazione secondo cui è necessario che un’anima priva di ragione sia presente allo stato pre-cosmico perché solo da essa può derivare il movimento caotico di cui parla il *Timeo* (30a2–6), origine del male che necessita di una causa come tutte le cose che sono in divenire.<sup>50</sup> Plutarco giustifica la sua visione sulla base del *Fedro*, secondo cui l’anima “ingenerata” è principio di ogni movimento.<sup>51</sup> Dal X delle *Leggi* Plutarco ricava la teoria di un’anima irrazionale

---

<sup>45</sup> Il codice *a* tramanda ἢ “certo, senza dubbio” che darebbe una struttura del tutto diversa alla *quaestio*.

<sup>46</sup> Cfr. *An. procr.* 1014B, e Boys–Stones (2019: 197).

<sup>47</sup> Cfr. *quaest.* VIII. Benitez (1989: 95–96) a proposito dello statuto ontologico delle forme nel *Timeo* descritto dall’avverbio *ἀεί* parla di una stabilità “timeless”, e non “everlasting”, della stessa opinione Zeyl (2000: xliii). Robinson (1987: 118), sostiene che nel *Timeo* solamente le idee possano ritenersi totalmente eterne, anche se Demiurgo, Idee, Spazio e contenuto dello spazio sono a suo parere descritti nel *Timeo* senza un inizio né una fine. È molto probabile che Plutarco consideri anche il corpo e l’anima pre-cosmica appartenere alla stessa condizione priva di tempo, della stessa opinione Opsomer (2007c: 295).

<sup>48</sup> Il verbo ha solamente nove occorrenze nel *corpus* plutarcheo, come già accennato non ricorre in Platone e ha un’unica occorrenza in Aristotele *E.E.* 1241b27. Per l’uso decisamente più diffuso in testi di argomento logico cfr. Plu. *Tranq.* 472B, *Adv. Stoic.* 1066E, *Sext. M* 8. 81–84; 196.

<sup>49</sup> In maniera simile la Broadie (2012: 91) parla di una fase pre-temporale nel *Timeo*. Anche se secondo la Broadie è possibile un’interpretazione letterale e temporale della creazione che vada di pari passo con una creazione che si ripete e che non è un evento unico, come sembra intendere Plutarco.

<sup>50</sup> *An. procr.* 1015B–C.

<sup>51</sup> Cfr. *An. procr.* 1016A–E.



e malvagia, presente prima dell'intervento divino.<sup>52</sup> Questa teoria è da tutti riconosciuta la più celebre e originale interpretazione di Plutarco, una lettura che avrà seguito presso altri platonici successivi, ma del tutto inedita per il contesto esegetico del suo tempo.

Se questa è la condizione precedente alla generazione del cosmo, ben diversa è quella successiva, inaugurata dallo scorrere del tempo. Tutto ciò che è soggetto al tempo cade sotto la categoria del generato.<sup>53</sup> La congiunzione ἐπεὶ segna il passaggio tra questi diversi stati, evoluzione che dipende unicamente del cambiamento dell'anima ἄνους:

dopo che l'anima partecipò del *nous* e dell'armonia e, divenuta razionale attraverso un accordo sinfonico, divenne causa del cambiamento per la materia e, dominato con i suoi movimenti, strappò e rivolse a sé quelli di quella, così il corpo del cosmo ebbe generazione dall'anima, essendo stato formato e reso simile (1003A).

L'azione del *nous* con cui l'anima entra in contatto corrisponde ad una armonizzazione sinfonica (διὰ συμφωνίας), che si esprime negli intervalli matematici descritti in *Timeo* 35a1–36c4, di cui si occupa la seconda parte del *De animae procreatione* (1027A–1032F).<sup>54</sup> Nel *De animae procreatione* il *nous* è definito “causa e principio di ordine e concordanza rispetto al movimento”.<sup>55</sup> L'intervento divino apporta quindi un cambiamento sul tratto distintivo dell'anima: il movimento. Come la fine della II *quaestio* (1001C) esprime molto chiaramente, l'anima possiede con il *nous* divino una relazione genetica uguale a quella tra padre e figlio, solo in secondo luogo tra i due è presente una relazione demiurgica, simile a quella tra artigiano e prodotto. La parentela tra *nous* e anima assume anche una manifestazione visibile nei movimenti circolari e perfetti degli astri celesti:<sup>56</sup>

considerate allora se l'anima,<sup>57</sup> divenuta la più saggia e la più giusta, non guida il cielo e le cose celesti con le armonie in relazione a se stessa e i movimenti, se non è diventata tale per mezzo di proporzioni armoniche, copie delle quali provengono per i corpi nelle parti del cosmo visibili e che sono viste, cioè nei corpi; se la prima e più potente potenza invisibile non è diventata padrona dell'anima e non la rende armoniosa e obbediente, mentre tutte le altre cose sono concordi con la parte migliore e divina.

---

<sup>52</sup> Nel passo, l'Ateniese osserva (896e8–897b4): “Dunque l'anima guida tutte le cose del cielo, della terra e del mare con i suoi movimenti (...) e tutti i movimenti che sono affini a questi o moti primordiali che si assumono il controllo dei movimenti secondari dei corpi e guidano tutte le cose alla crescita e alla diminuzione (...) tutte cose di cui l'anima servendosi, quando ogni volta si associa alla mente, 'dio' correttamente per dei, governa tutto in modo giusto e felice (ψυχή ... νοῦν μὲν προσλαβούσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς), invece quando si unisce all'ignoranza produce tutto il contrario di ciò”. Per la traduzione si segue Mayhew (2008), al quale si rimanda per le problematiche testuali del passo, p. 216. Plutarco dichiara in *Is. et Os.* (370F4–9) che solo nelle *Leggi* Platone parla senza ambiguità di un'anima malvagia, mentre in *An. procr.* 1014E: ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἄντικτος ψυχὴν ἄτακτον εἴρηκε καὶ κακοποιόν.

<sup>53</sup> Cfr. *quaest.* VIII, 1007C–D dove si dice che il tempo è generato, espressione dei movimenti regolari dell'anima cosmica, *Pl. Ti.* 38b6–39e2.

<sup>54</sup> Cfr. l'interessante paragone offerto in *An. procr.* 1014: il dio è come un uomo che accorda il suono e rende armonico il movimento delle corde. Per l'interpretazione della seconda parte di *An. procr.* si veda Ferrari – Baldi (2002) e Petrucci (2018b: 4–10). La medesima disposizione armonica posseduta dall'anima cosmica deve essere ricercata nell'anima individuale, cfr. commento IX *quaestio*.

<sup>55</sup> *Plut. An. procr.* 1015E6: νοῦς ἀτία τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν. Cfr. *An. procr.* 1016B e *quaestio* II, 1001C dove sembra esserci un riferimento come nel nostro passo a *Timeo* 36e6–37a2. In questo aspetto Plutarco sembra vicino all'interpretazione della Broadie (2012: 72), secondo cui l'idea di “craftsmanship” di Platone, rappresentata dal demiurgo del *Timeo*, è intrinsecamente legata al concetto di ordine.

<sup>56</sup> *Plu. An. procr.* (1029D–E), cfr. anche 1030C, le ultime righe che concludono il trattato.

<sup>57</sup> Per un uso analogo ricorrente nelle *quaestiones* vedi 1000D, 1001B, 1004B e specialmente 1009F, σκόπει μή.

Il particolare legame che l'anima possiede con dio le consente di diventare a sua volta “causa del cambiamento” per il corpo del cosmo. Nella nostra *quaestio* tale generazione è descritta in passaggi estremamente concisi. Per la prima volta nella *quaestio* è usato il termine ὕλη, che sembra sostituire semplicemente il termine σῶμα τοῦ κόσμου, usato fino a questo momento. La teoria plutarchea della materia è un tema complesso.<sup>58</sup> Restringendo il campo al *De animae procreatione*, testo con cui la nostra *quaestio* intrattiene importanti parallelismi, si può notare la stessa oscillazione nell'uso di “materia” e “corpo del cosmo”, ed è possibile isolare un uso ambivalente del termine ὕλη.<sup>59</sup> Con questo termine è chiamato per lo più “il ricettacolo” del *Timeo*, che assume così una decisa connotazione materiale.<sup>60</sup> In questo senso Plutarco intende la ὕλη di per sé stessa totalmente inerte, priva di ogni movimento, qualità e potenzialità (1014F), interpretazione che gli consente di rifiutare la teoria di coloro che fanno della materia la causa del male presente nel mondo sensibile (1015C).<sup>61</sup>

Nel *De animae procreatione*, però, è accettato anche un altro uso di ὕλη per indicare l'essere divisibile nei corpi, identificato da Plutarco con l'anima pre-cosmica.<sup>62</sup> Ciò non significa che l'anima pre-cosmica corrisponda alla materia, ma che in qualche modo l'anima irrazionale costituisca una sorta di materiale su cui agisce il *nous* divino.<sup>63</sup> Avendo davanti i diversi usi di ὕλη contemplati da

<sup>58</sup> Sul tema Ferrari (1995: 80–104). Il modo in cui Plutarco interpreta il ruolo della materia è così originale che influenza anche altri platonici del suo tempo, su questo vedi Ferrari (1995: 90).

<sup>59</sup> Cfr. Plu. *An. procr.* 1014C–D: ἡ μὲν οὖν σώματος οὐσία τῆς λεγομένης ὑπ' αὐτοῦ πανδεχοῦς φύσεως ἔδρας τε καὶ τιθῆνης τῶν γενητῶν οὐχ ἑτέρα τίς ἐστίν; *An. procr.* 1013C, 1015E. In questo commento viene tralasciato ogni paragone tra la *quaestio*, *Is. et Os.* e *Def. Or.* perché lo statuto di ricerca esegetica delle *Quaestiones* è più rigoroso e vicino a quello del *De animae procreatione*, mentre il *Def. or.*, come dialogo, e *Is. et Os.*, come trattato, è possibile che presentino variazioni sul tema. La discussione più approfondita sulla materia in Plutarco si trova in Ferrari (1995: 69–113), per una completa e aggiornata ricostruzione Boys–Stones (2019: 113–115) e per quanto riguarda *Is. et Os.* Petrucci (2016).

<sup>60</sup> La diffusione di questo termine nel platonismo deriva da Arst. *Phs.* 4.2.209b11–12, Cfr. Ferrari (1996: 44), (1995: 73), Ulacco–Opsomer (2014: 163).

<sup>61</sup> Sotto questo aspetto Plutarco offre un'esegesi che si distacca notevolmente dall'interpretazione moderna che vede nella materia quella concausa necessaria opposta in qualche modo all'azione benevola a costruttiva del dio, vedi Sedley (2011: 121–138).

<sup>62</sup> Plu. *An. procr.* 1022E, 1022F: τὴν δὲ περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστὴν εἰ μὲν τις ἐθέλοι καλεῖν ὕλην ὡς καὶ ὑποκειμένην ἐκείνη καὶ μεταληπτικὴν ἐκείνης φύσιν, ὁμωνυμῆα χρώμενος, οὐ διαφέρει πρὸς τὸν λόγον. Opsomer (2004: 143): “In the world-soul it is the psychic substrate (it is a non-material substrate, which is why the word ‘matter’ can only be applied homonymously)”. Riprendendo l'interpretazione offerta da Opsomer (2004), l'essere divisibile nei corpi, ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή, corrisponde a quella che nella nostra *quaestio* è chiamata anima ἄνους, alla quale il demiurgo mescola l'essere indivisibile, ἡ ἀμερής, che corrisponde in qualche modo al *nous* divino. Facendo ciò il demiurgo non produce due anime differenti, una razionale ed una malvagia e irrazionale, ma piuttosto mette insieme due “principi di forze differenti”. Cfr. Opsomer (2012: 312): “After the blending, however, the original constituents are no longer present in their pure state. The original ingredients may be the principles of opposite powers, but this does not mean that they should be equated with the rational and irrational parts of the created soul”. Il *nous* apporta all'anima le sue facoltà razionali, mentre l'anima precosmica mantiene le facoltà legate ai sensi e irrazionali che essa già possedeva. Le facoltà dell'anima precosmica sono infatti quella immaginativa e cinetica, τὸ φανταστικὸν καὶ κινητικὸν (*An. procr.* 1014C), che il dio non costruisce ma “preleva” così come sono, cfr. anche *An. procr.* 1024 C, vedi su questa tematica Opsomer (1994). L'unione di essere divisibile e indivisibile diventa poi un sostrato che permette la mescolanza dell'uguale, τὸ ταῦτόν, e del diverso, τὸ θατέρον, gli altri ingredienti dell'anima platonica, che non possono essere mescolati direttamente. Così come fuoco e terra devono essere gli estremi della proporzione tra i quattro elementi primordiali in *Timeo* 32b3–8.

<sup>63</sup> Opsomer (2004: 148), Boys–Stones (2018: 106–107).

Plutarco nel *De animae procreatione*, si rivela comunque difficile distinguere le parti in gioco nella nostra *quaestio*:

ἡ ψυχὴ μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῇ ὕλῃ καὶ κρατήσασα ταῖς αὐτῆς κινήσει τὰς ἐκείνης ἐσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν, 1003A.

Se si considera che Plutarco interpreta il movimento pre-cosmico come espressione caratteristica dell'anima irrazionale, nel passo bisognerebbe intendere con ὕλη l'anima pre-cosmica i cui movimenti vengono dominati dal *nous*. Tuttavia, la seconda e ultima occorrenza di ὕλη nella *quaestio*, rende difficile accettare l'interpretazione appena proposta:

la materia senza forma e senza limite, essendo stata formata dall'anima presente in lei, ricevette una forma disposizione così fatta.

ἡ ἄμορφος ὕλη καὶ ἀόριστος ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐνούσης σχηματισθεῖσα μορφὴν ἔσχε τοιαύτην καὶ διάθεσιν, 1003B.

L'accostamento dei due passi lascia intendere che la relazione tra anima pre-cosmica e materia è così stretta da consentire a Plutarco l'espressione "movimenti di quella" intendendo probabilmente "movimenti della materia", pur essendo essa di per sé inerme e messa in un moto unicamente dall'azione dell'anima pre-cosmica. Caratteristica costante della teoria della materia in Plutarco è una correlazione così forte tra anima e corpo, che la critica moderna ha parlato di due entità solo "logicamente" separabili.<sup>64</sup> Proprio in forza di tale endemica compenetrazione con la materia, l'anima razionale si fa "demiurgo" intermediario del *nous*, il primo e più fondamentale principio ordinatore (*An. procr.* 1024 C).<sup>65</sup> Non è un caso forse che nel *Timeo* (42c2–d2) con il verbo κρατέω e con un composto simile ad ἐπισπάω (συνεπισπάω) sia descritto il dominio che la parte razionale opera all'interno dell'anima individuale, scombussolata dall'incarnazione. Nella II *quaestio* Plutarco sembra avere in mente lo stesso passo del *Timeo*, quando descrive l'ingresso del *nous* nell'anima precosmica: l'anima replica ciò che il demiurgo opera su di lei.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Ferrari (1995: 87), Ferrari/Baldi (2002: 265). Cfr. *An. procr.* 1026E, dove l'anima irrazionale che permane pur sempre nell'anima cosmica è definita la parte "intima con il corpo e simpatetica con esso fin dall'inizio", (τὸ δὲ σῶματι σύνηθες ἐξ ἀρχῆς καὶ συμπαθές). Riguardo a questa stessa parte poche righe sotto (1027A) si dice: "così ci si è reso evidente sotto molti punti che l'anima non è tutta opera del dio ma che ha in sé una parte connaturata di male ordinata da quello" (οὕτως ἐνδείκνυται πολλαχόθεν ἡμῖν τὸ μὴ πᾶν ἔργον εἶναι θεοῦ τὴν ψυχὴν ἀλλὰ σύμφυτον ἔχουσιν ἐν ἑαυτῇ τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν ὑπ' ἐκείνου διακεκοσμήσθαι). Plutarco non è ignaro del rischio che può correre in una definizione così sfumata, che lo avvicina all'esegesi da lui ritenuta errata di Crantore, cfr. *An. procr.* 1012A, 1022 F–1023B.

<sup>65</sup> Della stessa opinione è Opsomer (2012: 326). Sul tema dell'anima come demiurgo interno al cosmo in Plutarco ma anche in generale nel platonismo coevo, Opsomer (2005) e Opsomer (2007c: 297), Michalewski (2014: 7–93). Menn (1995: 47) è convinto anche per Platone l'anima cosmica sia la causa efficiente della generazione. *contra* Boys–Stones (2019: 212), che afferma (p. 214): "the world soul, is short, is a necessary first step in the process of cosmic formation: a 'global' structure for matter which governs the way in which forms are realised in it". Su questo tema si torna nel commento alla V *quaestio*.

<sup>66</sup> Plut. *An. procr.* 1024C13–15: νοῦς ... ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, "l'intelletto (...) subentrando nell'anima e dominandola la rivolge verso di sé stesso".

L'ordine impartito dall'anima non corrisponde completamente a quello impartito da dio, pur essendo suo riflesso e pur esprimendosi ugualmente in proporzioni numeriche. Il *nous* rende l'anima "sinfonica" attraverso la giusta proporzione armonica che è costituita da precisi intervalli di numeri, mentre l'anima forgia la materia assegnandole una forma per mezzo di strutture geometriche, come si vedrà nella V *quaestio*. In questo modo il corpo è reso "il più possibile simile" all'anima (τὸ σῶμα τοῦ κόσμου γένεσιν ἔσχεν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ κατασχηματιζόμενον καὶ συνομοιούμενον, 1003A).<sup>67</sup> Come dimostra la V *quaestio*, la differenza tra anima e corpo si manifesta persino nella composizione geometrica sensibile che hanno i due enti: nella parte corporea del cosmo non esistono forme perfettamente circolari, caratteristiche unicamente del *nous* e dell'anima.

Forse a rimarcare tale insanabile differenza ontologica, Plutarco aggiunge un ultimo *caveat*:

οὐ γὰρ ἔξ' αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὴν τοῦ σώματος ἐδημιούργει φύσιν, οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ σώματος ἀτάκτου καὶ ἀσχηματίστου σώμα τεταγμένον ἀπειργάσατο καὶ πειθήνιον.

infatti non da se stessa l'anima ha creato la natura del corpo né da ciò che non è, ma da un corpo privo di ordine e di forma costruì un corpo ordinato e obbediente.

Attraverso la preposizione ἔξ, con cui si esprime una causa materiale, viene chiarito che anima e corpo non sono la medesima sostanza, e non hanno dunque nulla che li renda ontologicamente simili.<sup>68</sup> Diversamente, nella II *quaestio* viene sottolineato che anima e *nous* divino sono ontologicamente legati, perché l'anima deriva da esso, sua origine e sorgente, ἀπ' αὐτοῦ [θεοῦ] καὶ ἔξ' αὐτοῦ γέγονε.<sup>69</sup> Al contrario, l'anima agisce sul corpo che muta nella sua disposizione, rimanendo il medesimo oggetto. Essendo ontologicamente superiore l'anima assume il ruolo di agente di dio nel cosmo, per questo la sua azione è descritta con il verbo δημιουργέω e con quell'azione ordinativa e persuasiva (σῶμα τεταγμένον ἀπειργάσατο καὶ πειθήνιον) sulla materia che nel *Timeo* è compiuta direttamente da dio.<sup>70</sup> Malgrado questa separazione di ruoli, per Plutarco dio rimane padre e demiurgo di tutto il cosmo, compresa la materia, come la II *quaestio* dimostra brillantemente.<sup>71</sup> La generazione del cosmo ha luogo per mezzo di una propagazione "concatenata" di ordine e forma, che dal *nous* giunge alla materia mediante l'anima, che nel *Timeo* (34b3–4) è inserita dentro e attorno al cosmo, a garanzia della sua lunga vita razionale. Nella III *quaestio* è

---

<sup>67</sup> Cfr. *An. procr.* 1024C: l'anima trasmette copie degli intelligibili nel mondo sensibile.

<sup>68</sup> Sul problema delle cause si veda la nota successiva.

<sup>69</sup> Per l'approfondimento sul passo si rimanda al commento della II *quaestio*, per l'anima come parte della categoria dei νοητά si rimanda invece al commento della III e VI *quaestio*.

<sup>70</sup> Il verbo δημιουργέω fa esplicito riferimento al ruolo di demiurgo del dio del *Timeo*, come ἀπεργάζομαι che è usato generalmente per qualificare l'azione del dio. Una scelta molto forte è l'assegnazione all'anima del cosmo dell'azione persuasiva (*Timeo* 48a3) che il dio opera per produrre dalla necessità il prodotto migliore possibile. Per la persuasione di dio nei confronti della materia nel *Timeo* vedi Sedley (2011: 130).

<sup>71</sup> Vedi commento *quaestio* II, cfr. *An. procr.* 1017A: σαφέστατα διδάσκων ὡς οὐχὶ σώματος ἀπλῶς οὐδ' ὄγκου καὶ ὕλης ἀλλὰ συμμετρίας περὶ σῶμα καὶ κάλλους καὶ ὁμοίτητος ἦν ὁ θεὸς πατὴρ καὶ δημιουργός.

citando questo passo platonico che Plutarco descrive la partecipazione degli intelligibili con il mondo sensibile.<sup>72</sup>

Arrivati a questo punto, la *quaestio* prende un'evoluzione inaspettata dal punto di vista filosofico, ma usuale per le *Platonicae Quaestiones*. Plutarco propone com'è solito un esempio, attraverso la formula tipica “qualcuno potrebbe dire”, che dovrebbe aiutare a rendere più chiara la relazione tra anima e materia:

ὥσπερ οὖν, εἰ φαίη τις ἀεὶ τὴν τοῦ σπέρματος δύναμιν εἶναι μετὰ σώματος γεγονέναι μέντοι τὸ σῶμα τῆς συκῆς ἢ τῆς ἐλαίας ὑπὸ σπέρματος, οὐδὲ ἐρεῖ διάφωνον (αὐτὸ γὰρ σῶμα, κινήσεως αὐτῷ καὶ μεταβολῆς ὑπὸ τοῦ σπέρματος ἐγγενομένης, ἔφυ τοιοῦτο καὶ διεβλάστησεν) οὕτως ἡ ἄμορφος ὕλη καὶ ἀόριστος ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐνούσης σχηματισθεῖσα μορφήν ἔσχεν καὶ διάθεσιν.

come dunque, non dirà niente di inconsistente qualcuno qualora dicesse che sempre la potenza del seme è insieme al corpo e che nondimeno il corpo del fico o dell'ulivo è generato dal seme, (infatti il corpo stesso nacque in questo modo e fiorì, essendo generato in lui movimento e cambiamento per opera del seme) così la materia senza forma e senza limite, essendo stata formata dall'anima presente in lei, ricevette forma e disposizione così fatta (1003B).

L'anima, presente nella materia, agisce al suo interno (ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐνούσης), come un seme nel terreno. In questo modo la ὕλη, che è senza forma ed illimitata, “viene configurata” (σχηματισθεῖσα) ottenendo dall'anima una forma ed una disposizione specifica. Si ritrova espresso in poche parole il nucleo della teoria plutarchea che è stata spiegata in precedenza.

Tuttavia, è piuttosto evidente che l'esempio e il lessico usati nel passo rimandano a teorie aristoteliche sull'anima e sulla generazione.<sup>73</sup> Sono state ammesse e riconosciute influenze del pensiero aristotelico sull'interpretazione della cosmologia del *Timeo* di Plutarco. Opsomer sostiene: “selon son interprétation du Timée, le νοῦς est le principe ordonnateur qui informe l'âme précosmique, assumant d'ailleurs exactement le rôle que joue chez Aristote la forme par rapport à la matière”.<sup>74</sup> Ferrari ammette che non mancano influenze aristoteliche sulla concezione della materia

---

<sup>72</sup> Plutarco torna spesso su questo spasso del *Timeo*, cfr. *An. procr.* 1023A–B, *quaest.* III 1002C. Sul tema dell'anima cosmica che si estende attraverso il cosmo si veda Boys-Stones (2018: 217). Per un altro passi in cui Plutarco descrive la generazione come un'opera concatenata vedi *Fac. lun.* (945A): ἢ τε ψυχὴ τυπουμένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ τυποῦσα δὲ τὸ σῶμα καὶ περιπτύσσουσα πανταχόθεν ἐκμάττεται τὸ εἶδος, “l'anima, modellata dall'intelligenza e modellando il corpo che essa avvolge da ogni parte, riceve l'impronta della forma”, (tr. Donini).

<sup>73</sup> Non sono giunti a noi testi di Aristotele dedicati espressamente alla botanica, un tema a cui si è dedicato invece Teofrasto. Le teorie sulla generazione sono esposte diffusamente da Aristotele nel *De generatione Animalium* e *Historiae Animalium*, cfr. *GA* 730a25–b5. Donini (2004: 257): “L'esistenza di coincidenze letterali nei testi plutarchei e aristotelici che possiamo mettere a confronto è quel che ci rassicura sul caso delle *Historiae Animalium*, la cui conoscenza possiamo quindi con una certa sicurezza attribuire a Plutarco”. Sui contatti con *HA* vedi ancora Donini (2004: 265–266), Meeusem (2016: 279). Vedi *Adv. Col.* 1115A, dove sono elencati i testi in cui secondo Plutarco Aristotele e i Peripatetici non seguono la teoria delle idee, tra questi è citato anche Teofrasto. Secondo Chiaradonna (2015: 434) quello elencato da Plutarco è l'unico gruppo di testi che possiamo essere sicuri sia stato letto per intero. Meeusen (2016: 280) ammette che spesso Plutarco non cita il testo a cui fa riferimento, come avviene nella nostra *quaestio*, “additionally, the potential influence of a largely anonymous tradition, either popular or more specialised, should not be underestimated”. Carone (2005b: 247) sostiene che già in Platone sono presenti delle istanze che avvicinano l'anima all'ilemorfismo aristotelico, tra queste, la forte compresenza tra anima e corpo (specialmente nella relazione tra micro-macro cosmo del *Filebo* 29a–30d e nel X delle *Leggi*) e l'anima definita causa e principi della generazione del corpo in *Leggi* X, tutti aspetti cruciali nella nostra *quaestio*.

<sup>74</sup> Opsomer (1994: 41).

plutarchea.<sup>75</sup> Nella nostra *quaestio* l'aspetto sicuramente più prossimo all'interpretazione aristotelica è una rappresentazione dell'anima strettamente legata al corpo, che agisce nell'attuazione della sua potenza.<sup>76</sup> Questa ingombrante sovrapposizione potrebbe non essere il punto centrale del passo plutarcheo.

Un passo delle *Quaestiones Convivales* molto simile al nostro si dimostra utile a capire lo scopo esegetico dell'esempio. Nella terza *quaestio* del secondo libro, ci si interroga se sia nato prima l'uovo o la gallina.<sup>77</sup> L'occasione si rileva un pretesto per indagare quali siano i principi della generazione del cosmo.<sup>78</sup> Uno dei convitati, Firmio, ricorrendo agli atomi, sostiene che elementi piccoli devono essere considerati principi di quelli grandi e dunque l'uovo è nato prima della gallina.<sup>79</sup> L'uovo è un elemento più semplice, benché sensibile, rispetto alla gallina, che è un essere composto e complesso.<sup>80</sup> Firmio afferma che “è necessario infatti in ogni cambiamento che ci sia, prima di ciò che cambia, <ciò> da cui esso è cambiato”, ἀνάγκη γὰρ ἐν πάσῃ μεταβολῇ πρότερον εἶναι τοῦ μεταβάλλοντος <τὸ> ἐξ οὗ μετέλαβε (636C). La parola è quindi ceduta a Senecione che parte da una posizione opposta: il cosmo è nato per primo essendo la più perfetta di tutte le cose, rispettando il principio secondo cui ciò che è perfetto in natura precede ciò che è imperfetto (636F). Per questo motivo l'uovo deriva dalla gallina e non viceversa. Senecione conclude affermando:

di conseguenza affermiamo che l'essere vivente non è nato senza principio e principio della generazione degli esseri viventi è la potenza, dalla quale la materia ricevette la sua prima trasformazione e la quale vi produce una mescolanza e un accoppiamento fecondatore.<sup>81</sup>

ὅθεν ἀρχῆς μὲν ἄνευ γεγονέναι ζῶον οὐ λέγομεν, ἀρχὴν δ' εἶναι ζωογονίας ὑφ' ἧς πρότερον ἢ ὕλη μετέβαλε δυνάμει, κρᾶσίν τινα καὶ μῆξιν ἐνεργασαμένης γόνιμον (367E).

Le parole di Senecione sono sorprendentemente vicine a quelle della nostra *quaestio*, anch'esse inequivocabilmente intrise di teorie aristoteliche.<sup>82</sup> Vi si ritrova la stessa attenzione sulla potenza che innesca il processo generativo del cambiamento, agendo sulla materia. Non è questo però il punto

---

<sup>75</sup> Ferrari (1995: 89). La stessa qualificazione di materia priva di ogni qualità si ritrova accolta da Alcino (gli influssi aristotelici sulla sua lettura di Platone sono ammessi da tutti), vedi *Didask.* 162.29–163.10

<sup>76</sup> In Timeo di Locri, tradizionalmente considerato dalla critica un neo-pitagorico, si trova un tentativo di armonizzare la cosmologia di Platone con l'ilemorfismo aristotelico, questo testo sarebbe alla base di successivi adattamenti platonici. Un approccio di questo tipo però sembra profondamente diverso da quello seguito da Plutarco nella nostra *quaestio*. Per uno studio sul tema in Timeo di Locri vedi Ulacco-Opsomer (2014).

<sup>77</sup> Per uno studio specifico su *Quaest. conv.* 635E1–638A10 vedi (Caiazza 2001: 310–331), Ferrari (1995c: 121–132), Setaioli (2016), al quale si rimanda per un'accurata ricostruzione delle fonti aristoteliche presenti nel passo. Secondo Meeusen (2016: 235) i problemi che interessano Plutarco nei suoi studi sulla natura sono motivati da “intellectual curiosity”, anche se questo aspetto non deve far dimenticare che il motivo per cui i problemi sono presi molto seriamente da Plutarco dipende dal modo in cui essi si legano alla filosofia platonica.

<sup>78</sup> Cfr. *Quaest. Conv.* II, 3. 636A, F. Ferrari (1995c: 122): “È molto probabile che dietro a questa domanda apparentemente futile si celi una questione filosofico-cosmologica rilevante, come del resto lo stesso autore lascia intendere in modo abbastanza esplicito”, seguito in questa opinione da Setaioli (2016: 639).

<sup>79</sup> Setaioli (2016: 639–640) dimostra anche il discorso di Firmio, pur sembrano solamente di impostazione epicurea, è in realtà pieno di riferimenti alla riflessione aristotelica.

<sup>80</sup> Plu. *Quaest. Conv.* 636A–B, cfr. III *quaest.*, 1002B.

<sup>81</sup> Tr. Ferrari

<sup>82</sup> Per i riferimenti paralleli cfr. Ferrari (1995c: 126), Setaioli (2016: 641).

cruciale, Ferrari riconosce lo scopo dell'intervento di Senecione. Firmio sostiene che il principio del cambiamento è ciò da cui deriva l'oggetto cambiato: si tratta della medesima sostanza, la materia, che è soggetta a cambiamento.<sup>83</sup> Nel caso di Senecione, invece, l'azione del principio è espressa attraverso un'aristotelica causa d'agente: la potenza che innesca la generazione, proveniente da un essere completo, agisce sulla materia che ne viene cambiata.<sup>84</sup> Nella nostra *quaestio* si ricorre allo stesso ordine di cause: la potenza del seme agisce sulla materia come fa l'anima razionale. L'anima appare dunque la causa efficiente della generazione del corpo.<sup>85</sup>

Il paragone tra la nostra *quaestio* e quella dell'uovo e la gallina ci permette di toccare brevemente il tema della conoscenza e dell'uso di fonti aristoteliche da parte di Plutarco per quel che riguarda temi di filosofia naturale.<sup>86</sup> Fortunatamente, questo complesso problema è stato recentemente oggetto di un approfondito e accurato studio dedicato alle *Quaestiones Naturales*, e a tutta la produzione scientifica di Plutarco.<sup>87</sup> Dallo studio si ricavano almeno due importanti informazioni. Plutarco è interessato a temi di natura scientifica sin da una giovane età; in questo ambito, le autorità che riconosce sono di ambiente aristotelico.<sup>88</sup> Plutarco non è però un fruitore acritico ma ricorre a fonti aristoteliche per motivi di necessità, decidendo sempre in base al contesto.<sup>89</sup>

Lo scopo e il genere della nostra *quaestio* sono diversi da quello delle *Quaestiones Convivales*, dal momento che le *Quaestiones Platonicæ* sono esercizi di esegesi filosofica e, come tali, l'uso del materiale filosofico eterogeneo che fa Plutarco ha una diversa portata. Riconoscere che per Plutarco

---

<sup>83</sup> Ferrari (1995c: 125).

<sup>84</sup> Ferrari (1995c: 128): “è illuminante il riferimento a *Gen. anim.* B1, 735a3 dove Aristotele discute il ruolo che il principio estrinseco, e in possesso della forma in atto, gioca nell'ambito del processo generativo: ἡ δὲ τῆς φύσεως κίνησις ... ἀφ' ἐτέρας οὐσα φύσεως τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργεία. Plutarco parla di una ἀρχὴ ἕξιωθεν ἕτερα καὶ δύναμις (637B): la presenza di un simile principio consente alla terra di generare animali compiuti”.

<sup>85</sup> Della stessa opinione Opsomer (2005: 91). Il passo plutarco canonico a cui si rimanda per il tema delle cause è quello di *Def. or.* 435F–436A. Richiamando il celebre passo del *Fedone* (97b7-98c2) è indicato il primato di Platone nell'aver riconosciuto più cause oltre la mera causa materiale di Anassagora. Platone ha riconosciuto la causa finale e quella efficiente. Sull'importanza di questo passo nel pensiero scientifico di Plutarco vedi Meeusen 2016: 261–263. Per la presenza di questo schema di cause nella *quaest. conv.* II 3, Ferrari (1995c). Per l'impostazione dualistica della filosofia di Plutarco che si evince da *Def. or.* 435F–436A, Ferrari (1995: 79–80). Sul sistema delle cause rintracciabile in Plutarco e sull'influenza che riceve da parte della riflessione aristotelica vedi Ferrari (2015: 98): “la doctrine des causes est employée par les auteurs platoniciens de cette époque notamment – pour ne pas dire exclusivement – afin de justifier la genèse et la composition de l'univers, c'est-à-dire du cosmos.” Donini (1992) che ricostruisce l'influenza del *Timeo* sulla teoria delle cause plutarchea.

<sup>86</sup> *Quaestiones convivales* e *Quaestiones naturales* oltre che appartenere allo stesso genere, sono molto influenzate dalla riflessione aristotelica, Meeusen (2016: 74) con relativi riferimenti bibliografici sul tema.

<sup>87</sup> Meeusen (2016). Si rimanda a questo testo per l'approfondita discussione riguarda alla “scientificità” delle indagini naturali di Plutarco. È impossibile applicare ad esse la stessa misura con la quale adesso vengono affrontati i problemi scientifici, ed è scorretto considerare immature o ingenua le soluzioni proposte da Plutarco. Le scarse attenzioni che questi studi hanno ricevuto nel tempo riflettono un atteggiamento positivista ancora presente nell'approccio verso la scienza antica. Secondo Meeusen (2016: 30–46) un approccio che tenga conto del contesto in cui opera Plutarco è l'unico che possa rendere giustizia allo studio della scienza antica.

<sup>88</sup> Meeusen (2016: 70): “Plutarch was interested in discussing Aristotelian-style scientific topics from a relatively young age onwards. In Plutarch's natural problems, Aristotle and his followers – with Theophrastus as the first in line – are regarded as precious authorities in the development of the arguments”.

<sup>89</sup> Roskam (2011: 47): “Plutarch's evaluation of Aristotle is always *ad hoc* and does not reflect a thoroughly considered general attitude towards the Stagirite”, vedi anche Meeusen (2016: 72).

è del tutto legittimo ricorrere ad Aristotele per tematiche scientifiche, e con precise necessità, ci rassicura sul fatto che non è un atteggiamento insolito: l'esempio del seme rientra nel tema delle scienze naturali le cui autorità sono di ambiente peripatetico. Questo però è solo un aspetto secondario dell'esempio. Plutarco vuole dimostrare che anima del cosmo e corpo non possono che essere da sempre coesistenti, ma che tra i due c'è una precisa relazione causale. La δύναμις del seme che diventa atto, quindi un seme che rimane sostanzialmente lo stesso ma muta rispetto alla potenza, corrisponde all'anima cosmica, già presente prima che dio la renda razionale e la faccia nascere. Il seme deve la sua vitalità ad un principio più perfetto che lo precede, così come il *nous* divino, "il più perfetto delle cose che sono sempre" (*An. procr.*1016 B–C), precede e provoca l'attuazione delle potenzialità cinetiche dell'anima irrazionale. Ciò che interessa Plutarco è dunque il chiarimento delle relazioni causali tra *nous*, anima e corpo. È stato riconosciuto che la teoria delle cause del platonismo dipende strettamente da quella aristotelica e dunque per questo motivo non sorprende la patina aristotelica dell'esempio del seme.<sup>90</sup>

C'è infine un'ultima ragione per cui Plutarco reputa valido ricorrere ad un esempio come quello del seme, e risiede nella generale visione cosmologica plutarchea, descritta molto bene da Meeusen:<sup>91</sup>

the natural phaenomena that Plutarch is dealing with in his natural problems belong to the lowest regions of the universe (c.q. 'the rivers which ever discharge fresh water, and earth which sends forth nourishment for plants and animals' [*Tranq.* 477C–D]), but they are equally subject to 'the innate beginnings of life and motion' (ἐμφυτον ἀρχὴν ζωῆς καὶ κινήσεως) as is the case for the higher celestial phenomena (c.q. 'sun and moon and stars'). There is no strict conceptual distinction for Plutarch between natural phenomena here on earth or at a distance in the heavens. In the end, they are all sensible representations of intelligible things.

Alla base di questa rappresentazione c'è Platone, non Aristotele. Senecione conclude il suo discorso della *quaestio convivalis* con una citazione del *Menesseno* (238a): "Platone dice: 'certamente non è la terra che imita la donna, ma la donna imita la terra' e così ogni altra creatura femminile" (638A). Al centro della cosmologia di Plutarco c'è il *Timeo*, ma anche il *Filebo* (29a9–e9), dove è espresso il principio secondo cui i principi del microcosmo derivano da quelli che regolano il macrocosmo. Infine, un passo del *Sofista* (265b4–c5) potrebbe essere utile a trovare un retroterra platonico a cui rimandare l'esegesi plutarchea delle cause che agiscono nel cosmo studiate nella nostra *quaestio*:

Straniero: dell'arte produttiva, allora, vi siano in primo luogo due parti (ποιητικῆς δὴ πρῶτον δύο ἔστω μέρη).

Teeteto: quali?

S.: Una divina, l'altra umana.

T.: Non ho ancora capito.

---

<sup>90</sup> Per una visione complessiva e accurata del tema si veda la raccolta curata da Gavray, Michalewski (2017).

<sup>91</sup> Meeusen (2016: 230), vedi anche p. 232: "The bottom line is that Plutarch's world is constituted in such a way that there is no rigid border between the natural and intelligible realms in the cosmos. Natural phenomena are firmly rooted in the category of the divine, so that their natural causes go firmly hand in hand with the final ones. As such, Plutarch's search for physical causes is not intended as an alternative but rather as a confirmation of his religious outlook on the world".



S.: Produttiva, se ricordiamo quanto sostenuto inizialmente, dicevamo essere ogni capacità che sia causa, per ciò che prima non era, del suo venire successivamente ad essere (ποιητικήν, εἶπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι).

T.: Ce ne ricordiamo.

S.: Considera tutti gli animali mortali, e poi i vegetali, quanti nascono sulla terra da semi e radici, e i corpi inanimati, quanti si costituiscono nella terra, soggetti o meno a fusione, che dapprima non sono poi vengono ad essere; diremo forse che ciò è avvenuto a opera di altri se non di un dio demiurgo? (Ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτακτα, μὴν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα:).<sup>92</sup>

Nel passo platonico la generazione operata dal demiurgo segna il passaggio da uno stato di non essere ad uno venire all'essere. Questa evoluzione ontologica non può essere ritrovata nell'esegesi plutarchea, concentrata a difendere una fase a-temporale ed eterna prima della nascita del cosmo dove anima e corpo sono già esistenti. Invece, la descrizione dell'azione demiurgica come causa efficiente della generazione sembra essere la stessa che Plutarco attribuisce all'anima cosmica, attuazione dell'unica causa prima che costruisce il cosmo, il *nous* demiurgico.

Come dimostra la II *quaestio* Plutarco è interessato a capire in che modo Platone intende dio padre e creatore del cosmo. La II *quaestio* dà una chiara definizione del modo in cui dio è padre del cosmo, come si è cercato di ricostruire, ma in che modo il dio sia creatore è approfondito nella nostra *quaestio*, attraverso la definizione della relazione tra anima e corpo. L'anima è causa efficiente nei confronti del corpo, ma la sua attività dipende dalla causa più perfetta che la precede, dio.

### **Appendice:**

#### **Un possibile precedente platonico per la coesistenza di anima e corpo del cosmo**

Senza negare la probabile presenza di influssi aristotelici sull'interpretazione plutarchea, può essere utile indicare una via platonica per spiegare la "coesistenza" tra anima e corpo.<sup>93</sup> Nel X delle *Leggi* l'Ateniese afferma: "non è forse vero che le cose che stanno ferme stanno ferme e quelle che si muovono si muovono in un certo spazio? μὴν οὖν οὐκ ἐν χώρῳ τινὶ τὰ τε ἐστῶτα ἔστηκεν καὶ τὰ κινούμενα κινεῖται;" (893c1–2).<sup>94</sup> La Carone dà un'interpretazione molto forte di queste parole: "space is an 'antecedent' given, and a necessary condition for the existence of the soul" e ancora "if so, then the priority of soul over body would be logical, in the order of explanation (*kata logon*,

---

<sup>92</sup> Tr. Centrone 2008.

<sup>93</sup> Il ruolo che l'anima svolge nei confronti del corpo secondo Aristotele e specialmente il legame che l'anima possiede con il corpo sono i punti più stretti di contatto tra la *quaestio* plutarchea e l'interpretazione aristotelica dell'anima, cfr. Arst. DA II 1, 412b5–6, 412a19–20. Sulla relazione tra anima e corpo nel *De anima* vedi Shields 2016: XVI–XXVII.

<sup>94</sup> Tr. Ferrari.

894d10), it still remaining true that, ontologically, soul cannot exist without space, nor can it exert its function of primary causation without “using” the body as a vehicle (897b1; cf 984b)”.<sup>95</sup>

Al di là della validità di questa lettura, Plutarco potrebbe essere della stessa opinione, se si considera che nel *De animae procreatione* il “ricettacolo” non viene completamente appiattito verso la funzione di sostrato materiale, ma Plutarco riconosce anche il significato spaziale che esso presenta nel *Timeo*:<sup>96</sup> “infatti [Platone] chiama la materia spazio come qualche volta sede e ricettacolo”, χώραν τε γὰρ καλεῖ τὴν ὕλην ὡσπερ ἔδραν ἔστιν ὅτε καὶ ὑποδοχὴν (1024C). “Dunque l’essere del corpo non è qualcosa di diverso da quella che lui [Platone] chiama natura che tutto accoglie, sede e nutrice delle cose generate”, ἡ μὲν οὖν σώματος οὐσία τῆς λεγομένης ὑπ’ αὐτοῦ πανδεχῶς φύσεως ἔδρας τε καὶ τιθήνης τῶν γεννητῶν οὐχ ἑτέρα τίς ἐστιν (1014C–D). L’ipotesi sembra ancora più cogente se si tiene conto di *Timeo* 51e6–52b5. Nel passo viene stabilito che esistono tre generi di enti: l’ente incorruttibile e sempre uguale a sé stesso; l’ente sensibile e generato, sempre in movimento “che nasce in qualche luogo”, e il terzo genere che è lo spazio. Non esattamente questo passo, ma *Timeo* 52d1–2 viene ripreso da Plutarco nel *De animae procreatione* (1024C).<sup>97</sup> L’aspetto notevole è che secondo Plutarco, il secondo genere corrisponde all’anima precosmica, dunque è possibile che anche a partire da questo passo Plutarco abbia desunto la sua interpretazione secondo cui anima e corpo sono da sempre coesistenti.<sup>98</sup>

Leggendo il *Timeo* alla luce delle *Leggi* Plutarco potrebbe aver trovato corretto far coesistere anima e corpo da sempre, una necessità che deriverebbe non solo dalla sua interpretazione di anima come principio di ogni movimento, ma anche dalla regola che ogni movimento avviene nello spazio. L’influenza del X delle *Leggi* su Plutarco è testimoniata dai suoi scritti, ma sembra particolarmente importante nella nostra *quaestio*. Nelle *Leggi* infatti Platone sembra spostare sull’anima del cosmo la funzione di principio cosmologico che nel *Timeo* è affidata al demiurgo.<sup>99</sup> Anche Opsomer riconosce il ruolo cruciale che gioca X *Leggi* per l’interpretazione plutarchea dell’anima cosmica come intermediario del demiurgo.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Carone (2005: 169, 170). Vedi anche Carone (2005b: 242), dove lo stesso problema è associato ai passi evocati da Plutarco in apertura della *quaestio*, (*Ti.* 30b).

<sup>96</sup> Questa ambivalenza deriva dal *Timeo* stesso, in cui al ricettacolo vengono assegnati attributi materiali e spaziali, su questo vedi Zeyl (2010: 117).

<sup>97</sup> Per l’importanza di questa interpretazione all’interno dell’esegesi dell’anima cosmica di Plutarco vedi Opsomer (2004: 152–154).

<sup>98</sup> Per un’interpretazione di *Timeo* 51e6–52b5 in cui viene sottolineata la necessità per ciò che viene ad essere di trovarsi in nello spazio vedi Johansen (2004: 118–119).

<sup>99</sup> Questo spostamento non solo è presente in tutto il X libro ma anche in XII 967d–968a. Su questo tema vedi Mayhew (2010: 216) che pensa che Platone lasci aperte certe questioni di teologia perché lui stesso non ha le idee chiare, e Carone (2005: 162–188).

<sup>100</sup> Opsomer (2005: 94).

## Traduzione *quaestio* V

Qual è la causa per cui, pur essendoci corpi e figure rettilinei e circolari, ha preso come principi di quelle rettilinee il triangolo isoscele [1003C] e lo scaleno, tra questi l'uno ha costituito il cubo che è elemento della terra, invece lo scaleno la piramide e l'ottaedro e l'icosaedro, diventando uno il seme del fuoco, uno dell'aria e uno dell'acqua; mentre ha tralasciato la questione dei circolari, pur ricordandosi della sfera nelle parole in cui dice che ciascuna delle figure enumerate sa dividere il corpo circolare in parti uguali?

Forse, come congetturano alcuni, ha assegnato il dodecaedro alla sfera, dicendo che il dio ha usato questo per la natura del tutto decorando con figure di animali quello?<sup>1</sup> Infatti specialmente per il numero degli elementi e per l'ottusità degli angoli, rifuggendo la linearità, è ricurvo [1003D], anche per il distendimento, come le palle a dodici pezzi diventano rotonde e comprensive: ha infatti venti angoli solidi, ciascuno di questi lo comprendono tre angoli piani ottusi: infatti ciascuno è di un angolo retto e un quinto; è stato assemblato e messo insieme da dodici pentagoni isogoni e equilateri, ciascuno dei quali è stato costituito da trenta dei primi triangoli scaleni: anche per questo motivo sembra lo zodiaco e allo stesso tempo imita fedelmente l'anno nelle spartizioni delle parti che sono isoritmiche.

Oppure è precedente per natura il dritto rispetto al circolare, o piuttosto la linea circolare è del tutto un'affezione della linea retta? [1003E] Infatti il dritto si dice che si piega e il cerchio è disegnato da centro e raggio; questo è il posto della linea retta, dalla quale anche è misurato; infatti ciò che circonda è distante dal centro in ogni parte in ugual modo. Si genera sia il cono che il cilindro da figure lineari, l'uno da un triangolo che rimanendo fermo su un lato gira sull'altro lato e sulla base, il cilindro invece perché un parallelogrammo subisce la stessa cosa. Ancora, è più vicino al principio ciò che è piccolo, la linea retta è la più piccola di tutte; infatti della linea circolare ciò che è dentro è concavo, convesso ciò che è esterno. Ancora, i numeri sono prima delle figure, e infatti l'unità è prima del punto: infatti il punto è l'unità in posizione [1003F]. E veramente l'unità è triangolo, infatti ogni triangolo essendo otto volte un numero e aggiungendo una unità diventa tetragono; questo accade anche all'unità; dunque il triangolo è prima del cerchio, se è così, allora anche la linea retta è prima della linea curva. Ancora, l'elemento non si divide in nessuna delle cose messe insieme da lui, invece in quelli la divisione porta all'elemento. [1004A] Se quindi il triangolo non si scioglie in niente di rotondo, invece i due diametri tagliano il cerchio in quattro triangoli, il rettilineo sarebbe primo per natura e più elementare del circolare. D'altronde, che il rettilineo è precedente e il circolare viene dopo e per

---

<sup>1</sup> Si riprende la traduzione di Fronterotta a *Timeo* 55c5–6 che rappresenta il precedente del passo plutarceo. In merito alla traduzione di διαζωγοράφειω Fronterotta (2003: 289) scrive: “secondo Timeo, la divinità si servì del quinto poliedro regolare “per decorare l'universo con figure di animali”: così ho reso il participio διαζωγοράφων, che, secondo Brisson (1995), p. 254, n. 240, allude ai segni zodiacali e, più in generale, alle diverse figure che le costellazioni compongono”.

accidente l'ha indicato lo stesso Platone: infatti, costruendo la terra da un cubo, ciascuno dei quali lo circondano superfici lineari, dice che la sua forma [della terra] è generata sferica e rotonda. Così non aveva bisogno di fare nessuno elemento proprio delle cose circolari, se anche questa configurazione per natura sopraggiunge perché le figure lineari si congiungono in qualche modo insieme tra di loro. [1004B] Ancora, la linea retta più grande o più piccola mantiene la sua linearità, le superfici curve dei cerchi, se sono più piccole, le vediamo essere più curve e più rotonde nella gobba; se sono più grandi, essere rilassate; per esempio, stando sulla superficie convessa toccano le superfici piane sottostanti, alcune nel punto, altre nella linea; così che qualcuno potrebbe congetturare che molti linee dritte messe insieme in piccole quantità producono la linea circolare.

Guarda se, delle cose circolari e sferiche di qui, nessuna lo è esattamente ma se non appare ciò che è rotondo e circolare per chiusura o estensione delle linee rette oppure per la piccolezza delle parti, nascondendosi la differenza, [1004C], per questo in natura nessuno dei corpi di qui si muove in cerchio ma tutti secondo movimento lineare; ciò che è realmente sferico non è elemento del corpo sensibile ma dell'anima e del *nous*, ai quali [Platone] ha dato il movimento circolare come si addice secondo natura.

## Commento

L'indagine della *quaestio* riguarda la causa che ha spinto Platone a privilegiare (nel *Timeo*) figure lineari (nello specifico i triangoli isoscele e scaleno) come principi per la composizione dei solidi associati ai quattro elementi: piramide al fuoco, ottaedro all'aria, icosaedro all'acqua e cubo alla terra.<sup>2</sup> Secondo Plutarco, Platone tralascia del tutto le figure circolari, alle quali viene fatta una rapida menzione solo quando si afferma che ognuno dei solidi elencati divide una sfera in parti uguali. Per risolvere il problema sono avanzate tre ipotesi. Nella prima, si propone di interpretare il dodecaedro come corrispondente alla sfera, perché i due solidi hanno una struttura molto simile: il dodecaedro pur essendo un solido lineare ha angoli così ottusi da sembrare curvi. La seconda ipotesi si sviluppa attorno ad una premessa diversa. La linearità viene definita "prima" secondo natura rispetto alla circolarità, la quale è considerata piuttosto un'affezione del lineare. Attorno a questo nucleo si sviluppano altri argomenti, in maniera simile al metodo usato nella III *quaestio*. Segue quindi una terza ipotesi, che sposta la discussione su un piano dichiaratamente ontologico: figure e solidi circolari perfetti, così come il movimento circolare, sono in natura caratteristici del *nous* e dell'anima. Tale inalienabile differenza spiegherebbe la scelta di Platone.

La struttura della nostra *quaestio* ricorda quella della II, dove in una sezione conclusiva è proposta una modifica agli sviluppi appena precedenti. In quel caso è più difficile stabilire se si tratta di una nuova ipotesi, mentre nella nostra *quaestio* la portata della sezione finale sembra assumere i lineamenti di una vera e propria ipotesi, dal momento che si propone una strada esegetica inedita.<sup>3</sup>

Per il tema trattato la nostra *quaestio* è estremamente vicina alla III, con la quale condivide l'approccio e il contenuto matematico.<sup>4</sup> Vale la pena notare che le *quaestiones* III, IV, V sembrano essere legate da uno sviluppo progressivo. La discussione onto-metafisica sul tema degli intelligibili e dei sensibili, che occupa la III *quaestio*, trova seguito nella IV *quaestio* nel problema dell'anima cosmica, concepita come ente appartenente al gruppo degli intelligibili e di dio. Stabilito nella IV *quaestio* che è l'anima a dare forma alla materia, nella V si sviluppa il tema di quale sia il tipo di forma dato alla materia, e forse anche come tale formazione si renda possibile. Il tema è affrontato

---

<sup>2</sup> Come accade nelle *Platonicae Quaestiones*, quando il soggetto e il dialogo non sono resi espliciti, ma è usato il semplice verbo in terza persona singolare, si deve intendere che il soggetto è Platone e il dialogo il *Timeo*.

<sup>3</sup> Per la II *quaestio* si rimanda al commento. Per la nostra *quaestio* e le tre ipotesi vedi Opsomer (2010: 98).

<sup>4</sup> Diversamente dalla III *quaestio*, nella nostra *quaestio* sembra più difficile parlare di ambiente pitagorico (per la discussione di questo tema si rimanda al commento della III *quaestio*), dal momento che gli studi di Petrucci su Teone Smirneo hanno mostrato la profonda adesione al platonismo dell'approccio di Teone, molto vicino a quello presente nella nostra seconda ipotesi, vedi Petrucci (2012:19–21).

alla luce della fondamentale distinzione ontologica tra sensibili e intelligibili, che ha ripercussioni anche sul loro aspetto formale.<sup>5</sup>

### La domanda

Per capire l'impostazione complessiva della *quaestio*, è sempre fondamentale valutare come il testo platonico viene adattato nella domanda. La formula di apertura "qual è la causa" non è molto frequente nelle *Platonicae Quaestiones*, ma è tipica di studi plutarchei considerati scientifici quali le *Quaestiones Naturales* e *Convivales*.<sup>6</sup> Meeusen e Donini hanno dato la giusta attenzione al fatto che per Plutarco la ricerca delle cause, se sviluppata solo nell'ambito del mondo sensibile, non può ritenersi completa, o, per meglio dire, più che meramente "verisimile".<sup>7</sup> L'indagine delle cause metafisiche che precedono gli eventi fisici è l'unica che può consentire all'uomo di avvicinarsi alla verità su di essi. Allo stesso modo, la nostra *quaestio* si conclude con il riconoscimento di una sostanziale divisione tra realtà sensibile e intelligibile. Il corretto riconoscimento del movimento e della forma circolare propri dell'anima e del *nous* è la soluzione per capire perché Platone sceglie forme lineari per i quattro elementi.

Il passo al centro del problema dipende da *Timeo* 53c4–55c6 e 55d7–56b6.<sup>8</sup> Trattandosi di una sezione del dialogo piuttosto lunga, Plutarco ne riduce notevolmente il contenuto, selezionando le nozioni che ritiene fondamentali.<sup>9</sup> In primo luogo si afferma che esistono corpi e figure lineari e circolari, una premessa assente nel *Timeo*, nel quale è invocata la perfezione estetica dei triangoli scelti per la composizione dei quattro elementi.<sup>10</sup> La distinzione tra le forme apre invece la sezione

---

<sup>5</sup> È sorprendente notare che l'andamento delle tematiche nelle *quaestiones* II, IV e V segue quello della trattazione del *Timeo* dove viene prima descritta la formazione dell'anima cosmica (34b10–37c5) e solo in seguito, (cfr. specialmente Pl. *Ti.* 53b4–c3, dove si parla del ruolo ordinatore del dio, assegnato nella IV *quaestio* all'anima razionale, cfr. IV *quaest.* 1003B), dopo il secondo prologo e l'introduzione del ricettacolo (46c6), si introduce la formazione dei corpi solidi elementari (52d2–55c6).

<sup>6</sup> Solo la X *quaestio* si apre allo stesso modo, cfr. 1009B.

<sup>7</sup> Meeusen (2012), Donini (1992: 105–106): "la fisica non può essere una scienza autofondata e autosufficiente: i suoi principi non saranno mai interamente fisici, anzi, quelli più importanti non appartengono affatto al mondo fisico. In secondo luogo, le spiegazioni causali di qualsiasi fenomeno fisico per essere davvero adeguate non dovrebbero mai ridursi all'enunciazione delle sole cause naturali e necessarie, in sostanza le cause materiali e quelle strumentali".

<sup>8</sup> Della stessa opinione Cherniss (1976: 52).

<sup>9</sup> Per un'analogia riduzione del testo platonico ripreso nella domanda della *quaestio* cfr. III *quaestio*.

<sup>10</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 53e1; 53 e6–8. Secondo Cherniss (1976: 50) e Opsomer (2010: 96) il riferimento platonico per la distinzione tra figure e corpi lineari e circolari dipenderebbe da *Parmenide* 137d8–e6, 145b3–5, ma anche da *De Caelo* II, 286b13. I termini usati da Plutarco εὐθυγράμμον e κυκλικόν non si ritrovano nel *Parmenide* (στρογγύλον–εὐθύς) e nel *De Caelo* (εὐθυγραμμόν–περιφερόγραμμον). In altri luoghi, Plutarco non tralascia di menzionare la ragione estetica che precede la scelta dei triangoli del *Timeo*, vedi Plu. *Def. Or.* 427A–B; *De E* 390A: τὰ πέντε καὶ κάλλιστα καὶ τελεώτατα σχήματα τῶν ἐν τῇ φύσει κατανοήσας [ὁ Πλάτων], πυραμίδα καὶ κύβον καὶ ὀκτάεδρον καὶ εἰκοσάεδρον καὶ δωδεκάεδρον, ἕκαστον οἰκείως ἐκάστῳ προσένειμεν. La motivazione estetica secondo Gregory (2000: 30, 42, 212) è essenzialmente teleologica.

del II libro del *De caelo* in cui al cerchio viene riconosciuto il primato tra le figure.<sup>11</sup> Non è improbabile che Plutarco avesse in mente questo testo, che sembra implicito nello sviluppo delle prime due ipotesi e appare persino evidente nella conclusione della *quaestio*, dove compare un termine dalla forte coloritura aristotelica per indicare il movimento circolare del *nous* e dell'anima: *κυκλοφορητικόν*.<sup>12</sup> Plutarco stesso nell'*Adversus Colotem* afferma che il *De caelo*, insieme al *De anima*, sono i due testi in cui i principi della filosofia naturale di Platone sono del tutto sovvertiti da Aristotele.<sup>13</sup> È possibile che un'indagine come quella della *quaestio* sia da inserire all'interno di un dibattito tra platonici e aristotelici sul ruolo dell'etere, "l'alternativa" aristotelica all'anima cosmica per il movimento circolare e costante delle sfere celesti.<sup>14</sup> La differenza tra movimenti lineari e circolari è infatti una tematica che nel *Timeo* non viene sviluppata in maniera esplicita, mentre è centrale nella fisica aristotelica.<sup>15</sup>

Secondo la domanda della nostra *quaestio*, dunque, la linearità e la circolarità sono proprietà sia delle "forme" che dei "corpi".<sup>16</sup> Pur essendo possibile questa alternativa, Platone sceglie due tipi di triangoli, come "principi" delle figure lineari, rappresentate dai solidi assegnati ai quattro elementi: piramide, ottaedro, icosaedro e cubo. Dipende dal *Timeo* (53c4–8) una descrizione dei quattro elementi naturali in una prospettiva geometrica:<sup>17</sup>

in primo luogo, certo, credo sia chiaro a chiunque che fuoco, terra, acqua e aria sono corpi; tutto ciò che ha forma di corpo ha anche profondità. D'altra parte, è del tutto necessario che la profondità contenga la natura piana; ancora, la superficie piana e retta è composta di triangoli.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Anche secondo Cherniss (1976: 50). Per la medesima distinzione tra figure rimandata a Platone, cfr. Procl. *in Euc.* 103. 21–104. 1 nel commento alla IV definizione del primo libro degli *Elementi* di Euclide: ὁ μὲν Πλάτων τῆς γραμμῆς δύο τὰ ἀπλούστατα καὶ ἀρχοειδέστατα θέμενος εἶδη, τὴν τε εὐθείαν καὶ τὴν περιφερῆ.

<sup>12</sup> Per l'analisi di questo termine si rimanda al commento successivo.

<sup>13</sup> Plu. *Adv. col.* 1115A–B.

<sup>14</sup> Anche se nel II d.C. si apre un dibattito tra i peripatetici che riguarda la presenza di un'anima che guida i corpi celesti nel loro movimento incessante, vedi Kupreeva (2016: 146–148). Per quanto riguarda possibili precedenti sul tema della nostra *quaestio* Isnardi Parente (1992: 131) menziona il fatto che già Archita si sarebbe interrogato sulla primarietà della linea circolare.

<sup>15</sup> Studi come quello Ballew (1974), Johansen (2004: 137–159), Cohen (2020) dove si discute di movimenti lineari e circolari sono infatti focalizzati sulla relazione tra anima e corpo individuali. Non è presente nel *Timeo*, se non applicando ad esso categorie aristoteliche, una distinzione tra linearità e circolarità a livello cosmo-ontologico come quella intrapresa nella nostra *quaestio*, che sembra non a caso svilupparsi in parallelo con la riflessione aristotelica.

<sup>16</sup> Opsomer (2010: 96): "j'assume que dans cette phrase les "figures" (σχήματα) se réfèrent à des objets géométriques, tandis que les "corps" (σώματα) représentent les objets physiques". Dal modo in cui Plutarco usa *σῶμα* nella parte finale della *quaestio* (1004C) sembra essere valida l'interpretazione di Opsomer, anche se nella prima parte il termine sembra essere usato con il significato di corpo solido geometrico, cfr. un uso analogo in *quaest.* III 1001F–1002A, su cui vedi Petrucci (2020: 214). Cfr. anche Arst. *Cael.* 268a8. Diversamente, *Timeo* di Locri sembra non considerare i triangoli e i poliedri oggetti matematici, ma reali oggetti materiali, su cui Ulacco Opsomer (2014: 174–5): "the ensuing explanation shows that triangles of a certain type, here the half-square, are combined into polyhedra (four isosceles form a square, and six squares form a cube). These are simply identified with the element, in this case earth, which is why TL can say that the isosceles is the principle or first element out of which earth is composed, and not just the principle out of which the hexahedron is composed".

<sup>17</sup> Il problema della presenza di tracce in Platone della matematica e geometrica euclidea è complesso, per una trattazione del tema, si veda Fowler (1999), Burneyat (2000: 24–27). Petrucci (2020), ricostruisce la compresenza di geometria euclidea e aritmo-stereometrica nella tradizione platonica.

<sup>18</sup> Tr. Fronterotta riveduta, sulla base di Zeyl: "everything that has bodily form also has depth".

πρώτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ ὅτι σώματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντὶ· τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὐτὸ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν· ἢ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστημεν.

Anche se nel testo platonico ci si riferisce alla forma dei corpi con εἶδος, ben diverso dal neutrale σχῆμα usato da Plutarco,<sup>19</sup> il passo contiene una definizione secondo cui un corpo in possesso di profondità è necessario che sia delimitato da superfici piane, costituite da triangoli. Sembra che Plutarco abbia in mente questo passo nel parlare di “figure e corpi” circolari e lineari, perché è qui che Timeo considera le figure piane come superfici che delimitano i corpi e che determinano la forma dei solidi.

Plutarco prosegue affermando che Platone sceglie triangoli isosceli e scaleni come “principi” delle figure lineari, riprendendo *Timeo* 53c8–d5.<sup>20</sup>

tutti i triangoli derivano da due triangoli (τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τρίγωνον), ciascuno dei quali ha un angolo retto e due acuti; di tali triangoli, l’uno ha da ogni parte una porzione di angolo retto diviso da lati uguali, l’altro, invece, ha due porzioni disuguali di angolo retto divisi da lati uguali. Supponiamo quindi che questo sia il principio del fuoco e degli altri corpi (ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα).<sup>21</sup>

Nelle righe immediatamente successive Timeo afferma di non voler andare oltre i principi dei triangoli, lasciando tuttavia aperta la possibilità che ci siano principi precedenti ad essi: “i principi che si situano ancora prima di questi (τὰς δ’ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν) li conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia amico” (53d7–8).<sup>22</sup> Nella domanda della *quaestio* questa possibilità non viene menzionata, ma anzi sembra volontariamente accantonata. I triangoli isoscele e scaleno sono scelti come “principi” per le figure lineari (τὰς τῶν εὐθυγράμμων ἀρχὰς ἔλαβε τὸ ἰσοσκελὲς τρίγωνον καὶ τὸ σκαληνόν, 1003C–B): questa è la premessa che deve bastare per affrontare il problema posto. Si tratta di un segnale utile per capire il taglio della ricerca, che, come sempre accade nelle *Platonicae Quaestiones*, applica una selezione molto netta tra le problematiche che può presentare il testo.

---

<sup>19</sup> Vedi Pl. *Ti.* 54c8–d2, 54d4–5, 55a3, 55c2, 55d8, 56a2, 56b5 dove εἶδος e σχῆμα sembrano essere usati come sinonimi, forse per questo Plutarco usa il termine σχῆμα per indicare ciò che nei passi sopra citati è frequentemente descritto con εἶδος (cfr. per lo stesso uso Alcin. *Didask.* XIII 168.17–24). Anche in riferimento a questo uso di εἶδος, certa parte della critica crede che si possa desumere che per Platone le idee hanno una chiara connotazione matematica, Isnardi Parente (1997). Sul tema vedi anche Mohr (1985: 110–112), che ricostruisce il significato di εἶδος in *Timeo* 53b4–5, opponendosi all’interpretazione di Taylor (1928: 358) secondo cui: “the εἶδη are the geometrical shapes of the particles, which are about to be described: a sense of εἶδος which still survives in Euclid in stereotyped phrases like ἐλλείπον or ὑπερβάλλον τετραγώνῳ εἶδει, ‘falling short of’ or ‘exceeding’ a given are ‘by square figure’”. Come poi sia possibile che da corpi piani bidimensionali non percepibili, come nel *Timeo* sono considerati i triangoli (56b7–c2), si formino corpi sensibili e tridimensionali è un problema estremamente dibattuto dalla critica antica e moderna, cfr. Arist. *Cael.* 300a 19–20, Mohr (1985: 108–115).

<sup>20</sup> Vedi Opsomer (2015: 42) e Ulacco Opsomer (2014: 174) per il paragone con Timeo di Locri.

<sup>21</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>22</sup> Tr. Fronterotta.



Plutarco prosegue ricordando che il triangolo scaleno è usato per la composizione del cubo, elemento della terra, mentre a partire dal triangolo isoscele si ricavano piramide,<sup>23</sup> ottaedro e icosaedro “semi” di fuoco, aria e acqua, evocando *Timeo* 55d6–56b6.<sup>24</sup> Non è menzionato il modo in cui i triangoli sono organizzati per la composizione dei solidi, ricostruzione che occupa un certo spazio nel *Timeo* (54d5–55c5).<sup>25</sup> Tra i poligoni elencati da Plutarco manca il dodecaedro (a cui si accenna in *Timeo* 55c4–6), anche se attorno a questa figura si sviluppa la prima ipotesi della *quaestio*.<sup>26</sup> Il passaggio alla seconda parte della domanda è repentino:

τὸ δὲ τῶν κυκλικῶν ὅλως παρήκε, καίτοι μνησθεὶς τοῦ σφαιροειδοῦς ἐν οἷς φησι τῶν καθηριθμημένων σχήματων ἕκαστον σώματος περιφεροῦς εἰς ἴσα διανεμητικὸν εἶναι.  
 ha tralasciato la questione dei circolari, pur ricordandosi della sfera nelle parole in cui dice che ciascuna delle figure enumerate sa dividere il corpo circolare in parti uguali.

Il passo evocato è *Timeo* (55a2–4):

τοιούτων δὲ ἀποτελεσθεισῶν τεττάρων πρῶτον εἶδος στερεόν, ὅλου περιφεροῦς διανεμητικὸν εἰς ἴσα μέρη καὶ ὅμοια συνίσταται.  
 una volta che si siano formati quattro angoli di tal genere, si ha allora la prima forma di solido, che ha la proprietà di dividere un’intera sfera in parti uguali e simili.

Secondo le parole del *Timeo* sembrerebbe ascrivibile solamente al primo solido, la piramide, la proprietà che Plutarco assegna a tutti i solidi. Nella parafrasi plutarchea la piramide è considerata il primo tra i solidi ad avere la proprietà di dividere una sfera in parti uguali.<sup>27</sup> La lettura del passo fatta da Plutarco è tuttavia plausibile, dal momento che i solidi elementari hanno effettivamente la proprietà di dividere in parti uguali una sfera.<sup>28</sup> La scelta di interpretare in questo modo il passo del *Timeo* si capisce meglio se osservata alla luce della conclusione della *quaestio*, dove la forma

<sup>23</sup> Mentre la dicitura “triangolo isoscele” ricorre nel *Timeo*, non compare quella di “triangolo scaleno”, al quale ci si riferisce sempre attraverso lunghe perifrasi, cfr. Pl. *Ti.* 54b4–5.

<sup>24</sup> Questa espressione sembra dipendere da *Timeo* 56b5: τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεόν γεγονὸς εἶδος πρὸς στοιχείων καὶ σπέρμα. Sull’uso di “seme” come ripresa del lessico tecnico di Anassagora, e di “elemento” dal lessico degli atomisti vedi Vlastos (2005: 67). Taylor (1928: 373): “στοιχείων is here used almost in the liter sense of ‘letter of the alphabet’. The thought is that the regular solids are like syllables of nature’s book, the elementary triangles are the letters by which they are spelt out”. Sull’uso dello stesso lessico in *Def. or.* 427A vedi Opsomer (2015: 44).

<sup>25</sup> Cfr. Alcin. *Didask.* XIII 168. 24–169. 3 che riporta la genesi dei solidi elementari. In questo luogo Plutarco non si dimostra interessato a collegare la forma dei poliedri alle proprietà degli elementi, come fa invece nel *De frigido* 948A–C. Per un commento a questa parte del *Timeo* si rimanda a Zeyl (2000: lxvi–lxix).

<sup>26</sup> Diversamente Alcin. *Didask.* XIII 168. 16 elenca da subito anche il dodecaedro.

<sup>27</sup> In *Timeo* 54d4 si inizia con l’elencare la composizione del primo tra i quattro solidi, quello più piccolo (ἄρξει δὴ το τε πρῶτον εἶδος καὶ μικρότατον συνιστάμενον), la piramide. Secondo Cherniss (1976: 52), in conformità con Plutarco, è indubbio che per Platone la proprietà di dividere la sfera in parti uguali è valida anche per gli altri solidi che verranno elencati: “at this point in the *Timaeus* only this, “the simplest figure”, has been constructed, though what is said of its division of the sphere in which it is inscribed is undoubtedly meant to apply also to four regular solids mentioned immediately thereafter”. Più cauto Taylor (1928: 376): “the reference is to the ‘inscription’ of the tetrahedron, and it meant that the tetrahedron divides the surface of the sphere into four equal and similar regions. This is the only express allusion *Timaeus* makes to the ‘inscriptions’ of the regular solids, and it is made in connexion with and inscription expressly ascribed by tradition to the Pythagoreans”

<sup>28</sup> Iscrizione nella sfera del cubo, tetraedro (piramide), ottaedro, icosaedro, dodecaedro, piramide si trovano nel libro XII e XIII degli Elementi, sulla genesi storica di queste conoscenze geometriche vedi Taylor (1928: 358–359), Brisson (1994: 358–359).

circolare è assegnata all'ontologia superiore del *nous* e dell'*anima*.<sup>29</sup> Anche se la domanda è costruita come se le forme circolari venissero tralasciate a dispetto di quelle lineari, alla sfera viene riconosciuto un ruolo apicale “in negativo”. La sfera è divisa in parti uguali dai cinque solidi elementari perché tutti e cinque possono essere inscritti al suo interno.<sup>30</sup>

Il tema della linearità e della circolarità nella costituzione degli elementi del *Timeo* è un tema che non sembra particolarmente interessante per la critica moderna, che ha trovato più utile svilupparlo dal punto di vista degli sviluppi etici della cosmologia del *Timeo*, nell'ambito della relazione tra anima e corpo individuali.<sup>31</sup> In opposizione ad una lettura precedentemente molto diffusa nella critica, secondo la quale il movimento circolare dell'anima e del *nous* sarebbero solo metaforicamente validi,<sup>32</sup> si è fatta strada un'interpretazione fondata sulle parti del *Timeo* in cui sembra più difficile interpretare non alla lettera il movimento circolare della parte superiore dell'anima individuale, modellato come quello dell'anima cosmica.<sup>33</sup> Secondo questa linea interpretativa, in un recentissimo articolo Cohen ha parlato di “the ethics of the circular and the rectilinear in Plato's *Timaeus*”, difendendo una lettura non metaforica dei movimenti lineari e circolari descritti nel *Timeo*, senza negare che in questi stessi attributi formali permane un valore etico metaforico: la circolarità è massima espressione, in forma geometrica, dell'ordine e della stabilità ontologica.<sup>34</sup> Lo studio di Cohen si pone in continuità con l'interpretazione proposta da Johansen, secondo il quale la distinzione tra movimenti lineari e circolari nel *Timeo* permette di approfondire la relazione tra anima e corpo. Secondo Johansen, anima e corpo sarebbero differenti solo dal punto di vista della percezione (corpo: sensibile, anima: non percepibile), ma è possibile immaginare anche per l'anima un tipo di estensione spaziale:

perceptibility is the basis of the construction of the world body at 31b4–8. Visibility and tangibility are explained in terms of geometrical properties. Form the tangibility of the world body Timaeus infers that it is made of solids, i.e. three-dimensional geometrical bodies. This point is confirmed again at 53c4–6, where Timaeus begins the geometrical construction of the four simple bodies by saying that every kind of body “must have depth (*bathos*)”. This need not be taken to say more than that depth is a necessary condition of body and this tangibility. It need not imply that depth is also a sufficient condition of tangibility. None the

---

<sup>29</sup> Nel *De caelo* (286b27–33) Aristotele ricava dalla medesima proprietà della sfera il suo essere prima tra le figure. Anche Cherniss (1976: 52) riconosce la vicinanza tra i due passi.

<sup>30</sup> Nella prima parte del *Timeo* (33b3–4), al cosmo sensibile è assegnata la figura che “comprende in sé tutte le figure possibili”: la sfera. Per il ruolo che il cerchio e la sfera da sempre ricoprono nel pensiero antico e la loro correlazione con l'epistemologia del *Timeo* vedi Ballew (1974).

<sup>31</sup> Un'eccezione è offerta da Zeyl (2000: lxvi) che si pone la stessa domanda fatta da Plutarco, pur non proponendo nessuna risposta. Si può notare che questo problema non è accennato nei principali commenti moderni al *Timeo* vedi Taylor (1928: 358–376), Cornford (1935: 210–221), Brisson (1994: 357–410), Zeyl (2000: lxvi–lxxvii).

<sup>32</sup> Cherniss (1944: 405–6), Lee (1976).

<sup>33</sup> Si veda specialmente Pl. *Ti.* 43a6–45a6, 73b1–74a7.

<sup>34</sup> Cohen (2020: 95): “the cosmic soul, thought invisible and intangible, is still characterized in geometrical terms, as a beautifully ordered complex of circular movements (36b-d) (...) perfectly ordered uniform movement, physically perceivable in the forms of the circle and the sphere, is associated with reason, while unintelligent rectilinear movements are conceived as irrational”. p. 98: “the form of the cosmos as a whole, then, while being literally spherical and circular in its motions, expresses principles of divine perfection, which, in order to fully understand them requires us to transcend the narrower framework of sheer mechanical and mathematical explanation”.

less, it may be thought that depth is enough to distinguish body from soul. In contrast, there is no indication that the material out of which the soul is made itself has depth or solidity. True, the circular strips of soul are themselves stretched out so as to cover the entire world body form without and to extend from the centre of the cosmos to the periphery. However, the soul material may stretch inside and outside the spherical world body without itself being ‘thick’.<sup>35</sup>

Considerando l’anima in possesso di una estensione spaziale diversa da quella del corpo si fa strada un’interpretazione della relazione tra anima e corpo diversa da quella storicamente introdotta dal dualismo cartesiano. Secondo la Carone, però, le osservazioni di Johansen sulle diversità tra anima e corpo non sono così definitive quando si nota che ci sono diversi casi nel *Timeo* in cui oggetti materiali sono detti invisibili (*Ti.* 91d, 83d2–4, 43a, 67d5).<sup>36</sup> Anche se l’anima potrebbe essere in possesso di una invisibilità che non appartiene ai corpi, la strada intrapresa da Johansen sembrerebbe scorretta. Secondo la Carone, nei dialoghi tardi Platone dimostrerebbe di essere ben lontano dal dualismo ontologico che solitamente gli viene attribuito a partire dal *Fedone*, perché mente e corpo sarebbero descritti come co-dipendenti, dal momento che la mente ha bisogno del *medium* spaziale come strumento della sua attività e il corpo della mente per ricevere assetto.<sup>37</sup> La Carone ritiene che il dialogo decisivo per capire questo aspetto sia il X delle *Leggi*:

body and soul may imply one another and thus constitute a single inseparable whole: if so, then the priority of soul over body would be logical, in the order of explanation (*κατὰ λόγον*, 894d10), it still remaining true that, ontologically, soul cannot exist without space, nor can it efficaciously exert its function of primary causation without “using” the body as a vehicle (897b1; cf. 894b). Soul, though “hopefully” invisible (898d9–e2, cf. *Tim.* 36e6, 46d6), makes itself manifest in the body it moves; that is why Plato feels comfortable enough to have the Athenian say that “when we *see* a soul” in self-moving – corporeal – objects, we say that they live (895c11–12).

Questa interpretazione sembra sorprendentemente vicina a quella della IV *quaestio* platonica, dove si parla di una coesistenza “da sempre” (1003A) di anima e corpo, che rimangono comunque due realtà ontologiche diverse.<sup>38</sup> Considerando in continuità con essa la nostra *quaestio* è possibile vedere in atto un affondo sul tema della loro diversità ontologica ma anche sul modo in cui anima e corpo del cosmo coesistono. La forma geometrica sembra così l’ambito in cui le differenze si sfumano e confondono. Se i quattro elementi, così come l’anima, ottengono un ordinamento da parte del dio, se l’anima deve da sempre coesistere con la materia perché è all’origine del suo movimento (IV *quaestio*, 1003A), come è possibile difendere la superiorità ontologica dell’anima, che secondo Plutarco è a tutti gli effetti del gruppo degli intelligibili (III *quaestio*, 1002C)? Plutarco sembra

---

<sup>35</sup> Johansen (2004: 140–141).

<sup>36</sup> Carone (2005: 236–237).

<sup>37</sup> Mente intesa come attività dell’anima. Carone (2005b: 228–229) spiega perché preferisce la distinzione mente-corpo a quella anima-corpo.

<sup>38</sup> Nella III *quaestio* Plutarco paragona l’estensione dell’anima cosmica nel cosmo all’“ora” (1002D), nel tentativo di descrivere il modo particolare con cui l’anima è presente in tutto il cosmo, pur essendo un ente indivisibile e del gruppo degli intelligibili. Sul tema della natura corporea e divina dell’anima si veda la breve *quaestio* VI (non a caso successiva alla nostra) e il suo commento.

interessato a tracciare una distinzione tra figure che chiarisca la distinzione ontologica tra anima e corpo. Movimento e forma circolare sono gli attributi dell'anima, proprietà geometriche e ontologiche che ne determinano la diversità rispetto al corpo e dimostrano la sua superiorità e priorità ontologica. Nella nostra *quaestio*, infatti, il problema che sembra interessare Plutarco non riguarda la composizione geometrica degli elementi, né in che relazione essi siano con il ricettacolo, neppure se ci sia una qualche forma pre-cosmica dei solidi elementari.<sup>39</sup> Non a caso Opsomer descrive la *quaestio* “a succinct account of Plato’s theory of the elements”.<sup>40</sup>

Dai frammenti di Attico emerge la necessità dei platonici di difendere la presenza e il ruolo dell'anima cosmica, sostituita dal quinto elemento aristotelico, che priverebbe il cosmo sublunare della provvidenza divina.<sup>41</sup> Allo stesso modo, nell'esegesi di Plutarco il ruolo dell'anima nel cosmo è cruciale per comprendere la cosmologia del *Timeo*, non solo per l'ordine provvidenziale che essa garantisce al cosmo (*quaestio* III, 1002 C), ma anche per il ruolo demiurgico che l'anima svolge nella formazione del corpo del cosmo (*quaestio* IV, 1003A). La nostra *quaestio* sembra dunque un ulteriore affondo su questo tema.

L'interpretazione della nostra *quaestio* è agevolata da due importanti articoli di Opsomer e uno studio di Petrucci sul corpo matematico nel medioplatonismo,<sup>42</sup> dove Petrucci sottolinea che il tema dei quattro solidi elementari trova spazio solamente in studi specialistici come quello di Teone Smirneo, il *Didaskalikos* di Alcinoos e le *Platonicae Quaestiones*, che sarebbero unificati dalla medesima interpretazione aritmo-stereometrica.<sup>43</sup>

### **La prima ipotesi: il dodecaedro**

Nella prima ipotesi si propone di equiparare il dodecaedro alla sfera, secondo l'idea di “alcuni” interpreti.<sup>44</sup> Opsomer riconosce, a ragione, che l'interpretazione si dimostra da subito insoddisfacente: “l'opinion des ἔντιοι, par conséquent, ne répond pas spécifiquement à la question de Plutarque, mais plutôt la rende superflue”.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Il problema della presenza di “tracce” degli elementi nel ricettacolo è cruciale per l'interpretazione della materia in Plutarco, su questo tema vedi Ferrari (1995: 90–104; 2014), Opsomer (2015).

<sup>40</sup> Opsomer (2015: 42).

<sup>41</sup> Fr. 5 Des Places dove Attico si schiera contro il quinto corpo, Fr. 6 Des Places 807. 49–52: il movimento circolare è dell'anima e non, come crede Aristotele, del quinto elemento. Fr. 8 Des Places: l'estensione dell'anima nel cosmo è garanzia della provvidenza divina.

<sup>42</sup> Opsomer (2010), (2015), Petrucci (2020) sono due studi fondamentali per la comprensione della nostra *quaestio*, insieme a Isnardi Parente (1992).

<sup>43</sup> Petrucci (2020: 211). Considera anche Dillon (2009): nell'Academia antica sembra essere assente una distinzione tra anima e corpo, perché anche il corpo non è propriamente sensibile come lo considera Aristotele. Da questa diversa interpretazione del corpo dipenderebbe proprio l'interpretazione di anima come numero. Per le diverse interpretazioni dell'anima cosmica precedenti a Plutarco vedi Opsomer (2020).

<sup>44</sup> Secondo Opsomer (2010: 97), questa espressione indica non tanto che l'ipotesi può essere sostenuta, ma che realmente è avanzata da alcuni interpreti conosciuti da Plutarco.

<sup>45</sup> Opsomer (2010: 97).

La necessità di assimilare sfera e dodecaedro deriva dal fatto che nella prima parte del *Timeo* al cosmo viene data la forma del cerchio e della sfera (33b4-c1), mentre dopo aver descritto la formazione dei primi quattro solidi elementari si parla anche di un quinto solido usato “per il tutto” (55c5–6):

essendoci ancora una quinta combinazione, il dio la usò per il tutto decorando quello con figure animali.<sup>46</sup>  
ἔτι δὲ οὐσῆς συστάσεως μᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκείνο διαζωγραφῶν.

Il passo è evidentemente rimaneggiato nella *quaestio*, come si vede dai forti richiami lessicali:

ὡς ὑπονοοῦσιν ἔνιοι, τὸ δωδεκάεδρον τῷ σφαιροειδεὶ προσένειμεν, εἰπὼν ὅτι τούτῳ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ὁ θεὸς κατεχρήσατο φύσιν ἐκείνο διαζωγραφῶν (1003C).

Diversamente dal *Timeo*, nella *quaestio* l’associazione tra le due figure è assegnata all’agire del dio che, pur avendo dato forma sferica al cosmo, finisce per disegnare per esso la figura del dodecaedro. La traccia più evidente della citazione è l’uso del verbo διαζωγραφῶ che sembra glossato alla fine della *quaestio*, dove il dodecaedro è accostato alla costellazione dello zodiaco (1003D).<sup>47</sup> Un’interpretazione analoga è presente in un altro testo plutarco, il *De defectu oraculorum* (412E–431A), e attribuita all’esegesi matematica di Teodoro di Soli.<sup>48</sup> Altri interpreti del platonismo medio, Alcino nel *Didaskalikos*, Timeo di Locri e Filopono nell’*Aeternitate Mundi*, testimoniano come l’ipotesi interpretativa fosse piuttosto diffusa al tempo.<sup>49</sup>

Nella tradizione platonica il dodecaedro, come quinto solido, sarebbe stato associato al quinto elemento aristotelico da parte di Senocrate.<sup>50</sup> Plutarco non fa riferimento esplicito a questa interpretazione, anche se è difficile immaginare che un lettore del tempo non fosse cosciente del dibattito, né tanto meno Plutarco in un’indagine come la nostra *quaestio* focalizzata sulla struttura geometrica degli elementi.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>47</sup> Cornford (1935: 219): “here Plato imagine a flexible dodecahedron expanding into spherical shape. The word διαζωγραφῶν is ambiguous. It might mean ‘giving it a pattern of various colours’; but this seems hardly appropriate to the sky. On the other hand, the whole sky is covered with ‘animals’ – not only the twelve signs of the Zodiac but all the other constellations”.

<sup>48</sup> Su questa parte del *Def. or.* vedi Opsomer (2010: 111–114), (2015: 43–44).

<sup>49</sup> Alcino. *Didask.* XIII 168. 23–24: τῷ δὲ σχήματι τῷ δωδεκάεδρῳ πρὸς τὸ πᾶν κατεχρήσατο, XIII 168. 40–169. Ti. Locr. 216. 20–21, su cui vedi Ulacco-Opsomer (2014: 177), *Phlp. Aet. M.* 13, 18 537, 2–21 Rabe. La diffusione di questa interpretazione tra i contemporanei di Plutarco potrebbe essere una prova del fatto che quando Plutarco parla di ἔνιοι generalmente si riferisce all’idea più diffusa al suo tempo, vedi Opsomer (2010: 97).

<sup>50</sup> *Frr.* 264–266 Isnardi Parente, sul problema in relazione alla nostra *quaestio* vedi Isnardi Parente (1992: 126–127), Gioè (2002: 368–369), in merito alla negazione del quinto elemento da parte di Tauro, vedi T 30\* Petrucci, per il commento vedi Petrucci (2018: 165–166).

<sup>51</sup> Opsomer (2010: 101): “il n’y a pas des trace dans cette *quaestio* de la position selon laquelle la dodécaèdre forme l’éther, une théorie qui est attribuée à Pythagore dans la tradition doxographique: cf DG 334a17-335a2; 334b8-335b2; 334 Test. (= DK 44 A 15 [Philolaus]); 655,21-22. (...) on ne peut pas exclure, pourtant, que Plutarque réagisse implicitement à cette position”. Vedi sempre Opsomer (2010: 101–102) per i riferimenti testuali che dimostrano la dipendenza della similitudine tra dodecaedro e sfera ai pitagorici. Rescigno (1995: 412) ricorda che il *Catalogo* di Lampria tramanda un trattato dedicato alla quinta sostanza: Περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας βιβλία ε’. Cfr. *De E* 390A, dove Plutarco dimostra di conoscere la quinta sostanza. In *fac. lun.* (943E) si sostiene che il corpo della luna possiede una mescolanza di etere, ma Donini (2011: 353): “è evidente che anche in questo caso non si tratterà della quinta natura di Aristotele, ma

La forte vicinanza tra sfera e dodecaedro è quindi descritta dal punto di vista della struttura geometrica: poiché il dodecaedro è costruito dall'aggregazione di molti triangoli, gli angoli solidi che lo costituiscono sono talmente tanto ottusi da essere quasi simili a delle linee curve. Si propone il paragone con le palle da gioco costruite da dodici pezze, un esempio illustre che rimanda alla visione del mondo descritta da Socrate nel *Fedone* (110b5–7).<sup>52</sup> La struttura geometrica del dodecaedro gli conferisce un aspetto circolare e “comprensivo”, καθάπερ αἱ δωδεκάσχυτοι σφαῖραι κυκλοτερεῖς [τὸ δωδεκάεδρον] γίγνεται καὶ περιληπτικόν, 1003C–D. Il termine “comprensivo”, che ricorre anche nel *De defectu oraculorum* (428D), è spiegato da Rescigno attraverso un confronto con il commento di Olimpiodoro al *Fedone* (238, 13 Norvin): “secondo questa esegesi il dodecaedro rappresenterebbe il termine comune di progressione geometrica verso la sfera e, come tale, quindi sarebbe περιληπτικόν delle altre strutture elementari”.<sup>53</sup> Una proprietà di questo tipo non farebbe che avvicinare ulteriormente il dodecaedro alla sfera, che possiede la proprietà di poter inscrivere nel suo perimetro i cinque solidi elementari, come evocato nella domanda della *quaestio* (“ciascuna delle figure enumerate sa dividere il corpo circolare in parti uguali”, 1003C).<sup>54</sup>

La prima ipotesi si chiude con la spiegazione della struttura geometrica che compone il dodecaedro:

ha infatti venti angoli solidi, ciascuno di questi lo comprendono tre angoli piani ottusi; infatti ciascuno è di un angolo retto e un quinto; è stato assemblato e messo insieme da dodici pentagoni isogoni e equilateri, ciascuno dei quali è stato costituito da trenta dei primi triangoli scaleni: anche per questo motivo sembra lo zodiaco e allo stesso tempo imita fedelmente l'anno nelle spartizioni delle parti che sono isoritmiche, 1003D.

Nella nostra ipotesi, come nel *Didaskalikos*, la presenza del dodecaedro per la conformazione del cielo è spiegata attraverso la somiglianza con la costellazione dello zodiaco, di cui riproduce la divisione in dodici spicchi, correlata anche alle spartizioni isoritmiche dell'anno, i dodici mesi composti tra trenta giorni l'uno.<sup>55</sup> Tuttavia, il paragone con il *Didaskalikos* consente di notare che la scomposizione proposta da Plutarco presenta un errore:

τῷ δὲ δωδεκαέδρῳ εἰς τὸ πᾶν ὁ θεὸς κατεχρήσατο, διότι ζώδιά τε ἐν οὐρανῷ θεωρεῖται δώδεκα ἐν τῷ ζωδιακῷ κύκλῳ καὶ ἕκαστον αὐτῶν εἰς μοίρας τριάκοντα διαιρεῖται, παραπλησίως καὶ ἐπὶ δωδεκαέδρου ἐκ πενταγώνων ὄντος δώδεκα, διαιρουμένων εἰς πέντε τρίγωνα, ὥστε ἕκαστον δι'

dell'etere nel medesimo senso che è stato adottato nel *de facie*, intendendo cioè una forma raffinata e pura del fuoco”. Sul tema dell'etere e Plutarco vedi (Karamonolis 2006 :103–105). Il tema del quinto elemento è stato motivo di dibattito anche tra i peripatetici del I secolo a.C., come fa notare Falcon (2016: 107).

<sup>52</sup> Cherniss (1976: 53), Roskam (2015: 115), considera il riferimento a questo passo del *Fedone* una delle prove che dimostrano la conoscenza diretta del dialogo da parte di Plutarco.

<sup>53</sup> Rescigno (1995: 412). Olimpiodoro in *Phd.* 238, 13 Norvin: ὅτι τὸ δωδεκάεδρον οἰκτεῖον σχῆμα τοῦ οὐρανοῦ, φησὶν ὁ ἐξηγητῆς, ὡς τῆς γῆς ὁ κύβος. Καίτοι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων καὶ ὁ οὐρανός· ὥστε σφαῖρα· εἰ δὲ πῦρ μόνον, πυραμὶς ἂν εἴη. βέλτιον οὖν φησὶν ὁ ἡμέτερος καθηγεμών, ἐλέγομεν ἐν τοῖς εἰς Τίμαιον κοινὴν εἶναι προκοπὴν εἰς τὴν σφαῖραν ἕκαστου τὸ δωδεκάεδρον· διὸ καὶ ἡ γῆ καθ' ὑπαρξιν δωδεκάεδρον.

<sup>54</sup> Della stessa opinione Opsomer (2010: 101).

<sup>55</sup> Cherniss (1976: 55).

ἕξ τριγώνων εἶναι, ἐν ὅλῳ τῷ δωδεκαέδρῳ τριακοσίων ἐξήκοντα εὐρισκομένων τριγώνων, ὅποσαι καὶ ἐν τῷ ζῳδιακῷ μοῖραι οὐσαι τυγγάνουσιν.

Il dio usò il dodecaedro per il tutto, per questo motivo si vedono nel cielo i dodici animali nel cerchio dello zodiaco e ciascuno di questi è diviso in trenta parti, similmente anche nel dodecaedro, essendo fatto da dodici pentagoni, divisibili in cinque triangoli, così che ciascuno sia composto da sei triangoli, in tutto il dodecaedro si troveranno trecentosessanta triangoli, tanti quante sono le parti dello zodiaco, XIII 168, 40–169, 4.

Plutarco sostiene erroneamente che ogni pentagono del dodecaedro si compone di trenta triangoli primi scaleni, mentre per ottenere questo solido i triangoli devono essere diversi da quelli usati negli altri solidi elementari.<sup>56</sup> Può essere sorprendente notare che la stessa interpretazione è presente del *De defectu oraculorum* (427A–B). Secondo Opsomer in entrambi i casi Plutarco utilizza lo stesso metodo esegetico, proponendo soluzioni che si dimostrano sbagliate e vengono poi corrette nello sviluppo delle ipotesi successive:

il est clair que dans les deux cas la stratégie de l’auteur demeure, d’une certaine façon, identique. D’abord, le problème exégétique est introduit, puis de nombreux arguments sont avancés qui, tout en contribuant utilement à la discussion, contiennent aussi des erreurs. Finalement, une solution plus satisfaisante est proposée. Cette dernière se révèle être du même type dans le deux cas. Lorsqu’une nouvelle perspective s’énonce, les positions précédentes ne sont pas complètement abandonnées.<sup>57</sup>

Il metodo è tipico di tutte le *Platonicae Quaestiones*, e in questo caso consente di trovare una spiegazione per un errore che risulterebbe fin troppo grossolano.

Riassumendo, nella prima ipotesi si tenta di difendere l’idea che Platone assegnerebbe il dodecaedro alla sfera, un’interpretazione che risulta fin dal principio improduttiva per rispondere alla domanda posta. Oltre l’argomentazione esplicita, l’ipotesi sembra intrisa di riferimenti ad interpretazioni che storicamente avvicinano il dodecaedro al quinto elemento aristotelico.

### La primarietà della linea

Nella seconda ipotesi della *quaestio* si intraprende una strada molto diversa dalla prima: “oppure è precedente per natura il dritto rispetto al circolare, o piuttosto la linea circolare è del tutto un’affezione della linea retta” (1003D–E). Sulla base della primarietà del dritto è proposta una differenza ontologica tra i due tipi di forme: dal momento che la linea circolare non sarebbe altro che un’affezione della linea retta, il dritto assume da subito i connotati di un principio. Benché non sia reso esplicito, sembra difficile non considerare questa ipotesi in parallelo con il paragrafo del *De caelo* (II 286b10–287a2) dove Aristotele assegna al cerchio il ruolo di figura “prima per natura”:

σχῆμα δ’ ἀνάγκη σφαιροειδὲς ἔχειν τὸν οὐρανόν· τοῦτο γὰρ οἰκειότατόν τε τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει πρῶτον, καὶ ἐν ἐπιπέδοις καὶ ἐν στερεοῖς.

È necessario che il cielo abbia una forma sferica, questa infatti è la più adatta alla sua sostanza ed è prima per natura, sia nelle figure piane che nei solidi, 286b10–13.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Zeyl (2000: 46–47): “This solid cannot be constructed out of either of the two elemental right-angles triangles”.

<sup>57</sup> Opsomer (2010: 114).

<sup>58</sup> Tr. Jori.

Aristotele dimostra le ragioni geometriche per cui la sfera è prima per natura,<sup>59</sup> e conclude (286b27–287a2):

anche quanti dividono i corpi in superfici e li fanno nascere a partire da superfici sembrano aver portato una testimonianza a favore di ciò che affermiamo. La sfera è l'unico solido che essi non dividono affatto, poiché ritengono che essa non abbia più di una superficie. Infatti la divisione in superfici non si effettua come se si dividesse un tutto tagliandolo in parti; ha invece per risultato degli elementi i quali differiscono (del tutto) per specie. È dunque evidente che la sfera è la prima delle figure solide. E anche se si ordinano le figure secondo il numero, la disposizione più ragionevole sarà di far corrispondere il cerchio all'unità, e il triangolo alla diade, dal momento che il triangolo equivale a due retti. Invece, se si facesse corrispondere l'unità al triangolo, il cerchio non sarebbe più una figura.<sup>60</sup>

Aristotele si riferisce a Platone e ai Platonici nel menzionare coloro che “dividono i corpi in superfici e li fanno nascere a partire da superfici”. È possibile che il tipo di confronto della nostra *quaestio* tra la linearità e la circolarità sia influenzato dal modo in cui il tema è affrontato da Aristotele, declinato nel nostro caso in chiave opposta: ciò che è lineare è precedente per natura rispetto a ciò che è circolare.<sup>61</sup>

La seconda ipotesi prosegue con un argomento che ha lo scopo di dimostrare la validità della premessa attraverso tre ragioni. Secondo la prima, ciò che si può curvare è qualcosa di dritto (κάμπτεσθαι γὰρ λέγεται τὸ ὀρθόν), un'osservazione che appare del tutto generale, una sorta di chiosa di natura linguistica per dimostrare la validità della regola in tutti gli ambiti della realtà.<sup>62</sup> Seguono poi due dimostrazioni geometriche della regola generale: cerchio e solidi circolari sono costruiti a partire da linee rette. Gli esempi portati non sembrano particolarmente adatti allo scopo di mostrare la “piegatura” di ciò che è retto. Piuttosto, presentano casi in cui il tracciamento di una linea curva dipende da linee rette:

il cerchio è disegnato da punto e raggio: questo è il posto della linea retta, dalla quale anche è misurato: infatti ciò che circonda è distante dal centro in ogni parte in ugual modo

---

<sup>59</sup> Aristotele sostiene che la figura curvilinea è per natura delimitata da una sola linea, dal momento che in natura l'uno è anteriore ai molti, e il semplice al composto, il cerchio è la prima delle figure piane. La circonferenza è perfetta perché non possono essere fatte aggiunte esterne ad essa. Il perfetto viene prima dell'imperfetto, dunque il cerchio è la prima tra le figure. La sfera è poi prima tra i solidi perché allo stesso modo è circondata da un'unica superficie, e dunque non può essere scomposta ulteriormente secondo le sue superfici, come può accadere con i solidi lineari. Per uno studio su questa sezione vedi Pellegrin (2009).

<sup>60</sup> Tr. Jori.

<sup>61</sup> Nel commento di Proclo al primo libro degli *Elementi* di Euclide (106. 20–107. 10) è indicata la stessa interpretazione secondo cui il lineare precede il circolare. Tra i diversi argomenti a favore di questa visione, si fa riferimento al fatto che nelle linee curve la convessità e concavità manifestano una “alterazione” (ἐπὶ δὲ τῆς περιφερούς τὸ κοῖλον καὶ κυρτὸν ἐτεροίωσιν ἐμφαίνει, 106. 24–25). Su questo vedi Cherniss (1976: 55), Opsomer (2010: 108–109), che sottolinea come Proclo si soffermi su un problema analogo a quello sollevato dalla nostra *quaestio*, proponendo argomenti simili mirati però a difendere la primarietà del circolare: “il n'est pas impossible que Proclus ait connu la cinquième *quaestio*. Pourtant, il est plus probable que les deux auteurs utilisèrent la même source ou des sources qui appartenaient à la même tradition”.

<sup>62</sup> L'uso dell'aggettivo ὀρθός invece che εὐθύς sembra indicare un ampliamento dell'ambito, rispetto a quello strettamente geometrico-matematico. ὀρθός può essere usato per descrivere un discorso, un'attitudine, e ciò che è “retto” più dirsi piegato anche in questi ambiti.



ὁ κύκλος γράφεται κέντρῳ καὶ διαστήματι.<sup>63</sup> τούτο δ' ἐστὶν εὐθείας τόπος, ὑφ' ἧς καὶ μετρεῖται τὸ γὰρ περιέχον ἐκ τοῦ μέσου παταχόθεν ἴσον ἀφέστηκε, 1003E.<sup>64</sup>

Il verbo γράφω (1003E) inserisce l'osservazione nell'ambito della pratica della geometria, e non in quello della geometria astratta. Chiunque abbia disegnato un cerchio sa che è possibile farlo scegliendo un punto che rimane fisso e facendo ruotare attorno ad esso la mina ad una distanza (διάστημα) variabile ma diritta. Senza questo accorgimento sarebbe difficile disegnare e misurare un cerchio.<sup>65</sup> Seppur attraverso un esempio così banale, la primarietà del lineare è giustificata ancora in base alla sua funzione di principio: punto e raggio generano e danno la misura al cerchio. Dalle figure piane si passa a quelle solide (come accade nel *De caelo*)<sup>66</sup> per mostrare che anche i solidi circolari possono essere tracciati a partire da figure piane rettilinee. Cono e cilindro “sono generati” rispettivamente da un triangolo e da un parallelogramma che ruotano sul lato breve, mentre i lati lunghi restano fermi al centro. In questo secondo esempio il procedimento è descritto come una “affezione” che le forme piane subiscono, (ὁ δὲ κύλινδρος παραλληλογράμμου ταῦτὸ τοῦτο παθόντος, 1003E),<sup>67</sup> l'operazione è spiegata in questi termini dalla Isnardi Parente: “perché si formi una di queste figure occorre che alla figura originaria, quella lineare, si sommi un processo di rotazione che è un vero e proprio πάθος: il περιφέρεσθαι, necessario per la genesi di tali figure, è anche un πάσχειν (1003E).”<sup>68</sup>

L'argomento successivo si concentra sul ruolo primario della linearità: “ancora, ciò che è piccolo è più vicino al principio, la linea è la più piccola di tutte”, ἔτι τῆς μὲν ἀρχῆς ἐγγύτερω τὸ ἔλλατον, ἐλαχίστη δὲ πασῶν ἢ εὐθεῖα (1003E). Diversamente, la linea curva è concava e convessa (τῆς γὰρ περιφερούς τὸ μὲν <ἐντός> ἐστὶ κοῖλον κυρτὸν δὲ τὸ ἐκτός, 1003E).<sup>69</sup> L'argomento è molto ellittico, ma sembra che si basi sulla concezione della linea retta come “prodotto” minimo a partire

---

<sup>63</sup> διάστημα è termine tecnico euclideo per indicare il raggio del cerchio, vedi Euc. 1.1 di cui la frase della *quaestio* sembra una copia. Vedi anche Procl. in Euc. 185, 22–25 a cui rimanda (Cherniss 1976: 55).

<sup>64</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 62d1–2, Plu. *Virt. mor.* 444D–E, dove come esempio di medietà è elencato quello “di ciò che circonda”.

<sup>65</sup> Si ha l'impressione, in tutta la seconda ipotesi, che ci sia un impreciso altalenare tra i due ambiti, attraverso l'uso di esempi che rimandano alla pratica di disegnare diagrammi, vedi anche 1004B. Petrucci (2020: 208) parla di argomenti “para-matematici”.

<sup>66</sup> Arist. *Cael.* 286b23–24.

<sup>67</sup> Il metodo usato per la formazione dei solidi circolari è vicino a quello descritto da Sesto Empirico *M* 10 281–282, che parla della teoria dello “scorrimento” ὄυσις, ma Isnardi Parente (1992: 144): “la teoria dello “scorrimento” si basa su di un concetto dinamico generale e può servire di base anche alla costruzione delle figure poliedriche. È certo peraltro che la teoria della rotazione è ipotesi per eccellenza di genesi dinamica, e appare come una sorta di prosecuzione, e di ampliamento di campo, della teoria dello scorrimento”. Secondo la Isnardi Parente (1992: 131) nella *quaestio* non è la teoria dello scorrimento che viene evocata, ma quella della rotazione. Sul tema dello scorrimento Brennan (2015: 349–352) sostiene, contro la Isnardi Parente, che essa non dipenda da Archita di Taranto, ma che sia difficile stabilirne l'origine.

<sup>68</sup> Isnardi Parente (1992: 131).

<sup>69</sup> <ἐντός> è aggiunta di Bernardakis accolta da Cherniss.

dal punto.<sup>70</sup> Contro questa semplicità, la linea curva possiede un minimo geometrico diverso da quello della linea retta: perché una linea curva presenti la curvatura che la rende tale deve essere necessariamente più lunga della successione lineare di due punti, cioè la linea retta più piccola. Un argomento simile verrà ripreso nella parte finale dell'ipotesi (1004B). Inoltre, la stabilità ontologica della linea retta non è condivisa dalla linea curva che può essere definita “concava” o “convessa” in relazione ad un “dentro” e un “fuori”.

L'espressione in cui si sostiene che ciò che è più piccolo è più vicino al principio si esprime attraverso una sorta di regola ontologica e ricorda quella che chiude la seconda ipotesi della III *quaestio*: “di ogni principio è maggiore di numero e più grande ciò che ne deriva”, ἀρχῆς δὲ πάσης πλεον τὸ ἐξ αὐτῆς καὶ μείζον, 1002B.<sup>71</sup> La frase conclude una sezione della III *quaestio* in cui si argomenta la minore estensione dell'intelligibile rispetto alla realtà sensibile. Non è l'unico passo in cui le due *quaestiones* sembrano vicine, come dimostrano le righe successive della nostra *quaestio*:

ἔτι τῶν σχημάτων οἱ ἀριθμοὶ πρότεροι, καὶ γὰρ ἡ μονὰς τῆς στιγμῆς ἔστι γὰρ ἡ στιγμή μονὰς ἐν θέσει. καὶ μὴν ἡ μονὰς τρίγωνός ἐστι· πᾶς γὰρ τρίγωνος ἀριθμὸς ὀκτάκις γενόμενος καὶ μονάδα προσλαβὼν γίνεταί τετράγωνος τοῦτο δὲ καὶ τῆ μονάδι συμβέβηκε πρότερον οὖν τοῦ κύκλου τὸ τρίγωνον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ εὐθεῖα τῆς περιφεροῦς.

ancora, i numeri sono prima delle figure, e infatti l'unità è prima del punto: infatti il punto è l'unità in posizione. E veramente l'unità è triangolo, infatti ogni triangolo essendo otto volte un numero e aggiungendo una unità diventa tetragono; questo accade anche all'unità; dunque essendo il triangolo prima del cerchio, se è così, allora anche la linea retta è prima della linea curva, 1003E–F.

In questo argomento il primo aspetto inatteso è che si torni a parlare dei triangoli. La dimostrazione che fa precedere il triangolo al cerchio è introdotta da una premessa nella quale è descritto il metodo per accrescimento a partire dall'unità, che non trova riscontri nel *Timeo* dove si decide di non indagare oltre i triangoli elementari.<sup>72</sup> Nella terza *quaestio*, un percorso simile è proposto nella sezione della ἀφαίρεσις, in cui però il numero si dice prodotto da monade o diade (10001E–1002A).<sup>73</sup> Nella nostra ipotesi la monade è presentata come unità minima del numero, della linea e del triangolo.<sup>74</sup> Gli studi

<sup>70</sup> Particolarmente fuori luogo sembra il γὰρ che introduce la parte in cui è descritta la concavità e convessità della linea curva. Per la concezione della linea come una successione di punti vedi Eucl. I, 4: εὐθεῖα γραμμὴ ἐστίν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' αὐτῆς σημεῖοις κείται, cfr. Procl. in Eucl. 110, 10–26.

<sup>71</sup> Per la possibile dipendenza di questa espressione da Speusippo si rimanda al commento della III *quaestio*.

<sup>72</sup> Vedi Pl. *Ti.* 53d6–7, ma anche *Lg.* X 894a3–5, su cui si tornerà in seguito.

<sup>73</sup> Petrucci (2012: 310–311), Opsomer (2010: 104): “la différence correspond à celle respectivement entre les Pythagoriciens anciens et les Pythagoriciens récents, telle qu'elle est présentée per Sextus Empiricus *M.* 10, 281–282”.

<sup>74</sup> Cfr. Theo Sm. *exp.* 18, 2–5 sull'unità come elemento minimo e costitutivo del numero; 23, 24–25; 32, 22–33, 17, sui numeri triangolari e quadrati vedi Petrucci (2012: 332–335), in particolare p. 334: “T. ricorre infatti alla raffigurazione come spiegazione più comprensibile ma anche del tutto equivalente alla precedente, che è solo numerica. Questo indica perché T. tratti i numeri solo in termini aritmo-geometrici: al di fuori di tale dimensione, infatti, il numero si trova privato di parte della propria natura. Ciò non implica, tuttavia, una superiorità della geometria; al contrario, la geometria rivela un ruolo ancillare offrendo possibili prospettive di lettura dell'aritmetica”. p. 335: “Anche in questo caso la regola si compone di due passaggi, benché con applicazioni differenti: a) per ricavare il primo triangolare, addizione di due numeri successivi a partire dall'unità; b) per ricavare i successivi, addizione del risultato al numero che segue il secondo termine coinvolto nella precedente addizione. Dunque: a) 1+2 = 3; b) 3+3 = 6; b) 6+4 = 10. Perché le regole siano funzionali, in questo come in altri casi, l'unità deve essere coinvolta nelle operazioni, e viene qui considerata come triangolare”. Sul numero quadrato, Cherniss (1976: 57) rimanda a Iamb. In *Nicom.* 90, 18–19.

di Petrucci sull'*Expositio rerum mathematicarum* di Teone hanno reso chiaro che un'impostazione di questo tipo è al centro dell'interpretazione aritmo-stereometrica applicata all'esegesi del *Timeo*. Secondo Petrucci l'approccio aritmo-stereometrico è presente anche nella *quaestio* e nella sezione del *Didaskalikos* dedicata alla composizione dei corpi elementari.<sup>75</sup> Petrucci spiega così i vantaggi esegetici derivanti da questa strada interpretativa:

solo questa opzione è in grado di conciliare, giustificandole, le proposizioni matematiche di unità come potenza di ogni numero e di numero come composto geometricamente figurato di unità con l'istanza filosofica per cui i numeri sono intelligibili trascendenti. L'unità è così interna e insieme esterna al numero: interna perché elemento costitutivo, esterna perché ontologicamente superiore; in quanto interna può essere coinvolta nelle operazioni aritmetiche, in quanto esterna può esserne considerata potenza e fattore produttivo, stabilizzante, strutturante.<sup>76</sup>

Per quanto riguarda l'evoluzione della nostra *quaestio*, l'argomento che mira a dimostrare come il triangolo sia precedente rispetto al cerchio, e quindi la linea retta rispetto a quella curva, sembra piuttosto debole. Come nota Cherniss argomenti analoghi sono portati da altri autori per dimostrare che la sfera è precedente rispetto alle figure lineari.<sup>77</sup> Questo accade nel *De caelo* (286b33–287a2), che sembra rimanere un riferimento sotteso e costante in tutta la nostra ipotesi.

Probabilmente per irrobustire questa argomentazione viene subito chiarito quello che sembra il vero nucleo argomentativo del passo. Un elemento (τὸ στοιχείον) è tale perché non può essere diviso ulteriormente, così il triangolo non può essere sciolto in una linea circolare, mentre “i due diametri dividono il cerchio in quattro triangoli” (1004A). Questo dimostra che per natura il rettilineo è “più elementare” del curvo.<sup>78</sup> L'uso di στοιχείον rimanda al *Timeo* e alla domanda della *quaestio*, anche se in quei casi è usato per i poligoni elementari.<sup>79</sup> In questo passo, invece, il ruolo di elemento è assegnato al triangolo che diventa il componente geometrico più piccolo in cui si possono scomporre le figure composte da lui stesso, τὸ στοιχείον εἰς οὐδὲν διαιπεῖται τῶν συνισταμένων ἐξ αὐτοῦ, 1003F.<sup>80</sup> un argomento del tutto circolare. Nel *Timeo* (53d4–7) i triangoli dai quali sono composti i corpi dei quattro elementi sono definiti “principi”. Nello sviluppo della riflessione platonica il concetto di “principio” viene assimilato a quello di “elemento” nell'ambiente in cui la riflessione platonica si confonde con quella pitagorizzante.<sup>81</sup> Sembra dunque dipendere da questo sviluppo

<sup>75</sup> Petrucci (2020: 219), vedi Alcin. *Didask.* XIII. 168. 24–25.

<sup>76</sup> Petrucci (2012: 308). Plutarco sembra far riferimento allo stesso approccio anche nella sezione del *De animae procreatione*, il confronto forse più decisivo per attribuire una sua reale approvazione, cfr. Plu. *An. procr.* 1020D., cfr. anche *quaest conv.* 744B, Cherniss (1976: 56–57).

<sup>77</sup> Vedi Cherniss (1976: 57): Arist. *Cael.* 286b33–287a1, Procl. in *Eucl.* 146. 24–247. 5; 150. 20–152. 5. Opsomer (2010: 104): “cet argument n'est pas très convaincant. En plus, Plutarque ne donne pas son aval à toutes ces prémisses”.

<sup>78</sup> 1004A: εἰ τοίνυν τὸ μὲν τρίγωνον εἰς οὐδὲν περιφερῆς διαλύεται, τὸν δὲ κύκλον εἰς τέσσαρα τρίγωνα τέμνουσιν αἱ δύο διαμέτροι, πρότερον ἂν τῆ φύσει καὶ στοιχειωδέστερον εἴη τοῦ κυκλικοῦ τὸ εὐθύγραμμον.

<sup>79</sup> 1003C: τὸ μὲν κύβον συνέστησε γῆς στοιχείον ὄντα, cfr. Pl. *Ti.* 56b5.

<sup>80</sup> Anche in questo caso, l'argomento sembra estremamente confutabile se si considera come nel *De caelo* (286b27–32) Aristotele difende l'indivisibilità delle figure solide circolari perché non possono essere suddivise in più superfici come invece accade a quelle lineari. Della stessa opinione Opsomer (2010: 105).

<sup>81</sup> Petrucci (2012: 311–313).

l'associazione di principio ed elemento al triangolo. Ancora, la sua priorità elementare è considerata in relazione al cerchio, secondo una discutibile indivisibilità geometrica, dalla quale si desume una regola generale per il retto e il curvo. A favore di questa interpretazione è chiamata in causa l'opinione di Platone, con un riferimento estremamente forzato:<sup>82</sup>

d'altronde, che il rettilineo è precedente e il circolare viene dopo e per accidente l'ha indicato lo stesso Platone: infatti, costruendo la terra da un cubo, ciascuno dei quali lo circondano superfici lineari, dice che la sua forma [della terra] è generata sferica e rotonda. Così non doveva fare nessuno elemento proprio delle cose circolari, se anche questa configurazione per natura sopraggiunge perché le figure lineari si congiungono in qualche modo insieme tra di loro (1004A).

La forma sferica della terra al centro del cosmo sarebbe dunque la conseguenza dell'assemblamento delle particelle cubiche dell'elemento terra, attraverso un procedimento analogo a quello della quadratura del cerchio.<sup>83</sup> Tuttavia, l'argomento secondo cui se il pianeta terra è tondo ma l'elemento terra è quadrato, allora Platone non ha ritenuto giusto assegnare un elemento proprio del circolare non è desumibile dal *Timeo*, né da altri dialoghi, come vorrebbe sostenere l'ipotesi.<sup>84</sup>

L'ultimo argomento dell'ipotesi ritorna su un aspetto già menzionato (1003E), declinato questa volta a dimostrare la stabilità della linearità rispetto alle diverse curvature che un cerchio può assumere. La linea retta non subisce variazioni nel suo essere "retta" diventando più o meno lunga, εὐθεία μὲν ἢ τε μείζων ἢ τε μικροτέρα τὴν αὐτὴν ἐνθύτητα διατηρεῖ (1004B). Diversamente, le linee che delimitano i cerchi (τὰς δὲ τῶν κύκλων περιφερείας), sono più curve se il cerchio è più piccolo, o meno curve quando il cerchio è più grande. Una tale instabilità rientra nella definizione precedentemente data di curvo come affezione del lineare (1003E). Secondo questa interpretazione la linea retta non subisce variazioni, dal momento che ogni variazione possibile sembra di fatto produrre una linea curva. A favore di questa ultima differenza essenziale tra linea curva e retta è avanzata un'ultima dimostrazione:

per esempio, stando sulla superficie convessa toccano le superfici piane sottostanti, alcuni nel punto, altri nella linea; così che qualcuno potrebbe congetturare che molti linee dritte messe insieme in piccole quantità producono la linea circolare.

ιστάμενοι γοῦν κατὰ τὴν κυρτὴν περιφέρειαν οἱ μὲν κατὰ σημεῖον οἱ δὲ κατὰ γραμμὴν ἄπτονται τῶν ὑποκειμένων ἐπιπέδων· ὥσθ' ὑπονοήσειεν ἂν τις εὐθείας κατὰ μικρὰ πολλὰς συντιθεμένας τὴν περιφεροῦν γραμμὴν ἀποτελεῖν (1004A).

---

<sup>82</sup> Il riferimento all'opinione di Platone in un'ipotesi che Plutarco potrebbe non riconoscere come valida non è insolito per le *Platonicae Quaestiones*, vedi un caso analogo nella *quaestio* IX 1008C.

<sup>83</sup> In questa sezione si farebbe riferimento al problema della quadratura del cerchio, vedi Opsomer (2010: 105–106).

<sup>84</sup> Cherniss (1976: 59): “despite φησι this not a quotation. In fact, in the *Timaeus* after 55 D 8–56 a 1 the sphericity of the earth is referred to only by implication in 62 D 12–63 A 3”. Cfr. Pl. *Phd.* 108e5, 110b7, Pl. *R.* 617b6, è dibattuto che nel *Fedone* Platone parla di una sfera per la terra, sul tema vedi Gregory (2000: 161) e Petrucci (2012: 442). Per la ricostruzione del modello di sfere omocentriche presente nel *Timeo*, vedi Zeyl (2000: xliv). Opsomer (2010: 105), vede in questo passo l'uso del lessico causale: “l'idée est que ce qui n'a pas été causé par une cause per se n'a qu'une existence secondaire: le circulaire se produit en tant qu'effet secondaire, par accident”.

Non è semplice capire lo scopo di questo esempio e la conclusione che da esso dovrebbe derivare. Cherniss sostiene che “the fact has nothing to do with the preceding statement”.<sup>85</sup> La sezione ha però la funzione di mostrare ulteriormente come le linee curve possano essere più o meno convesse.<sup>86</sup> Per questo viene presentato un caso in cui una linea curva può diventare tangente in un punto o su una linea rispetto a delle superfici. Il riferimento a più di una superficie sembrerebbe richiamare l’immagine di una circonferenza inscritta in un quadrato, o viceversa. Il lessico usato è euclideo,<sup>87</sup> ma l’esempio sembra rifarsi più ad una considerazione basata su un esempio osservabile nell’ambito della realtà sensibile, come credono Cherniss e Opsomer.<sup>88</sup> In geometria la tangenza può avvenire solo in un punto. Diversamente, nell’ipotesi si sostiene: perché il cerchio sia tangente in un punto o su una linea deve esserci una misura variabile che determini una maggiore o minore apertura della linea curva del cerchio. Un cerchio che tocca lungo una linea una superficie avrà un diametro maggiore rispetto a quello che la tocca solamente in un punto. La tangenza lungo una linea sembra poi il punto di congiunzione con il fenomeno di formazione di una linea circolare dalla successione di tante piccole linee rette. Anche in questo caso Cherniss sostiene che la conclusione non è supportata nella premessa,<sup>89</sup> mentre Opsomer ritiene di poter vedere in questa sezione non solo un ulteriore riferimento alla quadratura del cerchio secondo il metodo di Antifonte, ma anche alla teoria delle linee indivisibili di Senocrate.<sup>90</sup> La Isnardi Parente vede invece un rimando al rapporto tra sfera e dodecaedro, corrispondente “al metodo dell’esaustione inteso in forma curvilinea, aggiungendo l’una all’altra gradualmente linee dritte”.<sup>91</sup>

Con quest’ultima immagine della linea curva prodotta da un susseguirsi di piccole linee rette si chiude la seconda ipotesi. È difficile non rimanere confusi dagli argomenti usati per dimostrare l’essere primo secondo natura della linea retta. L’argomento centrale sembra essere quello della maggiore elementarietà della linea retta rispetto a quella curva, la quale contempla una varietà di forme e perciò di instabilità ontologica. Tali possibilità formali sono rappresentate come una “affezione” della stabilità elementare della linea retta, partendo dalla quale non solo le figure geometriche piane e solide sono generate, ma anche il mondo sensibile, dal momento che anche i triangoli sono considerati principi elementari. Secondo Opsomer e la Isnardi Parente l’ambito da cui

---

<sup>85</sup> Cherniss (1976: 60), che rimanda a Arist. *Metaph.* 997b35–998a4 dove Aristotele afferma che nella geometria sensibile non accede che un cerchio tocchi in un punto una superficie piana, ma può accedere nella geometria astratta.

<sup>86</sup> Sull’uso di γούν con ruolo esemplificativo vedi *quaestio* III 1002D e il commento al passo.

<sup>87</sup> I termini σήμειον, γραμμή, ἄπτομαι, οἱ ὑποκειμένοι ἐπίπεδοι, cfr. Eucl. 1.1, 1.2; 11, pror. 7. Nel libro 11 degli *Elementi* ci si riferisce spesso alla superficie sottostante al singolare, non ricorre l’uso di questa espressione al plurale come accade nella nostra *quaestio*.

<sup>88</sup> Cherniss (1976: 60), Opsomer (2010: 106–107).

<sup>89</sup> Cherniss (1976: 60).

<sup>90</sup> Opsomer (2010: 107): “je ne considère pas comme impossible que Plutarque ait pu accepter cette doctrine comme théorie valide *du monde physique*”, si rimanda all’articolo per la bibliografia citata in merito al problema.

<sup>91</sup> Isnardi Parente (1992: 131–132); con l’attenzione che nell’articolo sembra esserci un errore: dove si rimanda a “1004e” sembra intendere 1004A.

derivano gli argomenti usati sarebbe matematico e neopitagorico.<sup>92</sup> Può essere utile notare che la seconda ipotesi della III *quaestio* è vicina allo stesso ambiente, che doveva essere ben conosciuto da Plutarco, anche se proposto sempre nelle ipotesi la cui unità argomentativa è molto discutibile.<sup>93</sup> Gli spunti che dovrebbe suggerire l'ipotesi sono spesso oscuri, qualità che forse manifesta più di tutto come Plutarco non sia intenzionato ad accoglierli fino in fondo. Dallo sviluppo dell'ultima ipotesi è possibile immaginare cosa Plutarco sarebbe disposto ad accettare dell'ipotesi precedente, anche se il tema da approfondire sembra essere un altro.

### **La differenza ontologica del cerchio e della sfera**

L'ultima sezione della *quaestio* si apre con un appello al lettore: “guarda se non”, un'espressione caratteristica del metodo esegetico delle *Platonicae Quaestiones*.<sup>94</sup> Terminato un argomento, ne viene proposto un altro che è spesso completamente diverso dal precedente, come se Plutarco consigliasse in ogni ipotesi di allargare lo spettro di indagine sul problema: non basta dire che il dodecaedro è corrispondente alla sfera, nemmeno che la linea è per natura precedente al circolare, occorre inquadrare queste differenza nell'orizzonte metafisico e ontologico che regola la struttura del cosmo.<sup>95</sup>

L'ultima ipotesi si sviluppa attorno a due punti: le cose di qui non sono mai perfettamente tonde o sferiche, di conseguenza anche il movimento circolare per natura non è dei corpi di qui né percepibile, ma caratteristico di ciò che è realmente circolare: anima e *nous*.<sup>96</sup>

In primo luogo, viene messa in dubbio la possibilità che la distinzione tra forme e corpi circolari e rettilinei, con cui si è aperta la *quaestio*, sia davvero possibile in questi termini:

ὄρα δὲ μὴ τῶν μὲν ἐνταῦθα κυκλικῶν καὶ σφαιροειδῶν οὐδὲν ἔστιν ἀπηκριβωμένον ἀλλ' ἐντάσει καὶ περιτάσει τῶν εὐθυγράμμων ἢ μικρότητι τῶν μορίων τῆς διαφορᾶς λανθανούσης ἀπιφαίνεται τὸ στρογγύλον καὶ κυκλοειδές.

guarda se, delle cose circolari e sferiche di qui, nessuno lo è esattamente ma se ciò che è rotondo e circolare non appare per chiusura o estensione delle linee rette oppure per la piccolezza delle parti, nascondendosi la differenza, 1004B.

---

<sup>92</sup> Opsomer (2010: 108), Isnardi Parente (1992: 130–131).

<sup>93</sup> Secondo Opsomer (2010) il metodo di Plutarco nelle *Platonicae quaestiones* è proprio questo: avanzare ipotesi che manifestano problemi evidenti, ai quali viene progressivamente proposta un'alternativa più convincente nello sviluppo della *quaestio*.

<sup>94</sup> Nella prima *quaestio* (1000D), la stessa espressione introduce la conclusione.

<sup>95</sup> Opsomer (2010: 109): “Plutarque met implicitement tous les arguments précédents dans une nouvelle perspective. Le sens de cette partie finale de la *quaestio* n'est pas restreint à ce qui est dit à propos des cercles et des sphères intelligibles”.

<sup>96</sup> Sulla superiorità ontologica e metafisica della sfera, recentemente Sedley (2019: 629) ha espresso un'opinione che sembra molto vicina alla conclusione plutarca, declinata nel suo caso all'interno di una riflessione sulla teologia platonica: “given that gods are conceived as maximally self-sufficient beings, the sphere begins to emerge as the natural shape of a divinity. The earth and other spherical divinities within the cosmos must be assumed to approximate the same self-sufficiency. For Plato, then, the scientifically true shape of divinity is the sphere”.

Si fa spazio una categoria che nella *quaestio* non era ancora stata introdotta: le cose circolari e sferiche “di qui”. Un raggruppamento simile è presente nella III *quaestio* (1001E) dove è resa esplicita l’appartenenza della categoria e il suo opposto: “le cose di qui” sono i sensibili, e “le cose di là” le idee.<sup>97</sup> Allo stesso modo, nella nostra *quaestio* si propone una distinzione tra il mondo sensibile e quello non sensibile, per quel che riguarda l’ambito delle forme e poi del movimento. Nell’ambito dei sensibili, ciò che è circolare o sferico (ritorna la distinzione tra figure piane e solidi) non è altro che “una chiusura o estensione” del rettilineo. Sembra dunque che Plutarco riconosca come valida la precedente descrizione della costruzione di una linea curva tramite numerose piccole linee (1004B). Il sostantivo *περίτασις* è usato nella prima ipotesi per indicare la tensione della superficie nelle palle a dodici spicchi (1003D). Si evoca quindi il caso in cui un solido come il dodecaedro assume una superficie quasi circolare per il numero delle piccole superfici rette che lo compongono. Non a caso, la seconda alternativa che renderebbe possibile l’illusione di figure circolari è legata alla piccolezza delle parti.<sup>98</sup> Ancora sembrano evocati i segmenti di retta che in successione formano una linea curva. Il verbo *ἐπιφαίνω* rimanda alla realtà sensibile della percezione.<sup>99</sup>

In questa prima sezione non compare il termine *φύσις*, diversamente dalla seconda ipotesi in cui la linearità è detta prima *κατὰ φύσιν*, 1003D. Ciò che importa in questo primo paragrafo è circoscrivere l’ambito alla sola realtà sensibile, ricorrendo a un termine meno difficile da interpretare in un contesto platonico: *ἐνταῦθα*. Il termine *φύσει* e *κατὰ φύσιν* sono usati invece per definire la forma e il movimento circolare dell’anima e del *nous*:

per questo in natura nessuno dei corpi di qui si muove in cerchio ma tutti secondo movimento lineare; ciò che è realmente sferico non è elemento del corpo sensibile ma dell’anima e del *nous*, ai quali [Platone] ha dato il movimento circolare come si addice secondo natura.

ὅθεν οὐδὲ κινεῖται φύσει τῶν ἐνταῦθα σωμάτων ἐγκυκλίως οὐδὲν ἀλλ’ ἐπ’ εὐθείας ἅπαντα· τὸ δ’ ὄντως σφαιροειδὲς οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχείον, οἷς καὶ τὴν κυκλοφορητικὴν κίνησιν ὡς προσήκουσαν κατὰ φύσιν ἀποδίδωσιν, 1004C.

In questa sezione subentrano delle chiarificazioni che ancora mancavano. Si passa “dalle cose circolari e sferiche” a un gruppo molto più definito “i corpi di qui”. La distinzione si estende così a tutta la realtà sensibile nella quale non è presente il movimento circolare, ma solo quello rettilineo. “I corpi di qui” sono “sensibili” e per questo non possono possedere elementi che siano “veramente sferici”. Tali elementi sono propri dell’anima e del *nous*, e ne determinano il movimento circolare.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Plu. *quaest.* III 1001E: οὕτως ἀνάγκη τὰ ἐνταῦθα τῶν ἐκεῖ πλήθει διαφέρειν κατὰ τὸν Πλάτωνα παραδείγματα καὶ ιδέας τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν ὡσπερ εἰκόνων ἢ ἐμφάσεων ὑποτιθέμενον.

<sup>98</sup> Plu. *quaest.* III 1002C: καὶ μὴν ἀμερές γε λέγεται καὶ ἀμέριστον τὸ μὲν σῶμα μικρότητι.

<sup>99</sup> Le occorrenze del verbo nel *corpus* plutarcho dimostrano che è spesso usato per indicare “apparire” in senso non astratto, vedi *fac. lun.* 634F, *soll.* An 985B, *Pyrr.* 25. 8, ma vedi anche *def. or.* 429A.

<sup>100</sup> L’uso di *στοιχείον* in questo caso potrebbe rimandare alle sfere che costituiscono l’anima del cosmo, cfr. *quaest.* VIII 1007A.

Il richiamo è alla composizione dell'anima cosmica, divisa in circoli, in possesso di movimenti circolari (36c1–d7).

Lo sviluppo di questa ultima sezione è inatteso perché fino a questo punto non è stata interpellata alcuna correlazione tra forme e movimento. L'impressione che dietro a questa distinzione si celi la teoria aristotelica dei moti propri degli elementi sembra farsi evidente con l'uso dell'aristotelizzante κυκλοφορητικόν associato al movimento di anima e nous.<sup>101</sup> L'aggettivo ricorre anche nel *Didaskalikos* di Alcino, nella parafrasi di *Timeo* 32d1–33b7.<sup>102</sup> È dunque molto probabile che il termine fosse ormai entrato nel lessico filosofico del tempo, così come la distinzione tra movimenti lineari e circolari. Una catalogazione di questo tipo rimane comunque un forte richiamo alla fisica aristotelica presente anche al *De caelo*, dove Aristotele distingue i movimenti lineari, tipici dei quattro elementi, da quello circolare della quinta sostanza (268b14–22, 269a2–b17).<sup>103</sup> L'ordinamento dei movimenti secondo queste categorie non è presente in Platone. Nel *Timeo* (43b2–4) si parla di sette movimenti, sei dei quali possono essere inseriti nel gruppo di “movimenti lineari” anche se sono elencati secondo la loro direzione: “in avanti e all'indietro, verso destra e verso sinistra, in alto e in basso”. Il settimo movimento è quello circolare (34a1–5). Nel X delle *Leggi* si parla di dieci movimenti, i primi otto sono: rotazione, locomozione, divisione, mistione, aumento, diminuzione, corruzione e generazione;<sup>104</sup> gli ultimi due movimenti, il nono e il decimo, sono due tipi di movimento in cui rientrano tutti quelli precedenti: l'uno in grado muovere altro ma non da sé stesso e l'altro in grado di muovere sé e gli altri (893b1–894c9).<sup>105</sup>

Il *De caelo* può essere considerato la risposta di Aristotele al *Timeo* di Platone.<sup>106</sup> È probabile che anche storicamente sia stato percepito in questo modo e si possono intuire le reazioni dei platonici di

---

<sup>101</sup> Whitakker (2002: 111) ricostruisce la genesi dell'aggettivo: “l'adjectif est employé à propos du cinquième élément par Théophraste, fr. 35 Wimmer; par Philon s'Alexandrie, *Quis. rer. Div.* 283; par Ps.-Galien, *Hist. phil.* 18 (*Doxogr.* P. 610. 17–18); par Calvenus Taurus ap. Philophonus *De aetern.* p. 520. 21 (cf. 287. 9 et 477. 19) Rabe; par Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.* III. 32; par Aristide Quintilien, *De mus.* III.15, p. 115. 15 W.-I; par Jamblique, *De myst.* V. 4, p. 202. 10–11 des Pl”. Il termine non ricorre invece nel *corpus aristotelicus* dove per il movimento del quinto elemento si parla di κύκλω φερέσθαι, Arist. *Ph* VIII 8 262a15 o κυκλοφορία Arst. *Ph.* VIII 9, 265a13.

<sup>102</sup> Alcin. *Didask.* XII 168. 5–6: ἀφελόμενος δὲ τὰς λοιπὰς κινήσεις μόνην αὐτῷ δέδωκε τὴν κυκλοφορητικὴν, νοῦ καὶ φρονήσεως οἰκείαν ὑπάρχουσιν.

<sup>103</sup> Per un commento su questa sezione del *De Caelo* vedi Gill (2009).

<sup>104</sup> Vedi (Skemp 1967: 96–107) che considera i dieci movimenti delle *Leggi* corrispondenti ai sette del *Timeo*. Anche Mayhew (2008: 118–119) pensa sia possibile una sovrapposizione tra alcuni tipi di movimenti delle *Leggi*.

<sup>105</sup> Carone (2005: 165): “That motion which can move other things, but is unable to move itself” (894b8–9). This is to be understood not as another kind at the same level as the preceding eight, but as the way in which every kind of bodily change takes place, that is as a mechanical series, in which each member is “constantly moving one thing and being moved by something else” (894c3–4). “That motion which can always move itself and other things” by means of corporeal changes (894b9–c1)”. Per un commento accurato di questa sezione vedi Mayhew (2008: 107–119)

<sup>106</sup> Johansen (2009), con la dovuta precisazione di p. 11: “The *Timaeus* is a work about the οὐρανός in a much more comprehensive sense than in the *De Caelo*. In terms of its scope, then, the *De Caelo* is not cosmology in the sense of the *Timaeus*”. Johansen sottolinea il fatto che Aristotele affronta le tematiche trattate dal *Timeo* in almeno altri otto trattati: *De generatione et corruptione*, *De anima*, *Meteorologica*, *Fisica*, *De partibus animalium*, *De generazione animalium*, *Historia animalium*, *Parva naturalia*, ma questo dipende dal fatto che Platone inserisce nel *Timeo* una così grande varietà di discussioni che Aristotele non può far altro che discutere separatamente: “Rather than saying that Aristotle has



fronte a questo testo. Se alcuni, come Senocrate, avrebbero considerato la possibilità di associare il quinto elemento al quinto solido platonico, Attico testimonia la posizione di un platonico non disposto ad una simile assimilazione. L'anima del cosmo deve essere difesa in forza del ruolo provvidenziale che essa svolge. Solo all'anima pertiene il movimento circolare che Aristotele associa al quinto elemento.<sup>107</sup> Trattandosi di testi che da sempre sono in dialogo tra di loro, è possibile immaginare che per Plutarco l'uso di lessico aristotelico così come la distinzione tra movimenti lineari e circolari possono avere uno scopo preciso.<sup>108</sup> Appropriazioni di questo tipo sono frequenti in Plutarco e possono avere una funzione esegetica: dimostrare la vera composizione del cosmo, in cui movimento e forma circolare non sono del quinto elemento, ma dell'anima e della sua preponderante attività intellettuale, il *nous*.<sup>109</sup>

Il *Timeo* e il X delle *Leggi* sono più che probabilmente i riferimenti che Plutarco ha in mente quando parla di forma e movimento circolare di anima e *nous*. I due dialoghi sono fondamentali per tutto ciò che riguarda la sua esegesi dell'anima del cosmo, come è stato mostrato nel commento alla IV *quaestio*.

Nel *Timeo* si insiste sia sulla forma che sul movimento circolare dell'anima. Prima ancora che all'anima, al cosmo corporeo viene assegnata la forma sferica e il movimento circolare. Alla forma sferica viene riconosciuto un ruolo preminente per la sua capacità di contenere in sé tutte le altre forme (33b1–5), mentre:

quello tra i sette movimenti che è più vicino al pensiero e all'intelligenza (τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν); perciò, imprimendogli un movimento di rotazione uniforme nello stesso luogo e intorno a se stesso, lo fece muovere circolarmente (κατὰ ταῦτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι) e lo privò di tutti gli altri sei movimenti, liberandolo dal loro errare (*Ti.* 34a1–5).<sup>110</sup>

---

narrowed the terms of cosmology in relation to Plato it may, therefore, be more correct to say that the *Timaeus* telescopes into one dialogue a range of discussions that Aristotle develops in much in greater detail throughout a series of contiguous treatise, one of which is the *De Caelo*". Per un confronto puntuale tra Platone e il *De caelo* si rimanda a Solmsen (1960: 307–318).

<sup>107</sup> Fr. 6 Des Places, che questo aspetto fosse importante anche per Plutarco lo dimostra Karamanolis (2006: 105–107). A questa obiezione risponde un peripatetico come Alessandro di Afrodisia assegnando al primo motore il ruolo di principio, vedi Guyomar'h (2017).

<sup>108</sup> Una prova del legame tra il problema della *quaestio* e il *De caelo* di Aristotele potrebbe essere trovata in Procl. *in Ti.* III 73. 24–74, dove la sfericità del cosmo del *Timeo* è considerata in conformità all'interpretazione di Aristotele. Se il cosmo non fosse circolare e chiuso nella sua perfezione, ma avesse una forma lineare, ci sarebbe una ricaduta anche nell'assenza di vuoto. Le ragioni che motivano la scelta della sfera per la perfezione del cosmo, sono vicine a quelle scelte da Aristotele nel *De caelo* per stabilire la primarietà della sfera, vedi Johansen (2009:17).

<sup>109</sup> Si possono trovare casi simili in tutte le altre *quaestiones*. Per la bibliografia sul tema si rimanda al commento della IV *quaestio*. Su questo atteggiamento vedi anche le osservazioni di Michalewski (2016: 226): "Aristotelian concepts are appropriated to develop and exegesis of Plato that can rise above the contradictions of Stoic monism. Plutarch believed that Aristotle's philosophy, even if was in conflict with that of Plato on key points such as theory of transcendent Forms, was nonetheless the best ally of Platonism against the corporealism of the Stoa, its real adversary". Un aspetto che può essere sicuramente presente ma che deve sempre essere declinato a seconda del contesto, perché, come dimostrato nel commento alla IV *quaestio*, nell'ambito della filosofia naturale Plutarco riconosce come autoritari i testi aristotelici e peripatetici.

<sup>110</sup> Tr. Fronterotta.

Forma e movimento circolari sono dunque associati ad una superiorità ontologica e sono assegnati all'anima del cosmo (36d8–e5):<sup>111</sup>

una volta completata l'intera composizione dell'anima secondo l'intendimento di colui che la compose, egli lavorò in seguito su tutto ciò che vi è di corporeo in essa e, unendo il centro del corpo al centro dell'anima, li armonizzò; e l'anima, distesa dal centro in ogni direzione verso l'estrema parte del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, avviò, ruotando essa stessa su se stessa (αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη), un divino modo di vita, senza fine e regolata dall'intelligenza, per l'intera durata del tempo.<sup>112</sup>

Nel X delle *Leggi* all'anima è assegnato lo stesso tipo di movimento (898a3–6):

dunque di questi due movimenti è necessario che quello che avviene in un solo luogo si muova sempre intorno a un centro, essendo un'imitazione dei cerchi lavorati al tornio, e che esso sia assolutamente per quanto possibile del tutto corrispondente e simile al movimento circolare della mente (εἶναι τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατόν οικειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν).<sup>113</sup>

In questo testo è approfondito il tema del movimento dell'anima a cui viene riconosciuto un ruolo apicale tra tutti i movimenti (895e10–896b9), non solo perché circolare ma perché capace di muovere sé stesso e gli altri, proprietà che assicura all'anima il ruolo di “principio” e “causa” della generazione di tutte le cose:<sup>114</sup>

A: qual è la definizione di ciò il cui nome è “anima”? ne abbiamo un'altra oltre a quella detta or ora, ossia “quel movimento che è capace di muovere se stesso”?

C: tu dici che la stessa essenza, che tutti chiamiamo con il nome di anima, ha come definizione “il muovere se stesso”? (τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῆς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἦνπερ τοῦνομα ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν;)

A: Dico proprio questo; e se ciò è così, ancora forse rimpiangiamo che non è stato mostrato a sufficienza che l'anima è la stessa cosa che la prima generazione e il primo movimento delle cose che sono, che sono state e che saranno e di tutti i loro contrari, dal momento che è risultata causa di ogni cambiamento e di ogni movimento per tutte le cose? ([φημί] τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὐτῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδὴ γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτίαν ἅπασιν;)

C: no, ma è stato dimostrato nel modo più adeguato che l'anima è la più vecchia di tutte le cose, in quanto è principio di movimento.

A: non è forse vero allora che il movimento che nasce in una cosa attraverso un'altra, e che mai a niente concede di muoversi da solo, è secondo, e indietro nella lista di tanti numeri quanti uno vorrebbe contarli, dato che è il cambiamento di un corpo davvero privo di anima?

C: Giusto.<sup>115</sup>

La difesa della priorità dell'anima sul corpo si sviluppa all'interno di un progetto che mira a difendere una cosmologia in cui intelletto e arte guidano in maniera teleologica i processi naturali. Opposta a questa visione è quella materialista che vede i quattro elementi governati unicamente da “natura”, “sorte” o da “sorte e necessità”.<sup>116</sup> Nel corso del X libro (892c2–7) il termine “natura” viene

<sup>111</sup> Vedi Pl. *Ti.* 36c1–d7, 44b5.

<sup>112</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>113</sup> Tr. Ferrari.

<sup>114</sup> Pl. *L.* X 896 a5–b1. Per questo duplice definizione delle proprietà dell'anima e la dipendenza dal X delle *Leggi*, vedi il commento alla IV *quaestio*.

<sup>115</sup> Tr. Ferrari.

<sup>116</sup> Pl. *L.* X 889a4–c6.

ridefinito insieme all'assegnazione della priorità ontologica e causale dell'anima, in maniera analoga al modo in cui avviene nell'ultima ipotesi:

φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρῶτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει. ταῦτ' ἔσθ' οὕτως ἔχοντα, ἂν ψυχὴν τις ἐπιδείξει πρεσβυτέραν οὖσαν σώματος, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς. vogliono intendere con 'natura' la generazione rispetto alle prime cose; ma se l'anima, non il fuoco né l'aria, ma appunto l'anima apparirà esser nata prima e tra le prime cose, per così dire si direbbe nel modo più corretto che essa è soprattutto per natura. Queste cose stanno così, qualora si mostri che l'anima è più vecchia del corpo, ma in nessun modo altrimenti.<sup>117</sup>

Se la natura riguarda ciò che ontologicamente precede, all'ora l'anima è prima per natura. Allo stesso modo, nella nostra *quaestio* il movimento e la forma circolari sono "per natura" dell'anima e del *nous* 1004C.<sup>118</sup>

*Timeo* e *Leggi X* dunque parlano allo stesso modo dell'attività del *nous* e dell'anima come movimento circolare, regolare e costante attorno allo stesso centro.<sup>119</sup> I due dialoghi non solo sembrano il riferimento platonico che Plutarco ha in mente nella nostra *quaestio* per quanto riguarda l'anima, la sua forma e il movimento che essa possiede, ma è possibile che Plutarco abbiamo trovato nelle *Leggi* una conferma della relazione tra il movimento circolare dell'anima e la composizione geometrica degli elementi.<sup>120</sup> Nella sezione in cui si distinguono i dieci tipi di movimento, si fa riferimento al "fenomeno" alla base della creazione di tutte le cose:

in occasione di quale fenomeno avviene dunque la creazione di tutte le cose? È chiaro che ciò avviene ogni volta che un principio accrescendosi giunga al secondo cambiamento e da questo a quello successivo e arrivato fino a tre cambiamenti divenga percettibile per coloro che sono dotati di sensibilità.<sup>121</sup>

γίγνεται δὴ πάντων γένεσιν, ἥνικ' ἂν τί πάθος ἦ; δῆλον ὡς ὁπότεν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξῆσιν εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἔλθοῦσα αἰσθησιν σχῆ τοῖς αἰσθανομένοις, 894a1–5.

Per il passo sono state proposte interpretazioni discordanti, si celerebbe in queste righe un riferimento alla costruzione Pitagorica della realtà; oppure, come crede Mayhew, potrebbero semplicemente far riferimento alla formazione dei quattro elementi del *Timeo* (53a2–55c6): il primo principio sarebbero i triangoli elementari, il secondo accrescimento i triangoli che formano i poligoni,

<sup>117</sup> Tr. Ferrari, leggermente modificata.

<sup>118</sup> Sul fatto che secondo Platone il movimento dell'anima è assolutamente secondo natura e dunque le accuse di Aristotele sull'anima come primo movimento che muove se stesso non sono valide vedi Cherniss (1962: 414).

<sup>119</sup> Kamtekar, R. (2010: 131): "in identifying psychological attitudes with motions, the Athenian is here clearly drawing on a conception of soul developed in the *Timaeus*". Lo studio più approfondito sul movimento circolare in Platone è di Lee (1976), che però considera questo movimento solo una metafora.

<sup>120</sup> Carone (2005: 167): "The account in the *Laws* so far shows many points of contact with the *Timaeus*. The distinction between primary and secondary motion, referred to soul and body respectively, is parallel to that between primary and secondary causes in the *Timaeus* (46c–e; 68e–69a), and the rule of soul over body is affirmed in both (cf. *Tim.* 34b–c). Primary motion, in fact, is said in the *Laws* to operate by *making use* of secondary motions (cf. *kata* at 894b10 and *chrômenê* at 897b1), just as primary causes use the assistance of secondary causes in the *Timaeus* (68e, esp. *chrômenos* at e4). Even though the *Timaeus* does not explicitly say that the first kind of causes (i.e. souls) are self-movers, it seems to be implied by the context: secondary causes are those "which occur by other things being moved and in turn moving other things by necessity" (46e1–2), so that we can infer that primary causes are those which move themselves".

<sup>121</sup> Tr. Ferrari.

e terzo la formazione dei solidi a partire dai poligoni.<sup>122</sup> Al di là di questa difficoltà esegetica, il punto che può essere sembrato importante per Plutarco è che nel X delle *Leggi* ogni movimento, anche quello della generazione “di tutte le cose”, descritto secondo un procedimento assimilabile a quello del *Timeo*, dipende dal movimento circolare dall’anima.<sup>123</sup>

Come dimostra la IV *quaestio* l’anima ha un ruolo centrale nella generazione del corpo del cosmo, secondo Plutarco è lei che si fa “demiurgo”. Come spiegare il modo in cui l’anima porta ordine alla materia disordinata? Anima, intelletto e corpo sensibile sono considerati composti geometrici. Gli elementi di anima e intelletto sono sferici. Diversamente, gli elementi che formano i corpi di acqua, aria, terra e fuoco, sono lineari. Se Plutarco accettasse la composizione aritmo-stereometrica della seconda ipotesi, come riconosce Petrucci, i vantaggi sarebbero notevoli:<sup>124</sup>

l’aritmo-stereometria consente invece, dal punto di vista dei Medioplatonici, di garantire per l’anima una tridimensionalità *sui generis*, in grado di mantenere il ruolo direttivo dell’anima e la sua comunicazione con il corpo tridimensionale del cosmo senza rinunciare alla sua numericità, alla sua costituzione armonica e soprattutto alla sua immaterialità, necessaria per preservare la superiorità assiologica dell’anima e per evitare i problemi legati alla mistione dei corpi.

Questa soluzione ha anche il vantaggio di tenere l’anima lontano dalla materializzazione degli Stoici, un tema molto caro a Plutarco.<sup>125</sup>

Nell’ultima ipotesi Plutarco lascia intendere che riconosce come validi alcuni spunti della seconda ipotesi, come quello della linea curva composta da linee rette, ma non si trovano altri indizi certi che nella nostra *quaestio* Plutarco intenda riconoscere come valida tutta la seconda ipotesi, che come abbiamo visto presenta forti segnali di debolezza argomentativa. È sorprendente che nelle *Platonicae Quaestiones* le ipotesi con un’impostazioni estremamente matematica sono sempre superate da un’ipotesi che mette al centro la distinzione ontologica tra mondo sensibile e intelligibile. L’anima è sempre associata alla realtà intelligibile, anche se si lascia intuire che il suo ruolo costruttivo e ordinativo ha a che fare con la sua composizione numerica, l’attributo che Plutarco associa sempre all’anima è unicamente quello del movimento. Per quanto si tenti di leggere l’ultima ipotesi dialogicamente con le precedenti, risulta sempre difficile sostenere categoricamente cosa Plutarco sarebbe disposto ad accettare di esse.

---

<sup>122</sup> Mayhew (2008: 114–115), diversamente Skemp (1967: 104–105) crede che si faccia riferimento al procedimento descritto in Arist. *M. A* 992a20 secondo cui l’origine sarebbe la linea indivisibile da cui si generano linea, superfici e solidi, così anche Taylor (1928: 364–369), Cornford (1935: 212–213), Brisson (1994: 361). Mayhew riconosce che anche la sua ricostruzione può essere classificata “a Pythagorean attempt to build the physical world”.

<sup>123</sup> Mayhew (2008: 116). Skemp (1967: 106) ritiene che questo passo sia l’unico in cui viene descritto il modo in cui nel ricettacolo subentrano le immagini degli intelligibili, se si tiene conto che il movimento della generazione avviene come tutti i movimenti “in un luogo” che sarebbe corrispondente alla *chora* del *Timeo*.

<sup>124</sup> Petrucci (2020: 221).

<sup>125</sup> Anche se lo studio di Carone (2005b) dimostra che le istanze di una estensione quasi materiale dell’anima nei dialoghi tardi di Platone è molto forte.

## Traduzione *quaestio* VI

Come mai nel *Fedro* si dice che la natura dell'ala, dalla quale il pesante è portato in alto, tra le cose che riguardano il corpo partecipa massimamente del divino?<sup>1</sup> Forse perché il discorso è riguardo l'amore, e l'amore è del bello rispetto al corpo, e il bello per la somiglianza con le cose divine muove e fa ricordare l'anima?

(1004D) Oppure, non bisogna per niente affannarsi ma intendere semplicemente che, benché le facoltà dell'anima rispetto al corpo siano numerose, è particolarmente in comune con il divino quella della ragione o del pensiero, che egli chiama delle cose divine e celesti? Questa egli non la chiama ala senza ragione, ma poiché solleva l'anima dalle cose misere e mortali.

### Commento

La sesta *quaestio* rappresenta un caso unico all'interno delle *Platonicae Quaestiones* perché si sviluppa in una manciata di righe, pur rispettando il canone formale secondo cui la domanda è seguita da due ipotesi di risposta.<sup>2</sup> Si tratta inoltre dell'unica *quaestio* dedicata unicamente al *Fedro*, anche se Plutarco dimostra di conoscere molto bene questo dialogo nel suo *Erotikos*.<sup>3</sup> Il tema è quello dell'anima alata, sviluppato da Plutarco in linea con il suo interesse per i movimenti dell'anima razionale. È scartata infatti l'ipotesi che Eros possa essere ciò che Platone chiama ala, mentre si preferisce l'identificazione tra parte razionale dell'anima e ala.

Non sappiamo se la forma in cui le *quaestiones* sono giunte fino a noi fosse definitiva, perciò non si può escludere la possibilità che la VI *quaestio* sia solamente una bozza. Malgrado questo, volendo eseguire una sorta di verifica sulla completezza e validità della VI *quaestio*, si possono notare due aspetti significativi. La sua anomalia non è l'unico caso di difformità tra le *Platonicae Quaestiones*. La IV *quaestio*, per esempio, presenta la forma antilogica attraverso due domande e non nella struttura canonica di domanda-risposte. Per quanto riguarda la brevità, va detto che a provocarla è l'argomentazione estremamente concisa delle due ipotesi, in cui mancano esempi o argomenti secondari, ricorrenti nelle altre *quaestiones*. Il modo in cui è condotta l'indagine nella VI *quaestio*

---

<sup>1</sup> θείου è correzione di Kalwasser per il tradito θεοῦ. Si accetta la correzione per la concordanza del passo con Pl. *Phdr.* 246d8, e con τοῦ θείου di 1004D.

<sup>2</sup> Per la struttura πότερον...ἢ cfr. *quest.* I, II, V.

<sup>3</sup> Moreschini (1990: 29), riferisce che Attico avrebbe prodotto un commento sul *Fedro* (Fr. 14 Des Places = Procl. in Ti. III 247, 12–15 Diehl), un dialogo altrimenti poco fortunato nel medio platonismo. Il primo commento completo di cui siamo in possesso è quello di Ermia (V d.C.). Per la fortuna del dialogo da Aristotele al Rinascimento si veda il recente studio di Delcomminette, d'Hoine, Gavray (2020), nel quale mancano significativamente contributi medio platonici per il motivo sopra elencato.

più che altro è una prova che le *Platonicae Quaestiones* sono essenzialmente studi esegetici mirati e circoscritti, per i quali è contemplata una certa diversità strutturale.

In questo caso il problema preso in esame è generato da un'espressione che secondo Plutarco merita di essere chiarita: l'ala è propriamente qualcosa di corporeo ma Platone dice che "ha molto in comune con il divino".<sup>4</sup> Il passo del *Fedro* (246d6–e1) al quale Plutarco fa riferimento è il seguente:

πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δὲ πῆ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ],<sup>5</sup> τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.

È nella natura della potenza dell'ala condurre verso l'alto ciò che è pesante, innalzandolo là dove risiede la stirpe degli dei. In un certo senso tra ciò che riguarda il corpo è l'ala che soprattutto partecipa del divino: e il divino è bello, sapiente, buono e possiede ogni qualità affine.<sup>6</sup>

Plutarco riproduce il testo abbastanza fedelmente, ma lo modifica definendo la "natura dell'ala" ciò che Platone chiama "la potenza dell'ala". Anche se è possibile che Plutarco ricavi la "natura dell'ala" dal verbo πέφυκεν presente nel *Fedro*, la scelta lessicale sembra conforme all'uso della IX *quaestio*. In quel caso, le parti dell'anima (che rispettano la *divisio animae* del IV libro della *Repubblica*) vengono descritte secondo la loro natura, φύσει (1008B), e secondo la loro facoltà, δύναμις (1009A).<sup>7</sup> Per natura la parte razionale domina sulle altre, ma il modo in cui questo dominio avviene, cioè la funzione che svolge la parte razionale sulle altre, è descritto come la capacità della nota mediana di rendere concorde una sinfonia.<sup>8</sup> Allo stesso modo, nella nostra *quaestio*, la natura dell'ala è definita "l'essere che, tra le cose che riguardano il corpo, partecipa maggiormente delle cose divine" (1004C);<sup>9</sup> tale natura è poi attribuita alla facoltà della ragione (1004D). Questa facoltà sembra essere considerata dal punto di vista del movimento particolare ad essa assegnato, caratteristico e distinto da quei movimenti dell'anima che la mettono in relazione con il corpo in cui essa è incarnata.

---

<sup>4</sup> Questa definizione di ala nel mito del *Fedro* risponde ad un problema introdotto precedentemente 246b5–6: "Bisogna cercare allora di comprendere come mai l'essere vivente sia chiamato mortale e immortale" (Tr. Bonazzi).

<sup>5</sup> Il testo della *quaestio* in cui è omesso [ψυχῆ] presente invece nel *Fedro* è usato come *testimonia* per la ricostruzione del testo platonico, per il quale invece i codici B (cod. Bodleianus, MS. E. D. Clarke 39) e T (cod. Venetus Append. Class. 4, cod. i) tramandano l'espunto ψυχῆ.

<sup>6</sup> Tr. Bonazzi 2011 modificata. Su questo passo Nicholson (1999: 164): "here it is apparent that the image brings together the account of erotic love with the intellectual activity of the souls of god and mortals. The simile unifies different parts of experience".

<sup>7</sup> Cfr. IX *quaest.* 1008B, 1008F–1009A. Per l'uso in Plutarco di *dynamis* come "facoltà" per indicare le tre parti dell'anima si veda il commento introduttivo alla IX *quaestio*.

<sup>8</sup> Cfr. commento IX *quaestio*.

<sup>9</sup> L'espressione τῶν περὶ τὸ σῶμα usata da Platone e ripresa da Plutarco non è semplice da rendere in italiano. La traduzione inglese di Cherniss "among things of the body" rischia di esprimere con un complemento di specificazione quello che in greco è espresso invece con περὶ + genitivo, che indica invece un complemento di relazione, e quindi la traduzione di Bonazzi del *Fedro* è da preferire "tra ciò che riguarda il corpo".

Le due ipotesi presenti nella *quaestio* dipendono entrambe da suggerimenti interni al dialogo: nel *Fedro* l'anima è detta alata,<sup>10</sup> ma sembra che questa proprietà sia da riferire ad una fase extracorporea, alla quale solo l'influsso degli impulsi amorosi può far tornare l'anima incarnata.<sup>11</sup> Nel lungo mito raccontato da Socrate (246a7–253c7) *Eros* e anima sono strettamente dipendenti l'uno dall'altro.<sup>12</sup> Per questo, secondo Moreschini l'esegesi proposta da Plutarco è “deludente” perché non dimostrerebbe di riconoscere la complessità della questione,<sup>13</sup> mentre Opsomer riconosce una certa superficialità nelle due ipotesi proposte da Plutarco.<sup>14</sup> Entrambi gli studiosi denunciano la mancanza di una visione più approfondita nella nostra *quaestio*. In realtà non sembra che a Plutarco sfugga il problema: è proprio a partire da esso che si sviluppano le due proposte di interpretazione. Piuttosto, può risultare inaspettato che Plutarco si dimostri interessato a segnalare solamente una distinzione di natura esegetica tra le due ipotesi: la prima frutto di una argomentazione più complessa; la seconda di una lettura più semplice.

Secondo la prima ipotesi dal momento che il discorso è sull'amore (περὶ ἔρωτος ὁ λόγος ἐστὶ), sia esso la palinodia o tutto il dialogo,<sup>15</sup> con la natura dell'ala si dovrebbe intendere un riferimento ad *Eros*: l'amore del bello rispetto al corpo che muove e fa ricordare l'anima riguardo le cose divine (1004C). Questo tipo di percorso è effettivamente presente nel *Fedro* (249d4–5), e corrisponde a quello descritto alla fine della III *quaestio* (1002E), in cui però si fa riferimento al *Simposio*. Che il *Fedro* fosse un dialogo sull'amore e per questo estremamente vicino al *Simposio*, è un'idea piuttosto diffusa nel platonismo medio.<sup>16</sup> Plutarco stesso nel lungo mito dell'*Erotikos* unisce temi del *Fedro* a quelli del discorso di Diotima, ricavandone la teoria dell'anamnesi che ricorre nella VI, nella III e nella I *quaestio*.<sup>17</sup> Perché allora la prima ipotesi non dovrebbe essere soddisfacente per Plutarco? Sembra che manchi di una parte fondamentale, presente invece nella seconda soluzione della *quaestio*. Se la prima fosse l'unica interpretazione corretta del passo platonico, l'anima si troverebbe ad essere del tutto dipendente dalla capacità del bello di spingerla verso le cose divine. L'anima

<sup>10</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 246c1–2, l'anima “mette le ali”; 246e1–3, l'ala dell'anima è accresciuta da cose divine; 248c2–3; 249c4–6.

<sup>11</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 246d2–5, 249d5, 251b2–252c2, in cui si descrive il processo di rinascita delle ali disseccate ad opera della bellezza che suscita amore. In merito Nicholson (1999:154–155).

<sup>12</sup> Nicholson (1999: 196–212).

<sup>13</sup> Moreschini (1990: 37): “Plutarco banalizza l'immagine platonica, tanto più che trova inutile affaticarsi sul problema se l'ala dell'anima abbia, o no, attinenza con l'amore”.

<sup>14</sup> Opsomer (1998: 199).

<sup>15</sup> È probabile che per “discorso sull'amore” sia da intendere solamente la palinodia di Socrate e non tutto il *Fedro*, anche se questo dialogo era tradizionalmente considerato dai platonici incentrato sul tema dell'amore. Potrebbe dunque trattarsi di un argomento a favore del più complesso problema relativo all'unità tematica del *Fedro*. Come testimonia il commento di Ermia questa era una questione viva in passato. Ermia sostiene che tema unitario del dialogo sia la Bellezza, (cfr. Hermias, *In Phdr.* 12.13–13.5) e non invece Amore, (Hermias, *In Phdr.* 13.12–27), in merito Aerts (2020:182–176).

<sup>16</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 227 c4–6. Il *Fedro* è dialogo che è stato associato da sempre nella tradizione platonica al *Simposio* per le tematiche comuni dell'amore, del comporre discorsi e della bellezza, vedi in merito Tarrant (2000: 201–203). Sull'esegesi medioplatonica del *Fedro* vedi anche Moreschini (1990).

<sup>17</sup> Cfr. *Amat.* 765B, D, F 766A, E-F. Per l'importanza del *Fedro* nel mito dell'*Erotikos* vedi Martin (1969).

risulterebbe mossa passivamente dal bello, unico vero motore e ala. Nel *Fedro* invece, così come nei passi plutarchei, la teoria dell'anamnesi ha come motore la passione amorosa ma è l'anima stessa a possedere la facoltà di reagire attivamente agli impulsi erotici. Secondo Plutarco l'anima diventa protagonista attiva dell'anamnesi attraverso la sua facoltà razionale,<sup>18</sup> come suggerisce la seconda ipotesi.

Il passaggio tra le due ipotesi si svolge alla luce del diverso metodo esegetico seguito. La prima ipotesi è definita forzata, frutto di una fatica inutile (οὐδὲν περιεργαστέον), che una lettura più semplice del passo permette di superare.<sup>19</sup> Le *quaestiones* sono studi esegetici, si capisce perché Plutarco sia interessato a testare la validità argomentativa di un'interpretazione. Dentro queste differenze tecniche, si sviluppa però il nucleo filosofico della *quaestio*. La seconda lettura "più semplice" spiega che con ala si deve intendere la facoltà razionale dell'anima.<sup>20</sup> Plutarco afferma che l'anima possiede molte facoltà in relazione al corpo.<sup>21</sup> Nel *Fedro* (246c2–6) è descritta la caduta dell'anima e il suo ingresso in un corpo: l'anima diventa così il principio di ogni movimento corporeo e da essa deriva al composto anima-corpo l'appellativo "umano".<sup>22</sup> Probabilmente in questo senso Plutarco intende parlare delle diverse facoltà relative al corpo (1004D):<sup>23</sup> si tratta dei movimenti dell'anima che provocano propriamente il muoversi del corpo.<sup>24</sup> Tra le facoltà dell'anima, quella razionale è caratterizzata da una grande partecipazione con il divino, ed chiamata la facoltà "delle cose divine e celesti", ἡ λογιστικὴ καὶ διανοητικὴ μάλιστα τοῦ θεοῦ κεκοινώνηκεν, ἦν τῶν θεῶν καὶ οὐρανίων ἔφησεν (1004D).<sup>25</sup> Questa è la facoltà che Platone assimila alla natura dell'ala, perché solleva tutta l'anima dalle cose misere e mortali.<sup>26</sup>

Benché quello dell'anima alata sia un tema ricorrente nel medio platonismo,<sup>27</sup> Plutarco dimostra nelle *Platonicae Quaestiones* uno spiccato interesse per tutta la palinodia di Socrate del *Fedro*, dalla quale egli ricava la regola che l'anima è principio di ogni movimento (IV *quaest.*), che tra le parti

---

<sup>18</sup> Cfr. III *quaest.* 1002 E, dove le cose d'amore sono usate dalla parte razionale dell'anima per raggiungere fino agli intelligibili.

<sup>19</sup> Questo atteggiamento sembra molto simile a quello di Ermia, che nel suo commento al *Fedro* considera la palinodia di Socrate più che un mito, un racconto ispirato da un dio e quindi da prendere alla lettera, in merito vedi Tarrant/Baltzly (2017: 493), Aerts (2020:188).

<sup>20</sup> Nella seconda ipotesi si trovano punti in comune con l'unico commento neoplatonico arrivato fino a noi dedicato al *Fedro*, quella di Ermia, su cui Tarrant/Baltzly (2017: 496).

<sup>21</sup> Le *dynameis* relative al corpo sono concepite come movimenti, cfr. *an seni respublica gerendi sit* 786D.

<sup>22</sup> Pl. *Phdr.* 246c4–c6: "questo corpo grazie alla potenza dell'anima sembra muoversi da sé: l'insieme così costituito di anima e corpo riceve il nome di essere vivente e l'appellativo di mortale" (Tr. Bonazzi).

<sup>23</sup> Cfr. III *quaest.* 1002A e 1002E.

<sup>24</sup> Cfr. *Virt. mor.* 451A–B. Su questo tema nel medio platonismo Boys–Stones (2019: 260–262).

<sup>25</sup> Cfr. Alcin. *Didask.* 155, 33: καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἡ φυσικὴ ἔννοια καὶ ἐπιστήμη ἀπλή καὶ πτέρωμα ψυχῆς, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ μνήμη. Cherniss (1976: 63) riporta i numerosi passi in cui le idee come oggetti della conoscenza sono definite divine, vedi *Phd.* 80b1–3, 84a7–b4, *Smp.* 211e3–212a2, *Phdr.* 247c6–8, 248b7–c2, 249c4–6, R. 611e1–5, *Phlb.* 62a7–8. Cfr. III *quaest.* 1002B, dove Plutarco definisce gli intelligibili divini perché tra essi c'è Dio.

<sup>26</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 89c5–6.

<sup>27</sup> Vedi Whittaker (2002: 85).



dell'anima ci sono determinate relazioni (IX *quaest.*),<sup>28</sup> e infine il ruolo che la parte razionale svolge in un'anima incarnata (VI *quaest.*). Come dimostra la IX *quaestio*, Plutarco legge parallelamente la *divisio animae* della *Repubblica* e l'immagine del carro alato del *Fedro*. Nella *Repubblica* la parte razionale è chiamata τὸ λογιστικόν,<sup>29</sup> da cui deriva la λογιστικὴ δύναμις della nostra *quaestio*. Al nome canonico della parte razionale è affiancato un appellativo meno frequente: διανοητικὴ δύναμις. Nel *Fedro* si dice che la ragione del filosofo (ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια) è l'unica a mettere le ali,<sup>30</sup> ma forse Plutarco ha in mente un altro passo platonico. Nel *Timeo* (89a2) la διανοητικὴ κίνησις è l'unico movimento del corpo uguale a quello del cosmo (τῶν δ' αὖ κινήσεων ἢ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις), quello circolare.<sup>31</sup> Con διανοητικὴ nel *Virt. mor.* (451B) Plutarco descrive il movimento della parte razionale che non influenza il corpo (αὐτὸν καθ'αὐτὸν κινῆται τὸ διανοητικόν) a differenza delle passioni, i movimenti dell'anima che influenzano il corpo muovendolo. Secondo Plutarco, l'anima individuale, così come quella cosmica, rivela la sua relazione con il corpo attraverso il segno distintivo della κίνησις.<sup>32</sup> Il movimento dell'anima incarnata ha manifestazioni diverse, alcune hanno a che fare con il corpo e sono sotto il segno della linearità tipica del mondo fisico.<sup>33</sup> La parte del razionale, invece, conserva e riproduce il movimento circolare dell'anima cosmica.<sup>34</sup> Attraverso di esso, "la facoltà della ragione o del pensiero", l'anima può compiere quel processo che altrove viene descritto come anamnesi.<sup>35</sup> La capacità di compiere tale percorso non è del tutto dipendente da qualcosa di esterno dall'anima, l'*eros* della prima ipotesi, ma dalla funzione ragione razionale dell'anima.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Forse non è un caso che i riferimenti al *Fedro* nella IV, VI e IX *quaestio* seguano l'andamento tematico della palinodia di Socrate: anima come principio di ogni movimento (IV *quaest.*), anima alata (VI *quaest.*), carro alato (IX *quaest.*). Lo stesso percorso, conforme cioè all'andamento tematico del *Timeo*, sembra essere in atto tra la IV e la V *quaestio*.

<sup>29</sup> Pl. *R.* 440e1–4. Lo stesso termine è usato nella IX *quaestio* da Plutarco.

<sup>30</sup> Pl. *Phdr.* 249c4–6: "per questo è giusto che solo la ragione del filosofo metta le ali: perché, per quanto le è possibile, è sempre fissa sul ricordo di quelle cose, che rendono divino un dio quando si rivolge ad esse" (Tr. Bonazzi).

<sup>31</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 47b6–8: "[il dio] ci ha donato la vista, perché, osservando i periodi dell'intelletto nel cielo, noi ce ne serviamo per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi (ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῶν διανοήσεως), che pur essendo dello stesso genere di quelli nel cielo, sono perturbati". (Tr. Fronterotta).

<sup>32</sup> Cfr. *An. procr.* 1024F in cui si parla delle facoltà dell'anima cosmica come movimenti, poi ascritte all'anima individuale a 1025C–D, su cui vedi Opsomer (1994).

<sup>33</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 89e3–5.

<sup>34</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 90c7–d7. Il problema del rapporto tra anima e corpo è chiaramente più complesso, ed è affrontato nel *Timeo* nella sezione in cui è descritta la divisione dell'anima nelle diverse sedi del corpo (69c5–72d3). In questa operazione l'anima individuale, strutturalmente identica a quella cosmica, viene deformata. Su questo tema, quello della linearità del mondo della fisica e degli elementi, imposto su alcune parti dell'anima individuale, che è per sua natura di struttura circolare, si veda Johansen (2004: 137–159).

<sup>35</sup> Cfr. III *quaestio*.

<sup>36</sup> Una lettura simile del *Fedro* si trova in Nicholson (1999: 201): "it would be wrong to make the soul so self-sufficient in its self-motion that it would have no need of promptings of love. Love must set the soul to flying, yet love does not carry the soul; the soul has its own wings, flying under its own power. The soul is a self-mover—and yet before love seizes it, it cannot fly because its wings are atrophies. Eros himself is winged, we know from 252b8–9, and Eros awakens the wings within our soul. But those wings themselves are not Eros; they *are* an organ proper to the soul itself, not a power coming from without".

Nel suo brevissimo sviluppo argomentativo, il lessico usato nella VI *quaestio* conferma che per Plutarco la palinodia del *Fedro* e la tripartizione dell'anima della *Repubblica* racchiudono la stessa descrizione dell'anima individuale. A questa coppia di dialoghi è poi sempre affiancato il *Timeo*.<sup>37</sup>

Se si guarda all'insieme delle *quaestiones* si può intuire per quale motivo Plutarco non approfondisce temi che per noi moderni dovrebbero essere affrontati. In primo luogo, la forma delle *Platonicae Quaestiones* implica la necessità di tagliare ampie discussioni filosofiche alla luce di una precisa necessità esegetica. In secondo luogo, la seconda ipotesi della *quaestio* coincide con temi toccati nelle ipotesi conclusive della III, della V e della IX *quaestio*, lasciando intravedere un disegno esegetico comune. Nella III *quaestio*, infatti, la facoltà razionale dell'anima, chiamata in quel caso δύναμις ἐν ἡμῖν νοητὴ καὶ νοερά (1002E),<sup>38</sup> viene elogiata proprio perché molto potente e in grado di superare “tutto il sensibile” e giungere “fino alle cose divine”. A questo cruciale riconoscimento di valore, la V *quaestio* aggiunge il tassello che *nous* e anima sono in possesso dell'unico “movimento circolare”, κυκλοφορητικὴ δύναμις, secondo natura (1004).<sup>39</sup> Ma il contesto della VI *quaestio* è cosmologico. La nostra *quaestio* offre quindi una verifica, attraverso un passaggio del *Fedro*, che anche l'anima individuale è in gradi di compiere il movimento circolare tipico dell'anima cosmica. Questo movimento è espressione della sua razionalità, che le consente di conoscere le cose divine superando le cose mortali, con le quali comunque è in relazione, essendo un'anima incarnata.<sup>40</sup> Nella *quaestio* IX infine è messa in luce l'attività della facoltà razionale rispetto alle passioni, quindi dal punto di vista dell'etica come relazione delle parti dell'anima.

Nella sua insolita brevità la *quaestio* si inserisce perfettamente nel sistema delle *Platonicae Quaestiones*, approfondendo il tema della parte razionale dell'anima individuale.

---

<sup>37</sup> Questi sono gli stessi dialoghi usati da Plutarco nell'argomentazione della IX *quaestio*.

<sup>38</sup> La differenza di lessico si spiega sulla base dei dialoghi platonici presi in esame. La III *quaestio* deve il suo lessico dall'immagine della linea della *Repubblica*. Sui diversi modi di definire le facoltà dell'anima vedi Boys-Stones (2018: 260).

<sup>39</sup> Vedi commento V *quaestio*.

<sup>40</sup> Questo è meno evidente nella VI *quaestio*, dove si dice solamente che la facoltà razionale o del pensiero “è chiamata delle cose divine e celesti”. Come testimoniano i riferimenti indicati da Cherniss (1976: 63), i termini θεῶν καὶ οὐρανίων sono però da considerare in riferimento alle idee. Anche la posizione della nostra *quaestio*, successiva alla III, e la sua ellittica brevità sembrano inevitabilmente suggerire lo stesso scenario epistemologico avanzato dalla III *quaestio*.

## Traduzione *quaestio VII*

In quale modo Platone dice che la sostituzione ciclica (ἀντιπερίστασις) del movimento, poiché non c'è il vuoto in nessun luogo, è la causa di ciò che accade in merito alle ventose mediche e alla deglutizione, [1004E] e ai pesi che sono scagliati e alle correnti di acqua e i fulmini, e all'apparente attrazione verso l'ambra e la pietra Eraclea, e alle sinfonie dei suoni? Sembrerà infatti che in maniera insolita introduca un'unica causa come generazione di numerosi e diversi avvenimenti. Mentre, infatti, lui stesso ha sufficientemente indicato come viene ad essere il fenomeno riguardo all'inspirazione per la sostituzione ciclica dell'aria, per tutte le altre cose dicendo che si verificano fenomeni meravigliosi per il non esserci del vuoto e perché le stesse cose si spingono tutto intorno tra di loro e perché si scambiano andando nei loro stessi posti, a noi ha lasciato la trattazione riguardo ad ognuno dei fenomeni.

Per primo, dunque, quello riguardo alla ventosa è di questo tipo. L'aria presa da quella presso la carne [1004F] con il calore, essendo ardente e diventando più sottile dei buchi del bronzo, esce fuori non verso uno spazio vuoto (infatti non ce n'è) ma verso l'aria che da fuori circonda la ventosa, e quella è respinta, e lei [aria] fa questo davanti a sé, e subendo questo sempre e facendolo quella davanti retrocede, aspirando lo spazio lasciato vuoto che quella prima aveva lasciato. Così si scontra con la carne, da cui la ventosa [1005A] prende, e premendo insieme comprime l'umido verso la ventosa.

La deglutizione avviene in questo modo; infatti le cavità nella bocca e nello stomaco sono sempre piene di aria. Quando dunque il cibo è schiacciato dalla lingua, insieme sono disposte anche le fauci, l'aria essendo spremuta verso il palato si attacca a quella che retrocede ed è di aiuto nel sospingere il cibo.

I pesi che sono scagliati fendono e dividono l'aria abbattendosi con il colpo, quella fluendo indietro avendo la natura di ricercare e di riempire sempre lo spazio lasciato vuoto va dietro quello che se ne va, accelerando il movimento.

[1005 B] Le cadute dei fulmini, anche queste assomigliano ai lanci, infatti il calore balza a causa del colpo che si genera nella nuvola, e quella, lacerata a propria volta, retrocede e ancora abbattendosi sullo stesso luogo, dall'alto respinge il fulmine in basso contro natura facendo violenza.

L'ambra non trascina niente delle cose che sono vicine come neanche la pietra magnetica, né qualcuno delle cose vicine balza in avanti da se stessa in questi modi, ma la pietra emette alcuni flussi pesanti e simili a vento, con i quali l'aria contigua, essendo sospinta indietro, spinge quella davanti a sé, e quella tornando indietro in circolo e ritirandosi subito nello spazio lasciato vuoto fa forza e trascina a sé il ferro. [1005C] L'ambra ha invece un qualcosa simile al fuoco e di natura ventosa, lo

getta fuori con lo sfregamento della superficie, quanto i pori si dilatano; questo stesso uscendo fa come il magnete, trascina tra le cose vicine quelle più leggere e secche a causa della sua leggerezza e debolezza, infatti non è robusta e non ha peso né impeto che riesca a spingere una grande quantità di aria, con cui dominerà le cose più grandi come il magnete. In che modo dunque l'aria non una pietra non del legno ma soltanto la calamita spinge e accosta alla pietra Eraclea? Questa stessa è un'aporia comune contro quelli che pensano che avvenga la connessione dei corpi per attrazione della pietra eraclea e per trasporto del ferro, la soluzione sarebbe di questo tipo secondo Platone. [1005D] Il ferro non è troppo poroso come il legno, né troppo denso come l'oro o la pietra ma ha pori e vie e ruvidezze simili all'aria per le disuguaglianze, così che non scivola via ma essendo tenuto in alcuni spazi e in spinte che hanno un abbraccio identico, comunque, essendo spinto, caschi verso la calamita, respinge con violenza e lontano da sé il ferro. Su queste cose dunque ci sarebbe un ragionamento di questo tipo.

Invece, lo scorrere delle acque sulla terra non ha una maniera del movimento circolare che si capisce subito allo stesso modo. Piuttosto bisogna osservare i ristagni di acque prive di movimento, e che rimangono fermi a causa dell'essere sparso attorno e dell'essere riunita da ogni parte attorno ad essi aria immobile, che non produce nessuno spazio vuoto. [1005E] Dunque, l'acqua della superficie nei laghi e nei mari è agitata e gonfiata quando l'aria si agita, subito infatti per il mutamento dell'aria, a causa della mancanza di uniformità, scorre via insieme, e infatti il colpo in basso produce la cavità dell'onda e in alto la curvatura, finché non si ferma e termina, poiché lo spazio che circonda le cose umide si ferma. Le correnti sospinte dunque, inseguendo le parti che retrocedono dell'aria ed essendo sospinte dalle parti che sono sostituite ciclicamente, sono senza posa e incessanti. Per questo motivo anche i fiumi sono spinti più veloce quando sono pieni, qualora fosse poco e scavato, [1005F] il liquido per debolezza si rilassa, poiché l'aria non si ritira e non prende una grande sostituzione ciclica. Così, anche le sorgenti delle acque è necessario che siano portate in alto perché l'aria dall'esterno, essendo portata indietro negli spazi lasciati vuoti, nel profondo di nuovo spinge l'acqua fuori. [1006] Il pavimento della parte ombrosa della casa, e che contiene aria senza vento, spruzzato con acqua, produce soffio e vento, poiché l'aria si sposta dal suo posto per il sopraggiungere dell'umido e riceve dei colpi. Così per natura si spingono fuori a vicenda e cedono gli uni agli altri, non essendoci vuoto in cui l'uno si installi e non partecipi del cambiamento dell'altro.

E le vicende riguardo alla sinfonia lui stesso dice in quale modo <i movimenti resi simili producono> i suoni. Infatti acuto è veloce mentre profondo è lento. Per questo motivo i suoni acuti muovono prima la percezione, quando quelli profondi, iniziando, si impongono su questi che vengono meno e cessano, [1006B] ciò che si mescola da questi, che chiamano sinfonia, a causa della omogeneità, offre piacere all'udito. Che lo strumento di questi sia l'aria si capisce in fretta dalle cose

che lui [Platone] ha detto prima. Poiché il suono è un colpo dell'aria attraverso le orecchie di chi percepisce, infatti l'aria colpita da ciò che la mette in modo colpisce acutamente, quando è violenta, quando è debole, colpisce più dolcemente. L'aria colpita con forza e vigorosamente si unisce prima all'udito, e ancora, tornando indietro di nuovo e prendendo il suono più profondo, segue e accompagna insieme la percezione.

## Commento

Per il problema indagato, la VII *quaestio* rappresenta il caso più anomalo insieme alla X all'interno della raccolta. La VII *quaestio* si presenta apparentemente come un esercizio di filosofia naturale ispirato dal *Timeo*. Nella domanda ci si chiede in che modo la “sostituzione ciclica” (ἀντιπερίστας) provocata dalla mancanza di spazio vuoto, sia l'unica causa di una serie di fenomeni elencati da Platone nel *Timeo*: quello delle ventose mediche, della deglutizione, dei pesi scagliati, delle correnti d'acqua, dei fulmini, dell'apparente fenomeno attrattivo provocato dall'Ambra e della pietra Eraclea, della sinfonia. A differenza delle altre *quaestiones* dopo la domanda non si trovano le consuete ipotesi esegetiche, perché in questo caso Plutarco si limita ad offrire una spiegazione dei sette fenomeni catalogati nel passo platonico. Secondo Plutarco, Platone ne ha descritto solo uno, quello della respirazione, lasciando ai suoi lettori il compito di spiegare gli altri fenomeni provocati dall'*antiperistasis*.<sup>1</sup>

Meeusen e la Oikonomopoulou hanno suggerito che la VII *quaestio* sembra molto vicina alle indagini fisiche raccolte nelle *Quaestiones Naturales* di Plutarco, non soltanto per l'argomento trattato, ma soprattutto perché sembrano essere presenti tematiche in comune con i *Problemata* di ambiente peripatetico, che Plutarco dimostra di conoscere e di prendere come punto di riferimento altrove.<sup>2</sup> Pur rimanendo innegabili questi aspetti, l'appartenenza della VII *quaestio* alla raccolta delle *Platonicae Quaestiones* è un segnale chiaro della specificità di scopo assegnata da Plutarco alle *Platonicae Quaestiones* rispetto alle altre raccolte di *quaestiones*, ovvero l'esegesi del testo di Platone.<sup>3</sup> D'altro canto, ogni *quaestio* dimostra la sorprendente capacità plutarchea di mostrare in ogni singola ricerca competenze specifiche. In questo caso, trattandosi di un'indagine assimilabile all'ambito della filosofia naturale, Plutarco utilizza le conoscenze proprie di questo settore per fare *esegesi* di Platone. Così alcuni fenomeni discussi dalla *quaestio* hanno corrispondenze con la produzione medica e con quella “scientifica” coeva.<sup>4</sup> Tuttavia, Plutarco ha come unico scopo fornire una spiegazione dei fenomeni indicati da Platone, rispettando il meccanismo della sostituzione ciclica descritto del *Timeo*, a sua volta dipendente dalla premessa secondo la quale il movimento degli elementi si verifica nell'assenza di spazio vuoto, un punto che Plutarco ribadisce più volte nella *quaestio*, forse nel tentativo di mostrare la scorrettezza della posizione epicurea che invece impone la presenza del vuoto per ogni movimento. Non si trovano esempi del tutto analoghi alla nostra *quaestio*

---

<sup>1</sup> Come si vedrà, Platone dedica una certa attenzione anche al fenomeno della sinfonia (80a3–b7), tuttavia Plutarco lo include nell'elenco della *quaestio*, a ragione, perché il passo è di difficile comprensione.

<sup>2</sup> Cfr. *Quaest. Conv.* VIII 10. 734C–D, su cui Oikonomopoulou (2013: 134–135). Meeusen (2016a: 82, 183), Oikonomopoulou (2013: 144).

<sup>3</sup> Meeusen (2016a: 183).

<sup>4</sup> Per le conoscenze plutarchee in ambito medico si veda Boulogne (1996) e Grimaudo (2004). Per il problema della scientificità di Plutarco si rimanda a Meeusen (2016a: 110–129) e al commento della IV *quaestio*, 1003B.

nelle testimonianze coeve dei platonici, eccetto un breve paragrafo del *Didaskaliskos* e dello Ps. Timeo. La *quaestio* è oggetto di studio in un articolo di Opsomer in cui è accentuato il paragone con alcuni dibattiti medici documentati da Galeno e ottiene una certa attenzione nel commento di Taylor e Cornford al *Timeo*.<sup>5</sup>

### La domanda

in quale modo Platone dice che la sostituzione ciclica del movimento, poiché non c'è il vuoto in nessun luogo, è la causa di ciò che accade in merito alle ventose mediche e alla deglutizione, e ai pesi che sono scagliati e alle correnti di acqua e i fulmini, e all'apparente attrazione verso l'ambra e la pietra Eraclea, e alle sinfonie dei suoni?

πὼς ποτέ φησιν ὁ Πλάτων τὴν ἀντιπερίστασις τῆς κινήσεως διὰ τὸ μηδαμοῦ κενὸν ὑπάρχειν αἰτίαν εἶναι τῶν περὶ τὰς ἰατρικὰ σικύας παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὴν κατάποσιν καὶ τὰ ῥιπτούμενα βάρη καὶ τὰ τῶν ὑδάτων ῥεύματα καὶ κεραυνοὺς τὴν τε φαινομένην πρὸς ἤλεκτρα καὶ τὴν λίθον τὴν Ἡρακλείαν ὀλκὴ τὰς τε τῶν φθόγγων συμφωνίας; (1004D–E).

Non si tratta di quel genere di domande in cui il testo platonico è citato alla lettera. Cherniss suggerisce a ragione che il passo di riferimento è *Timeo* 79e10–80c8,<sup>6</sup> perché è qui che sono elencati i fenomeni associati alla sostituzione ciclica, precedentemente impiegata per giustificare il meccanismo della respirazione (79a5–e9). Un richiamo evidente al passo indicato da Cherniss è l'espressione τὰ παθήματα περὶ, presente in *Ti.* 79e10–80a6. L'ordine dei fenomeni elencati da Plutarco non corrisponde a quello platonico, così come il lessico, leggermente modificato.<sup>7</sup> Per esempio, secondo le parole di Plutarco il fenomeno dell'attrazione è l'unico ad essere associato ad

<sup>5</sup> Opsomer (1999), Taylor (1928: 570–575), Cornford (1935: 319–320).

<sup>6</sup> Cherniss (1976: 63). Pl. *Ti.* 79e10–80c8: “e in questo stesso modo, appunto, bisogna spiegare anche le cause dei fenomeni relativi alle ventose medicali, alla deglutizione e alla traiettoria dei corpi, che siano quelli lanciati in aria o quelli spinti sulla terra, e di tutti i suoni che ci appaiono veloci e lenti, acuti e gravi, talora discordi per la difformità del movimento che provocano in noi, talora invece concordi per l'uniformità dello stesso movimento. Infatti, i movimenti più lenti, quando quelli dei primi e più veloci diminuiscono e divengono loro simili, venendo dopo di essi, li muovono e li raggiungono e, raggiungendoli, non causano nessun turbamento imprimendo loro un movimento nuovo, ma, adattando il principio del movimento più lento a quello del movimento più veloce che sta rallentando e portandoli all'uniformità, suscitano un'unica impressione, che deriva dall'unione di acuto e grave; e ciò procura piacere agli stolti e un godimento intellettuale alle persone assennate in virtù dell'imitazione dell'armonia divina che si produce in movimenti mortali. E, proseguendo, vi sono poi tutti i flussi delle acque, la caduta dei fulmini e i prodigi relativi alla forza di attrazione dell'ambra e della pietra Eraclea: in nessuno di tutti questi fenomeni su verifica mai attrazione, ma, a chi conduce l'indagine in modo conveniente, apparirà che non esiste nessun vuoto, che queste cose si respingono reciprocamente e che tutte, separandosi e congiungendosi, si recano, ognuna, nella propria collocazione scambiandosi di posto, e che è per l'intrecciarsi di questi fenomeni gli uni con gli altri che si producono tali effetti stupefacenti” (Tr. Fronterotta).

<sup>7</sup> Plutarco mette il fenomeno dei suoni per ultimo (Platone lo elenca per quarto), facendo terminare con la spiegazione di questo fenomeno, in parte spiegato da Platone (*Ti.* 80a6–b8), la *quaestio* (1006A–B). Non corrisponde al più complesso: τὰ τε τῶν ῥιπτούμενων, ὅσα ἀφεθέντα μετέωρα καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς φέρεται (*Ti.* 80a1–2), l'espressione plutarchea τὰ ῥιπτούμενα βάρη, (βάρη è presente dai codici X, J, g, ε, n; mentre tutti gli altri manoscritti conservano μέρη) per cui cfr. Arist. *Cael.* 296b23, *Pr.* 899b13. Così anche la lunga descrizione dei suoni acuti e gravi di *Ti.* (80a3–6) è riassunta dal più breve: τὰς τε τῶν φθόγγων συμφωνίας, (1004E). *Ti.* 80c1: τὰ τῶν κεραυνῶν πτώματα, Plu. 1004E: κεραυνούς. *Ti.* 80c1–2: τὰ θαυμαζόμενα ἤλεκτρων περὶ τῆς ἔλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων: Plu. 1004E: τὴν τε φαινομένην πρὸς ἤλεκτρα καὶ τὴν λίθον τὴν Ἡρακλείαν ὀλκὴν. Il confronto con il testo del *Timeo* ha consentito a Hubert di correggere il testo in questo passo nel modo edito anche da Cherniss, mentre Escorial T-11-5 conserva: τὴν λίθον τὴν Ἡράκλειον, mentre tutti gli altri manoscritti: τὸν λίθον τὸν (τὴν Voss. 16) Ἡράκλειον.

un'apparente attrazione (ἡ φαινομένη ὀλκή, 1004E), mentre nel passo del *Timeo* lo sono tutti i fenomeni elencati (πάντων τούτων ὀλῆ μὲν οὐκ ἔστιν οὐδενί ποτε, 80c2–3).<sup>8</sup>

Tuttavia, è altrettanto evidente che la domanda implica spunti ulteriori. La parte iniziale sembra evocare *Ti.* 79b7–c1: καὶ τοῦτο ἅμα πᾶν οἶον τροχοῦ περιαγομένου γίνεται διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι, appartenente alla sezione della respirazione. L'aspetto di novità più evidente rispetto al testo platonico è costituito dal nome assegnato al meccanismo che accomuna tutti i fenomeni dell'elenco: ἀντιπερίστασις. Il termine con riferimento al meccanismo platonico della “sostituzione ciclica” è documentato per la prima volta nella *Fisica* di Aristotele in due passi in cui è discusso il movimento degli oggetti lanciati.<sup>9</sup> Sull'origine del nome si sa poco: secondo Golitsis sarebbe attribuito da Alessandro di Afrodisia ai platonici della Vecchia Accademia, anche se nel frammento a cui egli fa riferimento ricorre un più generale οἱ περὶ Πλάτωνα.<sup>10</sup> In ogni caso, Opsomer e Golitsis hanno dimostrato in maniera evidente che la teoria dell'*antiperistasis* era considerata platonica, pur non possedendo un nome platonico.<sup>11</sup> La VII *quaestio* dimostra in maniera inequivocabile la validità di questa interpretazione.<sup>12</sup>

Un confronto con Aristotele *Fisica* VIII 266b15–18 sembra utile a capire meglio cosa contraddistingue i fenomeni studiati da Plutarco nella *quaestio*: διὸ ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι γίνεται ἡ τοιαύτην κίνησιν, ἣν λέγουσί τινες ἀντιπερίστασιν εἶναι. Secondo Aristotele, quindi, l'*antiperistasis* è un tipo di movimento che si verifica nel *medium* di aria ed acqua.<sup>13</sup> Anche Plutarco parla di ἀντιπερίστασις τὴν κινήσεως, dunque anche per lui la “sostituzione ciclica” è un meccanismo tipico del movimento. Tutti i fenomeni causati dall'*antiperistasis* studiati nella *quaestio* sono associati allo spostamento di aria o di aria e acqua.<sup>14</sup> Un caso simile, di evidente riferimento ad una termine aristotelico per nominare e descrivere un fenomeno platonico è offerto dalla V *quaestio*

---

<sup>8</sup> Questa è una differenza che va tenuta in giusta considerazione, perché sembrerebbe dimostrare da subito che Plutarco non è interessato a dimostrare la mancanza di ὀλκή in tutti i fenomeni. Come fa notare bene Berryman (1997: 156–157) dall'età ellenistica in poi sembrano coesistere alcune teorie diverse per spiegare quei fenomeni bizzarri che Platone spiega attraverso il meccanismo della sostituzione ciclica: “The Hippocratic doctors – and later, Galen, seem to regard attraction and attractive powers as irreducible or requiring no further account. (...) There is evidence that the atomist has a plausible explanation of ‘motion into empty spaces’ through the idea of drift, whereby apparent attraction really depends on local action. Plato’s *antiperistasis*, the mutual replacement, can explain some apparent cases of attraction in a continuum by pushing from behind. There is little evidence that this account was adopted by the Peripatetics”.

<sup>9</sup> Cfr. *Arst. Ph.* IV 215 a 14–15, VIII 267a15–20. Opsomer (1999: 417) ricorda che la teoria della “sostituzione ciclica” potrebbe essere più vecchia di Platone, ma le evidenze sono molto poche.

<sup>10</sup> Golitsis (2018: 82), cfr. Rashed 2011 fr. n. 810–811 con il suo commento, p. 637.

<sup>11</sup> Platone non si serve del termine ἀντιπερίστασις, né di un altro sostantivo simile, ma utilizza composti del verbo ὠθέω, cfr. *Pl. Ti.* 79b4, 79e6, 80c4.

<sup>12</sup> Opsomer (1999), Golitsis (2018).

<sup>13</sup> La sezione del *Timeo* in cui si trova descritta la “sostituzione ciclica” non consente di arrivare ad una definizione di questo tipo, che sembra dipendere da una successiva lettura ed interpretazione del testo. Nel passo platonico i fenomeni descritti avvengono effettivamente attraverso l'elemento dell'aria e dell'acqua e implicano il movimento di questi elementi, ma la sezione non arriva ad una catalogazione così chiara del meccanismo.

<sup>14</sup> Cfr. Opsomer (1999: 418): “he [Plutarch] shows a deeper understanding of the significance of Plato’s theory, by emphasising that *antiperistasis* is a purely mechanical theory of physical motion”.



(1004C) e porta alla luce l'abitudine plutarchea di sfruttare gli sviluppi delle altre scuole filosofiche allo scopo di chiarire il testo platonico. È possibile, come è documentato per il *κουκλοφορητική* della V *quaestio*, che anche per *antiperistasis* il termine e il significato ad esso attribuito fossero ormai diventati di uso comune. Per ultimo, sembra che sia presente un'altra consonanza tra la *quaestio* plutarchea e la riflessione aristotelica. Nel IV libro della *Fisica*, il meccanismo dell'*antiperistasis* è impegnato da Aristotele nell'ambito della critica, rivolta agli atomisti, sulla presenza del vuoto per spiegare il movimento. La stessa critica, rivolta più precisamente agli epicurei, sembra essere sottesa a tutto lo svolgimento della *quaestio*.

Benché la descrizione dell'*antiperistasis* data da Plutarco sembri così vicina a quella data da Aristotele nella *Fisica*, è evidente che il *Timeo* costituisce il punto di riferimento dal quale Plutarco desume l'assenza di vuoto come condizione fisica fondamentale per il verificarsi dei fenomeni spiegati nella *quaestio*.<sup>15</sup> Nella parte iniziale della domanda, è tracciata una distinzione tra *antiperistasis* come movimento (*ἀντιπερίστασις τὴν κινήσεως*), e vuoto come attributo dello spazio (*διὰ μηδαμοῦ κενὸν ὑπάρχειν*).<sup>16</sup> Questa precisazione sembra dimostrare che Plutarco ha presente un'altra sezione del *Timeo*, quella in cui sono stabilite le premesse fisiche che rendono possibili i fenomeni associati all'*antiperistasis*.<sup>17</sup> Il contesto è quello conclusivo della sezione del ricettacolo (49a6–50a4).<sup>18</sup> Dopo che è stata descritta la formazione dei triangoli elementari, viene affrontato il problema del movimento e della quiete (57d7–e3).<sup>19</sup> Del movimento viene detto che esso non può essere presente nell'uniformità e che tutto ciò che è mosso è mosso da qualcosa, condizione che provoca la mancanza di uniformità alla base del movimento.<sup>20</sup> Per quanto riguarda il movimento incessante degli elementi (*ἢ δι' ἀλλήλων κινήσεις καὶ φορὰ*) viene data una spiegazione più complessa:

<sup>15</sup> Per spiegare il fenomeno della respirazione, nel *Timeo* 79a5–c1 è proposto un argomento circolare che si apre e si chiude con il richiamo alla mancanza di vuoto. In questo passo del *Timeo* si dichiara di cercare attraverso “quali cause” è possibile che si verifichi la respirazione. L'argomento inizia con l'indicare la mancanza di vuoto come responsabile della circolazione respirazione, (79 b1: *ἐπειδὴ κενὸν οὐδὲν ἔστιν εἰς' ὃ τῶν φερομένων δύναται' ἄν εισελθεῖν τι, ...*) e si chiude in maniera speculare, tornando sulla mancanza di vuoto (79b7–c1: *καὶ τοῦτο ἅμα πᾶν οἶον τροχοῦ περιεχομένου γίνεται διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι*).

<sup>16</sup> Cfr. 1004F dove la definizione di “vuoto” come “spazio vuoto” è ancora più esplicita: *εἰς κενὴν χώραν (οὐ γὰρ ἔστιν)*. Questa associazione dipende chiaramente da *Ti.* 60c, 79b, 80c su cui vedi Algra (1995: 112).

<sup>17</sup> Così anche Opsomer (1999: 417), cfr. Cherniss (1962: 386).

<sup>18</sup> Per il problema che riguarda la descrizione del ricettacolo come *medium* spaziale o come sostrato materiale si rimanda a Algra (1995: 72–110). Per l'interpretazione del tema da parte di Plutarco si rimanda al commento della IV *quaestio* in cui il problema è affrontato con maggiore profondità.

<sup>19</sup> Forse non è un caso che la *quaestio* V si occupi di un problema che ha che fare con i triangoli elementari.

<sup>20</sup> *Pl. Ti.* (57e3–58a1): *τὸ γὰρ κινήσόμενον ἄνευ τοῦ κινήσοντος ἢ τὸ κινήσον ἄνευ τοῦ κινήσόμενου χαλεπὸν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, εἶναι κινήσεις δὲ οὐκ ἔστιν τούτων ἀπτότων, ταῦτα δὲ ὁμαλὰ εἶναι ποτε ἀδύνατον. οὕτω δὲ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κινήσιν δὲ εἰς ἀνωμολότατη αἰεὶ τιθώμεν αἰτία δὲ ἀνισότης αὐτῆς ἀνωμάλου φύσεως.* “che vi sia infatti qualcosa che è mosso senza ciò che lo muove o qualcosa che muove senza ciò che è mosso, pare difficile, se non impossibile; non vi è movimento in assenza di queste cose, ed è impossibile che esse siano mai uniformi. Così, appunto, dovremo porre sempre la quiete nell'uniformità e il movimento nel passaggio a un'assenza di uniformità” (tr. Fronterotta).

la circonferenza del tutto, poiché comprende in sé i generi, essendo circolare e per sua natura volendo volgersi su se stessa, serra tutte le cose e non permette che rimangano spazi vuoti (ἢ τοῦ παντός περιόδου, ἐπειδὴ συμπεριέλαβεν τὰ γένη, κυκλοτεροῦς οὐσα καὶ πρὸς αὐτὴν πεφυκυῖα βούλεσθαι συνιέναι, σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἔα λείπεσθαι). Ecco perché soprattutto il fuoco si è diffuso in tutte le cose, poi, secondo nell'ordine, l'aria, giacché è per natura la seconda quanto a sottigliezza, e a seguire allo stesso modo gli altri elementi; infatti, i corpi che derivano da masse grandissime lasciano, quando si uniscono insieme, grandissimi interstizi vuoti, mentre i corpi piccolissimi lasciano interstizi minimi. Ora, la concentrazione provocata dalla pressione spinge i corpi piccoli negli interstizi lasciati vuoti dai corpi più grandi. Essendo dunque posti i corpi più piccoli accanto a quelli più grandi, in modo che i corpi più piccoli separano quelli più grandi e i più grandi comprimono quelli più piccoli, tutti sono trascinati su e giù, ciascuno verso il suo luogo naturale; giacché ognuno, mutando la propria grandezza, modifica anche la propria posizione locale. Così, appunto, e per questa ragione, l'assenza di uniformità, che sempre si genera senza sosta, produce sempre il movimento di quei corpi, un movimento che è e che sarà senza fine (οὕτω δὴ διὰ ταῦτα τε ἢ τῆς ἀνωμαλότητος διασφῶζομένη γένεσις αἰετὴν αἰετὴν κίνησιν τούτων οὐσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παράχεται, 58a4–c4).<sup>21</sup>

Il passo platonico sembra essere particolarmente importante per lo svolgimento della *quaestio* perché stabilisce la regola fisica che provoca la meccanica dei movimenti che verranno indagati nella nostra ricerca. Anche se Plutarco indica la sostituzione ciclica come l'unica causa (1004E) di tutti i fenomeni elencati da Platone, ad essa è sempre associata la premessa che riguarda la mancanza di spazio vuoto. Inquadrata nella fisica dei movimenti del *Timeo* (58a4–c4), la sostituzione ciclica assume i lineamenti di un semplice meccanismo. Per questo, partendo dall'esempio dato da Platone riguardo alla respirazione, Plutarco può procedere da solo a spiegare gli altri fenomeni. La VII *quaestio* è dunque uno splendido esempio di esegesi platonica e della modalità in cui essa viene condotta.<sup>22</sup> La profonda conoscenza del testo platonico rappresenta il punto fondamentale e insostituibile di paragone per comprendere quei passi che sembrano oscuri, ma che si rivelano comprensibili attraverso il confronto con il resto del dialogo o del *corpus*.<sup>23</sup>

A questo accurato approccio esegetico Plutarco riesce a mescolare competenze specialistiche associate al tipo di indagine di cui si occupa. Il confronto con due *Quaestiones Convivales* (VII, 1, VIII, 3) che indagano problemi molto simili al nostro ci consente di comprendere meglio questo intreccio. La *quaest. conv.* VIII, 3 si occupa della diversa percezione dei suoni nella notte. All'inizio della *quaestio* viene chiarito che il problema è di filosofia naturale, τοῦ φυσικοῦ ἴδιόν ἐστιν (720E). Primo rappresentante di questa branca del sapere è Boeto, che giustifica la sua spiegazione sulla base della premessa epicurea che le cose che sono si muovono nel vuoto (720F).<sup>24</sup> Allo stesso modo, si

<sup>21</sup> Tr. Fronterotta leggermente modificata, anche sulla base di Zeyl 2000. Sul passo si possono vedere i commenti di Zeyl (2000: lxxi), Gregory (2000: 217–218), Menn (2010).

<sup>22</sup> Per un caso simile cfr. *quaest.* VIII 1006D e il commento *ad loc.*

<sup>23</sup> cfr. Plu. *An. procr.* 1014A, 1016A.

<sup>24</sup> Il nome corrisponde a quello di un Epicureo che partecipa al dialogo *De Pythiae oraculis*, sulla relazione di questo personaggio con Plutarco vedi i commenti di Erler (2020: 510) e Teodorsson (1996: 187). L'argomento di Boeto (720F–721D) corrisponde al fr. 323 Usener. Teodorsson (1996: 186): “the Atomist distinguished between τὸ ὄν = τὸ πλήρες, ‘matter’, which is existente in the full sense, and τὸ μὴ ὄν = τὸ κενόν, ‘void’, ‘space’, which is a form of non-corporeal existence of empty, unoccupied space”. Il problema del significato di “vuoto” secondo gli Atomisti è molto complesso,

può immaginare che il contenuto della nostra *quaestio* fosse giudicato da Plutarco “tipico del filosofia naturale”, e forse proprio per questo, che appartenesse ad un genere di problema dibattuto tra Platonici ed Epicurei a ragione delle loro posizioni diametralmente opposte sul vuoto. Dopo la spiegazione del fenomeno presentata da Boeto, infatti, Ammonio sottolinea che le teorie di Boeto presuppongono “troppo vuoto” (721D). Plutarco rappresenta una fonte attendibile per le teorie epicuree e la sua posizione critica nei confronti di questa scuola non gli impedisce di riservare voce in capitolo a personaggi di ambiente epicureo come Boeto. Come suggerisce Erler nei confronti dell’epicureismo Plutarco possiede un atteggiamento ambivalente: “it seems that Plutarch used Epicurus as a welcome foil to highlight his own, Platonist positions and to justify and underline his loyalty to Plato’s teaching”.<sup>25</sup> Tenendo a mente questo aspetto, il confronto con un’altra *quaest. conv.* può suggerire che nel procedimento della nostra *quaestio* si celi un’operazione apologetica. La *quaest. con.* VII, 1 si configura come una difesa della posizione di Platone secondo cui l’assorbimento corporeo dei liquidi avverrebbe attraverso il polmone (*Ti.* 70c7). Nel dibattito viene lasciato spazio a diverse opinioni che per lo più propongono conoscenze mediche che sviscerano l’interpretazione presente nel *Timeo*.<sup>26</sup> La conclusione della *quaestio* vale la pena di essere presa in considerazione:

τὸ δ’ ἀληθὲς ἴσως ἄληπτον ἔν γε τοῦτοις, καὶ οὐκ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτον οὕτως ἀπαυθαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλου καὶ τοσαύτην ἀντιλογίαν ἔχοντος.  
la verità in questo genere di cose è quasi inaccessibile, e non bisognava essere così sfacciati contro un filosofo primo per opinione e potenza riguardo ad un problema difficile e che possiede così tanta controversia, 700B.

Da queste parole si può concludere che per Plutarco i fenomeni fisici, siano essi studiati da medici o da *fysikoi*, sono per natura difficili e controversi, e probabilmente destinati a rimanere inspiegabili. Per questo, secondo Plutarco la funzione migliore che può occupare un filosofo è quella di cercare di capire ciò che qualcuno più sapiente di lui ha detto, ovvero, cercare di fare esegesi del testo platonico.<sup>27</sup> La nostra *quaestio* si dimostra un caso esemplare di questo atteggiamento.

Opsomer suggerisce che al tempo di Plutarco è documentabile la presenza di un dibattito tra esperti di medicina, i quali si distinguevano tra sostenitori della teoria ippocratica dell’attrazione (ὀλκή) e coloro che ne negava l’esistenza. Platone stesso dichiara di preferire all’attrazione la “sostituzione

---

si rimanda ad Algra, Inwood (1981), Sedley (1982). Plutarco sembra assegnare comunque il significato di “spazio vuoto” al τὸ κενόν epicureo.

<sup>25</sup> Erler (2018: 507), vedi anche p. 516: “Plutarch, then, is not interested in a systematic discussion and refutation of Epicurus’s doctrine. There is no treatise in which he presents Epicurus’s arguments in a complete and appropriate fashion and then refutes them by strictly outlining the untenability of their content. Rather, his approach is selective”.

<sup>26</sup> In realtà anche Galeno si schiera a favore della posizione platonica su questo problema, cfr. *PHP* VIII.9 pp. 532–534 su cui Vegetti (2000: 6).

<sup>27</sup> Per la critica moderna attorno alla posizione plutarchea nei confronti della filosofia naturale si rimanda a Meeusen (2016b) e al commento alla *IV quaest.* 1003B.

ciclica” (80c2).<sup>28</sup> Galeno è tra i sostenitori dell’importanza dell’attrazione nella processo della respirazione, e per questo attacca apertamente Platone, che pure reputa un’autorità.<sup>29</sup> Tuttavia, nei pochi frammenti che si conservano del suo commento alle parti mediche del *Timeo*, Galeno si dimostra molto comprensivo nei confronti di Platone in merito alla stessa questione. La ragione di un atteggiamento altrimenti inspiegabile è chiarito da Ferrari:

anche di fronte ad una dottrina che egli reputa sbagliata, non rinuncia a tentare di fornire una descrizione il più possibile corretta, mirando anche a coglierne le motivazioni di ordine teorico. L’esempio più significativo di questo atteggiamento ermeneutico si incontra a proposito della concezione della *περίωσις*, verso la quale, come si è visto Galeno dimostra un atteggiamento di totale rifiuto. (...) Fedele ad una norma di correttezza esegetica, Galeno cerca prima di tutto di comprendere il funzionamento della dottrina che si appresta a rifiutare, e lo fa traducendola in un linguaggio più accurato dal punto di vista medico. Solo se si ipotizza una qualche forma di aderenza ad una norma esegetica di questo tipo, si può comprendere un fatto apparentemente assurdo, e cioè l’impegno che viene dedicato (*In Tim.* 22, 27sgg. e 24,5 sgg.) alla comprensione di una concezione già respinta in altre opere e in procinto di esserlo anche nel *Commento al Timeo*.<sup>30</sup>

Per lo stesso motivo, può essere fuorviante considerare la nostra *quaestio* assimilabile ad altre ricerche di filosofia naturale condotte da Plutarco nel resto del *corpus*. Nel nostro caso Plutarco si sta solamente ed esplicitamente occupando di rendere più chiaro il testo di Platone. Che poi, per Plutarco, il *Timeo* contenesse anche la descrizione più accurata della realtà fisica è un altro genere di problema e potrebbe spiegare la pedanteria con cui Plutarco sottolinea la mancanza del vuoto.

### Lo svolgimento della *quaestio*

Sembrerà infatti che in maniera insolita introduca <un’unica> causa come generazione di numerosi e diversi avvenimenti. Mentre, infatti, lui stesso ha sufficientemente indicato come viene ad essere il fenomeno riguardo all’inspirazione per la sostituzione ciclica dell’aria, per tutte le altre cose dicendo che si verificano fenomeni meravigliosi per il non esserci del vuoto e perché queste stesse cose si spingono tutto intorno tra di loro e perché si scambiano andando nei loro stessi posti, a noi ha lasciato la trattazione riguardo ad ognuno dei fenomeni (1004E).<sup>31</sup>

La giustificazione dell’esercizio esegetico che Plutarco andrà a svolgere risiede dunque nel testo stesso di Platone, che comunica il lascito del maestro. Il passo si chiude con una parafrasi molto fedele di *Ti.* 80c3–6. Cherniss suggerisce: “διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα (c4–5) is omitted, an omission which effects the meaning of διαμεμβόμενα in the original and obscures the connexion of

---

<sup>28</sup> Opsomer (1999: 420–421), sulla linea di Cherniss (1976: 66): “Asclepiades of Bithynia, who compared the mechanism of respiration with the action of cupping-instruments, must have explained the latter also by a kind of *περίωσις* without the intervention of *όλκή*”, cfr. Ps. Plutarch *De placitis* 930 E–F.

<sup>29</sup> Per la critica di Galeno al rifiuto dell’*όλκή* (spiegata da Galeno nel passo) da parte Platone per quanto riguarda la respirazione, cfr. *PHP* VIII.8 pp. 528–532, su cui Vegetti (2000: 6).

<sup>30</sup> Ferrari (1998: 32).

<sup>31</sup> Il testo greco tramandato dai codici presenta qualche problema. <μίαν> è aggiunta di Fäse, sulla base della traduzione di Amyot e Xylander. Schellens, seguendo Wytttenbach, sceglie di pubblicare *μίαν* invece di *αιτίαν*. Tutti i codici conservano *αιτίαν παμπόλων*, ad eccezione del codice *α*: *αιτί* sopra una cancellatura. Anche *έπάγειν* è correzione di Adrien Turnèbe e Xylander per *ύπάγειν* conservato da tutti i manoscritti. *τῶ κενόν* è lezione di Cherniss. Bernardakis: *καὶ τῶ κενόν*, i codici conservano tutti: *τὲ καί*.

the passage with *Timaeus* 58b6–c2”.<sup>32</sup> Anche se l’omissione è presente, il continuo richiamo all’assenza del vuoto come condizione che precede il meccanismo dell’*antiperistasis* sembra suggerire in maniera evidente la fisica del movimento degli elementi descritta in *Ti.* 58b6–c2. Mentre il fenomeno della respirazione è scartato dalla spiegazione della *quaestio* perché già spiegato da Platone, esso è oggetto di attenzione in un breve paragrafo del *Didaskalikos* di Alcinoo (XXI 175, 22–29) nel quale non è usato il termine *antiperistasis*, ma compare il verbo ἀντιπεριωθέω. Per il resto, nel *Didaskalikos* non è fatta alcuna menzione agli altri fenomeni che occupano l’esegesi della *quaestio*.<sup>33</sup> Ps-Timeo di Locri invece dedica un paragrafo al fenomeno della respirazione, alla ventosa medica e all’ambra.<sup>34</sup>

La *quaestio* prosegue, proponendo per ognuno dei sette fenomeni un paragrafo in cui viene spiegato il meccanismo fisico che lo contraddistingue. Il primo ad essere indagato è quello della ventosa medica.<sup>35</sup>

Per primo, dunque, quello riguardo alla ventosa è di questo tipo. L’aria presa da quella presso la carne con il calore, essendo ardente e diventando più sottile dei buchi del bronzo, esce fuori non verso uno spazio vuoto (infatti non ce n’è) ma verso l’aria che da fuori circonda la ventosa, e quella è respinta, e lei (aria) fa questo davanti a sé, e subendo questo sempre e facendolo quella d’avanti retrocede, aspirando lo spazio lasciato vuoto che quella prima aveva lasciato. Così si scontra con la carne, da cui la coppetta prende, e premendo insieme comprime l’umido verso la ventosa (1004F–1005A).

Come accade nel caso della respirazione illustrata da Platone, il meccanismo è messo in moto quando l’aria diventata calda fuoriesce dal corpo in cui è contenuta, innescando il movimento circolare di sostituzione.<sup>36</sup> L’aria, scaldatasi dentro la ventosa, rarefacendosi riesce ad uscire dai pori della ventosa fatta di bronzo ed innesca così il meccanismo di sostituzione ciclica che provoca l’ingresso

---

<sup>32</sup> Cherniss (1976: 65). Pl. *Ti.* 80c3–6: τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖ τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τὸ δὲ διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὐτῶν διαμειβόμενα ἔδραν ἕκαστα ἰέναι πάντα. *Ti.* 58b5–c2: συγκρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μείζονων ἐκεῖνα συγκρινόντων, πάντ’ ἄνω κάτω μεταφέρεται πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους μεταβάλλον γὰρ τὸ μέγεθος ἕκαστον καὶ τὴν τόπων μεταβάλλει στάσιν.

<sup>33</sup> Può essere utile notare che il capitolo che lo precede nel *Didaskalikos* (XX 175, 13–21) potrebbe evocare *Ti.* 58a4–c4).

<sup>34</sup> Cfr. 101d–102a. Secondo Cherniss (1976: 64–65) ps-Timeo non è abbastanza attento ad evitare il fenomeno dell’ὄλκη che Platone bandisce a *Ti.* 80c2–3. Sulla trattazione del movimento come assenza di vuoto in ps-Timeo si può vedere Ulacco–Opsomer (2014: 178–183).

<sup>35</sup> Per una ricostruzione dell’uso dello strumento nella medicina antica si veda Bliquez (2018: 558–559), che raccoglie anche bellissime schede di reperti risalenti al VI sec. a.C., fig. C16.4A, 4B. La ventosa era applicata su pelle integra o lesa ed era sempre riscaldata prima dell’applicazione: “the theory behind wet cupping was to extract corrupted blood or matter, or to divert an excess of blood causing a disease or condition”, p. 558. Sono diversi i luoghi del *corpus* plutarco in cui viene fatto riferimento alla ventosa medica a scopo esemplificativo, fatto che ne dimostra la diffusione e la conoscenza anche fra i non esperti, cfr. *sept.* 154B–C, spec. C: καὶ γὰρ ἐχρητο μάλιστα ταῖς σικύαις τῶν καθ’ αὐτὸν ἰατρῶν, καὶ δόξαν οὐχ ἥκιστα τὸ βοήθημα τοῦτο δι’ ἐκεῖνον ἔσχρηκε. *Tranq.* 469B, praticamente identico a *cur.* 518B, leggermente modificato *exil.* 600C. Arist. *G.A.* 737b32: ὥσπερ τὰς σικύας τῷ τε πνεύματι βιαζομένων. Sul funzionamento della ventosa medica si concentra anche Simplicio, *In. cael.* 723, 23–33, 724, 16–19 che però offre una spiegazione che non impiega il processo dell’*antiperistasis*, i due passi appartengono al commento di Arist. *Cael.* III 312b2–19.

<sup>36</sup> Sui problemi suscitati dal passo si veda Taylor (1928: 564–5) che elenca anche le critiche fatte da Aristotele e da Galeno alla spiegazione della respirazione data da Platone, Cornford (1935: 315–319), Zeyl (2000: lxxxiii).

di altra aria dall'esterno all'interno della ventosa. Perché il meccanismo si possa verificare è necessario che non ci sia dello spazio vuoto. La struttura geometrica dell'aria si presta a questo meccanismo perché è il secondo elemento più piccolo dopo il fuoco. Entrambi, per la loro piccolezza, hanno la tendenza a riempire gli spazi lasciati vuoti dai corpi più grandi (*Ti.* 58b1–5, 78a2–6). Come è stato ricordato poco sopra, anche nella descrizione dell'*antiperistasis* data da Aristotele (*Ph.* VIII 266b15–18) l'aria è l'elemento associato al meccanismo, insieme all'acqua.

Dopo la ventosa medica è spiegato il meccanismo della deglutizione (1005A),<sup>37</sup> quello dei pesi lanciati (1005A)<sup>38</sup> e quello della caduta dei fulmini (1005B) che “assomigliano ai lanci”, ἀνταὶ ὄψεσιν εὐόκασιν. Il fenomeno della caduta in basso del getto di aria calda è descritto “contro natura”, una spiegazione che lo avvicina alla descrizione proposta nei *Meteorologia* da Aristotele.<sup>39</sup> Opsomer sostiene che è possibile che Plutarco leggesse nella descrizione della respirazione del *Timeo* (79d6) un riferimento a qualcosa di simile ai luoghi naturali aristotelici.<sup>40</sup> Come dimostra la piccola raccolta del lessico usato nella *quaestio* fatta da Opsomer, Plutarco sembra considerare tutti i fenomeni provocati dall'*antiperistasis* movimenti violenti.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Per la descrizione dell'apparato digerente nel *Timeo* cfr. 78a6–d1. Secondo Opsomer (1999: 421) anche questo è riconducibile al dibattito in merito alla presenza dell'ὄλκῃ: “Galen considers this another example of ὄλκῃ. Plato – and his commentator Plutarch, of course – posited *periosis/antiperistasis* as the explanation. However, Galen appears to be reacting mainly against Erasistratus, who explained swallowing as a cause of vacuum-refilling. (...) Galen denies that swallowing would be explained by *horror vacui*, claiming that it too is a case of ὄλκῃ in the full sense, a kind of attraction, that is, similar to that witnessed in the case of magnets”. Cfr. *Gal. Nat. Fac.* 103, 14–15, 104, 13, 105, 1–106, 1. Anche in questo caso Opsomer sembra seguire Cherniss (1976: 67), che propone il paragone con *Gal. Nat. Fac.* 176–177.

<sup>38</sup> Taylor (1928: 572) e Cherniss (1976: 68) richiamano l'attenzione sul fatto che nel *Timeo* non si parla dell'accelerazione che riceve il proiettile di cui parla Plutarco, τὴν κίνησιν συνεπιταχύνων. Nella spiegazione dello stesso fenomeno in *Arst. Ph.* IV 215a14–17 da cui dipende la prima occorrenza del termine *antiperistasis*, per il commento del passo aristotelico si può vedere Golitsis (2018) che ricostruisce a partire da *Ph.* VIII 266b27–267a20 come Aristotele non accetti in realtà il meccanismo dell'*antiperistasis* che solitamente gli viene attribuito: “a way to escape the difficulty posed by the motion of the projectiles was to posit something that stops being moved at the same time its mover stops moving it, but it still cause motion. This is the explanation briefly exposed by Aristotle in *Physics* iv 8 and expanded in *Physics* viii 10. It essentially consists in saying that the thrower does not launch just the motion of the projectile, as it happens in the theory of *antipersitasis*, but he also launches the motion of a body, which, unlike the projectile, is by nature capable to be moved and to move (267a4–5: ὁ πέφυκε κινεῖν καὶ κινεῖσθαι; the projectile is *per se* only capable to be moved). We can explain the motion of projectiles, Aristotle says, only if we posit not a continuous motion produced at once by a single mover but a successive transmission of a motive force that gradually diminishes as it is transmitted from a first mover to a successive mover (267a8–9: ἀεὶ ἐλάττων ἢ δύναμις τοῦ κινεῖν ἐγγίγγηται τῷ ἐχομένῳ), until there remains only something moved with which the whole unnatural motion ceases”, p. 85. La ricostruzione di Golitsis si fonda sulla lettura di καὶ a 267a15, trasmesso da diversi manoscritti ma omissa da Ross.

<sup>39</sup> Cfr. *Arst. Mete.* 342 a12–16, 369 a 17–24. Sull'atteggiamento di Plutarco nei confronti dei luoghi naturali vedi le annotazioni di Opsomer (1999: 428): “In *De facie* Plutarch discusses a number of views concerning natural places. He is familiar with the Stoic and Aristotelian doctrines, but does not seem too pleased with them. He is more sympathetic towards the idea that a motion is natural when it is aimed at a reunion with the whole of which it is a natural part”. Per il tema nella *fac. lun.* si veda anche Donini (2011: 40–43).

<sup>40</sup> Opsomer (1999: 427). Per un commento del passo del *Timeo* si rimanda a Taylor (1928: 564).

<sup>41</sup> Opsomer (1999: 425–426), “Plutarch, then, considers *antiperistasis* as a violent process, and apparently also as unnatural”. “In the Neoplatonic tradition, *antiperistasis* will be standardly ranked under the heading “unnatural””.

Alla spiegazione del fenomeno relativo all'ambra e al magnete è dedicata maggiore attenzione (1005B–D).<sup>42</sup> Vista l'incredibile proprietà del magnetismo, capace di manifestarsi senza apparente contatto tra gli oggetti, essere in grado di spiegare il fenomeno alla luce della propria fisica del movimento doveva sembrare un passaggio cruciale al quale dedicare la giusta attenzione.<sup>43</sup> Secondo Wallace, anche gli epicurei avevano lo stesso identico problema.<sup>44</sup> Come fa notare Opsomer l'*antiperistasis*, in fondo, è un meccanismo che si innesca per contatto.<sup>45</sup> Epicurei e Platonici si trovano di fronte ad un'aporia simile.

Questa è l'unica sezione in cui Plutarco polemizza esplicitamente contro i sostenitori dell'ὄλκή,<sup>46</sup> chiarendo per prima cosa che il meccanismo non contempla "attrazione", né da parte dell'ambra o del magnete, né da parte degli oggetti che si trovano attorno.<sup>47</sup> Il fenomeno che li contraddistingue si verifica invece perché il magnete emana dei flussi (ἀπορροαί) che mettono in moto il processo della sostituzione ciclica. Nel caso del magnete essi sono "pesanti e simili a vento" (τινὰς ἀπορροὰς ἐμβριθεῖς καὶ πνευματώδεις), mentre l'ambra possiede "un qualcosa simile al fuoco e di natura ventosa" (τι φλογοειδὲς ἢ πνευματικόν) che si propaga quando la pietra è strofinata sulle superfici (1005B–C).<sup>48</sup> A giudicare dal lessico, sembra che solo il magnete possieda dei veri e propri flussi, mentre all'ambra è attribuita un'emanazione meno potente (τι), un vento simile al fuoco e dunque probabilmente più rarefatto.<sup>49</sup> In ogni caso, entrambe le emanazioni sembrano assimilabili a movimenti ventosi. Del resto, la differenza di densità tra le pietre comporta che esse attirino materiali diversi, l'ambra "trascina tra le cose vicine quelle più leggere e secche a causa della sua leggerezza e debolezza, infatti non è robusta e non ha peso né impeto che riesca a spingere una grande quantità di aria, con cui dominerà le cose più grandi come il magnete" (1005C). Quindi viene affrontato il problema del perché il magnete attiri solo il ferro. Viene sottolineato che questo tipo di problema ce

<sup>42</sup> Il magnete è chiamato con due termini: ἡ λίθος ἢ Ἡρακλεία come nel passo del *Timeo*, oppure ἡ σιδηρίτις. cfr. Plu. *Is. et Os.* 376B, *Quaest. Conv.* 641C, Pl. *Ion.* 533d3–5.

<sup>43</sup> Per una panoramica sui diversi tentativi fatti tra i Greci e i Latini per spiegare il magnetismo si veda Wallace (1996).

<sup>44</sup> Wallace (1996: 182).

<sup>45</sup> Opsomer (1999: 419).

<sup>46</sup> Opsomer (1999: 421–424), offre un paragone con la descrizione dalla coloritura animistica data da Plinio nella *Naturalis Historia* per spiegare il magnetismo, cfr. 36. 126–127.

<sup>47</sup> 1005B: τὸ δ' ἤλεκτρον οὐδὲν ἔλκει τῶν παρακειμένων ὥσπερ οὐδὲ ἡ σιδηρίτις λίθος.

<sup>48</sup> 1005B–C: ἀλλὰ ἡ μὲν λίθος τινὰς ἀπορροὰς ἐξίησιν ἐμβριθεῖς καὶ πνευματώδεις αἷς ὁ συνεχῆς ἀναστελλόμενος ἀῆρ ὠθεῖ τὸν πρὸ αὐτοῦ κάκεινος ἐν κύκλῳ περιῶν καὶ ὑπονοστών αὐθις ἐπὶ τὴν κενουμένην χώραν ἀποβιάζεται καὶ συνεφέλκεται τὸν σίδηρον. τὸ δ' ἤλεκτρον ἔχει μὲν τι φλογοειδὲς ἢ πνευματικόν, ἐκβάλλει δὲ τοῦτο τρίψαι τῆς ἐπιφανείας, τῶν πόρων ἀναστομωθέντων. Per gli oggetti attratti dall'ambra cfr. *Quaest. Conv.* 641C. Cherniss (1976: 69) fa notare che Plutarco sarebbe potuto essere più attento ed evitare di usare il verbi *συνεφέλκεται* e *εφέλκεται* presente nel paragrafo successivo. È difficile però immaginare l'uso di un verbo diverso per esprimere il fenomeno del magnetismo (cfr. infatti *Is. et Os.* 376B, *quaest. nat.* 916D), che Plutarco ha chiamato nella domanda "attrazione apparente", facendo probabilmente riferimento al fenomeno visibile del magnete e dell'ambra che attirano a sé le cose, cfr. 1004E: ἡ φαινομένη ὄλκή.

<sup>49</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 58a7–b2, il fuoco è l'elemento più piccolo, dopo il quale c'è l'aria.

l'hanno anche coloro che spiegano il fenomeno con l'attrazione,<sup>50</sup> mentre Plutarco si preoccupa di dare una "soluzione" che "sarebbe" quella data da Platone, εἴη λύσις δ' ἂν οὔτως ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος.<sup>51</sup>

Il ferro non è troppo poroso come il legno né troppo denso come l'oro o la pietra ma ha pori e vie e ruvidezze simili all'aria per le disuguaglianze, così che non scivola via ma essendo tenuto in alcuni spazi e in spinte che hanno un abbraccio simile, comunque essendo spinto caschi verso la calamita, respinge con violenza e lontano da sé il ferro. Su queste cose dunque ci sarebbe un ragionamento di questo tipo (1005D).<sup>52</sup>

Già Cherniss aveva sottolineato la vicinanza con la spiegazione del magnetismo offerta da Lucrezio nel *De rerum natura* (VI, 1002–1036),<sup>53</sup> ma recentemente Boulogne ha cercato di argomentare in maniera più chiara la possibilità che Plutarco nel nostro passo faccia riferimento proprio a questo testo.<sup>54</sup> La vicinanza sembra evidente per quanto riguarda la sezione *De rerum natura* in cui è descritta in maniera simile la porosità della superficie del ferro (VI, 1056–1064), come fa notare Boulogne:<sup>55</sup>

ce ne sont pas le concept de symétrie et pas davantage celui d'entrelacement (περιπλοκή) qui proviennent de l'épicurisme, car le premier, déjà mis en œuvre per Empédocle, n'est pas spécifiquement épicurien, et le second évoque la lacis d'une matière plus ou moins poreuse plutôt que l'entrelacement dont parle Épicure à propos des atome (frag. 293 Usener; *Epicurea* p. 208: περιπλέκεσθαι; Et p. 211: περιπλοκάς). En revanche est bien épicurienne – elle est en tout cas exposée par Lucrèce (V, 1056–1064) – la thèse que, si le fer est seul à réagir au courant magnétique, c'est en raison de sa nature intermédiaire entre celle de l'or, dont la texture est trop serrée, et celle du bois, dont le tissu est trop lâche.<sup>56</sup>

Nella *Quaest. Nat.* 19 (916B–F) è presente una brevissimo accenno alla teoria degli effluvi posseduti da tutte le cose, attribuita ad Empedocle.<sup>57</sup> Plutarco, dunque, si dimostra esperto di queste teorie,<sup>58</sup> anche se è più difficile capire quale fonte utilizzi, motivo per cui Opsomer conclude:

---

<sup>50</sup> In questo caso Plutarco usa come sinonimi ὀλκή e φορά (1005C), cfr. Opsomer (1999: 422), diversamente Cherniss (1976: 71): "i.e. by the iron's being "carried" or propelled to the magnet as in Plutarch's own explanation; φορά does not here refer to any "impulse" of the iron itself, for such an explanation (as e.g. in Alexander, *Quaestiones*, p. 74, 24–30 [Bruns]) would not be confronted by this difficulty".

<sup>51</sup> Il testo è frutto di una brillante correzione di Cherniss, per un testo tramandato dai codici in maniera corrotta, per cui si rimanda all'apparato di Cherniss (1976: 70).

<sup>52</sup> In questo caso è considerato l'allontanamento del ferro dal magnete che era ricondotto ugualmente al fenomeno dell'attrazione del ferro, cfr. Wallace (1996: 182, 186).

<sup>53</sup> Cfr. Bollack (1963: 184) la quale suggerisce addirittura che la spiegazione di Lucrezio dipenda dal *Timeo*.

<sup>54</sup> Per la discussione si rimanda a Boulogne (1996: 2798), (2003: 172–178). In questo modo Plutarco non si dimostrerebbe vicino alla posizione di Asclepiade di Bitinia che avrebbe negato la presenza dell'attrazione per spiegare il magnetismo, cfr. Cherniss (1976: 69). Per la conoscenza di Plutarco nei confronti di questo medico vedi Grimaudo (2004: 419–423, 429).

<sup>55</sup> Boulogne (2003: 169–170). Può essere utile notare che nella sezione in cui prova l'esistenza del vuoto (I, 334–390), Lucrezio sembra fare riferimento alla teoria dell'*antiperistasis* (cfr. I, 370–390), cfr. Long–Sedley (1987: 32). Questo potrebbe ulteriormente mostrare la funzione apologetica della nostra *quaestio*, a dimostrazione che la mancanza del vuoto è al principio del meccanismo dell'*antiperistasis*.

<sup>56</sup> Plutarco potrebbe aver trovato una certa consonanza con Pl. *Ti.* 59a8–b5 in cui è descritta solo la natura del ferro.

<sup>57</sup> Cfr. *Quaestio* (2, 23) di Alessandro di Afrodisia in cui sono raccolte alcune teorie antiche sul magnetismo tra le quali compare quella attribuita ad Empedocle (72, 10–27), seguita da quella di Democrito che ugualmente sarebbe ricordo al fenomeno de effluvi (72, 28–73, 13).

<sup>58</sup> Per il commento alla *quaest. nat.* 19, spec. 916D si rimanda a Meeusen (2016a: 433–435), che tuttavia sembra un po' troppo generoso nel trovare punti in comune con la nostra *quaestio*.



many elements of this explanation can also be found in the theories of others, for instance Empedocles, Democritus, Epicurus or Lucretius. Plutarch differs from the latter three by rejecting both ὀλκή (and φορά) and the void; the difference with Empedocles is that *antiperistasis* for Plutarch is the only power involved.<sup>59</sup>

La possibilità che ci siano punti in comune con il *De rerum natura* potrebbe essere un segnale che Plutarco stia dialogando con gli Epicurei nella nostra *quaestio*, come è stato suggerito all’inizio del commento. Se così fosse, sarebbe del tutto usuale per Plutarco utilizzare spunti epicurei, documentati dalla vicinanza con Lucrezio, per dimostrare che proprio partendo da essi si giunge a negare la presenza del vuoto, dal momento che il movimento provocato dagli effluvi genera quella catena di movimenti chiamata *antiperistasis*, che si fonda sulla mancanza di spazio vuoto.

Il fenomeno descritto successivamente è quello delle correnti d’acqua, o per meglio dire “dello scorrere dell’acqua sulla terra” (1005D–1006A). Ad esso viene dedicata una spiegazione piuttosto lunga, probabilmente perché, come dichiara Plutarco all’inizio, non è facile capire che ruolo svolga l’*antiperistasis* in questo caso (οὐχ ὁμοίως εὐσύνοπτον ἔχει τὸν τῆς ἀντιπεριώσεως τρόπον, 1005D). Plutarco suggerisce di iniziare guardando il comportamento delle paludi d’acqua, immobili perché circondate da aria immobile che, aderendo alla distesa di acqua, non lascia vuoto nessuno spazio. La condizione cambia quando l’aria subisce un mutamento ed agisce sulla superficie dell’acqua provocandone il movimento, “a causa della mancanza di uniformità” διὰ τὴν ἀνωμαλίαν (1005E). L’uso di questo termine rimanda a *Ti.* 57 de6–58a1 (οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν) e dimostra in maniera inequivocabile che Plutarco si serve anche di quel passo per capire i meccanismi dell’*antiperistasis*. Il movimento dell’aria sull’acqua ne provoca le onde, fintanto che non si ricrea la situazione di quiete.<sup>60</sup> La velocità delle correnti d’acqua è poi proporzionale a quella della quantità d’acqua, in base alla quale si verifica un’*antiperistasis* maggiore o minore. Anche questa considerazione sembra dipendere da *Ti.* 58b3–5:

infatti i corpi che derivano da masse grandissime lasciano, quando si uniscono insieme, grandissimi interstizi vuoti, mentre i corpi piccolissimi lasciano interstizi minimi. Ora, la concentrazione provocata dalla pressione spinge i corpi piccoli negli interstizi lasciati vuoti dai corpi più grandi.<sup>61</sup>

All’interno di questa sezione Plutarco decide di inserire anche il fenomeno delle sorgenti d’acqua, la cui fuoriuscita dal sottosuolo è spiegata secondo il medesimo meccanismo di “mancanza di

---

<sup>59</sup> Opsomer (1999: 424).

<sup>60</sup> Il passo in cui è descritto il ritorno alla stasi è meno semplice da comprendere, specialmente perché viene usato solo il termine “spazio”: ἡ γὰρ κάτω πληγὴ τὴν κοιλότητα ποιεῖ τοῦ κύματος ἢ δ’ ἄνω τὸν ὄγκον, ἄχρη οὐ καταστῆ καὶ παύσεται, τῆς περιεχοῦσης τὰ ὑγρά χώρας ἰσταμένης. La difficoltà del passo si rifelette anche nella tradizione del testo che risulta piuttosto malmesso, cfr. Cherniss (1976: 72). Forse il termine χώρα potrebbe richiamare l’uso delle righe precedenti: ἀέρα, μηδαμοῦ κενὴν ποιοῦντα χώραν. In ogni caso sembra che manchi qualcosa per capire bene il passo.

<sup>61</sup> Tr. Fronterotta.

uniformità” (1005F–1006A).<sup>62</sup> La parte dedicata alle correnti d’acqua si chiude con un ultimo esempio:

Il pavimento della parte ombrosa della casa, e che contiene aria senza vento, spruzzato con acqua, produce soffio e vento, poiché l’aria si sposta dal suo posto per il sopraggiungere dell’umido e riceve dei colpi. Così per natura si spingono fuori a vicenda e cedono gli uni agli altri, non essendoci vuoto in cui l’uno si installi e non partecipi del cambiamento dell’altro (1006A).

Sembra difficile da giudicare la pertinenza di questa sezione, ma probabilmente l’esempio è considerato un evento analogo a quello dei ristagni di acqua. Come questi, il pavimento delle cantine è privo di mutamenti d’aria, ma basta che venga cosparso d’acqua perché si produca un soffio di vento. Gli elementi che interagiscono anche in questo caso sono acqua e aria, come nel caso delle correnti d’acqua e delle sorgenti, anche se i ruoli sono invertiti. L’esempio sembra dunque dimostrare che non è l’ordine in cui interagiscono aria ed acqua a provocare il meccanismo della sostituzione ciclica, ma è l’effetto della naturale coesistenza tra i due elementi in assenza di vuoto.

Questo è l’unico fenomeno in cui il meccanismo dell’*antiperistasis* riguardi fenomeni non provocati solamente dall’elemento dell’aria che, riscaldatasi, oppure sospinta da un oggetto (nel caso del lancio di oggetti, della deglutizione) o ancora dagli effluvi rilasciati dal magnete e dell’Ambra, mette in moto la sostituzione ciclica. Il fenomeno delle correnti d’acqua, invece, si genera per l’interazione dell’elemento acqua con l’elemento aria, ed è sicuramente quello la cui portata è più significativa, essendo all’origine di tutte le correnti d’acqua. Tornando a *Ti.* 56a2–6, si può vedere che all’acqua è assegnata la forma geometrica “meno mobile” e il corpo più grande, mentre all’aria “quella intermedia” e il corpo intermedio. Così, i due elementi sembrano i più adatti ad interagire perché intermedi nella scala degli elementi in cui al fuoco è associata la forma più piccola e più instabile e alla terra quella in assoluto più stabile. Questa relazione proporzionale è descritta più chiaramente all’inizio del *Timeo* (31b4–32c4) e costituisce il primo passo per la formazione del corpo del cosmo nella prima parte del *Timeo*. Per Plutarco questa relazione proporzionale è così influente che partendo da essa costruisce la sua esegesi dell’anima cosmica.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Οὕτω δὲ καὶ τὰ πηγαῖα τῶν ὑδάτων ἀγκαῖον ἐστὶν ἀναφέρεσθαι, τοῦ θύραθεν ἀέρος εἰς τὰς κενουμένας ἐν βάθει χώρας ὑποφερομένου καὶ πάλιν θύραζε τὸ ὕδωρ ἐκπέποντος. Il passo ha una corrispondenza con *Vita* di Emilio Paolo (14): “giacché gli uomini si lagnavano soprattutto per la mancanza d’acqua potabile – e infatti sgorgava in scarsa quantità e con cattivo sapore e stillava goccia a goccia presso il mare stesso –, Emilio, vedendo che lo sovrastava un monte grande e coperto di piante, l’Olimpo, e deducendo dall’aspetto verdeggianti della selva che esso doveva contenere delle scaturigini d’acqua che scolavano in profondità, scavò per essi spiragli e molti pozzi alle falde della montagna. Ed essi si riempirono immediatamente di acque correnti limpide, che sboccavano insieme per attrazione e ed erano compresse per la spinta verso lo spazio lasciato vuoto (τὰ δ’ εὐθὺς ἐπιμπλάτο ἔρυμάτων καθαρῶν, ἐπισυνδιδόντος ὀλκῆ καὶ φορᾶ τοῦ θλιβομένου πρὸς τὸ κενούμενον). Non deve suscitare preoccupazione che in questo caso Plutarco utilizzi due termini come “attrazione e spinta”, banditi nella *quaestio* perché associati ad una posizione respinta da Platone nel *Timeo*. Il processo descritto infatti è quello dell’*antiperistasis*, anche se il contesto differente permette a Plutarco maggiore libertà di espressione. La sezione della *Vita* di Emilio Paolo continua con una critica rivolta alla descrizione dei *Metereologica* in merito alle correnti d’acqua per condensazione (349b2–350a).

<sup>63</sup> Vedi specialmente *Pl. Ti.* 32b3–8: “così, il dio, introdotte l’acqua e l’aria fra il fuoco e la terra e avendo fatto in modo che si trovassero fra loro, per quanto era possibile, nello stesso rapporto in cui, come il fuoco sta all’aria, così l’aria sta

L'ultima parte della *quaestio* si occupa del fenomeno sonoro della sinfonia (1006A). L'elenco degli episodi provocati dell'*antiperistasis* nel *Timeo* è intervallato da una breve ma complessa discussione in merito alla percezione sonora della sinfonia (80a3–b7). Plutarco potrebbe aver deciso di discuterla per ultima per produrre una composizione ad anello in cui i due fenomeni spiegati da Platone, respirazione (1004E) e suoni sinfonici, fanno da cornice a quelli in cui il suo tentativo esegetico deve sopperire alle mancanze del maestro. È altamente probabile però che il fenomeno della sinfonia sia discusso per ultimo perché Plutarco lo trova particolarmente importante.<sup>64</sup>

Quest'ultima sezione si apre con l'ammissione che sulla sinfonia si è già espresso Platone: “e le vicende riguardo alla sinfonia lui stesso dice in quale modo <i movimenti resi simili producono> i suoni” (τὰ περὶ τῆς συμφωνίας αὐτὸς εἶρηκεν ὄν τρόπον ὁμοιοπαθεῖς αἱ κινήσεις ποιούσι τοὺς φθόγγους). Il testo tra parentesi uncinata è frutto dell'ingegno di Pohlez che cerca di trovare un senso a ὁμοιοῦσι, tramandato da tutti i manoscritti, sulla base del lessico usato da Plutarco nelle righe successive (διὰ ὁμοιοπάθεια).<sup>65</sup> L'impressione è che in origine ci dovesse essere un riferimento a *Ti.* 80a3–6 (φθόγγοι ... σύμφωνοι δι' ὁμοιότητα), passaggio fondamentale per comprendere tutto il passo sulla sinfonia.<sup>66</sup> Dunque è un peccato che il testo della *quaestio* sia corrotto in maniera irrimediabile. Forse anche a causa di questa lacuna, l'opinione di Cherniss sembra poco caritatevole nei confronti di Plutarco: “of the genuine problems involved in this passage Plutarch appears not to have been aware”.<sup>67</sup>

Il testo della *quaestio* prosegue senza maggiori intoppi seguendo lo sviluppo del *Timeo* (80a3–4). In primo luogo è stabilita la differenza tra suoni acuti, più rapidi, e suoni gravi, più lenti (ὄξυς μὲν γὰρ ὁ ταχὺς γίγνεται βαρὺς δὲ ὁ βραδύς), poi si procede con una parafrasi di *Timeo* (80a3–b6)

per questo motivo i suoni acuti muovono prima la percezione, quando quelli profondi, iniziando, si impongono su questi che vengono meno e cessano, ciò che si mescola da questi, che chiamano sinfonia, a causa dell'omogeneità, offre piacere all'udito.

διὸ καὶ πρότερον κινούσι τὴν αἴσθησιν οἱ ὄξεις ὅταν δὲ τούτοις ἤδη μαραινομένοις καὶ ἀπολήγουσιν οἱ βραδεῖς ἐπιβάλωσιν ἀρχόμενοι, τὸ κραθὲν αὐτῶν διὰ ὁμοιοπάθειαν ἠδονὴν τῇ ἀκοῇ παρέσχεν, ἣν συμφωνίαν καλοῦσιν, 1006A–B.

tutti i suoni che ci appaiono veloci e lenti, acuti e brevi, talora discordi per la difformità del movimento che provocano in noi, talora invece concordi per l'uniformità dello stesso movimento. Infatti, i movimenti più lenti, quando quelli dei primi e più veloci diminuiscono e divengono loro simili, venendo dopo di essi, li muovono e li raggiungono e, raggiungendoli, non causano nessun turbamento imprimendo loro un movimento nuovo, ma, adattando il principio del movimento più lento a quello del movimento più veloce

---

all'acqua e, come l'aria sta all'acqua, così l'acqua sta alla terra, unì insieme e produsse il cielo visibile e tangibile” (tr. Fronterotta). Cfr. *Plu. An. procr.* 1025A–B, dove Plutarco dimostra di avere ben presente *Ti.* 32b3–8, usandolo come principio proporzionale per spiegare la proporzione delle parti dell'anima del cosmo, su cui si veda Opsomer (1994: 39–40).

<sup>64</sup> Si veda l'importanza riservata alla sinfonia all'interno della teoria etica di Plutarco nella *quaestio* IX, alla quale si rimanda per ogni approfondimento.

<sup>65</sup> Nogarola propone ὁμολογοῦσι οἱ φθόγγοι.

<sup>66</sup> Cfr. Pelosi (2010: 177–180).

<sup>67</sup> Cherniss (1976: 75).

che sta rallentando e portandoli all'uniformità, suscitano un'unica impressione, che deriva dall'unione di acuto e grave; e ciò procura piacere agli stolti e un godimento intellettuale alle persone assennate.<sup>68</sup>

ὅσοι φθόγγοι ταχείς τε καὶ βραδεῖς ὀξεῖς τε καὶ βαρεῖς φαίνονται, τοτὲ μὲν ἀνάρμοστοι φερόμενοι δι' ἀνομοιότητα τῆς ἐν ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν κινήσεως, τοτὲ δὲ σύμφωνοι δι' ὁμοιότητα. τὰς γὰρ τῶν προτέρων καὶ θαπτόντων οἱ βραδύτεροι κινήσεις ἀποπαυομένας ἤδη τε εἰς ὅμοιος ἐληλυθυίας, αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινουσιν ἐκείνας, καταλαμβάνουσιν, καταλαμβάνοντες δὲ οὐκ ἄλλην ἐπεμβάλλοντες ἀνετάραξαν κίνησιν, ἀλλ' ἀρχὴν βραδυτέρας φορᾶς κατὰ τὴν τῆς θάπτονος, ἀποληγούσης δέ, ὁμοιότητα προσάψαντες, μίαν ἐξ ὀξείας καὶ βαρείας συνεκεράσαντο πάθην ὅθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν.  
(*Ti.* 80a3–b6).

Nel breve e libero riassunto del passo del *Timeo* Plutarco ci consente di avere un assaggio della sua interpretazione dell'espressione platonica tanto complessa δι' ὁμοιότητα, resa con διὰ ὁμοιοπάθεια, un termine raro è usato solitamente in un contesto etico anche da Plutarco.<sup>69</sup> Pelosi dimostra che tradurre il platonico ὁμοιότης con “correspondence”, come fa Cornford,<sup>70</sup> forse non è la soluzione migliore per capire il passo:

the idea of a confluence between the movements of one sound and that of the other anticipates the definition of concord as a fusion of a single impression of two stimuli of sound. In this sense, it seems significant to me that Plato connects *homoiotēs* to *symphōnoi* sounds, hence to a category of sounds that is very restricted – those defined by precise ratios, multiple or epimoric – and not to any couple of sounds for which the ratio is expressible in mathematical terms. The acoustic characteristic of uniformity seems to be the translation in perceptive terms of mathematical excellence recognised in consonant sound.<sup>71</sup>

Sembra quindi che l'uso del termine ὁμοιοπάθεια scelto da Plutarco dimostri un'interpretazione molto attenta del passo platonico, dal momento che, come si vedrà a breve, Plutarco comprende che il fenomeno uditivo della sinfonia si verifica nell'incontro tra la diversa velocità dei suoni acuti e gravi e la percezione umana di questi.<sup>72</sup> Al centro del passo del *Timeo*, infatti, c'è il tentativo di dare una spiegazione fisica del perché si verifica che suoni acuti e gravi si fondano producendo un suono uniforme e sinfonico.<sup>73</sup> Apparentemente questo sembrerebbe impossibile, dal momento che suoni acuti e gravi si distinguono per la velocità di propagazione e dunque di percezione, ma l'*antiperistasis* rende possibile spiegare tale fenomeno. Per questo, la ricostruzione di Plutarco, procede nel tentativo di comprendere a fondo il passo del *Timeo* cercando di illustrare meglio il processo

<sup>68</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>69</sup> Ci sono solo 31 occorrenze per questo termine in tutto il TLG di cui 5 nel corpus plutarco (inclusa la *quaestio*), tutte in contesti etici, cfr. *adul.* 51B, 54A, *ser. Num.* 562B, *adv. Col.* 1117B.

<sup>70</sup> Cornford (1935: 321).

<sup>71</sup> Pelosi (2010: 177, 180).

<sup>72</sup> Pelosi (2010: 175): “all of Timaeus’ attention seems to be concentrated on the *kinēsis* of sounds within the human body (80a5: *tēs en hēmin hup’ autōn kinēseōs*) that *Tim.* 67b4–5 has shown to be hearing. (...) it is a question of clarifying how between the high-pitched sounds, hence the most rapid, and the low pitched, those that are slower, the simultaneity with which they are carried out can be re-established. The explanation presupposes the idea that sound undergoes a slowing down during the journey inside the human body: the slowing down is such that, at a certain moment, the fast high-pitched sounds are caught up with and pushed by those of a lower pitch that are slower”.

<sup>73</sup> Pelosi (2010: 177): “*Tim.* 80a6–b5 seems to offer a clarification of the mechanism with which the simultaneity and not the proportion of movements of sounds is restored”.

dell'*antiperistasis*. A questo scopo, Plutarco si richiama a *Timeo* (67b2–3), dove Platone stesso ha stabilito che il suono “è aria colpita” che si propaga attraverso le orecchie:

che lo strumento di questi sia l'aria si capisce in fretta dalle cose che lui [Platone] ha detto prima. Poiché il suono è un colpo dell'aria attraverso le orecchie di chi percepisce, infatti l'aria colpita da ciò che la mette in modo colpisce acutamente, quando è violenta, quando è debole, colpisce più dolcemente. L'aria colpita con forza e vigorosamente si unisce prima all'udito, e ancora, tornando indietro di nuovo e prendendo il suono più profondo, segue e accompagna insieme la percezione 1006A–B.

Secondo Cherniss: “this seems to contradict the statement just above”,<sup>74</sup> dal momento che in *Timeo* (80a3–b6) e nella stessa parafrasi offerta da Plutarco poche righe sopra, sono i suoni gravi a sopraggiungere su quelli acuti in via di dissoluzione. In questo caso però, richiamandosi a *Ti.* 67b2–7, Plutarco sembra interessato a comprendere la variazione della velocità del suono acuto attraverso l'organo sensoriale umano. La percezione dell'udito è infatti il movimento provocato dal suono che percorre il corpo dall'orecchio fino al fegato (*Ti.* 67b2–5). L'espressione di Plutarco, πληγείς προομίγνυσι τῇ ἀκοῇ, sembrerebbe evocare proprio il complesso meccanismo sopra elencato, nel caso specifico dei suoni acuti.<sup>75</sup> Perciò il fenomeno è osservato questa volta dalla prospettiva del suono più rapido, che nel suo percorso ciclico attraverso il corpo dell'uomo, si affievolisce e tornando indietro (περιὼν πάλιν), si incontra con il suono grave, lo segue e lo accompagna nuovamente all'udito (καταλαμβάνων τὸν βραδύτερον συνέπεται καὶ συμπαραπέμπει τὴν αἴσθησιν).<sup>76</sup> Il tentativo fatto da Plutarco non suggerisce dunque, come crede Cherniss una lettura superficiale, ma piuttosto dimostra una lettura attenta di un passo che tutt'ora provoca dubbi nei lettori di Platone.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Cherniss (1976: 77).

<sup>75</sup> Cfr. *Pl.* *Ti.* 67b4–5: τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτώσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἔδραν, ἀκοῇν.

<sup>76</sup> Il verbo καταλαμβάνω è usato da Platone più volte per il raggiungimento dei suoni gravi in *Ti.* 80b1–2, per il quale Plutarco usa invece il verbo ἐπιβάλλω (con un significato apparentemente equivalente) che potrebbe anche dipendere dal platonico ἐπιεμβάλλω usato nelle stesse righe.

<sup>77</sup> Per la ricostruzione più esauriente sulle problematiche del passo platonico vedi Pelosi (2010: 171–180), che giunge ad una spiegazione molto vicina a quella data da Plutarco: “In a treatment of acoustic mechanisms, such a reference to the ‘start of a movement’ cannot but be interpreted in relation to the movement of sound in the human body that is hearing. Hence, the expression *archēn bradyteras phoras* would indicate the moment in which the slow sound manages to solicit sensation. If, in that instant, the high-pitched sound within the body is travelling with a similar motion to that with which the slow one arrives, the concord will be perceived. In fact, the actual perception of concord must be deferred to the moment in which the slow sound, as it travels through the body, also gives sensation of itself” p. 178–179. La differenza con quella data da Plutarco è che essa sembra implicare una fuoriuscita ulteriore del suono acuto, prima che si unisca e accompagni all'udito il suono grave.

## Traduzione *quaestio* VIII

In che senso dice Timeo che le anime sono seminate su terra e luna e tutti gli altri strumenti del tempo?

[1006C] Forse così muoveva la terra come sole e luna e i cinque pianeti, che chiamava strumenti del tempo a causa dei rivolgimenti, e bisognava intendere che la terra, ruotando attorno all'asse posizionato in mezzo a tutte le cose, non fosse escogitata tenuta insieme e ferma ma che si muove e si gira, come più tardi Aristarco e Seleuco dimostrarono, uno ipotizzandolo soltanto mentre Seleuco anche rendendolo noto? D'altronde Teofrasto racconta che Platone diventato vecchio si pentiva di aver dato alla terra lo spazio mediano del tutto, come non adatto.

Oppure si oppongono a queste molte delle cose comunemente gradite all'uomo, [1006D] e bisogna scrivere al posto di "del tempo" "nel tempo", scegliendo al posto del genitivo il dativo, e bisogna intendere che sono chiamati "strumenti" non le stelle ma i corpi degli esseri viventi come Aristotele definì l'anima atto di un corpo fisico "strumentale" che ha vita in potenza, così che il discorso sarebbe tale: le anime furono seminate nel tempo nei corpi strumentali adatti? Ma anche questo è contro la sua opinione, infatti non una volta ma spesso ha chiamato le stelle strumenti del tempo, in quanto dice che anche il sole stesso è stato generato insieme agli altri pianeti per distinzione e difesa dei numeri del tempo. [1006E]

Dunque è meglio intendere la terra come strumento del tempo non in movimento come gli astri, ma per l'offrire sempre a quelli che si muovono attorno a lei stessa, che rimane ferma, albe e tramonti, attraverso i quali le prime misure del tempo, giorni e notti, sono definite; per questo motivo l'ha chiamata sentinella e artefice ferma di giorno e notte. E infatti gli gnomoni degli orologi non spostandosi con le ombre ma rimanendo fermi diventano strumenti e misure del tempo, imitando della terra il mettersi davanti al sole che è trascinato sotto ad essa, come disse Empedocle:

la terra impone la notte, sottomettendosi alle luci.

questo dunque ha una tale spiegazione. [1006F].

Piuttosto qualcuno potrebbe sospettare quello, se non contro il verisimile o in maniera insolita si dice che il sole insieme alla luna e i pianeti sia venuto ad essere per una distinzione del tempo. Oltretutto è grande la stima del sole e dallo stesso Platone nella *Repubblica* è proclamato re e signore di tutto il sensibile, come il Buono dell'intelligibile: infatti è detto figlio di quello, offrendo alle cose visibili insieme all'apparire il venire ad essere, come da quello deriva agli intelligibili l'essere e l'essere conosciuto. Non sembra affatto che sia conveniente né diversamente verisimile che il dio che ha una tale natura e una potenza tanto forte è venuto ad essere strumento del tempo e misura visibile della differenza tra di loro per lentezza e velocità delle otto sfere. Dunque, va detto che coloro che sono scossi da queste cose per ignoranza credono che il tempo sia misura del movimento e numero

secondo un “prima” e un “dopo”, come disse Aristotele, o la quantità in movimento, come Speusippo, o distanza del movimento e nient’altro, come alcuni degli Stoici definendo per accidente il suo essere e non vedendone la forza, che Pindaro sembra chiamasse, non immaginando erroneamente, con queste parole:

il tempo signore che supera tutti i beati

e che Pitagora, interrogato su cosa fosse il tempo, disse l’anima del cielo. Infatti il tempo non è una proprietà né un accidente di un movimento che accade per caso, ma causa e potenza e principio di simmetria che mette insieme tutte le cose che vengono ad essere e ordine, che la natura del tutto essendo animata muove; specialmente essendo movimento e ordine stesso e simmetria è chiamata tempo:

perché procedendo per un sentiero silenzioso tutte le cose mortali secondo giustizia conduce.

E infatti l’essere dell’anima secondo gli antichi era numero che muove da solo sé stesso. Per questo anche Platone diceva che il tempo è venuto ad essere insieme al cielo mentre il movimento c’era anche prima della generazione del cielo. Il tempo non c’era; non c’era ordine né misura né divisione ma movimento indefinito come materia informe del tempo e senza forma, la provvidenza avendo trascinato e avendo preso la materia con forme e il movimento con circoli fece di una il cosmo e dell’altro il tempo. Sono entrambi copie di dio, il cosmo dell’essere, il tempo dell’eternità in movimento come il cosmo è dio in divenire. Per questo dice che sono venuti ad essere insieme e insieme verranno disciolti ancora, qualora un discioglimento gli capiti; infatti ciò che è venuto ad essere non è tale senza il tempo come l’intelligibile senza l’eterno, se l’uno deve rimanere per sempre e l’altro non deve mai dissolversi nel divenire. Così, dunque, avendo un necessario intreccio e combinazione con il cielo, il tempo non è semplicemente movimento ma come si è detto movimento in un ordine che possiede misura e limiti e circoli, il sole essendo capo e vedetta di questi, per delimitare e dirigere e mostrare e svelare cambiamenti e stagioni, che guidano tutte le cose come dice Eraclito, è generato cooperatore del signore e primo dio non delle cose da poco o piccole, ma delle cose grandi e più importanti.

## Commento

La *quaestio* appartiene al gruppo di indagini introdotte da una domanda estremamente concisa su un'espressione usata da Platone,<sup>1</sup> nel nostro caso: come intendere l'affermazione di Timeo in cui si sostiene che le anime sono seminate su terra, luna e tutti gli altri *strumenti del tempo*? La *quaestio* è insolitamente didascalica, non solo perché le prime due ipotesi sono dichiarate esplicitamente inadatte mentre la terza (e ultima) è presentata come la "migliore". Ciò che più sorprende rispetto alle altre *quaestiones*, è il fatto che nella nostra ci sono molte citazioni esplicite, con il nome del filosofo o del poeta al quale appartengono.

La struttura della *quaestio* è costituita da una domanda molto breve seguita da due proposte esegetiche altrettanto concise. Nella prima ipotesi si sostiene che la terra sia in movimento, come sole, luna e i sette pianeti. In questo modo gli "strumenti del tempo" sarebbero tutti uniformemente i pianeti in movimento. Nella seconda ipotesi è suggerita una correzione del testo, secondo la quale bisognerebbe intendere "strumenti *nel* tempo" e non "del tempo". In questo modo il termine ὄργανα indicherebbe i corpi degli esseri viventi, in conformità con l'interpretazione aristotelica di anima. Dunque, le anime sarebbero state seminate nel tempo, nei rispettivi corpi. Queste due interpretazioni sono definite apertamente παρὰ τὴν δόξαν. La terza ipotesi si apre con la difesa dell'immobilità della terra, la quale funge da strumento del tempo in forza della sua fissità. Chiarito questo aspetto si apre una lunga discussione sul ruolo del sole nello scorrere del tempo. Mentre secondo alcuni questo ruolo potrebbe svilire il primato assegnatogli nella *Repubblica*, Plutarco approfondisce la sua interpretazione del tempo, per dimostrare che anche nel *Timeo* il sole è investito di un ruolo molto importante.

Il metodo esegetico utilizzato nella nostra *quaestio* appare meno aporetico del solito e molto vicino a quello usato nel trattato *De animae procreatione*. Tra le *Platonicae quaestiones* un caso analogo si può ritrovare nella IV *quaestio* dove un'esposizione chiara dell'interpretazione plutarchea dell'anima cosmica occupa la gran parte dell'indagine. Osservando l'insolita perentorietà che contraddistingue le *quaestiones* IV e VIII, l'impressione che se ne ricava è che Plutarco non sia disposto a lasciare dubbi sulla sua interpretazione dell'anima, che nel nostro caso è indagata in uno degli aspetti più originali della filosofia plutarchea: la generazione del tempo.

### La domanda

La breve domanda di apertura isola il problema relativo all'espressione ὄργανα χρόνου:<sup>2</sup> πῶς λέγει τὰς ψυχὰς ὁ Τίμαιος εἰς τε γῆν καὶ σελήνην καὶ τὰλλα ὅσα ὄργανα χρόνου σπαρῆναι; (1006C). L'attribuzione delle parole a Timeo è inusuale per le *Platonicae Quaestiones*, dal momento

---

<sup>1</sup> Cfr. *quaestio* II, VI.

<sup>2</sup> Cfr. *quaest.* II 1000E.



che solitamente il soggetto (sottinteso) dei verbi in terza persona è Platone, le cui opinioni sono collocate in un preciso dialogo, quando non si tratta del *Timeo*, il cui titolo è per lo più taciuto.<sup>3</sup>

Sono due i passi del *Timeo* in cui ricorre l'espressione problematica. Il primo è *Timeo* 41d6–42a3, dove si racconta dell'“impasto” per le anime mortali, ottenuto con i resti del composto dell'anima del mondo e mescolato nello stesso cratere):

una volta composto il tutto, lo divise in tante anime quanti sono gli astri e attribui ogni anima a ogni astro; e, postele come su un carro, mostrò loro la natura dell'universo e rivelò loro le leggi del fato: che la prima generazione sarebbe stata stabilita come unica per tutte, in modo che nessun'anima fosse da lui resa inferiore, e che occorreva che essa, disseminate negli strumenti del tempo, ciascuna in quello che le fosse più conveniente, si costituissero come il più pio fra i viventi (δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων, φῦναι ζῶων τὸ θεοσεβέστατον); e, duplice essendo la natura umana, il genere migliore sarebbe stato quello chiamato in seguito ‘uomo’.<sup>4</sup>

Il secondo luogo in cui ricorre un'espressione quasi del tutto analoga è *Timeo* 42d2–d5:

διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τὰλλα ὅσα ὄργανα χρόνου.  
dopo aver dato loro queste leggi, per non essere responsabile del male che ciascuna di esse in seguito poteva compiere, ne seminò alcune sulla terra, altre sulla luna, altre ancora su tutti gli altri strumenti del tempo.<sup>5</sup>

Le leggi che sono date alle anime mortali riguardano i cicli di reincarnazione alle quali esse saranno sottoposte se non si lasceranno condurre verso la loro condizione di origine e perfezione “dalla rotazione dell'identico e del simile” e dal dominio del *logos* (41c5–d2). Il passo fa da introduzione all'importante cornice etica che apre la prima sezione del *Timeo* dedicata alla formazione dell'anima individuale e dei corpi mortali in cui essa è incarnata (42d5–45b4). La domanda della *quaestio* sembra dipendere dal secondo dei passi del *Timeo*, perché parla di luna, terra e “gli altri strumenti del tempo”, e perché è usato “strumenti del tempo” al singolare.

Benché in entrambi i luoghi platonici sia ripetuto, come fa Plutarco, che le anime sono seminate sugli strumenti del tempo, questo passaggio importante del progetto demiurgico non riceve l'attenzione che ci si aspetterebbe nella *quaestio*. Seguendo gli sviluppi della *quaestio* si intuisce che il tema etico deve essere sviluppato dal lettore (nella continuità con la IX *quaestio*), solo dopo aver compreso la natura del tempo e il ruolo degli ὄργανα χρόνου.

Osservando l'evoluzione della discussione, si scopre che la domanda sorge all'interno di un dibattito attorno al significato dell'espressione “strumenti del tempo” per quel che riguarda il ruolo della terra e del sole. Se il tempo ha un rapporto così stretto con il movimento dei pianeti, cosa fare

---

<sup>3</sup> Vedi *quaestio* I 999C, Socrate nel *Teeteto*; *quaestio* III 1001C, [Platone] nella *Repubblica*, *quaestio* VI 1004C, nel Fedro, *quaestio* IX 1007E, Platone nella *Repubblica*.

<sup>4</sup> Tr. Fronterotta. Secondo Cornford (1935: 143) c'è una prima semina con la quale le anime sono seminate solamente sulle stelle fisse, di cui riproducono il numero. La seconda semina 42d2–5, invece, avviene sui pianeti. Della stessa opinione Taylor (1928: 256–257), che cita l'errata interpretazione di Calcidio e Proclo, i quali interpretano ἄστρα non come stelle fisse ma come i sette pianeti, come sembra fare Plutarco.

<sup>5</sup> Tr. Fronterotta.

con la terra? Il problema è acuito dal fatto che nel *Timeo* è usato un participio che da sempre è apparso ambiguo, ἰλλομένη, sul quale si concentra la *quaestio*. D'altro canto, anche ammesso che alla terra spetti un ruolo non assimilabile agli altri pianeti nello svolgimento della sua funzione di strumento del tempo, come fare con il sole e il suo stato di spicco assegnatogli nella *Repubblica*?

Nei commenti moderni al *Timeo* l'espressione ὄργανα χρόνου non riceve particolare attenzione.<sup>6</sup> Gli interpreti sono concordi nel riconoscere che con essa sono indicati i pianeti posizionati sui circoli dell'anima del cosmo, i quali, attraverso i loro movimenti, segnano lo scorrere del tempo come fa un orologio:<sup>7</sup>

affinché il tempo fosse generato, nacquero il sole, la luna e gli altri cinque astri, che vengono chiamati "erranti", per la distinzione e la conservazione dei numeri del tempo  
ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμόν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν, 38c4–6.

I sette pianeti possiedono un corpo fisico (38c7), sono visibili, sono posizionati e si muovono sui circoli dell'anima del cosmo, che è invisibile (36e6). Il circolo dell'identico è il luogo in cui si trovano le stelle fisse, i circoli del diverso sono suddivisi in altri sette circoli concentrici, secondo intervalli precisi, che costituiscono la traiettoria dei sette pianeti (36c5–36e5, 38c3–39e2): Luna, Sole, e le altre cinque stelle chiamate "erranti": Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno. Il movimento dei circoli dell'uguale e del diverso hanno traiettorie opposte: quello dell'uguale procede verso destra, mentre quello del diverso verso sinistra (36c6–7), anche se, "ordinò che i cerchi procedessero in senso contrario gli uni gli altri, tre di essi a velocità simile, gli altri quattro a velocità dissimili fra loro e rispetto ai primi tre, ma comunque muovendosi secondo un ritmo ben cadenzato" (36d4–7).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Taylor (1928: 258): "what ὄργανα χρόνων are we have already learned from 39 d1 an see again from the reference to the 'earth, moon, and the other ὄργανα χρόνου' at 42 d 4–5. They are the earth and the planets. χρόνων (not χρόνου) is the only reading which has any MSS. attestation. The plural is used because, as we have been told, the revolutions of all the planets are just as much 'time' as those of the sun and moon'. Diversamente Cherniss (1962: 418) sostiene che ogni pianeta "is a temporal unit": the moon and other planets are ὄργανα χρόνου /42D5) and they distinguish and preserve ἀριθμοὺς χρόνου (38C6), both of which passages shows that ὄργανα χρόνων in 41E5 is a false reading for ὄργανα χρόνου" (le sottolineature sono di Cherniss). Cornford (1935: 146): "the sowing of the immortal souls in the Earth and the planets, the instruments of Time, may symbolise that the soul possesses the intermediate kind of existence which partakes both of real being and becoming".

<sup>7</sup> Cherniss (1962: 418): "time is a numerical procession (37D6–7), that is a numerical recurrence (38A 7–8); and the heavenly body "produce" time in the sense that their revolutions provides the units which make it possible to number or measure motion or change." Il tempo del *Timeo* funziona come un orologio, vedi Cornford (1935: 117) Sorabji (1983: 70–71), Mohr (1985: 54): "when Plato says that the Demiurge makes time, he means that the Demiurge makes a clock, nothing more, nothing less".

<sup>8</sup> Tr. Fronterotta. L'andamento dei circoli dell'anima, e con esso il movimento dei pianeti, è un tema dibattuto. Il modello astronomico desumibile dal *Timeo* non sembra compatibile con alcuni fenomeni celesti di cui si parla, su questo tema vedi Zeyl (2000: xlii–l) che offre una ricostruzione aggiornata dei problemi e Gregory (2000: 124–186) che mette in relazioni le pagine del *Timeo* con i progressi scientifici tra i quali la relazione tra il sistema astronomico di Eudosso e quello del *Timeo*, Bowen (2013: 232–239). Gregory (2000: 101–123) chiarisce che i pianeti secondo il *Timeo* possiedono un moto celeste regolare, anche se sono chiamati "erranti", un appellativo che deriva dalle diverse posizioni che assumono nel cielo a differenza delle stelle fisse. Che il movimento dei pianeti sia regolare è fondamentale per comprendere la concezione platonica di tempo, come movimento circolare secondo il numero (38a9), anche se questa necessità a suo parere produce una tensione con il modello astronomico proposto.

Al centro del cosmo dovrebbe essere posizionata la terra, di forma sferica, tuttavia lo stato della terra ha dato vita ad un grande dibattito anche in età moderna. Per quanto riguarda questo problema la nostra *quaestio* è ben conosciuta dagli studiosi del *Timeo*. Per gli esperti di Plutarco la *quaestio* è una testimonianza cruciale per comprendere meglio l'interpretazione plutarchea della generazione temporale del cosmo del *Timeo*.<sup>9</sup>

La nostra *quaestio* si pone in profonda continuità con la II, la IV, la V *quaestio*. Da questi studi si desume che l'anima è un movimento ordinato in forza della sua relazione con il *nous* divino (II), è di forma e di andamento circolare (V) e il suo movimento provoca la generazione del corpo del cosmo (IV). La nostra *quaestio* chiarisce un altro aspetto cruciale legato al movimento dell'anima: con esso ha avuto generazione il tempo. Infine, la *quaestio* sembra poi fare da ponte tra le due *quaestiones* sulla *Repubblica*, la III e la IX, permettendo di vedere quali sono agli occhi di Plutarco i temi che si sovrappongono tra il *Timeo* e la *Repubblica* a fini esegetici. Su questo aspetto ci si soffermerà alla fine del commento.

### Il movimento della terra, la prima ipotesi

Secondo la prima ipotesi una soluzione per intendere in maniera uniforme l'espressione "strumenti del tempo" è considerare la terra in movimento, come avviene per il sole, la luna e cinque pianeti: "che chiamava strumenti del tempo a causa dei rivolgimenti", οὗς ὄργανα χρόνου διὰ τὰς τροπὰς προσηγόρευε (1006C). Secondo Taylor l'espressione di *Timeo* 39d8 τῶν ἄστρον ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπὰς, che sembra ripresa da Plutarco, è una perifrasi per indicare i pianeti.<sup>10</sup> Il termine τροπή ha un significato preciso in astrologia, e indica il rivolgimento che il sole svolge rispetto al suo corso. Platone parla di "rivolgimenti" di tutti i sette i pianeti anche se è dibattuto a quale fenomeno faccia riferimento.<sup>11</sup> Per quanto riguarda la nostra *quaestio*, tuttavia, τροπή sembra usato con un significato più generale, ad indicare la posizione errante dei sette pianeti nel cielo causata

---

<sup>9</sup> Boys-Stones (2018: 190–191), Opsomer (2001), Ferrari (2014).

<sup>10</sup> Taylor (1928: 220) sottolinea la differenza tra τροπή (τρέπεσθαι) e στρέφεισθαι: "τρέπεσθαι is to go back on one's step, to reverse one's course, to turn round, to rotate. The τροπαί of the sun are his turning back southward at midsummer after touching the 'tropic' of Capricorn. The planets have still more complicated τροπαί. They stay in latitude from the sun to the N. and S., and come back again; and further, since they alternately retrograde and advance, they have τροπαί to E. and W. the stars have no τροπαί. they apparently wheel steadily round in circles, and Timaeus also holds that each star has an axial rotation. Both these movements can be called στρόφαί. But we do not see them 'turn back' in their steps". Per l'uso di τροπή per indicare gli equinozi vedi Plu. *Def. or.* 410F–411A, *An. Procr.* 1028E.

<sup>11</sup> Contro la ricostruzione di Taylor sopra citata, Bowen (2013: 240) richiama l'attenzione sul fatto che nel *Timeo* non c'è conoscenza del moto retrogrado dei pianeti: "even if Plato is thinking that each planet has τροπαί of this sort at 39d7–e2, such reversals are simply artifacts of the fact that all seven bodies move on circles oblique to the daily rotation. In other words, the reversal indicated is not the reversal meant when the ancient actually do talk of planet's retrograde motion – as the fact that Plato makes no mention of stations or of fixed stars, and that he includes the Sun and Moon with the five planets would indicate". Sugli sviluppi successivi attorno al movimento degli astri in un'epoca probabilmente coeva a Plutarco vedi Petrucci (2012: 471–475) su Teone.

dal loro movimento. A partire da questa caratteristica è desunta la necessità di considerare anche la terra in movimento attorno al polo:

bisognava intendere che la terra, che ruota attorno all'asse posizionato in mezzo a tutte le cose, non fosse escogitata tenuta insieme e ferma ma in movimento e in rotazione.

ἔδει τὴν γῆν ἰλλομένην περὶ τὸν διὰ πάντων πόλον τεταμένον μεμηχανῆσθαι μὴ συνεχομένην καὶ μένουσαν ἀλλὰ στρεφομένην καὶ ἀνειλουμένην νοεῖν (1006C).

La testimonianza di Plutarco è conosciuta da tutti gli studiosi del testo del *Timeo* perché conserva la lezione ἰλλομένην. Per quanto riguarda il problema suscitato da questo participio valgono le parole di Taylor: “these words have given rise to the most famous controversy ever raised about the interpretation of the *Timaeus*”.<sup>12</sup> Una parte dei codici platonici e una parte della tradizione (insieme a Plutarco, Aristotele *Cael.* 293b31, Simplicio *in de cael.* 517.8 e Proclo *in Ti.* III 133. 11) tramandano la lezione ἰλλομένην, secondo la quale si potrebbe intendere che la terra gira attorno all'asse terrestre, oppure che è “avvolta” attorno all'asse.<sup>13</sup> La testimonianza di Aristotele nel *De caelo*, in una sezione in cui sono descritte teorie antiche riguardo al movimento della terra, ha spinto alcuni interpreti a prendere molto seriamente la possibilità che Platone consideri la terra in possesso di una qualche forma di movimento.<sup>14</sup> Benché questa lezione sia scelta da Burnet nella sua edizione, molti studiosi moderni preferiscono la lezione ugualmente conservata nei codici εἰλλομένην, secondo la quale la terra sarebbe “stretta attorno” al polo. La critica moderna è ormai unanime nel riconoscere che secondo Platone la terra al centro del cosmo è immobile, ma la testimonianza di Plutarco lascia

---

<sup>12</sup> Taylor (1928: 226). Per questo motivo non è assolutamente possibile rendere ragione di tutti gli aspetti del problema, al quale si farà necessariamente riferimento in maniera estremamente rapida. Il testo della nostra *quaestio* reca una ulteriore traccia indiretta del dibattito: la lezione ἰλλομένην è corretta in εἰλλομένην nel codice B, mentre il codice Voss. 16 e Escorial T-11-5 (codici più tardi) hanno solo la lezione εἰλουμένην. I codici J e g omettono la frase da ἰλλομένην a ἀνειλουμένην. La lezione μεμηχανῆσθαι μὴ è accolta sulla base dei codici X, b, Bonon., Voss 16, Escorial T-11-5 (secondo Cherniss (1974: 77) è avvalorata dal confronto con ἐμηχανήσατο di *Timeo* 40c2), mentre gli altri manoscritti tramandando la lezione μὴ μεμηχανῆσθαι.

<sup>13</sup> Come fa notare Cornford (1935: 120), la lezione sembra essere interpretata dagli autori antichi sia con il significato “ruotando” che con “avvolta” attorno all'asse (Calcidio *Platonis Tiameus* 166. 6–12, Proclo *in Ti.* III 137. 6–7, Alcin. *Didask.* 171. 27 con l'espressione σφιγγομένη πόλον), un significato che il verbo possiede. Su questo vedi anche Taylor (1928: 238). Le due alternative sono contemplate anche da Plutarco (συνεχομένην καὶ μένουσαν oppure στρεφομένην καὶ ἀνειλουμένην 1006C), come fa notare Cherniss (1976: 78).

<sup>14</sup> Taylor (1928: 226–239) e Cornford (1935: 120–134), (ai quali si rimanda anche per la discussione della lezione ἰλλομένην δὲ τῆν) dedicano diverse pagine al problema del movimento della terra, proponendo due soluzioni alternative per interpretare ἰλλομένην. Taylor (1928: 234): “the traditional rendering *revolvi* will not fit the sense [...] the sense is then that the earth goes ‘up and down’ or ‘to and fro’ on a track ‘about the center’”. Cornford (1935: 133) ritiene che la testimonianza di Aristotele nel *De Caelo* sia la prova più forte che Platone intende la terra in possesso di movimento. L'unico tipo di movimento può essere quello rotatorio. Se la terra avesse solo questo movimento, dovrebbe però procedere nella stessa direzione del circolo dell'uguale e dunque il movimento delle stelle fisse non sarebbe visibile, dunque, la terra deve essere in possesso di due movimenti composti, tali da permettere la rotazione delle stelle fisse. A questo proposito è interessante la proposta di Cherniss (1962: 555) per mantenere la lezione ἰλλομένην pur non assegnando alla terra un movimento: “the impulse of the world-soul upon the earth must be direct, then, and the equal and opposite impulse of the earth's individual soul could not make its body rotate in the contrary sense as if it were its own reagent sphere in an Aristotelian system [...] here in all probability is the reason for Plato's choice of the rare and ambiguous ἰλλομένην. He needed a word to signify a state of rest which is the result of the continuous counteraction to a force of rotation and therefore itself a kind of ‘rotatory resistance’”.

intendere quanto questo problema sia stato estremamente dibattuto sin dalle origini.<sup>15</sup> Nel corso della *quaestio* Plutarco si mostra un sostenitore della fissità della terra, dimostrando come questa stabilità funzioni come uno “strumento del tempo”, 1006E.

Nella nostra ipotesi, a favore del movimento terrestre sono chiamati in causa Seleuco e Aristarco, due astronomi che ipotizzano un sistema eliocentrico nel quale anche la terra ruoterebbe secondo una traiettoria celeste e su se stessa.<sup>16</sup> Accanto a queste autorità è chiamata in causa anche la testimonianza di Teofrasto, secondo il quale Platone, ormai vecchio, avrebbe cambiato idea rispetto al *Timeo*, ritenendo non più adatto assegnare alla terra un posto al centro del cosmo. La critica moderna si è occupata anche di questa testimonianza plutarca, che ha un parallelo nella Vita di *Numa*,<sup>17</sup> partendo dalla quale alcuni interpreti hanno creduto possibile assegnare ad un Platone maturo la teoria pitagorica della terra che ruota attorno ad una anti terra di fuoco posta al centro del cosmo.<sup>18</sup> Cherniss ha mostrato come questa lettura sia in realtà non percorribile, dal momento che Plutarco cita la testimonianza di Teofrasto dopo aver menzionato i sistemi eliocentrici di Aristarco e Seleuco. Al Platone anziano, sarebbe tutt'al più ascrivibile, secondo Cherniss, un sistema planetario con il sole al centro, anche se Plutarco è l'unico a tramandare questo detto di Teofrasto.<sup>19</sup>

La prima ipotesi accenna molto brevemente ad un dibattito che sembra essere esistito da sempre attorno a *Timeo* 40b8–c2 e alla possibilità che la terra sia in movimento. Il suo scopo nello sviluppo della *quaestio* è quello di provare a percorrere la possibilità che la terra sia assimilabile agli altri sette pianeti per quanto riguarda il movimento. Come Plutarco stesso dichiara questa ipotesi è inaccettabile.

### La seconda ipotesi

La seconda ipotesi è introdotta da una forte espressione di dissenso sulla possibilità che la terra si muova: “oppure si oppongono a queste molte delle cose comunemente gradite all'uomo”, 1006A. È possibile che il riferimento sia ad altri passi dei dialoghi di Platone in cui la terra sembra essere priva

---

<sup>15</sup> Vedi Zeyl (2000: 1), Gregory (2000: 162–162).

<sup>16</sup> Plutarco dimostra di conoscere la posizione di Aristarco anche in *Fac. lun.* 923A: “non ordinare per noi un giudizio di empietà, come Cleante pensava che i Greci dovessero citare in giudizio per empietà Aristarco di Samo per aver spostato il focolare del cielo, poiché quest'uomo tentava di salvare i fenomeni supponendo che il cielo rimanesse fermo, mentre la terra girasse sull'eclittica, e nello stesso che ruotasse attorno al suo asse”, su cui (Cherniss 1957: 54), Bowen (2013: 251–259), che raccoglie le pochissime testimonianze in merito alla teoria eliocentrica di Aristarco, tra le quali quella del *De facie* plutarca risalta perché motivata sulla base dello slogan “saving the phoenoma”, che secondo Bowen potrebbe rispecchiare una nuova fase dell'astrologia antica mirata a comprendere e spiegare il moto retrogrado e stazionario dei cinque pianeti, iniziata non prima della seconda metà del II a.C. Per un altro riferimento di Plutarco ad Aristarco vedi anche *suav. viv.* 1093 E–F in un passo in cui è elogiata la bellezza delle scoperte e degli studi di astronomia.

<sup>17</sup> *Plu. Num.* XI 3, dove però non è citata la fonte.

<sup>18</sup> Su questo problema vedi Cherniss (1962: 545–564), Taylor (1928: 228–229) Gregory (2000: 125).

<sup>19</sup> Cherniss (1962: 563–564), tenta di ricostruire la genesi della citazione di Teofrasto, di cui Plutarco è l'unico testimone.

di movimento,<sup>20</sup> mentre è sicuro che il rimando si riferisca al contenuto stesso del *Timeo* sul quale si concentra l'ultima ipotesi della *quaestio*.

Nella seconda ipotesi viene proposta una correzione del testo del *Timeo*, attraverso la quale l'espressione "strumenti del tempo" diventerebbe "strumenti nel tempo". Anche se spesso si è parlato di manipolazione del testo platonico da parte dei medioplatonici, Opsomer ha dimostrato molto chiaramente che questa lettura non rende ragione del metodo esegetico plutarco.<sup>21</sup> Piuttosto, le righe della nostra *quaestio* sono uno dei rari casi in cui è possibile osservare il suo metodo in azione (1006D), e capire perché è scorretto parlare di correzione ideologica. Come ha ben dimostrato Petrucci le variazioni che sono proposte non sono mai fatte senza un criterio di verifica con il resto del testo platonico.<sup>22</sup> Nel nostro caso infatti, poche righe più avanti, la possibilità di modificare il genitivo con un dativo viene abbandonata perché ὄργανα χρόνου è un'espressione ricorrente nel *Timeo*.

Il motivo di questa correzione risiede nella possibilità di trovare traccia di una teoria precisa nelle parole di Timeo:

bisogna intendere che sono chiamati "strumenti" non le stelle ma i corpi degli esseri viventi come Aristotele definì l'anima atto di un corpo fisico "strumentale" che ha vita in potenza, così che il discorso sarebbe tale: le anime sono seminate nel tempo nei corpi strumentali adatti?

δεκτέον ὄργανα μὴ τοὺς ἀστέρας ἀλλὰ τὰ σώματα τῶν ζῴων λέγεσθαι καθάπερ Ἀριστοτέλης ὠρίσατο τὴν ψυχὴν ἐνλέχειαν σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, ὥστε τοιοῦτον εἶναι τὸν λόγον αἱ ψυχὰι εἰς τὰ προσήκοντα ὀργανικὰ σώματα ἐν χρόνῳ κατεσπάρησαν, 1006D.

La nostra *quaestio* è l'unica, tra tutte e dieci le ricerche, in cui compare per due volte nome di Aristotele: in questo passo e nella terza ipotesi. È un aspetto inedito per le *Platonicae Quaestiones*, perché anche nei passi in cui Aristotele è evidentemente la fonte di una posizione esegetica non viene fatto il suo nome.<sup>23</sup>

Plutarco offre una definizione di anima aristotelica che unisce due luoghi del *De anima* (412 a27–28, 412 b5–6). Il nostro passo non solo è testimonianza della traduzione di ὀργανικόν come

---

<sup>20</sup> Nel mito di Er e nel Fedone la terra sembra essere al centro del cosmo priva di movimento, anche se l'assenza di moto può essere desunta solo *ex silentio*, cfr. Pl. *R.* 616b5, ma anche *Phd.* 111c4.

<sup>21</sup> Opsomer (2004: 159–160) ricorre proprio al caso della nostra *quaestio* per scagionare Plutarco dall'accusa di manipolazione del testo platonico a fini esegetici. "it rather goes to show his conservatism in textual matters. Plutarch refuses to take the easy way out by changing the text, opting instead to bring the received text in line, through careful interpretation, with established Platonic doctrine". Il caso della nostra *quaestio* è ben conosciuto dalla critica per quanto riguarda il tema della correzione ideologica, su cui vedi Boys–Stones (2018: 64) per la bibliografia completa in merito. Un caso analogo al nostro è presente in Tauro T 27 Petrucci, su cui vedi il relativo commento Petrucci (2018: 146–153).

<sup>22</sup> Petrucci (2018: 150) riconosce delle caratteristiche ricorrenti nel metodo dei medioplatonici: "first, it must be applied to a text that is regarded as wrong, that is not ascribable to Plato (from the exegete's point of view), because it proves inconsistent both in itself and with respect to 'Plato's doctrine': such emendations do not bring about any doctrinal shift with respect to the meaning of the text which an exegete believes Plato actually wrote, or could have written, for they only concern the transmitted text. Second, a conjecture is supposed to be as slight as possible, so as to strike a balance between a satisfactory doctrinal outcome and minimal invasiveness". Un utile paragone del metodo esegetico secondo Plutarco si trova in *aud. poet.* 19E–F, dove, discutendo dell'esegesi allegorica operata su Omero, definisce inutili le spiegazioni che non derivino direttamente dal testo omerico: ὥσπερ οὐκ αὐτοῦ τὰς λύσεις τοῦ ποιητοῦ δίδοντος.

<sup>23</sup> Vedi i casi evidenti di *quaestio* III 1002D, IV 1003 B, V 1004 C.

“strumentale” che, fa notare Cherniss, è l’unica sensata nel contesto della nostra *quaestio*,<sup>24</sup> ma reca anche traccia di una variante storicamente conosciuta per ἐντελέχεια: ἐνδελέχειαν, conservata da due manoscritti (J, g) ma non accetta nel testo dell’edizione di Cherniss che si segue.<sup>25</sup> Se Plutarco è una preziosa testimonianza per quanto riguarda tali aspetti relativi alla psicologia aristotelica,<sup>26</sup> Karamanolis considera queste righe una dimostrazione di quanto Plutarco consideri Aristotele vicino a Platone per quanto riguarda l’anima.<sup>27</sup>

Questa è l’unica ipotesi della *quaestio* in cui viene presa in considerazione in maniera esplicita la semina delle anime per l’esegesi degli “strumenti del tempo”.<sup>28</sup> L’interpretazione di ὄργανα come i corpi che ricevono le anime viene declinata secondo il dettato di *Timeo* 41e5, dove le anime sono seminate ognuna nel “rispettivo strumento del tempo” (σπαρείσας αὐτὰς [ψυχὰς] εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ὄργανα χρόνων). Tuttavia, la validità della correzione proposta è messa alla prova dell’uso del *Timeo* che ne sancisce l’invalidità: non si tratta di un caso singolo, ma sono numerosi i passi in cui è necessario che il nesso sia “strumenti *del* tempo”, perché con esso si indicano le stelle, ovvero tutti i corpi celesti, come il sole e gli altri pianeti.<sup>29</sup>

ma anche questo è contro l’opinione, infatti non una volta ma spesso ha chiamato le stelle strumenti del tempo, in quanto anche il sole stesso dice che è stato generato insieme agli altri pianeti per distinzione e difesa dei numeri del tempo, 1006E.

ἀλλὰ καὶ τοῦτο παρὰ τὴν δόξαν ἐστὶν οὐ γὰρ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις ὄργανα χρόνου τοὺς ἀστέρας εἴρηκε, ὅπου καὶ τὸν ἥλιον αὐτὸν εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γεγενῆσθαι φησὶ μετὰ τῶν ἄλλων πλανήτων.

---

<sup>24</sup> Per ὄργανικόν sono comunemente accettate due interpretazioni: la prima per cui il corpo è “organico”, ovvero dotato di organi, la seconda assimilabile a quella di Plutarco “corpo strumentale”. In realtà, come fa notare Shields (2016: 171–172), le due interpretazioni non sono alternative: “if Aristotle speaks of the whole body as ‘organikon’ because it is a tool of the soul, he might reasonably also mean that organic bodies, like tools suited to performing various tasks, will have parts suited to performing those tasks. [...] In the case of living bodies, those parts will include what we ourselves, quite reasonable from an Aristotelian perspective, call ‘organs’”. Entrambe le interpretazioni di ὄργανικόν sono storicamente documentate, vedi Sharples (2010: 246), Donini (2008: 184) per ciò che riguarda Galeno. Per un altro punto di convergenza tra Galeno e Plutarco sul lessico dell’anima vedi il commento alla IX *quaestio*.

<sup>25</sup> La variante è presente già in Cicerone *Tusc.* I.22, vedi Sharples (2010: 246–247)

<sup>26</sup> Su Plutarco come fonte per interpretare Aristotele vedi Bos (1999).

<sup>27</sup> Karamanolis (2006: 111–112). Cfr. commento IV *quaestio* per un affondo più approfondito su questo tema.

<sup>28</sup> Il fatto che Plutarco indichi Aristotele come fonte utile ha una certa importanza quando si considera che ci sono diversi dialoghi plutarchei in cui viene rielaborata in un mito la relazione tra l’anima individuale e il demone, all’interno di una scena cosmica in cui la terra, la luna, il sole o le stelle possiedono precise funzioni escatologiche. Sono tre i miti in cui Plutarco affronta questo tema *fac lun.* 943A–945E, *gen. Socr.* 589F–592E, *ser. num.* 563B–568A. In questi miti è centrale la composizione dell’anima individuale e la sua relazione con il demone. Anche se ci sono piccole ma importanti differenze di cui la critica si è occupata a lungo, il demone sembra corrispondere ad una parte separabile dell’anima individuale corrispondente al νοῦς, per una lettura sinottica di questi miti alla luce delle loro differenze e uniformità vedi Deuse (2010). Dillon (1999) riconosce l’importanza di Senocrate per quanto riguarda la dottrina del demone nei miti sopra citati e in *def. or.* 416 C–D. Donini (2017: 7–22), in merito al *gen. Socr.*, richiama all’attenzione le influenze da parte dell’aristotelismo e del pitagorismo. Secondo Karamanolis (2006: 114–115) l’influenza di Aristotele sulla teoria dell’intelletto separato è cruciale. Dillon (2019) crede di vedere influenze da parte dello Zoroastrismo. Per una visione d’insieme su un tema così ampio come quello dei demoni nel medioplatonismo e specialmente in Plutarco vedi Boys-Stones (2018: 291–292, 296–298).

<sup>29</sup> Il passo evocato in questo righe è *Timeo* 38c5–6, sulla base del quale è giusto accogliere la lezione di J e g: χρόνου e di X con la ω superscritta al dittongo ou, mentre tutti gli altri manoscritti tramandano χρόνω. Come già mostrato prima, in realtà sono due i passi del *Timeo* (41e5, 42d5) in cui ricorre ὄργανα χρόνου.

Nelle righe conclusive è menzionato il sole e il ruolo di spicco che gli viene assegnato nel *Timeo*. Secondo il metodo allusivo tipico delle *Platonicae Quaestiones* si preannuncia un problema e la sua soluzione: il tema dell'ultima ipotesi ma anche il punto cruciale della questione secondo Plutarco.

### La terza ipotesi

La terza ipotesi si sviluppa attorno a due punti, in una lunga argomentazione conclusiva insolita per le *Platonicae Quaestiones*, dove in genere l'ultima ipotesi è breve e concisa. Il primo punto riguarda la terra: seppur priva di movimento è uno “strumento del tempo”. Il secondo si apre con un'obiezione: il ruolo di spicco assegnato al sole nella *Repubblica* sembra messo in pericolo dall'appartenenza del sole al gruppo degli “strumenti del tempo”. Il chiarimento sul ruolo del sole prende la forma di una lunga discussione su cosa sia il tempo. L'andamento dell'argomentazione lascia intendere che la *quaestio*, pur toccando un tema di argomento astronomico, non è uno studio di astronomia.<sup>30</sup> Il modo in cui le problematiche relative ai pianeti vengono sviluppate è finalizzato alla lunga discussione sul tempo, una riflessione metafisico ontologica, con impliciti risvolti etici, che mette ancora una volta al centro l'anima del cosmo.

In primo luogo, Plutarco è interessato a chiarire lo statuto di “strumento del tempo” della terra. “È meglio” intendere che la terra rimane ferma mentre i pianeti si muovono attorno ad essa. La prima ipotesi è il termine di paragone rispetto al quale l'interpretazione della nostra ipotesi è migliore. In quel caso per il participio ἰλλομένην (di *Timeo* 40b8) erano proposti due significati alternativi e opposti: συνεχομένην καὶ μένουσαν oppure στρεφομένην καὶ ἀνειλουμένην (1006C). La possibilità che la terra possa essere in movimento è già stata argomentata con poco successo, rimane da dimostrare perché è più valido intendere che la terra è ferma. Plutarco sembra voler suggerire che il testo del *Timeo* è il luogo migliore per avere delucidazioni sul problema. Nel dialogo, dopo che è descritta la formazione della stirpe degli dei (40a2–7) e dei movimenti che sono loro assegnati,<sup>31</sup> si passa alla terra, la cui descrizione è ripresa da Plutarco:

γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ διὰ παντὸς πόλον τετμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν (40b8–c2).

Nel *Timeo* l'andamento del racconto procede dal circolo esterno delle stelle fisse, passa per i pianeti erranti e si conclude con la terra. Il procedimento sembra dunque concentrico, convergente verso la

---

<sup>30</sup> Se si osservano le tematiche e la profondità della sezione astronomica dell'*Expositio* di Teone (120.1 –205.6) si comprende che la nostra *quaestio* si posiziona in un ambito di indagine completamente diverso.

<sup>31</sup> Come fa notare Cornford (1935: 119): “the last sentence is intended to convey that the statements about the composition and proper movements of the heavenly gods cover the planets, which are, just as much as the ‘unwandering stars’, divine and everlasting living beings, and must have the movement proper to their intelligent souls”. Per un'interpretazione leggermente diversa vedi Taylor (1928: 224–226). Alcin. *Didask.* XIV 171. 13–14: πάντες δὲ οὗτοι νοερά ζῶα καὶ θεοὶ καὶ σφαιρικὰ τοῖς σχήμασιν, lettura che sembra del tutto condivisa da Plutarco. In *fac. lun.* 935 B–C, 938F, 945C Plutarco torna più volte sul fatto che qualsiasi considerazione sulla composizione della luna non deve far dimenticare, né allontanare dal fatto che la luna è una divinità.



terra.<sup>32</sup> Si può notare che Plutarco sembra parafrasare il passo, con lo scopo di offrire a partire da esso una lettura esegetica. Può essere utile osservare l'ordine delle parole usate da Plutarco, con le quali sembra essere riprodotta graficamente la stabilità della terra e l'andamento circolare delle stelle attorno ad essa:

ἄριστον οὖν τὴν γῆν ὄργανον ἀκούειν χρόνου, μὴ κινουμένην ὡσπερ τοὺς ἀστέρας, ἀλλὰ τῷ περὶ αὐτὴν μένουσαν αἰεὶ παρέχειν ἐκείνοις φερομένοις ἀνατολὰς καὶ δύσεις, αἷς τὰ πρῶτα μέτρα τῶν χρόνων, ἡμέραι καὶ νύκτες, ὀρίζονται· διὸ καὶ φύλακα καὶ δημιουργὸν αὐτὴν ἀτρεκῆ νύκτος καὶ ἡμέρας προσεῖπε.

Molto sapientemente Plutarco tralascia il discusso participio ἰλλομένην e si limita a dire che la fissità della terra “offre” agli astri, che si muovono attorno ad essa, “albe e tramonti”.<sup>33</sup> Questa funzione fa di lei la “sentinella e artefice” di giorno e notte. Ai due aggettivi platonici Plutarco ne aggiunge uno che rende definitivo il suo giudizio sullo stato della terra: ἀτρεκῆ.<sup>34</sup> Anche se Cherniss fa notare che le parole della *quaestio* sono vicine a quelle di Timeo di Locri,<sup>35</sup> è indicativo che Plutarco tralasci di dire che la terra si trova al centro del cosmo, lasciando desumere al lettore la sua posizione.<sup>36</sup> Questo silenzio sembra ancora suggerire che nella nostra *quaestio* Plutarco non è interessato a questioni astronomiche che non aiutino a comprendere l'espressione “strumenti del tempo”.<sup>37</sup> Per quanto riguarda la terra, Plutarco si sofferma sullo stato della terra per comprenderne il ruolo nella misurazione dello scorrere del tempo. Ecco che la terra è quel corpo celeste grazie al quale si hanno “le prime misure del tempo”, i “giorni e le notti”.<sup>38</sup> Nel *Timeo* il giorno e la notte sono definiti “il periodo del movimento circolare che è unico e meglio regolato” (39c1–2),<sup>39</sup> conseguenti al posizionamento del sole nel secondo cerchio dopo la terra (39b4–5). Il giorno e la notte non sono considerati “la misura” del sole, che è invece l'anno, il tempo impiegato dal sole per compiere il suo

---

<sup>32</sup> Se si considera anche che a *Ti.* 38d1, viene detto che la luna è nel circolo dopo la terra, il sole nel secondo, e poi sono elencati gli altri astri.

<sup>33</sup> Cfr. Plu. *queast. rom.* 284 E

<sup>34</sup> Il termine ricorre anche in due passi del *De facie* (937E e 938E). Donini (2011: 325) segue il suggerimento di Pohlenz secondo cui l'aggettivo poteva essere nel testo platonico usato da Plutarco.

<sup>35</sup> Cherniss (1976: 81): “Timaeus Locrus” 97D (γὰρ δ' ἐν μέσῳ ἰδρυμένα ... ὥρος τε ὄρφνας καὶ ἀμέρας γίνεται δύσις τε καὶ ἀνατολὰς γεννώσα), fonte alla quale rimanda anche Proclo (*in Ti.* III 130. 23–140. 5) per sostenere la posizione al centro del cosmo della terra.

<sup>36</sup> Cfr. Alcín. *Didask.* XIV 171. 27–37, che come Timeo di Locri, dice esplicitamente che la terra si trova al centro del cosmo.

<sup>37</sup> Si può osservare invece che la sezione astronomica dell'*Expositio* di Teone (120. 1–9) prende le mosse proprio dall'assunto fondamentale e imprescindibile, ormai dato per assunto, che la terra si trova al centro del cosmo, su questo tema vedi Petrucci (2012: 442–444).

<sup>38</sup> Pl. *Ti.* 38c5 dove si parla di sole, luna e “gli altri astri”, lasciando intendere che anche il sole e la luna possono essere considerati parte dello stesso gruppo: quello degli astri, vedi anche 39d8, 40b5. Diversamente Alcín. *Didask.* XIV 170. 20–21: ἐδημιούργησε δὲ ὁ θεὸς καὶ ἀστέρας τε καὶ ἄστρα, καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλανῆ, κόσμον οὐρανοῦ τε καὶ νύκτος, ἀάμπολλα ὄντα τῷ πλήθει, τὰ δὲ εἰς γένεσιν ἀριθμοῦ καὶ χρόνου καὶ δεῖξιν τῶν ὄντων, ἑπτὰ ὄντα. Whittaker (2002: 116), riconosce che questa distinzione non si trova nel *Timeo*. Cf. Pl. *Ti.* 37e1–3: ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανάται ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, Pl. *Ti.* 39c1, dove il sole è legato alla generazione di giorno e notte, ma vedi anche *Ti.* 40c2.

<sup>39</sup> Tr. Fronterotta.

cerchio (39c4).<sup>40</sup> La terra svolge quindi un ruolo estremamente importante come “strumento del tempo” perché la produzione di giorni e notti è una sua prerogativa. Per approfondire la specificità del compito della terra Plutarco propone un esempio molto calzante:

e infatti gli gnomoni degli orologi non spostandosi con le ombre ma rimanendo fermi diventano strumenti e misure del tempo, imitando della terra il mettersi davanti al sole che è trascinato sotto ad essa, come disse Empedocle:

la terra pone la notte, sottomettendosi alle luci.

Questo dunque ha una tale spiegazione (1006F).

La terra è paragonata ad uno “strumento del tempo” per eccellenza: l’orologio. Nella meridiana, il movimento del sole nel cielo segna lo scorrere del tempo mediante lo spostamento dell’ombra prodotta dallo gnomone. La fissità del braccio della meridiana è un presupposto necessario perché l’orologio possa funzionare. Plutarco sembra suggerisce che questo meccanismo è un’imitazione della funzione della terra, la quale mettendosi davanti al sole, che le ruota attorno, produce la notte o il giorno.<sup>41</sup> L’esempio è seguito da una citazione di Empedocle e una chiusa perentoria: per quanto riguarda la terra il problema è risolto.<sup>42</sup>

In maniera silenziosa Plutarco affianca al nesso “strumenti del tempo” il termine μέτρα, definendo prima i giorni e le notte τὰ πρῶτα μέτρα τῶν χρόνων, e poi gli gnomoni ὄργανα χρόνου καὶ μέτρα.<sup>43</sup> L’idea di strumento del tempo diventa quindi assimilabile alla funzione di misura del tempo, un aspetto che come si vedrà è centrale nell’esegesi plutarchea. Inoltre, il termine “misura” è associato allo stato di fissità della terra e dello gnomone. Rispetto al movimento degli astri, la prima misura si impone come limite offerto da un oggetto stabile. Alla fine della *quaestio*, il tempo verrà definito “movimento in un ordine che possiede misura e limite e circoli”. L’idea di limite imposto dal *nous* su un movimento privo di ordine è un aspetto centrale dell’esegesi plutarchea dell’anima.<sup>44</sup> Un meccanismo che la terra sembra riproporre.

Dopo aver stabilito il ruolo della terra nella misurazione del tempo, Plutarco prende in considerazione un problema che potrebbe sembrare più minaccioso di quello appena risolto. Nel modo tipico delle *Platonicae Quaestiones*, l’obiezione è avanzata da un ipotetico interlocutore (τις) attraverso il quale solitamente Plutarco promuove la sua opinione: il sole non rischia di perdere lo

---

<sup>40</sup> Cfr. Plu. *superst.* 171A: dove i movimenti del sole attorno alla terra sono detti produttori del giorno e della notte.

<sup>41</sup> Cfr. *fac. lun.* 931B–C, *frig.* 953A.

<sup>42</sup> Una dimostrazione simile della stabilità, centralità e sfericità della terra si trova nell’*Expositio* di Teone 120. 10–121. 1. Per la citazione di Empedocle (B 48 D–K), l’unica nelle *Platonicae Quaestiones*, vedi Cherniss (1976: 82), sulla conoscenza e la qualità delle numerose citazioni empedoclee in Plutarco vedi Hershbell (1971). Secondo Plutarco Empedocle è una fonte autorevole, e appartiene a quel gruppo di Filosofi che hanno saputo riconoscere un dualismo dei principi, vedi *Is. et Os.* 370E, su cui Mansfield (1992: 278–300).

<sup>43</sup> Questo ordine delle parole è ricostruito da Pohlenz, sulla base di X: καὶ<sup>β</sup> μέτρα χρόνου<sup>α</sup>, mentre tutti gli altri manoscritti tramandano καὶ χρόνου μέτρα.

<sup>44</sup> Per la genesi di questa interpretazione è centrale la lettura del *Filebo*, che Plutarco dichiara di fare. Su questo tema si veda il commento alla II *quaestio* e vedi *an. procr.* 1014 D, dove Plutarco parla dell’anima pre-cosmica come priva di πέρας e μέτρον, cfr. Pl. *Phlb.* 26d7–9.

statuto di primaria importanza che gli viene attribuito nella *Repubblica*, se viene semplicemente raggruppato con la luna e con i cinque pianeti?

piuttosto qualcuno potrebbe sospettare quello, se non contro il verisimile o in maniera insolita (μὴ παρὰ τὸ εἰκὸς καὶ ἀτόπως) il sole si dice che, insieme alla luna e i pianeti, sia venuto ad essere per una distinzione del tempo. Oltretutto è grande la stima del sole e dallo stesso Platone nella *Repubblica* è chiamato re e signore di tutto il sensibile, come il Buono dell'intelligibile: infatti è chiamato figlio di quello, offrendo alle cose visibili insieme all'apparire il venire ad essere, come da quello deriva l'essere e l'essere conosciuto alle cose intelligibili (1006F–1007A).

In conclusione della seconda ipotesi (1006E) era già stato evocato il passo del *Timeo* (38c5) dove il sole, la luna e i cinque pianeti sono detti generati per la “distinzione del tempo”.<sup>45</sup> Il trattamento del sole nel *Timeo* è considerato παρὰ τὸ εἰκὸς e ἀτόπως<sup>46</sup> per una presunta incompatibilità con un altro passo platonico: l'analogia tra il Buono e il sole di *Repubblica* (506d5–509c11).<sup>47</sup> Plutarco offre una parafrasi di questo passo, ricordando la relazione tra sole e Buono (509 d1–4) espressa in un rapporto proporzionale tale per cui il buono regna sul genere e “nello spazio” del visibile come il Buono su quello dell'intelligibile. È ripresa poi la definizione di sole come ἔγκονος del Buono (506e2, 508b12), e per ultima la distinzione tra la funzione del sole e quella del Buono (509b1–9).<sup>48</sup> Plutarco prosegue ribadendo che non sembra conveniente che il sole, “un dio che ha una tale natura e una potenza tanto forte (τὸν δὴ τοιαύτην φύσιν ἔχοντα καὶ δύναμιν τηλικαύτην θεὸν) sia stato generato strumento del tempo e misura visibile della differenza tra di loro per lentezza e velocità delle otto sfere” (1007A).<sup>49</sup> Dalla parafrasi della *Repubblica* si passa alle parole con cui *Timeo* (39b2–c1)

---

<sup>45</sup> In questo passo del *Timeo* la terra non compare insieme agli altri astri. A 1006 E Plutarco usa solo l'espressione μετὰ τῶν ἄλλων πλανήτων.

<sup>46</sup> παρὰ τὸ εἰκὸς potrebbe essere un richiamo al racconto cosmologico di *Timeo*, che ha la pretesa di essere un εἰκὸς μύθος (29d6). Con ἀτοπος si apre la discussione sull'aspetto della luna in *fac. lun.* 920C. Il termine, come spiega Donini (2011: 17–18), non è un marcatore di necessaria impercorribilità logica. Lo stesso aggettivo ricorre anche in *def. or.* 418D. su ἀτοπος, vedi specialmente Tieleman (1996: 255–256): “the qualification expressed by the term ἀτόπως is important in Peripatetic dialectic, but is much less familiar as a tool of Chrysippus' argumentative technique. (...) this usage should be considered against the background of the debate between the Stoics and the Academics in the question whether their tenets agree with common conceptions”. Per un uso analogo vedi il πιθανῶς di *quaest.* II 1001B, *an. procr.* 1014A πιστούμενος τῷ εἰκότι.

<sup>47</sup> Cfr. *de E* 413 C–D, partendo dal quale Brouillette (2010) ripercorre i luoghi dei dialoghi plutarchei in cui ricorre l'analogia del sole.

<sup>48</sup> *Pl. R.* (509b1–9): “ammetterai, io credo, che il sole non soltanto procura agli oggetti visibili la facoltà di essere visti, ma anche la generazione e l'accrescimento e il nutrimento, pur non essendo esso stesso generazione”. “E come potrebbe?”. “Ammetterai pertanto che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'esser conosciuti, ma che essi ne traggono inoltre l'essere e l'essenza, pur non essendo il buono un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza” (tr. Vegetti). τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξιν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. - πῶς γάρ; - καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παραῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προπεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>49</sup> Come fa notare Cherniss (1976: 82) nel passo del *Timeo* (39b2–5) richiamato da Plutarco non si parla di “sfere” ma di φoράς. Plutarco usa “sfere” anche in *quaest. conv.* 745C, *an. procr.* 1029C. Il termine è usato anche da Alcín. *Didask.* XIV 170. 12, su cui Whittaker 2002: 117: “l'emploi astronomique de σφαῖρα était usuel depuis Aristote”.

spiega la ragione per cui il dio ha posto il sole “come una luce” nel secondo circolo dopo la terra.<sup>50</sup> In maniera sapiente, forse anche con un pizzico di ironia, Plutarco lascia intravedere il suo progetto esegetico, lasciando intuire ad un lettore attento che nel *Timeo* al sole è effettivamente assegnato un ruolo tutt’altro che inadatto rispetto all’importanza attribuitagli nella *Repubblica*. A questo punto però si apre la sezione argomentativa della *quaestio*, in cui, liquidate velocemente le ipotesi sbagliate, si fa largo l’interpretazione plutarchea del tempo che si conclude, solo in ultima battuta, con la conferma del ruolo di spicco assegnato al sole nell’orchestrare i movimenti celesti (1007E). Come avviene nella III *quaestio*, la sezione onto-metafisica del VI libro della *Repubblica* è letta alla luce della cosmologia del *Timeo*.

In maniera esplicita sono indicati i nomi e le teorie dei pensatori che “per ignoranza” trovano grave il problema del sole:

dunque, va detto che coloro che sono scossi da queste cose per ignoranza credono che il tempo sia misura e numero del movimento secondo un “prima” e un “dopo”, come disse Aristotele, o la quantità in movimento, come Speusippo, o distanza del movimento e nient’altro, come alcuni degli Stoici definendo per accidente il suo essere e non vedendone la forza, che Pindaro sembra chiamasse con queste parole, non immaginando erroneamente:

il tempo signore che supera tutti i beati  
quello che Pitagora, interrogato su cosa fosse il tempo, disse l’anima del cielo. (1007 A–B).

L’accusa rivolta ai suoi oppositori è molto simile a quella che nel *De animae procreatione* apre la difesa della generazione temporale dell’anima e del cosmo del *Timeo*.<sup>51</sup> Non a caso, nella nostra *quaestio* Plutarco procede con lo stesso metodo che dichiara di seguire in quel trattato (1014A): dopo aver elencato e dimostrato l’invalidità delle posizioni altrui, espone la sua opinione dimostrandone la validità alla prova del testo.

All’origine del problema ci sono teorie sbagliate sul tempo: quella di Aristotele, degli Stoici e di Speusippo,<sup>52</sup> seguite da due interpretazioni meno scorrette: quella di Pindaro e di Pitagora. Le definizioni sono sbagliate perché οὐ γὰρ πάθος οὐδὲ συμβεβηκὸς ἦς ἔτυχε κινήσεως ὁ χρόνος ἐστίν (1007B). Plutarco non ritiene accettabile una definizione di tempo come movimento la cui natura sia casuale, neppure accetta che la misurazione a cui questo movimento è sottoposto sia passiva o addirittura accidentale.<sup>53</sup> Le citazioni di Pindaro e Pitagora sono considerate meno sbagliate perché

---

<sup>50</sup> Da *Repubblica* 509b2 è desunto il riferimento alla δύναμις che possiede il sole, mentre da *Timeo* (39b2) deriva lo statuto divino del sole, proprio di tutti gli astri, e il ruolo di μέτρον ἐναργές.

<sup>51</sup> *An. procr.* (1013E): ὃ γε μὴν οὐτοί τε κοινῇ καὶ οἱ πλείστοι τῶν χρωμένων Πλάτωνι φοβούμενοι καὶ παραλυπούμενοι πάντα μηχανῶνται καὶ παραβιάζονται καὶ στρέφουσιν, ὡς τι δεινὸν καὶ ἄρρητον οἴομενοι δεῖν περικαλύπτειν καὶ ἀρνεῖσθαι, τὴν τε τοῦ κόσμου τὴν τε τῆς ψυχῆς αὐτοῦ γένεσιν καὶ σύστασιν.

<sup>52</sup> *Arist. Phys.* 219 b1–2, 220a 24–25, 220b 32–221a, 221b 7; Speusippo Fr. 64 Isnardi Parente; SVF II 515.

<sup>53</sup> Per il tempo secondo l’interpretazione degli Stoici, Long–Sedley (1987: 304–308) ritengono che la riflessione stoica sul tempo dipenda da quella Aristotelica. Plutarco dà testimonianza delle due definizioni di tempo riportate da Long Sedley, sia quella secondo cui il tempo è “distanza del movimento”, ricondotta a Crisippo e a Zenone (cfr. SVF II 510, 509), sia quella secondo cui il tempo è accidente. Cherniss (1974: 85) segnala che anche Proclo attacca la posizione degli Stoici sul tempo, *in Ti.* III 20, 10–15, su cui Baltzly (2013: 68): “it is not entirely clear, but the target of this criticism may be the Stoics. Proclus will later characterise their view as one that makes time something that exists merely in thought

al tempo viene attribuito l'appellativo di "signore e beato" e di "anima del cielo". Secondo Plutarco, infatti, il tempo è movimento e possiede in maniera intrinseca e causale l'ordine che permea tutte le cose. La misura del tempo non è dunque dipendente da una misurazione accidentale o assegnata da terzi, ma è propria del tempo:

causa e potenza e principio di simmetria che mette insieme tutte le cose e ordine, che la natura del tutto essendo animata muove; specialmente essendo movimento e ordine e simmetria lei è chiamata tempo:

infatti procedendo per un sentiero silenzioso tutte le cose mortali secondo giustizia conduce.

E infatti secondo gli antichi l'essere dell'anima era numero stesso che muove sé stesso (1007 B–C).

αἰτία δὲ καὶ δύναμις καὶ ἀρχὴ τῆς πάντα συνεχούσης τὰ γιγνόμενα συμμετρίας καὶ τάξεως, ἦν ἡ τοῦ ὅλου φύσις ἔμφυχος οὐσα κινεῖται· μᾶλλον δὲ κινήσις οὐσα καὶ τάξις αὐτῆ καὶ συμμετρία χρόνος καλεῖται,

πάντα γὰρ δι' ἀψόφου

βαίνων κελύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγει.

καὶ γὰρ ἡ ψυχῆς οὐσία κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἀριθμὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν.

L'ordine e la simmetria sono le qualità che il dio del *Timeo* assegna alla stato di disordine precosmico, che Plutarco interpreta come il movimento disordinato dell'anima ἄνου.<sup>54</sup> Il sunto più efficace di questa interpretazione è forse offerto da queste parole del *De animae procreatione*: ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κινήσις (1015 E). La definizione di tempo che viene data da Plutarco nella nostra *quaestio* corrisponde quindi a quella di anima del cosmo, come dimostra il confronto con la II e la IV *quaestio*. Nella II *quaestio*, si descrive la relazione tra dio e cosmo mediante la relazione tra padre e figlio: il padre possiede la stessa relazione con il figlio che il *nous* divino possiede con l'anima del cosmo (ἡ δ' ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκεκράται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν, 1001A). Il principio e la potenza che il *nous* passa all'anima fanno di lei "causa, potenza e principio" della generazione del corpo, come è dimostrato nella IV *quaestio*.<sup>55</sup> I testi platonici che sono alla base di questa definizione di anima sono il *Fedro*, il *Timeo* e le *Leggi*.<sup>56</sup> Attraverso l'anima del cosmo, l'ordine e la simmetria alla quale lei stessa è sottoposta, diventandone causa, si diffondono a tutta la realtà sensibile. Così nella nostra *quaestio* la definizione di tempo (αἰτία δὲ καὶ δύναμις καὶ ἀρχὴ τῆς πάντα

---

(95. 10–11 "οἱ μὲν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν αὐτὸν συνιστάντες ἀμενηνὸν καὶ ἔγγιστα τοῦ μὴ ὄντος = SVF 2.521 (part)). The ground for Proclus' criticism is that time is, on the Stoic view, an incorporeal and all incorporeal lack the capacity to cause things. [...] the general thrust of this section is to argue against any view of time that fails to recognise time's *active role* in structuring the cosmos". L'obiezione sembra la stessa avanzata da Plutarco. Per quanto riguarda invece l'attacco al tempo come πάθος di una κίνησις il riferimento è ad Aristotele (phys. 233a19) per cui Inwood (1991: 153) parla di tempo in Aristotele come "a derivative phenomenon", dipendente dal fatto che il movimento e le sue parti non sono ontologicamente stabili.

<sup>54</sup> Pl. *Ti.* 30a2–6, 69b2–5, ma vedi anche *Phlb.* 64e6 e il commento alla IX *quaest.* (1009A) dove ci si sofferma sull'importanza di συμμετρία per descrivere la proporzione armonica che l'anima individuale, ma soprattutto quella cosmica possiede.

<sup>55</sup> Ciò del *nous* passa all'anima, o meglio la partecipazione a cui l'anima prende parte rispetto al *nous*, riguarda: νοῦς καὶ λογισμὸς καὶ ἰσότης καὶ ἀρμονία (*quaestio* II, 1001C), cfr. *quaestio* IV 1003A: ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβε καὶ ἀρμονίας καὶ γενομένη διὰ συμφωνία ἔμφυχων μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῆ ὅλης.

<sup>56</sup> Per la discussione di queste influenze si veda il commento alla IV *quaestio*.

συνεχούσης τὰ γιγνόμενα συμμετρίας καὶ τάξεως, ἦν ἡ τοῦ ὅλου φύσις ἔμψυχος οὐσα κινεῖται. κίνησις καὶ τάξις αὐτῆ καὶ συμμετρία 1007B) corrisponde a quella di anima del cosmo, di cui il tempo è una funzione sperimentabile dall'uomo.<sup>57</sup>

L'interpretazione di tempo proposta da Plutarco è corroborata dalla citazione di Euripide<sup>58</sup> e dalla successiva affermazione che “secondo gli antichi l'essere dell'anima era numero stesso che muove sé stesso”. Questa definizione corrisponde in realtà a quella di anima che Plutarco stesso altrove attribuisce a Senocrate, ma è probabile che Plutarco decida in questo caso di non fare il suo nome perché quella posizione non è del tutto corrispondente alla sua.<sup>59</sup>

Per Plutarco non è sufficiente definire il numero o la misura, o qualsiasi altro attributo del movimento, per poter parlare di tempo. A suo parere, nella cosmologia del *Timeo* è stabilita una relazione molto precisa tra movimento e tempo. Per questo è invocata l'autorità di Platone secondo cui “il tempo è stato generato insieme al cielo”, mentre il movimento è presente anche prima della generazione del cosmo (1007C).<sup>60</sup> Secondo Plutarco, il tempo nella fase precedente alla generazione del cosmo “non c'era”, perché erano assenti “ordine, misura, distinzione”. D'altro canto, “il movimento senza limite, senza forma e senza figura è come materia del tempo”, κίνησις ἀόριστος ὥσπερ ἄμορφος ὕλη χρόνου καὶ ασχημάτιστος. Il tempo corrisponde così al movimento ordinato dell'anima del cosmo, il cui precedente stato di anima irrazionale nel *De animae procreatione* è paragonato ugualmente a materia sulla quale agisce l'ordinamento dell'intelletto divino.<sup>61</sup> L'ordine e la misura sono presentati come caratteristiche intrinseche del movimento del tempo, dell'anima cosmica.

L'interpretazione della generazione temporale del tempo è una lettura originale di Plutarco, anche se da una fonte neoplatonica come Proclo la posizione di Plutarco è accomunata a quella di Attico. Secondo Proclo, Attico e Plutarco parlerebbero di un tempo anche prima della generazione del cosmo, un tempo disordinato. La nostra *quaestio* permette di fare luce sulla testimonianza di Proclo: secondo Plutarco il tempo non c'era prima della generazione del cosmo (1007C), dunque è possibile che Attico avesse sviluppato una sua interpretazione in cui figurava un tempo disordinato pre-cosmico in

---

<sup>57</sup> Cfr. *quaest.* IV 1003B: ἡ ἄμορφος ὕλη καὶ ἀόριστος ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐνούσης σχηματισθεῖσα μορφήν ἔσχην τοιαύτην καὶ διάθεσιν. Per il ruolo di causa efficiente che Plutarco assegna all'anima si rimanda al commento della IV *quaestio*.

<sup>58</sup> E. Tr. 887–888, citato da Plutarco anche in *Is. et Os.* 381B, adattato in un passo in cui è spiegata l'importanza della divinità coccodrillo, considerato μίμημα θεοῦ. Sull'abilità di Plutarco di adattare le stesse citazioni in contesti diversi, vedi Simonetti (2020). Sull'atteggiamento di Plutarco nei confronti di Euripide, cfr. Opsomer (2020b).

<sup>59</sup> In *an. procr.* (1012D) l'interpretazione di Senocrate è giudicata scorretta. In merito alla “misquotation” della nostra *quaestio* vedi Cherniss (1976: 86–87) e Opsomer (2020a: 6–8).

<sup>60</sup> I passi evocati sono *Timeo* (38b6) sul tempo, ripreso alla lettera, e 30a3–5: πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσθχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως.

<sup>61</sup> Vedi *An. procr.* 1022 F. Cherniss 1976: 86: “the practical identification of time with the activity of the rational world-soul prefigures the doctrine of Plotinus (e.g. *Enn.* III, vii, 12 lines 1-3 and 20-25)”.

maniera indipendente, ma in parte conseguente,<sup>62</sup> alla teoria plutarchea del tempo.<sup>63</sup> Se si comprende che per Plutarco il tempo corrisponde a “movimento in un ordine che possiede misura e limiti e circoli” è possibile capire perché egli può dire che “il tempo non c’era”, ma allo stato pre-cosmico era presente solo un “movimento disordinato”. È proprio attorno al chiarimento di questa lettura che si sviluppa tutta la *quaestio*: il movimento non è tempo. Dunque, l’ἦν usato per descrivere l’assenza di tempo possiede il significato forte di essere esistenziale.<sup>64</sup>

In questo passaggio così denso della *quaestio* il testo è gravemente corrotto, tanto che nell’edizione di Hubert è contrassegnato da una *crux*. Cherniss stampa la sua congettura: ἐφελκύσσασα δὲ πρόνοια καὶ καταλαβοῦσα per un testo tramandato da quasi tutti i manoscritti: ἐπικλύσσασα δ’ ἐν χρόῳ καὶ καταβαλοῦσα, riportato da Hubert.<sup>65</sup> Il significato del testo conservato dai manoscritti è privo di senso, mentre la correzione di Cherniss ha il pregio di proporre una soluzione in linea con l’esegesi che Plutarco propone altrove per la generazione del cosmo.<sup>66</sup> Secondo la ricostruzione di Cherniss l’argomento sulla natura del tempo proseguirebbe in questo modo:

ἐφελκύσσασα δὲ πρόνοια καὶ καταλαβοῦσα τὴν μὲν ὕλην σχήμασι τὴν δὲ κίνησιν περιόδοις τὴν μὲν κόσμον ἅμα τὴν χρόνον ἐποίησεν.

Tralasciando di considerare la menzione alla provvidenza, frutto dell’ingegno di Cherniss, si può constatare una certa oscurità nell’andamento argomentativo. Mentre nelle parole immediatamente precedenti il movimento disordinato è descritto come “materia del tempo”, dopo il passo corrotto Plutarco sembra far uso di “materia” con il significato che lui stesso riconosce e usa per il platonico “ricettacolo”.<sup>67</sup> L’ordinamento della materia attraverso “forme” è un dato riscontrabile nell’esegesi plutarchea, come dimostra il confronto con le ultime righe della II e della IV *quaestio*.<sup>68</sup> Dalle forme date alla materia, Plutarco passa a menzionare l’ordinamento in circoli del movimento disordinato

---

<sup>62</sup> Una discussione sul tema della generazione del tempo si può vedere in Sorabji (1983: 268–283), che però ritiene Plutarco concorde ad attico.

<sup>63</sup> Cfr. Fr. 19 Des Places = Procl. in Ti. I, 276. 30–277. 7 Diehl. Opsomer (2001), vedi anche Ferrari (1995: 88–89), mentre Ferrari (2014) propone una lettura leggermente diversa, in cui accetta la possibilità che anche secondo Plutarco ci può essere un tempo disordinato prima della nascita del cosmo come testimonia Proclo. Ferrari valorizza inoltre la portata dell’esegesi sul tempo fatta dai medioplatonici, mostrandone l’attualità.

<sup>64</sup> Sul significato che il verbo εἶναι può avere in greco si può vedere il breve ma esaustivo Centrone (2008: LIX–LXVIII). Non si può attribuire a questo imperfetto la teoria che il tempo esistesse anche prima del tempo, come sembra fare Sorabji (1983: 270). La costruzione della frase motivano l’uso dell’imperfetto, che descrive uno stato precedente (πρὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ γενέσεως), del quale retrospettivamente si può parlare al passato, pur essendo localizzato prima del tempo. Sull’uso dell’imperfetto in Plutarco vedi Duff (2017).

<sup>65</sup> I manoscritti J e g tramandano ἐπικλύσσασα δ’ ἐν χρόνῳ, mentre Escorial T-11-5 δ’ ἡ τάξις. La seconda parte della frase invece reca il segno della correzione che Cherniss ha deciso di stampare, dal momento che il codice X tramanda καταβ<sup>λ</sup>αλ<sup>β</sup>οῦσα, Escorial T-11-5: περιβαλοῦσα, n: καταβαλλοῦσα, tutti gli altri manoscritti: καταβαλοῦσα. Pohlenz pubblica μεταβαλοῦσα.

<sup>66</sup> Vedi Cherniss 1976: 87–88, 33, che rimanda a *quaest. conv.* 719 E dove si ha un’occorrenza di καταλαμβάνω in un contesto cosmologico, mentre per πρόνοια a *fac. lun.* 926 F.

<sup>67</sup> Per la discussione di questa doppia terminologia si rimanda al commento della IV *quaestio*.

<sup>68</sup> *quaest.* II 1001 B–C: θεός, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οικείοις καὶ σχήμασι δῆσας καὶ ὀρίσας τὸ ἄπειρον; *quaest.* IV 1003B, ἡ ἄμορφος ὕλη καὶ ἀόριστος ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐνούσης σχηματισθεῖσα μορφήν ἔσχεν τιοαύτην καὶ διάθεσιν.

dell'anima pre-cosmica (τὴν μὲν ὕλην σχήμασι τὴν δὲ κίνησιν περιόδους ἐποίησεν).<sup>69</sup> Anima e materia, o corpo del cosmo, sono le due realtà ontologiche, ben distinte ma profondamente interconnesse, dalle quali è creato il cosmo.<sup>70</sup> In questo passo sembra quindi che Plutarco voglia rievocare con poche parole la sua interpretazione della generazione del cosmo, ponendo attenzione sul fatto che l'anima, rappresentata dalla κίνησις *tout court*, è ordinata “con cerchi”.<sup>71</sup> Il lessico rimanda a quei passi del *Timeo* in cui l'anima cosmica è divisa nei cerchi dell'uguale e del diverso, ma sono evocati anche i luoghi in cui la nascita del cosmo corrisponde alla messa in moto dell'anima cosmica, che con il suo movimento ordinato dà vita al cosmo.<sup>72</sup>

Plutarco procede affermando che il cosmo e il tempo sono immagini di dio: il cosmo dell'essere, mentre il tempo dell'eternità in movimento, così come il cosmo è un dio in movimento: εἰκόνες δ' εἰσὶν ἄμφω τοῦ θεοῦ, τῆς μὴν οὐσίας ὁ κόσμος τῆς δ' αἰδιότητος <ὁ> χρόνος ἐν κινήσει καθάπερ ἐν γενέσει θεὸς ὁ κόσμος.<sup>73</sup> Il testo a cui si fa esplicito riferimento è nuovamente il *Timeo*:

quando il padre che l'aveva generato osservò che questo mondo, prodotto come una rappresentazione degli dei eterni, era dotato di movimento e di vita, se ne rallegrò e, colmo di gioia, pensò di farlo ancora più simile al suo modello. E poiché il modello si trova a essere un eterno vivente, così anche questo universo egli tentò di renderlo tale nei limiti del possibile. Ora, la natura di quel vivente, essendo eterna, non era possibile adattarla pienamente a ciò che è invece generato; ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato “tempo” (37c6–d7).<sup>74</sup>

Nella III *quaestio* è già stato osservato come il piano eidetico e quello divino si confondono. Nella nostra *quaestio* una tale sovrapposizione si rende evidente se si osserva che il cosmo è descritto come “il dio in movimento”.<sup>75</sup> Cherniss sottolinea che Plutarco assegna lo statuto divino alle idee, ma nel nostro passo è difficile non riconoscere che il dio a cui ci si riferisce difficilmente può corrispondere all'idea di ζῶον del *Timeo*.<sup>76</sup> Ancora, Cherniss suggerisce che la descrizione del cosmo come copia del dio possa dipendere da una *misinterpretation* di *Timeo* 92c7 in cui il cosmo è definito εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός.<sup>77</sup> Le ipotesi di Cherniss sono poco decisive, dal momento che è stato

<sup>69</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 36b6–d7. Pl. *An. procr.* 1014B–E.

<sup>70</sup> Vedi *quaest.* II 1001B: δυνεῖν ὄντων ἐφ' ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν, σώματος καὶ ψυχῆς.

<sup>71</sup> cfr. *quaestio* V 1004B–C.

<sup>72</sup> Vedi Pl. *Ti.* 34a6, in cui il movimento dell'anima circolare è descritto come περίοδον, 38c8, 39b5. Per i passi in cui il movimento dell'anima dà vita al cosmo, vedi 34a8–b9, 36d8–37a2, 38b6 che verrà citato da Plutarco poco più avanti.

<sup>73</sup> εἰκόνες è correzione di Leonico per εἰκότως di tutti i manoscritti, mentre <ὁ> è aggiunta stefaniana. Per un'interpretazione del passo Platonico sul tempo come immagine dell'eternità vedi Mohr (1985: 53–81) e Sattler (2010).

<sup>74</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>75</sup> Per tutti i problemi relativi all'interpretazioni delle idee e di dio si rimanda necessariamente al commento della III *quaestio*.

<sup>76</sup> Che questa tensione tra modello eidetico e divino sia ampiamente presente nel *Timeo* è messa bene in luce da Ferrari (2007: 159–163).

<sup>77</sup> Su questo passo c'è anche un problema testuale: alcuni codici conservano ποιητοῦ al posto di νοητοῦ, sulla questione vedi Taylor (1928: 646–648). D'altro canto, Ferrari (2007: 160) ha dimostrato la possibilità di individuare nel demiurgo il modello divino rispetto al quale è formato il cosmo sin dall'inizio del *Timeo* (29 e 3): “anche in base alla



ampiamente dimostrato che nel pensiero medio platonico e specialmente in quello di Plutarco, il demiurgo finisce per essere la causa efficiente e il modello del cosmo.<sup>78</sup> Plutarco ricava dal *Timeo* la descrizione di tempo come copia dell'eternità, adattandola al dualismo ontologico tipico della sua interpretazione in cui l'essere e la stabilità ontologica è rappresentato da dio. Nel *De E*, Ammonio, il maestro di Plutarco, pronuncia un discorso in cui la stabilità ontologica dell'essere è di dio, opposta a quella del divenire del mondo sensibile,<sup>79</sup> nel *De Iside et Osiride* il cosmo è detto una copia di dio, in maniera molto simile alla nostra *quaestio*.<sup>80</sup> Questi due luoghi plutarchei, anche se molto famosi tra gli esperti, possono non essere considerati i termini di paragone più adatti per la nostra *quaestio*. La forma del dialogo e del trattato religioso operano inevitabilmente delle modifiche sull'opinione di Plutarco, perché essa è adattata a un personaggio, il maestro Ammonio nel caso del *De E*, o ad un mito egiziano, come quello di Iside e Osiride.<sup>81</sup> Il testo più sicuro con il quale confrontare le parole della nostra *quaestio* rimane il *De animae*. Nella sezione in cui inizia ad argomentare la sua difesa della generazione dell'anima del cosmo, Plutarco dice: τὸν μὲν θεὸν ἄριστον εἰπὼν τῶν αἰεὶ ὄντων τὴν δὲ ψυχὴν ἀρίστην τῶν γεννηθέντων, σαφειστάτη ταύτη τῇ διαφορᾷ καὶ ἀτιθέσει τὸ αἰδίου ἀυτῆς καὶ τὸ ἀγένητον ἀφηρηται (1016 B–C).<sup>82</sup> Alla base della condizione di copia dell'anima si

---

chiusura del dialogo, il dio demiurgico assume le vesti di modello intelligibile del mondo, secondo uno schema teorico già presente nella prima parte del monologo”.

<sup>78</sup> Per il medioplatonismo si veda Michalewski (2014: 47–93), nel cui studio Plutarco spicca per la sua mancata definizione di idee come pensieri di dio, e Boys-Stones (2018: 147–169). Per Plutarco, Ferrari (2002: 90–9)1: “si tratta invece della totalità unificata del cosmo eidetico, che assolve alla funzione paradigmatica, e dell'intelletto divino, che è artefice del cosmo. questa stessa realtà viene poi identificata con il bene con l'uno, i quali non si collocano perciò al di là dell'essere. in Plutarco manca ogni adesione convinta a schemi di gerarchia del divino nei quali il demiurgo e l'intelletto supremo siano chiaramente distinti. Ai suoi occhi la divinità suprema è contemporaneamente “demiurgo” e “modello” del cosmo”.

<sup>79</sup> Plu. *de E* 392E–393B. su questo passo vedi Whittaker (1984: 186), che rimanda alla distinzione tra tempo e eternità di *Timeo* 37c–38c. vedi anche Ferrari (1995: 37–61), (2010), Opsomer (2007: 289), che sottolinea come Plutarco deve essere concorde con Ammonio specialmente per ciò che riguarda dio.

<sup>80</sup> Plu. *Is et Os*. 372F εἰκὼν γὰρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ἕλλη γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον, ma specialmente 373A, Ὡρον, ὃν ἡ Ἴσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητῶν ὄντα γεννᾷ. Sull'adattamento del dualismo plutarcheo al mito egiziano vedi le interessanti osservazioni di Demulder (2017, spec. P. 213)

<sup>81</sup> Non si vuole negare l'estrema vicinanza delle teorie espresse in questi testi, dove anzi, le vicinanze con il contenuto della nostra *quaestio* sono fortissime. Tuttavia, come si è fatto in generale in questo commento, si è voluto privilegiare il confronto con *an. procr.* dove Plutarco fa espressamente esegesi del testo platonico come avviene nelle *Platonicae Quaestiones* (cfr. Opsomer 2007: 288). Questo non significa che tutta la produzione plutarchea non possa essere interpretata come un'attività filosofica in cui Platone è continuamente presente come punto di riferimento, piuttosto il confronto con *an. procr.* ha uno scopo pratico, quello di offrire un termine di paragone in cui la voce di Plutarco dichiara espressamente determinate opinioni. Come l'ampia letteratura sul *De E* o su *Is. et Os.* dimostra, il genio di Plutarco nel mettere in atto l'insegnamento del maestro.

<sup>82</sup> Vedi anche la parafrasi del secondo prologo del *Timeo*, offerta da Plutarco: χώραν τε γὰρ καλεῖ τὴν ἕλλην ὡσπερ ἔδραν ἔστιν ὅτε καὶ ὑποδοχὴν, ὃν δὲ τὸ νοητὸν, γένεσιν δὲ τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος οὐδεμίαν ἄλλην ἢ τὴν ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσίαν, τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπουμένου μεταξὺ τεταγμένην, διαδιδούσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκείθεν εἰκόνας. διὰ τε δὴ ταῦτα μεριστῆ προσηγορεύθη καὶ ὅτι τῷ αἰσθητῷ τὸ αἰσθανόμενον καὶ τῷ φανταστῷ τὸ φανταζόμενον ἀνάγκη συνδιανέμεσθαι καὶ συμπαρῆκειν· ἡ γὰρ αἰσθητικὴ κίνησις, ἰδίᾳ ψυχῆς οὐσα, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός· ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος, ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν περὶ τὸ μένον αἰεὶ μάλιστα ψαύουσιν τοῦ ὄντος 1024 C–D. “egli chiama spazialità la materia, intendendo che è sede e ricettacolo; chiama essere l'intelligibile, mentre la generazione, quando il cosmo non era ancora venuto all'essere, non è altro che la sostanza immersa in mutamenti e movimenti, collocata in mezzo tra ciò che imprime e ciò che viene impresso e che trasmette

trova il suo essere appartenente al gruppo delle cose “che vengono ad essere”. L’anima è la migliore di questo gruppo e sembra che nella cosmologia plutarchea è soprattutto grazie ad essa che il cosmo è reso copia dell’essere, ovvero di dio. Questa imitazione ha due aspetti: uno è quello formale, il cosmo è costruito da dio ad imitazione di un paradigma, che grazie alla sua stabilità ontologica garantisce la perfezione della copia,<sup>83</sup> un essere animato e intelligente.<sup>84</sup> Il secondo aspetto dell’imitazione riguarda la generazione del tempo come copia in movimento dell’eternità. Secondo Plutarco l’anima è essenzialmente κίνησις, dunque il tempo non può che essere copia dell’eternità assunta da un essere che necessariamente la declina e la assume nel suo stato di movimento, fisico (nella visibilità dei corpi celesti) ed ontologico.<sup>85</sup> Una distinzione così forte tra le realtà ontologiche dell’essere e del divenire è ripresa nelle righe successive della nostra *quaestio*:

ὄθεν ὁμοῦ γεγονότας φησὶν ὁμοῦ καὶ λυθήσεσθαι πάλιν, ἂν τις αὐτοὺς καταλαμβάνῃ λύσις· οὐ γὰρ οἶόν τ’ <εἶναι><sup>86</sup> χωρὶς χρόνου τὸ γενητὸν ὡσπερ οὐδὲ τὸ νοητὸν αἰῶνος, εἰ μέλλει τὸ μὲν αἰεὶ μένειν τὸ δὲ μηδέποτε διαλύεσθαι γιγνόμενον.

Plutarco costruisce un’argomentazione unendo sapientemente parafrasi ed esegesi del *Timeo*, iniziando con l’evocare *Timeo* 38b6–c2:

χρόνος δ’ οὖν μετ’ οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαωνίας φύσεως, ἵν’ ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἡ τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνα ἐστὶν ὄν, ὁ δ’ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγωνώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος.

---

quaggiù le immagini di lassù Per queste ragioni è stata definita “divisibile”, ed anche perché è necessario che ciò che viene percepito sia diviso in perfetta corrispondenza e coestensivo con l’oggetto della rappresentazione. Questo perché il movimento percettivo, che è proprio dell’anima, si muove al di fuori, in direzione dell’oggetto della percezione, mentre l’intelletto, che era in se stesso stabile e immobile, una volta introdottosi nell’anima e presone il controllo, la rivolge verso sé e porta a compimento la rivoluzione circolare intorno a ciò che permane sempre, la quale è pressoché in contatto con l’essere”, (Tr. Ferrari Baldi). In queste righe è possibile osservare che per Plutarco la stabilità ontologica dell’essere del νοητόν, nella generazione dell’anima prende la forma del *nous*, il quale tramite una condivisione del suo essere provoca la generazione dell’anima del cosmo, come viene detto anche nella II *quaestio* (1001 A–C), dove questo nous è fatto corrispondere a dio. Il divenire è rappresentato dall’anima del cosmo. Per questa sezione si veda il commento di Opsomer 2004: 152–154.

<sup>83</sup> Che paradigma osserva il dio di Plutarco? Su questo problema si può vedere *an. procr.* 1023C–D, in cui Plutarco dice che dio rispetto all’idea è imitatore, mentre rispetto all’anima è demiurgo. Cherniss (1976: 222) invita a paragonare questo passo con *quaest. conv.* VIII. 3 720 B–C, uno dei pochi testi in cui Plutarco parla di dio, idea e materia come principi. Su questo testo e su questo problema vedi Ferrari (1995: 231–262) che conclude il capitolo e la sua monografia, fondamentale per comprendere la filosofia di Plutarco, così: “a lui [Plutarco] interessava dimostrare, da buon platonico, l’esistenza di un piano trascendente e separato che fosse causa e principio della realtà sensibile. Sapeva da Platone e da tutta la manualistica platonica in vigore nelle scuole che questo piano intelligibile e trascendente doveva essere occupato dalle idee (l’essere autentico) e dal demiurgo. Quale poi fosse il rapporto tra questi due oggetti risultava ai suoi occhi meno interessante e forse tentare di comprenderlo era decisamente al di là dei limiti e delle capacità dell’uomo”. Questo giudizio rimane assolutamente valido. Sul contenuto della *quaest. conv.* VIII. 3 ha probabilmente ragione Opsomer (2007: 288): “I esitate, however, to attribute the doctrines discussed in this *quaestio* to Plutarch himself”.

<sup>84</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 30a6–c1, attorno a cui si sviluppa la IV *quaestio*.

<sup>85</sup> Per l’anima come movimento vedi Plu. *an. procr.* 1013C, 1015E. D’altro canto, l’essere eterno è non-temporale, cfr. Ferrari (1995: 58). Vlastos (2005 :29) tra le 4 necessità impostesi al dio per produrre il migliore dei mondi ad imitazione del modello (1- Avere un’anima, 30b. 2- Essere unico, 31a-b. 3- Avere forma sferica, 33b7) elenca il tempo: “4. the cosmos must be characterized by time. Why so? Because time, as Plato thinks it, is a “moving image of eternity (37d5); it brings a dimension of ordered constancy to the inconstancy of flux, and thus makes the changing image more like the unchanging model than it would otherwise be”.

<sup>86</sup> Aggiunto da Wytttenbach e conservato da Cherniss.

il tempo, quindi, ha avuto origine insieme con il cielo, in modo che, generati insieme, insieme anche si dissolvano, se mai di essi debba esservi dissoluzione, e secondo il modello dell'eterna natura, perché gli fosse quanto più possibile simile; il modello è infatti qualcosa che è per tutta l'eternità, mentre il cielo è stato generato, è e sarà, senza interruzione per tutto il tempo.<sup>87</sup>

Le radici di questo passo risiedono nel prologo ontologico del racconto di Timeo, secondo il quale esistono due gruppi di enti, τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον τὸ γινόμενον μὲν ἀεὶ e ὄν δὲ οὐδέποτε (27d5–c2). Quello che appartiene al secondo gruppo deve la sua venuta all'essere ad una causa, un punto che Plutarco sviluppa nell'esegesi dell'espressione “padre e demiurgo” della II *quaestio*. In conclusione del paragrafo sopra citato, Timeo conclude:

per quanto riguarda il cielo intero o il mondo – o qualunque altro sia il nome con cui conviene chiamarlo, ebbene, usiamolo pure –, bisogna innanzitutto esaminare di esso ciò che è stato stabilito si debba esaminare in primo luogo di ogni cosa, vale a dire se sia sempre stato, senza avere né principio né generazione, oppure se sia stato generato a partire da un principio. È stato generato: infatti, è visibile e tangibile e ha un corpo, e tutto ciò che è dotato di tali proprietà è sensibile; e il sensibile, che si coglie attraverso l'opinione che deriva dalla sensazione, ci si è rivelato soggetto al divenire e alla generazione.

A partire da questi passi Plutarco può sostenere che la categoria del generato non può esistere senza tempo, così come quella dell'intelligibile senza l'eterno, se la fondamentale premessa ontologica del *Timeo* deve essere rispettata. Il μένειν che descrive la stabilità dell'essere, ricorda quello usato da Plutarco in *an. procr.* 2014 D per descrivere lo stato ontologico del *nous* divino: ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος. Una stabilità che determina la condizione ontologica del *nous* ma non ne impedisce lo stato attivo nei confronti dell'anima verso la quale il *nous* agisce come una vera causa.<sup>88</sup> D'altro canto ciò che è generato non è separabile dal tempo, rispetto al quale si instaura una paradossale relazione *post quem*: mentre l'essere permane perennemente stabile (ἀεὶ μένειν), ciò che è generato subentra, da quanto viene generato, in una condizione di divenire dalla quale non può essere sottratto (μηδέποτε διαλύεσθαι γινόμενον).<sup>89</sup> Questa è una regola ontologica che Plutarco decide di prendere alla lettera, derivando da essa la conclusione esegetica della nostra *quaestio*:

così, dunque, avendo un necessario intreccio e combinazione con il cielo, il tempo non è semplicemente movimento ma come si è detto movimento in un ordine che possiede misura e limiti e orbite (κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους); il sole essendo capo e vedetta di queste per delimitare e dirigere e mostrare e svelare cambiamenti e stagioni, che guidano tutte le cose come dice Eraclito, è generato cooperatore del signore e primo dio non delle cose da poco o piccole, ma delle cose grandi e più importanti, 1007 D–E.

---

<sup>87</sup> Tr. Fronterotta.

<sup>88</sup> Su questa tema è tornate spesso Opsomer (2005), facendo notare come per Plutarco non è valida la limitazione che altri platonici del suo tempo hanno ricavato dal primo motore aristotelico.

<sup>89</sup> I codici J e g conservano γεννητόν, un participio che potrebbe rievocare la distinzione tra stabilità nella II *quaestio*, 1001 A: ἐμφύχου γὰρ γένεσις ἢ γέννεσίς ἐστι. In queste parole è possibile che Plutarco pensi di difendere il Timeo contro l'attacco di Aristotele nel primo libro di *Cael.* (a partire da 279b17). Anche Aristotele interpreta la generazione temporale del Timeo come Plutarco, cfr. anche *Phys.* 251b 14–15. E vedi Cherniss (1962: 415–417).

La relazione necessaria tra tempo e cielo è espressa attraverso due termini: *συμπλοκή* και *συναρμογή*, due sinonimi che sono un richiamano alla riflessione pitagorica e all'ordine armonico dell'anima cosmica.<sup>90</sup> Il movimento, con il quale da sempre l'anima permea il cosmo anche nello stadio pre-cosmico, ottiene una forma specifica di ordine, quello con cui è organizzata l'anima del cosmo. Questo ordine benché proprio di un corpo invisibile come l'anima, si rende visibile all'uomo perché sui circoli dell'anima sono ordinati i corpi celesti. L'importanza di questo lascito divino è sottolineata nelle ultime righe del *De animae procreatione* (1030B–C):

οὕτως εἰκὸς μὲν ἔστι καὶ τὰ σώματα τῶν ἀστέρων καὶ τὰ διαστήματα τῶν κύκλων καὶ τὰ τάχα τῶν περιφορῶν ὡσπερ ὄργανα ἐν τεταγμένοις λόγοις ἔχειν ἐμμέτρως πρὸς ἀλλήλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, εἰ καὶ τὸ ποσὸν ἡμᾶς τοῦ μέτρου διαπέφευγε, τῶν μὲντοι λόγων ἐκείων οἷς ὁ δημιουργὸς ἐχρήσατο καὶ τῶν ἀριθμῶν ἔργον ἡγεῖσθαι τὴν αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἐμμέλειαν καὶ ἀρμονίαν πρὸς αὐτήν, ὅφ' ἦς καὶ τὸν οὐρανὸν ἐγγενομένη μυρίων ἀγαθῶν ἐμπέπληκε καὶ τὰ περὶ γῆν ὥραις καὶ μεταβολαῖς μέτρον ἐχούσαις ἄριστα καὶ κάλλιστα πρὸς τε γένεσιν καὶ σωτηρίαν τῶν γιγνομένων διακεκόσμηκεν.

Così è ragionevole ritenere che i corpi degli astri, gli intervalli delle orbite e le velocità delle rivoluzioni circolari, come strumenti costruiti in rapporti stabili, risultino disposti in modo proporzionato, sia gli uni in relazione agli altri, sia in rapporto al tutto, anche se a noi sfuggono i termini esatti di questa proporzione; è ragionevole ritenere, tuttavia, che il prodotto di questi rapporti e di questi numeri di cui si è servito il demiurgo sia il giusto accordo e l'armonia dell'anima con se stessa, e che in virtù di essa anche il cielo, quando l'anima vi si è introdotta, sia stato riempito di innumerevoli beni, e che anche le realtà collocate sulla terra siano state ordinate nel modo migliore e più bello per mezzo della misura che presiede ai cambiamenti delle stagioni, allo scopo di garantire la nascita e la conservazione delle cose sottoposte alla generazione.<sup>91</sup>

Solo dopo aver chiarito che la natura del tempo è corrispondente al movimento ordinato dell'anima del cosmo, Plutarco si spinge a risolvere la questione che ha dato origine a questa discussione: il sole e il suo compito di “strumento del tempo”. Plutarco ricorda per la terza volta nella *quaestio* le righe del *Timeo* in cui al sole è assegnato un ruolo di spicco nella misurazione del tempo (39b2–c1). Al sole spetta il compito di rendere visibile attraverso la sua luce i movimenti delle sfere celesti. Dunque è la luce del sole che rende conoscibile per gli esseri viventi l'ordine di cui il cielo è intriso. Per questo Plutarco può dire che il sole è cooperatore del dio primo per quanto riguarda le cose più importanti e

---

<sup>90</sup> Specialmente per quel che riguarda *συναρμογή*, cfr. Teon. *Expositio* 12. 10, e il commento di Petrucci 2012: 300–302. *συμπλοκή* e *συναρμογή* oltre ad essere sinonimi possiedono entrambi il significato di unione matrimoniale o sessuale. A proposito della costituzione armonica dell'anima cosmica, è interessante la precisazione fatta da Petrucci (2021: 70): “in Plutarch’s perspective, the core notion of cosmic harmony, far from being related to the mathematical and static arrangement of the world and the soul, specifically concerns the ontological mix of the world’s components and those of the world soul”.

<sup>91</sup> Tr. Ferrai Baldi. Ferrari Baldi (2002: 376): “Plut. Spiega che i rapporti matematici che legano le distanze orbitali e le velocità dei pianeti non sono che strumenti (ὄργανα) di cui il demiurgo si è servito allo scopo di generare l'armonia dell'anima. ai suoi occhi, dunque, la simmetria e le proporzioni dei valori ai corpi planetari vanno considerate posizionalmente analoghe alla simmetria e alla proporzione delle parti degli strumenti. L'armonia vera e propria appartiene all'anima, alla cui struttura si adattano perfettamente i numeri indicati da Platone (*supra*, 31. 1028A). l'errore di tutti coloro che hanno tentato di rintracciare questi numeri nei valori delle distanze, delle velocità e dei diametri planetari (1028 A–B) consiste nell'aver confuso lo strumento dell'ordine cosmico con la sua autentica causa, che è appunto l'anima del cosmo”.

più grandi.<sup>92</sup> L'attenzione al ruolo del sole è riscontrabile in altri testi plutarchei, accomunati secondo Brouillette da un aspetto: “L’analogie entre le Bien et le soleil, reprenant la distinction fondamentale entre le monde intelligible et le monde visible”.<sup>93</sup> In questi luoghi Plutarco è costante nel ricordare il rapporto di parentela usato da Platone per descrivere il sole in relazione al Buono. Se diversi studi hanno dimostrato che nel pensiero di Plutarco, come nel medioplatonismo, il demiurgo del *Timeo* viene fatto coincidere con l’idea di Buono,<sup>94</sup> l’identificazione del sole come figlio del Buono si inserisce nella sostanziale divisione ontologica tra essere e divenire del *Timeo*, una divisione che risulta così pienamente adattabile a quella proposta da Platone nell’analogia della *Repubblica*.<sup>95</sup> Viene dunque spiegata la funzione del sole come strumento del tempo: il suo compito è quello di essere “il collaboratore” di dio, perché con la sua luce rende visibile i cambiamenti celesti e le stagioni, facendosi collaboratore di dio per le più grandi e importanti cose per gli uomini.<sup>96</sup>

Rimane da capire se Plutarco offra qualche soluzione per l’aspetto etico che ha a che fare con la domanda della *quaestio*: sugli strumenti del tempo sono seminate le anime. Non è un caso che la *quaestio* successiva sia incentrata sull’armonia dell’anima individuale, la quale secondo Plutarco è una “sorta di parte o copia” di quella celeste.<sup>97</sup> Le anime individuali nella loro incarnazione subiscono uno scombussolamento dei circoli con i quali sono costruite ad imitazione dell’anima cosmica. L’osservazione degli strumenti del tempo è per le anime individuali il mezzo con cui poter ricercare l’armonia perduta dopo l’incarnazione.<sup>98</sup> Tra questi strumenti, alla terra e al sole è riconosciuto un

---

<sup>92</sup> Cfr. *tranq. an.* 477 D che è indicata come uno dei due unici possibili riferimenti all’*Epinomide* in Plutarco da Helmbold-O’Neil (1959: 57), anche se il nome del dialogo non compare mai nel *corpus* plutarcheo. Sulle citazioni medioplatoniche dell’*Epinomide* c’è Gioè (2013) che a p. 272 indica altri passi in cui Plutarco potrebbe fare riferimento a questo dialogo. Cornford (1935: 108) suggerisce che l’enfasi dedicata al sole nel *Timeo* si ritrova nell’*Epinomide*. Per il ruolo del sole nel *Timeo* Johansen (2004: 165–166) parla di “teleology of perception”, in modo che sembra vicino all’interpretazione offerta da Plutarco, che d’altronde fa uso della causa teleologica per spiegare il compito della luna in *fac. lun* 943A–945E, su cui Opsomer (2017).

<sup>93</sup> Brouillette (2010: 45) sottolinea come attraverso questa distinzione si difende dall’immanentismo Stoico mantenendo la trascendenza divina.

<sup>94</sup> Ferrari (2002: 80), Boys-Stones (2018: 148–149), Ferrari (2020). È molto probabile che *Filebo* 64c1–65a6 abbiamo giocato un ruolo molto importante nell’identificazione del demiurgo con il Buono della *Repubblica* e del *Filebo*, con un procedimento analogo a quello seguito in un recente intervento da Francesco Fronterotta (nell’ambito di “Giornate di studio di Filosofia Antica. *Parmide*, *Filebo* e la loro posterità”, 10–11 maggio 2021), che ha cercato di mettere in luce i punti in comune tra i due passi platonici.

<sup>95</sup> Brouillette (2010: 44) spiega così il ruolo che Plutarco riconosce ad Apollo nei dialoghi delfici. “cette interprétation se fonde ainsi sur trois caractéristique fondamentales. La première est la reprise de la distinction entre les mondes visibles et intelligible. De ce point de vue, la paraphrase de Plutarque clarifie l’affirmation de Platon. La deuxième est évidemment l’identification d’Apollon à l’idée du Bien. Dans ce contexte, Apollon est véritable au-delà du visible et ne peut donc s’identifier au soleil, ce dernier étant un rejeton visible d’Apollon. Finalement, le rôle du dieu comme « cause » lui permet de conserver son caractère providentiel”.

<sup>96</sup> Cfr. *quaest.* III 1002C, per *κυριωτάτων*. Può essere utile ricordare che la conoscibilità del sole è stata messa in discussione da un filosofo scettico come Favorino, cfr. Galen. *opt. doctr.* I. 41 su cui Sedley (1996: 87). Una testimonianza particolarmente utile perché Favorino sarebbe stato un allievo di Plutarco, su cui vedi Opsomer (1997b). Dunque, l’importanza riconosciuta da Plutarco al sole nella nostra *quaestio* è sicuramente cruciale per definire la sua adesione allo scetticismo.

<sup>97</sup> Plu. *virt. mor.* 441F.

<sup>98</sup> Questi importanti aspetti sono oggetto di maggiore attenzione nel commento alla IX *quaestio*. Per quanto riguarda il tema presente nel *Timeo*, Sedley (1999) e specialmente Armstrong (2004), la cui interpretazione dell’imitazione di dio

ruolo più importante: la terra nella sua fissità sembra riprodurre la stabilità del μέτρον a cui l'armonia dell'anima individuale deve sempre essere ricondotta, come verrà sostenuto ampiamente nella IX *quaestio*. La terra, però, non potrebbe essere un tale strumento del tempo senza il sole, che illumina lo spazio celeste, secondo una interpretazione che per Plutarco non trova discordanze tra *Repubblica* e *Timeo*. L'aspetto etico si sviluppa così nella continuità con la *quaestio* successiva.

Inoltre, la nostra *quaestio* sembra fare da ponte tra la III e la IX, dedicate a problemi della *Repubblica*. L'immagine della linea studiata nella III *quaestio* argomenta a favore di una divisione netta “di tutte le cose” tra τὸ νοητόν e τὸ αἰσθητόν, illustrata alla luce della cosmologia del *Timeo*. L'anima del cosmo appartiene al gruppo degli intelligibili e attraverso di essa questi si rendono conoscibili agli uomini.<sup>99</sup> La nostra *quaestio* si concentra sul compito dell'anima come “trasmettitrice” degli intelligibili, approfondendo l'astronomia del *Timeo*, che ha al centro un'unica grande protagonista: l'anima del cosmo, la quale introduce con il suo movimento ordinato tutta la realtà del sensibile nella dimensione temporale, di cui gli uomini possono avere un'esperienza razionale attraverso i corpi celesti, che sanciscono lo scorrere del tempo.<sup>100</sup> La IX *quaestio* approfondisce, ancora alla luce di *Timeo* e *Repubblica*, che la divisione tra intelligibile e sensibile è presente anche nell'anima individuale, la quale deve ricercare di riprodurre e conservare la sua armonia originale, quella dell'anima cosmica. *Repubblica* e *Timeo* collaborano così alla definizione di un'esegesi coerente del pensiero di Platone per quanto riguarda l'onto-metafisica, la cosmologia e l'etica. Tra i due estremi di ontologia, metafisica (III *quaest.*), ed etica (IX *quaest.*), pratica, l'astronomia (VIII *quaest.*) si situa nel mezzo, perché le premesse metafisiche ed ontologiche che la dominano e formano si fanno strumento etico per l'anima individuale.

---

sembra così vicina a quella attribuibile a Plutarco: “god, and not a human being as Protagoras thought, serves as the measure of all things for us because god, as the intelligently moving soul of the cosmos, is the perfect instantiation of measure”, p. 181.

<sup>99</sup> Sull'appartenenza di una parte dell'anima individuale, quella razionale, agli intelligibili, cfr. *quaest.* III 1002 E, *quaest.* VI 1004D.

<sup>100</sup> La completa sovrapposizione tra tempo e attività dell'anima presentata nella nostra *quaestio*, permette di capire, forse più a fondo, l'esempio di *quaestio* III 1002D, con il quale Plutarco sembra in maniera inequivocabile parlare dell'anima, che trasmette attraverso la dimensione del tempo l'unità indivisibile degli intelligibili nel cosmo sensibile. In questo aspetto Plutarco sembra essere molto vicino ad interpretazioni moderne che hanno sottolineato il ruolo unico del tempo nella “trasmissione” di caratteri tipici delle idee nel mondo sensibile, vedi Sattler (2010: 253).

## Traduzione *quaestio IX*

Riguardo alle facoltà dell'anima nella *Repubblica*, Platone paragonando molto bene la sinfonia della parte razionale, quella collerica e quella desiderante<sup>1</sup> all'armonia della *mese*, della *hupate* e della *nete*, qualora qualcuno fosse incerto se ha assegnato la parte collerica o quella razionale nel posto della *mese*; infatti lui stesso non l'ha indicato in questo passo. Dunque la disposizione secondo lo spazio delle parti (1007F) pone nel posto della *mese* la parte collerica mentre la parte ragione in quello della *hupate*. Infatti ciò che è in alto e primo gli antichi lo chiamavano *hupaton*; per cui anche Senocrate chiama Zeus *hupaton* quello nelle cose che sono uguali a sé stesse e identiche, mentre *neaton* quello sotto la luna, e prima Omero chiamò il dio che domina i dominatori *hupaton* (1008A) tra i sovrani. E giustamente la natura ha assegnato alla parte migliore il posto in alto, collocando il razionale come un nocchiere nella testa mentre il desiderante l'ha mandato per ultimo e più in basso, ben lontano. Infatti la posizione in basso è chiamata *neate*, come dimostrano i nomi dei morti, essendo chiamati *nerteron* e *eneron*; alcuni dicono anche che tra i venti quello che soffia dal basso, dal polo sud, si chiama *noto*. Dunque la contrapposizione che ha l'ultimo rispetto al primo e il *neaton* rispetto all'*hupaton*, la stessa la parte desiderante la possiede rispetto al razionale, non è possibile che il razionale sia il più alto e primo e non sia l'*hupaton* ma lo sia un altro. (1008B) Infatti quelli che assegnano a questo la parte mediana poiché è la facoltà dominante ignorano che tolgono la parte più importante dalla parte più alta, che non si addice né allo spirito né al desiderio; per natura infatti ciascuno è comandato e si lascia guidare e nessuno dei due comanda o governa il razionale. Ancora di più, per natura la parte collerica appare avere come posto la posizione mediana tra quelli; se appunto è secondo natura per la parte razionale comandare e per la parte collerica essere comandata, essendo obbediente alla ragione ed essendo dominante e moderatrice del desiderio quando disobbedisce alla ragione. E come nelle lettere le semivocali sono a metà tra le consonanti e le vocali (1008C) perché suonano più di quelle e meno di queste, così nell'anima dell'uomo la parte collerica non è puramente passionale ma ha spesso rappresentazione del bello mescolata con l'irrazionale desiderio di vendetta. Anche Platone stesso paragonando ad un doppio carro e a un auriga la forma dell'anima, come è del tutto evidente, chiama la parte razionale l'auriga, tra i cavalli quello riguardo ai desideri indocile e rozzo in ogni cosa, peloso nelle orecchie, sordo, arrendevole a fatica ai pungoli della frusta, mentre il collerico è obbediente al freno e in molte cose compagno di battaglia del razionale. Come dunque l'auriga (1008D) della biga non è mediano per virtù e potenza ma tra i cavalli il peggiore rispetto all'auriga è migliore del suo compagno di giogo, così la parte mediana dell'anima la affidava non a chi governa ma a quella in cui è minore la passione <rispetto al terzo ma maggiore> rispetto al primo mentre la ragione è più del terzo ma <minore del primo>. Infatti, l'ordine stesso

---

<sup>1</sup> Per i nomi delle tre parti dell'anima si segue la traduzione di Vegetti (2016).

difende la proporzione degli accordi, la posizione del collerico nell'intervallo di quarta rispetto al razionale come *hupate*, nell'intervallo di quinta rispetto al desiderante come *nete*, il razionale rispetto al desiderante come *hupate* rispetto a *nete* nell'intervallo di una ottava. Qualora trascinassimo il razionale nel mezzo, (1008E) la collera sarà più distante dal desiderio, la quale alcuni tra i filosofi pensano sia la stessa cosa con il desiderio a causa della somiglianza.

Oppure è ridicolo assegnare le cose prime e mediane e ultime in delle posizioni, osservando che la stessa *hupate* occupa nella lira il posto più alto e primo mentre nei flauti il più basso e ultimo e ancora la *mese*, mettendola in qualsiasi punto della lira, allo stesso modo sarà accordata, suonando più acuta della *hupate* e più bassa della *nete*? E infatti l'occhio non ha in ogni animale la stessa posizione, trovandosi secondo natura in ognuno e in qualsiasi posto, è naturale che veda ugualmente. Come dunque (1008F) il pedagogo si dice che guidi non camminando davanti ma dietro, anche lo stratega dei Troiani

a volte appariva tra i primi,  
altre volte tra gli ultimi, dando comandi.

nell'una e nell'altra parte era primo e aveva la funzione prima, così le parti dell'anima non devono essere costrette dalle posizioni né dai nomi ma bisogna esaminarne la funzione e la proporzione (1009A). Infatti l'essere collocato primo per posizione del razionale nel corpo dell'uomo è accidentale; mentre esso possiede la prima e più importante funzione come la nota *mese* rispetto alla *hupate*, la parte desiderante; e rispetto alla *nete*, la parte collerica, a causa dell'allentare e del tendere e insomma di farle concordi e armoniose, togliendo l'eccesso di ciascuna e ancora, non permettendo si illanguidiscano affatto né che si addormentino; infatti il misurato e il simmetrico è determinato dal punto medio. Ancora di più, questo è il fine della facoltà del *logos*, fare nelle passioni medietà, chiamate sacre unioni, che hanno (1009B) la combinazione degli estremi con il *logos* e tra di loro per mezzo del *logos*. Infatti il carro non ha nel mezzo il migliore degli aggiogati, né bisogna porre la guida più alta ma nel mezzo della asimmetria nel veloce e nel lento dei cavalli, come la facoltà del *logos* trattenendo le passioni che si muovono irrazionalmente e accordandole rispetto a sé stessa le ordina verso il misurato, la metà tra difetto ed eccesso.



## Commento

Il problema in esame riguarda la similitudine istituita da Platone nel IV libro della *Repubblica* tra le parti dell'anima e le note primarie di un'armonia. L'indagine viene insolitamente introdotta da una domanda indiretta.

Nella prima ipotesi si propone un'interpretazione in cui alle tre parti dell'anima sono assegnate posizioni diverse, κατὰ τόπον (1007E). L'argomentazione si sviluppa attorno a due motivi principali: gli antichi e la natura assegnano a ciò che è più importante il posto più alto, per questo motivo alla parte razionale spetta il posto corrispondente alla nota *hupate*. Vari esempi lessicali dimostrano l'uso di *hupate* e *nete* per indicare posizioni spaziali. Assegnare alla parte razionale una posizione mediana non darebbe ragione della sua funzione di guida nell'anima. Infatti è alla parte collerica che per natura spetta la posizione mediana, in forza della sua tendenza a seguire la parte razionale e a trascinare quella desiderante. La parte collerica viene paragonata alle semivocali, suono intermedio tra vocali e consonanti. Mettere più in alto la parte razionale permette una giusta interpretazione del mito del carro alato del *Fedro*, dove la parte razionale è rappresentata dall'auriga, posizionato più in un alto per la sua funzione di guida. Questo ordine ha il pregio di conservare gli intervalli giusti tra le note di una ottava, ordine che verrebbe alterato se la parte razionale venisse spostata nel centro.

La seconda ipotesi si distingue per una più breve argomentazione. Si inizia con lo screditare apertamente l'ipotesi precedente definita "ridicola", dal momento che negli strumenti le note non sono posizionate nello stesso posto. Allo stesso modo, in natura non sempre organi uguali sono nello stesso posto, pur conservando intatta la loro funzione naturale. Non bisogna dunque seguire una catalogazione "secondo luoghi e nomi" ma bisogna ricostruire il giusto posto da assegnare alle parti dell'anima secondo δύναμις e ἀναλογία. La funzione della parte razionale corrisponde a quella della nota mediana: accordare gli eccessi e i difetti delle altre parti dell'anima. Per questo motivo, la corretta posizione dell'auriga va rivista: non in alto ma a metà tra i due cavalli.

Si tratta della seconda e ultima *quaestio*, insieme alla III, dedicata alla *Repubblica*. Forse per questo motivo le due *quaestiones* hanno diverse affinità strutturali, come quella di citare il testo platonico con poca precisione, con delle variazioni che suggeriscono la soluzione finale del problema. Sia nella III che nella IX *quaestio* sono proposte due ipotesi che avanzano opinioni opposte, tra le quali è discussa più lungamente la prima. Le due ipotesi non si contrappongono con argomenti puntuali, ma la seconda ipotesi attacca i passaggi che considera più critici della precedente, correggendoli. La seconda ipotesi è più concisa e precisa, oltre ad avere maggiori punti di contatto con altri testi plutarchei. In questo caso, il ruolo mediatore assegnato alla funzione razionale, secondo

un'interpretazione letterale della metafora armonica, si dimostra l'ipotesi più accettabile per Plutarco, come dimostra lo stretto paragone con il *De virtute morali*, ma anche con le *quaestiones* II e IV in cui vengono discussi problemi metafisici. Vale la pena di notare che la III e la IX *quaestio* hanno in comune anche il tema dell'anima individuale, alla quale è dedicata anche la VI *quaestio*, incentrata sul *Fedro*.

Il problema della *quaestio* sembra più che mai conforme all'attitudine plutarchea di interpretare alla lettera il testo platonico.<sup>2</sup> Se Platone paragona la sinfonia delle parti dell'anima all'armonia delle tre principali note musicali, allora quale parte dell'anima si trova a svolgere il ruolo della nota di mezzo? La *mese* è la nota attraverso la quale si accorda uno strumento, ed è quindi fondamentale.<sup>3</sup> Il problema, tutt'altro che secondario, tocca un aspetto centrale della psicologia platonica, in cui l'anima, individuale e cosmica, viene spesso descritta attraverso metafore musicali.<sup>4</sup>

L'indagine della *quaestio* dà per assunta la *divisio animae* tripartita presente nel IV libro della *Repubblica* platonica.<sup>5</sup> Nel *Virt. Mor.* Plutarco si sofferma a spiegare che l'anima è prima di tutto divisa tra parte razionale e irrazionale, la quale a sua volta si divide tra parte collerica e desiderante.<sup>6</sup> Ritroviamo lo stesso tipo di divisione nella nostra *quaestio*, nella quale si passa senza distinzione tra un'anima divisa fra ragione e passioni, e un'anima tripartita. Secondo Donini la presenza, in parte della riflessione medio-platonica, della *divisio animae* duplice sarebbe dipendente da una precisa tradizione che prende le mosse da Aristotele, ma passa attraverso una successiva rielaborazione, difficile da identificare.<sup>7</sup> D'altro canto, Ferrari e Opsomer hanno dimostrato che la *divisio animae* plutarchea, in cui λόγος e πάθος si oppongono, dipende dalla necessità di conservare la metafisica del *De animae procreatione*, dove partecipano alla formazione dell'anima cosmica due realtà

---

<sup>2</sup> Uno dei risultati più conosciuti di questa attitudine è l'interpretazione plutarchea della cosmologia platonica, su cui si è discusso a lungo nel commento della II *quaestio*.

<sup>3</sup> Come sottolinea giustamente Bellanti (2007: 331). Sul ruolo della *mese* vedi West (1992: 219), Hagel 2009: (117–122). Ringrazio il Professor Francesco Pelosi per avermi dati degli utili suggerimenti per comprendere il ruolo della *mese* nel contesto della *quaestio*. Cfr. *quaestio* VII, 1006A–B, in cui, partendo da *Ti.* 80a3–b7, è discussa la fisica dei suoni che compongono una sinfonia.

<sup>4</sup> Importanti studi sulla teoria etica platonica descritta con lessico musicale sono Barker (2005) e Pelosi (2010).

<sup>5</sup> Si tratta dell'unico caso all'interno delle *Platonicae Quaestiones* in cui si parla delle tre "facoltà" dell'anima, anche se nella VI *quaestio* sembrano essere presupposte, cfr. 1004D.

<sup>6</sup> Vedi *Virt. mor.* 422A. Per il problema che riguarda la coesistenza di entrambe le divisioni dell'anima, una bipartita ed una tripartita, vedi Opsomer (2012), dove viene ricostruita a fondo la problematica e il retroterra culturale ad esso annesso. La relazione tra anima individuale e anima cosmica non è prerogativa solo di *Timeo* 41d4–7 ma anche di *Filebo* 29a–30b, su cui Carone (2005: 121).

<sup>7</sup> Donini (1974: 79–125), che sviluppa la sua riflessione a partire dai parallelismi presenti tra il *Virt. Mor.* e il *Didaskalikos* di Alcinoos, possibili solo se dipendenti da una fonte comune. Per una visione più generale su tutto il medio platonismo vedi Boys-Stones (2019: 258–260). Qualsiasi sia il percorso che ha portato a questa precisa definizione, è probabile che essa dipenda anche dalla necessità di conciliare la presenza nella *Repubblica* di passi in cui l'anima è divisa tra parte razionale e irrazionale e passi in cui è invece tripartita. Il problema è tutt'ora interessante per la critica moderna, vedi in merito Singpurwalla (2011), Brisson (2012).

opposte, identificabili come razionalità e principio motorio psichico.<sup>8</sup> Per Plutarco, infatti, l'anima individuale è una copia dell'anima cosmica.<sup>9</sup>

Il *De virtute morali* costituisce un paragone utile per la nostra *quaestio* anche perché in esso si trova esposta l'interpretazione della virtù etica come medietà, molto vicina alla definizione di armonia dell'anima presente nella seconda ipotesi della *quaestio*. In questa interpretazione si riconoscono forti influenze aristoteliche, tipiche dell'etica medio-platonica,<sup>10</sup> ma sono evidenti anche punti di contatto con la riflessione etica pseudo-pitagorica.<sup>11</sup>

La presenza di teorie aristoteliche nell'esegesi etica di Plutarco ha dato vita a discussioni accese nella critica moderna. Il problema delle fonti, cioè sul modo in cui Plutarco è entrato in contatto con Aristotele, ha scatenato un vivace dibattito tra Daniel Babut e Pier Luigi Donini. Secondo Babut, infatti, Plutarco avrebbe avuto accesso diretto ai testi aristotelici,<sup>12</sup> mentre questo scenario sarebbe del tutto improbabile per Donini, secondo il quale Plutarco si baserebbe su fonti intermedie.<sup>13</sup> D'altro canto, la necessità di catalogare in schemi storiografici l'etica di Plutarco ha visto opporsi Becchi,<sup>14</sup> sostenitore di un Plutarco aristotelico,<sup>15</sup> Donini, che ha cercato di dimostrare come l'immediata patina di aristotelismo celi in realtà una più massiccia presenza di riflessioni pitagoriche, inserite in una riflessione platonica,<sup>16</sup> e Babut, il quale sostiene che Plutarco non si discosti sostanzialmente da Platone per la sua riflessione sull'etica.<sup>17</sup> La divergenza di queste autorevoli voci dimostra la ricchezza del pensiero plutarco e la difficoltà di inserirlo in rigide categorie storiografiche.

---

<sup>8</sup> Interpretazione che scagiona Plutarco dallo scegliere questa lettura filosofica solo per una certa propensione personale, vedi Ferrari (2008: 145).

<sup>9</sup> *Virt. Mor.* 442A: "l'anima dell'uomo essendo una parte o una copia di quella del tutto ed essendo assemblata secondo proporzioni e numeri che assomigliano a quelli, non è qualcosa di semplice né affetto dalle stesse passioni, ma ha da una parte l'intellettivo e il razionale, alla quale si addice il dominare e guidare l'uomo secondo natura, mentre dall'altra parte il passionale e il razionale che è vagante e disordinato e bisognosa di una guida. Questo è nuovamente diviso in due, quello che per natura vuole sempre unirsi al corpo e servire il corpo si chiama desiderante, l'altro, che a volte vuole unirsi a questo, mentre altre offre forza e potenza al razionale, il collerico".

<sup>10</sup> Si veda in merito Linguisti (2015: 365): "Si ha in effetti l'impressione, sempre parlando in generale, che i pensatori di orientamento platonico anteriori a Plotino abbiano faticato non poco ad assumere una posizione netta tra le istanze dell'etica stoica e quelle dell'etica aristotelica, e a conferire di conseguenza una riconoscibile fisionomia 'platonica' alla loro filosofia pratica". Non manca infatti anche nella riflessione plutarca sull'etica una certa propensione verso l'idea stoica dell'*apatheia*, coesistente con la sua feroce critica di questo stesso ideale, su questo tema vedi Ferrari (2008: 140).

<sup>11</sup> Come sottolineano Donini (1999), Bellanti (2003, 2007), Ferrari (2008: 138). Molto utile per inquadrare Plutarco all'interno della riflessione etica del suo tempo Ferrari (2008: 135–138). Per un affondo sulla concezione dell'anima individuale in Plutarco si veda anche Baltés (2000: 253–259).

<sup>12</sup> Babut (1969: 46–52), Babut (1994).

<sup>13</sup> Donini (1974: 68–79).

<sup>14</sup> Becchi (2013: 83), su questo tema è tornato recentemente Roskam (2011: 50–56).

<sup>15</sup> Lo studio di Karamanolis (2006) ha messo a tema la presenza di Aristotele nel *corpus* plutarco, sulla questione dell'etica, Karamanolis (2006: 115–125).

<sup>16</sup> Donini (1999: 15): "è invece fortemente probabile che Plutarco scrivendo quel libro [*Virt. Mor.*] sinceramente pensasse di seguire la filosofia platonica e pitagorica, sia pure (se fosse vero che era consapevole fino in fondo dell'origine aristotelica di tante delle tesi che esponeva) – sia pure nella formulazione che la dottrina morale platonico-pitagorica aveva da ultimo ricevuto grazie ad Aristotele".

<sup>17</sup> Babut (1969: 46–80).

Come l'importante studio di Bellanti sulla IX *quaestio* ha dimostrato, ci sono in essa tracce della medesima interpretazione aristotelico-pitagorizzante.<sup>18</sup> Tuttavia, la consapevolezza di influenze filosofiche diverse da quelle platoniche nel pensiero plutarco può rischiare di mettere in ombra il reale intento di Plutarco nel nostro specifico caso: quello di interpretare *platonicamente* un passo dei dialoghi platonici.<sup>19</sup> Spesso il metodo esegetico di Plutarco può trarre in inganno, perché egli non esita ad usare “pacchetti filosofici” estranei ai dialoghi di Platone.<sup>20</sup> Tuttavia, non è impossibile rintracciare passaggi dei testi platonici che potrebbero aver spinto Plutarco a sostenere la sua particolare esegesi dell'armonia dell'anima.

## Il problema

Nella *Repubblica* Platone equipara la sinfonia delle parti dell'anima all'armonia delle tre note. Il passo platonico in questione è il seguente (*Repubblica* 443d5–e1):

[ἡ δικαιοσύνη] συναρμόσαντα τρία ὄντα [τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη], ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα.  
armonizzando le tre parti esattamente come le tre note dell'armonia, la più bassa, la più alta e la media, ed eventualmente altre intermedie se ne esistono.<sup>21</sup>

Plutarco rielabora molto vistosamente queste parole, tralasciando e sostituendo certi termini. In primo luogo, viene omesso che si sta descrivendo la giustizia, responsabile di creare armonia tra le parti dell'anima. Il taglio dipende forse dalla necessità di isolare l'oggetto dell'esegesi, quello della metafora musicale. Svincolando però la metafora dal suo contesto specifico, in qualche modo essa viene assolutizzata, come dimostra il fatto che nel corso della *quaestio* non compare nessun riferimento alla giustizia. Nella stessa direzione sembra andare la “traduzione” della metafora musicale. Nel passo platonico è presente il participio del verbo συναρμόζω, che assume una netta sfumatura musicale dentro la metafora in cui è inserito.<sup>22</sup> Plutarco decide di utilizzare direttamente il termine συμφωνία in relazione alle parti dell'anima, paragonandola all'ἀρμονία delle tre note, assegnando dei termini inequivocabilmente musicali alle parti.

Nel passo platonico si parla di τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη. Nell'intero libro della *Repubblica* l'anima si dice divisa in “parti”, “generi”, “forme”, mentre il termine δύναμις usato da Plutarco non compare

---

<sup>18</sup> Bellanti (2007).

<sup>19</sup> Questo non significa, contro Donini, che l'inserimento di riflessioni aristotelico-pitagorizzanti renderebbe l'esegesi non del tutto platonica agli occhi di Plutarco, piuttosto si può dire che è possibile trovare punti di appoggio nei dialoghi platonici per spiegare l'esegesi di Plutarco, come già credeva Babut (1969: 75).

<sup>20</sup> La II *quaestio*, con il suo massiccio uso di lessico e teorie stoiche è un altro chiaro esempio del metodo plutarco. Per questo uso in un contesto di etica come il nostro vedi Opsomer (2011: 154).

<sup>21</sup> Tr. Vegetti.

<sup>22</sup> Per esempio il verbo ricorre spesso nel *Timeo* per descrivere l'azione creatrice del dio demiurgo, con un significato meno spiccatamente musicale, cfr. Pl. *Ti.* 32b3, 35a8, 53e7. Il termine “sinfonia” appare in un altro punto del IV libro della *Repubblica* (441e7–442a2), dove la metafora musicale ricorre per descrivere gli effetti di musica e ginnastica sulle parti dell'anima. Su questo passo vedi Pelosi (2010: 186–187), e Barker (2005: 35–38).

nel dialogo platonico.<sup>23</sup> Potrebbe sembrare che Plutarco promuova una visione dell'anima più unitaria, in possesso di diverse facoltà invece che parti.<sup>24</sup> Tuttavia, l'uso di δύναμις in testi platonici coevi in cui si discute la *divisio animae* platonica è diffuso.<sup>25</sup> Nel corso della *quaestio* poi, δύναμις ricompare nella parte conclusiva, dopo essere stato più volte sostituito da μέρος, εἶδος, μόριον, più vicini al testo platonico. Sembra dunque che i termini siano per lo più equivalenti, anche se in possesso di sfumature diverse. In un contesto come il nostro, δύναμις possiede inoltre una precisa sfumatura musicale, quella di "qualità della nota".<sup>26</sup>

Plutarco elenca le tre parti dell'anima, τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν, che nel passo platonico in questione vengono date per assunte, perché definite in una lunga sezione precede.<sup>27</sup> I tre generi dell'anima in accordo tra loro vengono descritti da Platone come le tre note dell'armonia, la *neate*, la *hupate* e la *mese*<sup>28</sup> alle quali si aggiungono "altre note intermedie se esistono",<sup>29</sup> di cui Plutarco non fa menzione. L'ordine delle note nella *quaestio* è diverso, e rappresenta una sorta di indizio. Non è un caso che la nota *mese* sia elencata per prima e già corrisponde alla parte razionale, secondo l'ipotesi che sarà conclusiva nella *quaestio*.

Gli studi di Barker hanno dimostrato quanto Platone fosse al corrente delle teorie armoniche sviluppate al suo tempo e quanto egli abbia tentato di compiere una vera e propria sovrapposizione tra il sistema armonico e quello psicologico.<sup>30</sup> Secondo Barker, Platone non riuscirebbe a sviluppare

---

<sup>23</sup> Cfr. Pl. R. 439e1, 440e6–441a1, 441e6, 442b10, 580d2–3.

<sup>24</sup> La definizione di anima come divisa in parti ha dato origine ad interpretazioni fuorvianti anche da parte di importanti interpreti moderni, vedi in merito Shields (2001: 158–167) che spiega come la tripartizione dell'anima *non* deve essere interpretata. Fronterotta (2006), sottolineano i diversi aspetti della debolezza di interpretare l'anima individuale come divisa in parti nel *Timeo*, Lisi (2007) affronta il tema dell'apparente incongruenza tra dialoghi diversi sul tema. Sul tema complesso della tripartizione dell'anima vedi anche Shields (2001). Sulla concezione unitaria dell'anima, come caratteristica di Plutarco vedi Castelnérac (2007). (Alla luce di tali difficoltà esegetiche è sorprendente che un tema come quello della tripartizione dell'anima sia considerato così semplice e intuitivo che di recente è stato usato da un "giornalista" per accusare un noto "filosofo" moderno di intemperanza in un recente dibattito televisivo).

<sup>25</sup> Cfr. *quaest.* VI 1004D. Sull'uso del termine vedi Whittaker (2002–46), e Dillon (2002: 150), che rimandano entrambi ad Aristotele, anche se potrebbe dipendere da Posidonio, come crede Ferrari (2008: 137). cfr. Alcino. *Didask.* 176. 35, Galeno. *D.H.P.* 360.12., su cui invece Schiefsky (2012: 334): "he consistently uses *dunamis* in the active sense of "power" or "capacity to affect", rather than the passive sense of "capacity to be affected" (or Aristotelian "potentiality)". Sull'uso di *dynamis* in Galeno si vedano anche le osservazioni di Donini (2008: 186–187), probabilmente valide anche per Plutarco: "diverse capacities which he attributes to each of the three parts of the soul". Cfr. anche *An. procr.* 1025 C–D dove con questo termine vengono chiamate le componenti dell'anima cosmica.

<sup>26</sup> Di questa opinione è Bellanti (2007: 227) che parla di un cosciente uso della polisemia del termine *dynamis* da parte di Plutarco.

<sup>27</sup> Pl. R. (439a8–441a4).

<sup>28</sup> Occorre fare una precisazione tecnica, le tre note sono quelle fondamentali per definire un'armonia o per meglio dire un'accordatura di uno strumento. Con la *nete* si indica la nota posizionata più in basso nella lira ma "la più alta" di tono, mentre, viceversa, con *hupate* si indica la alta nella lira, ma "la più bassa" di tono, vedi in merito Barker (2005: 92).

<sup>29</sup> Sul senso di questo passo vedi Barker (2005: 37).

<sup>30</sup> Secondo Barker (2005:53) nel III e IV libro della *Repubblica* Platone avrebbe delineato la sua metafora tra anima e musica basandosi sugli studi armonici di Damone. Barker (2005:72): "possiamo essere certi, tuttavia, che a innestare nel ceppo della musicologia damoniana l'analisi dell'anima e la dottrina della mimesi musicale contenute nella *Repubblica* fu Platone stesso." A questi studi, secondo Barker (2005: 58–75), si sarebbero aggiunti quelli medici di V secolo, nei quali, la salute del corpo o la malattia venivano descritte attraverso metafore musicali. Questo background culturale sarebbe molto diverso da quello presente nella formazione dell'anima cosmica del *Timeo* dove invece la massiccia presenza di riflessioni armoniche astratte farebbero pensare ad una vicinanza con la riflessione armonica pitagorica, vedi

fino in fondo la sua “psicomusicologia”.<sup>31</sup> Questa interpretazione non sembra condivisa da Plutarco, che propone alla fine della *quaestio* un’interpretazione secondo cui l’anima si comporta al suo interno esattamente come un’armonia musicale.<sup>32</sup>

Benché testi platonici coevi a Plutarco non presentino indagini simili sulla metafora armonica, essa è oggetto di chiarimento nel *Didaskalikos* di Alcino, in cui si trovano diverse sezioni riservate alla discussione della *divisio animae* platonica.<sup>33</sup> Qui, i testi presi come riferimento sono la *Repubblica*, il *Timeo* (69c5–70d4) e il carro alato del *Fedro*.<sup>34</sup> Gli stessi dialoghi sono usati come punti di paragone nella nostra *quaestio*. La descrizione dell’armonia delle parti dell’anima come sinfonia è comune nei testi pseudo-pitagorici etici di cui si è occupato Centrone, anche se non compare in contesti esegetici dedicati alla *Repubblica*.<sup>35</sup>

### L’ipotesi κατὰ τόπον

Nella prima ipotesi si propone una disposizione secondo lo spazio delle “parti” dell’anima, ἡ μὲν οὖν κατὰ τόπον τῶν μερῶν τάξις. Rispetto a δύναμις usato in apertura della *quaestio*, l’uso di μέρος sembra enfatizzare una divisione locale dell’anima.<sup>36</sup>

Per avvalorare questo tipo di ipotesi (“infatti”, γάρ) si decide per prima cosa di dimostrare che anche gli antichi hanno fatto uso dei nomi delle note per indicare precise locazioni spaziali, a cominciare dal termine “più alto”, ὑπατον.<sup>37</sup> Per l’assegnazione del titolo ὑπατον a ciò che è più importante si ricorre all’autorità di Omero<sup>38</sup> e di Senocrate, con la sua teoria dei due Zeus.<sup>39</sup>

---

Barker (2005: 100–113). Platone avrebbe con il tempo invitato a svolgere lo studio degli intervalli armonici come pura riflessione matematica astratta, anche se è difficile ammettere che egli stesso abbia rinunciato del tutto da un’osservazione derivante dalla pratica musicale, vedi Barker (197: 200).

<sup>31</sup> Barker (2005: 53): “Sembra chiaro, ad ogni modo, che Platone considerava le metafore musicali particolarmente adatte a esprimere le sue idee sull’anima. È sicuro che considerava la musica capace di forgiare l’anima per darle una forma di cui la musica è essa stessa immagine; e la nozione stessa di mimesi musicale, così come Platone la spiega, presuppone che le strutture della musica e quelle dell’anima debbano essere fundamentalmente simili”.

<sup>32</sup> Della stessa opinione Petrucci (2019: 438–441), che discute anche del ruolo omeopatico della musica per il corretto funzionamento dell’anima.

<sup>33</sup> Cfr. Alcin. *Didask.* XXIII 176. 6–XXIV 177. 15.

<sup>34</sup> Il *Fedro* rappresenta il testo classico nel medio platonismo per le teorie platoniche sull’anima, come dimostra anche la VI *quaestio*.

<sup>35</sup> Per un’introduzione su questi testi Centrone (1990: 13–44). Particolari punti di contratto si trovano con i testi di Metopo e Teage raccolti in questa monografia. Centrone (2015: 411): “altre tesi condivise da Aristotele, come la metriopatia, e la virtù come giusto mezzo, possono avere un’origine accademica e sono condivise da molti medioplatonici; di fatto esse vengono inglobate in un sistema di impronta platonico-pitagorizzante all’interno di una dottrina dei principi. Più orientate verso il platonismo sono: assegnazione delle virtù alle parti dell’anima, con la giustizia concepita come armonia; il culminare della scala dei beni in dio e l’idea che in certi ambiti l’agire umano necessiti di un intervento della divinità”. Diversamente Becchi (2007: 235), allontana ogni vicinanza tra etica plutarchea e pseudo-pitagorica.

<sup>36</sup> Il confronto con un passo del *Didaskalikos* (XXIV 176:35–36) sembra suggerire questa differenza lessicale: τριμερής ἐστὶν ἡ ψυχὴ κατὰ τὰς δυνάμεις, καὶ κατὰ λόγον τὰ μέρη αὐτῆς τόποις ἰδίους διανεμένηται, “l’anima è divisa in tre parti secondo le facoltà, e razionalmente le parti sono suddivise in luoghi specifici”.

<sup>37</sup> Cfr. Arist. *Cael.* I 270b5–8: πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς.

<sup>38</sup> Vedi Cherniss (1976: 93) per i passi paralleli in cui ricorrono questi appellativi omerici di Zeus.

<sup>39</sup> Sulla teoria senocratea e sui problemi che comporta il passo plutarcheo in merito vedi Cherniss (1976: 92–93), Dillon (2003: 132). Per una possibile vicinanza di Plutarco a questa teoria vedi Opsomer (2005b: 92).

ciò che è in alto e primo gli antichi lo chiamavano *upaton*; per cui anche Senocrate chiama Zeus *upaton* quello nelle cose che sono uguali a sé stesse e identiche, mentre *neaton* quello sotto la luna, e prima Omero chiamò il dio che domina i dominatori *upaton* tra i sovrani (1007F–1008A).

In stretta correlazione con l'uso che ne fanno οἱ παλαιοὶ anche la natura dimostra, in perfetta conformità (καὶ δικαίως), che l'ordine giusto da assegnare alle parti dell'anima è quello che vede la parte razionale più in alto, a ragione della sua maggiore importanza. Da questo momento in poi inizia ad intervenire il tacito confronto con il *Timeo*, il dialogo in cui alle parti dell'anima viene dato posto nel corpo umano in base alla loro funzione:<sup>40</sup>

E giustamente la natura ha assegnato alla parte migliore il posto in alto (τῷ κρατίστῳ ἀποδέδωκε τὴν ἄνω χώραν ἢ φύσις), collocando il razionale come un nocchiere nella testa mentre il desiderante l'ha mandato per ultimo e più in basso (ἔσχατον δὲ καὶ νέατον), ben lontano (1008A).

Se può sorprendere che la natura, che sostituisce nella *quaestio* l'azione degli dei minori del *Timeo*,<sup>41</sup> venga interpellata dopo l'uso degli antichi, è chiaro ciò che gli esempi vogliono dimostrare: gli aggettivi ὑπατος e νέατος possono essere usati anche al di fuori di un contesto strettamente musicale, ed essere associati ad una catalogazione spaziale e assiologica. Appurato che ὑπατος e ἄνω sono equivalenti, viene proposto un affondo sull'uso del termine νέατος. La posizione più bassa può essere chiamata νεάτη come testimoniano i nomi dei morti, νεοτέροι, “coloro che sono di sotto” e ἔνεροι, “quelli di sottoterra”, ma anche il nome del vento che soffia da sud, νότος.

Dopo aver provato con l'uso che νέατος e ὑπατος sono sinonimi dei più semplici avverbi ἄνω e κάτω, vengono tirate le somme di questa prima parte argomentativa:

dunque la contrapposizione che ha l'ultimo rispetto al primo e il *neaton* rispetto all'*hupaton*, la stessa la parte desiderante la possiede rispetto al razionale, non è possibile che il razionale sia il più alto e primo e non sia l'*hupaton* ma lo sia un altro. Infatti quelli che assegnano a questo la parte mediana poiché è la facoltà dominante ignorano che tolgono la parte più importante dalla parte più alta, che non si addice né allo spirito né al desiderio; per natura infatti ciascuno è comandato e si lascia guidare e nessuno dei due comanda o governa il razionale (1008A–B).

Secondo l'ordine assiologico delle parti dell'anima, la parte razionale deve trovarsi necessariamente nella posizione più alta, a causa della sua funzione di guida, che le conferisce il ruolo più importante. Platone stesso in *Repubblica* 441e2–5 dichiara che alla parte razionale si addice comandare, anche se non le viene assegnato per questo motivo una precisa parte nel corpo, come avviene invece nel *Timeo*.<sup>42</sup> Si instaura, inoltre, un dialogo con la seconda ipotesi, nella quale viene proposta la posizione nel mezzo per la parte razionale dell'anima, che in questo caso viene duramente

---

<sup>40</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 70d7–71a, dove ricorrono alcuni dei termini usati da Plutarco per indicare la posizione della parte desiderante dell'anima.

<sup>41</sup> Vedi Pl. *Ti.* 69c3. Per l'uso di natura nel medio platonismo vedi Boys-Stones 2019:

<sup>42</sup> Unico riferimento potrebbe essere Pl. *R.* 560b6, dove come in *Ti.* 70a6, la parte razionale viene detta essere “nell'acropoli dell'anima”.

criticata. La discussione si concentra attorno alla natura delle diverse parti dell'anima.<sup>43</sup> Dimostrato che la parte razionale guida e sta in alto, si passa a discutere perché alla parte collerica spetti la posizione mediana. Nuovamente, si ricorre alla *Repubblica*<sup>44</sup> e al *Timeo*:<sup>45</sup>

ancora di più, per natura la parte collerica appare avere come posto la posizione mediana tra quelli; se appunto è secondo natura per la parte razionale comandare e per la parte collerica essere comandata, essendo obbediente alla ragione ed essendo dominante e moderatrice del desiderio quando disobbedisce alla ragione (1008B).

La natura mediana dell'anima collerica viene ulteriormente descritta da un esempio che ha un certo sapore platonico:<sup>46</sup> come le semivocali sono a metà tra consonanti e vocali ed hanno un suono più forte delle consonanti ma meno forte delle vocali:

così nell'anima dell'uomo la parte collerica non è puramente passionale ma ha spesso rappresentazione del bello mescolata con l'irrazionale desiderio di vendetta.

οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀνθρώπου τὸ θυμοειδὲς οὐκ ἀκράτως παθητικόν ἐστὶν ἀλλὰ φαντασίαν καλοῦ πολλάκις ἔχει μεμυγμένην ἀλόγῳ τῇ τῆς τιμωρίας ὁρέξει (1008C).

In questa definizione si nota come l'anima sia sostanzialmente divisa tra razionale e irrazionale/passionale, tra le due si trova la parte collerica, che è irrazionale ma in una gradazione minore.<sup>47</sup>

Si passa quindi a motivare la posizione mediana della parte collerica attraverso l'esegesi del celebre mito del carro alato presente nel *Fedro*:<sup>48</sup>

anche Platone stesso paragonando ad un doppio carro e a un auriga la forma dell'anima, come è del tutto evidente, chiama la parte razionale l'auriga, tra i cavalli quello riguardo ai desideri indocile e rozzo in ogni cosa, peloso nelle orecchie, sordo, arrendevole a fatica ai pungoli della frusta, mentre il collerico è obbediente al freno e in molte cose compagno di battaglia del razionale (1008C).<sup>49</sup>

Nel mito del *Fedro* non vengono associati ai protagonisti, auriga e cavalli, le parti dell'anima come avviene nella *quaestio*,<sup>50</sup> ma nell'immagine usata da Platone si può vedere lo stesso tipo di conflitto che nella *Repubblica* spinge Socrate a suggerire una divisione interna all'anima.<sup>51</sup> Forse per questo,

---

<sup>43</sup> Cfr. *Virt. Mor.* 441C dove ugualmente Plutarco parla di una differenza connaturata all'anima (φύσει). Vedi anche Alcibiade in *Didask.* XXIV 176. 38 dove viene descritta la diversità per natura, φύσει, dell'anima passionale e razionale.

<sup>44</sup> *Pl. R.* 441e3–5: οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσῃ τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου;

<sup>45</sup> *Pl. Ti.* 70 a2–7: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλονικῶν ὄν, κατόπισσαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κετήκοον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχει γένος, ὅπῃ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πειθεσθαι ἐκὼν ἐθέλοι.

<sup>46</sup> Esempi con le lettere dell'alfabeto sono frequenti in Platone, tra questi interessante è il paragone con *Pl. Phlb.* 18b8–c6. Cfr. anche *Plu. Quaest. conv.* 738D–E.

<sup>47</sup> La definizione dei diversi suoni delle semivocali ricorda la qualità della nota media, 1008E. Cfr. *An. procr.* 1024A, 1024F–1025A.

<sup>48</sup> Cfr. *Pl. Phdr.* 246a6–b4, 253c8–e5, da cui però viene ripresa solamente in parte la descrizione del cavallo che corrisponde secondo Plutarco all'anima collerica. Il mito è presente anche in *Virt. Mor.* 445C.

<sup>49</sup> Come sempre accade, la citazione di Plutarco non è accurata ma è probabilmente esagerata l'interpretazione che Bellanti (2007: 226) dà del perché Plutarco decida di non riprendere il platonico συμφύτῳ δυνάμει (*Pl. Phdr.* 246a7), sostituendolo con συμφύτῳ ζεύγει.

<sup>50</sup> Anche se Platone stesso sembra suggerirlo in *Phdr.* 253c8–d1.

<sup>51</sup> Cfr. *Pl. R.* 439a9–441b1.



la vicinanza tra i due passi viene descritta come “del tutto evidente”. Nella ripresa di questo mito platonico, è ancora attraverso il lessico della *Repubblica* (441e5–6) che viene descritta e spiegata la diversa attitudine ad obbedire della parte collerica.<sup>52</sup> Il mito del *Fedro* fa da introduzione la parte conclusiva della prima ipotesi:

Come dunque l'auriga della biga non è mediano per virtù e potenza ma tra i cavalli il peggiore rispetto all'auriga è migliore del suo compagno di giogo, così la parte mediana dell'anima la affidava non a chi governa ma a quella in cui è minore la passione <rispetto al terzo ma maggiore> rispetto al primo mentre la ragione è più del terzo ma <minore del primo>. Infatti, l'ordine stesso difende la proporzione degli accordi, la posizione del collerico nell'intervallo di quarta rispetto al razionale come *hupate*, nell'intervallo di quinta rispetto al desiderante come *nete*, il razionale rispetto al desiderante come *hupate* rispetto a *nete* nell'intervallo di una ottava.

οὕτω τῆς ψυχῆς οὐ τῷ κρατοῦντι τὴν μέσην ἀπένειμε τάξιν ὡς πάθους μὲν ἦπτον ἢ τῷ <τρίτῳ μάλλον δ' ἢ τῷ> πρώτῳ λόγου δὲ μάλλον ἢ τῷ τρίτῳ <ἦπτον δ' ἢ τῷ πρώτῳ> μέτεστιν. αὕτη γὰρ ἡ τάξιν καὶ τὴν τῶν συμφωνιῶν ἀναλογίαν φυλάττει, τοῦ μὲν θυμοειδοῦς πρὸς τὸ λογιστικὸν ὡς ὑπάτην τὸ διὰ τεσσάρων πρὸς δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὡς νήτην τὸ διὰ πέντε τοῦ δὲ λογιστικοῦ πρὸς τὸ ἐπιθυμητικὸν ὡς ὑπάτη πρὸς νήτην τὸ διὰ πασῶν (1008C–D).

Nel passo si cercano di illustrare i rapporti tra le parti dell'anima partendo dalla differenza tra i due cavalli rispetto all'auriga. Quest'ultimo “per virtù e potenza” non può essere collocato in una posizione di medietà che invece è determinata da una minore qualità di uno dei cavalli (φαιλότερος). Il rapporto non è però solamente tra due elementi, ma viene inserito all'interno di un'ulteriore relazione in cui lo stesso cavallo, giudicato peggiore, risulta migliore (βελτίων) dell'altro, terzo e ultimo elemento della scala. La similitudine si sviluppa ulteriormente in un passo purtroppo corrotto, in cui vengono definite le relazioni tra le tre parti dell'anima.<sup>53</sup> Secondo l'interessante proposta di Becchi non sarebbero necessarie le due congetture di Wytttenbach, riportate anche da Cherniss, ma si potrebbe integrare ἄπεστι dopo τῷ πρώτῳ, avendo così un testo più semplice: “per cui l'elemento mediano si caratterizza come quello che è lontano dalle passioni meno del primo ma partecipa della ragione più del terzo”.<sup>54</sup> Questa correzione più economica permetterebbe infatti di ritrovare il tipo di relazione che viene istituita nella parte precedente tra i cavalli e l'auriga.

Il medesimo ordine, αὕτη τάξις, corrisponderebbe poi alla proporzione che intercorre nell'intervallo di una ottava.<sup>55</sup> Come spiega Barker:

---

<sup>52</sup> Della stessa opinione Cherniss (1976: 97). Cfr. Pl. R. 441e5: τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπὸ κῶ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου (τοῦ λογιστικοῦ);

<sup>53</sup> Sullo stato attuale del testo vedi Becchi (2007) che mette in luce la complessa aggiunta di Wytttenbach al testo lacunoso. Effettivamente la proposta di Becchi non sembra insensata. Egli propone una più semplice aggiunta bla bla.

<sup>54</sup> Becchi 2007: 235–236.

<sup>55</sup> Barker (2005: 92): “nel tipo più comune di *harmonia*, la nota più alta e quella più bassa, chiamate rispettivamente *nētē* e *hypatē* abbracciano un'ottava. La nota che fa da perno, vicino al centro del sistema, si chiama *mesē*, è una quarta sopra la più bassa e una quinta sotto la più alta. Una quarta giusta e una quinta giusta, prese in sequenza, formano un'ottava”. Sempre Barker (2005: 92) spiega il termine tecnico dell'espressione: “*dia paseōn*, “attraverso tutte”, dove “tutte” è plurale e si riferisce a tutte le note o a tutte le corde”. I pitagorici sono i primi a considerare la distanza delle note con un ordine misurato in numeri, sul metodo con cui i Pitagorici hanno individuato questi intervalli, Barker (2007: 26–27). Barker (2014: 190–191), nel fr. 6 di Filolao il termine *harmonia* usato per descrivere l'ordine del cosmo indica proprio l'intervallo musicale di una ottava e delle relazioni delle note al suo interno.

L'ottava, la quinta e la quarta sono gli intervalli fondamentali della struttura musicale greca, e definiscono i contorni basilari di tutti i più comuni intervalli di accordatura (*harmoniai*). Di tutti gli intervalli all'interno dell'estensione di un'ottava, sono gli unici a possedere la proprietà che i Greci chiamavano *symphōnia*, "consonanza", in virtù della quale l'esecuzione simultanea di coppie di suoni che stiano tra loro in questi rapporti, e non in altri, produce nell'ascoltatore una piacevole sensazione di mescolanza e di fusione in un'unità sonora omogenea.<sup>56</sup>

Nella lunga sezione conclusiva della *quaestio* la parti dell'anima vengono definite sempre in coppia, a partire dal centro, dalla nota *mese*, corrispondente allo θυμοειδές. Questa parte dell'anima viene descritta nel mito del carro alato φαυλότερος in relazione alla parte razionale, e poi βελτίων in relazione alla desiderante, riproducendo quasi il meccanismo di accordatura di uno strumento, dove, partendo dalla nota di mezzo si accordano le altre note.<sup>57</sup> La *mese* suona più acuta della *hupate*, ma più bassa della *nete*, come si dice più avanti (1008E). Alle relazioni musicali, espresse in termini armonico-numeriche, corrispondono attributi etici assegnati alle parti dell'anima, tra cui la parte razionale primeggia "per virtù e potenza".

L'ipotesi κατὰ τόπον si conclude con un ultimo avvertimento:

qualora trascinandissimo il razionale nel mezzo, la collera sarà più distante dal desiderio, la quale alcuni tra i filosofi pensano sia la stessa cosa con il desiderio a causa della somiglianza (1008D–E).

Spostando la parte razionale nel mezzo verrebbe a mancare quella scala, fatta di diverse qualità graduali tra le diverse parti dell'anima, che consente di mantenere vicine la parte collerica e quella desiderante, le quali secondo alcuni filosofi sono addirittura la stessa cosa.<sup>58</sup> Bellanti sottolinea a ragione come la parte conclusiva della prima ipotesi costituisca un momento di passaggio, pieno di indizi a favore della seconda ipotesi, dove le parti dell'anima sono studiate unicamente rispetto alla proporzione musicale.<sup>59</sup>

Nella prima ipotesi, si manifesta via via una difficoltà a spiegare la metafora musicale attraverso l'assegnazione delle facoltà dell'anima a precise posizioni nello spazio. Per cercare di giustificare questa ipotesi viene chiamato in gioco il *Timeo*, perché è in questo dialogo che vengono assegnati luoghi precisi alle parti dell'anima in base alla loro funzione.

---

<sup>56</sup> Barker (2005: 116).

<sup>57</sup> Hagel (2010: 121–122) sul ruolo della *mese* all'interno di un intervallo di un'ottava.

<sup>58</sup> Cherniss (1976: 99) e con lui Bellanti (2007: 228) affermano che questi filosofi sono i peripatetici, come si può comprendere anche dal confronto con *Virt. Mor.* 442B. Sul bizzarro modo di citare gli aristotelici, vedi Donini (1974: 78–79).

<sup>59</sup> Bellanti (2007: 233): "nel caso del parallelismo tra schema armonico e struttura dell'anima, il riconoscimento che uno schema psicologico fondato sulle determinazioni spaziali riflette perfettamente lo schema proporzionale delle *symphoniai* musicali non riesce a toglierci l'impressione di una certa eccessiva ingegnosità, se non di irrilevanza, di questo argomento rispetto all'economia del discorso. Esso però si attaglia a meraviglia al modello psicologico armonico sviluppato nella seconda sezione, in cui, come Plutarco afferma esplicitamente, i rapporti tra le parti sono determinati dalla δύναμις di ciascuno e dalle loro reciproche ἀναλογίαι". Bellanti sostiene poi che all'interno di questo dialogo sotteso con la seconda ipotesi si può capire anche l'uso del verbo ἔλκω, comprensibile solo dentro una riflessione non spaziale, come nella prima ipotesi, ma di proporzioni come nella seconda.

Bellanti crede di individuare in questa prima ipotesi la presenza di influssi di etica pseudo-pitagorica.<sup>60</sup>

non è difficile riconoscere un modello di anima sviluppato nella prima sezione – tutto sommato *sull'arché* – proprio quella modalità di dominio “coatto” del *logos* sul *pathos* che per gli autori pseudopitagorici dà luogo appunto alla “continenza”. D'altra parte, nel modello armonico sviluppato nella seconda parte sembra riproporsi proprio quello stato di *symphonia* tra le parti dell'anima, in cui gli pseudopitagorici individuano la virtù perfetta.

Benché si tratti di un'intuizione interessante,<sup>61</sup> il ruolo di guida assegnato alla parte razionale ricorre sia nella *Repubblica* che nel *Timeo*, come è stato mostrato. Inoltre, la funzione di guida della parte razionale è ben presente in altri luoghi dell'esegesi plutarca: per esempio, con una simile azione di dominio “coatto” del *logos* viene descritto il modo in cui il *nous* divino,<sup>62</sup> domina i movimenti irregolari dell'anima pre-cosmica.<sup>63</sup> Sembra piuttosto che la prima ipotesi presenti una risposta in cui si cerca di giustificare l'ordinamento dell'anima con l'uso, atavico e naturale, di assegnare il posto più alto al più importante. Se di per sé anche in Platone si possono trovare tracce di questa interpretazione,<sup>64</sup> l'approccio mal si adatta alla metafora musicale, per la quale deve essere usato un metro diverso da quello meramente spaziale.

### La seconda ipotesi

Come spesso accade nelle *Platonicae quaestiones* Plutarco introduce repentinamente un'alternativa opposta a quella che ha portato avanti per parecchie righe. Introdotta dalla congiunzione “oppure”, ἢ, viene avanzata l'idea che sia del tutto ridicolo assegnare secondo posizioni locali “le cose prime, le cose che stanno in mezzo, e le cose che stanno per ultime”, ἢ τὸ μὲν τοῖς τόποις ἀπονέμειν τὰ πρῶτα καὶ τὰ μέσα καὶ τὰ τελευταία γελοῖον ἐστίν, facendo riferimento al metodo di assegnazione assiologica usato nell'ipotesi precedente.

Plutarco spiega che questo approccio è del tutto fuorviante se applicato alle tre note dell'armonia, perché esse non si trovano in tutti gli strumenti posizionate allo stesso modo:

---

<sup>60</sup> Bellanti (2007: 237), al quale si rimanda anche per la bibliografia relativa agli scritti etici considerati pseudopitagorici. Per una discussione sui testi pseudopitagorici e la loro stretta relazione con il platonismo del tempo si rimanda all'appendice della III *quaestio*.

<sup>61</sup> Si ricordi che è Plutarco stesso a definire il nucleo argomentativo della prima parte della *quaestio*, e lo fa in due luoghi, all'inizio del secondo argomento (1008E) “oppure è ridicolo affidare a seconda dei luoghi (τοῖς τόποις) le prime cose e le cose mediane e le cose ultime” e quando chiarisce come sarebbe meglio chiarire l'analogia musicale 1008F–1009A: “così non bisogna forzare le parti dell'anima nei luoghi e nemmeno nei nomi (μὴ τοῖς τόποις...μηδὲ τοῖς ὀνόμασιν) ma bisogna esaminarli secondo la facoltà e la proporzione”.

<sup>62</sup> Sul tema della violenza del demiurgo nella cosmologia del *Timeo*, Menn (1995: 50–51).

<sup>63</sup> Vedi IV *Quaestio* (1003A): ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβε καὶ ἀρμονίας καὶ γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφρων μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῆ ὕλη καὶ κρατήσασα ταῖς αὐτῆς κινήσεσι τὰς ἐκείνης ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν. Cfr. *an. procr.* 1024D.

<sup>64</sup> Pl. *Ti.* 70a2–7: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατόκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπου ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὼν ἐθέλοι.

osservando che la stessa *hupate* occupa nella lira il posto più alto e primo mentre nei flauti il più basso e ultimo e ancora la *mese*, mettendola in qualsiasi punto della lira, allo stesso modo sarà accordata, suonando più acuta della *hupate* e più bassa della *nete*?

αὐτὴν τὴν ὑπάτην ὀρῶντας ἐν μὲν λύρα τὸν ἀνωτάτω καὶ πρῶτον ἐν δ' αὐλοῖς τὸν κάτω καὶ τὸν τελευταῖον ἐπέχουσιν ἔτι δὲ τὴν μέσην, ἐν ᾧ τις ἂν χωρίῳ τῆς λύρας θέμενος ὡσαύτως ἀρμόσῃται, φθεγγομένην ὀξύτερον μὲν ὑπάτης βαρύτερον δὲ νήτης; (1008E)

Nell'ipotesi precedente era stata argomentata la sovrapposizione tra i termini ἄνω, πρῶτον e ὑπάτον. In greco infatti il termine ὑπάτον significa “più in alto”, ma nel sistema musicale è usato per indicare la nota “più grave”. La denominazione della *hupate* deriva dalla posizione che la nota più grave possiede nella lira, come fa notare l'esempio usato da Plutarco. Proprio perché dipendente dalla conformazione della lira, nel flauto la *hupate* non ha la stessa posizione spaziale, trovandosi nella parte più bassa dello strumento.<sup>65</sup> Esempio altrettanto calzante è rappresentato dalla *mese*, perché la sua caratteristica distintiva non è tanto di trovarsi nel mezzo ma di suonare più acuta della *hupate* e più bassa della *nete*.

Svincolare dalle posizioni assegnate nella prima ipotesi è un'azione che si può applicare non solo alle note ma anche all'argomento biologico, in cui a partire della testa come sede del razionale si traevano conclusioni sull'ordine delle parti dell'anima (1008A). Infatti, γὰρ, l'occhio non si trova in tutti gli animali nello stesso posto,<sup>66</sup> ma questo non pregiudica la sua capacità di vedere (ὀρᾶν ὁμοίως πέφυκεν), che viene garantita in ogni caso dall'ordine naturale, κατὰ φύσιν.<sup>67</sup>

Che il primo posto non debba necessariamente spettare a chi è più importante è spiegato poi attraverso l'esempio del pedagogo, che cammina dietro e non davanti i suoi alunni per guidarli.<sup>68</sup>

Come lui, lo stratega troiano Ettore:

a volte appariva tra i primi,  
altre volte tra gli ultimi, dando comandi.<sup>69</sup>  
ὅτε μὲν τε πρῶτοισι φάνεσκεν  
ἄλλοτε δ' ἐν πύματοισι κελεύων.

Dopo questi due esempi (1008F), si entra nel cuore dell'argomentazione della seconda ipotesi, partendo da una definizione del metodo da applicare alla ricerca:

---

<sup>65</sup> Sulla nascita dei nomi delle note in relazione alla loro posizione in uno strumento vedi Hagel (2010: 103–107). La comprensione del fenomeno descritto da Plutarco è alla base della riflessione antica sugli intervalli musicali, Barker (2007: 27): “if the same ratios are found to correspond to the same intervals, no matter what kind of physical agency – strings, pipes, disks or whatever – is used to create them, it is easily if not quite securely inferred that the ratios must somehow belong to the intervals in their own right. They are evidently not attached only to specific sound of sound-production”.

<sup>66</sup> Cfr. *Timeo* 45b2–3, per il ruolo importante affidato all'occhio e alla vista.

<sup>67</sup> Come suggerisce Cherniss (1976: 101) il luogo in cui Plutarco spiega il significato di “secondo natura” è *Fac. Or.* 927D–928B, dove viene ribadito che ciò che si trova nel suo luogo naturale è stato disposto non per necessità ἐξ ἀνάγκη ma λόγῳ, per un fine ben preciso, quello del meglio. Per questo gli occhi si trovano dove sono, come ogni altro organo del corpo, ὅτι βέλτιον ἦν οὕτως ἐκάτερον τετάχθαι, (928A–B).

<sup>68</sup> Un paragone analogo è presente in Arist. *E-N* 1119b 13–16, come sottolinea Becchi (2007: 232).

<sup>69</sup> Trad. di Rosa Calzecchi Onesti, *Hom. Il.* XI, 64–65.

nell'una e nell'altra parte [lo stratega] era primo e aveva la funzione prima, così le parti dell'anima non devono essere costrette dagli spazi né dai nomi ma bisogna esaminarne la funzione e la proporzione. ἐκατέρωθι δ' ἦν πρῶτος καὶ τὴν πρώτην δύναμιν εἶχεν, οὕτω τὰ τῆς ψυχῆς μόρια δεῖ μὴ τοῖς τόποις καταβιάζεσθαι μηδὲ τοῖς ὀνόμασιν ἀλλὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἀναλογίαν ἐξετάζειν (1008F–1009A).

La ricomparsa di δύναμις in queste righe, usato per descrivere il ruolo dello stratega e l'ambito di indagine per le parti dell'anima, è essenziale per capire in che modo Plutarco vuole che lo si intenda: non con il significato di “potenza”, ma con il più attivo senso di “funzione”, come quella di guida che svolgono il pedagogo e lo stratega negli esempi appena riportati. Funzione e proporzione vengono proposte in alternativa a spazio e nomi, le due strade che sono state tentate in precedenza. Lo stratega è più importante, πρῶτος, e in possesso della πρώτη δύναμις, ma non per questo è vincolato ad avere una posizione prima. Allo stesso modo, è *accidentale*, κατὰ συμβεβηκός, dove nel corpo dell'uomo si trova la parte razionale, dunque non bisogna desumere nessuna regola generale.<sup>70</sup>

[il razionale] possiede la prima e più importante funzione come la nota *mese* rispetto alla *hupate*, la parte desiderante; e rispetto alla *nete*, la parte collerica, a causa dell'allentare e del tendere e insomma di farle concordi e armoniose, togliendo l'eccesso di ciascuna e ancora, non permettendo si illanguidiscano affatto né che si addormentino; infatti il misurato e il simmetrico è determinato dal punto medio.

[τὸ λογιστικόν] τὴν πρώτην ἔχει καὶ κυριωτάτην δύναμιν ὡς μέση πρὸς ὑπάτην μὲν τὸ ἐπιθυμητικὸν νῆτην δὲ τὸ θυμοειδές, τῷ χαλᾶν καὶ ἐπιτείνειν καὶ ὅλως συναρδὰ καὶ σύμφωνα ποιεῖν ἐκατέρωθι τὴν ὑπερβολὴν ἀφαιρῶν καὶ πάλιν οὐκ ἔων ἀνίσσθαι παντάπασιν οὐδὲ καταδαρθάνειν· τὸ γὰρ μέτριον καὶ τὸ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι (1009A).

La funzione del razionale è prima e “più importante” in quanto ha lo stesso compito che la nota mediana possiede rispetto alla *hupate* e alla *nete*: domare gli eccessi e i difetti delle altre parti dell'anima. Come sottolinea Bellanti il termine δύναμις in questo passo è usato come termine tecnico con cui nei testi dedicati all'arte musicale viene indicata la funzione di una nota.<sup>71</sup> Nel caso della *mese* si tratta del “potere ‘attivo’ di rivolgersi alle altre corde per intonarle”.<sup>72</sup> Allo stesso modo anche il verbo χαλάω e il suo opposto ἐπιτείνω, sono due termini tecnici del lessico musicale e significano “allentare” e “tendere”.<sup>73</sup> La sovrapposizione tra la struttura dell'anima e quella di un'armonia è dunque assoluta.

In questo passaggio si instaura uno stretto parallelismo con un passo precedente della *quaestio* (1008B) dove si affermava che proprio in forza della “funzione dominante”, la parte razionale non

---

<sup>70</sup> Non si può sentire un po' di disagio in questa affermazione, dal momento che suona insolita per Plutarco, un fermo sostenitore dell'ordinamento teleologico della natura ad opera del Dio demiurgo, come lui stesso ha dichiarato poche righe più sopra (1008E). È comprensibile però il motivo per cui Plutarco si sta spingendo a forzare i termini: correggere la tendenza a localizzare in base all'importanza le parti dell'anima.

<sup>71</sup> Vedi Bellanti (2007: 231–232) e Hagel (2010: 103–105). Cfr. Tauro T 26 Petrucci, per una simile definizione di *mese*.

<sup>72</sup> Bellanti 2007: 231.

<sup>73</sup> Entrambi i verbi sono ricorrenti in passi del III e IV libro della *Repubblica*, dove la metafora armonica viene usata da Platone all'interno di una riflessione sull'anima, cfr. Pl. R. 398c4–398e10, 441e7–442a2. In merito Barker (2005: 25–26), sull'uso tecnico dei due verbi da parte di Glaucone.

poteva che trovarsi nel punto più alto.<sup>74</sup> Nell'ipotesi precedente al razionale viene assegnata la stessa coppia di termini κυριώτατη δύναμις che assume un nuovo significato nel nostro passo alla luce della diversa funzione che il razionale svolge nell'anima.<sup>75</sup> Il modo corretto di intendere il ruolo di guida del razionale è, in stretto parallelismo con la metafora musicale, quello di definire con la misura gli eccessi delle altre parti dell'anima.

Plutarco conclude affermando che τὸ γὰρ μέτριον καὶ τὸ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι.<sup>76</sup> Il termine “medietà”, μεσότης, usato in un contesto come il nostro, richiama la teoria aristotelica della *metriopatheia*. In questo caso però è utile non sovraccaricare il termine di un significato che forse non possiede fino in fondo. La definizione ha un chiaro valore di proporzione matematica, in cui è il punto medio,<sup>77</sup> a determinare ciò può dirsi μέτριον e σύμμετρον.<sup>78</sup> Come ricostruisce accuratamente bellanti Bellanti:<sup>79</sup>

questa “medietà” non consiste più nel grado “medio” di una certa realtà rispetto ai suoi gradi estremi (delle passioni, come appunto nel “giusto mezzo” aristotelico), ma appartiene a una realtà (il *logos*) differente dagli estremi stessi (le passioni).

Non risulta del tutto inaspettato che la funzione del razionale nell'interpretazione plutarca sia quella di delimitare gli eccessi. Come Opsomer e Ferrari hanno dimostrato,<sup>80</sup> l'etica plutarca e la sua interpretazione dell'anima umana sono in stretta dipendenza con l'interpretazione che Plutarco dà dell'anima cosmica del *Timeo*.<sup>81</sup> Secondo Plutarco il compito del *nous* divino è quello di armonizzare e dare ordine al disordine dell'anima pre-cosmica,<sup>82</sup> così all'interno dell'anima individuale la parte razionale svolge la stessa funzione, moderando gli eccessi delle passioni.

---

<sup>74</sup> Secondo Bellanti (2007: 233) si tratterebbe del primo segnale presente nella prima ipotesi per capire la sua debolezza.

<sup>75</sup> Cfr. *quaest.* III 1002C per l'uso dello stesso aggettivo e *Nic.* 23,5: ἡ Πλάτωνος ἐκλάμψασα δόξα [...] ὅτι ταῖς θείας καὶ κυριώτερας ἀρχαῖς ὑπέταξε τὰς φυσικὰς ἀνάγκας, Su cui si può vedere il commento di Opsomer (1998: 183–186).

<sup>76</sup> Sui termini μέτριον σύμμετρον si trovano illustri precedenti platonici. Cfr. *Pl. Pol.* 285e 6–8: ὀπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὀπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων. “tutte quelle cose che misurano rispetto a ciò che misura, a ciò che si addice, al tempo opportuno, a ciò che occorre, insomma a tutto ciò che dagli estremi confluisce puntualmente nel mezzo”. Hursthouse (2006: 97), cfr. *Plu. aud.* 45C–D.

<sup>77</sup> Diversamente Becchi (2007: 233), che interpreta μησοτήτι come “dativo di relazione”, giustificato dall'uso che ne fa Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

<sup>78</sup> Questi due termini secondo Plutarco sono genuinamente platonici, cfr. *De e*391C–D, cfr. *Pl. Pol.* 284e1–8, secondo Cherniss (1974: 101) cfr. anche *Pl. Phlb.* 64e6, 66a6–b1. Cfr. anche *Pl. Ti.* 87c4–6: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλὸν, το δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον.

<sup>79</sup> Bellanti (2007: 240).

<sup>80</sup> Opsomer (1994b), Opsomer (2005b), Ferrari (2007b), Ferrari (2008), Opsomer (2012). D'altronde anche Pelosi (2010: 188), avvicina il passo preso in esame della *Repubblica* e quello di *Timeo* in cui viene formata l'anima del cosmo, seguendo una pista legata alla teoria musicale.

<sup>81</sup> Cfr. *An. procr.* 1025–27 dove Plutarco spiega le analogie tra anima cosmica e anima umana, vedi in merito Opsomer (1994b: 40–41).

<sup>82</sup> Cfr. *IV quaest.*

Non è un caso, infatti che il verbo ὀρίζω usato nel passo ricorre nelle pagine del *virt. Mor.*, dove si discute una medesima concezione di medietà delle passioni come armonia,<sup>83</sup> ma specialmente sia lo stesso verbo che Plutarco usa spesso per descrivere l'azione del *nous* sull'anima pre-cosmica.<sup>84</sup>

Dopo aver definito in che senso la πρώτη καὶ κυριωτάτη δύναμις della parte razionale debba essere intesa, Plutarco approfondisce questo aspetto spiegando qual è lo scopo della facoltà del *logos*:

ancora di più, questo è il fine della facoltà del *logos*, fare nelle passioni medietà, chiamate sacre unioni, che hanno la combinazione dei estremi con il *logos* e tra di loro per mezzo del *logos*.  
Μάλλον δὲ τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως, μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν, ἅς ἱεράς καλοῦσι <συν>ουσίας,<sup>85</sup> ἐχούσας τὴν τῶν ἄκρων πρὸς τὸν λόγον καὶ πρὸς ἄλληλα διὰ τοῦ λόγου σύγκρασιν (1009A–B).

Senza preavviso, τὸ λογιστιὸν è sostituito da λόγος.<sup>86</sup> Il passaggio tra questi due termini sinonimi non è indifferente perché conferisce un senso più ampio e generale a tutta la definizione. Il *logos* è presentato come punto attraverso il quale (πρὸς τὸν λόγον, διὰ τοῦ λόγου) si possono creare medietà delle passioni, le quali rappresentano gli estremi e la materia in cui avviene l'opera del *logos*. Il termine λόγος in questo passo possiede un forte accento matematico, pur essendo usato per indicare la parte razionale dell'anima,<sup>87</sup> così come il termine σύγκρασιν, privo di ogni valenza concreta.<sup>88</sup>

Come Bellanti ha dimostrato, l'ingombrante definizione aristotelizzante μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι non sostituisce il senso di medio poco prima descritto da Plutarco, rappresentato dalla funzione della parte razionale, ma vuole invece esserne un'ulteriore definizione, attraverso l'uso di un lessico coscientemente aristotelico, calato in un contesto platonico.<sup>89</sup> Se la funzione della parte

---

<sup>83</sup> Le occorrenze del verbo nel *Virt. Mort.* sono relativamente poche (5), di cui due usate per descrivere la medietà in senso armonico come nella IX *quaestio*, cfr. *Virt. Mor.* 444B, 444C.

<sup>84</sup> Cfr. *plat. quaest.* 1001C, 1001 E, *An. procr.* 1026A, 1027A dove spesso è affiancato da un dativo d'agente come nel nostro passo, per questo uso in un contesto diverso vedi anche p.e. *Is. et Os.* 355B.

<sup>85</sup> Il testo è frutto di una correzione di Cherniss, per una tradizione manoscritta che tramanda concordemente καλοῦσιν οὐσίας. Emperius, presupposto dalla traduzione di Amyot, stampa καὶ οὐσίας. Cherniss (1976: 103) stesso si dichiara però incapace di identificare chi sarebbero gli autori della definizione "sacre unioni". Così come Bellanti (2007: 243), che però pensa si possa pensare ai pitagorici, e offre interessanti spunti di paragone con *Is. et Os.* 375D. Diversamente Becchi (2007: 237–238) propone di correggere οὐσίας in ἀρμόνίας, sulla base di *Smp.* 187ab, e *Ti.* 80b., rimandando quindi il soggetto di questa definizione ai Platonic.

<sup>86</sup> La precisazione di Opsomer (2007b: 154) sull'uso di λόγος da parte di Plutarco deve essere tenuta a mente: "Plutarch sometimes plays on the ambiguity of the word *logos*: on the one hand it can designate the proportion of the passions, i.e. a property of theirs, on the other, it is the word for reason, the superior part of the soul which the passions have to obey and which imposes order by introducing limit into the unlimited nature of the irrational". Si veda anche (Baltes 2000: 255). Si veda anche questo utile passo di *aud.* (37D): σὺ δὲ πολλὰ κίς ἀκηροῶς ὅτι ταῦτον ἐστὶ τὸ ἐπεσθαι θεῶ καὶ τὸ πείθεσθαι λόγῳ.

<sup>87</sup> Cfr. *An. procr.* 1024 E. Sull'uso di *logos* in Platone e in generale in greco si veda Fowler (1999: 105).

<sup>88</sup> Bellanti (2007: 243): "Del resto che l'unione tra medio ed estremi possa venire esplicitamente connotata in termini di σύγκρασιν è testimoniata da uno degli estratti di Psello da Giamblico e proveniente dal VII libro *περὶ τῆς ἠθικῶς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης della Summa Pitagorica*".

<sup>89</sup> Per la lunga discussione sviluppata su questo passo, vedi Bellanti (2007: 241–250). Non è convinto della correttezza dell'interpretazione Becchi (2007: 234), che crede di vedere in questo passo un semplice riproposizione della medietà aristotelica.

razionale è quella di determinare dal punto medio ciò che è *metrion*, la stessa azione è spiegata attraverso la funzione di produrre medietà nelle passioni, che si manifestano come eccessi e difetti.<sup>90</sup>

Per capire quanto l'interpretazione plutarchea della medietà armonica nell'anima sia unica, è utile leggere il passo del *Didaskalikos* (XXIX 182. 36–183.2) in cui si parla della metafora musicale di *Repubblica*:

ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις τούτων πρὸς ἀλλήλα, δυναμὶς οὖσα καθ' ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς ἀλλήλα τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς καὶ ἕκαστον πρὸς τῷ οἰκείῳ γίνεται καὶ ἐπιβάλλοντί τε καὶ κάτ' ἀξίαν, ὡς ἂν παντέλαιά τις οὖσα τῶν τριῶν ἀρετῶν, φρονήσεως, ἀνδρίας, σωφροσύνης· ἀρχοντος μὲν τοῦ λογισμοῦ, τῶν δὲ λοιπῶν μερῶν τῆς ψυχῆς κατ' οἰκείαν ιδιότητα κατεσταλμένων ὑπὸ τοῦ λογισμοῦ καὶ πειθηνίων αὐτῷ γεγενημένων, ὅθεν καὶ ἀντακολουθεῖν ἡγητέον τὰς ἀρετάς.

La giustizia è una certa sinfonia di queste tra di loro, essendo una potenza rispetto alla quale sono concordi e sinfonia tra di loro le parti dell'anima e ognuna diventa rispetto al proprio e conveniente e, essendo la più perfetta delle tre virtù, saggezza, coraggio, temperanza; la parte razionale guida, le altre parti dell'anima ordinate secondo le loro proprie caratteristiche dalla parte razionale e diventando persuase da questo, da cui anche bisogna ritenere che le virtù seguano reciprocamente.

Alcinoo non trascurava che ad essere descritta come sinfonia delle parti dell'anima è la giustizia, virtù somma, mentre in Plutarco manca ogni indizio per una lettura di questo tipo. Alcinoo descrive la giustizia come δύναμις, mentre Plutarco trasferisce l'azione sulla δύναμις λόγου, che si traduce in un medio dalla funzione attiva attraverso cui si convergono le passioni. Manca poi ogni traccia di proporzione armonica nel modo in cui Alcinoo interpreta l'armonia tra le parti, che si limitano a ricoprire la loro posizione, guidate e persuase dalla parte razionale.<sup>91</sup>

Per avere una definitiva conferma che Plutarco intenda la funzione del *logos* come medio nelle passioni occorre vedere la conclusione della seconda ipotesi plutarchea con una seconda interpretazione del mito del carro alato:<sup>92</sup>

infatti il carro non ha nel mezzo il migliore degli aggiogati, né bisogna porre la guida più alta ma nel mezzo della asimmetria nel veloce e nel lento dei cavalli, come la facoltà del *logos* trattenendo le passioni che si muovono irrazionalmente e accordandole rispetto a sé stessa le ordina verso il misurato, la metà tra difetto ed eccesso.

οὐ γὰρ ἡ συνωρίς μέσον ἔχει τῶν ὑποζυγίων τὸ κρείττον, οὐδὲ τὴν ἡνιοχείαν ἀκρότητα θετέον ἀλλὰ μεσότητα τῆς ἐν ὀξύτητι καὶ βραδύτητι τῶν ἵππων ἀμετρίας, ὡσπερ ἡ τοῦ λόγου δύναμις ἀντιλαμβανομένη κινουμένων ἀλόγως τῶν παθῶν καὶ συναρμόπτουσα περὶ αὐτὴν εἰς τὸ μέτρον, ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητα, καθίστησιν (1009B).

---

<sup>90</sup> Bellanti (2007: 244).

<sup>91</sup> Risulta quindi molto difficile capire come Plutarco e Alcinoo possano avere la stessa idea di virtù come crede invece Becchi (2007: 234), che non fa menzione di questo passo ma rimanda a Alcinoo. *Didask.* XXX 184.32–36: ἐπεὶ οὖν τὸ μὲν μέτρον ἐν τοῖς πάθεσι τὸ βέλτιστόν ἐστιν, οὐκ ἄλλο δὲ ἐστὶ τὸ μέτρον ἢ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, διὰ τοῦτο [διὰ] μεσότητες αἱ τοιαῦται ἀρεταί, διότι μέσως ἔχοντας ἡμᾶς ἐν τοῖς πάθεσι παρέχονται. “Poiché dunque il medio è nelle passioni è il meglio, nient'altro è il medio o il mezzo che il medio dell'eccesso e del difetto, per cui tali virtù sono medietà, poiché ci offrono nelle passioni di essere nel mezzo”. Una semplice lettura di questo passo fa capire che si tratta di un'interpretazione diversa da quella plutarchea con la quale condivide solamente il tema etico e il lessico.

<sup>92</sup> Bellanti (2007: 251–252), crede di vedere nel modo in cui Plutarco cita il mito platonico una manipolazione “funzionale” all'esegesi offerta, per il fatto che Plutarco parla di ἡνιοχεία e non di ἡνίοχος e perché “conferire lo status ‘medio’ all'elemento razionale, lo obbliga evidentemente a pensare agli estremi come entrambi smisurati, per eccesso per difetto”.



Alla luce della nuova definizione della funzione del razionale, l'esegesi del mito va rivista, non tanto per modificare i ruoli assegnati ai protagonisti, ma la posizione che essi ricoprono. L'auriga mantiene il suo ruolo di guida, che si manifesta non più attraverso la virtù e la potenza (ἀρετὴ καὶ δυνάμει) rispetto alle quale detiene il primo posto (1008D), ma attraverso l'azione di guida del carro: regolando dal centro le diverse velocità dei cavalli. Nella nuova esegesi del mito, la descrizione del carro alato e l'armonia musicale convergono nell'uso di termini chiave. Gli aggettivi ὀξύς e βραδύς riferiti al moto dei cavalli, veloce e lento, richiamano anche la tonalità acuta e grave delle note *nete* e *hupate*.<sup>93</sup> Il participio συναρμόπτουσα, usato nel passo platonico (*Repubblica* 443d5–e1) per descrivere l'agire della giustizia sulle parti dell'anima, viene usato per descrivere l'agire del *logos*, vero fautore dell'armonia: il *logos* riconduce a sé le irregolarità delle passioni fino a quel *metrion* così caratteristico della sua natura (περὶ αὐτὴν εἰς τὸ μέτρον).<sup>94</sup> Al modello statico della prima ipotesi sembra opporsi un modello dinamico che non si limita a rinchiudere l'accordo dell'anima in un'armonia specifica, quella di un'ottava, ma che si concentra sulla *funzione* che permette ad un'armonia qualsiasi di funzionare: quella dell'accordatura attraverso la nota  *mese*.<sup>95</sup> L'ipotesi si conclude offrendo una visione in cui l'anima è essenzialmente bipartita, divisa tra passioni e razionalità, caratterizzate le prime da movimenti irrazionali (κινουμένων ἀλόγως τῶν παθῶν) e la ragione da un'azione ordinatrice che riconduce alla sua posizione di medietà (περὶ αὐτὴν εἰς τὸ μέτρον καθίστησιν).<sup>96</sup>

Nella seconda ipotesi della *quaestio* la descrizione dell'armonia delle parti dell'anima corrisponde a quella della virtù etica di cui Plutarco parla nel *De virtute Morali*.<sup>97</sup> Ad apertura di questo trattato (440D) viene data una definizione di virtù etica:

περὶ τῆς ἠθικῆς λεγομένης ἀρετῆς καὶ δοκοῦσης, ᾧ δὴ μάλιστα τῆς θεωρητικῆς διαφέρει τῷ τὸ μὲν πάθος ὕλην ἔχειν τὸν δὲ λόγον εἶδος.

Riguardo la virtù detta e considerata etica, in questo specialmente è diversa dalla teoretica nell'avere la passione come materia e il *logos* come forma.

Benché si possa notare l'uso di un lessico fortemente aristotelico, il significato che viene affidato a queste parole può rientrare nella più generale metafisica plutarchea. La forma del *logos* che agisce

<sup>93</sup> Metti nota.

<sup>94</sup> Sorprendete che Barker (2005: 34) arrivi ad un'interpretazione vicina a quella di Plutarco: “forse, allora, questo modello è impresso nell'anima, così come nell'*harmonia*, in quanto è specifica organizzazione della struttura interna, sicché l'anima e lo schema di intonazione sono strutturalmente identici. In termini di teoria delle idee, l'idea alla quale entrambi partecipano va concepita come un principio organizzatore, che può governare le relazioni tra gli elementi di un'anima particolare e quelli di una particolare *harmonia*”. Per Plutarco, questo “principio organizzatore” è il *nous* divino.

<sup>95</sup> Ciò non toglie che probabilmente Plutarco avrebbe disposto gli intervalli delle tre note secondo quelli di un'ottava, infatti la proporzione descritta nell'ipotesi precedente (1008D–E) può benissimo essere conservata sostituendo le posizioni assegnate alle parti dell'anima.

<sup>96</sup> Divisione dell'anima è tra due parti. Dualismo dell'anima in Plutarco è molto più importante della tripartizione, Opsomer 2005b: 181, 193, 2012: 319–330.

<sup>97</sup> Cfr. *Virt. Mor.* 443B–D, 444B–C, vedi anche *lib. ed.* 7B: ἐντεχνον δὲ τὸ τὴν μέσην ἐν ἅπασιν τέμνειν ἐμμελές τε.

sulla passione come materia si esprime in un'azione che porta un ordine e una simmetria che le passioni non possiedono. Nel *De animae procreatione* Plutarco parla dell'essere indivisibile, usato per la creazione dell'anima cosmica, come del limite del *Filebo*,<sup>98</sup> mentre la parte divisibile nei corpi, rappresentata dall'anima irrazionale, è corrispondente all'illimitato del *Filebo*.<sup>99</sup> Plutarco spiega che è giusto assegnare all'anima irrazionale quello che nel *Filebo* viene descritto come *περὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς ἀμετρίαν καὶ ἀπειρίαν*. Lo stesso schema (e con un lessico simile) si ritrova nella descrizione di *logos* e passioni della nostra *quaestio*. In questo caso però, l'ordine imposto dalla funzione della ragione si esprime attraverso un *μέτροιον*.<sup>100</sup> L'anima cosmica e quella individuale condividono dunque la stessa struttura e Plutarco sembra proporre che la virtù etica sia, in fondo, un riprodurre l'azione del dio sull'anima precosmica.<sup>101</sup> Che la parte razionale dell'anima individuale appartenga al gruppo degli intelligibili è stato dimostrato nella III *quaestio* mentre nella VI, viene messa in luce anche la sua natura umana.<sup>102</sup>

Se nel *De virtute morali*,<sup>103</sup> Plutarco chiarisce quali sono le differenze tra virtù etica e virtù teoretica, specificando che la prima riguarda le cose relative a noi, *τὰ πῶς ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς*, mentre l'altra le cose semplici, *τὰ ἀπλῶς ἔχοντα*,<sup>104</sup> giudicate da un unico *logos*, definito teoretico o pratico a seconda del suo ambito di applicazione.<sup>105</sup> D'altro canto, nel *De sera numinis vindicta* Plutarco riconosce un terreno fondamentale su cui si misura la virtù dell'uomo in generale, quello dell'imitazione del dio, il quale si pone nel *mezzo* come paradigma di ogni bellezza, *κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος*, (*Ser. num. vind.* 550D). Dio, il *nous* divino, è il modello rispetto al quale la natura del tutto, partendo da uno stadio di disordine, si assimila assumendo ordine e bellezza (*ser. num. vind.* 550E), le cifre della sua operazione creatrice.

<sup>98</sup> Plutarco potrebbe essere vicino a Sayre (2005: 161–168) per l'interpretazione di forma nel *Filebo*. L'interessante articolo di Barker (1996), mette in luce la possibilità di un approccio analogo anche nel passo del *Filebo* (16c–17a) in cui viene usato un esempio musicale per spiegare la relazione tra limite e illimitato.

<sup>99</sup> Cfr. *an. procr.* 1014D–1015B.

<sup>100</sup> Cfr. *Pl. Lg.* IV 716c4–6: ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος, su cui si veda Mayhew (2010).

<sup>101</sup> Di questa opinione anche Opsomer (2011: 155). A tal proposito può leggere l'interessante ricostruzione del “dualism spectrum” dell'etica plutarca di Demulder (2017: 207–209).

<sup>102</sup> Cfr. *quaestio* III 1002E, *quaestio* VI 1004D.

<sup>103</sup> *Plu. Virt. Mor.* (443E): ἔστι τοίνυν τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἀπλῶς ἔχοντα τὰ δὲ πῶς ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς· ἀπλῶς μὲν οὖν ἔχοντα, γῆ οὐρανὸς ἄστρα θάλασσα· πῶς δ' ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς, ἀγαθὸν κακὸν, αἰρετὸν φευκτόν, ἡδὺ ἀλγεινόν· ἄμφω δὲ τοῦ λόγου θεωροῦντος, τὸ μὲν περὶ τὰ ἀπλῶς ἔχοντα μόνον ἐπιστημονικὸν καὶ θεωρητικόν ἔστι, τὸ δ' ἐν τοῖς πῶς ἔχουσι πρὸς ἡμᾶς βουλευτικὸν καὶ πρακτικόν· ἀρετὴ δὲ τοῦτο μὲν ἢ φρόνησις, ἐκείνου δ' ἡ σοφία. “Dunque ci sono cose che sono in assoluto e altre che sono solamente in rapporto a noi, dunque quelle che sono in assoluto, terra cielo stelle e mare, quelle che sono in relazione a noi, bene male, qualcosa da desiderare qualcosa da fuggire, piacere dolore: il *logos* le giudica entrambe, riguardo alle cose che sono in assoluto c'è solo solamente il *logos* epistemico e teoretico, mentre nelle cose che sono rispetto a noi c'è il *logos* deliberativo e pratico: la virtù di questo è la saggezza, di quello la sapienza”.

<sup>104</sup> Babut (1969: 13) ritiene che queste due categorie di enti facciano riferimento ai due modi di essere secondo gli Stoici. Si tratterebbe dunque di uno dei tanti attacchi che Plutarco avanza nel *Virt. mor.* contro la psicologia stoica.

<sup>105</sup> Poche righe più avanti (444A) questa definizione, viene riproposta con un lessico più tipico di Plutarco.

Allo stesso modo nella nostra *quaestio*, l'armonia dell'anima altro non è che espressione di questa imitazione del dio, e dell'ordine del cosmo.

Bellanti afferma che Plutarco non può aver trovato in *Repubblica* le basi per la sua esegesi dell'armonia dell'anima,<sup>106</sup> che deriverebbero dall'esegesi dell'anima del *Timeo*. Tuttavia, si è cercato di dimostrare come per Plutarco una tale visione dell'anima individuale risieda in una precisa concezione del cosmo e della sua metafisica, radicata sì nell'esegesi del *Timeo*,<sup>107</sup> ma anche e specialmente del *Filebo*, con la sua introduzione di limite ed illimitato, così care a Plutarco. Sembra difficile inquadrare il sistema metafisico di Plutarco, in cui è presenta una certa assimilazione tra *nous* e forma,<sup>108</sup> senza riconoscere in questa impostazione l'importanza cruciale del *Filebo*, un dialogo al quale Plutarco ricorre in forma meno esplicita ma che si dimostra capillarmente presente.<sup>109</sup> Allo stesso modo è nel *Filebo* che si può trovare l'assimilazione tra armonia del cosmo e anima individuale, nella quale sono accolte razionalità e passioni, in una giusta mescolanza.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Bellanti (2007: 234).

<sup>107</sup> L'influenza del *Timeo* per l'interpretazione dell'armonia nell'anima potrebbe seguire un percorso analogo a quello di Cohen (2020), che indaga sull'etica della linearità e della circolarità nel *Timeo*, al quale Plutarco è interessato nella V *quaestio*.

<sup>108</sup> Il tema è stato ampiamente discusso nel commento della *quaestio* III.

<sup>109</sup> D'altronde, il manifestarsi di punti di contatto con l'ambiente pitagorico mostrerebbe la sua ragione d'essere (oltre che sulla base di una precisa tradizione platonica come ricostruita da Donini 1999) nelle dottrine pitagoreggianti presenti nel *Filebo*. Molto interessante è la ricostruzione di Sayre (2005) sull'evoluzione della metafisica tarda di Platone, a partire dal contenuto stesso del *Filebo* e di altri dialoghi tardi, gli stessi che vengono citata ed unificati da Plutarco in *An. procr.* 1014D–1015C.

<sup>110</sup> Su questo tema Carone (2005: 103–123).

## Traduzione *quaestio X*

Perché Platone disse che il discorso si mescola da nomi e verbi? Sembra infatti che Platone licenzi tutte le parti del discorso eccetto queste due mentre Omero, nel suo uso baldanzoso, le abbia messo tutte in questo un unico verso: [1009C]

io stesso entrando nella tenda, il tuo dono, che tu ben sappia

e infatti ci sono pronomi e participio e nome e verbo e proposizione e articolo e congiunzione e avverbio, infatti la “a” (δέ) è messa come una parte al posto della congiunzione “verso” (εἰς), infatti “alla tenda” (κλισίηνδε) è tale e quale a “ad Atene” (Ἀθήναζε). Cosa bisogna dire su Platone?

Oppure è quello che gli antichi denominavano “primo discorso”, chiamato allora “protasi” mentre adesso “assioma”, ciò che pronunciando per primo dicono la verità o il falso? Questo è messo insieme da nome e verbo, dei quale i dialettici chiamano uno nominativo e l’altro predicato. [1009D] Infatti sentendo che “Socrate fa filosofia” e ancora che “Socrate vola”, diremo che uno è un discorso vero e l’altro falso, senza aver bisogno di nient’altro. E infatti è verisimile che gli uomini per prima cosa fossero nella necessità di un discorso e di voce articolata, volendo narrare e indicare le azioni e coloro che le compiono e le passioni e chi le subisce. Poiché dunque mostriamo in maniera sufficiente con il verbo le azioni e le passioni e con il nome chi compie queste e chi le subisce, come lui stesso ha detto, sembrò che queste cose avessero significato. Qualcuno potrebbe dire che le altre non hanno significato, [1009E] come i gemiti e le grida degli attori, per Zeus, spesso sia i sorrisi che i lenzi rendono il discorso più enfatico, non ha la necessaria forza per significare qualcosa come il verbo e il nome ma una sorta di aggiunta che colorisce il discorso, come decorano le lettere coloro che mettono gli spiriti aspri di queste e gli allungamenti e anche le vocali abbreviate di alcune, come un elemento a se stante, essendo più delle affezioni e degli accidenti e diversità delle lettere, come indicarono gli antichi, esprimendosi abbastanza bene e scrivendo attraverso sedici lettere.

In secondo luogo guarda se non intendiamo male Platone, [1009F] che ha detto che il discorso si mescola da queste cose, non attraverso queste, ancora, come chi fa il sicofante mescola quello che chiama medicina da cera e galbano, e poi tralascia il fuoco e il vaso senza i quali non poteva essere mescolato, anche noi lo incolpiamo allo stesso modo poiché tralasciava congiunzioni e proposizioni e cose del genere; infatti il discorso non è naturale che venga mescolato da questi, ma, se mai, attraverso di questi e non senza questi. [1010] Infatti, come colui che dice “colpisce” (τύπτει) o “è colpito” (τύπτεται) e ancora “Socrate” o “Pitagora” in qualsiasi modo ha provocato il pensare a qualcosa e l’essere pensato, così se vengono pronunciati “invero” (μέν) o “infatti” (γάρ) o “riguardo” (περὶ) da soli non è possibile cogliere un certo pensiero o di un fatto o di un corpo; ma se è pronunciato non di quelli o con quelli, assomiglia a voti vuoti ed echi, perché queste cose per natura

non indicano niente da sole né tra di loro, ma se leghiamo insieme e mescoliamo nella stessa espressione congiunzioni e articoli e proposizioni, provando a fare un qualcosa in comune da questi, sembriamo cinguettare più che parlare; [1010B] dopo che il verbo è intrecciato al nome, ciò che si genera subito è lingua e discorso. Per cui verosimilmente alcuni calcolano solo queste parti del discorso, e Omero vuole indicare questa stessa cosa ogni volta che dice:

diceva un discorso e pronunciava.

infatti era solito chiamare il verbo parola, come in questi versi

o donna, di quale grande dolore queste parole che hai detto.

e

salve, venerando straniero, se qualche parola terribile è stata detta

che subito i venti strappino ciò che è stato portato.

perché non una congiunzione né un articolo né una preposizione è terribile e dolorosa da dire ma un verbo espressivo [1010C] di una azione vergognosa o di una certa passione malevola. Per questo siamo soliti applaudire o biasimare poeti e scritti così come dicendo “sono usati nomi attici in maniera terribile e bei verbi” o ancora “pedestri” e qualcuno non potrebbe dire che Euripide e Tucidide parlano con “pedestri”, o “belli”, o ancora “anche articoli attici”.

“Allora?” potrebbe dire qualcuno “queste cose non contribuiscono niente al discorso?” io risponderei come il sale contribuisce al cibo e l’acqua all’impasto. Evidentemente diceva anche che il fuoco è il migliore dei condimenti. Ma non diciamo che l’acqua è una parte dell’impasto o del pane, nemmeno il fuoco e il sale dell’alimento o del cibo, di questi ci troviamo sempre ad averne bisogno, non come il discorso che spesso non ne ha bisogno, [1010D] come mi sembra accada anche nella lingua [dei Romani], che ora praticamente tutti gli uomini usano, infatti toglie tutte le preposizioni eccetto poche, tra quelli che chiamiamo articoli non ne accoglie assolutamente nessuno, ma usa i nomi come senza frange. E non è una cosa sorprendente, poiché anche Omero che ha vinto nell’eleganza delle parole, ha attaccato articoli a pochi dei nomi come coppe che non hanno bisogno di manici o elmi di creste; anche per questo è stato generato il “parasema” dei versi in cui egli fa queste cose, come questo

al saggio Aiace Telamonio l’animo si sconvolse profondamente.

e questo

fecero, perché evitasse il mostro fuggendo.

e pochi altri oltre a questi. In altri passi che sono numerosissimi, [1010E] pur non essendoci articolo, l’espressione non è per nulla danneggiata né in chiarezza né in bellezza. E d’altronde, né un animale, né uno strumento, né un’arma e nessun’altra delle cose che sono, per la privazione e sottrazione di

una propria parte, per natura non diventa più bello o più utile o più piacevole, il discorso invece, tolte le congiunzioni, spesso ha una forza più appassionata e veloce, come in questo caso:

un animale colpito da poco, un altro non ferito,

un altro ucciso trascinato per i piedi in mezzo alla mischia.

e questi di Demostene “colui che colpisce potrebbe fare molte cose, colui che subisce queste cose qualche volta potrebbe non riferirlo a qualcuno, [1010E] nella forma nello sguardo nella voce, qualora esageri, qualora appaia odioso, qualora con pugni, qualora con schiaffi; queste cose smuovono, queste cose fanno uscire di sé uomini non abituati ad essere oltraggiati”. E ancora “ma non Midia, lui da quel giorno parla, diffama, grida. Qualcuno è eletto? Midia di Anagirunte si candida. [1011] Difende Plutarco, conosce le cose segrete, la città non lo contiene”. Per questo spesso lo schema dell’asindeto ha buon fama tra coloro che scrivono le arti, biasimano quelli che lasciano quelli troppo regolari e nessun asindeto per abitudine facendo l’espressione come inattiva e priva di passioni e pesante per l’immutabilità. Che i dialettici abbiano specialmente bisogno delle congiunzioni per le connessioni e i collegamenti e le disgiunzioni degli asindeti come i cocchieri dei gioghi e anche Odisseo <dal> Ciclope di giunchi <per legare le greggi> ... dimostra che la congiunzione non è una parte del discorso ma un certo strumento che unisce, [1011B] come appunto è chiamata, e che tiene insieme non tutte ma quelle cose dette non in maniera semplice, altrimenti credono che la cinghia sia una parte del carico e la colla del libro, e, per Zeus, la spartizione dell’atto politico, come diceva Demade, chiamando colla della democrazia i pagamenti per andare al teatro. Quale congiunzione, collegando e attaccando, fa così un unico assioma da molti come il marmo il ferro sciolto dal fuoco? Ma non è, e nemmeno si dice una parte, del ferro; e infatti cose di questo tipo, rivestite e fuse insieme con le cose che sono mescolate, fanno un qualcosa comune da più cose. [1011C] Le congiunzioni, d’altronde, ci sono quelli che non credono che non ci sia qualcosa che fanno ma che la lingua sia una enumerazione, come quella degli arconti o dei giorni enumerati uno dietro l’altro.

E dei restanti il pronome è evidentemente un genere di nome, non in quanto partecipa dei casi soltanto ma anche perché alcune, rispetto a cose determinate, pronunciate fanno più sicura l’esposizione insieme alla parola, e io non credo che chi pronunciando “Socrate” ha indicato la persona per nome più di chi dicendo “questo”.

Quello che è chiamato participio, essendo una mescolanza di verbo e nome, non esiste da solo, come nemmeno i nomi comuni ai femminili e ai maschili, sono messi in ordine con quelli, [1011D] attaccandosi ai tempi dei verbi e ai casi dei nomi. I dialettici queste cose le chiamano reciprocali, come è “chi pensa” invece di “assennato” o “chi è saggio” invece che “saggio”, poiché hanno la forza dei nomi e degli appellativi.

Invece le preposizioni sono, equiparate a capitelli e a piedistalli e a basi, poiché non sono discorsi ma piuttosto sui discorsi. Guarda se non assomigliano a pezzetti e frammenti di nomi, come quelli che scrivono sforzandosi con stragi di lettere e con segni grafici; infatti “entrare” (ἐμβήναι) e “uscire” (ἐκβήναι) sono un visibile accorciamento di “andare dentro” (ἐντὸς βήναι) [1011E] e di “uscire fuori” (ἐκτὸς βήναι), e “precedere” (προγενέσθαι) di “venire prima” (πρότερον γενέσθαι) e “sedersi” (καθίζειν) di “mettersi in basso” (κάτω ἵζειν), come certamente “lanciare pietre” (λίθους βάλλειν) e “scavare pareti” (τείχους ὀρύσσειν), dicono facendo più veloce e serrando il discorso “λιθοβολεῖν” e “τοιχωρυχεῖν”.

Per questo ciascuna di queste offre un qualche vantaggio al discorso, ma nessuna è una parte e un elemento, a parte, come si è detto, il verbo e il nome, che producono la prima combinazione che accetta il vero e il falso, che alcuni hanno chiamato protasi, altri assioma mentre Platone *logos*.

## Commento

Nella *quaestio* ci si domanda perché Platone dice che il discorso (*logos*) è composto da nomi e verbi. Nel corso della discussione si rende evidente che il dialogo dal quale dipende la citazione è il *Sofista*, la cui definizione di *logos* è analizzata da un punto di vista linguistico, con prolissità e con l'inedita frequenza dell'esclamazione "per Zeus".<sup>1</sup> Quest'ultimo aspetto è del tutto inusuale per le *Platonicae Quaestiones* e potrebbe essere interpretato come un segnale della natura polemica della *quaestio*. Sembrano essere proposte due ipotesi esegetiche del problema: la prima è costituita dal breve accenno al fatto che Platone avrebbe tralasciato sei delle otto parti del discorso, considerandone solo due, nome e verbo, a differenza di Omero che le usa tutte e otto. La seconda ipotesi, che verrà argomentata per tutto il resto della *quaestio*, si sviluppa principalmente attorno a due punti: Platone definisce *protos logos* il composto di nomi e verbi, ovvero ciò che quando viene espresso può indicare il vero o il falso.<sup>2</sup> Questo tipo di *logos* è stato chiamato da altri *protasi* e dagli Stoici *assioma*, ed ha la funzione primaria di produrre un'espressione vocale articolata con la quale si distinguono con il verbo "azioni" e "passioni", e con il nome "chi le compie" o "chi le subisce". Per questo motivo, solo nome e verbo possiedono la pregnanza semantica necessaria alla composizione del  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . In secondo luogo, Platone vuole dire che nome e verbo sono le uniche parti necessarie del discorso, togliendo le quali esso non può sussistere. Non viene negata la funzionalità di tutte le altre parti, alle quali è dedicata una piccola sezione in cui viene dimostrata l'utilità sintattica che ha ciascuna, oppure ne viene ricondotta la natura al nome o al verbo. Si conclude, dunque, che solo nome e verbo sono parti del discorso, perché producono la prima composizione che indica il vero e il falso, chiamata da alcuni *protasi*, da alcuni *assioma*, da Platone *logos*. La conclusione non aporetica ma assertiva riprende il passo platonico presentato nella domanda iniziale e anche la parte iniziale della seconda ipotesi.<sup>3</sup>

Nella *quaestio* sono elencate le otto parti del discorso proprie della riflessione grammaticale antica di ambiente alessandrino. Nel corso della *quaestio*, però, l'influenza degli Stoici, chiamati "i dialettici", sembra essere evidente ed esplicita. La presenza di tematiche grammaticali inserisce la *quaestio* dentro un dibattito tuttora aperto che riguarda la nascita della grammatica come tecnica e la

---

<sup>1</sup> Cfr. 1009E, 1011B.

<sup>2</sup> Garcea-Giavatto (2005: 2-5) propongono questa divisione del contenuto della *quaestio*: 1009C-D: "logic-syntactical criterion". 1009D: "semantic-referential criterion". 1009D-E: "the semiotic inference". 1009E-F: "'extra-logos' properties". 1010A: "extra-semiotic properties". 1010B-C: "'emotive' criterion". 1010C: "stylistic criterion". 1010D-E: "articles". 1010E-1011C: "connectives". 1011C: "pronouns". 1011C-D: "particles". 1011D-E: "prepositions". Diversamente da questo approccio, nel corso del commento si cercherà di ricostruire il tipo di argomenti usati da Plutarco alla luce degli studi grammaticali del suo tempo, per esempio sembra evidente che Plutarco mescoli argomenti di ambito retorico (1010C) o sintattico (1009D).

<sup>3</sup> Secondo Giavatto (2010: 120) è una *Ringkomposition*.



sua relazione con la riflessione filosofica. Il contributo di Plutarco all'interno di questo problema storico è stato considerato una delusione da Wouters alla fine del suo studio sulla *quaestio*. La *quaestio*, che rispetto alle altre è stata tramandata con un testo piuttosto corrotto, per la tematica che affronta rappresenta un caso unico in tutto il *corpus* plutarco. Questa peculiarità può essere chiarita proprio partendo della sua appartenenza alle *Platonicae Quaestiones*, un dato che si rivela il miglior indizio per chiarire lo scopo di un'indagine così insolita. Plutarco è interessato ad indagare un problema di natura linguistico-grammaticale, facendo uso di strumenti e modalità tipiche dell'indagine grammaticale antica,<sup>4</sup> al fine di mostrare la centralità di Platone per la riflessione filosofica successiva attorno al *logos* che può indicare verità o falsità.<sup>5</sup> Plutarco dimostra di essere informato su alcune questioni grammaticali, ma è molto difficile valutare l'approfondimento della sua conoscenza in questo ambito.<sup>6</sup> Il *Catalogo di Lampria* conserva il titolo di una serie di opere che non sono arrivate fino a noi ma che testimoniano un notevole interesse verso gli studi filologici alessandrini e soprattutto la retorica: (n. 47) Περὶ ῥητορικῆς βιβλία γ; (n. 86.) Εἰ ἀρετῆ ἢ ῥητορικῆ; (n. 202) Φιλολόγων παρασκευῶν; (n. 219) Πρὸς τοὺς διὰ τὸ ῥητορεῦεν μὴ φιλοσοφούντας. Una sezione del trattato *De audiendis poetis* (*Aud. Poet.* 26B–28A) sembra poi un bellissimo esempio di esegesi competente dedicata al testo omerico.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Wouters (1996: 310): “Plutarch mixes up doctrines and technical terms of several (philosophico-)grammatical schools”. Molto utile è l'osservazione di Giavatto (2010: 122): “le grammaire alexandrine n'est pas un horizon théorique que Plutarque choisit arbitrairement, mais un horizon qui constitue le système de pensée qu'il accepte, auquel il s'identifie et à partir duquel il cherche une forme de conciliation avec Platon”.

<sup>5</sup> Oppure, come pensa Giavatto (2010: 129), dal punto di vista dell'autorità di Platone: “il veut concilier ce qu'il considère comme le point de vue de Platon avec toutes les autres traditions de pensée – littéraires, philosophiques et scolaires – comme si la pensée de Platon, où mieux, sa propre version de la pensée de Platon, contenait *in nuce* tout développement possible, en amont et en aval”.

<sup>6</sup> Anche se si volesse escludere una conoscenza tanto approfondita in ambito grammaticale quanto dimostra di essere quella plutarco in ambito filosofico, va tenuto a mente che la grammatica era alla base dell'educazione antica, come testimonia anche Sesto, *M. I.*, 41. Matthaios (2015: 202, 206–207): “particularly at the higher education level, ‘grammar’ developed into an autonomous, institutionalized scientific area as early as the Hellenistic era and was studied systematically in an exemplary manner both in the Alexandrian and Pergamenian philological school”, p. 203. Lo studio di Horster (2008) sulla presenza dei grammatici all'interno del *corpus* plutarco dimostra che Plutarco non rappresenta i γραμματικοί (gli studiosi di grammatica e non quelli che Plutarco chiama γραμματοδιδάσκαλοι, detti anche γραμματιστοί, che si occupavano di insegnare a leggere e a scrivere ai bambini) in maniera molto clemente. Spesso sono figure che millantano conoscenze che poi si dimostrano vuote e inutili in problemi in cui solo la filosofia è considerata l'unica vera autorità. Tuttavia, in *Quaest. Conv.* e *Def. or.* sono presenti alcune figure di grammatici (Marco, Teone, Protogene, Demetrio), che sembrano appartenere al circolo di amici stretti di Plutarco, ai quali sono riconosciuti intelligenza e rispetto: “it seems that the characterisation and literary function of grammarians in the *Moralia* are twofold. In most of the treatise and dialogues, the questions are often philosophical or at least they argue with philosophical categories. In these context, the grammarians, although ‘intellectuals’ like philosophers and sophists, are characterised as of limited intellectual capacities”, 622. Da questo si può desumere che per Plutarco la conoscenza della grammatica non doveva essere tanto attraente e utile quanto quella della filosofia. Sulle figure di grammatici presenti in *Quaest. Conv.* vedi Eshleman (2013), che giunge a conclusioni analoghe a quella della Horster.

<sup>7</sup> Cfr. *Aud. Poet.* 26F: ὁ μὲν οὖν Ἀρίσταρχος ἐξεῖλε ταῦτα τὰ ἔπη φοβεθεῖς· ἔχει δὲ πρὸς τὸν καιρὸν ὀρθῶς. Nella parte finale del passo è proposto un saggio del metodo da seguire per fare luce su alcuni passi omerici controversi (27A: ὅπου δ' ἀσάφεια τῆς γνώμης, διοριστέον οὕτω πως ἐφιστάντας τὸν νεόν). Negli esempi che seguono (27B–28A) il metodo seguito sembra essere analogo a quello delle *Platonicae Quaestiones*: prima viene citato il verso, poi vengono proposte due interpretazioni alternative. In realtà tutto il trattato dimostra un'ottima conoscenza in ambito filologico grammaticale, cfr. *Aud. poet.* 31E, 33D, 34B.

La *quaestio* non risulta particolarmente brillante e riuscita, forse perché tramandata con un testo gravemente corrotto, ma soprattutto perché non è semplice collocarla nel contesto del suo tempo. L'indagine sembra essere un caso isolato tra i medioplatonici, eccetto qualche testimonianza tramandata da Simplicio su Lucio e Nicostrato, in relazione però alle *Categorie* di Aristotele.<sup>8</sup> In ambito medioplatonico le testimonianze di cui siamo in possesso dimostrano che il *Sofista* era studiato per la sua discussione sui *μεγίστα γένη*, e lo stesso interesse è testimoniato anche da Plutarco in altri passi del *corpus*.<sup>9</sup> Era il *Cratilo* ad essere considerato anticamente il dialogo platonico di argomento linguistico, per la sua discussione sulla natura del nome.<sup>10</sup> L'unica testimonianza antica paragonabile alla ricerca della nostra *quaestio* è rappresentata dal commento di Ammonio al *De Interpretatione* di Aristotele. Come l'indagine di Plutarco sulla definizione di *logos* data da Platone, così Ammonio cerca di spiegare perché Aristotele fa riferimento solo al nome e al verbo quando parla di ἀποφαντικὸν λόγον. Anche Ammonio, confrontandosi con le “tanto ripetute otto parti del discorso (τῶν θρυλλουμένων ὀκτὼ τοῦ λόγου μερῶν)”, attribuite esplicitamente ai grammatici (παρὰ τοῖς γραμματικοῖς), cerca di rendere ragione della posizione Aristotelica.<sup>11</sup>

### La domanda

La domanda che apre la *quaestio* è concisa: “per quale motivo Platone disse che il discorso si mescola da nomi e verbi?”. Anche se Cherniss indica come riferimenti paralleli i luoghi di *Sofista*, *Cratilo* e *Teeteto* dove si può ritrovare la stessa definizione di discorso (λόγος) composto dall'accostamento di ὀνόματα e ῥήματα, Wouters e Giavatto hanno giustamente sottolineato che il problema della *quaestio* ha che fare solamente con il *Sofista*, come dimostra il richiamo al *protos logos* presente più avanti nella *quaestio* (1009C).<sup>12</sup> L'uso del verbo κερᾶννυμι sembra dipendere da *Sofista* 262c4, mentre da 263d3–4 deriva la preposizione ἐξ attorno alla quale si svilupperà una parte dell'esegesi proposta da Plutarco (1009F).<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Lucio 4T Gioè.

<sup>9</sup> Cfr. Plu. *De E* 319B–D, *def. or.* 428 C, *an. procr.* 1013D. Tarrant (2000: 183–) mette il *Sofista*, insieme a *Politico*, *Cratilo* e *Parmenide* nel gruppo dei “logical dialogues”. Il tipo di trattamento riservato al *Sofista* dalla nostra *quaestio* però non è elencato nella ricostruzione di Tarrant che si concentra sulla maggiore attenzione riservata dai platonici alla discussione dei *μεγίστα γένη*, 194–195.

<sup>10</sup> Sull'influenza del *Cratilo* nella discussione antica, e non solo platonica, attorno alla natura del nome si veda van den Berg (2008: 1–58). Plutarco nella nostra *quaestio* non è interessato al problema suscitato dal *Cratilo*, che lui dimostra di conoscere e che si mostra molto presente in *Is. et Os.*, su cui van den Berg (2008: 46–51).

<sup>11</sup> Cfr. Ammon. *in de int.* 11, 1–8.

<sup>12</sup> Cherniss (1976:104): *Sph.* 262c2–7, *Cra.* 424a1–5, 431b5–c1, *Th.* 206d1–5, aggiunge anche ep. VII 342b6–7, 343b4–5.

<sup>13</sup> Cfr. anche Pl. *Sph.* 262a9–11, *Cra.* 424e4–425a5 (οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν, καὶ ἐν ἐπὶ ἔν, οὐ ἂν δοκῆ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὃ δὲ συλλαβὰς καλοῦσι, καὶ συλλαβὰς αὐ̄ συντιθέντες, ἐξ ὧν τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὄλον συστήσομεν, ὡσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη) sembra essere un testo che persiste nella riflessione sulla sintassi antica. Come testimoniano Apollonio Discolo (A.D.) nella sua *Synt.* e Dionisio di Alicarnasso in *Comp.* il discorso era considerato in maniera accrescitiva a partire dagli elementi delle lettere, sillabe, nomi, parti del discorso, Lallot (2015: 860, 863–865), de Jonge (2008: 50) per l'influsso del passo su Dionisio di Alicarnasso, (2015: 987).

La domanda della *quaestio* è estrapolata dalla sezione del *Sofista* che costituisce un momento cruciale della riflessione filosofica antica attorno al non essere, alla sua esistenza e alla sua dicibilità.<sup>14</sup> In maniera forse sorprendente, questo tema non trova spazio nella nostra *quaestio*, che si configura come uno studio di natura linguistico-grammaticale o, se si vuole essere meno clementi, para-grammaticale, sulla definizione di *logos*, ovvero di discorso, data da Platone nel *Sofista*. La critica moderna si è interrogata sul significato attribuito da Platone alle parole “nome” e “verbo”. Ademollo ha dimostrato che il tra il *Cratilo* e il *Sofista* sembra esserci un’evoluzione del lessico,<sup>15</sup> tale per cui nella definizione di *logos* del *Sofista*, ripresa da Plutarco, ὄνομα e ῥήμα sono usati per indicare nome/soggetto – verbo/predicato, con una distinzione lessicale e sintattica nuova per Platone.<sup>16</sup> Che il *Sofista* costituisca il punto di partenza della riflessione antica sulle parti del discorso e sulla sua struttura è ormai riconosciuto dagli studiosi di grammatica e di linguistica antica.<sup>17</sup> Da questo punto di vista, la nostra *quaestio* sembra essere in linea con l’interpretazione moderna, vista l’importanza che viene riconosciuta alla definizione di (*protos*) *logos* del *Sofista*, all’interno di una prospettiva diacronica in cui la posizione di Peripatetici e Stoici è vista in diretta continuità con quella di Platone.

### Omero e le parti del discorso

La domanda è seguita da una considerazione che sembra costituire la prima ipotesi esegetica al problema, come può suggerire anche l’uso di ἦ ad apertura della sezione successiva (1009C):<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Cfr. Pl. *Shp.* 255e8–259c4, su cui vedi Frede (1992).

<sup>15</sup> Meno positiva è l’opinione dello studioso di grammatica antica Wouters (1996: 322–323), Swiggers – Wouters (2015: 760–764): “Plato’s terms are, respectively, ὀνόματα and ῥήματα, and while it may seem convenient to translate them as ‘nouns / names’ and ‘verbs’, it is clear that the terms designate constituents of the sentence, and propositional terms, and not word classes as such. This is clear from the fact that Plato is not interested in their morphosyntactic behaviour and their paradigmatic shapes, but only in their function within a (true / false) sentence and in their mutual combination, which he labels (πρώτη) συμπλοκή, i.e. ‘(first / primordial) link / bond’”. In maniera simile Nuchelmans (1973: 13–21): “the key-words in this passage [*Sph.* 261c6–262e2] are of a rather unspecialized nature. *Onoma* is used in the sense of a name for an agent; but also in the broader sense of a word. The verb *onomazein* is construed with an internal object, *onomata*, or with external object, the thing indicated by means of an *onoma* or *rhēma*; the subject may be a person or a word. The verbs *dēloun* and *sēmainein* take as their subjects persons or linguistic expressions and the things signified are either actions and agents or states and affairs. *Legein* is used in the sense of uttering *onomata* and *rhēmata* or a *logos*, with a person as subject; or in the sense of saying that something is the case, with a person or a *logos* (263b4) as subject. Correspondingly, a *logos* may be an utterance, as the words spoken, or a statement, either in the sense of an act of asserting that something is the case or the sense of that which is asserted”, p. 14–15.

<sup>16</sup> Ademollo (2015: 33–34), nel *Cratilo* ὄνομα e ῥήμα testimoniano ancora l’uso antico dei termini: ὄνομα: “in accordance with normal Greek usage: the term is applied not only to proper and common nouns but also to pronouns, adjectives, adverbs, and verbs in the participle and infinite mood (...) in light of this evidence we might be tempted to suppose that the term ‘*onoma*’ should actually be translated as ‘word’ rather than ‘name’. but that would be a mistake: the Greek *onoma* has a close etymological connection with the verb *onomazein*, ‘to name’, whereas ‘word’ has no parallel connection with any transitive verb”. ῥήμα: “originally and literally means ‘thing said’. More precisely, the evidence suggests that the term is applied to linguistic expressions which the speaker regards as efficacious or relevant in context”, p. 35. Ademollo dimostra che già in *Cratilo*, dove la persistenza dei significati sopra elencati è ancora ben presente, nella definizione di *logos* come “composto da nomi e verbi” (431b1–c2) può essere riconoscibile una specializzazione dei termini in relazione della funzione sintattica di “nome” e “verbo”, p. 40.

<sup>17</sup> Nuchelmans (1973: 20), Frede (1992: 423), Ademollo (2015) che argomenta accuratamente la portata della definizione di *logos* data dal *Sofista*. L’importanza della riflessione platonica per la riflessione antica su temi grammaticali è riconosciuto anche da studiosi di grammatica antica, vedi Lallot (2015: 860), Callipo (2017: 329–330).

<sup>18</sup> L’uso di δοξεῖ per introdurre un’ipotesi esegetica ricorre anche nella *quaestio* III 1001D: δόξει δ’ αὐτόθεν.

sembra infatti che Platone licenzi tutte le parti del discorso eccetto queste due mentre Omero,<sup>19</sup> nel suo uso baldanzoso, le abbia messe tutte in un unico verso:

io stesso entrando nella tenda, il tuo dono, che tu ben sappia  
e infatti ci sono pronomi e participio e nome e verbo e proposizione e articolo e congiunzione e avverbio,  
infatti la “a” (δέ) è messa come una parte al posto della congiunzione “verso” (εις), infatti “alla tenda”  
(κλισίηνδε) è tale e quale a “ad Atene” (Ἀθήναζε) (1009C).

Il richiamo ad Omero non è infrequente nelle *Platonicae Quaestiones*, in questo caso però, in maniera insolita, Omero sembra rappresentare un'autorità alternativa rispetto a Platone.<sup>20</sup> Non si esclude la possibilità che Platone conosca “tutte le parti del discorso” ma si mette in discussione la sua scelta di metterle da parte tutte eccetto due, nome e verbo. Di contro, è citato l'esempio di Omero, il cui verso dimostra non solo la conoscenza di tutte le parti del discorso da parte del poeta ma anche l'utilizzo.<sup>21</sup> Il metodo grammaticale usato nella *quaestio* giustifica la citazione del verso omerico in cui ricorrono tutte le parti del discorso,<sup>22</sup> anche se esso non corrisponde a quello comunemente usato dai grammatici per lo stesso scopo. Come è stato notato da Garcea e Giavatto, questo particolare verso potrebbe essere stato scelto da Plutarco in vista della definizione di nome che verrà data poco più avanti nella *quaestio* (1009D).<sup>23</sup>

Il riferimento alle otto parti del discorso suggerisce il legame della *quaestio* con il contesto filologico grammaticale antico come riconosciuto da Wouters, che indica come paragone la *Techne Grammatike* di Dionisio Trace.<sup>24</sup> Tuttavia, ogni riferimento alla *Techne Grammatike* porta un sé un

---

<sup>19</sup> Il greco è frutto di una ricostruzione di Cherniss per un testo tramandato dai codici estremamente corrotto e inintelligibile, per il quale si rimanda all'apparato di Cherniss (1976: 104).

<sup>20</sup> Così anche Giavatto (2010: 118–119).

<sup>21</sup> È possibile immaginare che questo tipo di annotazione dipenda da una fonte di ambito grammaticale-alessandrino. Sono molte poche le testimonianze che ci consentono di immaginare un lavoro esegetico da parte dei filologi Alessandrini sul testo di Platone. Recentemente Schironi (2005) ha raccolto alcune delle prove di cui siamo in possesso per dimostrare questa possibilità. La testimonianza di Diogene Laerzio (3. 61, 65) in merito all'organizzazione dei dialoghi platonici in trilogie da parte di Aristofane di Bisanzio ma anche sull'uso di segni critici apportati al testo platonico, che proverebbero l'esistenza di un'edizione critica commentata dei dialoghi, è conosciuta e la sua validità estremamente dibattuta. Schironi riesce a dimostrare la validità di questa testimonianza attraverso il confronto tra nuovi papiri e lessici bizantini: “thus it seems likely that, together with an Academic tradition which produced the Platonic edition by Arcesilaus, followed by the standard one arranged into tetralogies by Thrasyllus, the astronomer of Tiberius (cf. Diog. Laert. 3,56), there was another ‘grammatical’ tradition, developed in Alexandria by Aristophanes and then Aristarchus. These scholars were interested in Plato not from a philosophical point of view, but from a philological one”, p. 432. Come si avrà modo di indicare riguardo alle parti del corso, sembra che già Aristarco fosse giunto alla definizione delle otto parti. Dunque, sembra un caso plausibile, per quanto poco verificabile, che dietro all'origine della X *quaestio* si celi un commento Alessandrino sul passo del *Sofista* in cui Platone nomina solo “nome” e “verbo” e trascuri le altre parti del discorso. Per un caso analogo al nostro, in cui Omero è considerato un'autorità in ambito filosofico cfr. *Aud.* 25B–C.

<sup>22</sup> Cfr. A.D. *synt.* 2.2.17, 1–15, Priscianus *inst.* 116,5–25.

<sup>23</sup> Wouters (1996: 312), il verso canonico è Hom. *Il.* XXII 59, cfr. Scholia in Dion. Thrax. 58.16. così anche Garcea e Giavatto (2005: 9): “could Plutarch have chosen this verse instead of A 185? According to our reconstruction, he could not, insofar he would not have been ready: • to give up *klisiê* and *geras* of A 185; • to accept *dustênos*, the word of X 59 recognised as *onoma* by grammarians, i.e. a modern adjective, because such a word does not designate what we called  $\pi^4$ . If the *onoma*, as Plutarch conceived it, refers exclusively to pragma or to a pathos, and therefore to a substance, *dustênos* rather refers to a quality”.

<sup>24</sup> Così anche Cherniss (1976: 105). Sull'evoluzione e canonizzazione della categoria τὰ μέρη τοῦ λόγου si può vedere de Jonge (2008: 96–102) che ne ricostruisce la genesi e l'influenza da parte di Aristotele e degli Stoici. È possibile che al tempo di Plutarco l'espressione fosse ormai definita e immediatamente associabile agli studi grammaticali. Nella *quaestio* non compare la distinzione tra λέξις e λόγος, di origine stoica accolta anche dai grammatici, che distingue tra “parole” e

grosso problema in merito alla sua autenticità e alla canonizzazione delle otto parti del discorso menzionate da Plutarco.<sup>25</sup> Come chiarisce de Jonge:

it is certain that many other word class systems, constituting of nine or more μέρη λόγου, circulated in the period between Aristarchus (second century BC) and Apollonius Dyscolus (second century BC), before the latter grammarian adopted the system of eight word classes in his *Syntax* and other grammatical works. And although Apollonius was very influential, the octopartite system probably did not become canonical until the Roman grammarian Donatus (active around 350 AD) had adopted it. What happened in the period between Aristarchus and Apollonius is difficult to tell, because so many important texts have been lost: only fragments survive of the works written by important grammarians such as Dionysius Thrax, Turannion, Asclepiades of Murlea and Tryphon.<sup>26</sup>

La testimonianza della *quaestio*, dunque, può essere usata soltanto per confermare che una divisione in otto parti del discorso era circolante in età imperiale ed era conosciuta anche da qualcuno non esperto di grammatica come Plutarco. Meno semplice è ricostruire le fonti di ambito grammaticale usate da Plutarco in questo passo come in tutta la *quaestio*. Il lessico usato nel corso dello studio sembra piuttosto impreciso,<sup>27</sup> spaziando tra usi stoici e grammaticali. Pur essendo riconoscibili alcuni punti di contatto con Apollonio Discolo e il suo *De Syntaxi*,<sup>28</sup> la ricostruzione si deve limitare al campo delle ipotesi. Nella corso della *quaestio* Plutarco nomina soltanto “i dialettici”,

---

“discorso”, differenza che invece è presente ed è sfruttata nella sua argomentazione da Ammonio *in de int.* 13, 1–2. Il termine ἐπίρρημα per indicare “avverbio” è testimoniato per la prima volta nei frammenti del grammatico di età augustea Trifone ed è usato anche da Dionisio di Alicarnasso, vedi de Jonge (2008: 103).

<sup>25</sup> Wouters (1996: 312–313). L’uso delle otto parti del discorso si porta con sé il problema complesso, che non può essere discusso in questa sede, della nascita della grammatica come disciplina e della canonizzazione delle parti del discorso. Matthaios (2015: 197–202): “the temporal boundary between these two main periods of ancient scholarship and grammar is approximately the turn of the 2nd to the 1st century BC. This is mainly due to the situation mentioned above: whereas grammar during the first period supplied the instrument for philological activity and was tied to the explanation of literary text, in the second stage a demand for theoretical elaboration and systematization of the linguistic theory was felt, and this soon found expression in special monographs and textbooks”, p. 197–198. (Anche Sesto è fonte per la definizione dell’ambito della grammatica, cfr. *M.* I 91–96, 252). “this development had already begun to come to the fore in the 2nd century through Apollonius Dyscolus and Herodian whose writings comprised exclusively linguistic matters”, p. 201. È conservato un testo attribuito a Dionisio Trace, la *Techne Grammatike*, considerato il testo più antico (I a. C.) in cui è fornita una definizione tecnica dell’ambito di appartenenza della grammatica, e le otto parti del discorso. Sulla *Techne Grammatike* di Dionisio, vedi Callipo (2011: 9–28, di cui nel presente commento si segue testo e traduzione), sul problema dell’autenticità vedi Pagani (2010). Sulle parti del discorso vedi de Jonge (2008: 91–95). Quello che però può essere detto partendo dalla nostra *quaestio* è che testimonia la presenza di un dibattito attorno a temi di natura grammaticale, in cui, ancora, è molto persistente l’apporto della riflessione filosofica, specialmente quella degli Stoici. Il tentativo migliore per mostrare, a partire dalle poche fonti di cui siamo in possesso, che gli Stoici avessero una teoria grammaticale è stato fatto da Frede (1978), che ha mostrato quanto la teoria linguistica stoica sia inalienabile dal sistema filosofico Stoico (così anche Long 2006c). L’impronta lasciata dagli Stoici negli studi grammaticali è indiscutibile. Come dimostra la nostra *quaestio* è con gli Stoici che bisogna confrontarsi per tutti gli aspetti relativi al discorso e alle parti del discorso.

<sup>26</sup> De Jonge (2008: 93–94).

<sup>27</sup> Per esempio, Plutarco sembra elencare le parti del discorso partendo dalla loro posizione nella frase citata di Omero, mentre i grammatici avevano un ordine canonico, sul tema vedi Callipo (2017: 328–329).

<sup>28</sup> Per una ricostruzione aggiornata attorno al personaggio e al testo si rimanda a Callipo (2017: 7–28): “quello di Apollonio Discolo costituisce il primo trattato greco di sintassi pervenuto: Apollonio fu il primo, nella storia delle teorie linguistiche antiche, a occuparsi in modo sistematico della costruzione delle parole da un punto di vista strettamente grammaticale. Di fronte alla perdita quasi totale delle opere dei suoi predecessori, note solo in modo frammentario, la produzione apolloniana è inoltre tanto più importante, in quanto testimone unico dei risultati a cui la grammatica era giunta nella prima metà del II sec. d.C. e preziosa fonte indiretta per i grammatici anteriori”, p. 10. Le citazioni da *Synt.* I nel presente commento dipendono dal testo di Callipo (2017).

cioè gli Stoici,<sup>29</sup> mentre non è presente alcun richiamo esplicito all'arte della grammatica. È possibile immaginare l'influenza di un altro ambito di studi sulla *quaestio*: quello della retorica, alla quale Plutarco stesso sembra fare riferimento a 1011A (τοῖς τὰς τέχνας γράφουσι).<sup>30</sup> Questo ambito, che in epoca imperiale si specializza e distingue dallo studio della grammatica,<sup>31</sup> ha come massimo esponente Dionisio di Alicarnasso, che rappresenta una fonte insostituibile per lo stato di avanzamento degli studi linguistici della prima età imperiale (I a.C.–I d.C.).<sup>32</sup> Dionisio di Alicarnasso testimonia il suo interesse per le parti del discorso e il suo modo di considerarle sembra analogo a quello di Plutarco nella *quaestio*, se è vero ciò che dice de Jonge:

Dionysius does not distinguish between the concept of the μέρη τοῦ λόγου in Aristotle and Stoic philosophy on the one hand, and the concept of the word classes of the philologists and technical grammarians on the other hand. His own concept of the μόρια λόγου has two aspects: they are parts of the phrase *and* word classes.<sup>33</sup>

Tuttavia, le parti del discorso elencate da Dionisio non corrispondono completamente a quelle elencate da Plutarco, che sembrerebbero più vicine all'elenco delle otto parti presenti nel *De syntaxi* di Apollonio Discolo.<sup>34</sup> L'opinione finale di Wouters sulla *quaestio* testimonia che il contributo di Plutarco è insoddisfacente se paragonato solamente agli studi grammaticali antichi, interessati ad una definizione morfologica delle parti del discorso che nella *quaestio* trova spazio solo nei pochi accenni

---

<sup>29</sup> Il termine “dialettici” per indicare gli Stoici è testimoniato e diffuso nel periodo coevo a Plutarco e in Plutarco, cfr. *stoic. Rep.* 1045F–1046A vedi Cherniss (1976: 107).

<sup>30</sup> De Jonge (2008: 91–165). Vedi anche Callipo (2017: 326–327).

<sup>31</sup> Per una ricostruzione autorevole della situazione degli studi filologici e grammaticali in età imperiale e tardo antica si rimanda a Matthaios (2015), che apre la sua ricostruzione sottolineando quando le fonti e le figure di questo periodo siano quanto mai frammentarie e oscure, p. 185. Della fase imperiale Apollonio Discolo ed Erodiano sono le figure più importanti e documentate, p. 187. Questo ambito di studi nell'antichità ha visto una forte collaborazione tra mondo Latino e Greco, p. 192, come è testimoniato anche dalla nostra *quaestio*, cfr. 1010D. È in questa fase che la grammatica si differenzia dallo studio della retorica: “rhetoric defined the program for contemporary literary production and was interested in ancient prose text and oratory, insofar as they served the purpose of educating the speaker and provided the benchmark for assessing the new text being composed. This explains the rhetorician’s engagement with ancient prose authors, especially with Attic orators, whose activity was becoming strongly linked with the domain of rhetoric at that time. Literary criticism – a subject which by definition belonged to the task of ancient philology – was almost exclusively cultivated by rhetoricians during this period. Consequently, poetry was regarded as the sole arena of philological-grammatical activity”, p. 192. Questo aspetto è particolarmente importante, perché è possibile che questo ambito di studi, tramite Dionisio di Alicarnasso, sia il punto di riferimento di Plutarco nella *quaestio*. De Jonge (2015: 982): “grammar and rhetoric were the pillars of the traditional system of Hellenistic and Roman education. The rhetorician would formally start his teaching where the grammarian has finished, but Quintilian record that grammatical teaching in many cases anticipated the lessons of the rhetorician (*Inst.* 2. 14–23). (...) since both grammar and rhetoric deal with language and linguistic communication, there are inevitably many topics where the two disciplines meet. The most important domain where grammar and rhetoric come together is the study of style (λέξις, φράσις, ἐρμηνεία, *elocutio*), understood as the expression of thoughts in words”.

<sup>32</sup> L'importanza di Dionisio di Alicarnasso per la ricostruzione delle conoscenze grammaticali della prima età imperiale è stata sostenuta per la prima volta da Schenkeveld (1983), ed è al centro della ricostruzione di De Jonge (2008: 1–2). Sulle opere superstiti di Dionisio di Alicarnasso (D.H.), dieci in totale, vedi de Jonge (2008: 20–25).

<sup>33</sup> De Jonge (2008: 117–118), commentando D.H. *Comp.* 2.

<sup>34</sup> Dionisio di Alicarnasso sembra usare un sistema di nove parti del discorso, de Jonge (2008: 125, 143–147). Cfr. A.D. *Synt.* I 14, dove sono presenti: nome, verbo, participio, articolo, pronome, preposizione, avverbio, congiunzione secondo l'ordine canonico presente anche in *Techne Grammatike* §11.

riguardo alle pronome, participio, preposizioni (1011C–D).<sup>35</sup> Per questo è possibile che lo studio della retorica possa essere alla base delle conoscenze linguistico-grammaticali esposte da Plutarco nella *quaestio*. La retorica infatti era molto vicino alla grammatica ma era più ricca di sfaccettature, interessanti per uno studio filosofico come quello di Plutarco. La retorica si occupava poi anche dello studio della prosa, ben presente nella nostra *quaestio* (1010C, 1010E–F) insieme alle numerose citazioni di Omero.<sup>36</sup> Benché attraente, anche questa possibilità è destinata a rimanere un’ipotesi, dal momento che il lessico usato da Plutarco nella *quaestio* non sembra testimoniare un uso diretto di un unico ambito specializzato di studi linguistici antichi.<sup>37</sup> Infine, è possibile che la fonte di Plutarco provenisse dalla riflessione filosofica, dal momento che il dibattito sulle parti del discorso dimostra di essere molto vivo anche in questo contesto già dai tempi di Teofrasto, che avrebbe scritto un trattato dal titolo Περί τῶν τοῦ λόγου στοιχείων di cui parla Simplicio nel suo *commento alle Categorie*.<sup>38</sup> Anche Crisippo avrebbe scritto un trattato Περί τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν secondo Dionisio di Alicarnasso (*Comp.* 4).<sup>39</sup>

Malgrado la difficoltà a stabilire l’ambito nel quale Plutarco incardina la sua esegesi, l’uso dell’espressione τὰ μέρη τοῦ λόγου in questa parte della *quaestio* sembra comunque fare riferimento ad una categoria che Plutarco non riconosce come valida per chiarire il passo del *Sofista*. Non a caso, questa prima ipotesi si conclude con una nuova domanda, “cosa bisogna dire in difesa di Platone? τί δὴ ῥητέον ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος; 1009C”. Da questo momento, l’indagine si configura dunque come una difesa della validità delle parole di Platone.

### La seconda ipotesi e la difesa di Platone

Per difendere Platone viene in primo luogo contestualizzato il significato di *logos* nell’ambito del *Sofista*. Il metodo del procedimento va osservato con cura:

oppure è quello che gli antichi denominavano “primo discorso”, chiamato allora protasi mentre adesso assioma, ciò che pronunciando per primo dicono la verità o il falso?

---

<sup>35</sup> De Jonge (2015: 990): “while philosophers like Aristotle and the Stoics were mainly interested in the analysis of the assertion or meaningful sentence into its “parts”, Alexandrian philologists and grammarians focused on the distinction of different ‘word classes’ with their *accidentia*”.

<sup>36</sup> De Jonge (2015: 982): “a central activity in the rhetorical reaching of Hellenistic and Imperial periods was the close reading of poets, orators and historians of archaic and classical Greece: the works of Homer, Lysias, Demosthenes, Thucydides, Plato and the tragedians were the models that Greek students continuously had to read, analyse and imitate”.

<sup>37</sup> A Dionisio di Alicarnasso in Plutarco è dedicato un paio di pagine da Helmbold – O’Neil (1959: 24–25), che invece non registrano alcuna citazione di Apollonio Discolo nel *corpus*. Cherniss (1976: 111) suggerisce alcuni riferimenti a D.H. (cfr. 1010A), allo ps-Longino, p. 119, cfr. 1010F, Demetrio, p. 120, cfr. 1011A, tutti esponenti della retorica di età imperiale, su cui vedi de Jonge (2015). L’influenza della retorica antica sulla X *quaestio* meriterebbe di essere studiata da parte di uno studioso di retorica. Cherniss (1976) indica alcuni paralleli con *Synt.* di Apollonio Discolo che verranno indicati nel corso del commento.

<sup>38</sup> Cfr. *Simpl. In Cat.* 8.10, 20–11, 2 (= Theophrastus fr 683 Fortenbaugh), sul tema vedi de Jonge (2008: 107–108). Teofrasto potrebbe anche essere la fonte di una sezione della *quaestio* (1010A–B).

<sup>39</sup> Sul valore di questa testimonianza e sulla possibilità che gli Stoici avessero una teoria grammaticale delle parti del discorso e della sintassi si veda Frede (1978: 57–58).

ἢ ὅτι πρῶτον λόγον οἱ παλαιοὶ τὴν τότε καλουμένην πρότασιν νῦν δ' ἀξίωμα προσηγόρευον, ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται; (1009C).

Nel passo, come in tutta la sezione a seguire, ci sono degli espliciti riferimenti al *Sofista*. È in questo dialogo che il discorso composto da nomi e verbi è definito πρῶτος λόγος:

S: ... sino a che uno non combini i verbi ai nomi. È allora che essi si accordano e questo primo intreccio immediatamente diventa un discorso, tra i discorsi, si può dire, il primo e il più breve (τότε δ' ἤρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθύς ἢ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος τε καὶ μικρότατος).

T: in che senso dici questo?

S: quando uno afferma “uomo impara”, non diresti che questo discorso è il primo e il più corto? (ὅταν εἴπῃ τις “ἄνθρωπος μαρθάνει” λόγον εἶναι φῆς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον;)

T: io sì.

S: indica infatti, già a questo punto, qualcosa di relativo alle cose che sono, o vengono ad essere, o sono venute o verranno ad essere, e non si limita a nominare, ma origina qualcosa di completo, intrecciando i verbi con i nomi. Perciò affermiamo che dice, e non soltanto nomina, ed è proprio questa connessione che abbiamo chiamato con il nome di “discorso” (διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἵπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγάμεθα “λόγον”) (262c4–d7).<sup>40</sup>

Del *protos logos* del *Sofista* Plutarco parla come una denominazione “degli antichi”, affiancata ad un altro termine del passato (τότε): protasi, con il quale si richiama l'uso di Aristotele (*An. pr.* I 1, 24a 16–17).<sup>41</sup> Il termine *assioma*, che rimanda invece al lessico Stoico, è considerato di uso contemporaneo.<sup>42</sup> Il tipo di equiparazione operata nella *quaestio* può apparire piuttosto superficiale, specialmente per quanto riguarda il rimando a teorie stoiche che difficilmente possono essere poste sullo stesso piano di altre, considerato la base epistemologica che le contraddistingue e che Plutarco dimostra altrove di conoscere e attaccare.<sup>43</sup> Tuttavia, Plutarco sembra volontariamente compiere questa sovrapposizione per dimostrare la validità dell'interpretazione platonica, che corrisponde, e dimostra dunque di essere accolta, anche da Peripatetici e Stoici. Plutarco continua spiegando che questo tipo di discorso se pronunciato, può dire il vero o il falso per primo: ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται (1009C).

Ai richiami del *Sofista*<sup>44</sup> sono affiancate senza apparenti problemi dottrine stoiche: “questo è messo insieme da nome e verbo, dei quale i dialettici chiamano uno nominativo e l'altro predicato, τοῦτο δ' ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος συνέστηκεν, ὧν τὸ μὴν πῶσιν οἱ διαλεκτικοὶ τὸ δὲ

<sup>40</sup> Tr. Centrone.

<sup>41</sup> Cfr. Alcin. *Didask.* VI 158 5–8. Come indica Cherniss (1976: 106) è usato con il significato generale di “proposizione”, il capitolo di Alcino è in realtà focalizzato sul sillogismo ed è dunque estremamente influenzato da Aristotele, pur avendo dei rimandi a *Shp.* 263a1–9, evocato anche nella nostra *quaestio* a seguire. Cfr. anche Gal. *Inst. Log.* I 5, Apul. *De int.* I 176, 15–177, 2, Procl. *in Euc.* 193, 18–194, 4 per la stessa ricostruzione sull'uso di assioma e protasi. In questi passi assioma è associato all'uso degli Stoici, che nella *quaestio* sono chiamati da Plutarco οἱ διαλεκτικοί. È difficile capire perché secondo Wouters (1996: 316), Plutarco indicherebbe con “gli antichi” solo Aristotele, diversamente Giavatto (2010: 119): “de Platon – ou des “anciens””.

<sup>42</sup> Cfr. Diog. Laer. 7. 65= SVF 2. 193, Sext. *M.* 8 10= SVF 2. 187, su cui Long-Sedley (1987: 205): “Stoic *axiōmata* resemble propositions, as this term is most commonly used, in being (as sayables) the intentional object of certain mental acts and in being what expressions of the form ‘S is P’ mean”. Il capitolo 7 di Diogene Laerzio è la testimonianza più importante che si possiede per quanto riguarda la grammatica stoica, sul problema vedi Long (2006c: 236–255).

<sup>43</sup> Per un approfondimento vedi il commento alla *quaestio* I 1000C.

<sup>44</sup> Pl. *Shp.* 263a1–9.



κατηγορημα καλοῦσιν”. Secondo Frede, nel passo della *quaestio* Plutarco dimostra come altri interpreti a lui contemporanei, di non aver compreso fino in fondo la teoria linguistica stoica, nella quale il termine πῶσις (che comunemente in grammatica ha il significato di “caso”)<sup>45</sup> viene confuso con il nome/soggetto, corrispondete al platonico ὄνομα, perché secondo la teoria Stoica anche il nominativo sarebbe considerato un caso.<sup>46</sup> Allo stesso modo, lo stoico κατηγορημα è fatto corrispondere con ῥήμα.<sup>47</sup>

Dopo aver dimostrato che da Platone agli Stoici, quindi dagli antichi in poi, si intende un *logos* specifico, il *protos logos* / *protasi* / *assioma*, quando si tratta della mescolanza di nome e verbi, si prosegue dimostrando la funzione fondamentale di nome e verbo all’interno di questo *logos*:

infatti sentendo che “Socrate fa filosofia” e ancora che “Socrate vola”, diremo che uno è un discorso vero e l’altro falso, senza aver bisogno di nient’altro  
ἀκούσαντες γὰρ ὅτι Σωκράτης φιλοσοφεῖ καὶ πάλιν ὅτι Σωκράτης πέτεται, τὸν μὲν ἀληθῆ λόγον εἶναι τὸν δὲ ψευδῆ φήσομεν, οὐδενὸν ἄλλου προσδεθέντες, 1009D.

Il testo di riferimento continua ad essere il *Sofista* (263a2–b3), da cui l’esempio è ripreso con l’unica differenza che nel dialogo platonico Teeteto è il soggetto delle due frasi. Può essere deludente constatare che la citazione serve unicamente a dimostrare che per fare un *logos* vero o falso servono solo nome e verbo, mentre è omesso l’aspetto più importante della sezione del *Sofista*, cioè che il *logos* è riguardo a Teeteto e di Teeteto:<sup>48</sup> solo in relazione a *Teeteto* si può dire se il *logos* è vero o falso. Si può ipotizzare che il passo fosse sufficientemente noto da poter essere citato così grossolanamente. Del resto, la *quaestio* prosegue con una spiegazione inattesa, che riconduce il termine *protos* alla genesi del linguaggio umano:<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Sul significato di πῶσις dentro la teoria Stoica linguistica, strettamente legato al λεκτόν, vedi Frede (1977: 62–69), Long Sedley (1987: 199–202). Per quanto riguarda il *lekton* p. 199: “ontologically, it is sharply distinguished from the ‘signifier’ (utterance) and the ‘name-bearer’ (the corporeal entity which the sayable is about) in being ‘incorporeal’. (...) Cato, or wisdom, are bodies, instances of things, which can be referred to by the subjects or objects of verbs (...) But the sayable expressed by ‘Cato is walking’ is not itself a body, but something which can be said *about* a body”.

<sup>46</sup> Il termine πῶσις ha solo otto occorrenze in tutto il *corpus* plutarco (Lys. 12 l. 5; 2. 5; 3. 6; *quaest. plat.* VII 1005B, *Stoic. Rep.* 1045C, *adv. Stoic.* 1083A) e la nostra *quaestio* è l’unico luogo in cui è usato nel contesto di una discussione di natura linguistica, con il significato comune di “caso”. Garcea – Giavatto (2005: 2). “in this function, noun and verb are identical with subject (*ptôsis*) and predicate (*katégoréma*), clearly interpreted by Plutarch in a strictly grammatical meaning”.

<sup>47</sup> Frede (1977: 69), che discute della funzione e del significato di πῶσις e κατηγορημα nella ricostruzione di quella che poteva essere la sintassi della preposizione stoica, pp. 61–73. Diversamente da Frede, Wouters (1996: 319): “it rather seems that until now he has understood both the text of Plato (λόγος = statement / ὄνομα = subject / ῥήμα = predicate) and the Stoic system (ἀξιῶμα = statement / πῶσις = subject / κατηγορημα = predicate) quite correctly”.

<sup>48</sup> Ademollo (2015: 47): “let us make the straightforward hypothesis that there is a close connection between what a sentence ‘says’ and what it signifies or indicates. Then it follows that a minimal sentence like ‘Callia walks’ ‘combines and object and an action’, and signifies ‘an action or inaction or being of what is or what is not’, not by bearing a simple relation of signification to an action-object complex, but rather by bearing a complex relation of signification to *two* entities, an action and an object, by signifying an action as the action of some object (remember 263b9: the false sentence ‘says the things [i.e. the properties] which are not as things which are’)”.

<sup>49</sup> Garcea – Giavatto (2005: 3), parlano di un “phylogentic approach”. Oltre a questo, il riferimento alla genesi del discorso primo, come quello di cui gli uomini hanno avuto bisogno per “narrare e indicare” potrebbe richiamare la discussione del *Cratilo* in merito alla natura del nome e agli “antichi” impositori dei nomi (411 b3–c1), anche se rimane molto difficile da spiegare.

e infatti è verisimile che gli uomini per prima cosa fossero nella necessità di un discorso e di voce articolata, volendo narrare e indicare le azioni e coloro che le compiono e le affezioni e chi le subisce. Poiché dunque mostriamo in maniera sufficiente con il verbo le azioni e le passioni, e con il nome chi compie queste e chi le subisce, come lui stesso ha detto, sembrò che queste cose avessero significato, 1009D.

Nel passo sembra nuovamente che il contenuto della sezione del *Sofista* venga mescolato a lessico e posizioni stoiche riguardo alla definizione di *logos*. Nel *Sofista* si distingue tra una successione inarticolata di nomi o verbi e la composizione del discorso a partire da nome e verbo insieme (262a9–c7), ma sembra essere richiamata la posizione degli Stoici secondo cui un discorso è espressione articolata che indica qualcosa.<sup>50</sup> Dal *Sofista* poi dipende la definizione di “nome” e “verbo” che sembra essere evocata nella *quaestio*:

- “l’indicatore che si riferisce alle azioni lo chiamiamo, credo, “verbo”, τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα ὄημα που λέγομεν, 262a3–4”.<sup>51</sup>
- “quel segno fonico apposto a quelli che, proprio loro, compiono quell’azione “nome”, τὸ δε γ’ ἐπ’ αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα, 262a6–7”.<sup>52</sup>

La definizione di verbo proposta nella *quaestio* sembra richiamare in più la distinzione tra verbo attivo e passivo, che secondo Nuchelmans dimostrerebbe un’influenza stoica, e allo stesso tempo l’influenza che la definizione di verbo di Platone ha avuto sugli Stoici.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Cfr. Diog. Laer. 7, 56–57 = SVF 3, fr. 20, vedi anche SVF III, fr 29, 34–36. Cherniss (1976: 107), richiama anche il confronto con Plu. *soll. an.* 973A dove sembra essere presente la stessa teoria stoica per la definizione di “voce articolata”, cfr. SVF II, p. 43, 18–20, II, fr. 143, ma anche con Plu. *an. procr.* 1026A: λόγος δὲ λέξις ἐν φωνῇ σημαντικῆ διανοίας, per il quale Ferrari Baldi (2002: 314) rimandano al passo di Diogene Laerzio sopra menzionato e Sext. *M* 8, 80. Vedi anche D.H. *Comp.* 14, 48, 2–8. In ogni caso la definizione di *logos* di *an. procr.* sembra molto più complessa e storicamente documentata di quella presente nella nostra *quaestio*.

<sup>51</sup> Cfr. Pl. *Shp.* 262b5–8.

<sup>52</sup> Cfr. Pl. *Shp.* 262b9–11. In ogni caso è sicuramente il testo platonico ad essere alla base di quello della *quaestio*, cfr. la diversa definizione data da Arst. *De int.* 16b7, che sembra corrispondere a quella di predicato, sul tema vedi Ademollo (2015: 48).

<sup>53</sup> Nuchelmans (1973: 47), che riguardo all’uso Stoico di *pragma* sostiene: “to answer the question what the word *pragma* means in this context we have to note, I think, the way it is frequently used by grammarians. Dionysius Thrax (*Ars grammatica* 13, ed. Uhlig p. 46) offers a definition of verb (*rhēma*) which includes the claim that it is a word which sets before the mind an action or a passion (*energeian ē pathos*). A variant of the definition has it that verb is a word that indicates a *katēgorēma*. In the Scholia on Dionysius Thrax (ed. Hilgard p. 215, 28) it is pointed out that it is typical of verb to indicate *pragma*; and these *pragmata* are accomplished by persons in so far as they act or undergo actions (*ē hōs energoutōn ē hōs paschontōn*)”. In maniera simile Cherniss (1976: 108). Diversamente Lallot (2015: 874), indica l’influenza di Aristotele per lo sviluppo della riflessione sulla diatesi presente nel trattato sulla sintassi di Apollonio Discolo. Cfr. D.H., *Comp.* 5: ὄημα τὸ ποιῶν ἢ τὸ πάσχον anche, vedi De Jonge (2015: 999) per la possibilità di influssi Stoici su Dionisio di Alicarnasso. Wouters (1996: 322–323): “when Plutarch puts Plato’s seminal analysis of the word classes noun and verb on the same level as the Alexandrian descriptions, he is obviously wrong”. Diversamente, Ademollo (2015: 45): “besides the lexical distinction between name and verb there is also a syntactic distinction, between subject and predicate, to be drawn, the two distinctions coincide in minimal sentences, in which the name is the subject and the verb is the predicate”. Vedi anche Lallot (2015: 865–866): “the relation of a noun subject to a verb predicate is not designated by any specific terminology. Apollonius describes a sentence like ἄνθρωπος περιπατεῖ “(a) man walks”, as the construction of a noun in the direct case (πῶσις εὐθεία, the usual designation of the nominative) with a verb in relation of σύνδοξ. (...) the τῶν ὀημάτων σύνδοξ ‘σύνδοξ of the verbs’ thus designates here the specific agreement between subject and verb, in which the nominative form, associated with the verb in the same person (σὺν τῷ ὀηματι), holds a λόγος together (συνέχει τὸν λόγον), that is, generates a sentence”.

Plutarco ricava una conclusione estrema dal passo del *Sofista* che sembra evocare: solo nome e verbo hanno significato.<sup>54</sup> Forse riconoscendo le conseguenze di questa affermazione è avanzata l'obiezione di un interlocutore ipotetico che si chiede se “tutte le altre cose” non abbiano significato. Queste altre cose, però, non sono altre parti del discorso ma: “i gemiti e le grida degli attori” (1009E). Plutarco prosegue sostenendo che i sorrisi e il silenzio rendono il discorso “più espressivo” (ἐμφαντικώτερον), e hanno una potenza “aggiunta e che adorna il discorso” (δύναμιν ἄλλ' ἐπίθετόν τινα ποικίλλουσιν τὸν λόγον) ma non hanno la necessaria potenza espressiva che hanno il verbo e il nome (οὐ μὴν ἀναγκαίαν ἔχει πρὸς τὸ σημαίνειν ὡς τὸ ρῆμα καὶ τοῦνομα δύναμιν, 1009E).<sup>55</sup> In questo modo il πρῶτος λόγος di cui parla Platone è collegato alla principale funzione del significare azioni e agenti, o passioni e chi le subisce, espressione di quella “voce articolata” che ne è stata l'origine storica. Il corrispettivo grafico delle espressioni che non sono necessarie al discorso, è costituito da “gli spiriti, gli allungamenti e le vocali abbreviate” la cui funzione non è fondamentale per la scrittura, dal momento che gli antichi si sono saputi esprimere scrivendo solo con le “sedici lettere” (1009E).<sup>56</sup>

Dopo aver chiarito che con *logos* si intende il *protos logos*, quello che indica falsità o verità e che si compone di nome e verbo, il cui significato lessicale e sintattico è stato stabilito partendo dal *Sofista*, Plutarco ritorna sulle parole di Platone, secondo il metodo esegetico tipico delle *Platonicae Quaestiones*:

in secondo luogo guarda se non intendiamo male Platone, che ha detto che il discorso si mescola da queste cose non attraverso queste (ἐκ τούτων κεράννυσθαι τὸν λόγον οὐ διὰ τούτων εἰρηκότος), ancora, come chi fa il sicofante mescola quello che chiama medicina da cera e galbano, e poi tralascia il fuoco e il vaso senza i quali non poteva essere mescolato, anche noi lo incolpiamo allo stesso modo poiché tralasciava congiunzioni e proposizioni e cose del genere; infatti il discorso è naturale che venga mescolato non da questi, ma, se mai, attraverso di questi e non senza, 1009F.

<sup>54</sup> È possibile che questa considerazione dipenda da *Sofista* 261d8–e2, che sembra essere ripreso anche a 1010A. Garcea–Giavatto (2005: 3): “up to this point, Plutarch’s results can be summed up this way: if a given word designates actions, passions, agents or patients (Δπ<sup>4</sup>), then it possesses semantic force (Σ). this is the case of nouns and verbs. Plutarch does not exactly say what force is peculiar to the other kinds of words”.

<sup>55</sup> Per esempio, in questo caso ci si potrebbe immaginare un’influenza da parte della retorica antica, ma non sembra che Dionisio di Alicarnasso usi δύναμις con il significato attribuitogli da Plutarco, cfr. de Jonge 2008: 223: “the term δύναμις often refers to phonetic value or sound in Dionysius’ works”. Plutarco sembra non fare uso di un lessico tecnico.

<sup>56</sup> C’è un dibattito al tempo di Plutarco relativo al numero delle lettere, se esse fossero cioè ventiquattro o più, cfr. D.H. *Comp.* 14.501–6, *quaest. conv.* 738F dove si sostiene che sono ventiquattro e se ne ricerca la *ratio* numerica. Cherniss (1976: 109) cerca di trovare paralleli con il lessico tecnico, così come Wouters (1996: 324–328) prova a ricostruire attraverso quali fonti Plutarco potrebbe aver attribuito i termini πάθη, συμβεβηκότα, διαφοραί ai fenomeni degli spiriti, delle aspirate e della qualità delle vocali. Quello che si ricava dalla sua ricostruzione è che gli spiriti, πνεύματα, non sono comunemente chiamati πάθη come sembrerebbe suggerire il passo della *quaestio*, il termine πάθη è invece usato da D.H. *Comp.* 57.9–60.5 per l’allungamento per posizione delle vocali. Sempre D.H. *Comp.* 135. 3–6, *Dem.* 242.20–24 usa συμβεβηκότα per descrivere gli spiriti acuti e gravi. Plutarco usa δασύτητας invece del termine δασέα che da Aristotele (*Po.* 1456b32) in poi si usa per indicare i suoni aspirati delle consonanti. Solo D.H. *Comp.* 56.7 e *Sext. M.* I 103 usano δασύτης. Quindi Wouters (1996:328) conclude: “he is not only little accurate in his technical terms, he even confuses two independent grammatical traditions (...) if the παλαιοί did not have the two πνεύματα at their disposal, if they did not have the three δασέα and only one letter for the long and short [o] and [e] sounds respectively, their number of letters, according to Plutarch’s own line of thought, would have been 19 and not 16”, ma vedi Scholia a *Techne Grammatike* 190, 31 in cui si sostiene come Plutarco che le lettere erano sedici.

Plutarco propone una lettura più attenta del testo platonico, indicando che è usata la preposizione ἐκ per nomi e verbi, al posto della preposizione διά.<sup>57</sup> La distinzione tra le due preposizioni secondo Plutarco sembra rappresentare quella tra un complemento di materia e uno di mezzo: ἐκ serve ad introdurre un complemento di materia, ovvero ciò che è essenziale per la formazione del composto che se ne ricava.<sup>58</sup> Dunque, alle altre parti del discorso non è negato in assoluto un ruolo per la composizione, ma gli viene riconosciuto solo un ruolo secondario e strumentale, paragonato a quello del fuoco e il vaso usati per produrre una medicina. Il valore semantico riconosciuto solo a nomi e verbi, già stabilito precedentemente (1009D), ora viene collegato alla loro funzione sintattica:

Infatti, come colui che dice “colpisce” o “è colpito” e ancora “Socrate” o “Pitagora” in qualsiasi modo ha provocato il pensare a qualcosa e l’essere pensato, così se vengono pronunciati “invero” o “infatti” o “riguardo” da soli non è possibile cogliere un certo pensiero o di un fatto o di un corpo, ma se non è pronunciato di quelli o con quelli, assomiglia a voti vuoti ed echi, perché queste cose per natura non indicano niente da sole né tra di loro, ma se leghiamo insieme e mescoliamo nella stessa espressione congiunzioni e articoli e proposizioni, provando a fare un qualcosa in comune da questi, sembriamo cinguettare più che parlare; dopo che il verbo è intrecciato al nome, ciò che si genera subito è lingua e discorso, 1010A.

οὐ γάρ, ὡσπερ ὁ τὸ ‘τύπτει’ φθεγξάμενος ἢ το ‘τύπεται’ καὶ πάλιν τὸ ‘Σωκράτης’ ἢ τὸ ‘Πυθαγόρας’, οὕτω τοῦ ‘μέν’ ἢ ‘γάρ’ ἢ ‘περὶ’ καθ’ αὐτὸ ἐκφωνηθέντος ἔστιν ἐννοίαν τινα λαβεῖν ἢ πράγματος ἢ σώματος ἀλλ’ ἐὰν μὴ περὶ ἐκείνα καὶ μετ’ ἐκείνων ἐκφέρεται, ψόφοις κενοῖς καὶ ἤχοις ἔοικεν ὅτι ταῦτα μὲν οὔτε καθ’ αὐτὰ σημαίνειν οὔτε μετ’ ἀλλήλων οὐδὲν πέφυκεν, ἀλλ’ ὅπως ἂν συμπλέκωμεν ἢ μγνύωμεν εἰς ταῦτ’ οὐκ ἀσυνδέστους καὶ ἄρθρα καὶ προθέσεις, ἐν τῷ περιώμενοι κοινὸν ἐξ αὐτῶν ποιεῖν, τερετίζειν μᾶλλον ἢ διαλέγεσθαι δόξομεν ῥήματος δ’ ὀνόματι συμπλεκόμενου, τὸ γενόμενον ἐνθὺς διάλεκτός ἐστι καὶ λόγος.

Gli esempi scelti per i verbi e i nomi sono quelli che si possono trovare anche nella *Techne Grammatike* di Dionisio Trace,<sup>59</sup> ed evocano l’uso dei grammatici. Ad essere richiamato, però, è specialmente *Sofista* 262b5–c7,<sup>60</sup> dove viene stabilita la differenza tra il dire una serie di nomi o di verbi e la produzione di un *logos* mescolando nomi e verbi, definito la “prima mescolanza”, ἡ πρώτη συμπλοκή (262c5–6), cioè il *protos logos*. Il *Sofista* però si ferma a nome e verbo, perché non c’è traccia né menzione di quelle che verranno chiamate poi “parti del discorso”. Per questo, Plutarco è costretto a procedere da solo, stabilendo una correlazione tra la proprietà semantica delle parti del discorso attribuita da Platone e la loro funzione sintattica nella produzione del *logos*. Così, viene stabilito che quanto si pronunciano da soli dei nomi e dei verbi qualcosa è pensato e si capisce che

<sup>57</sup> Cfr. *quaest.* VIII 1006D e il commento *ad loc.* Giavatto (2010: 121), sottolinea che il verbo παρακύω e presente in *Th.* 195a e suggerisce: “Plutarque applique le principe de charité, s’il est vrai qu’en l’employant “we make maximum sense of the words and thoughts of others when we interpret in a way that optimises agreement”! (cfr. Davison, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, p. 197).”

<sup>58</sup> Cfr. *quaest.* II 1001B.

<sup>59</sup> Cfr. Dionisio Trace *Techne Grammatike* §13, 3, ἐνέργεια μὲν οἶον τύπτω, πάθος δὲ οἶον τύπτομαι. Il fatto che i due verbi figurino come esempio di diatesi attiva e passiva, potrebbe confermare che nella definizione di verbo data a 1009D si contemplino ugualmente le due diatesi del verbo.

<sup>60</sup> Platone usa nel passo il verbo λέγω anche per indicare quello che Plutarco indica più correttamente con ὁ φθεγξάμενος, stabilendo una distinzione tra il “pronunciare” e il “dire”.

chi lo pronuncia sta pensando a qualcosa.<sup>61</sup> Diversamente, quando si pronunciano μέν, γάρ, περί è possibile comprendere “un qualche concetto”<sup>62</sup> di un “corpo” (σῶμα) o di un “fatto” (πράγμα), ma solo se queste parti sono associate ai nomi e ai verbi, altrimenti risultano dei suoni vuoti.<sup>63</sup> Il passo potrebbe evocare la distinzione fatta da Aristotele nel *De interpretatione*, quando sostiene che nomi e verbi pronunciati da soli “significano qualcosa” ma non ancora se è il vero o il falso,<sup>64</sup> anche se è soprattutto grazie alla riflessione degli Stoici che viene chiarita la distinzione tra voce articolata e discorso capace di comunicare qualcosa, interpretazione che Plutarco sembra aver evocato poco sopra (1009D). Secondo Nuchelmans l’uso di σῶμα e πράγμα indicherebbe “nome” e “verbo” e che “Plutarch interprets Plato by means of Stoic terminology”, ma è altrettanto possibile, che l’uso di Plutarco lasci presupporre una fase ormai normalizzata di questi termini all’interno della riflessione grammaticale,<sup>65</sup> che, come fa notare Nuchelmans, è altrettanto interessata al problema indagato da Plutarco nella *quaestio*:

as the completeness of an utterance is determined by the completeness of the thought expressed by it, it is not surprising that the two criteria lead to much the same result: nouns and verbs are the essential components of a complete utterance because they contribute those parts of the complete thought which can also be conceived in isolation.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> La relazione tra linguaggio e contenuto semantico ha una certa importanza in Dionisio di Alicarnasso, vedi de Jonge (2008: 53–59).

<sup>62</sup> De Jonge (2008: 54–55): “the word νόησις (‘thought’, ‘intelligence’) is used less often in Dionysius [of Halicarnassus] works than νόημα (‘that which is thought’, ‘thought’). Dionysius also employs the term διάνοια (‘thought’, ‘intention’, ‘meaning’), and, as I already mentioned, νοῦς ‘meaning’, ‘sense’, ‘idea’). The word ἔννοια (‘tought’, ‘intent’), which is a common term for ‘meaning’ in the works of the grammarian Apollonius Dyscolus, appears in one or two passages of Dionysius only. (...) all these words are somehow connected to the idea of a ‘mental’ process, and their use points to the idea of words as ‘vehicles of a thought’”. Secondo Nuchelmans (1973: 51–52, 91–92), l’uso di ἔννοια per indicare il significato di una parte del discorso o nel discorso stesso, che ricorre anche negli Scholia alla *Techne Grammatike* (cfr. 313, 1, 355, 23) sarebbe indicativo di una corrente interpretativa influenzata dagli Stoici (cfr. *quaest.* I 1000E e il commento *ad loc*), contro quella presente nella definizione di *logos* presente nella *Techne Grammatike*: λόγος δε ἐστὶ περὶ λέξεως σύνθεσις διάνοιαν αὐτοτελή δηλοῦσα, probabilmente influenzata da *De int.* 16b26, sull’influenza aristotelica nella *Techne* anche Callipo (2011: 35–39). Vedi anche Boys–Stones (2018: 423–424) per la posizione di Nicostato (*Simpl. on. Cat.* 26.21–27.15) che sostiene che le parole portino ἐννοίαι nella mente di chi ascolta, secondo Boys–Stones Nicostato potrebbe rivelarsi vicino a Plutarco, *an. procr.* 1026A (dove però compare il termine διάνοια).

<sup>63</sup> μέν è una congiunzione, e così parrebbe essere γάρ, Cfr. Dionisio Trace *Techne Grammatike* §20, 1, περί è una preposizione, Cfr. Dionisio Trace *Techne Grammatike* §18. Non ci sono articoli nell’esempio fatto da Plutarco. Cfr. *Amm. in de int.* 12, 15.

<sup>64</sup> Sul tema vedi Nuchelmans (1973: 24).

<sup>65</sup> Nuchelmans (1973: 89). Per un parallelo interessante che potrebbe rafforzare l’impressione che Plutarco stia facendo anche delle distinzioni sintattiche tra nomi e verbi e le altre parti del discorso, cfr. A.D. *Synt.* I, 12; che elenca come Plutarco preposizioni, articoli, congiunzioni, le quali “non sono in grado di essere espresse da sole”, οὐ δυνάμεναι κατ’ιδίαν ῥηταὶ εἶναι. I, 14: “l’ordine è dunque imitazione della frase compiuta (ἔστιν οὖν ἡ τάξις μίμημα τοῦ αὐτοτελοῦς λόγου), poiché in modo del tutto esatto mette per primo il nome, dopo di che il verbo, se è vero che ogni frase senza di loro non è completa. È possibile darne dimostrazione a partire da una costruzione che contiene le parti del discorso, e se da essa saranno sottratti il nome e il verbo la frase non è completa, se invece tutte le parti restanti, la frase non mancherà assolutamente di nulla (παρὸν γοῦν πιστώσασθαι ἐκ συντάξεως περιεχούσης τὰ μέρη τοῦ λόγου οὐ συγκλείεται, εἰ μέντοι πάντα τὸ ὑπόλοιπα, οὐ πάντως ἐλλείπει ὁ λόγος)” (tr. Callipo), per λόγος αὐτοτελής, per cui cfr. *Arst. De int.* 16b26. Scholia alla *Techne Grammatike* 516, 28: verbo e nome non possono togliersi dalla frase.

<sup>66</sup> Nuchelmans (1973: 97). Si veda anche la ricostruzione di Callipo (2017: 329–333).

Che l'interpretazione circolasse al suo tempo è provato dal fatto che Plutarco la attribuisce ad un gruppo specifico: “per cui verosimilmente alcuni calcolano solo queste parti del discorso”, ὅθεν εἰκότως ἔνιοι μόνον ταῦτα μέρη τοῦ λόγου τίθενται, 1010B.<sup>67</sup> Partendo da questa affermazione Frede inserisce tutta la *quaestio* all'interno di un dibattito antico contro le parti del discorso riconosciute dagli Stoici.<sup>68</sup>

A favore dell'ipotesi di “alcuni” che solo nome e verbo devono essere considerate μέρη τοῦ λόγου, è nuovamente chiamato in causa Omero, come all'inizio della *quaestio*. Sono elencati tre passi Omerici, tra i quali uno è il ricorrente ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν.<sup>69</sup> Gli altri due passi sono dell'*Odissea*:

- ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος θυμαλγές ἔειπες (XXIII, 183).
- χαίρει, πάτερ ὦ ξείνε, ἔπος δ' εἶπερ τι λέλεκται  
δεινόν, ἄφαρ τὸ φέροιεν ἀναρπάξασαι ἄελλαι (VIII 408–409).

Viene precisato innanzi tutto che Omero con il termine ἔπος “è solito chiamare il verbo”.<sup>70</sup> Nei passi citati, al verbo sono affiancati due aggettivi δεινόν e θυμαλγές che non possono essere riferiti né a una congiunzione, né a una preposizione, né ad un articolo ma solo ad un verbo: “un verbo espressivo di una azione vergognosa o di una certa passione malevola (1010C)”.<sup>71</sup> Come ultimo argomento a favore della maggiore importanza semantica di nome e verbo è portato l'esempio relativo all'usanza di elogiare o biasimare poeti e scrittori se, per esempio, ricorrono al dialettico Attico per i nomi e di “verbi” eleganti, espressioni che nessuno si sognerebbe di usare per descrivere un articolo usato da Euripide o Tucidide.<sup>72</sup> Il tentativo di dare una spiegazione di stampo grammaticale all'argomento che solo nome e verbo sono parti del discorso non sembra dei più riusciti.

---

<sup>67</sup> Per l'uso di ἔνιοι in Plutarco si rimando al commento a *quaest.* VI 1003C.

<sup>68</sup> Frede (1978: 62–71): “if this is why the Stoics insisted that all words can be classified as parts of speech, then the very term “part of speech”, as opposed to “part of diction”, is meant to suggest that there is a correspondance between the parts of speech and the elements constitutive of *lekta*. It is because of this supposed correspondance that even conjunctions and articles can claim to be part of speech”, p. 65. Così Atherton (1993: 304–310). Forse a questo dibattito appartiene anche Lucio 4T Gioè, su cui vedi Gioè (2002: 140–141), che sarebbe tra i sostenitori che anche le congiunzioni hanno un valore semantico: (καὶ οὗτοι σηματικαί). Vedi anche le osservazioni di su Nicostrato in Boys–Stones (2018: 423–426). Lucio e Nicostrato si posizionano comunque in un contesto di dibattito linguistico attorno alle *Categorie* di Aristotele. Nuchelmans (1973: 90–97) offre una panoramica chiara del dibattito antico. Nello stesso gruppo potrebbe essere indicato Ammonio *in de int.*, che sostiene che nome e verbo sono μέρη λόγου, mentre le altre parti devono essere definite μέρη λέξεως (12, 30–31). Secondo Simplicio una posizione simile sarebbe da attribuire a Teofrasto (*in cat.* 10, 24 ss.). cfr. anche Teone di Smirne *exposit.* (49, 9), Cherniss (1976: 112–113).

<sup>69</sup> Il passo citato è formulare, cfr. Hom. *Il VI*, 253, 406, *et al.*

<sup>70</sup> Un'associazione che si ritrova negli *scholia* all'*Odissea*, quindi sembra essere riconducibile all'ambiente alessandrino, *Scholia all'Odissea* (libri γ–δ), book 3, 264e1; 230c1; (libri α–β) book2, 323h1. *Scholia vetera in Odysseam* book 14, 485 3.

<sup>71</sup> Anche in questo caso Plutarco si dimostra coerente nel definire il verbo espressione di una “azione” o di una “passione”.

<sup>72</sup> Wouters (1996: 324) considera l'esempio un caso di incomprendimento della terminologia grammaticale da parte di Plutarco: “of course in a phrase as Ἀττικοῖς ὀνόμασιν ὁ δεῖνα κέχρηται (1010C4) the term ὄνομα means “word” and not “noun””.

A questo punto, non resta che argomentare se il contributo di quelle che sono definite da altri “parti del discorso” sia del tutto assente:

“Allora” potrebbe dire qualcuno “queste cose non contribuiscono in niente al discorso?” io risponderei come il sale contribuisce al cibo e l’acqua all’impasto” (1010C).

Si tratta di uno dei pochissimi passi in cui Plutarco esprime la sua opinione in prima persona.<sup>73</sup> Ad essa segue una citazione di Eveno, ricorrente nel *corpus* plutarco, secondo il quale il fuoco è la migliore delle salse e continua:<sup>74</sup>

ma non diciamo che l’acqua è una parte dell’impasto o del pane, nemmeno il fuoco e il sale dell’alimento o del cibo, di questi ci troviamo sempre ad averne bisogno, non come il discorso che spesso non ne ha bisogno, come mi sembra accada anche nella lingua [dei Romani], che ora praticamente tutti gli uomini usano, infatti toglie tutte le preposizioni eccetto poche, tra quelli che chiamiamo articoli non ne accoglie assolutamente nessuno, ma usa i nomi come senza frange (1010C–D).

Plutarco si schiera, dunque, con quelli che considerano solo nomi e verbi parti del discorso (1010B) e per argomentare che le altre non sono propriamente “parti” propone analogie imperfette con oggetti di uso comune: l’acqua, per esempio, è necessaria per il l’impasto, ma non è considerata una parte del composto finale, il pane, così, anche le altre parti del discorso non sono propriamente parti, anche perché spesso non ne abbiamo bisogno. Sembra essere ripresa la sezione precedente (1009F) in cui era sottolineata la differenza tra la funzione assegnata a nome e verbo attraverso la preposizione ἐκ, diversa da quella assegnata alle altre parti, per le quali sarebbe corretto usare la preposizione διά. Questa volta però, il significato assegnato a μέρος non è considerato dal punto di vista semantico, ma dal punto di vista della funzionalità all’interno del discorso: ciò che non è essenziale non è propriamente parte: ὁ λόγος πολλάκις ἐκείνων ἀπροσδεής ἐστιν, 1010D. Il passo conserva anche un esempio che testimonia la conoscenza del mondo Romano da parte di Plutarco, il quale però dichiara altrove di aver mai avuto abbastanza tempo per imparare la lingua latina.<sup>75</sup>

Da questo momento in poi l’argomentazione si sviluppa attorno a due punti argomentativi, come riconoscono Garcea e Giavatto (2005: 4): “a kind of word is not a part of speech if: α. it is external to logos, i.e. it has a subsidiary character; β. it can be brought back to *onoma* or *rhêma*, either on a morphological or semantic ground”.

## Articolo.

---

<sup>73</sup> Unico altro passo è *quaest.* IV 1003A, dove però non è usato il pronome personale ἐγώ per cui questa è l’unica occorrenza in tutte le *Platonicae Quaestiones*.

<sup>74</sup> Cheniss (1976: 114–145) fa notare che la stessa citazione ricorre in *adul.* 50 A, *quaest. conv.* 697C–D, *sanit.* 126 D, in cui è attribuita a Prodico.

<sup>75</sup> Vedi la nota Cherniss (1976: 115–116) sulla pertinenza dell’osservazione di Plutarco riguardo all’uso della lingua latina. Per la conoscenza della lingua latina da parte di Plutarco cfr. *Dem.* 2, 2, su cui Stadter (2014: 133–137). Con molta poco delicatezza Wouters (1996: 324) definisce l’esempio “ridiculous”. È possibile che Plutarco abbia trovato questa osservazione in un testo di grammatica antica, p.e. Dionisio di Alicarnasso conosceva bene la lingua latina, vedi de Jonge (2008: 60–65).

Al centro della dimostrazione si trova l'uso di Omero, la cui eleganza delle parole è riconosciuta (ἐπέων κόσμῳ περιγενόμενος, 1010D).<sup>76</sup> Omero non è solito affiancare ai nomi gli articoli, che sono equiparati ai manici delle coppe. Per questo, i versi in cui invece usa anche l'articolo, sono contrassegnati con segni critici.<sup>77</sup> Sono citati due esempi omerici in cui è usato l'articolo al quale, si dice, possono aggiungersene pochi altri, mentre la gran parte dei versi senza articoli dimostra che “pur non essendoci l'articolo, l'espressione non è per nulla danneggiata né in chiarezza né in bellezza, ἄρθρου μὴ προσόντος οὐδὲν εἰς σαφήνειαν οὐδὲ κάλλος ἢ φράσις βλάπτεται”, (1010D).<sup>78</sup>

### Congiunzione.

La sezione sull'inutilità della congiunzione occupa molto spazio e si apre con un'analogia:

e d'altronde, né un animale, né uno strumento né un'arma e nessun'altra delle cose che sono, per la privazione e sottrazione di una propria parte per natura diventa più bello o più utile o più piacevole, il discorso invece, tolte le congiunzioni, spesso ha una forza più appassionata e veloce.

καὶ μὴν οὔτε ζῶον οὔτε ὄργανον οὔθ' ὄπλον οὔτ' ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν οἰκείου μέρους ἀφαιρέσει καὶ στερήσει πέφυκεν γίνεσθαι κάλλιον οὐδ' ἐνεργέστερον οὐδ' ἥδιον λόγος δε, συνδέσμων ἐξαιρεθέντων, πολλάκις ἐμπαθεστέραν καὶ κινητικωτέραν ἔχει δύναμιν, 1010E.

L'esempio fatto da Plutarco è estremamente vicino ad uno degli *Scholia* alla grammatica di Dionisio Trace, dimostrando di essere inserito all'interno di un dibattito antico.<sup>79</sup> L'analogia proposta è triviale ma efficace, difendendo la stretta correlazione tra “parte” e natura dell'oggetto, ciò che può essere rimosso senza alterare la natura di un ente qualsiasi, non è propriamente una parte dell'oggetto. Come esempi “grammaticali” sono citati un verso dell'*Iliade* e tre lunghi estratti di Demostene.<sup>80</sup> Si prosegue sostenendo che per questo motivo, coloro che scrivono di “tecniche” retoriche elogiano l'asindeto, anche se una sottrazione eccessiva di congiunzioni nella frase rende lo stile troppo asettico.<sup>81</sup>

Plutarco prosegue suggerendo che chi ha veramente bisogno delle congiunzioni sono “i dialettici” che se ne servono per unire le frasi semplici, gli assiomi: “che i dialettici abbiano specialmente bisogno delle congiunzioni per le connessioni e i collegamenti e le disgiunzioni degli asindetati come

<sup>76</sup> Vedi Cherniss (1976: 116) per l'espressione κόσμον ἐπέων.

<sup>77</sup> Giavatto (2010: 123): “il semble plus probable que Plutarque se réfère ici au signe que l'on appelait ὀβελός: la présence suspecte de l'article dans les vers est la raison de sa possible suppression”. Vedi anche le note di Cherniss (1976: 116–117).

<sup>78</sup> Il termine φράσις potrebbe suggerire l'influsso degli studi di retorica, cfr. De Jonge (2015: 982): “the most important domain where grammar and rhetoric come together is the study of style (λέξις, φράσις, ἐρμηνεία, *elocutio*), understood as the expression of thoughts in words”.

<sup>79</sup> *Scholia a Techne Grammatike* 516, 37–517, 7,

<sup>80</sup> Hom. *Il.* XVIII 536–537, su cui si veda Cherniss (1976: 119). La citazione di Demostene sembra molto corrotta, come si può notare dall'apparato critico di Cherniss (1976: 118), vedi anche Cherniss (1976: 119–120) che indica come la prima citazione di Demostene (*Or.* XXI, 72), è analizzate e citata da Ps-Longino, *De sublimitate* XX–XXI. La seconda citazione di Demostene è da *Or.* V, 5; la terza da *Or.* XXI, 200.

<sup>81</sup> 1011A: διὸ καὶ σφόδρα τὸ ἀσύνδετον σχῆμα παρὰ τοῖς τὰς τέχνας γράφουσι εὐδοκιμεῖ τοὺς δ' ἄγαν νομίμους ἐκείνους καὶ μηδένα σύνδεσμον ἐκ τῆς συνηθείας ἀφιέντας ὡς ἀργὴν καὶ ἀπαθὴ καὶ κοπώδη τῷ ἀμεταβλήτῳ τὴν φράσιν ποιούντας αἰτιῶνται. Sul passo si può vedere Cherniss (1976: 120–121). Per l'uso di ποιεῖν τὴν φράσιν in D.H., vedi de Jonge (2008: 55).



i cocchieri dei gioghi” (1011A). Il testo della *quaestio* prosegue in maniera molto corrotta: “καὶ τὸν <ἐν> Κύκλωπος Ὀδυσσεά λύγων πρὸς τὴν τῶν προβάτων σύν<δεσιν ... >”,<sup>82</sup> anche Odisseo dal Ciclope di giunchi per legare le greggi ...”. Nella forma pubblicata da Cherniss, che comunque segnala lo spazio di una lacuna, il testo dipende dall’edizione di Hubert, a sua volta dipendente da quella di Bernardakis che, riconoscendo il verso dell’*Odissea* (IX, 425 e 427): λύγων πρὸς τὴν τῶν προβάτων σύνδεσιν, cerca di trovare una soluzione per un testo in condizioni disperate. È possibile che il riferimento ad un verso Omerico fungesse allo scopo, già ampiamente sfruttato nel corso della *quaestio*, di dimostrare la funzione di una parte del discorso partendo dal testo omerico. Una prova di questa ipotesi potrebbe trovarsi nel modo in cui continua il testo non più lacunoso della *quaestio*: “dimostra che la congiunzione non è una parte del discorso ma un certo strumento che unisce, come appunto è chiamata, e che tiene insieme non tutte ma quelle cose non dette in maniera semplice, οὐ μέρος λόγου τὸν σύνδεσμον ἀλλ’ ὄργανον τι<sup>83</sup> συνδευτικὸν ἀποφαίνει, καθάπερ ὠνόμασται, καὶ συνεκτικὸν οὐ πάντων ἀλλὰ τῶν οὐχ ἀπλῶς λεγομένων 1011B”. Il testo dell’*Odissea* potrebbe essere stato evocato per dimostrare che anche secondo Omero la congiunzione ha lo scopo di legare le parti, “come appunto è chiamata”. È possibile, poi, che ci sia un richiamo al modo in cui nel *Cratilo* (388b13) è descritta la funzione del nome, “un tipo di strumento...” (ὄργανον τι), una definizione che dimostra di avere molto importanza in tutta la tradizione a venire.<sup>84</sup>

L’aspetto più importante della sezione è comunque quello di ribadire che la congiunzione non è una parte del discorso, ma solo uno strumento,<sup>85</sup> il cui compito è quello di collegare ciò che non è detto in maniera semplice.<sup>86</sup> La funzione della congiunzione viene quindi paragonata a quella della colla in un libro, oppure a quella di un laccio del mantello, ma anche a quella del ferro fuso con il marmo.<sup>87</sup> In nessun caso, ciò che viene a crearsi corrisponde ad un’unità: “Quale congiunzione, collegando e attaccando, fa così un unico assioma da molti come il marmo il ferro sciolto dal fuoco?,

<sup>82</sup> Gli unici codici che conservano un testo non del tutto corrotto sono J e g che conservano: λυγῶν πρὸς τὴν τῶν προβάτων οὐ, per il resto si rimanda all’apparato dell’edizione critica di Cherniss (1976: 120).

<sup>83</sup> τι è conservato solo dai codici J e g.

<sup>84</sup> Specialmente nell’ambiente platonico rimane la definizione classica, cfr. Alcin. *Didask.* VI 160, 25–30.

<sup>85</sup> Contro l’opinione stoica che le congiunzioni sono una parte del discorso aveva scritto Posidonio vedi A.D., *conj.* p. 214–215 (su cui però Lallot (2015: 885): “survives only in a seriously mutilated form. The Syntax makes only sporadic reference to conjunctions”), e Scholia in Dionysii Thracis *Artem Grammaticam* p. 356, 13–15, p. 517, 33–34, p. 214 1–2, sulla discussione del problema di rimanda a Frede (1977: 74–75), Atherton (1993: 305–306). Lallot (2015: 885), suggerisce che la definizione di congiunzione presente in Diogene Laerzio attribuita agli Stoici ha aperto la strada alla successiva riflessione: “it is on the base of Stoic logic that the Alexandrians built their grammatical doctrine of the complex sentence”.

<sup>86</sup> Cherniss (1976: 122): “that is even for the Stoics the conjunction holds together only a molecular proposition, this consisting of two or more atomic (simple) proposition, each of which itself consists of a subject and predicate not connected by any conjunction”, cfr. Sext. *M.* VIII 93–95, 108–109 ma specialmente Diog. Laer. VII 68–69 sulla differenza tra ἀξίωμα ἀπλή / οὐχ ἀπλή, e VII 71–72 sull’uso delle congiunzioni per collegare gli assiomi.

<sup>87</sup> L’esempio della colla è usato anche da Ammonio in *de Int.* 12, 30–13, 7 per spiegare però che le parti della λέξις servono per motivi specifici di composizione, e non sono parti del *logos*.

1011B”,<sup>88</sup> ma nemmeno si può dire che il marmo sia “una parte del ferro”.<sup>89</sup> In ogni caso, Plutarco sembra riconoscere la funzione connettiva della congiunzione, anche se conclude questa sezione con un riferimento alla posizione degli scettici: “le congiunzioni, d’altronde, ci sono quelli che non credono che non ci sia qualcosa che fanno ma che la lingua sia una enumerazione, come quella degli arconti o dei giorni enumerati uno dietro l’altro, 1011C”.<sup>90</sup>

### **Pronome, participio, preposizione:**

La *quaestio* prosegue dimostrando che le restanti parti del discorso, pronome, participio e preposizione, sono riconducibili al nome o al verbo, con degli argomenti che testimoniano per la prima volta una certa vicinanza alla definizione grammaticale e morfologica antica di queste parti del discorso. Per primo il pronome è in realtà un “genere di nome”:

il pronome è evidentemente un genere di nome, non in quanto partecipa dei casi soltanto ma anche perché alcune, rispetto a cose determinate, pronunciate fanno l’esposizione più sicura insieme alla parola, e io non credo che chi pronunciando “Socrate” ha indicato la persona per nome più di chi dicendo “questo”, 1011C.

L’esempio finale, in cui viene riconosciuta la funzione di nominare al pronome tanto quanto al nome richiama la posizione degli Stoici, come testimonia anche Sesto Empirico (*M.* 8, 97–98). Come ha cercato di dimostrare Frede: “it is tempting to think that the Stoics not only assumed that something on the level of the *lekta* corresponded to the parts of speech but that the different parts of speech corresponded to the different elements of *lekta* kind by kind” quindi “for them there are many important logical differences between “This runs” and “Socrates runs”; hence they assume that there are two different *lekta* corresponding to the two sentences”.<sup>91</sup> Plutarco fa un uso funzionale di questa posizione, andando a sfruttare la posizione degli Stoici ricostruita da Frede per dimostrare qualcosa di molto diverso, cioè che il pronome è un genere di nome, contro invece la catalogazione di “parte del discorso” attribuita dai Grammatici e riconosciuta probabilmente anche dagli Stoici.<sup>92</sup> Un procedimento analogo, anche se più difficile da ricostruire, è seguito nei confronti del participio:

quello che è chiamato participio, essendo una mescolanza di verbo e nome, non esiste da solo, come nemmeno i nomi comuni ai femminili e ai maschili, sono messi in ordine con quelli, attaccandosi ai tempi dei verbi e ai casi dei nomi. I dialettici queste cose le chiamano reciproci, come è “chi pensa” invece di

---

<sup>88</sup> Potrebbe essere un riferimento a Arst. *Rh.* 12, 1413b33: ὁ σύνδεσμος ἔν ποιεῖ τὰ πολλά, ὥστε ἐὰν ἐξαιρεθῆ, δῆλον ὅτι τοῦναντίον ἔσται τὸ ἔν πολλά. Lallot (2015: 884) riporta la testimonianza di Quintiliano *Inst.* I IV 18, secondo cui Aristotele riconosceva come unica parte del discorso oltre a nome e verbo anche il σύνδεσμος.

<sup>89</sup> L’argomentazione continua con l’esempio del marmo e del fuoco con uno sviluppo poco felice, come fa notare Cherniss (1976: 123): “the marble is not fused with the iron, as Plutarch apparently believed it”.

<sup>90</sup> Cfr. Sext. *MI* 132–138, VIII 81–84, 132, 136; *P.H.* II 109.

<sup>91</sup> Frede (1978: 64–65).

<sup>92</sup> Cfr. Dionisio Trace *Techne Grammatike* §17: ἀντωνυμία ἐστὶ λέξις ἀντὶ ὀνόματος παραλαβανομένη, προσώπων ὠρισμένων δηλωτική. Παρέπεται δὲ τῆ ἀντωνυμίας ἕξ πρόσωπα γένη ἀριθμοί, πτώσεις, σχήματα, εἶδη. Qui, come nel passo della *quaestio*, il termine πῶσις è usato secondo l’uso comune in grammatica di “caso”. Nell’elenco delle parti del discorso attribuite da Diogene Laerzio agli Stoici non compare il pronome, cfr. VII 58. Garces–Giavatto (2005: 5): “they are a kind of noun (*genos onomatos*), both on morphologic (sharing of cases) and semantic (definite reference) grounds”.

“assennato” o “chi è saggio” invece che “saggio”, poiché hanno la forza dei nomi e degli appellativi, 1011C–D.

Giavatto ha dedicato a questo passo uno studio specifico perché sono presenti alcuni problemi testuali che rischiano di occultare il reale contenuto delle teorie grammaticali menzionate.<sup>93</sup> La prima definizione di participio come “mescolanza di nome e verbo” non crea problemi, essendo attestata da diverse fonti, tra cui la *Techne Grammatike* (§15):

μετοχή ἐστὶ λέξις μετέχουσα τῆς τῶν ῥημάτων καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων ιδιότητος. Παρέπεται δὲ αὐτῇ ταῦτ' ἅ καὶ ὀνόματι καὶ τῷ ῥήματι δίχα προσώπων τε καὶ ἐγκλίσεων  
il participio è un'espressione che partecipa della natura propria dei verbi e dei nomi. Lo accompagnano gli stessi aspetti del nome e del verbo, a accezione delle persone e dei modi.<sup>94</sup>

In forza della sua natura “partecipe” il participio è considerato una parte del discorso, considerazione che viene negata da Plutarco, sulla base dello stesso principio. Plutarco propone quindi un paragone tra il comportamento morfologico del participio e quello dei “nomi comuni ai maschili e ai femminili”, che è una distinzione grammaticale effettivamente esistente<sup>95</sup> per catalogare quei nomi che possono essere preceduti da un articolo maschile e femminile. Secondo Plutarco questi nomi “comuni” partecipano di entrambi i generi, come farebbe il participio con nome e verbo.<sup>96</sup> Se fino a questo punto l'argomentazione di Plutarco si lascia seguire, il testo della parte successiva secondo Giavatto andrebbe corretto rispetto a quello edito da Cherniss:

οἱ δὲ διαλεκτικοὶ τὰ τοιαῦτα καλοῦσιν ἀνακλάστους, οἷον ὁ φρονῶν ἀπὸ τοῦ φρονίμου καὶ ὁ σωφρονῶν ἀπὸ τοῦ σώφρονος ἐστίν, ὡς ὀνομάτων καὶ προσηγοριῶν δύναμιν ἔχοντα.  
I dialettici chiamano tali termini ‘riflessi’, come ‘il sapiente’ da ‘il saggio’ e ‘il temperante’ da ‘il temperato’, perché hanno il valore dei nomi propri e degli appellativi, 1011D.<sup>97</sup>

La correzione è giustificata dalla tradizione manoscritta che conserva ἀπό in tutti i manoscritti al posto di ἀντί, lezione di Shoemann accettata da Cherniss, così come ἀνακλάστους, tramandato da tutti i manoscritti, sostituito da Schmidt con ἀντανεκλάστους e accolto da Cherniss nella sua edizione.<sup>98</sup> La correzione di Shoeman si basa sulla testimonianza di Prisciano, unico altro testo antico

---

<sup>93</sup> Giavatto (2006).

<sup>94</sup> Cfr. *Techne Grammatike*, Tr. Callipo. Scholia in *Techne Gramm.* 255, 25–256–7, Amm. in *de int.* 15, 2–4.

<sup>95</sup> Cfr. Scholia in *Techne Gramm.* 218, 18–219, 15; 525, 32–526, 11.

<sup>96</sup> Giavatto (2006: 2–3) fa notare giustamente: “l’analogia non pare del tutto perspicua: i nomi ‘comuni’ non hanno alcuna relazione morfologica con i nomi maschili e femminili, come è invece il caso del participio rispetto al nome e al verbo. Apollonio Discolo riporta una differente analogia tra participi e generi dei nomi, cfr *Synt.* I, 21–22. Secondo Apollonio Discolo il participio è in positivo rispetto a nome e verbo cioè che il neutro è in negativo (ἀποφαντικόν) rispetto a maschile e femminile. L’argomento mira, logicamente, non a negare l’autonomia categoriale del participio ma a giustificare la posizione dopo il nome e il verbo nella serie delle parti del discorso: se il participio (μετοχή) partecipa (μετέχει) di qualcosa, esso deve collocarsi dopo le due parti del discorso di cui partecipa, il nome e il verbo; allo stesso modo si può parlare di neutro (οὐδέτερον) solo dopo il maschile e il femminile, cioè dopo le categorie di cui esso è negazione”.

<sup>97</sup> Tr. Giavatto (2006: 6).

<sup>98</sup> Cherniss (1976: 126).

in cui compare il termine ἀντανάκλαστος usato per indicare i pronomi riflessivi.<sup>99</sup> Come spiega Giavatto:

non esiste altra testimonianza della relazione, attribuita dagli stoici, tra participio e nome. I due elementi certamente comuni ai testi di Plutarco e di Prisciano sono le coppie del tipo φρονῶν / φρόνιμος e lector / legens da un lato e l'espressione ἀντανάκλαστος (o ἀνάκλαστος) προσηγορία dall'altro. La dottrina stoica originaria rilevava dunque senza dubbio che per ogni participio (o almeno per la maggior parte dei participi) esiste un appellativo corrispondente. Non è forse da escludersi che gli Stoici sostenessero non che ciascun participio è un appellativo riflesso, ma che ciascun participio ha un appellativo 'riflesso', cioè 'corrispondente', 'correlato' ad esso.<sup>100</sup>

Dunque, lo stato di corruzione del testo e il rimaneggiamento da parte di Plutarco rende molto difficile capire da quale fonte egli abbia tratto le sue considerazioni sul participio. Sembra evidente, però, che in tutta la *quaestio* Plutarco faccia un uso estremamente libero di categorie e lessico grammaticali.

L'ultima parte del discorso di cui si discute nella *quaestio* sono le "preposizioni":

Invece le preposizioni sono equiparate a capitelli, e a piedistalli, e a basi, poiché non sono discorsi ma piuttosto sui discorsi. Guarda se non assomigliano a pezzetti e frammenti di nomi, come quelli che scrivono sforzandosi con stragi di lettere e con segni grafici; infatti ἐμβῆναι e ἐκβῆναι è un visibile accorciamento di ἐντὸς βῆναι e di ἐκτὸς βῆναι, e προγενέσθαι di πρότερον γενέσθαι e καθίξειν di κάτω ἵζειν, come certamente λίθους βάλλειν e τοίχους ὀρύσσειν, dicono facendo più veloce e serrando il discorso λιθοβολεῖν e τοιχωρυχεῖν (1011 D–E).

Essendo questa l'ultima parte del discorso discussa, nella *quaestio* non sembrano trovare spazio gli avverbi.<sup>101</sup> Garcea–Giavatto hanno dato l'unica spiegazione che sembra plausibile per questa apparente mancanza: gli avverbi sembrano essere nascosti nella sezione dedicata alle preposizioni, un'assimilazione presente anche in Varrone.<sup>102</sup> Se si osserva che le preposizioni sono paragonate a "pezzetti e frammenti di nomi":

Cherniss' translation with the generici "words" would constitute a semantic hapax within the treatise, involving term, *onoma*, which is, with *rhēma*, its actual focus. If we translate here *onomatōn* with "nouns", we avoid therefore an inconsistency that hardly could have escaped Plutarch's attention. So the only time Plutarch mentions adverbs, he calls them nouns. (...) Plutarch could have therefore brought back adverbs to noun on a morphologic ground (and this could also explain why, discussing propositions, he called nouns four adverbs). But such a connection with (this particular subclass of) nouns proves itself to be dangerous or even destructive for the argumentative system Plutarch puts together. A word like "good", classified as noun, does not designate an agent or patient – and it plainly does not signify an action or passive state.<sup>103</sup>

La *quaestio* si chiude con una conclusione riassuntiva e dichiaratamente esplicativa:

per questo ciascuna di queste offre un qualche vantaggio al discorso, ma nessuna è una parte e un elemento, a parte, come si è detto, il verbo e il nome, che producono la prima combinazione che accetta il vero e il falso, che alcuni hanno chiamato protasi, altri assioma mentre Platone *logos* (1011E).

<sup>99</sup> Prisciano *inst.* XXVII GL III 14–18, come riporta anche Cherniss (1976: 126). Sul problema si veda anche Garcea – Giavatto (2007).

<sup>100</sup> Giavatto (2006: 4). Cfr. Scholia in *Techne Gramm.* 356, 9–12, 518, 17–22, in cui però il participio secondo gli Stoici sembra essere appartenente alla sfera del verbo.

<sup>101</sup> Wouter (1996: 323), pensa che Plutarco se ne sia dimenticato, Cherniss (1976: 129) fa notare la cosa.

<sup>102</sup> Cfr. Varro *serm. Lat. Fr.* 267 p. 286–289 F. = fr. 102G & S. diversamente da Varrone, Svetonio Tranquillo distingue i due gruppi di parole, distinguendo tra pre-verbi che vengono prima del verbo e gli avverbi propriamente, successivi al verbo.

<sup>103</sup> Garcea–Giavatto (2005: 6–9).

Viene ribadito ancora che soltanto “nome” e “verbo” sono parti o elementi del discorso, perché sono la prima “combinazione” che può “accettare” il vero e il falso, chiamata da Platone *logos*. Il testo che torna ad essere richiamato in conclusione della *quaestio* è il *Sofista* (263d3–5). Questa volta il termine “parti del discorso” è affiancato a quello di “elementi”, con una funzione esplicativa secondo Cherniss, per l’implicito rimando all’uso degli Stoici.<sup>104</sup> In realtà, è possibile che i termini fossero usati ormai come sinonimi, come testimoniano l’uso di Dionisio di Alicarnasso e di Apollonio Discolo.<sup>105</sup> Per queste altre parti Plutarco può ammettere soltanto che portino “qualcosa al discorso”. La posizione di Platone, come all’inizio della *quaestio* (1009C) è considerata corrispondente a quella dei Peripatetici e degli Stoici.

Si può affermare con una certa sicurezza che la X *quaestio* non è tra le migliori della raccolta: Plutarco fa un uso apparentemente inesatto di termini e di teorie che già al suo tempo dovevano essere appartenenti all’ambiente degli studi specialistici di grammatica, sui quali tuttavia abbiamo pochissime testimonianze. La lunghezza della discussione, lo stile compositivo e l’argomentazione spesso poco cogente sembrano essere poco in conformità con gli altri studi delle *Platonicae Quaestiones*. Queste caratteristiche rende difficile comprendere quale significato debba avere la *quaestio* all’interno della raccolta, tanto più che ci si aspetterebbe da essa, essendo l’ultima, un contenuto più conforme all’andamento argomentativo delle altre.

---

<sup>104</sup> Cherniss (1976: 128), che propone il paragone con Amm. *in de int.* 12, 27–30; 64, 26–27, e SVF fr. 148 e Scholia in *Techne Gramm.* 514, 35–515, 12.

<sup>105</sup> Vedi de Jonge (2008: 50–52).

## Conclusione

### Per una lettura unitaria delle *Platonicae Quaestiones*

Nell'introduzione alla sua edizione commentata Cherniss esprime in questo modo la sua opinione sulle *Platonicae Quaestiones*:

the *Platonic Questions*, as we have them, are ten separate ζητήματα, each concerned with the meaning of a passage or apparently related passages in the text of Plato but unconnected one another by any transition and without any general introduction or conclusion to give the collection unity or to suggest a reason for the sequence in which the questions are arranged. Had the sequence been determined by subject-matter, II and IV would not have been separated from each other by III and VI would not have been placed between V and VII; and, if by the source of the passages treated, III and IX, which deal with the *Republic*, would have come together, as would II, IV, V, VII, and VIII all five of which deal with the *Timaeus*. The ten ζητήματα may not all have been written at different times and had found no suitable occasion to incorporate into his other compositions. If this is so, any indication of the relative chronology of one of the ten would not necessarily be pertinent to that of the others.<sup>1</sup>

Forse per la giustificata influenza esercitata da Cherniss, la possibilità che le dieci *quaestiones* possano rivelare un filo conduttore che le unisce l'una all'altra non è ancora stata considerata.<sup>2</sup> L'attenzione della critica moderna si è concentrata maggiormente sullo scopo e sul contesto dell'opera per cercare di raggiungere una maggiore comprensione di essa.<sup>3</sup> Ha avuto un certo successo l'ipotesi avanzata da Cherniss secondo cui le *Platonicae Quaestiones* rappresenterebbero semplicemente degli appunti plutarchei, ai quali Plutarco stesso farebbe riferimento con il nome di ὑπομνήματα in uno dei suoi trattati.<sup>4</sup> Questa possibilità sembra essere accantonata nei contributi più recenti. La Oikonomopoulou ha cercato di dimostrare che le raccolte di *quaestiones* plutarchee rispondono all'esigenza di "knowledge accumulation" comune in età imperiale:

it is unfortunately impossible to track the reception of Plutarchan *quaestiones*' contests in their own time in a more concrete fashion. What seems certain, however, is that, in their function as reference works, they would have furnished ample starting point for thought, discussion, debate, and entertainment on key intellectual preoccupations of their era, and thus held anything but a marginal role in their contemporary cultural scene.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cherniss (1976: 3–5). Ferrari (1995: 202): sembra condividere una simile considerazione: "le *Questioni platoniche* sono un'opera unitaria (nel senso editoriale del termine) ...".

<sup>2</sup> Come fa notare Cherniss, invece, è spesso accennato il legame tra alcune di esse, specialmente tra la II e la IV, cfr. Opsomer (2005a: 90–91), Oikonomopoulou (2013: 144).

<sup>3</sup> Le ambientazioni che sono ormai considerate tipiche del genere delle *quaestiones* sono riassunte da Taub: "it is helpful to consider possible settings in which they might have been compiled/read/discussed/used, and for what purposes. These might include: as symposiac literature, as a sort of "archive" of research ideas and interests, and as a sort of encyclopaedic literature".

<sup>4</sup> Cfr. *tranq.* 464E, l'ipotesi è stata avanzata da Cherniss (1976: 4), seguito da Van der Stockt (1999), ma vedi i suggerimenti di Opsomer (2010: 94–96), Oikonomopoulou (2013: 131).

<sup>5</sup> Oikonomopoulou (2013: 147).

L'ipotesi tuttavia sembra non essere particolarmente valida per le *Platonicae Quaestiones* vista la loro breve estensione rispetto a quella delle altre raccolte di *quaestiones*.<sup>6</sup> Bisognerebbe presupporre, al di là di ogni effettiva necessità, uno stato incompleto dell'opera. Si può immaginare che la raccolta fosse impiegata nell'attività educativa svolta da Plutarco,<sup>7</sup> come ha cercato di dimostrare Meeusen per le *Quaestiones Naturales*.<sup>8</sup> D'altro canto la necessità di dover immaginare a tutti i costi uno scopo e un contesto adatto alle *Platonicae Quaestiones*, viste le poche notizie di cui siamo in possesso, sembra essere più d'intralcio che utile per comprendere più in profondità la raccolta<sup>9</sup> che, come sostiene Opsomer, sembra dimostrare, malgrado tutto, una sua coerenza e unità:

sous la forme qu'elles nous sont parvenues, les *quaestiones* ne représentent probablement pas un matériel brut, mais plutôt un matériel travaillé d'une certaine manière, en accord avec les conventions d'une genre littéraire spécifique, avec un auteur qui écrit pour un public et qui parfois s'adresse directement à un lecteur (imaginaire) – peut-être devrions-nous dire à un "utilisateur", en présupposant un contexte didactique.<sup>10</sup>

Anche fermandosi solamente a quello che si può desumere leggendo con attenzione la raccolta delle *Platonicae Quaestiones*, si possono ricavare due dati tutt'altro che secondari:

- in ogni *quaestio* Plutarco si pone come scopo quello di capire meglio le parole di Platone.
- l'ordine degli studi non sembra essere privo di logica.

La ricostruzione del percorso esegetico proposto da Plutarco in ogni singola *quaestio* è stato l'oggetto del commento presente in questo studio. In conclusione, si vuole dedicare qualche parola sulla possibilità che sia rintracciabile una logica dietro la scelta dei problemi studiati nelle *Platonicae Quaestiones*. Questa ipotesi non esclude il fatto che le domande avessero a che fare con problemi esegetici circolanti nell'ambiente platonico del tempo e che fossero dunque oggetto di studio da parte di altri platonici, come sembrano indicare i richiami alle opinioni di altri interpreti presenti nelle singole *quaestiones*. È evidente che ogni studio presuppone un dibattito attorno a determinate questioni filosofiche. Diversamente, l'ipotesi interpretativa unitaria presuppone l'intervento di Plutarco nell'accostare i problemi discussi. Come fa notare Cherniss è fastidioso constatare che *quaestiones* come la II e la IV, così esplicitamente in continuità, siano separate dalla III *quaestio*, il

---

<sup>6</sup> Contro le dieci indagini delle *Platonicae Quaestiones* ci sono i nove libri delle *Quaestiones Convivales*, per esempio. Anche le *Quaestiones Naturales*, pur essendo un'opera meno estesa delle *Quaest. Conv.*, raccolgono 41 *quaestiones*. Si veda, inoltre, l'osservazione di Taub (2015: 414) sul genere dei *Problemata* di età imperiale: "these texts did not necessarily always assume the same function or appeal to the same type of audience, enjoying a degree of flexibility and variety in their use."

<sup>7</sup> Brenk (1987: 270) invece ipotizza: "it is difficult to date Plutarch's philosophical writings, but the 'Platonicae Quaestiones' look more like academic exercises than the 'De animae procreatione', an undertaking regarded by Plutarch himself as personal and individualistic, thus suggesting some maturity". Ogni appello ad una possibile cronologia delle *Platonicae Quaestiones* rimane molto difficile da verificare. Per un tentativo di ricostruzione di una cronologia delle opere di Plutarco rimane importante Jones (1966), in cui non compaiono le *Platonicae Quaestiones*.

<sup>8</sup> Sul tema vedi Meeusen (2016: 191–225).

<sup>9</sup> Della stessa opinione sembra la Oikonomopoulou (2013: 133): "[they] are texts which offer next to nothing in the way of clues about their purpose and anticipated readership. This reticence has long been taken as evidence of their sub-literary character".

<sup>10</sup> Opsomer (2010: 95).

cui tema sembra così estraneo al loro. Lo stesso ragionamento si può applicare a tutti i casi di apparente “disordine” presenti nella raccolta. Tuttavia, è possibile che questa aspettativa disattesa dipenda più da un preconetto che da un dato di fatto. Seguendo con attenzione l’andamento delle *Platonicae Quaestiones* l’impressione che la raccolta sia solo un accostamento accidentale di problemi esegetici lascia spazio all’ipotesi che l’opera sia organizzata rispettando un percorso tutt’altro che casuale.<sup>11</sup> Partendo dal principio, è già stato fatto notare nel commento quanto la I *quaestio* si dimostri un’ottima introduzione programmatica per la raccolta. Non solo il metodo di discutere in entrambe le parti, ereditato dall’Academia scettica, sembra essere alla base del genere di esegesi svolto in tutte le *Platonicae quaestiones*. Plutarco Ssembra poi riconoscere nel discorso confutatorio di Socrate il vero antenato di questo metodo. Per questo, appare particolarmente adatto che l’unica *quaestio* dedicata alla figura di Socrate sia anche la prima, rappresentando così il grande lascito di Socrate a Platone. La conclusione della *quaestio* (1000D–E), infatti, suggerisce che alla base del metodo maieutico di Socrate si trovi la teoria platonica dell’anamnesi. Secondo l’interpretazione offerta nella *quaestio*, l’anamnesi implica che per l’uomo non ci sia scoperta riguardo a ciò che è divino e intelligibile (περὶ τὸ θεῖον καὶ νοητόν), ma piuttosto “ricordo” delle “conoscenze connaturate”, che sono già dentro gli uomini, in attesa di essere risvegliate (100E). L’apparente paradosso per cui l’uomo possiede dentro di sé tali conoscenze innate che gli consentono di fatto di accedere ad una conoscenza del divino e dell’intelligibile chiude la I *quaestio*.

La II *quaestio* si apre mettendo a tema un problema che sembra completamente distante da quello appena concluso, ovvero l’indagine del perché Platone chiami dio padre di tutte le cose e creatore. La soluzione proposta alla fine della *quaestio* suggerisce una relazione tra dio e anima del cosmo che non sia semplicemente assimilabile a quella tra un artigiano e il suo prodotto, dal momento che l’anima cosmica è una parte che proviene, materialmente e originariamente, da dio, attraverso quella che sembra una relazione biologica tra padre e figlio (ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχούσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδὲ ὑπ’ αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν, 1001C). Il patrimonio genetico che passa da dio all’anima del cosmo è la razionalità e la proporzione (che si traduce in armonia) che contraddistinguono il *nous* divino plutarqueo. Fin qui, la domanda aperta dalla I *quaestio* sembra rimanere senza risposta, mentre il passaggio ad un problema metafisico e cosmologico del *Timeo* appare più che mai brusco.

La III *quaestio* impone un altro violento stacco, prendendo le mosse dall’immagine della linea della *Repubblica*. Per questo, ci si aspetterebbe un’indagine puramente epistemologica, ma gli

---

<sup>11</sup> Nel seguente tentativo di interpretazione unitaria si è scelto volontariamente di prendere in considerazione solamente le *Platonicae Quaestiones*, evitando confronti con altre parti del *corpus* plutarqueo. (p.e. per l’anima individuale come copia di quella cosmica, sembrerebbe inutile liquidare il problema rimandando a *Virt. mor.* 442A). Gli opportuni riferimenti al resto del *corpus* plutarqueo sono discussi nei commenti alle singole *quaestiones* e dimostrano la coerenza delle posizioni presenti nelle parti conclusive delle *quaestiones* con il pensiero plutarqueo.



sviluppi interni portano ad una conclusione in cui l'epistemologia della *Repubblica* trova la sua corretta interpretazione nel contesto cosmologico e ontologico del *Timeo*. Dopo aver chiarito che dio è tra gli intelligibili e che dunque la realtà sensibile e quella intelligibile non possono essere considerate con la stessa misura (συγκρίνοντες <τὰ> αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς τρόπον τινὰ τὰ θνητὰ τοῖς θεοῖς ἔξισοῦμεν· ὁ γὰρ θεὸς ἐν τοῖς νοητοῖς, 1002B), viene richiamato il passo del *Timeo* in cui l'anima del cosmo è estesa da dio attorno al cosmo, avvolgendo i corpi sensibili che si trovano in esso (1002C). Il ricorso a questo passo serve a dimostrare che l'anima non appartiene alla realtà sensibile, perché non è percepibile, ed è motivo di garanzia per la salvaguardia del cosmo dalla corruttibilità che contraddistingue invece la natura umana, in cui, diversamente che nel cosmo, l'anima è contenuta in un corpo corruttibile e mortale. L'essere umano appare dunque una versione deteriore e corruttibile del cosmo. Tuttavia, pur essendo la condizione umana svantaggiata rispetto a quella del cosmo, la potenza della facoltà razionale dell'uomo non deve essere sminuita (ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῆς ἐν ἡμῖν νοητῆς καὶ νοεῶς δυνάμεως καταφρονούσιν ὀρθῶς), perché gli consente di superare le cose sensibili e arrivare fino a quelle divine, come è insegnato da Platone nel *Simposio* (1002E). La conclusione della III *quaestio*, quindi, non sembra essere così distante da quella della I. Anzi, dopo aver dimostrato nella II *quaestio* che tra anima cosmica e dio c'è una sorta di relazione genetica che si esprime nella razionalità dell'anima, sembra che nella III *quaestio* questa relazione venga allargata in qualche modo anche all'anima individuale. Se l'anima del cosmo appartiene alla sezione degli intelligibili, in cui si trova anche dio, la stessa relazione sembra essere assegnata alla "facoltà razionale" dell'anima individuale. Ci si aspetterebbe che questo aspetto venga approfondito ulteriormente, ma ecco che la IV *quaestio* ritorna a focalizzarsi su un tema cosmologico, come quello relativo alla generazione dell'anima del cosmo. Il problema affrontato nella II *quaestio* trova un evidente approfondimento nella discussione della IV *quaestio* che ribadisce come l'anima del cosmo "viene ad essere" propriamente quando diventa razionale, ovvero dopo aver partecipato del *nous* e dell'armonia (1003A). Mentre nella II *quaestio* ad essere approfondita è la relazione tra dio e anima, nella IV l'attenzione è rivolta al rapporto tra anima e corpo del cosmo. Così, viene stabilito che il passaggio di condizione da irrazionale a razionale consente all'anima cosmica di diventare causa della generazione del corpo del cosmo, ovvero della materia, che riceve ordine e forma dall'anima che si trova al suo interno (ἡ ἄμορφος ὕλη καὶ ἀόριστος ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐνούσης σχηματισθεῖσα μορφὴν ἔσχε τοιαύτην καὶ διάθησιν, 1003B). Lo stato pre-cosmico vede un corpo e un'anima privi di ordine, che vengono ad essere cosmo solo mediante la partecipazione dell'anima con il *nous* divino ordinato e ordinatore.

L'approfondimento in merito alla facoltà razionale dell'anima individuale è messo da parte ancora nella V *quaestio*, la cui continuità tematica con l'indagine precedente è piuttosto evidente. Nella IV

*quaestio* si accenna solamente che l'anima razionale dà forma alla materia pre-cosmica, attraverso l'uso frequente del verbo σχηματίζω. Nella V *quaestio* è offerto un approfondimento sulla forma che possiede la materia, all'interno di una riflessione che ricerca la causa, suggerita nel *Timeo*, delle qualità formali della realtà sensibile. Il corpo sensibile è caratterizzato da figure rettilinee, come dimostra la scelta dei triangoli elementari per la formazione dei solidi assegnati ai quattro elementi e l'assenza di figure veramente curvilinee "tra le cose di qui" (1004B–C). Di contro, la forma circolare è elemento dell'anima e del *nous*, i quali possiedono il movimento circolare adatto alla loro natura (τὸ δ' ὄντως σφαιροειδὲς οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχείον, οἷς καὶ τὴν κυκλοφορητικὴν κίνησιν ὡς προσήκουσαν κατὰ φύσιν ἀποδίδωσιν, 1004C). La stretta relazione tra *nous* e anima è ribadita nuovamente e considerata dal punto di vista della fisica degli elementi e dei movimenti naturali di questi enti, la cui relazione nella II *quaestio* è osservata dal punto di vista metafisico-cosmologico (la relazione biologica tra dio/*nous* e l'anima cosmica) e nella III dal punto di vista ontologico (l'appartenenza di entrambi al macro segmento del τὸ νοητόν della linea della *Repubblica*). Anche se il contesto è quello della cosmologia del *Timeo*, il lessico sembra suggerire che ogni anima e ogni *nous* sono in possesso di elementi circolari e di movimento circolare, così come ogni corpo sensibile è composto di elementi formati da linee rette.<sup>12</sup>

L'impressione che l'anima individuale nelle *Platonicae Quaestiones* sia considerata una qualche versione inferiore di quella cosmica è rinvigorita dalla breve *quaestio* VI incentrata su un problema del *Fedro* ma ricca di spunti derivanti da altri passi platonici sull'anima individuale. In questo caso viene reso esplicito che la facoltà razionale dell'anima individuale partecipa maggiormente con il divino (ἡ λογιστικὴ καὶ διανοητικὴ μάλιστα τοῦ θεοῦ κεκοινώνηκεν, 1004D) e per questo possiede la facoltà di sollevare dalle cose mortali e umili, proprietà già attribuitale nella III *quaestio*. Come è stato indicato nel commento, sembra che il termine διανοητικὴ, usato in riferimento alla facoltà razionale, sia desunto da *Timeo* (89a2) in cui la διανοητικὴ κίνησις è l'unico movimento del corpo uguale a quello del cosmo (τῶν δ' αὖ κινήσεων ἢ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις), cioè quello circolare. Così, con un piccolo accenno, le conclusioni della V *quaestio*, in merito alla forma e al movimento di ogni anima e *nous*, sembrano essere confermate e approfondite nell'indagine successiva.

---

<sup>12</sup> Mentre il contesto della II e della IV *quaestio* è dichiaratamente cosmologico (cfr. 1001B, δεῖν ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς. 1003 A: οὕτω τὸ σῶμα τοῦ κόσμου γένεσιν ἔσχεν ὑπὸ τῆς ψυχῆς). La parte conclusiva della V *quaestio* sembra far uso di termini più generici, in cui anima e *nous* sono opposte alla realtà dei corpi sensibili, cfr. τὸ δ' ὄντως σφαιροειδὲς οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχείον, 1004C.

La VII *quaestio* segna un ritorno al *Timeo* e alla fisica del movimento, con uno studio insolito per la raccolta, quello attorno ai fenomeni provocati dall'*antiperistasis*.<sup>13</sup> L'indagine sembrerebbe del tutto avulsa dal resto della raccolta, se non fosse che nel suo svolgimento Plutarco sembra fare riferimento anche a *Timeo* (58 a4–c4), dove il movimento incessante degli elementi e l'assenza di spazio vuoto sono demandati al movimento e alla forma circolare del cosmo. Se nella V *quaestio* questa forma e questo movimento sono definiti tipici dell'anima e del *nous*, nella VII *quaestio* viene indagato a fondo il meccanismo di alcuni dei fenomeni più insoliti messi in moto proprio dal movimento circolare che l'anima imprime al cosmo. Un fenomeno forse ancora più importante provocato dal movimento dell'anima cosmica è lo scorrere del tempo, al centro della VIII *quaestio*. In questo studio, partendo da un'indagine relativa al movimento dei pianeti, viene stabilito che il tempo è venuto ad essere “insieme al cielo”, poiché movimento ordinato dell'anima e tempo sostanzialmente coincidono (1007C–D). In questo senso, viene ribadito che ogni ordine e simmetria presenti nel cosmo dipendono dal movimento razionale dell'anima cosmica che è il tempo (ὁ χρόνος ... αἰτία δὲ καὶ δύναμις καὶ ἀρχὴ τῆς πάντα συνεχούσης τὰ γινόμενα συμμετρίας καὶ τάξεως, ἦν ἡ τοῦ ὅλου φύσις ἔμψυχος οὐσα κινεῖται, 1007B). La funzione ordinatrice dell'anima del cosmo è osservata dal punto di vista fenomenologico: il suo movimento coincide con lo scorrere del tempo, che diffonde a tutta la realtà sensibile i principi della simmetria e dell'ordine, “patrimonio genetico” che l'anima riceve da dio in quanto razionale, come stabilito nella II *quaestio*. Nella VIII *quaestio* il cosmo è rappresentato come una copia “nel venire ad essere” di dio e della sua eternità ontologica (εἰκόνες δ' εἰσὶν ἄμφω τοῦ θεοῦ, τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος τῆς αἰδιότητος <ὁ> χρόνος ἐν κινήσει καθάπερ ἐν γενέσει θεὸς ὁ κόσμος, 1007C).

Dopo questi studi fisico-cosmologici, la IX *quaestio* segna un ritorno all'anima individuale e alla proporzione armonica delle sue tre parti descritta dalla *Repubblica*. Mentre l'indagine sembra unicamente voler stabilire a quale parte dell'anima spetti la posizione mediana, la conclusione della *quaestio* si dimostra una riflessione estremamente raffinata sul funzionamento armonico dell'anima individuale, in cui gli eccessi delle passioni sono riportati alla misura della parte razionale che si dimostra praticamente corrispondente con la misura stessa (ἡ τοῦ λόγου δύναμις ἀντιλαμβανομένη κινουμένων ἀλόγως τῶν παθῶν καὶ συναρμόττουσα περὶ αὐτὴν εἰς τὸ μέτριον, ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητα, καθίστησιν, 1009 B). Così, nell'anima individuale la parte razionale determina l'essere sinfonico di tutta l'anima, riproducendo la stessa relazione che si trova tra il *nous* divino e l'anima del cosmo, (*quaest.* II, 1001C: ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχούσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας; *quaest.* IV, 1003A: ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβε καὶ ἀρμονίας καὶ

<sup>13</sup> Fino alla VII *quaestio* le indagini incentrate sul *Timeo* sembrano seguire l'ordine del dialogo: *quaest.* II cfr. Pl. *Ti.* 28c3–4; *quaest.* IV cfr. Pl. *Ti.* 34b10–35a1 e 3o b3–5; *quaest.* V cfr. Pl. *Ti.* 53c4–56b6; *quaest.* VII cfr. Pl. *Ti.* 79e10–80c8. Unica eccezione sembra essere rappresentata dalla *quaest.* VII su Pl. *Ti.* 39d7–8, 40b6–7.

γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφρων). L'impressione che l'anima individuale sia una piccola versione di quella cosmica viene confermato nella penultima *quaestio* della raccolta.

Dopo questo *tour de force* in cui la struttura e il funzionamento del cosmo sembrano usati per svelare e capire a fondo la natura della facoltà razionale dell'anima umana, l'ipotesi che Plutarco stia seguendo un percorso riceve una battuta d'arresto con la X *quaestio*, dal momento che la sua indagine linguistico-grammaticale sembra ben poco conciliabile con il resto della raccolta. Il fatto però che la *quaestio* sia incentrata sul *Sofista* lascia immaginare un punto di continuità con la I indagine sul *Teeteto*, visto che la continuità tra i due dialoghi è sempre stata riconosciuta. In questa prospettiva la prima e l'ultima *quaestio* della raccolta potrebbero costituire la cornice logico-epistemologica in cui si rendono possibili tutte le altre indagini. Nella I *quaestio* è affrontato il problema della possibilità di conoscenza per l'uomo, al quale viene data una risposta positiva dal di dentro di un'impostazione filosofica platonica. Nella X *quaestio*, invece, la validità della riflessione logico-linguistica rappresentata dalla definizione di *πρῶτος λόγος* del *Sofista* viene dimostrata in un confronto con gli sviluppi linguistici successivi di Aristotele, degli Stoici e della riflessione grammatico-alessandrina.

Se si osservano in successione gli sviluppi delle dieci *quaestiones*, forse, è riconoscibile una sorta di continuità argomentativa che trascende i limiti del singolo studio.<sup>14</sup> Che questo sia frutto di una volontà autoriale specifica o che sia semplicemente il risultato di un accostamento di problemi che si susseguono per affinità tematica è difficile da stabilire.<sup>15</sup> Nel caso in cui si volesse sostenere una posizione forte si potrebbe immaginare un vero e proprio percorso educativo che si dipana all'interno delle dieci *quaestiones*. In tal caso, si dovrebbe ipotizzare un'organizzazione scelta volontariamente da Plutarco, forse per fini educativi. D'altro canto, i legami tra le tematiche discusse nelle singole *quaestiones* si dimostrano in certi casi estremamente sottili. Per questo è forse più prudente affermare che la continuità tra *quaestiones* potrebbe essere nata per associazione "spontanea" attorno a quelli che si rivelano essere, in realtà, i punti nevralgici della riflessione plutarchea: dio, l'anima del cosmo e l'anima individuale.

---

<sup>14</sup> Diversamente la Oikonomopoulou (2013: 145): "What is more, no logical continuity seems to exist between the different enquiries contained within each collection, such as can be found in other large-scale philosophical and scientific treatise from antiquity (such as Aristotle's works on animals, for example)".

<sup>15</sup> Sulle continuità tematiche presenti nelle *Quaest. Nat.* Meeusen (2016: 28) ipotizza: "after all, the solution to one problem may trigger the formulation of a new one that is closely related to it". Anche tentando di confrontare l'ordine degli argomenti delle indagini delle *Platonicae Quaestiones* con quello dei capitoli del *Didaskalikos* di Alcinoos non è possibile rintracciare punti in comune che demandino l'ordinamento della nostra raccolta ad un'organizzazione scolastica.

## Riferimenti bibliografici

- Ademollo, F. (2015), *Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy*, in M. Cameron and R. Stainton (ed), *Linguistic Content. New Essays in the History of Philosophy of Language*, Oxford, 33–54.
- Ademollo, F. (2018), *On Plato's Conception of Change*, "Oxford Studies in Ancient Philology" 55, 35–83.
- Aerts, S. (2020), *How to Lead Souls to Beauty: Hermias on the Unity of the Phaedrus*, in Delcomminette, d'Hoine, Gavray (2020), 173–198.
- Algra, K. (1995), *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden / New York / Köln.
- Annas, J. (1981), *An introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Annas, J. (1994), *Plato the Skeptic*, in P. A. Vander Waerdt (ed), *The Socratic Movement*, Ithaca / London, 309–340.
- Armstrong, J. M. (2004), *After the Ascent: Plato on Becoming like God*, in David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy, XXVI*, Oxford, 171–183.
- Atherton, C. (1993), *On Stoic Ambiguity*, Cambridge.
- Aulotte, R. (1965), *Amyot et Plutarque, la traduction des Moralia au XVI siecle*, Genève.
- Babut, D. (1969), *Plutarque, De la vertu étique*, Paris.
- Babut, D. (1994), *Plutarque, Aristote et l'aristotélisme*, in *Parerga. Choix d'article de Daniel Babut (1974–1994)*, Lyon, 505–529.
- Babut, D. (2007), *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in m. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (ed), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, 63–98.
- Ballew, L. (1974), *Straight and Circular in Parmenides and the "Timaeus"*, "Phronesis" 19(3), 189–209.
- Baltes, M. (1996), *Kommentar Das Liniengleichnis*, in H. Dörrie, M. Baltes, *Der platonismus in der Antike* Band 4, Stuttgart, 321–332.
- Baltes, M. et al. (2008), *Der Platonismus in der Antike*, vol. 7/1, *Theologia platonica*, Stuttgart / Bad Cannstatt, 573–580.
- Baltes, M. (2000), *La dottrina dell'anima in Plutarco*, "Elenchos" XXI, 245–270.
- Baltes, M. (2005), *Idea (dottrina delle idee)*, in F. Fronterotta e W. Leszl (ed), *Eidos-Idea*, Sankt Augustin, 1–23.
- Baltzly, D. (2013), *Proclus Commentary on Plato's Timaeus. Volume V, Book 4: Proclus on Time and the Stars*, Cambridge.
- Barker, A. (1996), *Plato's Philebus: The Numbering of a Unity*, "Apeiron" 29/4, 143–164.

- Barker, A. (2005), *Psicomusicologia nella Grecia antica*, Napoli.
- Barker, A. (2007), *The science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge.
- Barker, A. (2014), *Pythagorean Harmonics*, in C. A. Huffman (ed.), *A history of Pythagoreanism*, Cambridge, 185–203.
- Becchi, F. (2007), *Plut. Quaest. Plat. IX 1009AB: due questioni testuali*, “Prometheus” 33, 231–238.
- Becchi, F. (2014), *Plutarch, Aristotle and the Peripatetics*, in M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, 73–87.
- Bellanti, A. (2003), *Aristotele pitagorico? La concezione della medietà nel De Virtute Morali di Plutarco*, “Rivista di filosofia neoscolastica” 95/1, 3–36.
- Bellanti, A. (2007), *La teoria plutarchea della virtù, tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli, 223–264.
- Benitez, E. E. (1989), *Form's in Plato's Philebus*, Assen / Maastricht.
- Berryman, S. (1997), *Horror vacui in the Third Century BC: When is a Theory not a Theory?*, in R. Sorabji (ed), *Aristotle and After*, Sherborne, 147–158.
- Bett, R. (2000), *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy*, Oxford.
- Bliquez, L. J. (2018), *Greco-Roman Surgical Instruments: The Tools of the Trade*, in P. T. Keyser with J. Scarborough (ed), *The Oxford Handbook of Science and Medical in The Classical World*, Oxford, 555–592.
- Bollack, M. (1963), *La chaîne aimantine. Lucrèce et ses modèles grecs*, “Revue des études latines”, 165–185.
- Bonazzi, M. (2002), *Eudoro di Alessandria e il Timeo di Platone (a proposito di Simpl. In Phys., p. 181, 7–30 Diels)*, in F. Calabi (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medio Platonismo*, Pisa, 11–34.
- Bonazzi, M. (2010), *Plutarque et l'immortalité de l'âme*, in X. Brouillette – A. Giavatto (ed), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven, 75–89.
- Bonazzi, M. (2012), *Plutarch on the Difference Between the Pyrrhonists and the Academics*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy” XLIII, 271–298.
- Bonazzi, M. (2013), *Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudoepigrapha*, in G. Cornelli, C. Macris, R. McKirahan (eds.), *On pythagoreanism*, Berlin, 385–404.
- Bonazzi, M. (2014), *Plutarch and the Sceptics*, in M. Beck (ed), *A companion to Plutarch*, 121–134.
- Bonazzi, M. (2015a), *La teoria della conoscenza nel medioplatonismo*, “Rivista di Storia della filosofia” 2, 2015, 339–358.

- Bonazzi, M. (2015b), *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris.
- Bonazzi, M. (2018), *Plutarch of Chaeronea and the Anonymous Commentator on the Thaeaeetus*, in H. Tarrant, D. A. Layne, D. Baltzly and F. Renaud (ed), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden / Boston, 130–142.
- Bonazzi, M. (2021), *Plutarch and the Mysteries of Philosophy*, in N. Belayche, F. Massa, P. Hoffmann (eds), *Les mystères au II<sup>e</sup> siècle de notre ère: un tournant*, Turnhout, 267–278.
- Bos, A. P. (1999), *Plutarch's Testimony to an Earlier Explanation of Aristotle's Definition of the Soul*, in A. Pérez Jiménez, J. Carcía López e R. M. Aguilar (eds), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 535–548.
- Bos, A. P. (2003), *God as "Father" and "Maker" in Philo of Alexandrai and its Background in Aristotelian Thought*, "Elenchos" XXIV, 311–359.
- Boulogne, J. (1996), *Plutarque et la médecine*, ANRW 37.3, 2762–2792.
- Boulogne, J. (2003), *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique chez Plutarque*, Villeneuve d'Ascq.
- Bowen, A. C. (2013), *Simplicius on the Planets and Their Motions. In Defence of a Heresy*, Leiden / Boston.
- Boys-Stones, G. (1997a), *Thyrsus-bearer of the Academy or Enthusiast for Plato? Plutarch's De Stoicorum repugnantibus*, in J. Mossman (ed), *Plutarch and his Intellectual World*, London, 41–58.
- Boys-Stones, G. (1997b), *Plutarch on the Probable Principle of Cold: Epistemology and the De Primo Frigido*, "The Classical Quarterly" 47, 227–238.
- Boys-Stones, G. (2018), *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge.
- Boys-Stones, G. (2020), 'Ο Πλατωνικός θεός ως πατέρας του κόσμου, "Φιλοσοφία" 49.2, 75–87 (Di questo articolo ho letto la traduzione in inglese, "Plato's God as Father of the Cosmos", condivisa da Boys-Stones stesso).
- Boys-Stones, G. (2021), *Plutarch's E at Delphi: The Hypothesis of Platonic Authority*, in M. Erler, J. E. Heßler and F. M. Petrucci (ed), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, 149–162.
- Boys-Stones, G. (2021b), *Begotten and Made: Creation as Cosmogony in Middle Platonism*, in R. Salles (ed), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy, From Thales to Avicenna*, Cambridge, 85–100.

- Brenk, F. E. (1987), *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, ANRW II 36.1, 248–349.
- Brenk, F. E. (2017), *Plutarch's Daimonology*, in L. Roig Lanzillotta (ed.), *Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer*, Leiden / Boston, 43–65.
- Brennan, T. (2015), *Number M 10. 248–309*, in K. Algra e K. Ierodiakonou, *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge.
- Brittain, C. (2001), *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford.
- Brittain, C. (2007), *Middle Platonists on Academic Scepticism*, in *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, Vol. II, 297–315.
- Broadie, S. (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge.
- Brouillette, X. (2010), *Apollon au-delà de tout ce qui est visible: Plutarque et République 6, 509d*, in X. Brouillette, A. Giavatto (ed.), *Les dialogues Platoniciens chez Plutarque*, Leuven, 29–46.
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge MA.
- Burnyeat, M. (1990), *The Theaetetus of Plato* (with a translation by M.J. Levett), Indianapolis / Cambridge.
- Burneyat, M. F. (2000), *Plato on Why Mathematics is Good for the Soul*, “Proceedings of British Academy” 103, 1–81.
- Callipo, M. (2011), *Dionisio Trace e la tradizione grammaticale*, Acireale / Roma.
- Callipo, M. (2017), *Verso la frase ben costruita. Il primo libro della Sintassi di Apollonio Discolo*, Acireale / Roma.
- Caiazza, A. (2001), *Plutarco: Conversazioni a tavola. Libro secondo*, Napoli.
- Carone, G. R. (1994), *Theology and Evil in Laws 10*, “The Review of Metaphysics” 48, 275–298.
- Carone, G. R. (2005), *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge.
- Carone, G. R. (2005b), *Mind and Body in Late Plato*, “Archiv für Geschichte der Philosophie” 87 (3), 227–269.
- Caruso, F. (2021), *Limite, illimitato, prima mescolanza: il ruolo del Filebo nel De animae procreatione in Timaeo di Plutarco*, “Plato Journal” 21, 125–147.
- Cattanei, E. (1996), *Enti matematici e metafisica*, Milano.
- Centrone, B. (2000), *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in A. Brancacci (a cura di), *La filosofia di età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, 137–168.
- Centrone, B. (2008), *Platone, Sofista*, Torino.
- Centrone, B. (2014a), *Platone Simposio*, Torino, V–LX.



- Centrone, B. (2014b), *The pseudo-Pythagorean Writings*, in C. A. Huffman (ed), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, 315–340.
- Centrone, B. (2015), *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, “Rivista di storia della Filosofia” 2/2015, 399–424.
- Centrone, B. (2021), *Authority and Doctrine in the Pseudo-Pythagorean Writings*, in F. Pelosi and F. M. Petrucci (ed), *Music and Philosophy in the Roman Empire*, Cambridge, 115–129.
- Chappell, T. (2004), *Reading Plato’s Theaetetus*, Sankt Augustin.
- Cherniss, H. (1954), *The Sources of Evil According to Plato*, “Proceedings of the American Philosophical Society” vol. 98, n.1, 23–30.
- Cherniss, H. (1962), *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, New York.
- Chiaradonna, R. (2015), *Medioplatonismo e aristotelismo*, “Rivista di Storia della Filosofia” 2, 425–446.
- Cohen, N. (2020), *The Ethics of the Circular and the Rectilinear in Plato’s Timaeus*, “Ancient Philosophy” 40, 93–106.
- Cornford, F. M. (1935), *Plato’s Cosmology*, London /New York.
- Cornford, F. M. (1957), *Plato’s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Indianapolis / New York.
- Delcomminette S. / d’Hoine P. / M.A. Gavray (eds), *The Reception of Plato’s Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Berlin /Boston.
- Demulder, B. (2017), *Is dualism a Greek word? Plutarch’s dualism as a cultural and historical phenomenon*, in A. Georgiadou and K. Oikonomopoulou (ed), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin / Boston, 205–2014.
- Denyer, N. (2007), *Sun and Line: the Role of the Good*, in G. R. F. Ferrari (ed), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge, 284–309.
- Denniston, J. D. (1954), *The Greek particles*, Oxford.
- Des Places, E. (1977), *Atticus: Fragments*, éd. et traduit, Paris.
- Deuse, W. (2010), *Plutarch’s eschatological Myths*, in H.-G. Nesselrath (ed), *On the daimonion of Socrates*, Tübingen, 169–197.
- De Jonge, C. C. (2015), *Grammatical Theory and Rhetorical Teaching*, in F. Montanari, S. Matthaios and A. Rengakos (ed), *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship*, Leiden / Boston, 981–1011.
- De Jonge, C. C. (2008), *Between Grammar and Rhetoric. Dionysius of Halicarnassus on Language, Linguistics and Literature*, Leiden / Boston.
- De Wet, B. X. (1988), *Plutarch Use of the Poets*, “Acta Classica” XXXI, 13–25.

- D'Hoine, P. (2018), *The Metaphysics of the "Divided Line" in Proclus: a Sample of Pythagorean Theology*, "Journal of History of Philosophy" 54, 4 (2018), 575–599.
- D'Ippolito, G. (2007), *Omero al tempo di Plutarco*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli, 57–84.
- Dillon, J. (1999), *Plutarch's Debt to Xenocrates*, in A. Pérez Jiménez, J. García López, R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 305–312.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato*, Oxford.
- Dillon, J. (2009), *How does the soul direct the body, after all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy*, in D. Frede, B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin / New York, 349–358.
- Dillon, J. (2011), *The Ideas as Thoughts of God*, "Études platoniciennes" VIII, 31–42.
- Dillon, J. (2014), *Pythagoreanism in the Academic Tradition: the Early Academy to Numenius*, in C. A. Huffman (ed), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, 250–273.
- Dillon, J. (2018), *Aporetic Elements in Plutarch's Philosophy*, in J. Karamolis and V. Politis (ed.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge, 192–204.
- Dillon, J. (2019), *Plutarch and the Separable Intellect: some further reflections*, in D. Ferreira Leão and L. Roig Lanzillota (eds), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic*, Leiden, 255–262.
- Donini, P. (1974), *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.*, Torino.
- Donini, P. (1982), *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- Donini, P. (1986), *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, 203–226.
- Donini, P. (1992), *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Genova, 99–120.
- Donini, P. (1999), *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in A. Pérez Jiménez, J. García López e R. M. Aguilar (eds), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 9–24.
- Donini, P. (2003), *Socrate "pitagorico" e medioplatonico*, "Elenchos" 24, 333–359.
- Donini, P. (2008), *Psychology*, in R. J. Hankinson (ed), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, 184–209.
- Donini, P. (2017), *Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento di Pierluigi Donini*, Città di Castello.
- Duff, T. E. (2017), *Plutarch and tense: The present and the imperfect*, in A. Georgiadou and K. Oikonomopoulou (ed), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin / Boston, 55–66.

- Erlor, M. (2020), *Plutarch*, in P. Mitsis (ed), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, 507–530.
- Eshleman, K. (2013), “*Then Our Symposium Becomes a Grammar School*”: *Grammarians in Plutarch’s Table Talk*, “*Syllecta Classica*”, 24, 145–171.
- Falcon, A. (2016), *Aristotelianism in First Century BC*, in A. Falcon (ed), *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 101–119.
- Ferrari (1995), *Dio idee e Materia*, Napoli.
- Ferrari, F. (1995b), *Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in Plat. Quaest. 2*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli, 395–409.
- Ferrari, F. (1995c), *È nato prima la gallina o l’uovo? Un problema cosmologico in Plut. Quaest. conv. II 3*, “*Sandalion*”18, 121–132.
- Ferrari, F. (1996), *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, “*Museum Helveticum*” 53, 44–55.
- Ferrari, F. (1998), *Plutarco in siriano*, In *Arist. Metaph. 105, 36 sq., lo statuto ontologico e la collocazione metafisica delle idee*, in Gallo (a cura di), *L’eredità culturale di Plutarco dall’antichità al rinascimento*, Napoli.
- Ferrari, F. (1999), *Trascendenza e immanenza dell’intelligibile: l’interpretazione plutarchea della metafora della linea*, in M. Vegetti e M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 107–130.
- Ferrari, F. (1999b), *Platone, Tim. 35a1–6 in Plutarco, An. procr. 1012b–c: citazione ed esegesi*, “*Theinisches Museum für Philologie*” CXLII, 326–339.
- Ferrari, F. (2001), *Struttura e funzione dell’esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, “*Atheneum*” 89, 525–574.
- Ferrari, F. (2002), *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco*, in F. Calabi (a cura di), *Arrhetos Theos. L’ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Firenze, 77–91.
- Ferrari, F. (2005), *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. Fronterotta e W. Leszl (ed), *Eidos-Idea*, Sankt Augustin, 233–246.
- Ferrari, F. (2007), *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel “Timeo”*, in L. M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al “Timeo” di Platone*, Milano, 147–172.
- Ferrari, F. (2008), *Moderatismo etico e controllo delle passioni in Plutarco*, in G. R. Giardina (a cura di), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Catania, 135–162.
- Ferrari, F. (2010), *La construction du Platonism dans le De E apud Delphos de Plutarque*, in X. Brouillette, A. Giavatto (ed), *Les dialogues Platoniciens chez Plutarque*, Leuven, 47–62.

- Ferrari, F. (2013), *Platone Teeteto* (a cura di), Milano.
- Ferrari, F. (2014), *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del Timeo*, “*Études Musulmanes*” XLIV, 254–276.
- Ferrari, F. (2015), *Le système des causes chez Plutarque*, “*Revue de philosophie ancienne*”, XXXIII (1), 95–114.
- Ferrari, F. (2017), *Platone Parmenide*, Milano.
- Ferrari, F. / Baldi, L. (2002), *Plutarco: La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli.
- Fowler, D. (1999), *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford.
- Frazier, F. (2019), *Quelques aspects du platonisme de Plutarque: philosopher en commun, tourner sa pensée vers dieu*, Leiden.
- Frede, M. (1977), *The Origins of Traditional Grammar*, in R. E. Butts and J. Hintikka (ed), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, 51–80.
- Frede, M. (1978), *Principles of Stoic Grammar*, in J. M. Rist (ed), *The Stoics*, Berkeley / Los Angeles / London, 27–75.
- Frede, M. (1992), *Plato's Sophist on False Statements*, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 397–424.
- Frede, M. (2005), *La théologie stoïcienne*, in G. R. Dherbey e J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Parigi, 213–232.
- Fronterotta, F. (2005), *Natura e statuto dell'ΕΙΔΟΣ. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, in F. Fronterotta e W. Leszl (ed), *Eidos-Idea*, Sankt Augustin, 171–190.
- Fronterotta, F. (2006), *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo Platonico*, “*Études platoniciennes*” II, 141–154.
- Fronterotta, F. (2015), *Platone: Timeo*, Milano.
- Garcea A. – Giavatto A., (2005), *(Silence on) Adverbs in Plutarch Plat. Quaest. 10*, “*Histoire Épistémologie Langage*” 27/2, 1–11.
- Garcea A. – Giavatto A., (2007), *Reciprocus – antanaklastos. Pronomi e participi tra grammatici e filosofi*, “*Voces*” 15, 43–58.
- Gavray M.A., Michalewski A. (2017), *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, Turnhout.
- Gärtner, H. A. (2002), *Zetema*, in H. Cancik, H. Schneider (Hrsgg.), *Der Neue Pauly*, band 12/2 Ven-Z, Stuttgart / Weimar, 777–779.
- Giannopoulou, Z. (2013), *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, Oxford.
- Giavatto, A. (2006), *Plut. Quaest. X 1011c–d*, “*Eikasmós*”17, 277–284.

- Giavatto, A. (2010), *Le dialogue des sources dans le Questiones Platoniciennes de Plutarque*, in X. Brouillette, A. Giavatto (ed), *Les dialogues Platoniciens chez Plutarque*, Leuven, 117–130.
- Gill, M. L. (2009), *The Theory of Elements in De Caelo 3 and 4*, in A. C. Bowen, C. Wildberg, *New Perspectives on Aristotles' De Caelo*, Leiden / Boston, 139–162.
- Gioè, A. (2002), *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C. Testimonianze e Frammenti*, Napoli.
- Gioè, A. (2013), *Richiami e citazioni dell'Epinomide nella letteratura medioplatonica (e oltre)*, in F. Alesse e F. Ferrari (a cura di), *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli, 263–282.
- Golitsis, P. (2018), *Aristotle on the Motion of Projectiles: A Reconsideration*, “Ancient Philosophy” 38, 79–89.
- Gregory, A. (2000), *Plato's Philosophy of Science*, Bath.
- Grimaudo, S. (2004), *La medicina ellenistica in Plutarco*, in I. Gallo (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli, 417–437.
- Guyomerc'h, G. (2017), *Alexandre d'Aphrodise et le premier moteur comme pricipes*, in M.A. Gavray et A. Michalewski (éd), *Les principes cosmologiques du Platonisme*, Turnhout, 143–166.
- Hershbell, J. P. (1988), *Plutarch's Portrait of Socrates*, “Illinois Classical Studies” vol. 12 n. 2, 365–381.
- Horster, M. (2008), *Some Notes on Grammarians in Plutarch*, in A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Feature of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin / New York, 611–623.
- Hackforth, R. (1936), *Plato's Theism*, “The Classical Quarterly” vol.30, n.1, 4–9.
- Hagel, S. (2010), *Ancient Greek Music. A New Technical History*, Cambridge.
- Helmbold W.C. – E. N. O'Neil (1959), *Plutarch's Quotations*, Baltimore.
- Hershbell, J. H. (1971), *Plutarch as a Source for Empedocles Re-Examined*, “The American Journal of Philology”, 92 (2), 156–184.
- Huffman, C. A. (2014), *Introduction*, in C. A. Huffman (ed), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, 1–23.
- Inwood, M. (1981), *The Origin of Epicurus' Concept of Void*, “Classical Philology” 76, 273–285.
- Inwood, M. (1991), *Aristotle on the Reality of Time*, in L. Judson (ed), *Aristotle's Physics. A collection of Essays*, Oxford, 151–178.
- Ioppolo, A. M. (1986), *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli.
- Ioppolo, A. M. (2004), *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, in I. Gallo (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli, 275–288.

- Ioppolo, A. M. (2021), *Arcesilaus' Appeal to Heraclitus as a Philosophical Authority*, in M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci (ed), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, 64–88.
- Irigoin, J. (2003), *Plutarque. Œuvre Morales. Tome I, 1<sup>re</sup> partie*, Paris, CCXXVII–CCCII.
- Isnardi Parente, M. (1992), *Plutarco e la matematica platonica*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Genova, 121–145.
- Isnardi Parente, M. (1997), *Idee e Numeri nel Timeo*, in T. Calvo and L. Brisson (eds), *Interpreting the Timaeus – Critias*, Sankt Augustin, (187–194).
- Isnardi Parente, M. (2005), *Il dibattito sull'ΕΙΔΗ nella Academia Antica*, in F. Fronterotta e W. Leszl (ed), *Eidos-Idea*, Sankt Augustin, 161–170.
- Johansen, T. K. (2004), *Plato's Natural philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge.
- Johansen, T. K. (2008), *The Timaeus on the Principles of Cosmology*, in G. Fine (ed), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, 463–483.
- Johansen, T. K. (2009), *From Plato's Timaeus to Aristotle's De caelo: The Case of the Missing World Soul*, in A. C. Bowen, C. Wildberg, *New Perspectives on Aristotles' De Caelo*, Leiden / Boston, 9–28.
- Jones, C. P. (1966), *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, “Journal of Roman Studies”, 56, 61–74.
- Kamtekar, R. (2010), *Psychology and the inculcation of virtue*, in C. Bobonich (ed), *Plato's Laws: a critical Guide*, Oxford, 127–148.
- Karamanolis, G. E. (2006), *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- Kupreeva, I. (2016), *Aristotelianism in the Second Century AD: Before Alexander of Aphrodisia*, in A. Falcon (ed), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 138–159.
- Lallot, J. (2015), *Synthax*, in F. Montanari, S. Matthaïos and A. Rengakos (ed), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, Leiden / Boston, 850–895.
- Lee, E.N. (1976), *Reason and Rotation: Circular Movements as the Model of Mind (Nous) in Later Plato*, in W. H. Werkmeister (ed), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen/Amsterdam, 70–102.
- Linguiti, A. (2015), *L'etica medioplatonica*, “Rivista di storia della Filosofia”, 2, 359–379.
- Lisi, F. L. (2007), *Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's Republic and Timaeus*, “Études platoniciennes” IV, 105–118.
- Long, A. A. (1988), *Socrates in Hellenistic Philosophy*, “The Classical Quarterly” 38, 150–171.

- Long, A. A. (2006), *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (ed), *A Companion to Socrates*, Malden, 63–74.
- Long, A. A. (2006b), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford.
- Long, A. A. (2006c), *Stoic Psychology and the Elucidation of Language*, in A. A. Long (ed), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 236–255.
- Long A.A. – Sedley D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers, vol. I and II*, Cambridge.
- Manfredini, M (1988), *Sulla tradizione manoscritta dei "Moralia" 70-77*, in I. Gallo (a cura di), *Sulla tradizione manoscritta dei "Moralia" di Plutarco*, Salerno, 123–138.
- Mansfeld, J. (1992), *Heresiography in Context. Hyppolytus' Elenchos as a source for Greek Philosophy*, Leiden / New York / Köln.
- Matthaios, S. (2015), *Greek Scholarship in the Imperial Era and Late Antiquity*, in F. Montanari, S. Matthaios and A. Rengakos (ed), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, Leiden / Boston, 184–296.
- Martinelli Tempesta, S. (2010), *Pubblicare Plutarco. L'eredità di Daniel Wytttenbach e l'ecdotica plutarchea moderna*, in S. Martinelli Tempesta e G. Zanetto (a cura di), *Plutarco. Lingua e testa*, Milano, 5–68.
- Martinelli Tempesta, S. (2013), *La tradizione manoscritta dei Moralia di Plutarco. Riflessioni per una messa a punto*, in G. Pace, P. Volpe Cacciatore (a cura di), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*, Napoli, 273–288.
- Menn, S. (1995), *Plato on God as nous*, St. Augustine.
- Menn, S. (2010), *The Timaeus and the Critique of Presocratic Vortices*, in R. D. Mohr and B. M. Sattler (ed), *One Book the Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas / Zurich / Athens, 141–150.
- Menn, S. (2015), *Democritus, Aristotle, and the Problemata*, in R. Mayhew (ed.), *The Aristotelian 'Problemata Physica'. Philosophical and Scientific investigations*, Leiden / Boston, 10–35.
- Martin, H. (1984), *Plutarch, Plato and Eros*, "The Classical Bulletin" 60, 82–88.
- Mayhew, R. (2008), *Plato: Laws 10*, Oxford.
- Mayhew, R. (2010), *The Theology of the Laws*, in C. Bobonich (ed), *Plato's Laws: a critical Guide*, Oxford, 197–216.
- McDowell, J. H. (2019), *Theaetetus. Plato*, Oxford. (ediz. Online).
- Meeusen, M. (2012), *Plutarch and the Wonder of Nature. Preliminaries to Plutarch's Science of Physical Problems*, "Apeiron" (47)3, 310–341.

- Meeusen, M. (2016), *Plutarch's Science of Natural Problems. A study with Commentary on Quaestiones Naturales*, Leuven.
- Michalewski, A. (2014), *La puissance de l'intelligible. La théorie platonicienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven.
- Michalewski, A. (2016), *Aristotle in Middle Platonism*, in A. Falcon (ed), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden / Boston, 218–237.
- Mohr, R. (1985), *The Platonic Cosmology*, Leiden.
- Moreschini, C. (1990), *L'esegesi del Fedro e il medioplatonismo*, "KOINΩNIA" 1990/14, 29–39.
- Mura, G. (2007), *La "I platonica quaestio" di Plutarco. Un tentativo di interpretazione*, "ACME" vol LV. III, 367–383.
- Napolitano Valditara, L. M. (1992), *Plutarco di Cheronea e la linea divisa di Platone (su "Questioni platoniche" 1001 C-1002 E)*, in "Esercizi filosofici" 1 1992, 41-72.
- Nicholson, G. (1999), *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, Pardue.
- Nuchelmans, G. (1973), *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam / London.
- Oikonomopoulou, K. (2013), *Plutarch's corpus of quaestiones in the tradition of Imperial Greek encyclopaedism*, in J. Köning and G. Woolf (ed), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, 129–153.
- Opsomer, J. (1994), *L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque*, in M. García Valdes (ed.), *Estudios sobre Plutarco: idea religiosas, Actas del III simposio internacional sobre Plutarco*, Madrid, 33–41.
- Opsomer, J. (1996), *Ζητήματα: Structure et argumentation dans les Quaestiones Platonicae*, in J. A. Fernandez Delgado, F. Pordomingo Pardo, (eds), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*, Madrid, 71–83.
- Opsomer, J. (1997), *Plutarch's Defence of the Theages, in Defence of Socratic Philosophy?*, "Philologus" 141, 114–136.
- Opsomer, J. (1997b), *Favorinus versus Epictetus on the Philosophical Heritage of Plutarch*, in J. Mossman (ed), *Plutarch and his Intellectual World*, Clunton, 17–40.
- Opsomer, J. (1998), *In Search of the Truth*, Leuven.
- Opsomer, J. (1999), *Antiperistasis, a Platonic Theory*, in A. Pérez Jiménez, J. García López, R. M. Aguilar (editores), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 417–429.
- Opsomer, J. (2001), *Neoplatonist Criticism of Plutarch*, in A. Pérez Jiménez & F. Cadesús Bordoy (eds), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid–Malaga, 187–199.



- Opsomer, J. (2004), *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: manipulation or Search for Consistency?*, in P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone (eds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London, 137–162.
- Opsomer, J. (2005), *Demiurges in Early Imperial Platonism*, in R. Hirsch-Luipold (Hrsg.) *Gott und Götter bei Plutarch*, Berlin /New York, 51-100.
- Opsomer, J. (2005b), *Plutarch Platonism Revisited*, in M. Bonazzi e V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, 164–200.
- Opsomer, J. (2007), *Plutarch on the One and the Dyad*, in R. W. Sharples e R. Sorabji (eds), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200AD*, London, 379–395.
- Opsomer, J. (2007b), *Eros and Knowledge in Plutarch's Amatorius*, in *Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, León, 149–169.
- Opsomer, J. (2007c), *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli, 281–310.
- Opsomer, J. (2010), *Arguments non-linéaires at pensée en cercles. Formes et argumentation dans les Questions Platoniciennes chez Plutarque*, in X. Brouillette, A. Giavatto (ed), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven, 93–114.
- Opsomer, J. (2011), *Virtue, Fortune and Happiness in Theory and Practice*, in G. Roskam, L. Van Der Stockt (eds), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven, 151–173.
- Opsomer, J. (2012), *Plutarch and the Division of the Soul*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, 311–330.
- Opsomer, J. (2014), *Plutarch and the Stoics*, in M. Beck (ed), *A Companion to Plutarch*, Malden / Oxford, 88–103.
- Opsomer, J. (2015), *Plutarch on the Geometry of the Elements*, in M. Meeusen, L. Van Der Stockt (eds), *Natural Spectaculars. Aspects of Plutarch's Philosophy of Nature*, Leuven, 29–55.
- Opsomer, J. (2017), *Why Doesn't the Moon Crash into the Earth?*, in J. Rocca (ed), *Teleology in the Ancient World. Philosophical and Medical Approaches*, Cambridge, 76–91.
- Opsomer, J. (2020), *The Platonic Soul, from the Early Academy to the First Century CE*, in B. Inwood and J. Warren (eds), Cambridge, *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, 171–198.
- Opsomer, J. (2020b), *Plutarch and the Epistemic Authority of Euripides*, in M. Schramm (ed) *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit un Spätantike*, Berlin / Boston, 226–249.
- Pagani, L. (2010), *La Techne Grammatike attribuita a Dionisio Trace e la nascita della grammatica nell'antichità greca*, “Rivista di filologia e di istruzione classica”, 390–409.

- Pellegrin, P. (2009), *The Argument fro the Sphericity of the Universe in Aristotle's De acelo: Astronomy and Physics*, in A. C. Bowen and C. Wildberg (eds), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Leiden / Boston, 163–186.
- Pelling, C. (2005), *Plutarch's Socrates*, “Hermathena” n. 179, In honour of J. M. Dillon, 105–139.
- Pelosi, F. (2010), *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge.
- Petrucci, F. M. (2012), *Teone di Smirne. Exposition rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, Traduzione, Commento*, Sankt Augustin.
- Petrucci, F. M. (2015), *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmologia del Timeo)*, “Rivista di storia della filosofia”, 2/2015, 295–320.
- Petrucci, F. M. (2016), *Plutarch's Theory of Cosmological Powers in the De iside et osiride*, “Apeiron” (49), 329–367.
- Petrucci, F. M. (2018), *Taurus of Beirut. The Other Side of Platonism*, London / New York.
- Petrucci, F.M. (2018b), *Making Sense of the Soul's Numbers. Middle Platonist Readings of Plato's Divisio Animae*, “Apeiron” aop, 1–27.
- Petrucci, F. M. (2019), *A Homeopathic Remedy for the Human Soul: The Ethical Import of the Experience of Music in Plutarch and Other Middle Platonists*, “Ancient Philosophy” XXXIX, 2 2019, 427–450.
- Petrucci, F. M. (2020), *Il corpo matematico nel Platonismo*, in Ch. Horn, D.P. Taormina, D. Walter (eds), *Körperlichkeit in Der Philosophie Der Spätantike. Corporeità Nella Filosofia Tardoantica*, Sankt Augustin, 203–229.
- Petrucci, F. M. (2020b), *Un dio non artigiano? Apuleio e la divulgazione di una teologia medioplatonica*, in M. L. Gatti e P. De Simone (a cura di), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, 263–282.
- Petrucci, F. M. (2021), *The Harmoniser God: Harmony as a Cosmological Model in Midlle Platonist Theology*, in F. Pelosi and F. M. Petrucci (ed), *Music and Philosophy in the Roman Empire*, Cambridge, 60–84.
- Pfeiffer, R. (1968), *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the Hellenistic Age*, Oxford.
- Pontani, F. (2005), *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Roma.
- Prior, W. J. (1983), *The Concept of Παράδειγμα in Plato's Theory of Forms*, “Apeiron” 17. 1, 33–42.
- Rashed, M. (2011), *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV–VIII). Les scholies byzantines*, Berlin / Boston.
- Rescigno, A. (1995), *Plutarco. L'eclissi degli oracoli*, Napoli.

- Robinson, T.M. (1987), *Understanding the Timaeus*, “Proceedings of the Boston Area Colloquium” vol. II, 103–119.
- Romano, F. (1964), *Le “Questioni Platoniche” di Plutarco di Cheronea*, “Sophia” 33, 116–131.
- Roskam, G. (2011), *Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea*, in T. Bénatouïl, E. Maffi e F. Trabattoni (eds.) *Plato, Aristotle, or Both?*, Hildesheim / Zürich / New York, 35–62.
- Roskam, G. (2015), *Plutarch’s Reception of Plato’s Phaedo*, in S. Delcomminette, P. d’Hoine, M.A. Gavray (eds), *Ancient Readings of Plato’s Phaedo*, Leiden / Boston, 107–133.
- Roskam, G. (2017), *Plutarch’s Reception of Socrates*, in A. Stavru and C. Moore (eds), *Socrates and the Socratis Dialogue*, 744–759.
- Roskam, G. (2011), *Two Quaestiones Socraticae in Plutarch*, in J. M. Candau Morón, F. J. González Ponce and A.L. Chávez Reino, *Plutarco Transmisor: actas del X Simposio International S.E.P.*, Sevilla, 419–431.
- Sattler, B. M. (2010), *A Time for Learning and for Counting: Egyptians, Greeks and Empirical Processes in Plato’s Timaeus*, in R. D. Mohr and B. M. Sattler (ed), *One Book the Whole Universe*, Las Vegas / Zurich / Athens, 249–266.
- Sattler, B. M. (2021), *The Ensouled Cosmos in Plato’s Timaeus*, in R. Salles (ed), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy. From Tales to Avicenna*, Cambridge, 29–45.
- Savino, E. (2011), *Platone. Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Milano.
- Sayre, K. M. (2005), *Plato’s Late Ontology*, Princeton.
- Schenkeveld, D. M. (1983), *Linguistic Theories in the Rhetorical Works of Dionysius of Halicarnassus*, “Glotta” 61, 67–94.
- Schiefsky, M. (2012), *Galen and the tripartite soul*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, 331–349.
- Schoppe, C. (1994), *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster /Hamburg.
- Sedley, D. N. (1982), *Two Conceptions of Vacuum*, “Phronesis” vol 27, n. 2, 175–193.
- Sedley, D. N. (1996), *Three Platonist Interpretations of the Theaetetus*, in C. Gill and M. M. McCabe (ed), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, 79–103.
- Sedley, D. N. (1999), *The Ideal of Godlikeness*, in G. Fine (ed), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, 309–328.
- Sedley, D. N. (2004), *The Midwife of Platonism*, Cambridge.
- Sedley, D. N. (2011), *Creazionismo. Storia del dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma (ed. orig. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, London / Berkeley / Los Angeles 2007).

- Sedley, D. N. (2019), *Plato's Theology*, in G. Fine (ed), *The Oxford Handbook of Plato. Second Edition*, Oxford, 627–644.
- Setaioli, A. (2016), *L'uovo e la gallina*, in A. Setaioli (a cura di), *Apis Matina, Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste, 638–649.
- Singpurwalla, R. (2011), *Soul Division and Mimesis in Republic X*, in P. Destrée, F. Herrmann, *Plato and the Poets*, Leiden / Boston, 238–298.
- Simonetti, E. (2020), *Who is the Best Prophet? The 'Manifold' Character of Quotation in Plutarch*, in T. S. Schmidt, M. Vamvouri, R. Hirsch-Luipold (ed), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden / Boston, 349–361.
- Skemp, J. B. (1967), *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam.
- Shields, C. (2001), *Simple Souls*, in E. Wagner, *Essays on Plato's Psychology*, Boston, 137–156.
- Shields, C. (2010), *Plato's Divided Soul*, in M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge, 147–170.
- Shields, C. (2016), *Aristotle, De anima. Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford.
- Sirenelli, J. (2003), *De l'éducation des enfants*, in *Plutarque Œuvres Morales Tome I*, 1 partie, Paris.
- Smith, N. D. (1996), *Plato's Divided Line*, "Ancient Philosophy" 16 (1996), 25–46.
- Solmsen, F. (1960), *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, New York.
- Stadter, P. A. (2014), *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford.
- Striker, G. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.
- Swiggers P. – Wouters A., (2015), *Description of the Constituent Elements of the (Greek) Language*, in F. Montanari, S. Matthaios and A. Rengakos (ed), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, Leiden / Boston, 759–797.
- Tarrant, H. (1985), *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge.
- Tarrant, H. (2000), *Plato's First Interpreters*, New York.
- Tarrant, H. (2005), *Recollecting Plato's Meno*, Liverpool.
- Tarrant H. / Baltzly D. (2017), *Hermias, On Plato's Phaedrus*, in H. Tarrant, F. Renaud, D. Baltzly, D. A. Layne (eds), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, 496–497.
- Taub, L. (2015), *'Problematising' the Problemata: The Problemata in Relation to Other Quaestion-and-Answer Texts*, in R. Mayhew (ed.), *The Aristotelian 'Problemata Physica'. Philosophical and Scientific investigations*, Leiden / Boston, 413–436.
- Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
- Teodorsson, S. (1996), *A commentary on Plutarch's Table Talks, vol. III (Books 7–9)*, Uppsala.
- Ulacco, A. (2017), *Pseudopythagorica Dorica*, Berlino.

- Ulacco A. / Opsomer J. (2014), *Elements and Elemental Properties in Timaeus Locrus*, “Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge” 157 Bd., H. 2, 154–206.
- Vallejo, A. (1997), ‘No, it’s not a Fiction’, in T. Calvo, L. Brisson (eds), *Interpreting the Timaeus–Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, 141–148.
- Van den Berg, R. M. (2008), *Proclus’ Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden / Boston.
- Van der Stockt, L. (1999), *Three Aristotles Equal but One Plato. On a Cluster of Quotations in Plutarch*, in A. Pérez Jiménez, J. Carcía López e R. M. Aguilar (eds), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 141–156.
- Vegetti, M. (2000), *De caelo in terram. Il Timeo in Galeno (De placitis, quod animi)*, in A. Neschke-Hentschke (éd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l’histoire de sa réception*, Leuven / Paris, 3–14.
- Vendruscolo, F. (1997), *Protostoria dei Plutarchi di Planudes*, “Studi classici e orientali” XLIII, 73–82.
- Vezzoli, S. (2016), *Arcesilao di Pitane*, Turnhout.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- Vlastos, G. (1995a), *Disorderly Motion in Plato’s Timaeus*, in *Studies in Greek Philosophy, vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, ed. by D.W. Graham, Princeton, 247–263.
- Vlastos, G. (1995b), *Creation in the Timaeus*, in *Studies in Greek Philosophy, vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, ed. by D.W. Graham, Princeton, 264–279.
- Vlastos, G. (2005), *Plato’s Universe*, Parmenides, United States.
- Vorwerk, M. (2010), *Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in R.D. Mohr and B. M. Sattler (ed), *One Book the Whole Universe. Plato’s Timaeus Today*, Las Vegas / Zurich / Athens, 79–100.
- Zeyl, D. J. (1987), *Commentary*, “Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy”, vol. II, 120–126.
- Zeyl, D. J. (2000), *Plato: Timaeus*, Indianapolis.
- Zeyl, D. J. (2010), *Visualizing Platonic Space*, in R.D. Mohr, B. M. Sattler (eds), *One Book the Whole Universe. Plato’s Timaeus Today*, Las Vegas / Zurich / Athens, 117–130.
- Wallace, R. (1996), ‘Amaze Your Friends!’ *Lucretius on Magnets*, “Greece & Rome” vol. 43, 178–187.
- Warren, J. (2002), *Socratic Scepticism in Plutarch’s “Adversus Colotem”*, “Elenchos” 23, 333–356.
- West, M. L. (1992), *Ancient Greek Music*, Oxford.
- Whittaker, J. (1984), *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London.

- Whittaker, J. (1989), *The Value of Indirect Tradition Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation*, in J. N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*, New York, 63–95.
- Whittaker, J. (1990), *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté, Paris.
- Wouters, A. (1996), *Plutarch's Comments on Plato's 'Grammatical' (?) Theories. A Few Remarks on Quaestio Platonica X*, in L. van der Stockt (ed), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, 309–328.