

***Uno, Diade, identico e diverso. Su Plut. An. Procr. cap. 24 Ch.***  
[*One, Dyad, Same and Diverse. On Plutarch's An. Procr. 24 (Cherniss)*]

di

**Carlo Delle Donne**  
**Sapienza-Università di Roma]**  
carlo.delledonne@uniroma1.it

**Riassunto**

L'articolo affronta uno dei capitoli dello scritto di Plutarco sulla generazione dell'anima nel "Timeo" (cap. 24, ed. Cherniss). Si tratta di un testo estremamente denso e complesso, che potrebbe apparire finanche oscuro e contraddittorio. L'obiettivo dello studio è evidenziare la coerenza complessiva del capitolo e la sua ricchezza di temi e problemi evocati e affrontati. In particolare, sarà sottolineata la capacità di Plutarco di cooptare filosofi diversi da Platone per ottimizzare e sistematizzare proprio la filosofia di quest'ultimo.

**Parole chiave:** Plutarco, Platone, Cosmologia, Ontologia.

**Abstract**

This paper deals with chapter 24 from Plutarch's *An. Procr.* This piece of text is extremely complex and philosophically rich, but it might seem to be obscure and inconsistent, on the face of it. My purpose is to claim Plutarch's overall consistency, by showing his ability to combine heterogeneous pieces of philosophy within the unitarian framework of Plato's philosophy.

**Key-words:** Plutarch, Plato, Cosmology, Ontology.

 biettivo di queste pagine è esaminare una breve sezione (cap. 24 ed. Cherniss<sup>1</sup>) del *De animae procreatione in Timaeo* di Plutarco. Come spero di mostrare, si tratta di un documento che, pur non brillando sempre per chiarezza e precisione, è piuttosto ricco e denso sotto il profilo filosofico.

## I

Il capitolo si apre con la fedele citazione di 52d2-4:

οὗτος γὰρ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου  
λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόςθω  
λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένε-

σιν εἶναι τρία τριχῆ καὶ πρὶν οὐ-  
ρανὸν γενέσθαι<sup>2</sup>.

Nell'interpretazione plutarchea di questa ricapitolazione onto-cosmologica, lo ὄν è identificato con il νοητόν, che è il piano eidetico-noetico<sup>3</sup>; la χώρα con la ὕλη, e si configura come una dimensione materiale pre-cosmica e potenzialmente percepibile<sup>4</sup>, che è visibile e tangibile *stricto sensu* solo in seguito alla cosmopoiesi<sup>5</sup>; la γένεσις, infine, è concepita come un principio psichico pre-cosmico, eternamente coalescente con la χώρα e causa, per quest'ultima, di una motricità disordinata e di un'altrettanto disordinata attività cognitiva<sup>6</sup>. Più preci-

<sup>1</sup> H. CHERNISS (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. XIII pt.2, Cambridge-London 1976.

<sup>2</sup> Cfr. F. FERRARI-L. BALDI (eds.), Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli 2002, 292 n. 165.

<sup>3</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292 n. 167.

<sup>4</sup> Cfr. 1024b: οὗτε γὰρ τὸ αἰσθητὸν εὐλόγηται ἀλλ' ἦν ἄμορφον καὶ ἀόριστον. Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292 n. 166.

<sup>5</sup> Cfr. 1013c (καὶ τῆς μὲν ὕλης τὸ μετοχῆ καὶ εἰκασία τοῦ νοητοῦ μορφωθὲν εὐθὺς ἄπτὸν καὶ ὁρατὸν ἔστιν, ἡ ψυχὴ δὲ πᾶσαν αἰσθησὶν ἐκπέφυγεν) e *PQ* 1001d-e (τὸ δὲ σῶμα τῆ ὕλη μὲν ἄπειρον καὶ ἀόριστον, αἰσθητὸν δὲ γιγνώμενον, ὅταν ὀρισθῆ μετοχῆ τοῦ νοητοῦ). In effetti, una certa tensione teorica parrebbe innegabile (tanto più se si pone mente ai passi platonici in cui, della *chora*, è rimarcata l'indeterminatezza qualitativa: cfr. partic. *Ti.* 50e ss); eppure, credo che si possa intendere la condizione di percepibilità della *hyle* come il correlato necessario, *a latere objecti*, della capacità percettiva, sia pur embrionale, dell'anima pre-cosmica. Si tratterebbe, quindi, in termini aristotelici, di una "percepibilità in potenza", poi attualizzata con la cosmopoiesi: la sua piena percepibilità, infatti, in particolare nella forma di un'apprensione tattile e visiva, si determina solo in conseguenza dell'evento dell'ordinamento eidetico-demiurgico. Una soluzione del genere sarebbe, peraltro, in linea con alcuni documenti medioplatonici; cfr. Alc. VIII 3; Apul. *Plat.* 1.5; Hippol. *Haer.* 1.19.3 ss. Correttamente, CHERNISS, *op. cit.*, 185 n. c, rintraccia in Aristot. *G.C.* 329a33 ss. l'archetipo di questa nozione: Ὡστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἰ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, τρίτον δ' ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα: ταῦτα μὲν γὰρ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα.

<sup>6</sup> Sono due le funzioni che l'anima, in quanto tale, performa: motricità e apprensione della realtà in senso lato. Su questo, cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292-294 n. 168. Più in generale, sulla cosmologia plutarchea, cfr. almeno M. BALTES, "La dottrina dell'anima in

samente, la γένεσις precosmica è ἡ ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσία – lad-dove οὐσία o sottintende μεριστή, come si legge anche poco dopo, e vale, in senso tecnico, “essenza divisibile”; oppure è da intendersi nel senso piuttosto

generico di “condizione d’essere”. Non si può evitare di osservare come, almeno in un caso, Plutarco stia pesantemente alterando il significato originario delle parole platoniche. La γένεσις evocata nel *Timeo*, infatti, non è una sostanza on-

Plutarco”, *Elenchos*, 21 (2000) 245-270; J. DILLON, “Plutarch and Platonism”, in M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester 2014, 61-72; F. FERRARI, *Dio idee materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995; F. FERRARI, “Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*”, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 395-409; F. FERRARI, “La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco”, *Museum Helveticum*, 53 (1996) 44-55; F. FERRARI, “Il problema della trascendenza nell’ontologia di Plutarco”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 88 (1996) 363-389; F. FERRARI, “La teoria delle idee in Plutarco”, *Elenchos*, 17 (1996) 121-142; F. FERRARI, “Plutarco in Siriano, in *Aristot. Metaph.* 105,36 ss.: lo statuto ontologico e la collocazione metafisica delle idee”, in I. GALLO (a cura di), *L’eredità culturale di Plutarco dall’antichità al rinascimento*, Napoli 1998, 143-159; F. FERRARI, “La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco”, in F. CALABI (a cura di), *Arrhetos theos. L’ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 77-91; F. FERRARI, “Dottrina delle idee nel medioplatonismo”, in F. FRONTEROTTA-W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233-246; F. FERRARI, “Simposio e filosofia: il problema del ‘Dio geometra’”, in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEAO-M. TROESTER-P. BARATA DIAS (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, 87-96; F. FERRARI, “La psichicità dell’anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco”, *Ploutarchos*, 9 (2010-2011) 15-36; F. FERRARI, “Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell’universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del *Timeo*”, in E. CODA-C. BONADEO MARTINI (eds.), *De l’antiquité tardive au moyen âge*, Paris 2014, 255-276; F. FERRARI, “Metafisica e teologia nel medioplatonismo”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 2 (2015) 321-337; J. OPSOMER, “Plutarch on the division of the soul”, in R. BARNEY et al. (eds), *Plato and the divided self*, Cambridge 2012, 311-330; J. OPSOMER, “Plutarch on the One and the Dyad”, in R.W. SHARPLES-R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, vol. II, London 2007, 379-395; J. OPSOMER, “The place of Plutarch in the history of Platonism”, in F. FERRARI-P.V. CACCIATORE (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, 283-303; J. OPSOMER, “Plutarch’s Platonism revisited”, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L’eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 163-200; J. OPSOMER, “Demiurges in Early Imperial Platonism,” in R. HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin 2005, 51-99; J. OPSOMER, “Plutarch’s *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for Consistency?”, in P. ADAMSON et al. (eds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004, 137-162; J. OPSOMER, “L’âme du monde et l’âme de l’homme chez Plutarque,” in M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, Madrid 1994, 33-49; F.M. PETRUCCI, “Plutarch’s Theory of Cosmological Powers in the *De Iside et Osiride*”, *Apeiron*, 49 (2016) 1-39; F.M. PETRUCCI, “Argumentative Strategies in the ‘Platonic Section’ of Plutarch’s *De Iside et Osiride* (chapters 45-64)”, *Mnemosyne*, 69 (2016) 226-248; F. ROMANO, “Le *Questioni Platoniche* di Plutarco di Cheronea”, *Sophia*, 33 (1965) 116-131.

tologicamente autonoma e primigenia, ma corrisponde agli oggetti in divenire, prodotti in conseguenza dell'interazione tra il piano intelligibile e il sostrato spazio-materiale<sup>7</sup>. Non si identifica, pertanto, con un'entità psichica precosmica<sup>8</sup>. Per tentare di sostanziare tale identificazione, Cherniss ha richiamato un passo delle *Leggi* platoniche (X 896a5 ss.)<sup>9</sup>, dove effettivamente si parla dell'anima (cosmica) come della *πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν*. Ma, aldilà del possibile appiglio testuale, è qui interessante ricostruire la motivazione della forzatura plutarchea – peraltro, già indicata dallo stesso Cherniss: la necessità, cioè, avvertita dal Cheroneo, di ritrovare anche la *sua* anima precosmica nel quadro delle entità precosmiche che Platone, in 52d2 ss., pare voler *esaustivamente* elencare.

## II

La descrizione che Plutarco offre del principio psichico coeterno alla materia

è piuttosto interessante. In questo passo, infatti, non se ne dà una caratterizzazione particolarmente negativa, ma se ne mette in evidenza la capacità di fungere da dimensione connettiva, in una fase precosmica, in quanto entità mediana (*μεταξὺ τεταγμένην*) tra la spazio-materialità e l'intelligibilità. Si tratta, cioè, di un principio dotato di una funzione principalmente 'trasmissiva' (cfr. *διαδιδούσαν*), che pare avere anche una certa 'efficacia comunicazionale', se gli viene riconosciuto di riuscire effettivamente a filtrare immagini dell'intelligibile: *διαδιδούσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας*. Come si vedrà più avanti, la funzione psichica che consente tale contatto precosmico con l'intelligibile è il *kritikon*, che è naturalmente privo di 'noeticità'<sup>10</sup>. Quando Plutarco, allora, si riferisce altrove<sup>11</sup> a tale anima come a un elemento malvagio *tout court*, bisogna supporre che sia in questione, più precisamente, solo una *tendenza* alla malvagità, derivante dall'assenza,

<sup>7</sup> Cfr. p.es. 50c7 ss. Cfr. poi H. CHERNISS, *op. cit.*, 232-233 n. c.

<sup>8</sup> Peraltro, va notato che lo stesso Plutarco, altrove (*Is.* 373e), non è responsabile della stessa forzatura ermeneutica: ἡ δὲ κρείττων καὶ θειότερα φύσις ἐκ τριῶν ἐστί, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνας ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀφοῦν ἔκγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἶωθεν. Si può quindi supporre che l'interpretazione che Plutarco fornisce di certi passi platonici è condizionata dal contesto argomentativo e dalla sua specifica finalità, e arriva a variare anche sensibilmente.

<sup>9</sup> ἄρα ἔτι ποθοῦμεν μὴ ἰκανῶς δεδεῖχθαι ψυχὴν ταῦτόν ὃν καὶ 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 αἰτία ἅπασιν; Cfr. H. CHERNISS, *op. cit.*, 232, n. c.

<sup>10</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292 n. 164 e 294 n. 168.

<sup>11</sup> Si vedano i riferimenti in F. FERRARI, "Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica", in F. MERLINI-R. BERNARDINI, *The World and its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln 2017, 69-74.

nel composto psichico, del principio noetico. Di per sé, quindi, tale anima, in virtù della sua collocazione ontologica intermedia, è *disponibile* all'interazione con l'intelligibile<sup>12</sup>, e dell'intelligibile deve intercettare e trasmettere le "immagini", sia pure in una forma casuale e inconsapevole, anche nella fase precosmica<sup>13</sup>. Si tratta, insomma, di un principio psichico per il quale non è esclusa la possibilità di un contatto, sebbene non sistematico né definitivo, con

il piano eidetico anche prima dell'inizio dell'attività ordinatrice dell'intelletto demiurgico<sup>14</sup>. Inoltre, si tratta di un principio che, in quanto compenetrato con una dimensione potenzialmente percepibile, sia pur non ancora propriamente visibile o tangibile, si manifesta, oltretutto come motilità, anche come capacità *perceptiva e rappresentativa* (τῷ αἰσθητῷ τὸ αἰσθανόμενον καὶ τῷ φανταστῷ τὸ φανταζόμενον ἀνάγκη [...] συμπαρήκειν). Tale facoltà si viene poi a

<sup>12</sup> Cfr. A. RESCIGNO, "Desiderare componi a Deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione", *KONΩNIA*, 21 (1997) 39-81.

<sup>13</sup> In questo senso, si comprendono i riferimenti di Plutarco (cfr. 1024b) a percezioni *oniriche* dell'anima precosmica. Non essendo propriamente in grado di percepire (la percezione richiederebbe la presenza, nel composto psichico, di identico e diverso), né essendo la *hyle* propriamente percepibile (manca qualsiasi forma di dimensionalizzazione), non si può determinare nessuno stato percettivo ordinato e articolato; la situazione cognitiva dell'anima è come onirica e falsata. In estrema sintesi, nella fase precosmica, l'oggetto "dei movimenti e delle percezioni per lo più oniriche, allucinate e perturbanti il corporeo" dell'anima in sé potrebbero essere sia le "immagini" da lei stessa, in qualche modo, 'captate' nella *chora*, sia gli oggetti intelligibili: di entrambi gli ordini ontici l'anima in sé non è in grado di sviluppare una conoscenza adeguata; cfr. οὔτε γὰρ τὸ αἰσθητὸν εἰλήχει τάξεως ἀλλ' ἦν ἄμορφον καὶ ἀόριστον, ἣ τε περὶ τοῦτο τεταγμένη δύναμις οὔτε δόξας ἐνάθρωπος οὔτε κινήσεις ἀπάσας εἶχε τεταγμένας, ἀλλὰ τὰς πολλὰς ἐνυπνιώδεις καὶ παραφόρους καὶ ταραττούσας τὸ σωματοειδές, ὅσα μὴ κατὰ τύχην τῷ βελτίονι περιέπιπτεν. ἐν μέσῳ γὰρ ἦν ἀμφοῖν καὶ πρὸς ἀμφοτέρα συμπαθῆ καὶ συγγενῆ φύσιν εἶχε, τῷ μὲν αἰσθητικῷ τῆς ὕλης ἀντεχομένη τῷ δὲ κριτικῷ τῶν νοητῶν. Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 294 n. 169.

<sup>14</sup> Questo processo è noto anche come 'generazione precosmica'. Tale filosofema è forse frutto del tentativo plutarco di interpretare i riferimenti timaici a *ichne* (53b2) presenti *ab origine* nella *chora*, nonché a *mimemata* (50c5) che, in questa, "entrano ed escono": ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιόν - τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αἰθῆς μέτιμεν [...] ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἔχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακεείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Cfr. F. FERRARI, "La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco", *Museum Helveticum*, 53 (1996) 44-55.

‘ripartire’ tante volte quanti sono gli oggetti pseudo-percepibili da lei (casualmente) intercettati nella χώρα precosmica<sup>15</sup>. Questo è uno dei motivi per i quali (cfr. καὶ ὅτι) Platone chiamò tale anima “sostanza divisibile”:

μεριστὴ προσηγορεύθη καὶ ὅτι τῷ αἰσθητῷ τὸ αἰσθανόμενον καὶ τῷ φανταστῷ τὸ φανταζόμενον ἀνάγκη συνδιανέμεσθαι<sup>16</sup>.

Quindi: il movimento percettivo – aggiunge subito Plutarco – è peculiare dell’anima “in quanto tale”, ed è, per sua natura, fortemente ‘intenzionale’, in quanto viene ad attivarsi soltanto in relazione a un oggetto percepibile esterno: ἡ γὰρ αἰσθητικὴ κίνησις, ἰδίᾳ ψυχῆς οὔσα, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός. A ben vedere, quest’ultimo filosofema non sembra ‘ortodosso’, in termini platonici: è stato piuttosto Aristotele a individuare tra le rigorose condizioni di attivazione del processo percettivo l’intenzionalità rispetto a oggetti percepibili esterni<sup>17</sup>. D’altra parte, l’‘attivismo’ che in questa pagina plutarchea sembra registrarsi a *latere subjecti* (cfr. κινεῖται), non par-

rebbe, a una prima lettura, in linea con la passività che, nella filosofia aristotelica, è propria della facoltà percipiente. A mio avviso tuttavia, dire che una κίνησις come quella αἰσθητικὴ, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός potrebbe semplicemente significare che un certo moto/stimolo *si attiva, si determina*, in relazione a un oggetto esterno; in questo caso, resterebbe del tutto impregiudicato il valore di ciascun polo del processo, e quindi il suo grado di passività e di attività. In altre parole, la figura etimologica κίνησις κινεῖται mi pare funzionale al contesto, che è definizionale, perché rende linguisticamente evidente l’analisi e la pertinentizzazione subita dalla nozione di κίνησις. E a ben vedere, che la percezione sia una κίνησις, nella misura in cui una κίνησις può essere anche semplicemente una modificazione, è perfettamente aristotelico. Ma c’è di più. Che la percezione sia una κίνησις è sostenuto anche da Socrate nel *Filebo* (34a2)<sup>18</sup>: il che rende possibile, a un platonico ‘inclusivo’ quale è Plutarco<sup>19</sup>, combinare la definizione platonica della percezione come movi-

<sup>15</sup> Ma cfr. anche n. 10 *supra*.

<sup>16</sup> La spiegazione del μεριστὴ (“divisibile, ripartibile”) è affidata alla capacità della facoltà (potenzialmente) percettiva di “ripartirsi in corrispondenza con” (συνδιανέμεσθαι) ciascun oggetto (potenzialmente) percepibile.

<sup>17</sup> Cfr. V. CASTON, “Aristotle and the problem of intentionality”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58.2 (1998) 249-298.

<sup>18</sup> τὸ δ’ ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γινόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ’ αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἰσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι’ ἄν.

<sup>19</sup> M. BONAZZI (a cura di), P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlino-New York 2011, 315-402.

mento con la teorizzazione – forse di ascendenza aristotelica –<sup>20</sup> della intenzionalità della percezione.

### III

A questa caratterizzazione dell'attività psichica precosmica come cognitivo-motrice, seguono alcune notazioni sul *nous*. Il trapasso dalla condizione precosmica a quella cosmica è evidenziato, sotto il profilo linguistico, dal cambiamento dei tempi verbali: dall'imperfetto, che

qualifica la condizione precosmica<sup>21</sup>, si produce uno slittamento prima all'aoristo, impiegato per descrivere puntualmente gli eventi della cosmopoiesi, e poi al presente indicativo, ben adatto a cogliere una condizione permanente e sempre valida<sup>22</sup>. In particolare, se nella fase precosmica il *nous* godeva di separazione, solitudine e immobilità<sup>23</sup> (ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος), con la sua ingenerazione<sup>24</sup> nell'anima tendenzialmente malvagia<sup>25</sup>,

<sup>20</sup> Con ciò, quindi, non voglio affermare che Plutarco lesse direttamente il *De anima*; trattazioni aristoteliche come quella della percezione dovettero essere compendiate in manuali o in opere a Plutarco cronologicamente più vicine, da cui egli potrebbe averle apprese. Su questa linea, cfr. P. DONINI, "Plutarco e Aristotele", in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, 255-273 e F.H. SANDBACH, "Plutarch and Aristotle", *Illinois Classical Studies*, 7/2 (1982) 207-232. Si vedano, poi, anche i testi seguenti, che sono richiamati da CHERNISS, *op. cit.*, 233, n. f. *Plac.* 899e (Πλάτων τὴν αἴσθησιν ἀποφαίνεται ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἔκτος· ἡ μὲν γὰρ δύναμις ψυχῆς, τὸ δ' ὄργανον σώματος· ἄμφω δὲ διὰ φαντασίαν ἀντιληπτικὰ τῶν ἕξωθεν γίνεται) e Porph. *Aph.* XLIII, 19 (ἐξ ὧν δῆλον ὅτι αἰεὶ ἢ τε αἰσθησις καὶ τὸ αἰσθήσει προσχρόμενον εἰς τὸ ἕξω φέρεται, εἰ μέλλει τὸ αἰσθητὸν καταλήψεσθαι). Cherniss, tuttavia, manca di rimandare alla notevole messe di passi filoniani (v. *TLG*, s.vv. ἔκτος e αἰσθητόν), in cui l'oggetto della percezione è designato come τὸ ἔκτος αἰσθητόν: e.g. cfr. *Cher.* 57.5. In ogni caso, va considerato che la *Proper Object Doctrine* è tematizzata anche nel *Teeteto* (185a ss.), sebbene non sia chiaro se tale segmento teorico goda dell'adesione dell'autore Platone; forse Plutarco potrebbe averla considerata genuinamente platonica.

<sup>21</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 297 n. 172.

<sup>22</sup> C. DELLE DONNE, "Tenses in the genre of Greek cosmology: the case of Plutarch", in C. BLOOMFIELD – E. HALL (eds.), *Time, Tense and Genre in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, di prossima pubblicazione (2022).

<sup>23</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 295 n. 170 che segnalano come l'immobilità sia un carattere proprio dell'intelligibile.

<sup>24</sup> Se si tratti esattamente dello stesso intelletto presente all'intelligibile, o di una sua 'parte', o di un altro intelletto (un intelletto demiurgico-cosmico), non lo si può stabilire con certezza. Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 295-296 n. 170, e l'ipotesi suggestiva di M. BALTES, "La dottrina dell'anima in Plutarco", *Elenchos*, 21 (2000) 245-270.

<sup>25</sup> Cfr. IV *PQ* 1003a. CHERNISS, *op. cit.*, 234, n. a, richiama il parallelo di Alcibiade X 3, XIV 3; su questo documento, cfr. M. BONAZZI (ed.), *Pierluigi Donini. Commentary and*

ne conquistò il dominio (*ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας*); in tal modo, si determina una ‘conversione’<sup>26</sup> di tale anima al noetico – una sua conformazione a esso; e ciò si traduce nella capacità di portare a compimento, *nous* e anima insieme, quel movimento circolare che è, più di qualsiasi altro, congenere alla dimensione dell’essere intelligibile<sup>27</sup> (*εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν περὶ τὸ μένον ἀεὶ μάλιστα ψάουσαν τοῦ ὄντος*). Ma come si configura questa “comunanza” tra *nous* e anima precosmica? *δυσανάκρατος ἢ κοινωμία γέγονεν αὐτῶν*, afferma Plutarco, adducendo subito le ragioni di tale difficoltà: si “mescolano” il divisibile e l’indivisibile, cioè “ciò che non è in alcun modo in movimento” con “ciò che effettua traslazioni in ogni direzione” (*τῷ ἀμερίστῳ τὸ μεριστὸν καὶ τῷ μηδαμῇ*

*κινήτῳ τὸ πάντη φορητὸν μινγνύουσα*). Non solo; tale commistione “forza” il diverso a congiungersi, a incontrarsi, con l’identico: *καταβιαζομένη θάτερον εἰς ταῦτὸν συνελθεῖν*. Nulla di più viene detto qui delle proporzioni o dell’ordine con cui tali elementi sono mescolati.

#### IV

A questo punto, invece, Plutarco sembra avvertire la necessità di giustificare, *in termini genetici*, la presenza di identico e diverso nella costituzione dell’anima cosmica. Innanzitutto, sancisce l’impossibilità di una semplice identificazione dell’identico con la quiete e del diverso con il movimento: “erano” – con l’imperfetto, anche qui, a descrivere la fase precosmica – quattro realtà ontologicamente distinte (*ἦν δὲ τὸ θάτερον οὐ κίνησις ὥσπερ οὐδὲ ταῦτὸν στάσις*). Il diverso, più che di movimento, era “principio di differenziazione

*Tradition*, Berlin 2011, 423-436. In effetti, da tali passaggi emerge, per l’intelletto divino, un ruolo di ordinamento e conformazione a sé dell’intelletto dell’anima del mondo; tuttavia, manca nel *Did.* qualsiasi riferimento a un’ingenerazione dell’intelletto divino nell’anima cosmica: non vi è, cioè, nessuna compromissione immanentistica, a differenza di quanto pare accadere, almeno da un certo punto di vista, in Plutarco; cfr. anche J. WHITTAKER, *Plutarch, Platonism and Christianity*, in *Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 50-63.

<sup>26</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 296 n. 170.

<sup>27</sup> Cfr. 1004c: *τὸ δ’ ὄντως σφαιροειδές; οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχείου, οἷς καὶ τὴν κυκλοφορικὴν κίνησιν ὡς προσήκουσαν κατὰ φύσιν ἀποδίδουσιν*. Questa pare essere la soluzione di Plutarco al problema della mancata individuazione, da parte di Platone, dei “principi” del curvilineo. Non vi sono “principi” del curvilineo perché il curvilineo è στοιχείου dell’ambito eidetico-noetico. Cfr. J. OPSOMER, “Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les *Questions Platoniciennes* de Plutarque”, in X. BROUILLETTE *et al.* (eds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven 2010, 93-116; J. OPSOMER, “In defence of geometric atomism: explaining elemental properties”, in C. HORN-J. WILBERDING (eds), *Neoplatonism and the Philosophy of nature*, Oxford 2012, 147-173.

e di disuguaglianza” (ἀρχὴ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος). In termini strettamente ontologici, quindi, si tratta di quattro generi eidetici sì interconnessi, ma indipendenti e autosufficienti l’uno rispetto all’altro<sup>28</sup>. Fin qui, Plutarco ha spiegato cosa identico e diverso *non* siano<sup>29</sup>. In positivo, egli ne indica la dipendenza ontologica – resa dalla preposizione ἀπό – dai due Principi della tradizione accademica<sup>30</sup>, ossia l’Uno e la Diade:

ἐκάτερον γὰρ ἀπὸ τῆς ἐτέρας ἀρχῆς κάτεισι, τὸ μὲν ταῦτὸν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς τὸ δὲ θάτερον ἀπὸ τῆς δυάδος<sup>31</sup>.

Fissato, quindi, questo rapporto di derivazione, Plutarco aggiunge che identico e diverso “risultano mescolati” (si noti il perfetto μέμικται) per la prima volta<sup>32</sup> in questa circostanza, “a livello dell’anima”: καὶ μέμικται πρῶτον ἐνταῦθα περὶ τὴν ψυχὴν, ἀριθμοῖς καὶ λόγοις συνδεθέντα καὶ μεσότησιν ἐναρμονίσις<sup>33</sup>. Con ciò, è legittimo affermare che, nel quadro onto-cosmologico che qui si va profilando, anche Uno e Diade giungono a incontrarsi, per la prima volta, all’altezza dell’anima cosmica<sup>34</sup>. Quindi,

<sup>28</sup> Si tratta dei “generi sommi” del *Sofista*, dal punto di vista di Plutarco: cfr. 1013 d, laddove la critica è rivolta a Senocrate; cfr. poi il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 297 n. 172.

<sup>29</sup> Uno dei revisori mi fa notare che l’imperfetto usato da Plutarco potrebbe designare cosa identico e diverso non fossero nella fase precosmica: se questa lettura fosse corretta, identico e diverso potrebbero avere qualche relazione con movimento e quiete nella fase cosmica, esattamente come l’intelletto, che era in quiete nella fase precosmica, si muove nella fase cosmica. Si tratta di un’ipotesi suggestiva (anche se il parallelo con l’intelletto, forse, non è fino in fondo persuasivo: una cosa è dire che qualcosa, qual è l’intelletto, da immobile, è *poi in movimento*; altro è dire che identico e diverso, che non erano quiete e movimento, *diventino poi quiete e movimento*).

<sup>30</sup> Nicomaco di Gerasa (*Ar. Introd. math.* II 17 1) fa risalire la dipendenza del diverso dalla diade e dell’identico dall’uno ai Pitagorici antichi e successivi: ἕτερον γὰρ καὶ ἑτερότητα οἱ παλαιοὶ οἱ περὶ τὴν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἐκείνου διαδόχους πυθμενικῶς ἐν τῇ δυάδι ἐθεώρουν, ταῦτὸν δὲ καὶ ταυτότητα ἐν τῇ μονάδι, ὡς ἐν δυσὶν ἀρχαῖς τῶν ὅλων.

<sup>31</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 297-298 n. 173.

<sup>32</sup> Ma per una lettura ‘emblematica’ di πρῶτον, cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 298 n. 174.

<sup>33</sup> Su quest’ultima *iunctura*, cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 298 n. 174.

<sup>34</sup> CHERNISS, *op. cit.*, 235 n. f, fa notare come Plutarco sembri qui ricadere in quell’eccesso di matematizzazione che lui stesso, poco prima (1013c ss., 1023c ss.), aveva imputato a Senocrate. In realtà, se si postulano come principi ultimativi della realtà, in termini strettamente genetico-ontologici, l’uno e la diade, e si fanno conseguentemente discendere da quelli due costituenti essenziali dell’anima cosmica, non vedo come questa operazione debba comportare una forma di matematizzazione psichica; a mio avviso, sarebbe ben più interessante valutare il reale grado di adesione di Plutarco a questo rigoroso dualismo deduttivistico, esaminando il complesso della sua produzione filosofica: in questo senso,

nelle due serie potenzialmente parallele di proprietà e di prodotti di Uno e Diade, si deve immaginare un punto di congiunzione, un momento di saldatura, che si realizza a livello di due loro derivati: identico e diverso. In tal senso, a suggerire una direzione ‘discensionale’ in questo gerarchizzante resoconto genetico, è l’impiego della preposizione ἀπό e del verbo κάτεμι.

## V

Ma quali sono gli effetti che, a livello dell’anima cosmica, sortisce la compenetrazione di identico e diverso? Plutarco distingue due esiti, a seconda che sia l’identico a “ingenerarsi” nel diverso, o che avvenga il contrario<sup>35</sup>. Nel primo caso, si ottiene una disposizione ordinata; nel secondo, una differenziazione (καὶ ποιεῖ θάτερον μὲν ἐγγενόμενον τῷ ταύτῳ διαφορὰν, τὸ δὲ ταύτῳ ἐν τῷ ἑτέρῳ τάξι)<sup>36</sup>. La distinzione, quindi, sembra dipendere da quale sia il soggetto dell’operazione di “ingenerazione” – qui potrebbe essere attiva un’analogia con l’“ingenerazione” del nous nell’anima precosmica, visto che il verbo impiegato è lo stesso: ἐγγενόμενος/ἐγγενόμενον – e da quale ne sia, per così dire, il ‘sostrato’. In termini psicologici (ed è inevitabile che sia-

no questi i termini, se è solo a livello dell’anima cosmica che si congiungono identico e diverso), è possibile cogliere tale duplicità di esiti osservando quanto avviene nelle due funzioni primarie dell’anima (precosmica o cosmica che sia: si tratta di facoltà che, sia pur con differenti declinazioni a seconda della diversa fase cosmologica, la qualificano *in quanto anima*, ὡς δηλὸν ἐστὶν ἐν ταῖς πρώταις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν): la capacità di conoscere e quella di compiere movimenti (εἰσὶ δ’ αὐτὰι τὸ κριτικὸν καὶ τὸ κινητικόν). Cosa accada se, nel movimento, è il diverso a “ingenerarsi” nell’identico, è possibile osservarlo “nella zona del cielo”, in particolare nel circolo delle “stelle fisse” (ἡ μὲν οὖν κίνησις εὐθὺς ἐπιδείκνυται περὶ τὸν οὐρανὸν ἐν μὲν τῇ ταυτότητι τὴν ἑτερότητα τῇ περιφορᾷ τῶν ἀπλανῶν): la loro fissità, che deriva dall’azione dell’identico, è comunque alterata da una forma di rivoluzione, il cui principio è, evidentemente, il diverso. Al contrario, più vicino alla terra (ἐν δὲ τοῖς περὶ γῆν), è l’identico a “ingenerarsi” nel diverso, come mostra il regolare compiersi della rivoluzione delle “stelle erranti”, i “pianeti” (ἐν δὲ τῇ ἑτερότητι τὴν ταυτότητα τῇ τάξει τῶν πλανήτων). Questi, che sono erranti in quanto direttamente

cfr. J. OPSOMER, “Plutarch on the One and the Dyad”, in R.W. SHARPLES-R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, vol. II, London 2007, 379-395.

<sup>35</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 298-299 n. 175.

<sup>36</sup> Cfr. Porph. *Aph.* XXXVI, xxxvii.

soggetti all'azione del diverso, subiscono, per opera dell'identico, una regolarizzazione dei loro movimenti<sup>37</sup>. È, quindi, una questione di 'predominio': si tratta di individuare chi svolga il ruolo di omologo, quanto a κρατεῖν, del nous (ἐπικρατεῖ γὰρ ἐν ἐκείνοις τὸ ταῦτόν ἐν δὲ τοῖς περὶ γῆν τοῦναντίον; cfr. κρατήσας di 1024c)<sup>38</sup>. Ora, è evidente anche in questo caso come in Plutarco abbia prevalso, sulla precisione esegetica, una forte volontà di 'coerentizzazione' del dettato platonico. Nel *Timeo* (36c4 ss.; 40 a2 ss.), si parla, infatti, di un "single and undivided outer revolution, into which all the 'fixed stars' are set [...]", che "is called the motion of sameness", mentre i pianeti sono situati in corrisponden-

za dei restanti sette cerchi, tutti disuguali e con velocità disuguali, seppur commisurate (38 c7 ss.), la cui rivoluzione è chiamata "movimento del diverso"<sup>39</sup>. Ma – secondo Cherniss – non si tratta, evidentemente, dell'identico e del diverso che entrano nella costituzione dell'anima, né è mai affermato da Platone che esiste una differenza di natura compositiva tra i due movimenti celesti, né che si dà una predominanza di identico nell'uno e di diverso nell'altro; la loro costituzione dovrebbe essere – conclude Cherniss – omogenea. Certamente, da un punto di vista strettamente storiografico ed esegetico, Cherniss è nel giusto; eppure, la proposta di Plutarco, anche se filosoficamente insostenibile<sup>40</sup>, permette di rendere

<sup>37</sup> Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 299 n. 176: "La presenza dell'alterità nell'identità si esprime nel fatto che le stelle fisse non possiedono un solo movimento, bensì due, quello intorno al proprio asse e quello determinato dal movimento generale della sfera. Viceversa, l'azione dell'identico nel diverso si manifesta nell'ordine che viene in qualche maniera imposto ai movimenti dei pianeti, che sono tra loro diversi e irregolari".

<sup>38</sup> Cfr. anche *virt. mor.* 441f ss.: ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως Πλάτων συνείδεν ὅτι τούτου γε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον οὐχ ἀπλοῦν οὐδ' ἀσύνθετον οὐδὲ μονοειδές ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου μεμιγμένον δυνάμεως πῆ μὲν αἰεὶ κατὰ ταῦτα κοσμεῖται καὶ περιπολεῖ μιᾷ τάξει κράτος ἐχούση χρώμενον, πῆ δ' εἷς τε κινήσεις καὶ κύκλους σχιζόμενον ὑπεναντίους καὶ πλανητοὺς ἀρχὴν διαφορᾶς καὶ μεταβολῆς καὶ ἀνομοιότητος ἐνδίδωσι ταῖς περὶ γῆν φθοραῖς καὶ γενέσεσιν. Cfr. il comm. di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 299 n. 176.

<sup>39</sup> CHERNISS, *op. cit.*, 236-237 n. d.

<sup>40</sup> Da un punto di vista linguistico, l'identificazione è giustificata dal riuso della medesima espressione; come mi fa osservare un anonimo revisore, "Plutarch has not said that the sameness in the motion of the same is the Same as principle (analogously for Difference). Plutarch rather explains that Sameness and Difference enter into the blend. If, as a next step, the Soul is divided again and split into two circles (and the second again in further divisions), it is obvious that all the ingredients are present in the two circles, and reasonable to assume that sameness is predominant in the circle of the Same".

omogeneo il quadro dei fattori e degli effetti variamente ascrivibili, nel *Timeo*, all' identico e al diverso. Difendere un' unità dietro a questa (apparente) molteplicità (identico e diverso della costituzione dell'anima del mondo, movimento dell'identico e del diverso nelle rivoluzioni dei corpi celesti) è, per un medioplatonico, funzionale a mostrare la coerenza profonda della filosofia platonica. Prevedere, allora, il minor numero possibile di attori onto-cosmologici per garantire un quadro teorico massimamente coerente – questo è l'obiettivo che Plutarco pare qui perseguire e che, comunque se ne vogliano giudicare i risultati, crede di aver raggiunto.

## VI

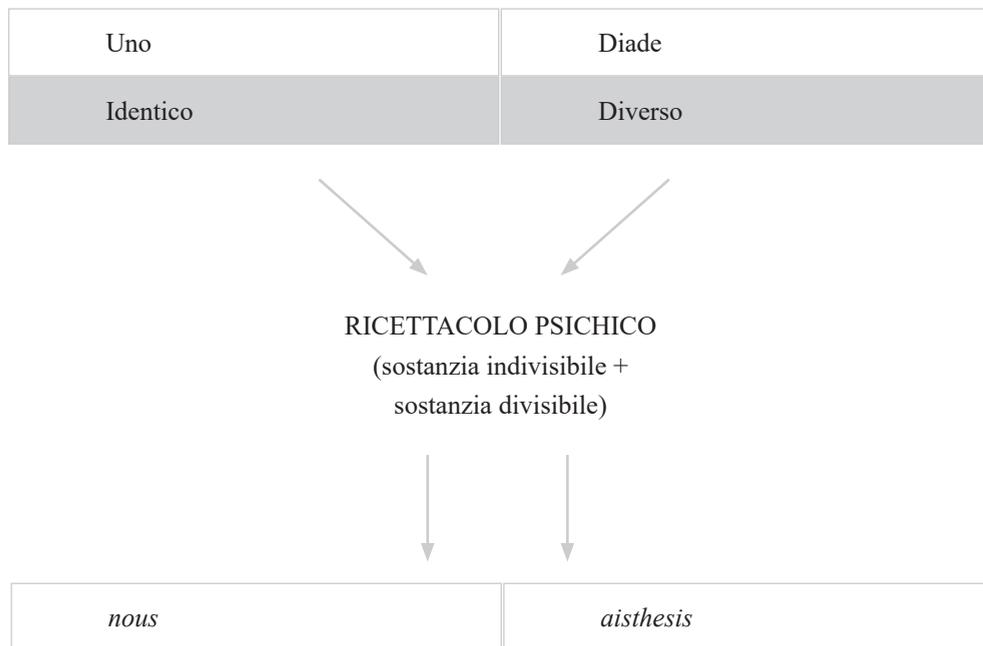
Per quanto attiene, invece, all'altra facoltà dell'anima in quanto tale, ossia alla sua capacità di conoscere (così in-

tendo κρίσις, che è sinonimo del τὸ κριτικὸν di sopra, lì incluso ἐν ταῖς πρώταις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν), essa comprende due "principi"<sup>41</sup>, due facoltà generalissime atte ad apprendere due distinti ordini di oggetti (ἡ δὲ κρίσις ἀρχὰς μὲν ἔχει δύο): il *nous*, che discende dall'identico e si rivolge agli "oggetti universali" (τὸν τε νοῦν ἀπὸ τοῦ ταύτου πρὸς τὰ καθόλου); e la *aisthesis*, che deriva dal diverso e alla quale compete la conoscenza degli oggetti individuali (τὴν αἴσθησιν ἀπὸ τοῦ ἐτέρου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα)<sup>42</sup>. Quindi, in quella componente funzionale dell'anima che è squisitamente cognitiva, il primo effetto della congiunzione dell'identico e del diverso è la distinzione tra una capacità noetica e una percettiva<sup>43</sup>. Nella gerarchia onto-cosmologica che poco sopra si andava profilando, allora, si possono integrare anche *nous* e *aisthesis* psichici, subito dopo l'incontro dell' identico e del diverso nell'anima in quanto tale:

<sup>41</sup> Il lessico è, anche in questo caso, tipico della manualistica scolastica: cfr. Alcim. IV 14-15 (Ἐπιστήμη δὲ τῆς περὶ τὰ νοητὰ καὶ δόξης τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ ἀρχαὶ νόησις τε καὶ αἴσθησις).

<sup>42</sup> La contrapposizione tra τὰ καθόλου e τὰ καθ' ἕκαστα non è – almeno in questi precisi termini – platonica, bensì aristotelica. Tuttavia, va osservato che, in età imperiale, una certa terminologia era entrata a far parte di una vera e propria "lingua franca" del dibattito interscolastico; e, in questo processo generale di sclerotizzazione e di cristallizzazione del lessico filosofico, uno stesso termine o stilema poteva essere impiegato per veicolare nozioni del tutto differenti, nel passaggio da una scuola, o corrente, all'altra, grazie a una costante operazione di risemantizzazione. Cfr. R. CHIARADONNA, "Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III sec. d.C.", in Ch. HELMIG-M. BONAZZI (eds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, 209- 241; M. BONAZZI, "Concezioni stoiche e idee platoniche", in *Elenchos*, 34 (2008) 327- 350.

<sup>43</sup> Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 300 n. 177.



Se si considera, poi, che, perché identico e diverso possano effettivamente mescolarsi, è necessario predisporre un ‘ricettacolo’ in grado, per composizione, di facilitarne la commistione (cfr. cap. 25 Cherniss), si comprende perché tale operazione sia possibile solo a livello psichico: il ricettacolo necessita di una componente ‘familiare’ al diverso, che è fornita dalla sostanza divisibile, o anima tendenzialmente malvagia, da sempre compenetrata con la materia; e di una componente che sia, invece, congenere con l’identico, che è la sostanza indivisibile, ossia l’unità propria della componente intelligibile. Quest’ultima, quindi, va intesa come una ‘parte’ dell’uno noetico-intelligibile che, in qualche modo, entra nel-

la costituzione dell’anima del mondo: perché non si dà soltanto una relazione di “partecipazione” tra l’anima in sé e il piano noetico, ma anche una “presenza” di quest’ultimo in essa, in una prospettiva almeno parzialmente immanentistica (in questi termini è difficoltosamente spiegato il problema nella II *PQ*). Analogamente, bisogna immaginare che la sostanza divisibile sia il ‘derivato cosmologico’ della diade, di cui conserva la peculiare caoticità e indeterminatezza. In sintesi, per quanto attiene alla cosmogonia, i due principi metafisico-ontologici si cosmologizzano nella forma delle due sostanze di divisibile e indivisibile, così rendendo possibile la cosmologizzazione dei due intelligibili di identico e diverso: così come le idee

necessitano di un ricettacolo (la *chora/hyle*) per estrinsecare i loro effetti a livello cosmico, così anche identico e diverso hanno bisogno di un ricettacolo psichico (la mistione delle due sostanze, appunto) per manifestarsi.

Anche in questo caso, bisogna osservare come l'interpretazione di Plutarco (intelletto come derivato dell'identico, sensi come derivati del diverso) sia, in termini esegetici, del tutto arbitraria: i cerchi dell'identico e del diverso che, infatti, in 37b6 ss., sono responsabili delle due facoltà di "intelletto/conoscenza" e "opinione" – ciascuna delle quali relativa a un distinto rango ontico – vengono a coincidere, nella rielaborazione plutarchea, con le due componenti omonime (identico e diverso, appunto) della costituzione dell'anima cosmica<sup>44</sup>. Come poco sopra, quindi, non si può fare a meno di notare come il proposito plutarcheo di armonizzazione e razionalizzazione dei fattori cosmologici platonici infici inevitabilmente l'aderenza della proposta esegetica del Cheroneo al dettato del testo platonico.

## VII

Se l'azione di identico e diverso determina, a livello di capacità conoscitive, il duplice esito dell'intelletto e della facoltà percettiva, nel *λόγος*, il "discorso"<sup>45</sup>, "si mescolano" (*μέμικται*) entrambe

le facoltà cognitive menzionate. Nella misura in cui, infatti, esso ha per oggetto gli intelligibili attraverso l'intelletto, si determina la *νόησις*, mentre si manifesta sotto forma di *δόξα* se si rivolge, per il tramite dei sensi, agli oggetti percepibili. Il *λόγος*, quindi, 'partecipa' di entrambe le capacità cognitive dell'anima: *μέμικται δὲ λόγος ἐξ ἀμφοῖν, νόησις ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ δόξα γιγνώμενος ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*. A mio avviso, il *λόγος* qui in questione non è identificabile con la *krisis* evocata poco sopra, essendo il primo una sorta di 'iperonimo' di due precisi contenuti di conoscenza (l'intellezione e l'opinione), il secondo costituendo, invece, la facoltà indeterminata le cui articolazioni reali sono intelletto e sensi (*nous* e *aisthesis*).

## VIII

Con l'immediato prosieguito del passo plutarcheo, inizia una sezione in cui, aldilà della ricostruzione esatta dello sviluppo argomentativo, è particolarmente interessante e necessario scervere le ascendenze teoriche dei singoli apporti filosofici: solo così, credo, sarà possibile giudicare la consistenza complessiva di questo capitolo. Ecco le parole di Plutarco:

*ὀργάνοις τε ταῖς μεταξύ φαντασίαις τε καὶ μνήμαις χρώμενος, ὧν τὰ μὲν ἐν τῷ ταῦτῳ τὸ ἕτερον τὰ δ' ἐν τῷ ἑτέρῳ ποιεῖ τὸ ταῦτόν*<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 300 n. 177.

<sup>45</sup> Cfr. FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 300-301 n. 178, per questa resa, sulla scorta di *Ti.* 37b3 ss.

<sup>46</sup> Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 301 n. 178.

Gli “strumenti” (ὄργανοις) del *logos* – funzionali, si suppone, alla determinazione dei suoi contenuti cognitivi – sono “le rappresentazioni intermedie” (ταῖς μεταξὺ φαντασίαις) e i “ricordi” (μνήμαις); e, mentre i primi sono “prodotti” (cfr. ποιεῖ) dal diverso nell’identico, gli altri risultano dall’azione dell’identico nel diverso. Un nodo problematico da sciogliere è se tali “strumenti” siano impiegati dal *logos* solo nell’ambito della conoscenza sensibile, o se essi siano necessari anche ai fini della conoscenza noetica; contestualmente, occorre poi comprendere quale sia l’esatto significato del termine *phantasia*, la cui densità semantica è, da Platone in poi, via via più consistente. Infine, è doveroso domandarsi se l’apporto teorico di questa pagina sia armoniosamente inquadrabile nel più ampio orizzonte della filosofia plutarchea (almeno per come essa si profila nel *DAP*).

### VIII.1

Plutarco riprende l’esame dall’effetto che identico e diverso, nella loro interazione, determinano nel λόγος ἐν τοῖς νοητοῖς γινόμενος, ossia la νόησις: ἔστι γὰρ ἡ μὲν νόησις κίνησις τοῦ νοῦντος περὶ τὸ μένον. A proposito delle fonti di questa prima definizione, Cherniss richiama un passaggio del *De anima* aristotelico (407a20-22)<sup>47</sup>, in cui si legge che “intellezione è, infatti, *movimento dell’intelletto*”. Una certa analogia tra

i due passi, sia pur solo linguistica, è innegabile: νόησις è soggetto di entrambe le definizioni; κίνησις è *definiens* nell’un caso e nell’altro; il τοῦ νοῦντος plutarcheo pare una semplice *variatio* – tuttalpiù, una generalizzazione – del νοῦ aristotelico; il verbo ἔστι è esplicito in Plutarco e assente, ma chiaramente sottinteso, in Aristotele. L’unica differenza, che non è però trascurabile, riguarda l’oggetto dell’intellezione: se Plutarco lo individua nel περὶ τὸ μένον, Aristotele non ne fa parola; anzi, si chiede subito dopo: αἰεὶ δὲ δὴ τί νοήσῃ; Ora, che la νόησις sia una forma di κίνησις è detto da Aristotele anche altrove; per esempio, in *Met.* 1032b16: Τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις; e anche Alessandro di Afrodisia, commentando un passo aristotelico della *Metafisica* (*In Aristot. Met.* 694.6 ss.), afferma che κίνησις δὲ νοῦ νόησις. Quel che potrebbe lasciare perplessi, nel supporre un’origine aristotelica di questa definizione plutarchea, è l’apparente ‘attivismo’ caratterizzante la condizione del *nous*, classicamente passivo nella ricezione degli intelligibili tanto in Platone quanto in Aristotele. Di per sé, però, il nucleo aristotelico non implica necessariamente un ‘attivismo noetico’: in fondo, anche una “modificazione” (*alloiosis*) quale è la percezione, è pur sempre una forma di *kinesis*, e non per questo comporta l’essere attivi *a latere subjecti*. Piuttosto, è

<sup>47</sup> νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά νόησις.

la (platonicamente ortodossa) immobilità dell'intelligibile che pare suggerire che il *nous* agisca e che l'intelligibile subisca l'azione dell'intellezione. Eppure, anche in questo caso, non si può fare a meno di notare come una tensione teorica simile trascorra anche le pagine platoniche dedicate al tema. All'immobilità e all'inalterabilità che, infatti, contraddistinguono le idee in tematizzazioni canoniche come quelle del *Fedone* e della *Repubblica*, fa da contrappunto (almeno) una pagina del *Sofista*, in cui una forma di movimento sembra effettivamente investire il piano eidetico, nel caso specifico della conoscenza (248d ss.). Sebbene si sia lì ben lontani dal teorizzare una realtà eidetico-noetica vivente al pari del *nous* plotiniano, resta il fatto che, in quelle righe, un certo dinamismo pare caratterizzare anche il mondo altrimenti immoto delle idee<sup>48</sup>. A ben vedere, quindi, nel parlare di una κίνησις τοῦ νοῦντος περὶ τὸ μένον si opera una sintesi tra un nucleo definizionale aristotelico (νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις) e la descrizione tipicamente platonica dell'immobilità del referente oggettuale (περὶ τὸ μένον).

### VIII.2

La definizione di "opinione" fornita da Plutarco sancisce il carattere di fissazione, stabilizzazione, operata dal percipiente

in rapporto all'oggetto conosciuto, che è invece in movimento: ἡ δὲ δόξα μονὴ τοῦ αἰσθανομένου περὶ τὸ κινούμενον. Quindi – in una costruzione che si fa chiastica con la struttura dell'intellezione – l'identico spiega la permanenza che è garantita, a livello di formalizzazione doxastica, ai dati derivanti dall'apprensione dei mutevoli oggetti percepiti; ma specularmente, il diverso è all'origine della molteplicità che è peculiare dello stato percettivo, i cui contenuti non possono mai aspirare alla definitività. Anche in questo caso, Plutarco mette a sistema materiale definitorio ampiamente attestato nei *Dialoghi*. Che il giudizio doxastico, infatti, determini una cristallizzazione di uno stato di cose di per sé transeunte e persino irripetibile, è immediatamente desumibile, p.es., dal *Tee-teto*<sup>49</sup>. Anche se Platone non spiega mai *geneticamente* la struttura dei giudizi percettivi in termini di interazione di identico e diverso, Plutarco crede di poter combinare i luoghi platonici pertinenti con 37b6 ss., laddove il Cheronese trova un appiglio per la sua ipotesi esplicativa.

### VIII.3

Un altro prodotto dell'azione dell'identico e del diverso è la "fantasia":

φαντασίαν δὲ, συμπλοκὴν δόξης πρὸς αἴθησις οὐσαν, ἴσθη-

<sup>48</sup> Cfr. B. CENTRONE (a cura di), Platone, *Sofista*, Torino 2008, p. XXXIX e F. FERRARI, "L'anima dell'essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A", in L. PALUMBO (a cura di), Logon didonai. *La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2012, pp. 601-613.

<sup>49</sup> Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 301-302 n. 179.

σιν ἐν μνήμῃ τὸ ταῦτόν δὲ θά-  
τερον κινεῖ πάλιν ἐν διαφορᾷ τοῦ  
πρόσθεν καὶ νῦν, ἐτερότητος ἅμα  
καὶ ταυτότητος ἐραπτομένην.

Essa si configura come un intreccio di percezione e opinione, e si cristallizza nella memoria. Con “fantasia”, dunque, non bisogna intendere quella facoltà che viene difficoltosamente tematizzata da Aristotele nel *De anima*, ma occorre attribuire qui al termine il suo significato post-ellenistico più diffuso: “rappresentazione”. In tal senso, secondo Plutarco, una rappresentazione nascerebbe dalla combinazione di una percezione con la relativa opinione, e verrebbe poi a sedimentarsi nella memoria. La memoria, quindi, è fissazione di rappresentazioni<sup>50</sup>, e in essa è manifesta la predominanza dell’identico. Diverso è, invece, l’effetto che, sulla rappresentazione, sortisce il diverso. Questo la “mette in movimento” (κινεῖ)<sup>51</sup> nella misura in cui differenzia il passato e il presente. Identico e diverso, però, non producono una forma di quiete o di movimento, come pure è stato ritenuto: perché ciò precipiterebbe Plutarco in una posizione di auto-contraddittorietà. Piuttosto, il diverso si estrinseca a livello

psichico sotto forma dell’azione di temporalizzazione, che è essenziale al funzionamento del circuito percezione/opinione/rappresentazione/memoria (ma il punto non è ulteriormente approfondito nel testo); la conseguenza di ciò è la consapevolezza della differenza tra ciò che è attuale e ciò che è passato (ἐν διαφορᾷ τοῦ πρόσθεν καὶ νῦν: il κινεῖ va inteso in senso metaforico); l’identico, invece, garantisce la permanenza nel tempo, anch’essa essenziale al processo cognitivo. In definitiva, quindi, la rappresentazione viene a trovarsi “in contatto” (ἐραπτομένην) tanto con il diverso quanto con l’identico.

#### VIII.4

Vediamo ora da quali fonti dipenda Plutarco in quest’ultima tematizzazione delle derivazioni psichiche di identico e diverso.

Che le principali funzioni, o facoltà, dell’anima siano il *kritikon* e il *kinetikon* è un filosofema preso di peso dal *De anima* aristotelico (432a15-17): ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὄρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν<sup>52</sup>. Non si può fare a meno

<sup>50</sup> Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 302 n. 180.

<sup>51</sup> Cfr. FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 302 n. 180, che richiamano l’attenzione sull’apparente contraddittorietà di Plutarco, che a 1013d e 1024a aveva criticato l’identificazione senocratea di identico e quiete, e di diverso e movimento; mi pare però convincente la loro proposta di soluzione, secondo la quale “movimento e quiete costituiscono forse i semplici correlati di identico e diverso sul piano gnoseologico”. Ma si veda anche quanto dico *supra*.

<sup>52</sup> In Aristotele, questi assunti si basano sulla dossografia del libro primo, che ricomprende diverse posizioni platoniche e accademiche: cfr. 1.2 e 1.3, con J. OPSOMER, “The Platonic

di rilevare subito come, nel discorso aristotelico, siano in questione le funzioni dell'anima degli animali; non si tratta, dunque, di un'affermazione di portata cosmologica, né pare implicita la possibilità di una sua estensione, magari per analogia, a un'eventuale anima del mondo (tanto meno a una precosmica). Ora, Plutarco potrebbe aver tratto questo filosofema da un manuale scolastico, non direttamente dal testo aristotelico<sup>53</sup>; e in tale compendio, potrebbe essere stata omessa una più precisa contestualizzazione dell'asserto, che lo avrebbe dovuto circoscrivere all'anima degli esseri viventi. Sicché Plutarco, in assenza di una qualche limitazione, potrebbe aver inteso il filosofema come valido per qualsiasi anima e, quindi, a maggior ragione, per l'anima in sé, ossia l'anima precosmica. Oppure, si può immaginare che Plutarco sia ben consapevole della precisione del riferimento aristotelico, e che la sua convinzione che l'anima individuale sia "parte o imitazione di quella del cosmo" (Cfr. *virt. mor.* 441f: ἢ τ' ἀνθρώπου ψυχῆ μέρος ἢ τι μίμημα τῆς τοῦ παντός οὐρανοῦ) lo abbia autorizzato a ragionare per analogia; potrebbe aver argomentato come segue: quello che vale per la costituzione primaria delle anime degli animali non può non valere per quella cosmica, visto

che quest'ultima è prioritaria e archetipica rispetto alle altre; quindi, se le anime degli animali sono essenzialmente capacità conoscitiva e di movimento, lo stesso deve potersi affermare anche dell'anima in quanto tale. Tuttavia, l'unico criterio perché un Platonico potesse recepire segmenti teorici tutto sommato 'estranei', quali potevano essere considerati anche quelli aristotelici, era costituito dalla possibilità di rintracciarli, sia pur in una forma embrionale o allusiva, nei dialoghi platonici. Per accogliere il suddetto segmento della psicologia aristotelica, Plutarco poteva contare su due ordini di evidenze testuali platoniche: per quanto riguarda la motricità dell'anima in sé, un solido appiglio proveniva dal più volte evocato movimento disordinato e caotico della *chora* precosmica; per quanto concerne, invece, la capacità cognitiva dell'anima precosmica, qualche sostegno poteva essere garantito sia dalle misteriose tracce degli intelligibili precedenti all'ordinamento demiurgico, sia dagli *homoiomata* della fase precosmica: entrambi i dati, infatti, potevano militare a favore della presenza di una qualche capacità cognitiva e ricettiva della *chora* già prima dell'intervento del dio<sup>54</sup>. Così, un elemento teorico 'allogeno' poteva essere ricompreso e sistematizzato nell'ambito di una esposizione dichiaratamente platonica.

soul", in B. INWOOD-J. WARREN (eds.), *Body and Soul in the Hellenistic philosophy*, Cambridge 2020, 171-198.

<sup>53</sup> Cfr. SANDBACH, *op. cit.*, 219.

<sup>54</sup> Cfr. FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 294 n. 168.

Lo stesso si può sostenere a proposito delle facoltà cognitive dell'anima cosmica. Che il *nous* derivi ἀπὸ τοῦ ταῦτοῦ e si riferisca πρὸς τὰ καθόλου sembra costituire una sintesi di elementi (e di termini) platonici e aristotelici. Se, infatti, la dipendenza del *nous* dall'identico – o, più correttamente, dal cerchio dell'identico – è, in qualche modo, garantita da 37c1 ss. (ὅταν δὲ [...] ὁ τοῦ ταῦτοῦ κύκλος εὐτροχος ὦν αὐτὰ μινύση, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται), l'identificazione dei referenti oggettuali con i τὰ καθόλου è tipicamente aristotelica; basti pensare ad Aristotele, *An.* 417b22 ss.:

τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστι τῆ ψυχῆ.

Oppure a *Phys.* 189a5 ss.:

τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνῶριμον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν· ὁ μὲν γὰρ λόγος τοῦ καθόλου, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ κατὰ μέρος.

Lo stesso dicasi per i sensi come dipendenti ἀπὸ τοῦ ἑτέρου e relativi πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα: un nucleo è di ascendenza platonica (cfr. 37b6 ss.: ὅταν μὲν

περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγεῖλη, δόξα καὶ πίστει γίνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς), mentre, come mostrano anche<sup>55</sup> le due citazioni aristoteliche sopra trascritte, l'identificazione dei τὰ καθ' ἕκαστα con i referenti oggettuali dei sensi è originariamente aristotelica. Eppure, per quanto attiene al significato della coppia opposizionale τὰ καθόλου/τὰ καθ' ἕκαστα, non si tratta certamente di un filosofema del tutto estraneo ai *Dialoghi*; perché, sebbene la terminologia non sia platonica, l'idea che l'apprensione dei singoli oggetti compete ai sensi, mentre la 'visione' degli universali – o, più correttamente, degli enti intelligibili – è di pertinenza della facoltà intellettuale, emerge con nettezza da diversi contesti discorsivi<sup>56</sup>. Anche in questo secondo caso, quindi, è possibile rilevare come la volontà di ricondurre geneticamente le facoltà psichiche a identico e diverso si realizzi attraverso l'inclusione di elementi filosofici non immediatamente platonici. Peraltro, è forse significativo che anche Ario Didimo (*Stob. I* 58 [47] p. 1114 H.) riporti come aristotelica la seguente tematizzazione:

<sup>55</sup> Cfr. anche *E.N.* 1109b20 ss.: ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ράδιον τῶ λόγῳ ἀφορίσαι· οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσις. 1126b2 ss.: ὁ δὲ πόσον καὶ πῶς παρεκβαίνων ψεκτὸς, οὐ ράδιον τῶ λόγῳ ἀποδοῦναι· ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἕκαστα κὰν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσις. 1147a25 ss.: ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία.

<sup>56</sup> Cfr. almeno *Th.* 184b7-186e12.

Ἀριστοτέλης. [...] κριτήρια δ' εἶναι τῆς τούτων γνώσεως τὸν τε νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν, τὸν μὲν τῶν νοητῶν, τὴν δὲ τῶν αἰσθητῶν. οὔτε γὰρ τὸ καθόλου δύναται ἄν αἴσθησις ἐπικρίνειν οὔτε τὸ καθ' ἕκαστον νοῦς, πάντα δ' ἐκ τούτων συνεστάναι καὶ διὰ τούτων.

Che il *logos* come dimensione discorsiva sia intrinsecamente legato all'intelletto e ai sensi, e che assuma la forma della *noesis* se riferito agli intelligibili, e della *doxa* se i suoi oggetti sono sensibili, si può desumere, per esempio, da *Rsp.* VI 511b4 ss., 511d6 ss. e da *Sph.* 263e ss.

Le prime difficoltà sorgono quando si descrive il *logos* come ὀργάνοις τε ταῖς μεταξὺ φαντασίας τε καὶ μνήμαις χρώμενος, ὧν τὰ μὲν ἐν τῷ ταύτῳ τὸ ἕτερον τὰ δ' ἐν τῷ ἑτέρῳ ποιεῖ τὸ ταυτόν<sup>57</sup>. Non è possibile rintracciare una pagina platonica in cui una simile teoria venga affermata, o anche solo accennata; eppure, ci sono luoghi platonici a cui alcuni segmenti di essa potrebbero essere fatti risalire. Prima di procedere in tal senso, però, è doveroso domandarsi (come ho anticipato sopra) se questa intermediazione garantita da rappresentazioni e ricordi valga solo a livello doxastico, o anche a quello pro-

priamente noetico. Da quanto segue, e soprattutto dalla definizione di rappresentazione esposta da Plutarco, parrebbe prudente ritenere che la fungibilità degli “strumenti” evocati sia circoscritta al solo piano opinativo-sensibile; perché, diversamente, la teoria epistemologica che qui emergerebbe sarebbe improntata a un fortissimo (e platonicamente insostenibile) continuismo cognitivo: se, infatti, dal piano rappresentazionale, a sua volta derivante dall'attività percettiva e poi doxastica, si passasse a quello mnemonico e poi noetico-intellettuale, ciò implicherebbe la possibilità di estrapolare la conoscenza degli intelligibili – evidentemente, per via afairetico-astrattiva – da quella dei sensibili; ma questa prospettiva è chiaramente rifiutata dallo stesso Plutarco nella III *Platonica Quaestio*<sup>58</sup>. Quindi, è solo nella produzione di opinioni che ci si deve valere delle forme intermedie della rappresentazione e del ricordo. Ma quale è quella in cui l'identico agisce sul diverso e quale quella in cui accade il contrario? Nel caso del ricordo, è lo stesso Plutarco a fornire una risposta poco oltre: φαντασίαν δὲ, συμπλοκὴν δόξης πρὸς αἴσθησιν οὔσαν, ἴστησιν ἐν μνήμῃ τὸ ταυτόν: dal che è evidente come sia l'identico ad agire sul diverso,

<sup>57</sup> Cfr. CHERNISS, *op. cit.*, 239 n. d: “the antecedent of ὧν τὰ μὲν ... τὰ δ' is not, as Thévenaz thought (*Âme du monde*, 29 and 81), τοῖς νοητοῖς ... τοῖς αἰσθητοῖς but φαντασίας τε καὶ μνήμαις treated as neuter because of ὀργάνοις”.

<sup>58</sup> Cfr. C. DELLE DONNE, “A case of philosophical silence: on the III *Platonica Quaestio*, *Ploutarchos*, 17 (2019) 57-68.

che è costituito dalle percezioni e dalle opinioni, venendo così a costituire il ricordo. Per converso, quindi, bisognerà immaginare che il frutto dell'azione del diverso sull'identico sia la rappresentazione.

Torniamo, così, alla definizione di rappresentazione. Anche in questo caso, è evidente la volontà di richiamarsi al dettato platonico, e *Sph.* 264a5 ss. è lì a dimostrarlo:

τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; [...] οὐκοῦν ἐπειπερ [...] δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεῦτησις, φαίνεται δὲ ὁ λέγομεν σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῶ λόγω συγγενῶν ὄντων ψευδῆ τε αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίστε εἶναι.

In questo caso, non vi è commistione con elementi aristotelici, poiché Aristotele, in *An.* 428a25 ss., aveva escluso la possibilità che la “fantasia” – lì, tuttavia, concepita come facoltà – potesse essere un “intreccio di percezione e opinione”: φανερόν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως, φαντασία ἂν εἴη. Un caso chiaro, questo, della preminenza della posizione teorica platonica rispetto a qualsiasi altra; armonizzare opzioni

filosofiche distinte è quindi possibile solo se il dettato platonico offre, in tal senso, un sia pur minimo appiglio testuale e se, per converso, il filosofo diverso da Platone non avversa apertamente Platone.

Un esame accurato merita, infine, la descrizione degli effetti che identico e diverso sortiscono a livello della rappresentazione: perché essa potrebbe apparire in sostanziale contraddizione con quanto affermato poco prima dallo stesso Plutarco. Come anticipavo, l'identico conferisce permanenza diacronica alla rappresentazione apprendendola in ricordo, mentre il diverso opera in senso diametralmente opposto: è causa di una temporalizzazione della rappresentazione, che si esplica nei termini della differenziazione tra presente e passato. Ora, che la memoria sia una forma di sedimentazione di quanto si è appreso è facilmente desumibile già da *Crt.* 437b3:

ἔπειτα δὲ ἡ ‘μνήμη’ παντί που μὴ-νύει ὅτι μόνῃ ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλ' οὐ φορά<sup>59</sup>.

Quindi, la “platonicità” di tale formulazione è indubbia, anche se poi essa ha goduto di una feconda ripresa in ambito stoico. Più problematico, invece, appare il tipo di effetto sortito dal diverso. In questo caso, secondo Cherniss, gli unici *loci paralleli* sarebbero alcuni passi del *De memoria* aristotelico (449b22 ss.; 450a19

<sup>59</sup> Sui passi platonici pertinenti, cfr. G. CAMBIANO, “Problemi della memoria in Platone”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 1-24.

ss.)<sup>60</sup> e, ancor più sorprendentemente, una testimonianzastolica (Plu. *Sollert.* 961c<sup>61</sup>)<sup>62</sup>. Ora, la definizione aristotelica della memoria come “immagine accompagnata dalla cognizione del tempo trascorso” assegna, in effetti, una certa ‘motilità’ alla memoria stessa: se “l’immagine è analoga alla sensazione, e la sensazione comporta un’alterazione del sensorio”, “anche la memoria consiste allora in una alterazione, che è un certo movimento” (cfr. *Phys.* VII, 2-3). Il fatto che Plutarco attribuisca alla rappresentazione, nell’ambito della memoria, un ‘movimento’ derivante dall’azione del diverso, e che tale movimento coincida con la cognizione del tempo intercorso tra la costituzione del ricordo e il suo essere richiamato alla memoria, va considerato come un segno del debito contratto con Aristotele – in qualsiasi modo Plutarco possa aver appreso tale

dottrina aristotelica. In questo caso, evidentemente, non trovando in Platone nessuna ‘dinamicizzazione’ della memoria per spiegarne la natura di alterazione accompagnata dalla comprensione del tempo trascorso, Plutarco deve essersi sentito libero di includere nella sua trattazione un segmento teorico dell’allievo più celebre di Platone: perché, pur nelle divergenze sensibili che li separano, si tratta pur sempre di due filosofi di importanza capitale della ‘genealogia dogmatica’ a cui Plutarco spesso si richiama<sup>63</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- BALTES, M.,  
 - “La dottrina dell’anima in Plutarco”,  
*Elenchos*, 21 (2000) 245-270.
- BONAZZI, M.,  
 - Concezioni stoiche e idee platoniche, in  
*Elenchos*, 34 (2008) 327- 350.  
 - (a cura di), P. DONINI, *Commentary and*

<sup>60</sup> (a) ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἦσθετο ἢ ἐνόησεν. ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη, καθάπερ εἴρηται [καὶ πρότερον], ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη· διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη. ὥσθ’ ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται. (b) ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ τῇ μνήμη, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν. Sul *De memoria* aristotelico, cfr. M.M. SASSI, “Aristotele fenomenologo della memoria”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 25-46.

<sup>61</sup> ἐν ταῖς εἰσαγωγαῖς ἐκάστοτε [...] ὀριζόμενοι ‘μνήμην’ δὲ ‘κατάληψιν ἀξιώματος παρεληλυθότος, οὗ τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη. Sulla teoria stoica della memoria, cfr. K. IERODIAKONOU, “The Stoics and the Sceptics on memory”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 47-66.

<sup>62</sup> CHERNISS, *op. cit.*, 240-241 n. c.

<sup>63</sup> Cfr. M. BONAZZI (ed.), Pierluigi Donini, *Commentary and tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin 2011, 375-402.

- Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlino-New York 2011.
- CAMBIANO, G.,  
- “Problemi della memoria in Platone”, M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 1-24.
- CASTON, V.,  
- “Aristotle and the problem of intentionality”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58.2 (1998) 249-298.
- CENTRONE, B.  
- (a cura di), Platone, *Sofista*, Torino 2008, p. XXXIX.
- CHERNISS, H.,  
- (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. XIII pt.2, Cambridge-London 1976.
- CHIARADONNA, R.,  
- “Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III sec. d.C.”, in CH. HELMIG-M. BONAZZI (eds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, 209- 241.
- DELLE DONNE, C.,  
- “A case of philosophical silence: on the III *Platonica Quaestio*”, *Ploutarchos*, 17 (2019) 57-68.  
- “Tenses in the genre of Greek cosmology: the case of Plutarch”, in *Time, Tense and Genre in Ancient Greek Literature*, eds. Connie Bloomfield-Gadêlha and Edith Hall, Oxford University Press, di prossima pubblicazione (2022).
- DILLON, J.,  
- “Plutarch and Platonism”, in M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester 2014, 61-72.
- DONINI, P.,  
- “Plutarco e Aristotele”, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, 255-273.
- FERRARI, F. - BALDI, L.,  
- (eds.), Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli 2002.
- FERRARI, F.,  
- *Dio idee materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.  
- “Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*”, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 395-409.  
- “La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco”, *Museum Helveticum*, 53 (1996) 44-55.  
- “Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 88 (1996) 363-389.  
- “La teoria delle idee in Plutarco”, *Elenchos*, 17 (1996) 121-142.  
- “Plutarco in Siriano, in *Aristot. Metaph. 105,36 ss.*: lo statuto ontologico e la collocazione metafisica delle idee”, in I. GALLO (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al rinascimento*, Napoli 1998, 143-159.  
- “La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco”, in F. CALABI (a cura di), *Arrhetos theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 77-91.  
- “Dottrina delle idee nel medioplatonismo”, in F. FRONTEROTTA-W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233-246.  
- “Simposio e filosofia: il problema del 'Dio geometra'”, in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEAO-M. TROESTER-P. BARATA DIAS (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, 87-96.  
- “La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco”, *Ploutarchos*, 9 (2010-2011) 15-36.  
- “L'anima dell'essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A”, in L. PALUMBO (a cura di), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2012, 601-613.

- “Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell’universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del *Timeo*”, in E. CODA-C. BONADEO MARTINI (eds.), *De l’antiquité tardive au moyen âge*, Paris 2014, 255-276.
  - “Metafisica e teologia nel medioplatonismo”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 2 (2015) 321-337.
  - “Il dibattito antico intorno all’origine del male: Platone e la tradizione platonica”, in F. MERLINI-R. BERNARDINI, *The World and its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln 2017, 42-89.
- IERODIAKONOU, K.,
- “The Stoics and the Sceptics on memory”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 47-66.
- OPSOMER, J.,
- “Plutarch on the division of the soul”, in R. BARNEY *et al.* (eds), *Plato and the divided self*, Cambridge 2012, 311-330.
  - “Plutarch on the One and the Dyad”, in R.W. SHARPLES-R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, vol. II, London 2007, pp. 379-395.
  - “The place of Plutarch in the history of Platonism”, in F. FERRARI-P.V. CACCIATORE (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, 283-303.
  - “Plutarch’s Platonism revisited”, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L’eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 163-200.
  - “Demiurges in Early Imperial Platonism”, in RAINER HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin 2005, 51-99.
  - “Plutarch’s *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for Consistency?”, in P. Adamson *et al.* (eds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004, 137-162.
  - “L’âme du monde et l’âme de l’homme chez Plutarque”, in M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, Madrid 1994, 33-49.
  - “Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les *Questions Platoniciennes* de Plutarque”, in X. BROUILLETTE *et al.* (eds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven 2010, 93-116.
  - “In defence of geometric atomism: explaining elemental properties”, in C. HORN-J. WILBERDING (eds), *Neoplatonism and the Philosophy of nature*, Oxford 2012, 147-173.
  - “The Platonic soul”, in B. INWOOD-J. WARREN (eds.), *Body and Soul in the Hellenistic philosophy*, Cambridge 2020, 171-198.
- PETRUCCI, F.M.,
- “Plutarch’s Theory of Cosmological Powers in the *De Iside et Osiride*”, *Apeiron* 49 (2016) 1-39.
  - “Argumentative Strategies in the ‘Platonic Section’ of Plutarch’s *De Iside et Osiride* (chapters 45-64)”, *Mnemosyne*, 69 (2016) 226-248.
- RESCIGNO, A.,
- “Desiderare componi a Deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione”, *KONQNTIA*, 21 (1997) 39-81.
- ROMANO, F.,
- “Le *Questioni Platoniche* di Plutarco di Cheronea”, *Sophia*, 33 (1965) 116-131.
- SANDBACH, F.H.,
- “Plutarch and Aristotle”, *Illinois Classical Studies*, 7/2 (1982) 207-232.
- SASSI, M.M.,
- “Aristotele fenomenologo della memoria”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 25-46.
- WHITTAKER, J.,
- Plutarch, Platonism and Christianity, in *Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 50-63.