

# *Limite, illimitato, prima mescolanza: il ruolo del Filebo nel De animae procreatione in Timaeo di Plutarco*

**Francesco Caruso**

Sapienza-Università di Roma

francesco.caruso@uniroma1.it

<https://orcid.org/0000-0001-5485-0906>

## ABSTRACT

Recent scholarship has recognized some thematic connections related to onto-cosmological issues between two late Platonic dialogues, such as *Philebus* and *Timaeus*, and has tried to explain them in different ways. The aim of this paper is to contribute to such a debate by analysing an ancient exegesis of *Timaeus* 35a1-b4, that of Plutarch of Chaeronea, which made use of the ontological sections of the *Philebus* (16c-17a and 23c-27c) in his treatise on the cosmogony of the *Timaeus*. More specifically, this analysis will show that the notions of 'limit' and 'unlimitedness' played a decisive role in the shaping of the "essence" of the world-soul according to Plutarch.

Keywords: Plato, Plutarch, *Philebus*, *Timaeus*, world-soul, unlimitedness

[https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_21\\_9](https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_9)

Nell'ambito degli studi platonici è piuttosto usuale che tra il *Filebo*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Timeo* e le *Leggi*, dialoghi verosimilmente appartenenti a una medesima fase tarda della produzione di Platone, vengano riconosciute numerose connessioni tematiche che, ancorché evidenti, rimangono tuttavia oggetto di un dibattito aperto per quel che attiene al loro preciso significato. Tra i temi che più stimolano la discussione è senz'altro il confronto tra la prospettiva onto-cosmologica da Platone complessivamente delineata nel *Timeo* e quella che sembra emergere da alcune assai problematiche sezioni del *Filebo*. Proprio sul significato dei rapporti tra questi due dialoghi, infatti, emergono importanti differenze di fondo tra gli interpreti: coloro che sostengono un'interpretazione del pensiero platonico complessivamente incentrata sulle cosiddette "dottrine non scritte" tendono a vedere nel *Filebo* una maggiore affinità con le testimonianze di Ermodoro (cf. fr. 7 Isnardi Parente = Simpl. In *Arist. Ph.* p. 247, 30 ss. Diels) e di Aristotele (*Metaph.* 1.6, 987b20-988a15, e cf. anche *Ph.* 4.2, 209b11-16), che non con il resto della produzione scritta di Platone (cf. per esempio Berti, 1996), e dunque a non approfondire un confronto stringente tra il *Filebo* e gli altri dialoghi (esemplare a questo proposito è Migliori, 1993); al contrario, coloro che considerano secondaria l'importanza delle testimonianze in merito alle "dottrine non scritte" cercano invece di collocare e spiegare il *Filebo* all'interno del più ampio quadro delle dottrine che emergono dai dialoghi tardi di Platone, tra i quali un posto d'onore spetta chiaramente al *Timeo* (così Brisson, 1993; Fronterotta, 1993; Isnardi Parente, 1996; Fronterotta, 2016, p. 71-73).

Il presente contributo tenterà di collocare all'interno di questo dibattito il punto di vista di un interprete antico di Platone, Plutarco di Cheronea. Questi infatti, all'interno del pro-

prio commento al passo del *Timeo* relativo alla generazione dell'anima cosmica (35a1-b4), già propose un'esplicita identificazione del genere dell'ἄπειρον (ο ἄπειρία), tratteggiato nelle pagine 16c-17a e 23c-27c del *Filebo*, con uno dei componenti che il demiurgo del *Timeo* inserisce all'interno della *compositio animae*, vale a dire la οὐσία μεριστή. Una tale identificazione sembra suggerire non solo che anche Plutarco, in modo simile a una parte degli interpreti moderni, abbia tentato di operare una connessione puntuale tra i due dialoghi; ma anche che tale connessione presupponesse una sua interpretazione complessiva delle sezioni ontologiche del *Filebo* che, pur rimanendo quasi del tutto implicita nel *De animae procreatione in Timaeo*, potrebbe aver giocato un fondamentale ruolo preliminare alla stesura di quest'ultimo. Per tentare di ricostruirla, dunque, richiamerò dapprima i contenuti dei passi del *Filebo* e del *Timeo* in questione, mettendone in evidenza le affinità e le possibili connessioni (§ I); passerò poi a delineare i termini principali dell'esegesi plutarchea di *Ti.* 35a1-b4 (§ II); infine mi soffermerò sull'identificazione tra οὐσία μεριστή e ἄπειρον proposta da Plutarco, dalla quale tenterò di trarre alcune logiche conseguenze tanto per quel che riguarda la lettura plutarchea delle sezioni ontologiche del *Filebo*, quanto per quel che concerne il ruolo che tale lettura poté svolgere nell'elaborazione della sua interpretazione della cosmogenesi del *Timeo* (§ III).

## I

Fin dalle pagine iniziali del *Filebo*, accanto al tema principale del dialogo (ossia quale sia la vita migliore: se quella dedicata al piacere, quella dedicata all'intelletto o una variante mista delle due), viene tematizzato da Socrate un problema fondamentale, che risulta da "un'affermazione

stupefacente”, ossia che “i molti siano uno e l’uno molti” (14c8-9).<sup>1</sup> Di fronte a questa difficoltà, posta su un piano del tutto generale, e che viene detta essere presente ogni volta in tutti i discorsi, Socrate introduce il celebre passo sul “dono degli dèi” (16c-17a). Gli antichi avrebbero infatti trasmesso la seguente “rivelazione” (φήμη): “ciò di cui si dice sempre che è (πολλῶν ὄντων τῶν ἀει λεγομένων) è costituito di uno e di molti, e ha connaturati in sé stesso limite e illimitatezza” (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον, 16c9-10).<sup>2</sup> Poco più avanti, alle pagine 23c-27c, una volta aver confutato la tesi che identifica il piacere con il bene, Socrate invita Protarco, suo interlocutore, a non procedere immediatamente con l’indagine relativa alla natura dell’intelletto, bensì a porre preliminarmente l’attenzione sulla necessità di far uso di un ulteriore “espediente” (δεῖν ἄλλης μηχανῆς, 23b5), in modo da poter disporre, rispetto ai discorsi finora condotti, di “altre frecce” al proprio arco (βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων, 23b6). Tale μηχανή consiste nella celebre divisione di “tutto ciò che ora è nel tutto” (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, 23c4) in due, tre, e infine quattro “specie” o “generi” (23c4-d5):<sup>3</sup>

- 1) l’illimitato (ἄπειρον), nel quale “risiedono il più e il meno” (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον... οἰκοῦν<τε>, 24a9);
- 2) il limite (πέρας), nel quale al contrario viene annoverata la “quantità determinata” (ποσὸν ἕκαστον, 24c3), intesa come “numero in rapporto a numero o misura in rapporto a misura” (πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, 25a8-b1);<sup>4</sup>
- 3) la mescolanza reciproca di limite e illimitato (ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἔν τι συμμισγόμενον, 23d1; τὸ μεικτὸν ἐκ τούτων ἀμφοῖν, 25b5);

4) la causa di questa mescolanza (τῆς συμμειξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν, 23d6).

Uno schema ontologico siffatto, per come è presentato da Socrate, sembra in grado di rendere conto della totalità degli enti presenti nel cosmo (ἐν τῷ παντί), e più in generale della struttura ontologica dell’intera realtà:<sup>5</sup> al genere dell’ἄπειρον, la cui caratteristica principale è la “molteplicità” (τὸ ἄπειρον πόλλ’ ἐστί, 24a3) pertengono tutti quegli enti o quei processi suscettibili di un incessante passaggio dal più al meno e viceversa, rispetto ai quali è impossibile che si generi alcun limite finché in essi risiedano appunto il “più” e il “meno” (24a7-9: è il caso del “più caldo” e del “più freddo”, i quali in sé non ammettono alcun termine, cioè alcuna quantità numericamente determinabile, dal momento che ciò che è “più caldo” o “ciò che è più freddo” è suscettibile di diventare illimitatamente sempre più caldo o sempre più freddo; su questo, Fronterotta, 2016, p. 58); il πέρασ costituisce al contrario il genere comprensivo di tutto ciò che possiede un determinato ποσόν, come ad esempio “l’uguale” e “il doppio”, che sono in grado di eliminare il “più” e il “meno” dagli enti ricompresi all’interno del genere ἄπειρον, così limitandoli e definendoli. Allo stesso tempo, tanto il genere dell’illimitato quanto il genere del limite (e così anche il genere della mescolanza e quello della causa) costituiscono, ciascuno, una unità, sono forniti cioè, ciascuno, di una “natura unica” (25a4: μία φύσις), che nel caso dell’illimitato consiste nell’assenza di una qualsiasi determinazione quantitativa, mentre nel caso del limite dovrebbe consistere nell’essere esattamente tale determinazione, tale quantità numerica, ancorché Socrate ammetta di non aver “ricondotto ad unità” (25d7) la τοῦ πέρατος γέννα, non avendo dimostrato

in che senso gli enti che rientrano all'interno del genere del πέρας possano essere qualcosa di distinto dal πέρας stesso (laddove invece è possibile distinguere facilmente un'unità del genere illimitato dai diversi enti illimitati che lo costituiscono). Naturalmente, il fatto che i quattro generi costituiscano altrettante unità e che Socrate esplicitamente parli di ιδέα (25b6) ha condotto alcuni interpreti a considerarli vere e proprie idee, sovrapponibili quindi ai cinque "generi sommi" del *Sofista* (Striker, 1970, p. 77-81; Migliori, 1993, p. 440-469), mentre altri hanno ritenuto, al contrario, che "non si tratta qui delle idee, ma dell'ordine derivato da quelle e da esse comunicato al reale" (Isnardi Parente, 1996, p. 207); si vedrà più avanti come questo problema si ponga anche per Plutarco, e sia importante per comprendere anche la sua posizione esegetica.

Quanto al terzo genere, il μεικτόν, esso comprende al proprio interno tutti quegli enti "misti" che, nella misura in cui sono il prodotto della mescolanza tra πέρας e ἄπειρον, risultano dall'imposizione di una quantità numericamente determinata a tutto ciò che, finché ne è privo, si trova immerso nell'assoluta illimitatezza del più e del meno; tramite l'introduzione del numero, il πέρας rende tali enti "proporzionati e armoniosi" (σύμμετρα καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται, 25e1); essi sono detti esplicitamente "generazioni" (γενέσεις, 25e4), nel senso che ogni singola mescolanza che risulta dall'ordinamento dell'illimitato da parte del limite è intesa come il risultato di un processo *produttivo*, il cui esito è qualcosa di "generato" (γιγνόμενον), ossia di "prodotto" (ποιούμενον), non essendoci tra questi due termini alcuna differenza, se non nel nome (καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὐτὸ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι... διαφέρον, 27a1-2). Lo stesso genere del misto, e non solo le "generazioni" in esso contenute,

è peraltro definito "generazione all'essere risultante dalle misure prodotte con il limite" (γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων, 26d8), e "sostanza generata" (γεγεννημένη οὐσία, 27b8-9). Tale genere, aggiunge Socrate, sarà quindi forse "un dio" (25b8), quando a mescolarsi sono il limite e l'illimitato nella loro unità generica; ma sarà anche, "in ciascun caso, determinate generazioni"(25e4)<sup>6</sup>.

Se dunque ogni ente che rientra nel genere del misto e il misto stesso risultano essere l'esito di atti generativi o produttivi, è necessario postulare, come quarto genere, anche quello della "causa", poiché "tutte le cose generate si generano in virtù di una causa" (πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίγνεσθαι, 26e3-4; per questo principio, cf. anche *Ti.* 28a5-6); tale causa (τὸ αἴτιον) sarà quindi equivalente a un ποιούν, cioè a un agente che esprime la propria causalità in virtù della propria "natura" produttiva (οὐκοῦν ἢ τοῦ ποιούντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, 26e6-7), che viene esplicitamente detta "demiurgica" (τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, 27b1-2); più avanti, Socrate aggiungerà che una causa di questo tipo può essere assai giustamente detta, in endiadi, "sapienza e intelletto" (σοφία καὶ νοῦς, 30c6), e chioserà che l'intelletto "non può esistere senza un'anima" (νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην, 30c9-10, cf. *Ti.* 30b2).

Se questi sono dunque i generi attraverso i quali è possibile ricostruire, attribuendo a ciascuno di essi una funzione diversa, l'intera struttura del reale, non appare certo peregrino il tentativo di applicarli allo schema ontologico sotteso alla cosmologia del *Timeo*, quale per esempio viene proposto alla pagina 50c,<sup>7</sup> dove vengono riconosciuti "tre generi" (χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, 50c7):

- 1) “ciò che diviene” (τὸ μὲν γιγνόμενον), ovvero l’intero ambito degli enti generati e sensibili;
- 2) “ciò in cui diviene” (τὸ δ’ ἐν ᾧ γίγνεται), ossia il sostrato spazio-materiale, a cui sono anche attribuiti gli appellativi metaforici di “ricettacolo e nutrice di ogni generazione” (πάσης... γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην, 49a5-6) e, più avanti, di χώρα (52a8), insieme “luogo” e “materia” degli enti che vengono generati;
- 3) “ciò a somiglianza di cui viene all’essere ciò che diviene” (τὸ δ’ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον), ossia le forme, caratterizzate da un essere sempre identico, ingenerato e incorruttibile, e aventi la funzione di paradigma a somiglianza del quale si costituisce ogni divenire.

Oltre a questi tre attori, poi, è presente nel *Timeo* anche una quarta entità, stranamente non revocata in causa nelle sezioni che ricapitolano ed elencano i “generi di realtà”, ma a cui la critica ha tradizionalmente attribuito il ruolo metafisico di agente causale intermedio tra le idee e gli enti generati (Cherniss, 1937, p. 34-39; Cherniss, 1944, App. XI; Brisson, 1994, p. 29-106; e, pur se con qualche distinguo, anche Fronterotta, 2006; 2008; 2014; di diversa opinione Baltes, 1999, p. 318, per il quale costituirebbe invece “der schaffende und ordnende Aspekt” del mondo eidetico, posizione ripresa in Italia soprattutto da Ferrari, 2003). Questo attore sarebbe in grado cioè di “realizzare” (ἀπεργάζεται, 28a8) in modo efficiente il cosmo sensibile avendo come modello le forme ideali, così svolgendo propriamente il ruolo di “artefice e padre” (ποιητὴς καὶ πατήρ, 28c3) del cosmo, essendone “la migliore delle cause” (ἄριστος τῶν αἰτίων, 29a6): si tratta ovviamente del demiurgo, introdotto da Timeo proprio

dopo aver affermato che “tutto ciò che si genera, si genera di necessità a partire da una causa” (ὕπ’ αἰτίου τινός, 28a4); esso esprime questa causalità conducendo “dal disordine all’ordine” (εἰς τάξιν... ἐκ τῆς ἀταξίας, 30a5) tutto ciò che, senza il suo intervento, sarebbe “non in quiete ma mosso senza ordine né regola” (πᾶν ὅσον... οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, 30a3-4), e lo fa introducendo l’intelletto nell’anima del cosmo, e l’anima nel corpo del cosmo, sicché quest’ultimo risulta infine essere un vivente dotato di anima e di intelletto (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον, 30b8).

Anche soltanto da queste sintesi dei passi di *Filebo* 23c-27c e di *Timeo* 28a-30b e 50c, su cui ho brevemente richiamato l’attenzione, si intuisce perché molti interpreti, come sopra anticipato, abbiano creduto di poter legittimamente proporre un confronto tra i due dialoghi. In particolare, Margherita Isnardi Parente si è spinta ad affermare che “la partizione del *Filebo* riprende e razionalizza quella del *Timeo*” (Isnardi Parente, 1996, p. 208), sicché sarebbe possibile riconoscere una sostanziale identificazione del genere dell’αἴτιον ποιῶν del *Filebo*, presentato come causa produttiva e intelligente, con il demiurgo del *Timeo*, causa dell’ordinamento del disordinato e dunque della generazione del cosmo; accettata questa prima identificazione, allora, il πέρας esprimerebbe conseguentemente nel *Filebo* la funzione numericamente limitante e ordinatrice che le forme intelligibili assumono nel processo cosmogonico del *Timeo*, laddove l’ἄπειρον esprimerebbe invece la natura della χώρα, mai in quiete e sempre mossa disordinatamente, e infine il genere “generato” del misto coinciderebbe con il cosmo γενητός (e con tutte le singole “generazioni” che avvengono all’interno di esso), in quanto prodotto della comunicazione tra il piano eidetico, le

idee-πέρας, e il sostrato spazio-materiale, la χώρα-ἄπειρον (così anche Fronterotta, 2016). Il confronto può naturalmente condurre anche a conclusioni diverse (cf. Ostfeld, 2010, p. 312 e Pradeau, 2010).

Comunque, quel che interessa qui è, come detto sopra, tentare di delineare la peculiare posizione plutarchea, almeno per quanto è possibile ricavare partendo dal trattato *De animae procreatione in Timaeo*. Ora, è certamente vero che poche sono le testimonianze relative all'idea che del *Filebo*, o di sue singole sezioni, poteva essersi fatto Plutarco, il cui impegno esegetico fu quasi interamente rivolto al testo del *Timeo*, in questo essendo egli in linea con la tendenza generale degli interpreti platonici della prima età imperiale, di cui sono giunti, interi o in forma frammentaria, numerosi commenti al *Timeo*, ma nessuno dedicato al *Filebo*; le uniche testimonianze del fatto che esso fosse studiato e considerato ai fini della ricostruzione del pensiero di Platone derivano proprio dal *De an. procr.* di Plutarco, oltre che da un'opera perduta di Galeno, intitolata *Περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων*, (*De libr. propr.* 19.14; su tutto questo cf. Petrucci, 2015b, p. 295-300). Inoltre, Plutarco in nessuno scritto espone in modo organico la propria interpretazione del *Filebo*, che dunque rimane in larga parte implicita. Ciò ha fatto sì che il tema sia stato generalmente trascurato dagli studiosi di Plutarco: l'unico lavoro che, a mia conoscenza, abbia tentato una valutazione complessiva della presenza del *Filebo* all'interno del *corpus* plutarcheo è stato condotto da Renato Laurenti, che ne ha indagato le citazioni che compaiono in *De tuenda sanitate*, *Quaestiones Convivales* 8.2, *De E apud Delphos*, e *De animae procreatione in Timaeo* (Laurenti, 1996). Un tentativo di comprendere l'uso del *Filebo* all'interno dell'interpretazione plutarchea del *Timeo* è

stato inoltre tangenzialmente affrontato, ma non particolarmente approfondito, da Jan Opsomer, in due lavori che d'altronde avevano scopi diversi (Opsomer, 2004, p. 151; 2007, p. 382-383).

Almeno due sono però le ragioni che rendono lecito, e anzi forse auspicabile, un lavoro di questo tipo: in primo luogo, la vivacità del dibattito contemporaneo sul tema del confronto tra l'onto-cosmologia del *Filebo* e quella del *Timeo* rende interessante chiedersi quale opzione esegetica proponesse un interprete antico che, pur se con strumenti e presupposti ermeneutici diversi da quelli odierni, aveva anch'egli l'obiettivo dichiarato di restituire correttamente l'autentico pensiero platonico; in secondo, è ben noto che Plutarco fu un interprete "coerentista" di Platone (Donini, 1994; Ferrari, 2010; 2017), e dunque fu sensibile al riconoscimento di stringenti connessioni tematiche soprattutto tra i dialoghi tardi, come emerge dall'importante numero di citazioni tratte dal *Fedro*, dal *Sofista*, dal *Politico*, dalle *Leggi* e appunto dallo stesso *Filebo* che egli inserisce all'interno dei propri lavori sul *Timeo* e non solo (Helmbold-O'Neil, 1959; Ziegler, 1965). Il fatto che, in generale, il dialogo propriamente *explanandum* per Plutarco fosse evidentemente il *Timeo* tende a ridurre, ai nostri occhi, la considerazione degli altri a una semplice funzione comprimaria, producendo così un'immagine del platonismo plutarcheo in parte deformata; ma se è fuor di discussione che il testo principale su cui Plutarco impegnava il proprio sforzo esegetico sia il *Timeo*, è allo stesso tempo possibile dimostrare, a mio parere, l'importanza di un lavoro preparatorio che coinvolgeva anche gli altri dialoghi (si pensi, ad esempio, alle *Platonicae Quaestiones*, non tutte dedicate all'esegesi del *Timeo*), sui quali Plutarco doveva presumibilmente sviluppare delle interpretazioni precise,

che poi confluivano nel suo modo di leggere il *Timeo* e di concepire complessivamente il pensiero di Platone.

Ritengo dunque che, all'interno del trattato *De animae procreatione in Timaeo*, Plutarco fornisca una traccia che permetta di ricostruire, anche se in misura parzialmente speculativa, il suo pensiero in merito ai quattro "generi" del *Filebo*: come si vedrà, questa consiste nell'esplicita identificazione del genere dell'ἄπειρον con la οὐσία μεριστή del *Timeo*, a sua volta ritenuta essere principio del movimento precosmico, irrazionale e disordinato.

## II

Com'è noto, infatti, il *De animae procreatione in Timaeo* è, all'interno del *corpus* plutarco, un'opera esegetica direttamente rivolta a fornire l'interpretazione di uno specifico passo testuale, nella fattispecie della pagina 35a1-b4 del *Timeo* di Platone. Questa sezione, all'interno del discorso narrato da Timeo sulla generazione del cosmo, contiene la descrizione dei due processi di mescolanza (il primo: 35a1-6; il secondo: 35a6-b4) che il demiurgo realizza al fine di generare l'anima del mondo, ovvero un'entità che si costituisce come strutturalmente intermedia tra il dominio intelligibile dell'essere e quello sensibile del divenire, permettendo così, secondo modalità che non è possibile approfondire in questa sede, la loro reciproca comunicazione (su questo: Taylor, 1928, p. 106-136; Cornford, 1937, p. 57-66; Brisson, 1994, p. 269-314; Fronterotta, 2008). Si tratta senz'altro di uno dei passi più problematici e discussi nell'antichità, fin dai primi momenti della vita dell'Academia platonica, particolarmente per quanto concerne la divaricazione esegetica tra gli interpreti cosiddetti 'temporalisti' e quelli cosiddetti 'eternalisti'

del *Timeo*;<sup>8</sup> basti qui ricordare che Plutarco assunse consapevolmente e polemicamente una posizione temporalista, opposta a quella eternalista, maggioritaria tra i platonici (*De an. procr.* 1012b5: τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ὑπεναντιοῦσθαι). Se quest'ultima preferiva infatti una lettura διδασκαλίας χάριν (l'espressione risale a Arist., *De cael.* 1 280a ed era probabilmente riferita al primo interprete "eternalista" di Platone, ossia Senocrate, secondo quanto riporta Simpl. *In Arist. De Cael.* 489a, 4-8 Brandis = fr. 75 Isnardi Parente), per la quale quindi il mito di Timeo non sarebbe che una grande allegoria cosmogonica in grado di spiegare, attraverso l'immagine temporalizzata del processo generativo, quel sistema di relazioni causali e di dipendenza logico-ontologica che costituisce, *ab aeterno*, la struttura dell'anima e dunque dell'intero cosmo (su questo cf. Ferrari 2014a; Petrucci 2015; 2018a, p. 26-75; 2019), per Plutarco, al contrario, tale mito darebbe conto, ancorché in forma soltanto verosimile, di un evento realmente avvenuto, quello della generazione dell'universo, e consistito in un atto demiurgico e razionalizzante volto a realizzare una mescolanza ordinata di una serie di elementi che, pur pre-esistendo in quanto tali, non esistevano in quanto κόσμος, giacché ciascuno se ne stava per sé in uno stadio di completa ἀκοσμία (1014b5-c8; al tema Plutarco aveva anche dedicato un'opera, ora perduta, intitolata Περὶ τοῦ γεγενῆσθαι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον).

Tale scelta esegetica procurò a Plutarco, come è inevitabile per tutti gli interpreti 'temporalisti', un numero notevole di problemi teorici collaterali. È tuttavia opportuno segnalare che, fin dalle prime pagine del *De animae procreatione in Timaeo*, egli si sia preoccupato di chiarire quali fossero i principi (e quindi anche i confini) ermeneutici che egli intendeva rispettare (e che generalmente divideva

con gli altri interpreti platonici a lui coevi: su questo, Dillon, 1989; Donini, 1992; 1994; 2015; Ferrari, 1999; 2001; 2010; 2012a; Opsomer, 1996; 2004; 2010; Petrucci, 2015b; 2018b; 2018c). Vale la pena citare il passo per esteso: “Esporrò in primo luogo il mio punto di vista su tali questioni, affidandomi al criterio della verosimiglianza (πιστούμενος τῷ εἰκότι) e giustificando per quanto possibile il carattere strano e paradossale della mia trattazione. Quindi applicherò il mio punto di vista al dettato dei testi (ταῖς λέξεσιν), cercando di accordare l’esegesi e la dimostrazione (ἄμα τὴν ἐξηγήσιν καὶ τὴν ἀπόδειξιν)” (1014a1-6).<sup>9</sup> Plutarco afferma di voler procedere distinguendo due fasi:

- 1) esporre il proprio pensiero in merito alla generazione del cosmo, basandosi su un criterio di verosimiglianza;
- 2) mettere questo pensiero alla prova dei testi, cercando di far combaciare questi (tramite la loro esegesi) con il suo punto di vista (tramite la dimostrazione). Esegesi e dimostrazione sono dunque apparentemente poste sullo stesso piano, e vanno accordate per poter giustificare - nei limiti del possibile - la posizione ‘temporalista’ sulla generazione del cosmo.

Se si legge il testo di *Timeo* 35a1-b4, la generazione dell’anima prevede chiaramente *due* processi di mescolanza e il coinvolgimento di *sei* elementi: un essere indivisibile e uno divisibile, un identico indivisibile e uno divisibile, un diverso indivisibile e uno divisibile. In estrema sintesi, si può dire che il primo processo di mescolanza avvenga tra le tre coppie, producendo così, rispettivamente, un essere mediano, un identico mediano e un diverso mediano (35a1-6); il secondo realizza un’ulteriore mescolanza tra questi tre elementi

mediani al fine di costituire un’unica realtà (εἰς μίαν ἰδέαν, 35a7), che è appunto l’anima del mondo (35a6-b4). Il senso di queste due mescolanze, in un’interpretazione di stampo non temporalista, è quello di chiarire la natura ontologicamente mediana e cosmologicamente intermediatrice dell’anima del mondo, che dev’essere composta tanto di elementi appartenenti al mondo intelligibile (l’ambito dell’indivisibile) quanto di elementi appartenenti al mondo sensibile (l’ambito del divisibile), perché possa svolgere la funzione di cerniera tra queste due realtà, garantendo la comunicazione tra il piano intelligibile delle idee e il piano sensibile del divenire, e quindi l’attuazione all’interno del piano sensibile della causalità efficiente espressa dalle idee. L’anima del *Timeo*, secondo una lettura di questo tipo, rappresenterebbe quindi una risposta alle critiche contenute nel *Parmenide* in merito al problema spinoso della partecipazione onto-cosmologica (sul quale ovviamente non mi soffermo: su questo, cf. innanzi tutto Fronterotta, 2001, p. 195-222, 381-395).

Plutarco tuttavia non mostra di interpretare in questo senso il passo del *Timeo*. Dal momento che, infatti, la sua posizione teorica di partenza, quella di cui cerca conferma nel testo platonico, prevede che il cosmo sia stato effettivamente generato in un preciso momento da un atto di tipo demiurgico, egli è costretto a concepire la generazione dell’anima come un evento in grado di sancire la cesura tra due *stadi* ontologici diversi: uno precedente (1014b5-9), in cui ciò che esisteva era un “disordine” (ἄκοσμία), ma “non privo di corpo, di movimento e di anima” (οὐκ ἀσώματος οὐδ’ ἀκίνητος οὐδ’ ἄψυχος), bensì dotato di un σωματικόν “senza forma e coesione” (ἄμορφον καὶ ἀσύστατον) e di un κινητικόν “scomposto e irrazionale” (ἔμπληκτον καὶ ἄλογον); e uno successivo (1014c9-d1), in cui questi



elementi hanno trovato invece una razionale disposizione per opera del demiurgo, che li ha “ordinati, organizzati e armonizzati insieme” (ἔταξε καὶ διεκόσμησε καὶ συνήρμοσε), facendo di essi (ἐξ αὐτῶν) un cosmo, ossia “il vivente più bello e più compiuto” (τὸ κάλλιστον καὶ τελειότατον ζῶον). Tale atto è quindi chiaramente inteso da Plutarco come un processo di ordinamento razionale di un sostrato disordinato, cioè come un passaggio da uno stadio caratterizzato da un movimento del tutto illimitato a uno stadio caratterizzato da un movimento ordinato e numericamente delimitato. Ciò avviene attraverso il processo di generazione dell’anima cosmica: è per questo che una corretta esegesi del passo di *Timeo* 35a1-b4 è, agli occhi di Plutarco, assolutamente decisiva.

Plutarco è dunque costretto a dar conto, anche per la fase che *precede* il momento della mescolanza, della sussistenza ontologica delle componenti che entrano nella costituzione dell’anima del mondo; deve spiegare, cioè, *che cosa erano*<sup>10</sup> essenzialmente l’essere indivisibile e quello divisibile, l’identico e il diverso del *Timeo*, e deve chiarire a quali precise entità li riconduca, a suo parere, il testo platonico (o anche, naturalmente, altri testi platonici).

È qui che avviene un fondamentale scarto interpretativo, che segna l’intera esegesi plutarca. Nella citazione del passo del *Timeo* che Plutarco, con apparente correttezza intellettuale, riporta all’inizio del trattato (1012b8-c9), le componenti dell’anima non sono più, infatti, le sei che si leggono nel testo originale, bensì quattro (una lettura del genere è possibile soltanto mediante una *ideological emendation* del testo originario, come hanno mostrato Cherniss, 1976, 160, a; Schoppe, 1994, 91; Ferrari, 1999; 2001; Ferrari, Baldi, 2006, 219): mantenuta la distinzione tra essere indivisibile e essere divisibile, non vengono più distinti, invece, un

identico e un diverso indivisibili e divisibili, ma identico e diverso sono posti in sé stessi, come due elementi tra loro del tutto antagonisti, e che come tali entrano, in un modo che dunque Plutarco dovrà chiarire, all’interno della *compositio animae*.

Ne deriva una modificazione piuttosto importante rispetto all’originale platonico; i processi di mescolanza rimangono due, ma sono ben diversi da quelli previsti dal *Timeo*:

- 1) la prima diventa una mescolanza tra essere indivisibile (οὐσία ἀμέριστος) e essere divisibile (οὐσία μεριστή);
- 2) questa prima mescolanza produce un essere intermedio, una οὐσία ἐν μέσῳ, che funge da condizione necessaria per il realizzarsi della seconda, ossia della mescolanza di identico e diverso *in quanto tali*. Senza una οὐσία in funzione sostrativa, che sia come un “ricettacolo per identico e diverso” (ὑποδοχὴν τῷ ταύτῳ καὶ τῷ θατέρῳ, 1025f2), infatti, identico e diverso non potrebbero, spiegherà Plutarco più avanti, partecipare l’uno dell’altro, o più precisamente, la loro partecipazione non potrebbe in alcun modo essere cosmologicamente “feconda” (1025b2-3; 1025f-1026a1).

Dal momento che il *Filebo* viene chiamato in causa da Plutarco per spiegare in che cosa consista la οὐσία μεριστή, mi soffermerò nelle pagine seguenti soprattutto su tale componente e sulla sua funzione all’interno della prima delle due mescolanze, lasciando dunque da parte le componenti dell’identico e del diverso e il significato del loro ingresso nell’anima cosmica (su questo, rimando principalmente a Schoppe, 1994, p. 100-132).

Qualche parola va però preliminarmente detta sulla οὐσία ἀμέριστος, l’altra componen-

te a essere coinvolta dal demiurgo all'interno della "prima mescolanza". Dal testo del *Timeo* risulterebbe in modo piuttosto chiaro che con essa si tratta dell'essere intelligibile, ossia di quell'essere ontologicamente pieno che caratterizza l'ambito eidetico e che, come si è detto, costituisce l'elemento intelligibile di cui l'anima deve per suo statuto ontologico partecipare, così da poter comunicare con le idee, e dunque poter trasmettere la loro causalità nel sensibile (Taylor 1928; Cornford 1937). Piuttosto problematica è invece la posizione di Plutarco al riguardo (su questo, Schoppe, 1994, p. 139-151): egli sembra in generale interpretare in modo pacifico l'identificazione tra οὐσία ἀμέριστος ed essere intelligibile, ma, tanto in questo trattato quanto nelle *Platonicae Quaestiones*, non sempre chiara è invece la relazione che egli immagina tra l'essere intelligibile e l'intelletto demiurgico. L'impressione è che egli tenda verso una loro sostanziale sovrapposizione all'interno di un unico ambito "eidetico-divino" (l'espressione è di Franco Ferrari in Ferrari, Baldi 2006, p. 47; cf. anche Ferrari 1995, p. 233; 1996a, p. 382-386), diametralmente opposto all'ambito del sensibile, di cui costituisce, nella sua interezza, il modello. Tuttavia, nel *De animae procreatione* - e, a mio avviso, anche grazie all'interpretazione che Plutarco sembra mostrare del *Filebo* - una distinzione, pur se all'interno di uno stesso ambito ontologico "eidetico-divino", può essere riconosciuta. Infatti, Plutarco spiega con chiarezza come vada intesa la natura dell'indivisibilità di questa οὐσία, e conseguentemente in che modo si realizzi, nel momento della cosmogonesi, la sua azione sul sostrato precosmico: essa è ἀμέριστος, "indivisibile", in virtù della sua "semplicità, impassibilità, purezza e uniformità" (1022e5-f1), ed è grazie a queste caratteristiche che, "quando entra in contat-

to con oggetti composti, divisibili e dotati di differenza, pone termine in essi alla molteplicità, e attraverso la somiglianza li dispone in una condizione unitaria (πάυει τὸ πλῆθος καὶ καθίστησιν εἰς μίαν δι' ὁμοιότητος ἕξιν, 1022f2-5)". Questa essenza indivisibile ha insomma il compito di realizzare "attraverso la somiglianza" (δι' ὁμοιότητος) la limitazione della οὐσία μεριστή, la quale altrimenti, per sua natura, si dividerebbe nei corpi *illimitatamente*. Tale limitazione avviene, per Plutarco, "secondo il numero" (cf. 1013d2-3 e 1024e), il che spiega l'attenzione che egli poi rivolgerà alla divisione numerica dell'anima del mondo, cui dedica tutta la seconda parte del *De animae procreatione* (1027b-1030c); ancora, questo processo di ordinamento avviene "tramite l'ingresso di limite e forma all'interno della divisibilità e varietà del movimento" (πέρατος ἐγγενομένου καὶ εἶδους τῷ μεριστῷ καὶ παντοδαπῷ τῆς κινήσεως, 1026a7-8). È chiaro che della οὐσία ἀμέριστος Plutarco evidenzia quindi, ripetutamente, *la funzione ordinatrice* (cf. anche 1016d1: τῷ αἰσθητικῷ τὸ νοερὸν καὶ τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον) che essa compie sul sostrato disordinato, delimitandolo numericamente e razionalizzandolo in senso formale, cioè "mediante somiglianza", proprio in virtù della propria "indivisibilità", purché appunto intesa nel senso logico-formale della "semplicità", "impassibilità", "purezza" e "uniformità".

Ciò che, in un'ottica platonica, può creare un certo stupore è l'affermazione secondo cui il dio-demiurgo (ὁ θεός, 1016c9) trae quest'ordine "da sé stesso" (ἄφ' αὐτοῦ, 1016d1); se, infatti, come Plutarco sottolinea, tale ordine e tale razionalità sono i tratti "dell'essere stabile e migliore" (τῆς μονίμου τε καὶ ἀρίστης οὐσίας, 1016c9), cioè dell'essere indivisibile, ciò vuol dire che il dio contiene in sé la οὐσία ἀμέριστος, la quale quindi dev'essere considerata, a tutti

gli effetti, una parte del dio. Può essere utile a tal proposito un breve confronto con la seconda *Platonica Quaestio*, nella quale Plutarco definisce “parte di dio” l’anima del mondo proprio in virtù del fatto che in essa è presente un principio noetico (che è ovviamente la οὐσία ἀμέριστος), inteso come quella parte divina di cui il sostrato psichico preesistente si trova, in un certo momento (ossia nel processo di mescolanza), a partecipare (*Plat. Quaest.* 2, 1001c; cf. anche *Plat. Quaest.* 4, 1003a). Una certa coalescenza tra essere intelligibile e intelletto divino in Plutarco appare quindi difficilmente negabile. La questione in parte esula dagli obiettivi di queste pagine, ma essa può forse trovare una parziale spiegazione se si considera che Plutarco fa mostra, tanto in questo trattato quanto in altri suoi scritti, di essere condizionato, in ultimo, da una concezione metafisica di stampo derivazionista, rimontante alla tradizione accademica e giunta probabilmente per il tramite di Eudoro di Alessandria (sulla cui posizione, in relazione alla “dottrina dei principi” accademica e agli influssi “neopitagorici”, cf. Bonazzi, 2007 e 2013). Un caso evidente è offerto dallo stesso *De animae procreatione*, quando Plutarco, per spiegare quella che secondo lui costituisce la seconda mescolanza, ossia l’interazione tra l’identico e il diverso, sottolinea la necessità che il demiurgo ponga l’essere indivisibile “davanti all’identico” (πρὸ τοῦ ταύτου, 1025b5) e l’essere divisibile “davanti al diverso” (πρὸ τοῦ θάτερου), giacché ciascuna di queste due οὐσίαι è προσήκουσα (“adatta”) rispettivamente all’uno e all’altro, e dunque può essere intermediaria ai fini di una loro partecipazione cosmologicamente produttiva; a loro volta, identico e diverso sono detti non principi, ma “principiati”, in quanto derivati rispettivamente dall’uno e dalla diade indefinita (τὸ μὲν ταῦτον ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τὸ δὲ θάτερον ἀπὸ τῆς δυάδος). Dal momento che,

proprio al termine della prima parte del trattato, Plutarco riassume il processo di generazione dell’anima cosmica nei termini di una “delimitazione dell’illimitato per mezzo dell’uno, in modo da farne una realtà che partecipa del limite” (τῷ μὲν ἐνὶ τὴν ἀπειρίαν ὀρίσαντος, ἓν οὐσία γένηται πέρατος μετασχοῦσα, 1027a3), quel che risulta sembra essere un’impostazione metafisica radicalmente dualistica, declinata (come ha chiarito Opsomer, 2007, 382) secondo due colonne formate dalle coppie di principi e principiati gerarchicamente ordinati, la prima essendo costituita da uno, identico e essere indivisibile, la seconda da diade, diverso e essere divisibile. Se poi nell’uno si vuole intendere (come intende Opsomer) un riferimento a dio in quanto principio primo, sembra allora evidente che il rapporto tra essere intelligibile (idee) e intelletto divino (demiurgo) sia risolto, e lo sia in una direzione gerarchica e derivativa, che pone il demiurgo al di sopra delle idee.

Come che sia, ciò che interessa qui è sottolineare che Plutarco, pur se ambiguo nella distinzione ontologica tra l’essere intelligibile e l’intelletto divino, sembra in ogni caso distinguere tra la *funzione* formale del πέρας, che egli attribuisce alla οὐσία ἀμέριστος, e la *funzione* demiurgico-efficiente del νοῦς, che egli assegna invece al dio; il fatto poi che la οὐσία ἀμέριστος sia a suo parere *contenuta* all’interno del dio (come sembrerebbe implicato dal sintagma ἀφ’ αὐτοῦ) gli permetterà altrove (per esempio nella seconda *Platonica Quaestio*) di spiegare che il dio non è solo ποιητής del cosmo, ma anche letteralmente πατήρ, in quanto legato a esso da un vincolo propriamente biologico. Rimane comunque ferma, ed è questo che importa qui, la distinzione *funzionale* che Plutarco riconosce tra divinità ed essere indivisibile all’interno del processo di generazione del cosmo.

D’altronde, si può facilmente notare che, mentre Plutarco non sembra preoccupato di

chiarire con esattezza, da un punto di vista ontologico, la distinzione tra il dio e le idee, è invece assai attento a operare la distinzione (1014b8-9) tra il *σωματικόν* “senza forma e coesione” (*ἄμορφον καὶ ἀσύστατον*) e il *κινητικόν* “scomposto e irrazionale” (*ἔμπληκτον καὶ ἄλογον*), come si vedrà tra poco nella trattazione della οὐσία *μεριστή*. Ciò probabilmente perché, per un interprete temporalista, una vera distinzione, all’interno dell’ambito “eidetico-divino”, si dà tra una causalità propriamente efficiente e una propriamente formale, e tale distinzione ha senso unicamente in relazione al processo cosmogonico, non *prima*; sicché, nello stadio precosmico non c’è motivo di affaticarsi per distinguere il dio dalle idee, mentre invece è proprio la distinzione ontologica (dunque eterna, pre-cosmica) tra la materia amorfa e la psichicità irrazionale a essere decisiva per spiegare la diversità di funzioni tra queste due nell’ambito del processo cosmogonico, giacché proprio questa distinzione ontologica determina, come si vedrà subito, la netta esclusione del *σωματικόν* dalla *compositio animae*.

Vengo dunque al vero elemento originale di tutta l’esegesi plutarchea, ossia l’individuazione della οὐσία *μεριστή*. Mentre nel *Timeo* questa espressione non sembra far riferimento ad altro che all’essere privo di purezza, instabile e continuamente diveniente del mondo generato, in Plutarco invece, in forza della complessiva interpretazione temporalista che egli adotta, esso diventa una componente *preesistente* alla generazione dell’anima e del cosmo, da identificare dunque con un’entità che abbia una sua sussistenza eterna e una sua funzione propriamente metafisica. Se infatti, in una prospettiva eternalista, il divenire è logicamente dipendente dall’essere delle idee, nel senso che il suo stesso statuto ontologico riproduce in modo meno preciso e meno perfetto quello del suo modello, sicché l’anima costituisce quell’entità

ontologicamente intermedia tra i due piani senza che questo ponga il problema di dover dire che cosa fosse il divenire “prima” dell’anima, nella prospettiva di Plutarco, invece, il divenire risulta essere il prodotto cosmico di un atto di ordinamento che le forme (o l’intelletto divino) compiono su un sostrato eternamente preesistente (e dunque indipendente dall’essere delle forme). Avendo ipotizzato questo stadio precosmico, Plutarco non può quindi collocare in esso il divenire (che appartiene solo allo stadio cosmico), e non può dunque identificare con il divenire la οὐσία *μεριστή* del *Timeo*; è perciò costretto a trovare o, per meglio dire, a dedurre dai testi a sua disposizione l’esistenza precosmica di un’altra entità.

Si è visto sopra che Plutarco descrive il disordine precosmico come caratterizzato da due entità, una che egli chiama *σωματικόν* e un’altra che chiama *κινητικόν* (1014b5-9). Quest’ultima è da Plutarco intesa come puro movimento, preesistente all’applicazione di una forma razionale che lo delimita e lo ordina, e dunque del tutto illimitato e disordinato (su questo, una chiara spiegazione è in Ferrari, 2012b). Per individuare questa entità all’interno del testo platonico, Plutarco fa leva su alcuni apparenti appigli offerti dal *Timeo*: alla pagina 30a2-5, per esempio, l’atto ordinatore compiuto dalla divinità ha come proprio oggetto un *πᾶν* disordinato, “che non si trovava in quiete, ma in un movimento senza ordine né regola” (*πᾶν ὄσον... οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*), e che il dio “condusse dal disordine all’ordine” (*εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας*).<sup>11</sup> Ancora, alla pagina 52d3-4, *Timeo* elenca “essere, spazio e divenire” come realtà esistenti già *πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι* (per una ricostruzione di questa “fase precosmica” che apparentemente il *Timeo* suggerisce, e delle conseguenze implicate da una sua interpretazione letterale o non-letterale, cf. Vlastos, 1939;

Clegg, 1976; Ferrari, 1996c; Mason, 2006; Pettersson, 2013; Ferrari, 2014b).

Un ulteriore riferimento, nel *Timeo*, a un movimento disordinato che precede l'intervento del dio si trova anche nella sezione relativa alla *χώρα* (49a-50c). È noto che Plutarco intendeva la *χώρα*, in linea con tutti i platonici, nel tradizionale senso materiale attribuitogli da Aristotele (*Ph.* 4.2 209b11-13), e usava il termine come sinonimo di *ύλη* (sul significato, invece, più correttamente spazio-materiale della *χώρα* platonica, mi limito a segnalare Algra, 1995 e Fronterotta, 2014; sul senso del rapporto tra *χώρα* e *ύλη* e sulla legittimità della sovrapposizione aristotelica dei due termini, cf. Ferrari, 2007; sulla concezione plutarchea della materia, Ferrari, 1995; 1996c; 2014b). Plutarco è peraltro consapevole che il termine *ύλη*, nel senso filosofico di "materia", non è originariamente platonico (cf. *De def. or.* 414f), ma sembra accogliere pacificamente (come peraltro tutti i platonici) questa identificazione con la *χώρα*, in modo più o meno implicito nel *De an. procr.* e in modo esplicito nel *De Iside et Osiride*, dove la *ύλη* viene definita *μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως* (373f). Proprio dunque in forza di questa riduzione della *χώρα* al suo aspetto materiale, accompagnata dalla necessità di individuare un'entità precosmica che ne spieghi il puro movimento, Plutarco ritiene legittima la possibilità di scindere, quantomeno *in signo rationis*, il *πᾶν* precosmico del *Timeo* nelle due entità diverse del *κινητικόν*, in cui si può riconoscere la causa originaria e illimitata del movimento,<sup>12</sup> e del *σωματικόν*, ciò che tale movimento anima *ab aeterno*, ossia l'elemento materiale, la *χώρα/ύλη*, in sé passiva e del tutto priva di qualsiasi forma (*ἄμορφον καὶ ἄσυστατον*, 1014b8).

Una volta operata la scissione logica tra le due entità, Plutarco definisce quella passiva e informe οὐσία σώματος (1014c9), cioè

"essenza" della corporeità che andrà a costituire la parte materiale del cosmo, e intende invece l'altra entità, che di questa corporeità indefinita causa l'eterno movimento, come οὐσία ψυχῆς (1014d2), cioè come una "essenza" (ma non l'unica!) che, assieme alla οὐσία ἀμέριστος, all'identico e al diverso, andrà a costituire l'anima del cosmo. Plutarco è chiarissimo nell'escludere ogni partecipazione, invece, della οὐσία σώματος al processo di generazione dell'anima: "Coloro che ritengono che la materia corporea si mescoli all'indivisibile, sbagliano" (1022f9); e ancora: "Solo dopo aver portato a termine il discorso intorno all'anima, egli [*scil.* Platone] introduce il tema della materia, perché non ne ha avuto bisogno prima, quando generò l'anima, dal momento che essa esiste indipendentemente dalla materia" (1023b1-4)<sup>13</sup>.

La οὐσία ψυχῆς, invece, identificata con la *γένεσις* illimitata precosmica (sulla base di *Ti.* 52d3), rappresenta per Plutarco l'essenza dell'anima intesa in sé stessa (*ψυχὴ καθ' ἑαυτήν*: su questa definizione, cf. Deuse, 1983, p. 42-45), ossia precosmica, irrazionale e, per questo, sulla base del celebre passo di *Lg.* 10, 896d5, anche "causa del male" (*αἰτία κακοῦ*, 1015e1). Il fatto che Plutarco identifichi nell'entità 'anima' il *κινητικόν* precosmico non deve, però, automaticamente condurre a un'interpretazione che rischia, a mio avviso, di essere fuorviante (e di cui forse è responsabile già Proclo, nella celebre testimonianza sull'"anima malvagia" di Plutarco e Attico, cf. *In Ti.* I 381.26-382.12 Diehl = Attico fr. 23 Des Places). Infatti, quel che preme a Plutarco è innanzi tutto negare che nella composizione finale dell'anima cosmica possa entrare alcun elemento materiale, ed è per questo interessato a identificare l'elemento della οὐσία μεριστή con una entità diversa dalla *χώρα/ύλη*. Siccome nello stadio precosmico, oltre alla materia, è possibile isolare logicamente

il movimento disordinato che muove incessantemente tale materia (e che è “causa del male” proprio e soltanto in quanto è disordinato), e siccome tanto in *Phaedr.* 245c7-e9 quanto in *Lg.* 10, 894b8-896e2 la natura autocinetica è attribuita all’anima proprio come ciò che determina primariamente la sua funzione causale (su questo, Baltes, 2000), Plutarco ha gioco facile ad attribuire il nome di ‘anima’ a questo movimento originario, tanto più che egli può così ipotizzare, per lo stadio precosmico, una sorta di dualismo anima-corpo che permarrà anche, *mutatis mutandis*, nello stadio cosmico. Questa caratterizzazione del movimento precosmico come “anima malvagia” non deve far dimenticare, tuttavia, che mentre il corpo del cosmo sarà effettivamente la *stessa χώρα/ῥλή*, ancorché partecipata dall’anima cosmica (e quindi da essa tanto vivificata quanto ordinata, come affermato in *Plat. Quaest.* 4, 1003a-b), la *ψυχή καθ’ ἑαυτήν* sarà soltanto *una* componente - quella della οὐσία μεριστή - di una mescolanza che ne prevede altre tre (essere indivisibile, identico e diverso). Ecco perché rischia di essere fuorviante (anche se in sé non scorretto) affermare che l’anima precosmica *diventa* anima cosmica tramite un processo di ordinamento razionale (è la posizione ad esempio di Thévenaz, 1938, p. 67, che parla semplicemente di due stati successivi dell’anima), come anche che “the world soul is not really a numerically different soul from the precosmic soul, but merely the same soul in a harmonised condition” (Opsomer, 2004, p. 153): ciò sarebbe come dire che tra l’“illimitato” e la “mescolanza” non vi sia alcuna differenza “numerica”, laddove invece proprio tale differenza numerica è ciò che li distingue. Dunque, l’anima cosmica, nella sua natura ontologicamente mista, è piuttosto da intendersi come qualcosa di completamente nuovo rispetto alla cosiddetta ‘anima’ precosmica, giacché, della mescolanza

di cui essa si compone, “la causa originaria del movimento” (cioè, appunto, l’anima precosmica) non è che *una sola* componente, che viene numericamente definita dall’interazione con l’essere indivisibile.

### III

È appunto nella trattazione di questa componente, e dunque nella individuazione e nella identificazione della οὐσία μεριστή, che entra in gioco il *Filebo*. Plutarco, come si è visto, all’inizio del trattato ha preso l’impegno ermeneutico di accordare la propria personale dimostrazione con l’esegesi dei testi di Platone. Per questo ritiene di poter esplicitamente identificare la οὐσία μεριστή del *Timeo* con il primo dei quattro generi tramite cui nel *Filebo* Platone articola i πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί: quello dell’illimitatezza/illimitato, ἀπειρία o ἄπειρον.<sup>14</sup> Argomenta Plutarco (1014d2-6): “L’essenza dell’anima (οὐσία ψυχῆς) invece è stata chiamata nel *Filebo* illimitatezza (ἀπειρία) perché è privazione di numero e rapporto, e non possiede in sé né limite né misura (πέρας οὐδὲν οὐδὲ μέτρον) tanto nel difetto e nell’eccesso, quanto nella differenza e nella dissomiglianza. Nel *Timeo*, poi, è l’essenza che viene mescolata alla natura indivisibile e di essa si dice che diventa divisibile nei corpi (περὶ τὰ σώματα γίνεσθαι... μεριστήν)”. Plutarco dunque chiarisce in che senso vada intesa l’espressione οὐσία ψυχῆς, che egli utilizza (senza, onestamente, attribuirle direttamente a Platone) per individuare l’essenza, del tutto priva di πέρας, in grado di dividersi illimitatamente nei corpi (cioè, nella materia precosmica, in quel σωματικόν cui è eternamente connessa; cf. *Plat. Quaest.* 4, 1003a; Thévenaz, 1938, p. 99; Ferrari, 1995, p. 86-90). Subito dopo (1014d7-9) avverte ulteriormente

che la “molteplicità” (πλῆθος) di tale essenza va intesa - analogamente all’indivisibilità della οὐσία ἀμέριστος - non nel senso di “unità aritmetiche e di punti, e di lunghezze e superfici”, ma al contrario in quanto “principio disordinato e indeterminato di automovimento e di moto” (τὴν ἄτακτον καὶ ἀόριστον αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινητικὴν ἀρχήν, 1014e1-2). È insomma quell’elemento che - comunque Platone lo abbia voluto chiamare: essenza divisibile o necessità nel *Timeo*, illimitatezza nel *Filebo*, anima nelle *Leggi* - secondo Plutarco causa, nello stadio precosmico, il moto disordinato e incessante della materia.

Chi si è occupato di commentare questo passo ha segnalato l’assoluta arbitrarietà dell’identificazione plutarchea tra l’ἀπειρία del *Filebo* e la ψυχὴ καθ’ ἑαυτήν: Harold Cherniss ha lapidariamente affermato che “this assertion is justified by nothing in the *Philebus*” (Cherniss, 1976, p. 185) e sulla stessa scia si è espresso anche Laurenti (1996, p. 61-66). Non c’è dubbio, come si è visto, che identificare la οὐσία μεριστή del *Timeo* e l’ἀπειρία del *Filebo* costituisca una mossa esegetica sostanzialmente obbligata dal pregiudizio temporalista di Plutarco, costretto a individuare e distinguere ontologicamente, nello stadio precosmico, le singole componenti che in quello cosmico saranno mescolate all’interno dell’anima. Tuttavia, ciò non significa che Plutarco abbia arbitrariamente e superficialmente usato il concetto di ἀπειρία; è più probabile, a mio avviso, che Plutarco, nel chiedersi quale precisa *funzione* Platone assegnasse al κινητικόν tanto nello stadio precosmico quanto all’interno della mescolanza che produce l’anima cosmica, si sia rivolto al testo del *Filebo* e alla sua articolazione ontologica delle “cose che sono”.

Bisogna dunque ritornare brevemente alle sezioni ontologiche del *Filebo* sintetizzate nel § I, vale a dire alle pagine 16d-17a e 23c-27c.

Da un lato, la sezione di *Phlb.* 16d-17a non suggerisce a prima vista alcuna estensione all’ambito cosmologico del problema uno-molti, accontentandosi, una volta affermata la compresenza in tutte le cose di limite e illimitatezza, di indicare la fondamentale differenza tra un metodo d’indagine che opera διαλεκτικῶς (cioè tramite una vera e propria quantificazione numerica dell’illimitato, così che l’“uno” non si trovi più opposto ai “molti” illimitati, ma a una molteplicità ormai quantificata e dunque numericamente determinata) e un altro metodo d’indagine che invece opera ἐριστικῶς (in quanto passa immediatamente dall’uno all’illimitato senza cogliere τὰ μέσα, gli “intermedi”, cioè appunto senza operare alcuna reale limitazione della molteplicità); d’altro lato, tuttavia, non è difficile immaginare che un lettore come Plutarco, immerso nelle problematiche cosmologiche sollevate dal *Timeo*, possa aver colto, nell’affermazione che tutte le cose che sono sono pervase da un principio di determinazione (il πέρας) e da un principio di indeterminatezza (ἀπειρία), un chiaro riferimento all’interazione fondamentale su cui si fonda il cosmo descritto nel *Timeo*, ossia quella tra un paradigma formale costituito dalle idee e un sostrato completamente indeterminato costituito da un χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος (49a), interazione che è resa possibile unicamente da un qualche elemento “intermedio” (l’anima), che ne garantisca la reciproca comunicazione. Già dunque questa sezione, che pone in senso quantitativo e numerico l’operazione dialettica di limitazione dell’illimitato, potrebbe aver rappresentato per Plutarco un testo di riferimento nella costruzione della sua interpretazione del *Timeo*.

È assai probabile, però, che a suggerire più direttamente a Plutarco l’opportunità di un utilizzo in ambito onto-cosmologico (e quindi, nella sua ottica, *psicologico*) della relazione tra

limite e illimitato siano state le pagine di poco successive, ossia la sezione 23c-27c, del cui significato e dei cui possibili accostamenti con il *Timeo* ho dato conto sopra, e di cui ora è possibile finalmente apprezzare l'interpretazione plutarchea.

L'operazione esegetica di Plutarco risulta infatti diversa da tutte quelle proposte dagli studiosi moderni: come si è appena visto, egli fa coincidere l'ἀπειρία non con il sostrato materiale (o spazio-materiale) della χώρα, bensì, in modo apparentemente controintuitivo, con il movimento disordinato che anima quest'ultima, e che per lui consiste in un'entità metafisica logicamente indipendente dalla materia, ossia la ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, a sua volta identificata con la componente della οὐσία μεριστή che, nel *Timeo*, entra nel processo di mescolanza che produce l'anima del mondo. Che cosa comporta questo?

Si è visto che, delle due mescolanze di *Timeo* 35a1-b4, Plutarco intende la prima come una mescolanza tra "essere indivisibile" ed "essere divisibile", la seconda come una mescolanza tra "identico" e "diverso" possibile unicamente grazie alla prima, che ha fornito un "essere mediano" in funzione intermedia e sostrativa (sicché questa seconda mescolanza è *anche* la mescolanza di identico e diverso con l'essere mediano). Sulla base degli elementi delineati fin qui, è a mio avviso ragionevole pensare che l'articolazione della realtà attraverso i "quattro generi" del *Filebo* sia servita a Plutarco per rendere conto della struttura *essenziale* dell'anima cosmica, quella cioè risultante già alla fine del primo processo di mescolanza tra "essere indivisibile" e "essere divisibile". Sembra infatti in questo modo chiarirsi la *ratio* che sottosta alla spiegazione plutarchea di *Ti.* 35a1-b4:

1) innanzi tutto, la οὐσία ἀμέριστος, che nello stadio precosmico sembra indicare, senza ulteriori suddivisioni interne,

il piano "eidetico-divino", comprensivo tanto delle forme quanto del demiurgo, nel processo di mescolanza si definisce *funzionalmente* come πέρασ, nel senso che essa assume il ruolo di causa paradigmatica, e dunque di limitazione formale (le idee) di un sostrato illimitato. Essa consiste nel limite garantito dall'intelligibile, e non si tratta di una specifica forma trascendente, ma della razionalità formale che pertiene al mondo eidetico nel suo complesso, e che letteralmente entra nella composizione dell'anima del mondo, spiegando così il modo in cui l'ambito "eidetico-divino" interviene sul piano cosmico. La reticenza che Plutarco mostra nella distinzione tra dio e idee all'interno della οὐσία ἀμέριστος precosmica, dunque, lascia il passo a una chiara suddivisione delle due entità all'interno del processo cosmogonico: il dio diventa chiaramente una causa demiurgica, con una funzione produttivo-generativa (si veda sotto, al punto 4), mentre le idee esprimono la loro causalità formale, che agisce in funzione ordinatrice e limitante; 2) il sostrato illimitato (ἀπειρον), sottoposto all'azione formale delle idee, è immateriale, giacché le idee non vanno a ordinare direttamente il corpo del cosmo, bensì agiscono su una οὐσία μεριστή che è movimento puro, essenza che ha di per sé (καθ' ἑαυτήν) la capacità di dividersi illimitatamente nei corpi (corpi di per sé invece del tutto amorfi e passivi); tale essenza, assai peculiare, è γένεσις illimitata (1024c), e tale rimane prima che il demiurgo imponga su di essa il limite. L'imposizione del limite, tuttavia, che per Plutarco avviene nel momento generativo del cosmo, non garantisce la scomparsa totale dell'illimitato: esso non si trasfor-



ma completamente in altro (vale a dire: “l’anima precosmica” non si trasforma, semplicemente, in “anima cosmica”), ma permane, all’interno dell’anima del cosmo e *a fortiori* all’interno delle anime individuali, come sua componente, residuo irrazionale che sottosta all’ordine (1025d); 3) perché la οὐσία ἀμέριστος possa realizzare questo atto di ordinamento formale della οὐσία μεριστή, è necessario che le due essenze vengano mescolate; il prodotto dell’imposizione di un limite all’illimitato è dunque una mescolanza, e segnatamente la *prima* delle due mescolanze previste dal *Timeo* (s’intende nella peculiare lettura plutarchea, con la riduzione da sei a quattro elementi). Tale mescolanza non basta per spiegare la struttura ontologica complessiva dell’anima del mondo (che si completa solo con l’introduzione in essa dell’identico e del diverso), ma ne chiarisce senz’altro la struttura *essenziale*, che deriva da un’interazione tra le due οὐσῖαι a disposizione del demiurgo, quella indivisibile e quella divisibile, e soprattutto ne spiega la funzione fondamentale, che è quella di essere κόσμος, “ordine”, che poi quest’anima trasferisce al σωματικόν nel momento in cui lo attraversa e lo vivifica. In altri termini, se τὸ πᾶν - cioè l’universo inteso come unione di corpo e di anima - è un κόσμος, ciò è dovuto per Plutarco esclusivamente a questa struttura ordinata dell’anima: di fatto, dunque, in questa prospettiva analizzare la struttura dell’anima non è altro che analizzare la struttura del cosmo, cioè spiegare in che senso e perché τὸ πᾶν è un κόσμος, dal momento che è nella limitazione dell’illimitato, cioè nel passaggio dal movimento irrazionale al movimento

razionale, che consiste il fulcro del suo processo generativo;

4) se questa mescolanza è un “prodotto”, allora dev’essere stata “generata” (cf. *Phlb.* 27a1-2); e se è stata generata, ha dunque una causa (cf. *Phlb.* 26e3-4 e *Ti.* 28a5-6). Tale causa è il dio-demiurgo, inteso come quella entità, interna all’ambito “eidetico-divino”, in grado di esprimere una causalità propriamente produttiva ed efficiente, che trae da sé (ἀφ’ αὐτοῦ, 1016d1) l’essere indivisibile e lo usa come πέρασ per delimitare e ordinare l’essere illimitatamente divisibile nei corpi.

Se questa ricostruzione è corretta e se dietro alla lettura plutarchea di *Ti.* 35a1-b4, quantomeno per quel che riguarda la mescolanza delle due οὐσῖαι, possono essere riconosciute le sezioni ontologiche del *Filebo*, si deve allora conseguentemente ammettere che anche in relazione a questo dialogo Plutarco avesse maturato un’esegesi precisa.

In particolare, due sono le conseguenze interpretative che mi sembrano implicate da Plutarco: in primo luogo, nel πέρασ e nell’ἄπειρον così intesi non può leggersi a questo punto alcun riferimento a forme trascendenti, come invece hanno inteso diversi interpreti moderni (per esempio Striker, 1970; Frede, 1993; Migliori, 1993; Berti, 1996), ma, piuttosto, un riferimento a quei “generi” fondamentali tramite i quali è possibile riconoscere la strutturazione essenziale dell’intera realtà; in secondo luogo, la γεγεννημένη οὐσία (*Phlb.* 27b8-9), ossia la “mescolanza” di limite e illimitato, consiste, nella lettura suggerita da Plutarco, non nella realtà cosmica tutta, ma nella sola anima, prima essenza effettivamente “generata” dal dio-demiurgo come risultato della limitazione dell’illimitato. Ciò che rende davvero originale e unica la posizione di

Plutarco è esattamente l'applicazione di questa struttura "generica" non all'intera realtà, né alla materia del cosmo, bensì alla sola anima; per quel che si è visto, inoltre, non all'anima compiutamente prodotta, bensì soltanto alla *prima* mescolanza che si verifica all'interno del processo che condurrà alla sua definitiva generazione. Così, la reciproca relazione e partecipazione di limite e illimitato, messa in atto in un momento preciso (quello che sancisce l'origine del cosmo) da una entità causale efficiente, rappresenta per Plutarco non soltanto quel processo di intermediazione tra intelligibile e sensibile di cui l'anima è eterna garante nel cosmo, come suggerisce il *Timeo*, ma anche e soprattutto quel momento propriamente originario e generativo che è avvenuto una volta per tutte, e che è consistito nel passaggio da uno stadio di ἀκοσμία a uno di κόσμος, come suggerisce ancora una volta il *Timeo* interpretato con il supporto delle sezioni ontologiche del *Filebo*.

Prima di concludere, è necessario anticipare una possibile obiezione che può essere mossa a questa ricostruzione: Plutarco è infatti solitamente considerato l'autore medioplatonico che, con una certa superficialità, prefigurerebbe la tendenza, presente anche in parte della critica moderna, ad assimilare i "quattro generi" del *Filebo* ai cinque "generi sommi" del *Sofista* (così per esempio Isnardi Parente, 1996, p. 208, n. 7). Questa convinzione deriva non soltanto dal pregiudizio che vede in Plutarco un autore interessato soltanto a unire, un po' ciecamente, i pezzi di un unico grande puzzle platonico, ma anche, più concretamente, dalla lettura della pagina 391b-c del *De E apud Delphos*, dove effettivamente egli propone un parallelo diretto tra i due passi di *Sofista* e *Filebo*. Tuttavia, proprio questo passo mi pare al contrario confermare, e non smentire, quanto ho provato ad argomentare in queste pagine,

e cioè che per Plutarco i "quattro generi" del *Filebo* non possono in alcun modo essere considerati "generi sommi".

Egli infatti riconosce che tanto i cinque generi del *Sofista* quanto i quattro del *Filebo* (in realtà, secondo lui, a loro volta cinque, giacché considera anche il genere della "separazione", solamente accennato da Socrate e Protarco in *Phlb.* 23d9-10) costituiscono dei τρόποι διαίρεσεως (391b5), ossia dei "modi di divisione" o "classificazione" degli enti che costituiscono la realtà; ma non afferma affatto che questi due τρόποι si possano sovrapporre, bensì, al contrario, che nel caso dei generi del *Filebo* si ha a che fare con un ἄλλος τρόπος, tale per cui essi siano da intendere "come immagini" (ὡσπερ εἰκόνας, 391c2) dei generi sommi del *Sofista*. In particolare, l'illimitato come immagine del movimento, il limite della quiete, il divenire dell'essere,<sup>15</sup> mentre la causa della mescolanza come immagine dell'identico;<sup>16</sup> infine, al quinto genere, solo menzionato nel *Filebo*, ossia quello della "separazione", corrisponderebbe come modello il diverso. È evidente che l'uso, da parte di un platonico, del termine εἰκόνας esclude che i quattro generi del *Filebo* possano identificarsi con i cinque del *Sofista* (qualunque fosse l'interpretazione che di questi avesse Plutarco), e anzi suggerisce che l'ambito d'azione entro cui riconoscere limite, illimitato, mescolanza e causa della mescolanza non sia quello eidetico, bensì quello cosmico; che poi all'interno dell'ambito cosmico essi vadano riconosciuti come ciò che esprime la struttura nucleare ed essenziale dell'anima del mondo, è quanto ho cercato di argomentare in queste pagine.

Si possono dunque ribadire le seguenti conclusioni: Plutarco sembra riconoscere nell'articolazione in quattro "generi" del *Filebo* l'articolazione essenziale e strutturale

dell'anima cosmica. Le tre entità - dio, idee e κινητικόν - che pre-esistono nello stadio precosmico assumono, nel primo dei due processi di mescolanza, ciascuna una determinata veste funzionale: l'essenza indivisibile delle idee è limite, quella divisibile del movimento è illimitato, mentre causa è l'intelletto divino; quest'ultimo, applicando all'essere divisibile quello indivisibile, applica un limite all'illimitato e così produce una οὐσία ἐν μέσῳ, ossia un'essenza che può porsi "in mezzo" tra identico e diverso, in sé estremi altrimenti del tutto antagonisti; ciò spiega perché e in che senso l'anima, al termine di entrambi i processi di mescolanza, sia dotata di quel κόσμος che essa ha poi il compito di trasferire al σωματικόν del mondo.<sup>17</sup>

## Bibliografia

- ALGRA, K. (1995). *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden, Brill.
- BALTES, M. (1976). *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I. Leiden, Brill.
- BALTES, M. (1999). Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht? In: HÜFFMEIER, A.; LAKMANN, M.-L.; VORWERK, M. (eds.). *Dianoemata: kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus von Matthias Baltes*. Stuttgart-Leipzig, Teubner, p. 303-325.
- BALTES, M. (2000). La dottrina dell'anima in Plutarco. *Elenchos* 21, n. 2, p. 245-270.
- BENITEZ, E. E. (1989). *Forms in Plato's Philebus*. Assen, Van Gorcum.
- BERTI, E. (1996). Il *Filebo* e le dottrine non scritte di Platone. In: COSENZA, P. (ed). *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*. Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993. Napoli, D'Auria, p. 191-204.
- BONAZZI, M. (2007). Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism. *Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl.*, n. 94, p. 365-377.
- BONAZZI, M. (2013). Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudepigrapha. In CORNELLI, G.; MACRIS, C.; MCKIRAHAN, R. (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin, De Gruyter, p. 385-404.
- BRISSON, L. (1993). Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon. *Methexis*, n. 6, p. 11-35.
- BRISSON, L. (1994). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- CAMBIANO, G. (ed.) (1981). *Dialoghi filosofici di Platone*, vol. II. Torino, UTET.
- CELIA, F.; ULACCO, A. (eds.) (2012). *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*. Pisa, Plus University Press.
- CHERNISS, H. F. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- CHERNISS, H. F. (1976). *Plutarch's Moralia*, XIII.1. Cambridge-London, Loeb.
- CLEGG, J. S. (1976). Plato's Vision of Chaos. *Classical Quarterly* n. 26, 1, p. 52-61.
- CORNFORD, F. M. (1937). *Plato's Cosmology*. London, Routledge.
- DELCOMMINETTE, S. (2006). *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden-Boston, Brill.
- DES PLACES, É. (1964). *Platon. Œuvres complètes, Tome XIV. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris, Les Belles Lettres.
- DEUSE, W. (1983). *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden, Franz Steiner.
- DILLON, J. (1989). Tampering with the *Timaeus*: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the *Timaeus*. *American Journal of Philology*, n. 110, p. 50-72.
- DONINI, P. L. (1992). Plutarco e i metodi dell'esegese filosofica. In: GALLO, I.; LAURENTI, R. (eds.). *I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia*. Napoli, D'Auria, p. 79-98.
- DONINI, P. L. (1994). Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età post-ellenistica. *ANRW II* 36.7 p. 5027-5100 (anche In: DONINI, P. L. (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*. Berlin-New York, De Gruyter, p. 211-281).
- DONINI, P. L. (2002). L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco. In: BARBANTI, M.; GIARDINA, G.; MANGANARO, P. (eds.). ΕΝΩΣΙΣ

- KAI ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*. Catania, CUECM, p. 247-273.
- DONINI, P. L. (2015). Sistema, tradizione, esegesi. Il medioplatonismo. *Rivista di Storia della Filosofia*, n. 70, 2, p. 289-293.
- DÖRRIE, H. (1969). Le platonisme de Plutarque. In: *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, p. 519-529.
- DÖRRIE, H. (1971). Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit. In: PALMER, R. B.; HAMERTON-KELLY, R. (eds). *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*. The Hague, Martinus Nijhoff, p. 36-56.
- FERRARI, F. (1995). *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*. Napoli, D'Auria.
- FERRARI, F. (1996a). Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 88, 3, p. 363-389.
- FERRARI, F. (1996b). La teoria delle idee in Plutarco. *Elenchos* n. 17, p. 121-142.
- FERRARI, F. (1996c). La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco. *Museum Helveticum*, n. 53, p. 44-55.
- FERRARI, F. (1999). Platone, *Tim.* 35a1-6 in Plutarco, *An. Procr.* 1012b-c: citazione ed esegesi. *Rheinisches Museum für Philologie*, n. 142, 3, p. 326-339.
- FERRARI, F. (2001). La funzione dell'esegesi testale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*. *Athenaeum* n. 89, p. 525-574.
- FERRARI, F. (2003). Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*. In: NATALI, C.; MASO, S. (eds.). *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*. Amsterdam, A. M. Hakkert, p. 83-96.
- FERRARI, F. (2007). La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su "materia" e "spazio" nell'ontologia del mondo fenomenico. *Quaestio*, n. 7, p. 3-23.
- FERRARI, F. (2010). Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo. In: NESCHKE-HENTSCHE, A. (ed.). *Argumenta in dialogos Platonis*. Basel, Schwabe Verlag, p. 51-76.
- FERRARI, F. (2012a). *L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati*. In: CELIA, F.; ULACCO, A. (eds.). *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*. Pisa, Plus University Press, p. 81-131.
- FERRARI, F. (2012b). La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico. *Ploutarchos*, n. 8, p. 15-36.
- FERRARI, F. (2014a). Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del *Timeo*. In: CARDULLO, R. L.; IOZZIA, D. (eds). ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΠΕΘΗ. *Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*. Acireale-Roma, Bonanno Editore, p. 321-333.
- FERRARI, F. (2014b). Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del *Timeo*. In: CODA, E.; MARTINI BONADEO, C. (eds.). *De l'antiquité tardive au moyen âge: Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Hérni Hugonnard-Roche*. Paris, Vrin, p. 255-276.
- FERRARI, F. (2017). Esegesi, sistema e tradizione: la prospettiva filosofica del medioplatonismo. In: RIEDWEG, Ch. (ed.). *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften Und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit Und Spätantike*. Berlin-Boston, De Gruyter.
- FERRARI, F.; BALDI, L. (eds.) (2006). *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*. Napoli, D'Auria.
- FREDE, D. (1993). *Plato. Philebus*. Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.
- FREDE, D. (1997). *Platon: Philebos (Platon Werke: Übersetzung und Kommentar 3.2)*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht.
- FROIDEFOND, CH. (1987). Plutarque et le platonisme. *ANRW* 2, 36, 1, p. 185-233.
- FRONTEROTTA, F. (1993). Une énigme platonicienne: la question des doctrines non-écrites. *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 11, 2, p. 115-157.
- FRONTEROTTA, F. (2001). Μέθεξις. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa, Scuola Normale Superiore.
- FRONTEROTTA, F. (ed.) (2003). *Platone. Timeo*. Milano, Rizzoli.
- FRONTEROTTA, F. (2006). Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene. *Giornale critico della filosofia italiana* n. 85, p. 412-436.
- FRONTEROTTA, F. (2008). Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto: alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche. In: *Plato. The International Journal of the International Plato Society*, n. 8, <http://gramata.univparis.fr/Plato>.
- FRONTEROTTA, F. (2014). Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*?. *Methexis* n. 27, p. 95-120.
- FRONTEROTTA, F. (2016). Cause, causality and causal action in *Philebus* 26e-26b. In: JIRSA, J.; KARFÍK,

- E.; ŠPINKA, Š. (eds.). *Plato's Philebus. Proceedings of the Ninth Symposium Platonicum Pragense*. Praha, OIKOYMENH Publishers, p. 57-73.
- HELMBOLD, C.; O'NEIL, E. (1959). *Plutarch's Quotations*. Baltimore, The American Philological Association.
- HELMER, J. (1937). *Zu Plutarchs' De animae procreatione in Timaeo*. Dissertation. Würzburg.
- HELMIG, C. (ed.) (2020). *World Soul - Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*. Berlin-Boston, De Gruyter.
- ISNARDI PARENTE, M. (1982). *Senocrate - Ermodoro. Frammenti*. Napoli, Bibliopolis.
- ISNARDI PARENTE, M. (1996). Le idee nel *Filebo* di Platone. In: COSENZA, P. (ed.). *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*. Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993. Napoli, D'Auria, p. 205-219.
- LAURENTI, R. (1996). Il *Filebo* in Plutarco. In: COSENZA, P. (ed.). *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*. Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993. Napoli, D'Auria, p. 53-71.
- MASON, A. S. (2006). Plato on Necessity and Chaos. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, n. 127, 2, p. 283-298.
- MIGLIORI, M. (1993). *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- NESCHKE-HENTSCHE, A. (ed.) (2000). *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*. Leuven-la-Neuve, Peeters.
- OPSOMER, J. (1994). L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque. In: GARCÍA VALDÉS, M. (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*. *Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*. Madrid, Ediciones Clásicas, p. 33-49.
- OPSOMER, J. (1996). Ζητήματα: structure et argumentation dans les *Quaestiones Platonicae*. In: FERNÁNDEZ DELGADO, J. A.; PORDOMINGO PARDO, F. (eds.). *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*. Madrid, Ediciones Clásicas, p. 71-83.
- OPSOMER, J. (2004). Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for Consistency?. In: ADAMSON, P.; BALTUSSEN, H.; STONE, M. (eds.). *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, I. London, Institute of Classical Studies, p. 137-162.
- OPSOMER, J. (2007). Plutarch on the One and the Dyad. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n. 94, 2, p. 379-395.
- OPSOMER, J. (2010). Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les *Quaestiones Platoniciennes* de Plutarque. In: BROUILLETTE, X.; GIAVATTO, A. (eds.). *Les dialogues platoniciens chez Plutarque: stratégies et méthode exégétiques*. Leuven, Leuven University Press, p. 93-116.
- OSTENFELD, E. N. (2010). The psychology of the *Philebus*. In: DILLON, J.; BRISSON, L. (eds.). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 307-312.
- PETRUCCI, F. M. (2015a). Letteralismo e cosmogenesi eternalista nel Medioplatonismo. Il caso di Alcino, *Didaskalikos* XIV 169.32-35. *Antiquorum Philosophia*, n. 9, p. 111-126.
- PETRUCCI, F. M. (2015b). L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del *Timeo*). *Rivista di storia della filosofia*, n. 72, 2, p. 295-320.
- PETRUCCI, F. M. (2018a). *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*. London, Routledge.
- PETRUCCI, F. M. (2018b). What Is an "Ideological Emendation" (Really)? Taurus T27 and Middle Platonist *Philologia Philosophica*. *Methexis*, n. 30, p. 128-153.
- PETRUCCI, F. M. (2018c). Wie man eine Platonstelle deutet. Exegetischen Strukturen im Mittelplatonismus. *Philologus*, n. 162, p. 55-91.
- PETRUCCI, F. M. (2019). Il principio διδασκαλίας χάριν nel Medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico. In: CATTANEI, E.; NATALI, C. (eds.). *Studi sul medioplatonismo e il neoplatonismo*. Roma, Storia e Letteratura, p. 15-42.
- PETTERSSON, O. (2013). Plato on Necessity and Disorder. *Frontiers of Philosophy in China* n. 8, 4., p. 546-565.
- PRADEAU, J. F. (2010). The forging of the soul in Plato's *Philebus*. In: DILLON, J.; BRISSON, L. (eds.). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 313-319.
- REYDAMS-SCHILS, G. (ed.) (2003). *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- SCHOPPE, C. (1994). *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*. Münster-Hamburg, Lit Verlag.
- SEDLEY, D. (2007). *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

- STRYKER, G. (1970). *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht.
- TAYLOR, A. E. (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press.
- THÉVENAZ, P. (1938). *L'âme du monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque*. Paris, Paul Attinger.
- VLASTOS, G. (1939). The Disorderly Motion in the *Timaios*. *Classical Quarterly*, n. 33, 2, p. 71-83.
- ZIEGLER, K. (1965). Plutarchos von Chaironeia. *RE XXI 1* (1951), coll. 636-962; trad. it. *Plutarco di Cheronea*. Brescia, Paideia.

## Note

- 1 Le traduzioni di questo dialogo, qui e avanti, sono tratte da Cambiano, 1981.
- 2 Non affronto qui il problema annoso se l'espressione πολλῶν ὄντων τῶν ἀει λεγομένων vada intesa come un riferimento agli enti che "sono sempre" (dunque alle idee), o piuttosto, come la posizione dell'avverbio ἀει chiaramente sembra suggerire, agli enti che "sempre diciamo che sono" (i quali non necessariamente sono gli intelligibili). Su questo, il dibattito è ampio: cf. Benitez, 1989, p. 39-42; Frede, 1993, p. xxix-xxx; Migliori, 1993, 96-100; Berti, 1996; Delcomminette, 2006, p. 97-98.
- 3 I due termini, εἶδη e γένη, nel loro significato "metafisico" possono essere generalmente considerati ancora sinonimi in Platone, come anche queste righe confermano; a tal proposito ancora utile Des Places, 1964, p. 110-111 (*s.u.* γένος 4°) e p. 159-160 (*s.u.* εἶδος 4°).
- 4 Tra gli studiosi del dialogo non c'è accordo sulla coincidenza tra le nozioni di ἀπειρον e πέρασ che compaiono in questo passo e quelle di ἀπειρία e πέρασ che compaiono nel passo precedente, alle pagine 16c-17a: tale coincidenza viene negata per esempio da Frede, 1993, xxxviii, secondo la quale "in the 'divine method', peras and apeiron [scil. apeiria] were used as criteria for the division of the genera as a means to control the numerical completeness of the divisions on every level. In the 'fourfold division', the limit and the unlimited are themselves genera"; mentre viene sostenuta da Delcomminette, 2006, 201, per il quale "aucun élément nouveau n'est introduit dans le passage qui suit". La questione riguarda sempre l'identificazione precisa dell'oggetto d'interesse platonico di queste pagine: sono solo le forme, o tutti gli enti? Su questo problema specifico, oltre ai riferimenti bibliografici citati alla nota 2, rimando anche a Striker, 1970.
- 5 Anche in questo caso, tuttavia, come in quello dell'espressione πολλῶν ὄντων τῶν ἀει λεγομένων di 16c9 (cf. nota 2), permane un'ambiguità relativa al preciso oggetto di questa mappatura. Gli ὄντα a cui ci si riferisce sono quelli intelligibili, quelli sensibili, o sono "tutti" gli enti, tanto intelligibili quanto sensibili? La frase sembrerebbe a tal proposito piuttosto chiara: l'avverbio temporale νῦν e, ancor di più, la formulazione locale ἐν τῷ παντί farebbero propendere per una limitazione del campo d'indagine al cosmo (nel *Timeo* spesso indicato con l'espressione τὸ πᾶν); d'altro canto, tuttavia, l'operazione di 'mappatura' mediante συναγωγή e διαίρεσις è, nei dialoghi tardi, compito tipico del metodo dialettico, i cui oggetti sembrano poter essere (per esempio nel *Sofista*) le sole idee, in quanto enti stabili e dunque indagabili secondo un'affidabile e precisa procedura di divisione, distinzione e ricostruzione delle loro relazioni. Anche in questo caso, tuttavia, non entro nel vastissimo dibattito critico sul *Filebo*, che non è strettamente necessario ai fini di queste pagine. Per un inquadramento della questione, cf. in particolare Frede, 1993, p. xxxiii-xxxix; Delcomminette, 2006, p. 212-216.
- 6 L'accento alla divinità del terzo genere rimanda chiaramente al cosmo inteso come θεὸς αἰσθητός in *Ti.* 92c7, al cui interno i singoli enti generati (le "generazioni") sono il risultato dell'imposizione, caso per caso, di un limite formale alla loro naturale illimitatezza.
- 7 Oltre a questo passo, altre analoghe schematizzazioni si trovano alle pagine 52a1-b5 e a 52d3-4.
- 8 Sul punto, lo studioso che forse ha posto nei termini più chiari il senso del problema della "generazione del mondo" è Matthias Baltes, nei lavori del 1976 (Baltes, 1976) e soprattutto del 1999 (Baltes, 1999), nel quale egli discute le varie opzioni esegetiche antiche e moderne, non esitando peraltro a prendere posizione in favore degli interpreti 'eternalisti'. Il problema della "ingenerabilità" o "generabilità" del mondo fu posto esplicitamente già da Aristotele (*De cael.* 1.10 279b5: "dobbiamo dire se il mondo è ingenerato o generato e se è incorruttibile o corruttibile"), il quale dimostrò la sua eternità e ingenerabilità polemizzando proprio con la posizione platonica, che evidentemente egli interpretava in senso 'temporalista' (cf. *De cael.* 1.10 279b4-280a34). In età moderna, la legittimità di un'interpretazione temporalista del *Timeo* è stata sostenuta da Vlastos, 1939 e, recentemente, da Sedley, 2007; in ogni caso, così come già accadde in età antica, l'opzione eternalista è maggioritaria: tra i suoi sostenitori il più importante è probabilmente, oltre a Baltes, Francis Macdonald Cornford (cf. Cornford, 1937).
- 9 La traduzione, per questa e per le altre citazioni dalla stessa opera, è tratta da Ferrari, Baldi, 2006.
- 10 Uso quest'espressione per intendere che cosa sono da sempre; Plutarco sembra infatti prediligere, nei suoi scritti di esegesi cosmologica, il cosiddetto "imperfetto filosofico" (esempio classico del quale è la definizione aristotelica di sostanza come τὸ τί ἦν

- εἶναι, “ciò che era l’essere”, in *Metaph.* 7.3 1028b34) quando deve descrivere la condizione precosmica. Cf. *De an. procr.* 1024b5: “L’anima (scil. precosmica)... si trovava (ἦν) in mezzo ai due principi, e aveva (εἶχε) una natura simpatetica e congenere a entrambi”; cf. anche, per es., *Plat. Quaest.* 4, 1003a1: “L’anima irrazionale e il corpo informe coesistevano (συνυπῆρχον) l’uno con l’altro da sempre”, oppure *Plat. Quaest.* 8.4 1007c3: “tempo non c’era (οὐκ ἦν)”.
- 11 La traduzione italiana è di Fronterotta, 2003, leggermente modificata.
- 12 Il κινητικόν peraltro è causa non solo del movimento in senso stretto, “locale”, ma anche di quello conoscitivo: l’intera sezione di *De an. procr.* 1023d3-1024b7 è dedicata a spiegare che il “movimento di natura opinativa che percepisce il sensibile” (ἀντιληπτικὴν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ δοξαστικὴν, 1023f6), ossia uno dei movimenti che caratterizzano l’anima cosmica (e naturalmente anche quella individuale), non può derivare dall’essere indivisibile (che invece le garantisce il movimento “noetico”, che culmina nella conoscenza), bensì soltanto da un’entità che, divisibile, “è sempre in contatto con la materia” (1024b1). Tale entità non può essere, appunto, la materia stessa, essendo questa di per sé passiva e priva di qualità.
- 13 C’è, in questa netta esclusione di ogni elemento materiale dalla composizione dell’anima, una chiara polemica antistoica, che nel *De an. procr.* è in particolare rivolta contro Posidonio, colpevole di “non aver allontanato abbastanza l’anima dalla materia”, avendo identificato la οὐσία μεριστή con “superfici e linee”, e avendo definito l’anima “forma di ciò che è generalmente esteso” (1023b5-7).
- 14 Come già notato (cf. nota 4), i due termini compaiono entrambi nel *Filebo* - il primo nella sezione del “metodo divino” di 16d-17a; il secondo nella divisione ontologica di 23c-27c -, ma si discute se essi siano riferiti alla medesima entità. Non è qui necessario entrare nel dibattito relativo al *Filebo*; è sufficiente notare che Plutarco, probabilmente in forza della sua generale lettura cosmologica del pensiero platonico, sembra non pensare ad alcuna distinzione tra ἀπειρία e ἄπειρον.
- 15 Plutarco usa qui l’espressione τὸ γιγνόμενον, dove ci si aspetterebbe “mescolanza”; ma egli ha di fatto appena affermato che “ciascuna generazione avviene tramite la mescolanza” di limite e illimitato (τοῦτων δὲ μιγνυμένων πᾶσαν συνίστασθαι γένεσιν, 391b7), e, secondo Plutarco, la prima di tutte le γενέσεις è l’anima del mondo; è questa che garantisce il γιγνόμενον, ossia un divenire ordinato sul modello dell’essere, di cui è immagine.
- 16 Questa connessione è particolarmente interessante, perché getta una qualche luce sul problema relativo ai rapporti tra l’intelletto demiurgico e le idee all’interno del piano intelligibile: se si adotta anche qui un’impostazione derivazionista (per la quale cf. supra), dietro all’identico non può che vedersi appunto l’uno, cioè dio, principio di unità e dunque di identità (sull’identificazione uno-dio in Plutarco, cf. Opsomer, 2007, p. 382).
- 17 Naturalmente, perché l’analisi possa dirsi completa sarebbe necessario spiegare anche il modo in cui Plutarco intende la seconda mescolanza, quella che coinvolge l’identico e il diverso, per la quale il dialogo che viene chiamato in causa è il *Sofista*. Su questo mi riprometto tuttavia di tornare in un prossimo contributo.

