

La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco

Di Franco Ferrari, Pavia

1. Introduzione

A differenza di molti platonici della sua epoca e di quella immediatamente precedente, Plutarco di Cheronea lesse direttamente i dialoghi di Platone e prima di tutto il *Timeo*, che rappresentò veramente il punto di riferimento principale del suo platonismo. A questo dialogo egli dedicò una serie di scritti esegetici nei quali si impegnò a risolvere le difficoltà implicate in alcuni passi. Si pensi, per esempio, all'opera perduta intitolata *Sul fatto che secondo Platone il cosmo è nato* (n. 66 Cat. Lampria), in cui Plutarco si faceva portavoce di una interpretazione letterale dell'affermazione contenuta in 28b7 e attribuiva così a Platone una concezione temporale dell'origine del cosmo¹. L'originalità dell'esegesi plutarchea del dialogo platonico è tuttavia testimoniata anche da opere giunte fino a noi. Tra queste ultime un posto di rilievo merita naturalmente il trattato *De animae procreatione in Timaeo* che è dedicato alla spiegazione della difficile pagina contenente la descrizione della genesi, della struttura e della divisione matematica dell'anima del mondo. Ma anche alcune delle *Platonicae quaestiones* affrontano passi tratti dal *Timeo* di cui si propongono di fornire un'interpretazione aderente ai principi canonici del platonismo, o almeno a quelli che l'autore reputava essere tali.

Come detto, Plutarco fu un esegeta piuttosto originale, soprattutto se confrontato con i platonici dei secoli immediatamente precedenti: e uno degli ambiti in cui questa sua originalità si manifestò in maniera più eclatante è certamente costituito dalla concezione della struttura e della funzione cosmica della materia. Bisogna premettere che, uniformandosi a un uso in vigore tra i medioplatonici e la cui origine risale ad Aristotele, Plutarco con il termine ὕλη

* Il presente saggio rappresenta una versione leggermente ampliata del testo di una comunicazione tenuta a Granada (Spagna) in occasione del IV Symposium Platonicum organizzato dalla «International Plato Society», e avente per tema i dialoghi *Timeo* e *Crizia* (4-9 settembre 1995). Ho preparato questo articolo presso l'Institut für Klassische Philologie und antike Philosophie dell'Università di Berna, durante un soggiorno annuale di ricerca nel corso del quale ho usufruito di un sostegno finanziario della stessa Università (1995). Ringrazio il Prof. A. Graeser che ha guidato con disponibilità e competenza le mie ricerche durante l'arco di due semestri.

¹ Cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* Bd. 1 (Leiden 1976) 38-45.

si riferisce alla *χώρα* platonica². Ma non si tratta certamente dell'unico tratto aristotelizzante presente nella sua esegesi del principio spazio-materiale del *Timeo*. Egli infatti assegnò a quest'ultimo tratti di tensionalità rivolta al principio del bene, gli attribuì un carattere compartecipativo rispetto alla genesi del cosmo e inoltre interpretò la *ὕλη* non come un concetto assoluto, ma sostanzialmente nei termini di una categoria relativa. Tutti questi aspetti costituiscono, come vedremo, la ripresa di motivi aristotelici. Tuttavia il carattere più interessante e innovativo della concezione plutarchea risiede nell'assegnazione alla materia di una qualche forma di organizzazione fisico-ontologica precedente rispetto all'intervento cosmopoietico del demiurgo: ed è questa un'esegesi che trova più di un appiglio nel testo platonico. A dire il vero, Plutarco non formulò una simile dottrina *apertis verbis*, ma essa è ricavabile, come vedremo, da un attento esame dalle sue opere³.

2. Il rapporto tra *χώρα* e intellegibile nel *Timeo*

Prima di esaminare i documenti dai quali è desumibile la concezione appena riassunta, mi sembra opportuno richiamare in forma estremamente condensata i passi del *Timeo* che sembrano alludere a una qualche forma di rapporto della *χώρα* con l'intellegibile anche prima della generazione vera e propria del mondo. Una formulazione generale si incontra in *Tim.* 51a7–b1 dove, a proposito del terzo principio, si afferma che esso è *μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσάλωτότατον*. Non è tuttavia chiaro che cosa intendesse esattamente sostenere Platone con questa frase. Il documento più esplicito relativo all'esistenza di una forma di organizzazione nella fase precosmica si incontra in 53b1: qui *Timeo* parla della presenza nell'ambito della *χώρα* di tracce (*ἵχνη*) dei quattro elementi, il che dovrebbe appunto significare che prima dell'introduzione dei principi aritmo-geometrici attraverso i quali dio costituì gli *στοιχεῖα* fondamentali, questi ultimi possedevano una qualche forma di esistenza. Poco sopra (52e1–2), Platone aveva attribuito alla dissomiglianza delle *δυνάμεις* la causa del disordine della spazialità precosmica, avendo avvertito che in questa fase la *χώρα* riceve le forme (*μορφαί*) degli elementi⁴. Probabilmente analogo è il contesto di 69b2–8, dove si accenna

2 Cfr. l'espressione *χώρα καὶ ὕλη* in *De Iside* 372E–F in cui il *καὶ* possiede quasi certamente un significato esplicativo. Il primo ad attribuire alla spazialità del *Timeo* la denominazione di materia fu, come detto, Aristotele in *Phys.* Δ2, 209b11. Anche in Alcín. *Didasc.* 162,29–31 assistiamo alla identificazione tra i due termini.

3 Non la formulò esplicitamente in nessuna delle opere di cui siamo in possesso. Sappiamo che Plutarco compose due scritti in cui è plausibile ritenere che questa concezione venisse esposta in modo diretto: si tratta dei trattati dedicati alla materia (n. 85 cat. Lampria) e alla partecipazione dei corpi primari all'intellegibile (n. 68 cat. Lampria).

4 Risulta estremamente difficile stabilire che tipo di rapporto Platone concepì tra *ἵχνη* e *δυνάμεις*: è probabile che sia l'irregolarità delle *δυνάμεις* a formare le tracce degli elementi; per

nuovamente allo stato di disordine in cui si trovano gli elementi, o ciò che ad essi corrisponde, in assenza di dio. Esistono poi altri passi in cui sembra legittimo vedere allusioni a correlati precosmici dei quattro elementi: in 50c4–5 il discorso cade su τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα, definite τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα: si tratta di principi che stabiliscono il modo d'essere della χώρα prima dell'intervento di dio. Al medesimo contesto dovrebbero appartenere gli ἀφομοιώματα di 51a2 e ancora i μιμήματα di 51b7. Vorrei prescindere del tutto da una discussione relativa ai rapporti di identità o di semplice contiguità tra questi termini; per gli scopi di questo saggio è sufficiente avere presente che nella trattazione platonica del principio spazio-materiale si incontrano allusioni a una qualche forma di organizzazione anche nella fase precosmica, e che questa organizzazione ha a che fare con prefigurazioni degli elementi fisici primari⁵.

Tra i lettori antichi del *Timeo* non si può dire che questi accenni abbiano suscitato un interesse particolare. Certamente Aristotele discusse e criticò il contenuto del passo 51a7–b1, quello relativo alla partecipazione della χώρα all'intelligibile, ma è probabile che egli confondesse la questione dello stato precosmico dello spazio-materia con il problema della partecipazione del principio diadico-materiale all'intelligibile in occasione della generazione ontologica delle forme e dei numeri⁶.

Accenni allo stato precosmico della materia si incontrano anche nel trattato *De natura mundi et animae* dovuto secondo la tradizione a Timeo di Locri⁷, in Diogene Laerzio (III 76–77), la cui fonte opera delle interessanti modifiche rispetto al testo platonico, e soprattutto in una pagina del *De aeternitate mundi* di Filopono, il quale riporta l'esegesi di alcuni neoplatonici⁸. Credo, in ogni modo, che la riflessione più interessante e significativa dal punto di vista filosofico (almeno tra quelle pre-neoplatoniche) circa la questione della presenza all'interno del principio materiale di una qualche forma di organizzazione, e dunque di intellegibilità, debba venire attribuita a Plutarco.

questo cfr. C. Schoppe, *Plutarchs Interpretation der platonischen Ideenlehre* (Münster 1994) 168. La questione va comunque considerata aperta.

- 5 Già gli antichi avevano tentato di comprendere il significato di questi accenni: si cfr. Procl. *In Plat. Tim.* I 233,24–29 Diehl, dove il riferimento dovrebbe essere a 50c4, e I 419,28 in cui si parla delle «forme inarticolate» presenti prima della genesi. La migliore delle discussioni moderne mi sembra quella di F. M. D. Cornford, *Plato's Cosmology* (Cambridge 1937) 183–190 e 198–199. Molto buona anche la messa a punto di K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden 1994) 89–120.
- 6 Aristot. *Phys.* Δ2, 209b33–10a2. Già Simpl. *In Arist. Phys.* 542,9–12 Diels aveva collegato il μεταληπτικόν di cui parla Aristotele con il μεταλαμβάνον ... τοῦ νοητοῦ di *Tim.* 51a7–b1.
- 7 Cfr. 206,13–17 Marg; si veda il commento di M. Baltes, *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele* (Leiden 1972) 50.
- 8 Ioan. Philop. *Aet. mundi* 546,3sgg. Rabe.

3. *L'esegesi plutarchea del testo platonico*

E' noto che Plutarco individuò la causa del movimento della materia, prima della generazione del cosmo, nell'azione di un'anima precosmica, priva di intelligenza e costituzionalmente malvagia. Si tratta, ai suoi occhi, della stessa anima la cui esistenza era stata ipotizzata da Platone in *Leg. X* 896e4sgg. allo scopo di spiegare la presenza del male nel cosmo. Per Plutarco quest'anima irrazionale e priva di intelligenza andava identificata anche con la ἀνάγκη di *Tim.* 47e5, con la μεριστή οὐσία di *Tim.* 35a1sgg., con la συμφυτὸς ἐπιθυμία di *Pol.* 272e6 e con l'ἀπειρία di *Phil.* 24a3⁹. Si può dire che egli spezzò l'unitarietà della χώρα platonica in due momenti: assegnò l'aspetto cinetico all'anima precosmica e quello ricettivo e passivo alla materia. E' questa una dottrina che egli espose in modo sistematico all'interno del trattato dedicato alla *Generazione dell'anima nel 'Timeo'*, ma che certamente viene presupposta anche in altri scritti¹⁰. Così facendo, Plutarco riuscì a spiegare la presenza del movimento anche nella fase precosmica, restando ben saldamente all'interno degli schemi teorici del platonismo e in particolare servendosi del principio secondo cui l'anima è la causa prima di ogni tipo di movimento¹¹.

Nel corso della sua lettura sistematica del *Timeo*, Plutarco dimostra di conoscere e utilizzare quegli sporadici accenni alla presenza di una qualche forma di organizzazione precosmica sopra richiamati. Ciò è molto chiaro nel cap. 9 del *De animae procreatione* (1016D–1017A) in cui viene addirittura riportato il testo di *Tim.* 53a8–b5, quello relativo agli ἕχνη degli elementi. Per tutto il capitolo Plutarco discute, sulla base della pagina platonica, la questione dello stato precosmico della «realtà» prima dell'intervento della divinità. A dire il vero, egli modifica leggermente, ma forse in maniera non rilevante, il contenuto della pagina platonica: a differenza che in quest'ultima, ad eseguire l'opera di setaccio della χώρα non sono le δυνάμεις, bensì direttamente i quattro generi (1016D). Probabilmente questo non significa altro se non che anche ai suoi occhi le δυνάμεις erano strettamente connesse agli στοιχεῖα fondamentali. Il contesto teorico che si trova nel cap. 24 (1024C) è esattamente identico: Plutarco afferma che l'anima precosmica, definita οὐσία ἐν μεταβολαῖς καὶ

9 Plut. *An. procr.* 1014D–1015B e *De Iside* 370E–F. Sulla effettiva funzione del riferimento a questa seconda anima in Platone cfr. L. Torraca, «Il problema del male nella teologia plutarchea», in AA.VV., *Actas del 3 Simposio Español sobre Plutarco* (Madrid 1994) 205–222, spec. 210.

10 *An. procr.* 1014Bsgg. e 1015B–F e *Plat. quaest.* IV 1003A–B. Su questa dottrina cfr. F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea* (Napoli 1995) 86–90.

11 Plat. *Leg. X* 895b1sgg. Naturalmente non voglio sostenere che l'interpretazione di Plutarco sia corretta, ma solamente che egli tentò di spiegare una difficoltà presente in un testo platonico, e cioè il movimento precosmico della χώρα, ricorrendo a una dottrina di Platone esposta altrove, quella appunto dell'anima come principio di ogni movimento. Si tratta del metodo consistente nell'interpretare *Platonem ex Platone*: per questo cfr. P. L. Donini, «Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica», in I. Gallo/R. Laurenti (eds.), *I Moralia di Plutarco tra Filologia e Filosofia*

κινήσεσι, «distribuisce quaggiù le immagini di lassù» (διαδιδουσα ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας) e sembra riferire questa azione alla fase precosmica. Ciò si evince dal fatto che egli attribuisce questo processo alla «genesì» di *Tim.* 52d3sgg., da lui identificata con l'anima in sé, della quale appunto viene discusso lo stato «quando il cosmo non era ancora generato» (τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος). L'espressione ἐκεῖθεν εἰκόνες è piuttosto interessante: essa dovrebbe essere solidale con quei termini che nel *Timeo* rappresentavano i correlati precosmici delle idee degli elementi: ἐκεῖ indica senza dubbio il mondo intellegibile, per cui è legittimo vedere in queste «immagini di lassù» il tentativo di tradurre i μιμήματα di *Tim.* 50c5 e più in generale i principi che agiscono nella fase precosmica¹². A questi passi tratti dal *De animae procreatione*, si può aggiungere un testo contenuto nel dialogo dedicato alla scomparsa degli oracoli. Lampria riporta il pensiero platonico relativo allo stato della materia e del tutto in assenza di dio: egli afferma che le qualità primarie (πρῶται ποιότητες) possedendo tendenze proprie, si dislocarono separate ma non completamente distinte. E' probabile che anche questa espressione appartenga all'ambito teorico relativo alle prefigurazioni precosmiche delle idee degli elementi fondamentali¹³. In questa pagina, Plutarco sembra distinguere gli elementi primari dalle ποιότητες-δυνάμεις loro congenite e dà l'impressione di intendere lo stato precosmico come il «periodo» in cui si ha il dominio di queste qualità e potenze¹⁴.

Sono, questi, documenti in cui la questione della presenza di un livello di organizzazione nella fase precosmica pare sostanzialmente legata al problema di fornire una corretta interpretazione del testo platonico. Plutarco non sembra interessato a ricavare una dottrina particolare da questi accenni e neppure sembra orientato a svilupparli in modo personale. Va in ogni caso sottolineata la sensibilità che egli dimostra per questo ordine di problemi, sensibilità che testimonia del rapporto diretto che intratteneva con i testi platonici. Del tutto diversa la situazione nel *De Iside et Osiride*. Come è noto, in quest'opera Plutarco si propone di interpretare alcuni aspetti della mitologia egizia alla luce della filosofia platonica, e cioè in particolare alla luce della cosmologia del *Timeo*. Nell'ambito di questa cornice, egli dedica una lunga discussione al principio materiale che nel contesto del trattato viene identificato, in maniera più o meno esplicita, con la figura mitologica di Iside. Tale identificazione ha sollevato più di una difficoltà da parte degli interpreti, difficoltà determinate in modo particolare dal fatto che in questo scritto il principio impersonificato da Iside assume aspetti di attività, psichicità razionale, motricità e addirittura

12 Cfr. C. Schoppe (cit. n. 4) p. 167 e F. Ferrari (cit. n. 10) 92-94.

13 *Def. orac.* 430D che riprende *Tim.* 52e. I commentatori antichi avevano stabilito una stretta connessione tra queste qualità, le potenze e le tracce di cui parla Platone: cfr. ancora *Procl. In Plat. Tim.* II 25,1sgg. e F. M. D. Cornford (cit. n. 5) p. 183 n. 2 e 190.

14 Seguo l'interpretazione di A. Rescigno, *Plutarco, L'eclissi degli oracoli* (Napoli 1995) 420 n. 343.

di orientamento in direzione del principio positivo che sono del tutto assenti dalle altre opere, in special modo dal *De animae procreatione* in cui invece la materia è certamente connotata in termini di pura passività, indifferenza, assenza di motricità, vale a dire secondo un modello non distante da quello stoico¹⁵. Invece all'inizio del cap. 58 del *De Iside* Plutarco prende addirittura posizione in modo esplicito contro un modo di concepire la ὕλη che sembra essere proprio quello degli stoici. Leggiamo infatti che la materia non va concepita alla stregua di un «corpo inanimato, privo di qualità, inerte e di per se stesso inattivo» (ἄψυχον ... ἄποιον ἀργόν τε καὶ ἄπρακτον ἐξ ἑαυτοῦ). A suffragare questa convinzione, egli presenta alcuni esempi che dimostrerebbero come quella di materia possa essere una categoria relativa, un punto di vista per mezzo del quale interpretare determinati eventi. Infatti, anche l'anima e il pensiero possono venire considerati materia nei confronti della scienza e perfino l'intelletto è stato considerato «luogo delle forme ... e matrice degli intelligibili». Tutto ciò è possibile appunto perché, in generale, Plutarco sembra interpretare l'essenza della materia come se essa non comportasse l'assoluta assenza di ogni caratteristica e qualità (οὐκ ὄντα πάσης ἔρημα ποιότητος, *De Iside*, 374E–F)¹⁶. Ciò che importa è che il livello materiale costituisca uno stadio in cui si ha una minor determinazione nei confronti della conclusione del processo e più in generale nei confronti dell'ente nella sua completezza formale¹⁷.

La psichicità e la cineticità della materia sono caratteristiche facilmente spiegabili in virtù della relazione precosmica tra la ὕλη e l'anima malvagia la quale, in quanto «causa priva di intelligenza», è responsabile dello sconvolgimento che interessa la materia prima dell'intervento di dio (*An. procr.* 1015E e *passim*). Anima malvagia e materia si coappartengono da sempre e dunque una distinzione tra esse è possibile solamente dal punto di vista logico, dal momento che non esiste una sezione di tempo in cui siano separate, essendo il tempo, come sa ogni lettore del *Timeo*, generato insieme al cosmo¹⁸. Il pro-

15 Plut. *An. procr.* 1014F e 1015D. Per una discussione dei caratteri fisico-ontologici ascritti alla ὕλη rimando a Ferrari (cit. n. 10) pp. 80sgg.

16 Si ricordi che in *Def. orac.* 430D le qualità primarie costituivano i principi presenti nella fase precedente l'intervento divino. In questo passo del *De Iside* con l'affermazione che la materia non è priva di qualità, viene implicitamente ripresa la dottrina contenuta nell'altro testo. Il ricorso al singolare in luogo del plurale rappresenta una di quelle variazioni cui i lettori antichi di Platone ci hanno abituato.

17 Difficile negare la presenza di un alone aristotelizzante in questa concezione: si cfr. per esempio *Metaph.* Α3, 1070a20. Si veda a tal proposito P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque* (Neuchâtel 1938) 109.

18 Plat. *Tim.* 38b6. In verità Plutarco sembra ammettere una qualche forma di temporalità anche prima della cosmogenesi operata dal demiurgo: si tratta quasi certamente di un tempo collegato al movimento disordinato del tutto nella sua fase precosmica. A questa dottrina sembrerebbe alludere in *Plat. quaest.* VIII 1007C in cui parla di una materia di tempo amorfa e priva di figura. Una dottrina strutturata relativa al tempo precosmico viene ascritta a Plutarco e Attico da Proclo, *In Plat. Tim.* I 276,30–277,7; ma è difficile stabilire se essa sia

blema consiste piuttosto nello spiegare la presenza nel *De Iside* dell'attribuzione alla materia di un tipo di movimento e attività connotati in termini di psichicità razionale e orientamento al bene. Iside è definita κίνησις ἔμψυχος καὶ φρόνιμος (375C). Inoltre, Plutarco concepisce Penia, identificata esplicitamente con la materia, come ἐνδεᾶ ... αὐτὴν κατ' ἑαυτὴν τοῦ ἀγαθοῦ, πληρουμένην δ' ὑπ' αὐτοῦ καὶ ποιοῦσαν αἰεὶ καὶ μεταλαμβάνουσαν (374D). Merita di venire segnalata l'espressione che ho sottolineato: con essa Plutarco intende mettere in luce che sta discutendo lo stato della materia in sé, precedente cioè l'intervento cosmogenetico della divinità. E di questa materia in sé si dice che è bisognosa di un principio di cui è in qualche modo già piena, che desidera e di cui partecipa¹⁹. Evidentemente la causa di questo orientamento al bene non può essere l'anima in sé, costituzionalmente irrazionale, malvagia e del tutto priva di una ἔφεσις πρὸς ἀγαθόν. In effetti alla ὕλη i caratteri appena richiamati non possono che provenire da un principio razionale e intellegibile, con il quale essa risulta dunque in contatto anche prima della genesi del cosmo. D'altra parte, questo parziale contatto con l'intellegibile fa sì che essa lo desideri, in conformità al principio secondo cui si può tendere a qualcosa solo se di esso si è già parzialmente in possesso.

Dunque la motricità orientata al bene deriva alla ὕλη dalla presenza in qualche forma di un principio razionale e intellegibile con cui essa risulta perciò in contatto anche prima della genesi del cosmo sensibile. A meno che, naturalmente, non si voglia ascrivere questa spontaneità razionale a un soggetto metafisico cosmico, che assumerebbe in sé i caratteri dell'anima del mondo (ordine e attività razionale) e della materia (disordine e passività), il che evidentemente finirebbe con l'attribuire a Plutarco una notevole confusione²⁰. Ma si potrebbero citare numerosi passi che provano come egli volesse assegnare a Iside, e alla materia da essa impersonificata, una collocazione coeva dal punto di vista logico al principio divino, vale a dire a Osiride. Inoltre, Plutarco afferma che Iside «partecipa da sempre del primo dio» (τοῦ πρώτου θεοῦ μεταλαγχάνουσα αἰεὶ, 375A), il che significa che essa è in relazione con l'intellegibile anche prima della generazione del mondo, dal momento che la ὕλη (Iside) esiste prima della nascita del cosmo sensibile (Horo). E' questa partecipazione a rendere possibile, come si è visto sopra, il desiderio

stata sostenuta effettivamente da Plutarco oppure non sia il frutto dell'esegesi di Attico effettuata a partire da materiale plutarco: cfr. W. Beierwaltes in *Gnomon* 41 (1969) 127–134, p. 132, M. Baltes (op. cit. n. 1) p. 44 e quanto dico a p. 89 del mio studio (cit. n. 10).

19 L'assegnazione alla materia di un desiderio orientato verso il bene è motivo presente anche in Aristot. *Phys.* A9, 192a13–25. Cfr. il commento *ad locum* di W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford 1936) 348.

20 E' questa la tesi di H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam 1964) 93–101. A favore dell'identificazione di Iside con la materia e non con l'anima (del mondo) ha portato buone ragioni W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Wiesbaden 1983) 27–37.

rivolto alla divinità e a ciò che è collocato accanto ad essa, cioè presumibilmente il mondo delle idee (ἔρωτι τῶν περὶ ἐκεῖνον ἀγαθῶν καὶ καλῶν)²¹. Mi sembra dunque legittimo tentare di interpretare questi richiami a un contatto precosmico della materia con il piano intellegibile alla luce degli accenni contenuti nel *Timeo*, i quali, come si è visto, erano ben presenti a Plutarco nel corso della sua esegesi diretta del dialogo platonico.

4. La «generazione precosmica» nel *De Iside et Osiride*

Nella seconda parte del cap. 54 del *De Iside* troviamo esposta, quasi unicamente in forma mitologica, una dottrina che dovrebbe appartenere al contesto teorico di cui stiamo discutendo. Se l'interpretazione che propongo delle affermazioni contenute in questa pagina è corretta, si dovrebbe concludere che Plutarco radicalizzò a tal punto le indicazioni del *Timeo*, da proporre una teoria asserente l'esistenza di una generazione precosmica da parte della materia. Il contesto generale sembra abbastanza chiaro: Plutarco sta discutendo lo *status* fisico-ontologico del cosmo che, come appena si è detto, è rappresentato in questo trattato dalla figura mitologica di Horo. Di esso si afferma che non è puro e incontaminato come il padre, Osiride, il quale simboleggia il piano eidetico-divino della metafisica platonica. Il mondo generato, invece, subisce l'influsso della materia che, in virtù del rapporto precosmico con l'anima in sé, costituisce un elemento di disordine e di irrazionalità. Tuttavia Horo riesce a prendere il sopravvento e a imporsi, perché Hermes, che impersonifica una forma non meglio precisata di λόγος, dimostra che «la natura produce il cosmo dopo essere stata riconfigurata in conformità all'intellegibile» (373B: πρὸς τὸ νοητὸν ἢ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν). Questa riconfigurazione della natura viene immediatamente focalizzata all'interno di un contesto cosmologico, presentato anche esso in un linguaggio mitologico. La nascita di Apollo a partire da Iside e Osiride che si trovavano ancora nel grembo di Rea, vuole alludere, secondo Plutarco, al fatto che: πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι <ὑπὸ> τοῦ λόγου τὴν ὕλην φύσει ἐλεγχομένην ἐπ' αὐτῇ (codd. e Griffiths: αὐτῆν) ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν (373B–C)²². Questo è il motivo per cui si dice che quel dio è

21 Cfr. anche *Ser. num. vindicta* 550E e *Fac. orb. lun.* 944E con discussione in F. E. Brenk, «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *ANRW* II 36.1 (Berlin/New York 1987) 248–349, p. 259.

22 Il testo riportato è quello di J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff 1970). Si tratta di un locus incertus, sottoposto a più di una congettura da parte degli studiosi: si veda, oltre all'apparato di Griffiths, quello dell'edizione teubneriana a cura di W. Sieveking. Veramente interessante la ricostruzione, largamente congetturale, di C. Froidefond, «Notes critiques sur quelques passages du De Iside et Osiride de Plutarque», *REG* 85 (1972) 63–69, pp. 65–68, poi riportata nell'edizione per le «Belles Lettres»: τὴν ὕλην, φύσει γλιχομένην, ἀφ' αὐτῆς ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ... Rispetto al testo di Griffiths si potrebbe, allo scopo di facilitare la comprensione, inserire una virgola dopo ὕλην e una prima di τὴν; questo natural-

nato mutilato e viene definito «Horo più vecchio», infatti non si tratta di un cosmo, ma di un εἶδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος.

La menzione del mito relativo al rapporto prenatale tra Iside e Osiride dovrebbe proseguire l'argomento precedente di cui, anzi, sembra costituire in un certo senso l'esplicazione (γάρ: 373B). Questo significa che la riconfigurazione della natura si spiega attraverso la relazione tra le due divinità principali, le quali impersonificano appunto i principi metafisici della materia (Iside) e dell'intelligibile (Osiride): questi ultimi sono, dunque, in contatto anche prima della genesi del cosmo sensibile. Non solo. Questo contatto fa sì che la materia possa generare una sorta di «cosmo precosmico», un εἶδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος. La materia «estrae» da sé e «produce» la prima generazione che dovrebbe rappresentare il processo che conduce a questa «apparenza di cosmo».

Ma in che misura tutto ciò aiuta a comprendere quella φύσις μετασχηματιζομένη πρὸς νοητόν che, secondo Plutarco, produceva il cosmo sensibile e in un certo senso ne garantiva la positività o, quantomeno, sembrava spiegare la sua derivazione da Osiride e dunque la supremazia in esso del bene sul male? Questo non appare immediatamente evidente, dal momento che il soggetto della generazione precosmica cui si allude nel mito non è la natura, bensì la materia. E tuttavia interpretare la natura riconfigurata e orientata all'intelligibile in termine di ὕλη non è affatto illegittimo. In effetti esiste un importante documento tratto dal primo discorso di Lampria contenuto nel *De defectu oraculorum* in cui i due termini, materia e natura, sono implicitamente trattati da sinonimi²³. Lampria ascrive a una essenza, prima definita φύσις e immediatamente dopo ὕλη, la causalità della dispersione e della distruzione, e intende l'azione di questo principio come opposta alla causa intelligibile e divina. Sebbene manchino indicazioni esplicite in tal senso, Plutarco dovrebbe pensare qui a una materia compenetrata dall'anima in sé, perché viceversa non si capirebbe come essa possa essere causa di distruzione. Anche in *De Iside* 373B–C troviamo accostate materia e natura²⁴: la ὕλη entra in gioco in un contesto che dovrebbe essere esplicativo dell'espressione φύσις μετασχηματιζομένη πρὸς νοητόν. Naturalmente a prima vista quest'ultima locuzione sembrerebbe alludere al fatto che la materia (in generale la natura) a causa dell'intervento cosmopoietico della divinità viene configurata e ordinata secondo principi geometrico-matematici. E tuttavia, come si è visto, Plutarco si affretta a spiegare che il contesto al quale pensa è quello dello stato precosmico

mente nel caso in cui l'aggettivo ἀτελῆ sia da riferirsi a ὕλη (Griffiths) e non a πρώτην γένεσιν, come ritengono F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia* LCL vol. V (London 1962) e M. Cavalli in Plutarco, *Iside e Osiride* (Milano 1985).

23 *Def. orac.* 414D: ἡ φύσις, μᾶλλον δ' ἡ ὕλη. Cfr. anche 414F. Si veda il commento di A. Rescigno (cit. n. 14) pp. 291sgg.

24 Cfr. anche appena sopra 372E e poi 375C in cui sembrerebbe trovarsi una implicita identificazione tra materia e natura.

dell'essere: ciò significa evidentemente che anche prima della genesi del cosmo la materia-natura è configurata in direzione dell'intelligibile, il che le consente appunto di generare questo cosmo precosmico.

Resta il problema di rendere con esattezza il pensiero contenuto nel passo centrale dell'intera pagina. In effetti, i traduttori (e, come si è visto, gli editori) non sono affatto concordi sul modo di intendere la struttura sintattica del periodo. In particolare divergono sul termine cui si debba riferire l'aggettivo ἀτελής: per Griffiths occorre metterlo in rapporto a ὕλην il che significa che verrebbe retto da ἐλεγχομένην (un uso analogo è attestato, per esempio, in *Amic. mult.* 94C: νομισμάτων ἀδοκίμων ἐλεγχομένων). Viceversa, secondo Babbitt e Cavalli (i quali si attengono grossomodo al testo trådito) e naturalmente secondo Froidefond (che questo testo modifica radicalmente), ἀτελής si riferisce a πρώτην γένεσιν e dunque ἐλεγχομένην sarebbe usato assolutamente (per Babbitt che lo conserva). Dal punto di vista sintattico e contenutistico entrambe le ipotesi sono plausibili: in effetti è altrettanto vero che la materia si dimostra per se stessa «incapace» (senza un rapporto con l'intelligibile non sarebbe certo in grado di produrre qualcosa) e che la prima generazione è costituzionalmente «incompleta». Merita forse di venire segnalato un passo delle *Quaestiones convivales* in cui Plutarco afferma che la prima generazione si produce αὐτοτελής καὶ ἀπροσδεής, e dunque in modo opposto rispetto a quanto risulterebbe se si accettasse la seconda delle costruzioni proposte. E' pur vero che il contesto di *Quaest. conv.* II 3, 638A non è immediatamente cosmologico, e tuttavia è probabile che anche nel corso di questo ζήτημα tematiche appartenenti all'ambito della γένεσις τοῦ παντός fossero celate all'interno di un dialogo apparentemente senza significato filosofico. Ma questo non vuole davvero essere un argomento in favore della interpretazione di Griffiths. In effetti, per quello che si vuole sostenere in questa sede, non è poi decisivo prendere posizione sulla questione. Personalmente condivido, almeno in parte, le ragioni teoriche che hanno indotto Froidefond a emendare il testo dei manoscritti: egli osserva che nel *De Iside* la concezione plutarchea della materia ha subito influssi aristotelici in virtù dei quali la ὕλη può considerarsi una «forza creatrice ... orientata verso l'intelligibile». Tuttavia non mi sembra che il testo trådito, se correttamente inteso, contenga poi una così radicale svalutazione della materia come quella che ad esso ascrive Froidefond. Ma la questione può venire lasciata aperta.

Inoltre, come si è visto, l'attribuzione alla materia di un carattere attivo e, dunque, di un ruolo partecipativo nella genesi della realtà sensibile, rappresenta un motivo filosofico certamente rintracciabile in Aristotele, ma alla cui elaborazione poté contribuire anche un'esegesi attenta dei dialoghi platonici.

L'espressione πρώτη γένεσις, che rappresenta il centro focale di questa pagina, è ricavata da *Leg.* X 895a8 dove designava l'anima «principio di ogni movimento». Ciò significa, dunque, che questa generazione ha a che fare con

l'anima, il che non può davvero costituire una sorpresa dal momento che la materia, la quale produce la prima generazione, è animata. Tuttavia a fornire la πρώτη γένεσις non sembrerebbero sufficienti materia e anima in sé, perché la materia compenetrata da questa anima malvagia, non dovrebbe essere in grado di produrre qualcosa che ha pur sempre a che fare con un cosmo, sebbene, come si è detto, si tratti di una «immagine e di una parvenza del cosmo» che sta per venire generato. In realtà è molto probabile che qui Plutarco voglia alludere alla presenza nella materia, anche prima dell'intervento cosmopoietico del demiurgo, di quelle «tracce di elementi» alle quali Platone aveva accennato. Esse costituiscono in qualche modo un primo livello di organizzazione e per questo possono definirsi, e esattamente in questo senso vengono interpretate da Plutarco, «tracce dell'intelligibile».

Se questa interpretazione è corretta, dovrebbero risultare più chiari tutti quei riferimenti a una sorta di cooperazione tra il principio intelligibile (Osiride) e la materia (Iside) che si incontrano nello scritto. La ὕλη collabora con l'ἀρχή noetico-intelligibile (la desidera, tende ad essa) appunto perché in qualche modo ne partecipa anche prima che il cosmo sensibile venga generato²⁵, cosmo sensibile che rappresenta dunque il frutto di questa collaborazione. Esattamente nell'ambito di questo contesto teorico si devono leggere quei passi che assegnano alla materia un ruolo «attivo» nella generazione del mondo: ad es. 377B in cui ad Iside si attribuisce non solo un compito passivo (ὑποδεχομένη), ma anche uno «distributivo» (διανέμουσα). Ciò avviene subito dopo che Plutarco ha assegnato entrambe le divinità alla μοῖρα del bene, cui dunque anche Iside-materia appartiene.

Tutto ciò significa che Plutarco individuò all'interno della dimensione della «necessità» tre distinti (solo logicamente, s'intende) livelli: (a) una materia amorfa, priva di qualità e di determinazioni, concepita in base al modello stoico; (b) una materia compenetrata dall'anima in sé e dunque mossa di un movimento disordinato e irrazionale; (c) una materia in contatto con tracce e prefigurazioni degli elementi e, per questo, in qualche modo partecipa dell'intelligibile e dunque in grado di generare da sé un «cosmo precosmico». Vale la pena di osservare che così facendo Plutarco si mantenne entro gli schemi teorici del platonismo: infatti la possibilità che la materia entri in contatto con l'intelligibile anche nella fase precosmica viene garantita dalla presenza di un'anima, che consente al sostrato di essere ricettivo e dunque di venire impresso. E' in questo modo salvaguardato il principio platonico secondo cui non si dà intelletto (in questo caso intelligibile) senza anima²⁶.

25 E' probabilmente più corretto parlare di un contatto precosmico della materia (e dell'anima) con i νοητά piuttosto che con il νοῦς: cfr. le giuste osservazioni di C. Schoppe (cit. n. 4) p. 165.

26 Plat. *Tim.* 30b3-5, *Phil.* 30c9, *Soph.* 249a4-8 e Plut. *Plat. quaest.* IV 1002F. Cfr. W. Deuse, (cit. n. 20) p. 22 n. 36.

5. Conclusioni

Plutarco si servì anche in questo caso del metodo esegetico consistente nel comprendere un determinato contesto teorico che si trova in un dialogo a partire da dottrine ricavate da altre opere: nella fattispecie la concezione della presenza nel principio spazio-materiale di tracce di elementi viene spiegata anche con il ricorso alla definizione di anima (prima generazione) contenuta nel X libro delle *Leggi*. Ma probabilmente nel caso qui esaminato le cose erano più complesse. Non si trattava semplicemente di comprendere e interpretare correttamente Platone a partire da ciò che quest'ultimo aveva altrove detto, ma si poneva all'interprete anche un problema filosofico decisamente rilevante. Plutarco aveva formulato qualche pagina prima del passo sul quale mi sono soffermato il principio asserente la supremazia (κράτος) nel cosmo del bene sul male (*De Iside* 371A). In effetti, se noi ci poniamo da un punto di vista filosofico generale, dovremmo poterci rendere conto della problematicità di un simile assunto una volta che si ammettesse l'assoluta assenza di qualsiasi elemento «positivo» da uno dei due principi dai quali si origina il mondo sensibile, a maggior ragione se il principio sul quale si esercita l'azione cosmopoietica del demiurgo viene concepito a dominanza assiologica negativa. Risulta cioè difficile comprendere come l'ἀνάγκη possa venire «persuasa» dal νοῦς se quest'ultimo fosse da essa del tutto assente: si tratta di un motivo che dovette essere in qualche modo presente allo stesso Platone²⁷. Nel *De Iside* Plutarco si sforzò appunto di sviluppare una cosmologia in cui la materia risultasse in qualche modo in contatto con l'intelligibile anche prima dell'intervento demiurgico. Essa possiede già nella sua esistenza precosmica tracce di razionalità che le consentono di generare da sé un cosmo, il quale si ponga, in un certo senso, come punto di riferimento per il cosmo generato. Una dottrina di questo tipo testimonia della volontà, da parte di Plutarco, di temperare motivi teorici (in parte ereditati dal confronto con Aristotele) con l'esigenza di un'esegesi puntuale dei dialoghi platonici.

27 Cfr. H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff* (Berlin/New York 1971) 107 e K. Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios* (Würzburg 1986) 27sgg.