

PLATONE, TIM. 35A1–6  
IN PLUTARCO, AN. PROCR. 1012B–C:  
CITAZIONE ED ESEGESI<sup>1</sup>

*1. Introduzione*

Il trattato *De animae procreatione in Timaeo* di Plutarco rappresenta uno dei primi esempi a noi noti di quell'attività esegetica operata sui testi della tradizione che di lì a qualche secolo diventerà

---

1) Il presente studio fa parte di un progetto di ricerca sull'origine e la struttura della pratica del commento testuale nell'ambito della tradizione platonica, al quale sto lavorando presso l'Institut für Altertumskunde dell'Università di Münster. La mia più viva riconoscenza va alla 'Alexander von Humboldt-Stiftung' che ha generosamente finanziato questo progetto. Sono molto grato, poi, ai Proff. P. L. Donini e F. Decleva Caizzi (Università di Milano), i quali hanno letto e commentato una precedente versione del lavoro. Un ringraziamento particolare devo, infine, al Prof. M. Baltes (Università di Münster), che ha guidato con eccezionale disponibilità l'intero progetto di ricerca e con il quale ho discusso i principali punti di questo articolo.

la maniera più diffusa di praticare la filosofia, almeno quella più impegnativa dal punto di vista tecnico, all'interno delle scuole. In verità, l'abitudine di leggere e commentare passi dei dialoghi platonici doveva essere molto antica: quasi certamente essa risale ai primi epigoni di Platone, i quali si misurarono con i luoghi più controversi del corpus, cercando di "portare soccorso" (βοήθεια) alle affermazioni ivi contenute e di eliminare la loro apparente oscurità. Un esempio di questo genere di soccorso dovette essere costituito dai tentativi di spiegare il famoso passo del *Timeo* nel quale si sostiene che il cosmo 'γένεονε' (28b7): si trattava, in questo caso, di stabilire se l'espressione andava intesa in senso letterale, come pensava Aristotele, oppure διδασκαλίας ἔνεκα, come reputavano Speusippo e Senocrate, e con loro la maggior parte dei Platonici antichi<sup>2</sup>.

Lo scritto plutarco sulla generazione dell'anima (*De animae procreatione in Timaeo*) affronta l'esegesi di un altro passo che, stando alle nostre sporadiche testimonianze, dovette costituire fin dall'inizio una crux interpretativa per i successori di Platone, se è vero che già i primissimi tra loro, ovvero Senocrate e Crantore, rispettivamente il terzo e il quarto scolarca dell'Accademia, proposero di esso interpretazioni differenti, delle quali proprio Plutarco ci dà testimonianza<sup>3</sup>. Il luogo testuale in questione è quello riguardante la generazione, la struttura ontologica e la divisione matematica dell'anima del mondo: esso corrisponde alle pagine 35a1–36b5 del *Timeo*. Si tratta di uno dei testi più oscuri, e oggettivamente più complessi sotto l'aspetto teorico, tra quelli contenuti nel corpus, tanto che ancora oggi sia il suo significato complessivo, sia la sequenza delle singole affermazioni sono motivo di controversie tra gli studiosi<sup>4</sup>.

2) Aristot. De caelo, A 9, 279b32 sgg. Sulle interpretazioni antiche di questo testo, cfr. M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten (Leiden 1976). Dopo Aristotele, fu proprio Plutarco il più autorevole sostenitore dell'esegesi letterale del passo: cfr. An. procr. 1013a sgg., 1016a sgg. e passim, dove si attribuisce a Platone una concezione temporale dell'origine del cosmo. Sull'interpretazione di 28b7 nel contesto teorico dell'intero dialogo, cfr. ora M. Baltes, Γένεονε (Platon, Tim. 28B7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?, in: K. A. Algra, P. W. van der Horst, D. T. Runia (eds.), Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy, Presented to Jaap Mansfeld on his 60<sup>th</sup> Birthday (Leiden 1996) 76–96.

3) Plut. An. procr. 1012d sgg. Sulle interpretazioni antiche di Tim. 35a1 sgg., cfr. L. Brisson, Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon (Sankt Augustin <sup>2</sup>1994) 275 sgg.

4) Una panoramica delle interpretazioni moderne del passo platonico è fornita ancora da Brisson (come n. 3) 307 sgg.

All'esegesi di questa pagina Plutarco consacra uno dei suoi scritti più tecnici e impegnativi dal punto di vista filosofico, che è anche, insieme alle *Platonicae quaestiones*, l'unica opera di carattere scolastico-interpretativo che ci sia pervenuta.

Il trattato plutarco è diviso in due sezioni: nella prima viene affrontata l'esegesi di Tim. 35a1–b4, dove Platone espone la generazione (ad opera del Demiurgo) e la struttura costitutiva dell'anima (An. procr. 1012b–1027a); nella seconda viene fornita l'esegesi di Tim. 35b4–36b5, in cui si trova la descrizione della complessa divisione numerica dell'anima cosmica (An. procr. 1027b–1030c). Entrambe le parti dell'opera si aprono con la citazione del testo sul quale verte l'interpretazione. In questa sede vorrei occuparmi dei problemi connessi alla maniera nella quale Plutarco riporta la prima parte del testo platonico, il cui dettato egli modifica (rispetto ai nostri codici) in modo significativo e filosoficamente rilevante.

## 2. Platone, *Tim.* 35a1–6

Esaminiamo innanzitutto il testo di Tim. 35a1–6 così come si legge nell'edizione Burnet:

τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἕξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσαστο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὐτῆς περὶ<sup>5</sup> καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ κτλ.

La traduzione più plausibile del passo, della quale cercherò di fornire giustificazione sotto, mi sembra la seguente:

tra l'essere indivisibile e sempre allo stesso modo e l'essere divisibile che diviene nei corpi, mischiò nel mezzo un terzo genere di essere composto da entrambi, e poi per quel che riguarda la natura dell'identico e quella del diverso proprio allo stesso modo compose insieme un terzo genere nel mezzo della loro specie indivisibile e di quella divisibile nei corpi.

Platone prosegue affermando che il Demiurgo mescolò in un'unica forma (εἰς μίαν ἰδέαν) le tre essenze prodotte da questa prima divisione e generò in questo modo una sostanza, che divise per il numero di parti che occorreva, in modo che ciascuna parte risultasse composta da identico, diverso ed essere (35a6–b3). Terminata

5) Burnet propone l'atetesi del sintagma αὐτῆς περὶ. Cfr. sotto e nota 15.

la descrizione dei costituenti elementari dell'anima, Platone passa ad esporre i termini della sua divisione numerica: si tratta di una serie di operazioni che generano un sistema dotato, come è noto, di un significato geometrico-dimensionale, di uno astronomico e di uno armonico-musicale (35b4 sgg.).

In questa pagina, Platone esprime in forma estremamente condensata la propria opinione circa l'origine cosmologica, la natura ontologica e la divisione matematica dell'anima del mondo. Come detto, vorrei concentrare la mia attenzione sulla sezione di testo sopra riportata, nella quale si fa riferimento alla genesi e alla composizione ontologica di quest'anima. Il nucleo filosofico della tesi ivi esposta dovrebbe potersi riassumere nei seguenti termini. Il Demiurgo opera tre mescolanze strutturalmente analoghe: nella prima, egli mescola l'essere indivisibile e l'essere divisibile nei corpi, dando così luogo ad un essere intermedio. Nella seconda e nella terza, analogamente, compone insieme l'identico indivisibile e l'identico divisibile e il diverso indivisibile e il diverso divisibile, formando rispettivamente un identico intermedio e un diverso intermedio. Le tre sostanze intermedie così ottenute, vale a dire l'essere mediano, l'identico mediano e il diverso mediano, vengono poi mescolate in un'unica forma, alla quale il Demiurgo applica le divisioni numeriche di cui si diceva.

Le linee di testo sopra riportate spongono, dunque, tre mescolanze riguardanti l'essere, l'identico e il diverso. Ciascuno di questi tre elementi presenta un termine indivisibile e uno divisibile: il primo dovrebbe essere costituito dalla forma intellegibile, il secondo dalla sua copia empirica. I commentatori sono, per lo più, propensi a considerare οὐσία, ταῦτόν ed ἕτερον indivisibili come identici a tre dei generi sommi di cui si parla in Soph. 254d4 sgg.<sup>6</sup> Si tratta di un punto di vista altamente plausibile, anche se il sintagma ἡ ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχουσα οὐσία potrebbe indicare semplicemente la totalità della sostanza intellegibile, senza riferimento ad un genere particolare<sup>7</sup>. Ad ogni modo, per gli scopi del presente contributo la questione può venire lasciata in sospeso. A partire da queste tre essenze intermedie ottenute grazie a tre

6) Cfr. F. M. D. Cornford, *Plato's Cosmology* (Cambridge 1937) 61 sgg. e H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1944) 408 sgg.

7) Così, ad esempio, sembra intendere M. von Perger, *Die Allseele in Platons Timaios* (Stuttgart-Leipzig 1997) 91, il quale riferisce l'essere indivisibile e quello divisibile che entrano nella composizione dell'anima alla distinzione fondamentale tra essere e divenire formulata in Tim. 27d5-28a4.

operazioni di mescolanza strutturalmente analoghe, l'artefice divino compone, come abbiamo visto, una successiva mescolanza e viene così a costituire la forma unitaria dell'anima del mondo.

Le tre mescolanze iniziali possiedono, lo ribadiamo, la medesima struttura, in quanto ciascuna si forma a partire da un'essenza indivisibile e da una divisibile, le quali mischiandosi danno luogo ad una sostanza intermedia. Dunque, l'essere indivisibile e quello divisibile, l'identico indivisibile e l'identico divisibile e il diverso indivisibile e quello divisibile rappresentano la 'materia primaria'<sup>8</sup> dalla quale si forma in ciascuno dei tre casi una sostanza intermedia, vale a dire *τὸ οὐσίον ἐν μέσῳ, ταῦτόν ἐν μέσῳ* e *τὸ ἕτερον ἐν μέσῳ*. Queste ultime entrano nella composizione finale e vengono a costituire la forma unitaria dell'anima cosmica, ogni parte della quale è composta da questi tre elementi<sup>9</sup>.

Una struttura compositiva apparentemente così complessa, dovrebbe spiegarsi agevolmente se si ha presente la funzione che l'anima del mondo è chiamata a svolgere nell'ambito del discorso cosmologico di Platone: essa costituisce il principio d'ordine del mondo sensibile, in quanto vi trasmette, naturalmente nei limiti del possibile, la razionalità del paradigma intellegibile. L'anima cosmica svolge, infatti, il compito di veicolare in un universo spaziomateriale l'ordine, la razionalità e l'intellegibilità del modello eide-tico. Tutto ciò significa che essa svolge una funzione mediana, consistente nel collegare in qualche misura due piani ontologici separati. Per poter adempiere ad un simile compito, sembra naturale che essa stessa debba possedere una natura ontologica intermedia tra intellegibile e sensibile. E in effetti, Platone assegna all'anima una composizione ontologica che sembra perfettamente funzionale a corrispondere all'esigenza di cui si è detto: l'anima del mondo si forma a partire da tre sostanze intermedie, appunto l'essere, l'identico e il diverso, derivate dalla mescolanza di tre generi sommi intellegibili con i loro corrispetti sensibili<sup>10</sup>.

Due sono i punti controversi sotto l'aspetto testuale. In corrispondenza della linea a4 Burnet espunge *αὐτῶν περὶ*, attestato da tutti i codici e da quasi tutti i testimoni indiretti. Il sintagma è assente in

8) von Perger (come n.7) 89 parla a ragione di «Komponenten ersten Grades».

9) Sulla struttura compositiva dell'anima, cfr. lo schema proposto da Cornford (come n.6) 61, ripreso, tra gli altri, anche da Brisson (come n.3) 275.

10) Sull'intermedietà dell'anima cfr. K.Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule* (Stuttgart <sup>2</sup>1968) 61 sgg.

Sext. Emp. Adv. math. I 301 e non viene tradotto da Cicerone (Tim. 7,21), il quale, tuttavia, non sempre è traduttore fedelissimo<sup>11</sup>. Concorda con Burnet nel sopprimere l'espressione Taylor, mentre sia Cornford che Brisson propongono di restaurare il testo tradito. Taylor<sup>12</sup> tenta anche di stabilire il periodo in cui sarebbe da collocarsi l'inserzione di αὖ πέρι: si tratterebbe del lasso di tempo che va dalla traduzione ciceroniana (metà del I sec. a.C.) agli anni di composizione del *De animae procreatione* di Plutarco, che si apre con la citazione di Tim. 35a1 sgg., in cui appunto compare il sintagma (intorno alla fine del I sec. d.C.)<sup>13</sup>. Si tenga presente, inoltre, che proprio al periodo a cavallo tra i due secoli risale l'opera di sistemazione e ordinamento del corpus platonico dovuta a Trasillo (sconosciuto a Cicerone), il quale operò presumibilmente anche interventi sul testo. E' probabile, in ogni caso, che il testo del *Timeo* che aveva davanti agli occhi Cicerone non fosse lo stesso dei nostri codici<sup>14</sup>. La proposta di conservazione, viceversa, si fonda sulla presenza dell'espressione in 20a7 e 24b7 e sulla difficoltà di fornire una spiegazione convincente dell'interpolazione, dal momento che considerarla una ripetizione di 35a2 sembra in effetti poco plausibile<sup>15</sup>.

Dal punto di vista contenutistico la questione non è, tuttavia, decisiva: infatti, che il sintagma τῆς φύσεως venga retto da πέρι, oppure dalla proposizione che lo precede, non modifica il senso complessivo del passo, nel quale vengono esposte tre mescolanze strutturalmente analoghe. La conservazione della lezione dei codici sembra, comunque, preferibile.

Il secondo punto riguarda la linea a5: la tradizione si divide tra κατὰ ταῦτά (F e Calcidio che traduce *eodem modo*) accettato da

11) Cfr. N. Lambardi, Il 'Timaeus' ciceroniano. Arte e tecnica del 'vertere' (Firenze 1982): il passo qui in esame è discusso alle pp. 131 sgg. Occorre poi prendere in seria considerazione l'ipotesi che Cicerone traducesse il *Timeo* avendo davanti agli occhi un commentario, e da questo prendesse spunto al momento di inserire aggiunte al dettato del testo platonico. Devo questo suggerimento al Prof. Baltes.

12) A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus (Oxford 1928) 107 sgg.

13) Per la datazione del *De animae procreatione* cfr. C. P. Jones, Towards a Chronology of Plutarch's Works, JRS 56 (1966) 72.

14) Cfr. H. Tarrant, Thrasyllan Platonism (Ithaca-London 1993) 5 sgg. Sull'esistenza di edizioni del corpus platonico precedenti, cfr. F. Solmsen, The Academic and the Alexandrian Editions of Plato's Works, ICS 6 (1981) 102-111. Quanto affermato nel testo va valutato anche in base a quanto dico nella nota 11.

15) Cfr. Cornford (come n. 6) 60 n. 1 e Brisson (come n. 3) 271. Anche i Proff. Baltes (oralmente) e Caizzi (per litteram) mi suggeriscono di conservare la lectio tradita.

Burnet, Taylor e Cornford, e *κατὰ ταῦτα* (A P W Y, Stob. Eclog. I 358,14 W.-H. e Plutarco) che è la *lectio* che ammettono implicitamente anche alcuni traduttori moderni, come Adorno e Rivaud. Qui è certamente da preferire *κατὰ ταῦτά* che ha, tra l'altro, il pregio di sottolineare l'identità strutturale tra le tre mescolanze prodotte dal Demiurgo. Sulla questione torneremo comunque sotto.

### 3. Plutarco, *An. procr.* 1012b–c

Veniamo a Plutarco. Ecco il testo che egli dichiara di volere premettere (*προεκήσομαι*) alla discussione delle varie ipotesi interpretative avanzate sulla struttura compositiva dell'anima cosmica:

τῆς ἀμεροῦς καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὐτῆς περὶ καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτὴν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (*An. procr.* 1012b–c)<sup>16</sup>.

Il passo può venire provvisoriamente tradotto come segue:

tra l'essere indivisibile e sempre allo stesso modo e l'essere divisibile che diviene nei corpi, mischiò nel mezzo un terzo genere di essere composto da entrambi, e per quanto riguarda la natura dell'identico e quella del diverso anche rispetto a questi la [scil.: l'οὐσία intermedia prodotta dalla prima mescolanza] compose insieme nel mezzo tra ciò che è indivisibile e ciò che è divisibile nei corpi.

Prima di discutere il senso filosofico di questo testo, è opportuno esaminare distintamente le modifiche introdotte da Plutarco rispetto al dettato platonico.

La prima consiste nella sostituzione dell'ἀμερόστου di *Tim.* 35a1 con ἀμεροῦς, non attestato da nessun codice platonico e sconosciuto anche al resto della tradizione indiretta. Non è immediatamente perspicuo il motivo che ha indotto Plutarco ad introdurre questa modifica: apparentemente essa è priva di valore, dal momento che nel corso dello stesso trattato egli ritorna a preferire il termine esatto che ricorre nel *Timeo* (1012e, 1014d, 1022e, 1025b)<sup>17</sup>, dando l'impressione di considerare i due vocaboli come sinonimi. Se le cose stessero così, vale a dire se l'emendamento

16) Sul testo riportato concordano Plutarch's *Moralia*, ed. H. Cherniss, XIII 1 (Cambridge 1976) e Plutarchus, *Moralia*, ed. C. Hubert, VI 1 (Leipzig 1954).

17) Cfr. J. P. Hershbell, Plutarch's 'De animae procreatione in *Timaeo*': *An*

plutarcheo risultasse non significativo dal punto di vista del contenuto del passo, saremmo di fronte ad un esempio di quel genere di modifiche sostanzialmente ininfluenti, alle quali i lettori medioplatonici dei dialoghi ci hanno abituati: J. Whittaker a proposito dell'autore del *Didascalicus* e P. L. Donini proprio a proposito di Plutarco, hanno dimostrato che interventi di questo tipo erano all'ordine del giorno nelle scuole, e avrebbero forse dovuto testimoniare di una certa originalità dei loro autori<sup>18</sup>.

Ma probabilmente si può dimostrare che nel nostro caso esiste una ragione teorica ben precisa ad avere indotto Plutarco a scegliere ἀμερής in luogo di ἀμέριστος. E non si tratta, come potrebbe apparire naturale a prima vista, di una ragione di ordine teorico generale, connessa alla concezione plutarchea dei rapporti tra intelletto ed intellegibile, la quale è leggermente diversa nei confronti di quella platonica, bensì di un motivo collegato all'esegesi di questo particolare passo del *Timeo*. In effetti, chi conosce i fondamenti generali dell'ontologia plutarchea, potrebbe essere indotto a spiegare la modifica introdotta da Plutarco proprio all'interno di un contesto di questo tipo. La ἀμερής οὐσία plutarchea non è, infatti, del tutto identica alla ἀμέριστος οὐσία di Platone: per Plutarco l'essere indivisibile che entra nella composizione dell'anima è il νοῦς divino, come dimostrano ampiamente molte affermazioni contenute nella prima parte del trattato, mentre per Platone, come si è visto, esso va assimilato ad uno dei generi sommi del *Sofista*, oppure semplicemente alla totalità del paradigma eideutico<sup>19</sup>. In effetti, nel momento in cui Plutarco identifica 'l'essere divisibile che diviene nei corpi' non con la corporeità in generale, bensì con un principio psichico irrazionale e malvagio, vale a dire con quell'anima cattiva alla quale Platone aveva accennato in modo piuttosto oscuro in Leg. 10,896e4 sgg.<sup>20</sup>, egli si trova in un certo senso costretto ad assimilare anche l'essere indivisibile con un principio di natura 'soggettiva', quale è appunto l'intelletto divino. Tuttavia, la ragione della modifica apportata al testo platonico non

Analysis of Structure and Content, ANRW II 36.1, hrsg. W. Haase (Berlin-New York 1987) 234-47, spec. 240.

18) J. Whittaker, *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon* (Paris 1990) xviii-xxx e P. L. Donini, *Plutarco e la rinascita del platonismo*, in: G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. 1 tomo 3 (Roma 1994) 35-60, 40 sgg.

19) C. Schoppe, *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons* (Münster-Hamburg 1994) 92 e H. Cherniss (come n. 16) 141.

20) Cfr. F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea* (Napoli 1995) 74 sgg.



può essere questa, dal momento che, sebbene Plutarco identifichi l'essere indivisibile prima di tutto con l'intelletto divino, egli nel corso del trattato finisce con l'operare, in modo per lo più implicito, un compattamento tra intelletto demiurgico e paradigma eidetico, i quali risultano spesso indistinguibili, con la conseguenza che l'identità tra *ἄμερῆς οὐσία* e la totalità del mondo intellegibile (o *τὸν* del *Sofista*) può venire ricavata in modo indiretto<sup>21</sup>.

La ragione che spiega la variante plutarchea è in realtà un'altra. Essa consiste nel fatto che, come si vedrà sotto, solo scrivendo *ἄμεροῦς* all'inizio del passo, Plutarco poteva rendere immediata l'equiparazione tra l'*οὐσία* indivisibile di 35a1 e l'elemento indivisibile di a5-6, che in Platone erano senz'altro distinti, trattandosi nel primo caso dell'essere indivisibile, nel secondo invece dell'identico e del diverso indivisibili.

Plutarco, poi, scrive molto probabilmente *κατὰ ταῦτα* in luogo del *κατὰ ταῦτά* dei codici platonici più affidabili. Abbiamo visto che si tratta di una variante contenuta in molti manoscritti e accolta da una larga parte della tradizione indiretta. Plutarco è il più antico testimone di questa lectio, il cui significato dovrebbe risultare comprensibile solo dopo l'esame dell'altro emendamento plutarcheo, del quale vado ora ad occuparmi.

Si tratta senza dubbio della modifica più significativa: essa è rappresentata dalla sostituzione con *αὐτήν* del platonico *αὐτῶν*. Questa lezione per Platone non è riportata da nessun manoscritto, e non conosce ricorrenze nella tradizione indiretta ad eccezione naturalmente della citazione plutarchea. La struttura sintattica e il senso del periodo risultano completamente alterati: mentre l'*αὐτῶν* dipende da *τοῦ τε ἄμεροῦς . . . μεριστοῦ*, l'*αὐτήν* introdotto (o accettato) da Plutarco è complemento oggetto di *συνέστησεν*. Di conseguenza, se in Platone il sintagma *τοῦ τε ἄμεροῦς . . . μεριστοῦ* indicava il genere indivisibile e quello divisibile dell'identico e del diverso, in Plutarco si riferisce all'indivisibile e al divisibile della prima parte della proposizione, vale a dire all'essere indivisibile e a quello divisibile nei corpi. In questo modo, si può anche comprendere la sostituzione del platonico *ἄμερίστον* con *ἄμεροῦς* della quale si è detto sopra: per Plutarco i termini che ricorrono in a1 e a5-6 sono gli stessi, il che rende opportuno riferirsi ad essi con gli stessi vocaboli, e non solamente con dei sinonimi.

Fino a qui le modifiche che il testo di Plutarco presenta nei

21) Sulla coalescenza tra intelletto e mondo delle idee, cfr. ancora Ferrari (come n. 20) 233-42.

confronti del dettato platonico. Ma per capire se tali emendamenti producono anche un'alterazione del significato filosofico del passo, occorre prima di tutto stabilire a quale termine si debba riferire αὐτήν. A prima vista, si sarebbe portati a riferirlo alla φύσις di identico e diverso, che ricorre nella linea immediatamente precedente. In questo caso, il senso dell'affermazione di Plutarco sarebbe che il Demiurgo mischiò questa natura nel mezzo dell'essere indivisibile e di quello divisibile. Tuttavia, una simile ipotesi si scontra con quanto Plutarco sostiene più avanti a proposito della composizione dell'anima. Perché, come vedremo immediatamente nel paragrafo 4, identico e diverso non vengono mischiati insieme e collocati in mezzo all'essere indivisibile e a quello divisibile (come risulterebbe riferendo αὐτήν a φύσις), bensì rappresentano i termini estremi, nel mezzo dei quali viene collocata la sostanza intermedia di cui si parla nella prima parte del periodo.

Ma se αὐτήν non riprende φύσις della linea precedente, a quale termine esso può essere riferito? L'unico membro singolare femminile che resta è ἡ οὐσία ἐν μέσῳ della proposizione precedente: e in effetti, sebbene possa creare qualche difficoltà la relativa lontananza tra il pronome e il termine al quale esso si riferisce, è solo accettando questa ipotesi, che si riesce ad ascrivere a Plutarco una concezione sensata, per quanto semplificante rispetto all'originale platonico, e coerente con quanto egli afferma nel cap. 25 dello stesso trattato sulla generazione dell'anima<sup>22</sup>.

Il senso del testo presentato da Plutarco dovrebbe essere, quindi, il seguente: il Demiurgo mescola l'essere indivisibile e l'essere divisibile, dando così origine ad un essere intermedio; ma anche in relazione ad identico e diverso questo essere intermedio tra indivisibile e divisibile si colloca in una posizione intermedia. Identico e diverso, come risulterà chiaro nel prossimo paragrafo, sono gli estremi di un rapporto proporzionale, i cui altri membri sono l'essere indivisibile e l'essere divisibile. La difficoltà, veramente notevole, di questo testo risiede anche nel fatto che Plutarco sembra ripetersi: infatti, dopo avere presentato la mescolanza di essere indivisibile e essere divisibile, a partire dai quali si produce un essere intermedio, egli afferma che il Demiurgo compone nel mezzo tra l'indivisibile e il divisibile la sostanza intermedia (αὐτήν = οὐσία ἐν μέσῳ), che è mediana anche in rapporto all'identico e al diverso (καὶ κατὰ ταῦτα).

22) Il riferimento di αὐτήν all'essere intermedio della proposizione precedente, è sostenuto anche da Schoppe (come n. 19) 91.

Già sulla base di questi primi rilievi, che configurano un'interpretazione che dovrà trovare conferma nel prossimo paragrafo, risultano evidenti alcune peculiarità della posizione di Plutarco. Quest'ultimo, a differenza di quanto aveva fatto Platone, non attribuisce al Demiurgo la composizione di un identico e di un diverso intermedi, strutturalmente analoghi all'essere intermedio prodotto nella prima mescolanza. Al contrario, ai suoi occhi ταυτόν e θάτερον entrano direttamente nella composizione dell'anima, unendosi alla οὐσία ἐν μέσῳ. In questo modo, risulta anche comprensibile la lectio κατὰ ταῦτα, anziché κατὰ ταῦτά: il Demiurgo non opera 'allo stesso modo' nel caso dell'essere e in quello dell'identico e del diverso, generando tre essenze intermedie, bensì 'anche in riferimento a identico e diverso' compone l'essere intermedio tra l'indivisibile e il divisibile.

L'anima cosmica si forma, dunque, secondo Plutarco dall'unione dell'essere intermedio con l'identico e il diverso, che dovrebbero corrispondere a due dei generi ontologici presentati nel *Sofista*. Così facendo, egli semplifica certamente lo schema psicogonico del *Timeo*, e rende teoreticamente meno coerente il complesso della costruzione, in quanto mescola direttamente due principi eidetici, appunto l'identico e il diverso, con una sostanza collocata ontologicamente ad un livello intermedio. Se volessimo rappresentare la concezione esposta da Plutarco, dovremmo ricorrere ad uno schema di questo tipo: ταυτόν-οὐσία ἐν μέσῳ [= οὐσία ἀμερής + οὐσία μεριστή]-θάτερον. La sostanza dell'anima cosmica si compone, dunque, di quattro elementi, la cui unione viene prodotta da due mescolanze: quella tra essere indivisibile e essere divisibile, e poi quella di identico e diverso con l'essere mediano prodotto dalla prima mescolanza.

#### 4. L'analogia tra anima e corpo del mondo

La prima parte del capitolo 25 del *De animae procreatione* consente di chiarire e confermare l'interpretazione qui proposta. Plutarco suggerisce di assumere la composizione che ha prodotto il corpo del mondo (Tim. 32b3-7) come immagine (εἰκόνα λαβεῖν) della proporzione nella quale è stata organizzata l'anima (An. procr. 1025a). Nel caso del corpo, i due estremi, vale a dire fuoco e terra, possedevano una natura che rendeva non solo difficile, ma addirittura impossibile l'unione e la composizione. Per questa ragione, Dio collocò in mezzo ad essi aria ed acqua: la prima

davanti al fuoco, la seconda davanti alla terra. Egli unì subito tra loro aria e acqua, poi tramite (διά) queste ultime mescolò i due estremi con aria ed acqua e infine anche tra loro.

Secondo Plutarco la struttura compositiva si ripete identica nel caso dell'anima, i cui elementi costitutivi sono identico, diverso, essere indivisibile ed essere divisibile. I due estremi sono rappresentati da identico e diverso che, in quanto forze contrarie e antagoniste, non possono essere mischiate direttamente l'uno con l'altro (οὐ διὰ αὐτῶν). Per questa ragione, il Demiurgo collocò tra loro altre sostanze in funzione di intermediari, vale a dire appunto l'essere indivisibile davanti all'identico, e l'essere divisibile davanti al diverso, dal momento che ciascuno di essi è adatto (προσῆκουσα) rispettivamente ad uno dei due estremi. Quindi, unì identico e diverso all'essere indivisibile e all'essere divisibile che erano stati già mescolati tra loro (εἶτα μίχθεισας), e diede così luogo alla forma dell'anima<sup>23</sup>.

Sia nel caso del corpo del mondo, in cui le sostanze intermedie (aria ed acqua) si mescolano l'una con l'altra prima di intervenire nella fusione finale con i due estremi (terra e fuoco), sia in quello dell'anima, dove essere indivisibile ed essere divisibile producono un essere intermedio che consente la mescolanza finale tra i due estremi (identico e diverso), gli estremi non danno luogo ad un'entità intermedia, ma entrano direttamente nella composizione finale. Fuoco e terra in un caso, identico e diverso nell'altro, fanno parte dei componenti che intervengono nella mescolanza che dà luogo alla sostanza in cui si conclude il processo compositivo, rispettivamente il corpo del mondo (per terra e fuoco) e l'anima del mondo (per identico e diverso). E, per quanto riguarda questo secondo caso, ciò non rappresenta altro che l'esplicitazione della posizione latente nella modifica del testo del *Timeo* operata da Plutarco all'inizio del trattato. E' infatti evidente che solo sostituendo αὐτῶν con αὐτήν e κατὰ ταῦτά con κατὰ ταῦτα, egli poteva essere in grado di spezzare la simmetria delle tre mescolanze originarie e, semplificando lo schema compositivo dell'anima del mondo, di concepire la costituzione di quest'ultima sul modello della proporzione con cui era composto il corpo cosmico. L'anima cosmica plutarchea, esattamente come il corpo del mondo, si compone di quattro elementi; i due medi, vale a dire essere indivisibile

23) Plut. An. procr. 1025b-c. Su questo testo si veda l'esauriente commento di M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. IV: Die philosophische Lehre des Platonismus, Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I (Stuttgart-Bad Cannstatt 1996) 365-68.

ed essere divisibile, si mischiano tra loro e formano l'essere intermedio, con il quale poi vengono mescolati i due estremi, cioè identico e diverso. Si tratta, non dovrebbero sussistere più dubbi in proposito, della medesima struttura compositiva implicita nel testo presentato da Plutarco all'inizio dell'opera.

### 5. Conclusioni: citazione ed esegesi

Il caso che si è esaminato in questa sede rappresenta veramente un esempio significativo di come un platonico del I-II secolo della nostra era poteva leggere un testo dei dialoghi. Di fronte ad un passo particolarmente difficile ed oscuro, quale certamente doveva essere quello in cui veniva esposta la genesi e la struttura dell'anima cosmica, Plutarco si serve di un altro testo, quello relativo alla proporzione che regola la costituzione del corpo del mondo, allo scopo di risolvere le difficoltà implicate nel brano da interpretare: la composizione degli elementi dell'anima del mondo è strutturalmente identica a quella del corpo e, dunque, può venire compresa a partire da quest'ultima. Si tratta, in effetti, di un esempio di applicazione del metodo esegetico consistente nell'interpretare un passo di un autore servendosi di ciò che quello stesso autore ha altrove detto. E' probabile che questo principio di ermeneutica testuale sia sorto all'interno dell'esegesi di documenti giuridici e abbia trovato la prima applicazione sistematica in ambiente alessandrino nell'ambito della filologia omerica<sup>24</sup>, ma è certo che ai tempi di Plutarco esso era oramai in uso anche per l'interpretazione dei testi filosofici. Nel caso dei dialoghi platonici, tale metodo consisteva evidentemente nel *Platonem ex Platone σαφηνίξειν*. Da questo punto di vista, Plutarco non si comporta in maniera diversa dagli altri 'professori di filosofia' platonici, ma anche aristotelici, che nei primi secoli dell'epoca imperiale erano impegnati nella costruzione di edifici teorici sistematici e compatti<sup>25</sup>.

Ma, come si è tentato di dimostrare in questa sede, Plutarco fa molto di più di quanto un suo collega si sarebbe sentito legittimato a fare, quantomeno a livello di enunciazione programmatica. Egli

24) Cfr. Porph. Quaest. hom. 297,16 ed. Schrader. La tesi dell'origine 'giuridica' di questo metodo è stata sostenuta, con ottimi argomenti, da C. Schäublin, *Homerum ex Homero*, MH 34 (1977) 221-27.

25) P. L. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, ANRW II 36.7, hrsg. W. Haase (Berlin-New York 1994) 5027-5100, dal quale si può ricavare un quadro molto preciso circa i metodi esegetici in uso nelle scuole filosofiche.

arriva ad alterare, oppure a costruire sulla base di precise scelte di lectiones attestata, il testo di partenza per renderlo suscettibile dell'interpretazione che intende proporre. Sappiamo, in verità, che i Platonici erano più liberi rispetto agli Aristotelici nei confronti del dettato del testo di partenza, ma certamente l'emendatio consapevole di quest'ultimo, a scopo esegetico, non dovette rappresentare una pratica particolarmente diffusa. E tuttavia qualche esempio simile non manca: si pensi, per restare nell'ambito delle esegesi del *Timeo* circolanti nello stesso periodo, alle modifiche del testo di questo dialogo, finalizzate appunto a fornire un supporto testuale ad un ben determinato punto di vista esegetico dell'interprete<sup>26</sup>.

Münster

Franco Ferrari

---

26) Alcuni di questi emendamenti sono stati raccolti e discussi da J. Dillon, *Tampering with the 'Timaeus': Ideological Emendations in Plato*, *AJPh* 110 (1989) 50–72.