

# Symposion and Philanthropia in Plutarch

José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão  
Manuel Troster e Paula Barata Dias  
(eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

## È IL DIO DEGLI STOICI FILANTROPO?

PAOLA VOLPE CACCIATORE  
Università di Salerno

### Abstract

Many passages of Plutarch's *De Stoicorum repugnantis* are devoted to the refutation of Stoic beliefs about gods. Chrysippus' theological doctrine is qualified as 'extravagant', because of the 'extravagant' function the philosopher attributes to the gods: from them come only 'indifferent' things like health or wealth, but they do not provide men with the supreme virtue. What is more, they usually provide bad men with more things than good men, and rich men with more things than poor men. Zeus, the supreme god, the god of justice who has created the city of men and gods, is thus unfair, cruel and ruthless. He creates the world but he destroys it by war. He is by no means a philanthropist, and this conclusion, Plutarch asserts, is a contradictory topic of Stoic doctrine.

“O Zeus, il più nobile degli dei immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, / signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge, / salve! È abitudine di tutti i mortali rivolgersi a te (...) / Ti dedico il mio canto e sempre inneggerò alla tua potenza. / A te obbedisce tutto il cosmo che ruota intorno alla terra; / dovunque lo conduci, ti si sommette volentieri, / perché tu hai nelle tue mani invincibili uno strumento: / la folgore forcuta, infuocata, sempreviva. / Sotto il suo colpo tutti gli eventi naturali si compiono. / Con esso tu regoli il Logos comune (...) che dovunque / si aggira (...) senza di te, o dio, niente avviene sulla terra / (...) tranne i disegni che i malvagi con le loro follie mettono in atto / (...). Così, tu hai reso in unità, il bene e il male, / affermando un unico Logos eterno per tutte le cose (...)” (Cleanth. *apud* Stob. *Ecl.* I 1, 12, p. 25, 3 = *SVF* I 537, pp. 121-122 = p. 236 Radice).

L'*Inno a Zeus* di Cleante trova eco in un frammento di Crisippo, allorché egli definisce la natura di dio: “dio è un essere vivente immortale (ἀθάνατον), razionale (λογικόν), perfetto (τέλειον) ovvero intelligente nella sua beatitudine (νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ), esente da ogni male (κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον), è la provvidenza del cosmo e delle cose che in esso vi sono (προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ) (...)” (D. L., VII 147 = *SVF* II 1021, p. 305 = p. 886 Radice).

Zeus è colui che dà vita, è signore dell'etere in quanto Atena, dell'aria perché è Era; a Zeus, dunque, appartiene ogni qualità trascendente ed immanente. Ciò appare una vistosa contraddizione a Plutarco, che si chiede in *def. or.* 29, 426B come possano gli Stoici considerare gli dei ovvero il dio alla stregua di eventi atmosferici, privi di ogni libertà ed autonomia, “rinserrati e inchiodati alla loro corporeità”, e che in *de E ap. Delph.* 19-20 aveva condiviso la posizione di Ammonio, che attribuiva al dio un'eternità atemporale ed immobile (393A). In tal modo erano evidenti il netto “rifiuto della fisica stoica e la ripresa del tema

platonico della separazione tra essere e divenire, riformulata attraverso l'implicita identificazione tra essere e dio e l'accentuazione del carattere divino"<sup>1</sup>.

È questo il problema che la ricerca filosofica deve affrontare (Chrysipp. in Philon., *de mun.* I, p. 216 M. = *SVF* II 1010, p. 300 = p. 876 Radice), e cioè se dio esiste e qual è la sua essenza. Pur avvertendo la difficoltà di tale dimostrazione, Crisippo, ricorrendo ad immagini di vita quotidiana, paragona dio ad un artista e il mondo ad un'opera d'arte:

“(…) Chi, alla vista di una statua e di un quadro, non risale allo scultore e al pittore? (...) E così quando noi arriviamo in questa autentica megalopoli che è il mondo, e vediamo valli e montagne lussureggianti di piante ed animali e le correnti dei fiumi, di sorgenti lontane (...) e poi ancora il sole e la luna, signori l'uno del giorno, l'altra della notte (...) non siamo forse autorizzati, anzi costretti a farci un'idea di un padre creatore, e anche reggitore (ἡγεμόν)? E infatti non esiste opera d'arte che si produca da sé e il mondo è opera quanto mai artistica: dunque, deve essere creato da un artefice di somma sapienza e perfezione”.

Dio, dunque, esiste perché creatore e perché ha saputo fare cose superiori all'intelligenza umana; circa poi la sua sostanza, dio è “pneuma dotato di intelligenza, igneo, privo di una forma propria, ma che riesce a trasformarsi in tutto ciò che vuole, facendosi uguale ad ogni cosa” (Aet., *Plac.* I 6 = *SVF* II 1009, p. 299 = p. 874 Radice)<sup>2</sup>.

È evidente la prima differenza tra gli Stoici e Plutarco, perché per i primi dio è immanente alle cose di cui è padre, per il secondo è trascendente a quelle stesse cose. “Quando Plutarco riassume la sua concezione della natura divina con la formula οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ' ἄψυχον οὐδ' ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον, è il terzo termine che è essenziale e che condiziona, in certa maniera, gli altri due: è perché dio non può essere “a portata di mano dell'uomo”, per il fatto che “non si mescola in nessun modo con noi” non più di quanto si comprometta con il mondo, che la sua essenza non può essere materiale, né mortale come nella fisica stoica.

È proprio qui, in definitiva, che sta il vero punto di rottura con il Portico, secondo il quale, invece, la natura divina è diffusa attraverso la totalità del cosmo ed è *inseparabile dalla materia che anima*<sup>3</sup>. È quanto Ammonio aveva detto nel *de E ap. Delph.* circa il dio-essere immutabile, al quale Plutarco contrapponeva “un altro dio o meglio un demone” al quale poter attribuire i mutamenti di un cosmo sensibile. Si opponeva in tal modo al monismo stoico, ripercorrendo in *de Is.* (370D-371A) le posizioni dei filosofi antichi – Eraclito,

<sup>1</sup> F. FERRARI, 1995, p. 61.

<sup>2</sup> Cf. *SVF* II 1075, p. 314 = p. 904 Radice; *SVF* II 1080, p. 316 = p. 908 Radice: “(...) il dio per natura si riferisce a ciascuna cosa: Cerere alla terra, Nettuno al mare e poi altri dei ad altre realtà. È ravvisabile negli stoici e in Crisippo una volontà chiara di tendere da un lato ad un sincretismo religioso e dall'altro ad un monoteismo che non contrastasse con le credenze popolari” (Cf. D. BABUT, 2003, p. 492).

<sup>3</sup> D. BABUT, 2003, p. 515.

Empedocle, i Pitagorici – fino a giungere ad Anassagora, che distingue Mente ed Infinito, ad Aristotele che distingue Forma e Privazione ed, infine, Platone, che “talora con espressioni vorrei dire velate e segretamente allusive, dà ai due principi contrapposti il nome di Identità e Diversità. Ma nelle *Leggi*, ormai vecchio, non si esprime più in maniera metaforica e simbolica, bensì in termini molto chiari: il cosmo, egli dice, non è mosso da un solo spirito; probabilmente sono molti, e certamente non meno di due, lo spirito che opera il bene e quello avversario che opera il male. Platone ammette anche un terzo spirito, una natura intermedia che non è di per sé priva di vita, di pensiero, di movimento, come alcuni ritengono, ma deriva da entrambi i principi suddetti (...)”<sup>4</sup>.

La concezione plutarchea, che è – come dice Ferrari<sup>5</sup>– originale, deriva dalla lettura di un passo del libro X delle *Leggi* (896d-e) in cui “Platone accenna in modo non del tutto chiaro a un’anima contrapposta all’anima buona, senza però chiarire se si tratta di un principio cosmico o precosmico, o di che cosa. Quest’anima rappresenta, per Plutarco, il fondamento dell’indeterminazione, del disordine e, di conseguenza (per un platonico) del male”<sup>6</sup>.

È indubbio che il problema del male dovesse essere centrale nella speculazione del filosofo di Cheronea, ed egli lo risolve (*de Is.* 369A) opponendo ad Osiride, il bene, Tifone, il male, ossia colui il quale tiranneggia imponendosi con la forza. Si stabiliva così un dualismo da lui affermato drasticamente; ma allora è possibile spiegarlo in un contesto dove dio è causa di tutto il male? Plutarco percorreva una terza via, quella della presenza dei demoni che “possiedono una forza superiore a quella umana (...) ma l’elemento divino che è in loro non si presenta mai puro e omogeneo, bensì determinato sia dalle caratteristiche intrinseche dello spirito, sia dalle attitudini sensoriali del corpo e come tale passibile di percezioni piacevoli e dolorose” (*de Is.* 360E)<sup>7</sup>.

Sono queste le premesse che animano la polemica antistoica di Plutarco nei due opuscoli *de Stoicorum repugnantibus* e *de communibus notitiis*, nella parte in cui egli tratta della teodicea e della teologia e che si potrebbe sintetizzare nella domanda: “Si Deus est, unde malum?”. È questo l’interrogativo che si pongono gli Stoici e che risolvono alla luce di un dio immanente alla natura e nella convinzione che anche il male – al pari del bene – ha una sua giustificazione in quanto esso si realizza secondo la ragione della natura e, per così dire, si realizza non inutilmente in rapporto al tutto, giacché non vi sarebbe, senza di esso, neppure il bene” (*Stoic. rep.* 1050F - *comm. not.* 1065B).

<sup>4</sup> Trad. it. di M. CAVALLI, 1995.

<sup>5</sup> F. FERRARI, 1995, p. 75. Cf. *Ser. num. vind.* 550D: “(...) anche la natura del tutto che era priva di ordine, cominciò a mutare e a diventare cosmo, grazie alla somiglianza e a una certa partecipazione al complesso eidetico e alla virtù che appartengono al divino (...)”.

<sup>6</sup> F. FERRARI, 1995, p. 61.

<sup>7</sup> Il dualismo plutarcheo è espresso chiaramente anche in *Def. or.* 428B, dove si parla delle due nature, una intellegibile e l’altra sensibile, e in *Def. or.* 428F, in cui si ricordano l’Uno e la Diade indeterminata. Tale coppia di principi è ricondotta alla generazione del numero (429A); cf. anche *Plac. phil.* 881E.

È la stessa domanda che si poneva Seneca nel *De providentia*. Egli “evita di spiegarne l’origine, la sua causa efficiente (*unde malum?*) concentrandosi sulla causa finale (*cur malum?*) (...). Da dio non può venire alcun male per gli uomini, anzi egli ha allontanato da loro (precisamente, dai buoni) ogni male (*omnia mala ab illis removit* – sc. *Deus* –, *scelera et flagitia et agitationes improbas et avida consilia et libidinem caecam et alieno imminetem avaritiam* [6,1])<sup>8</sup>. L’unico male per Seneca e per l’etica stoica è il male morale, tutto il resto rientra nella categoria degli ἀδιάφορα, ovvero “quelle cose che stanno a mezzo fra i beni e i mali (...) <che> in effetti posseggono un pregio che invita alla scelta, oppure un disvalore che invita al rifiuto, anche se non influiscono sulla felicità della vita” (Stob., *ecl.* II 79,1 W. = *SVF* III 118, p. 128 = p. 1024 Radice). In tale definizione Plutarco evidenziava una contraddizione manifesta e affermava che “ciò che è suscettibile di un uso buono e cattivo, non è – a loro giudizio – né un bene né un male. Della ricchezza, della salute e della vigoria fisica tutti gli stolti fanno un uso malvagio. E pertanto nessuno di questi può essere un bene” (*Stoic. rep.* 1048C). Il discorso plutarco è dialetticamente incalzante, perché se tutti sono in possesso degli ἀδιάφορα<sup>9</sup>, l’unico elemento che distingue il buono dal cattivo è la virtù che, secondo Crisippo, non nasce senza la malvagità (*comm. not.* 1065C-D); e allora se gli dei possono donare la virtù e non lo fanno, di certo essi non possono considerarsi benevoli e allora – conclude Plutarco – “gli dei non arrecano giovamento agli uomini più di quanto ricevano giovamento da essi” (*Stoic. rep.* 1048E). Il male può essere connaturato nella divinità? Crisippo risponde di sì, sostenendo che male e bene non possono esistere se non in connessione reciproca – come la luce non può esistere senza le tenebre – e che il male stesso dà al bene il suo significato. Di certo un platonico come Plutarco non poteva in alcun modo accogliere tale tesi, e neppure poteva accettare che uomini potessero competere con gli dei o essere ritenuti pari a loro<sup>10</sup>. Gli sembrava, inoltre, oltremodo incredibile che mentre “il vignaiuolo elimina i tralci quando i germogli sono piccoli e deboli (...) Zeus dopo che non solo ha permesso per la sua trascuratezza che gli uomini divenissero adulti, ma anche li ha lui stesso generati e cresciuti, li distrugge macchinando pretesti di rovina e morte” (*Stoic. rep.* 1049C-D). Può allora considerarsi filantropo un dio di tal genere, detto pure dio della giustizia e della pace? Un dio che è suscitatore di guerre che non nascono dal bene, ma piuttosto dall’amore del piacere, dall’avidità del possesso, dall’amore sfrenato della gloria e del potere. E allora, se è proprio la divinità a causare le guerre, essa stessa è causa di malvagità! Ma Crisippo, pur affermando ciò, “nel II libro dell’opera *Sugli dei* <dice> che ‘non è opinione ragionevole che la divinità sia concausa delle azioni turpi; come infatti né la

<sup>8</sup> N. LANZARONE, 2008, p. 25.

<sup>9</sup> Tra il bene e il male, tra il vizio e la virtù, vi è tutta una regione nel mezzo, nella quale si trovano i fini e il progresso. Gli ἀδιάφορα sono tali solo in rapporto al bene e al male. In sé differiscono gli uni dagli altri: alcuni sono neutri, altri sono preferiti e sono quelli che hanno valore, altri ancora sono respinti e sono quelli che hanno disvalore (cf. D. L. VII 105 = *SVF* III 126, p. 30 = p. 1028 Radice).

<sup>10</sup> Cf. M. POHLENZ, 1967.

legge potrebbe essere concausa della violazione della legge né gli dei dell'azione empia rivolta contro di loro, così è ragionevole che nemmeno di alcuna azione moralmente turpe essi siano concausa" (*Stoic. rep.* 1049D-E). Dunque – ribatte Plutarco – nel momento stesso in cui esclude la corresponsabilità del male da parte della divinità, Crisippo ribadisce che tutto è da ascrivere a dio, lodando al contrario i versi di Euripide “se gli dei fanno qualcosa di turpe non sono dei” (fr. 286b, 7 Kn.) e “la parola più comoda tu hai detto, che si accusino gli dei” (fr. 254, 2 Kn.). Il paradosso consiste nel fatto che “la malvagità non solo si realizza conformemente alla ragione di Zeus, ma anche conformemente alla ragione di Zeus viene punita” (*Stoic. rep.* 1050E)<sup>11</sup>. E dunque, se il male è condizione del bene, sembrerebbe allora quasi ovvio – ironizza Plutarco – che non vi possa essere un Socrate senza Meleto, o un Pericle senza Cleone. Alla luce di quanto detto da Crisippo – continua Plutarco – “la consunzione fisica è venuta all'uomo al fine della buona salute e la gotta al fine della celerità” (*Comm. not.* 1065C). E cosa dice di quel paragone con il riso suscitato dagli epigrammi comici all'interno di una commedia “frutto più piacevole dell'eleganza e della persuasività di Crisippo”<sup>12</sup>?

Ma può il male considerarsi “un intermezzo piacevole e spiritoso e può attribuirsi alla provvidenza il male così come al poeta la composizione di un'opera? E può considerarsi Provvidenza un dio che scatena le guerre, che manda sulla città disgrazie e catastrofi e che scatenò la guerra di Troia per “riassorbire” la massa eccessiva dell'umanità? Questo scrive <Crisippo> nel terzo libro dell'opera *Sugli dei*: “Come le città sovrabbondanti di popolazione espellono nelle colonie la moltitudine eccedente e intraprendono guerre contro qualcuno, così dio suscita occasioni di distruzione”. E adduce come testimoni Euripide e coloro che affermano che la guerra di Troia scoppiò per opera degli dei al fine di diminuire la gran moltitudine degli uomini” (*Stoic. rep.* 1049A-B)<sup>13</sup>. Un dio allora – quello di Crisippo – che mentre appare *verso* gli uomini benevolo e giusto, poi *contro* quegli stessi uomini commette azioni selvagge e barbare degne dei Celti, senza considerare se essi siano buoni o malvagi. Si trattava cioè di giustificare le condanne di Socrate e di Pitagora, le sorti di Zenone e di Antifonte; si trattava di dare una spiegazione alle sofferenze di uomini illustri. E Crisippo la dà nel libro III del *Περὶ οὐσίας*, allorquando egli parla di negligenze possibili nonostante la buona amministrazione del tutto e dell'azione dei demoni malvagi. Ma non sono tali demoni creati da dio essi che sono “superiori agli uomini per forza, ma già invischiati nel mondo dei sensi e accessibili alla gioia e al dolore. Sono dei subalterni della divinità, che li impiega per agire direttamente sugli uomini”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Il concetto è espresso pure, con qualche differenza lessicale, in *Comm. not.* 1065.

<sup>12</sup> “Come le commedie – egli dice – presentano versi capaci di suscitare il riso, i quali di per sé sono di nessun valore, ma aggiungono all'opera intera una qualche grazia, così la malvagità potrebbe essere biasimata presa a parte, ma non è senza utilità per il tutto” (*Comm. not.* 1065D).

<sup>13</sup> Crisippo, per quanto riguarda la testimonianza euripidea, si riferiva ad *Hel.* 36-40, *El.* 1282-3 e *Or.* 1639-42.

<sup>14</sup> M. POHLENZ, 1967, p. 189.

Se è così – come il filosofo stoico dice – anche la malvagità dei demoni non è da ascriversi a dio. È allora veramente filantropo il dio degli Stoici, per giunta limitato nel suo agire dall'εἰμαρμένη? La risposta del platonico Plutarco non poteva che essere negativa, e degli Stoici sottolineava le contraddizioni all'interno del loro pensiero, convinto com'era dell'esistenza degli dei, del loro interesse per le sorti dell'umanità e della loro incorruttibilità. “Quale divinità è mai Zeus, intendo dire lo Zeus di Crisippo che punisce una realtà la quale non si realizza da sé né senza utilità?” Secondo il discorso di Crisippo, infatti, “la malvagità è assolutamente non biasimevole, Zeus invece deve essere biasimato, sia che abbia prodotto, benché nociva, la malvagità, sia che, pur avendola non senza utilità introdotta, la punisca?” (*Stoic. rep.* 1051A). E allora è filantropo il dio degli stoici, quel dio che Cleante cantava come il più nobile degli dei immortali, ma che “ha reso in unità il bene e il male, affermando un unico Logos eterno per tutte le cose”? Quel dio che invece “secondo Platone (...) ha posto se stesso come paradigma di tutte le cose belle e concede la virtù umana che è in certo senso assimilazione a sé, coloro che sono capaci di seguirlo” (*ser. num. vind.* 550D); quel dio che è “puro ed eterno pensiero, anzi “pensiero di pensiero” <e che con> la forza del suo pensiero genera e governa e definisce tutti i moti dell'universo e i fenomeni, qui sulla terra e lassù nei cieli. Il dio dei filosofi è *autómatos*: si muove da sé e muove tutto il resto”<sup>15</sup>, ma perché tutto tenda verso il Bene. “Oltre che nel proprio intimo l'uomo trova il bene nel logos universale, nella comunità degli esseri razionali, senza la quale egli non può esistere né manifestarsi sul piano morale conformemente alla propria essenza”<sup>16</sup>. Il bene – canta Cleante (*Clem. Al., Protr.* VI 72, p. 61 P. = *SVF I* 557, p. 126 = p. 247 Radice) – “consiste in ciò che è ben disposto, secondo giustizia, santità e pietà; / in quello che è padrone di sé, giovevole, bello, conforme al dovere, / austero, schietto e sempre propizio; / in quello che è senza paura, che non ha né causa dolore, anzi che reca vantaggio./ E' l'utile, il gradito, il sicuro, l'amico, / ciò che è degno di stima e di grazia; è la coerenza,/ la gloria, la modestia, la sollecitudine, l'amorevolezza, lo zelo (...)”.

Restava comunque l'interrogativo: “si est Deus, unde malum?” E Plutarco così si chiedeva (*Plac. phil.* 881 C-D): “se esiste dio, grazie alla cui prudenza e opera le cose umane sono amministrate, perché ai mali succedono i beni e ai beni tutte le avversità?” cercando di dare a se stesso una risposta, ipotizzando l'esistenza – come si è detto – di una ἀνους ψυχή “perfettamente identica alla necessità di *Ti.* 47e 5, 56c 5, all'*apeiron* di *Phlb.* 24a 6 sqq., al principio che determina lo stravolgimento dell'ordine del cosmo, cioè “il desiderio connaturato”

<sup>15</sup> C. SINI, 2007, p. 5 sqq. Una posizione diversa è manifestata da F. FERRARI, 1999, p. 70 sqq., che, in parziale dissenso con la tesi proposta da CH. SCHOPPE, 1994, p. 146, non ritiene sufficienti e probanti le prove filologiche che attesterebbero la presenza in Platone di una “concezione delle idee come ‘pensieri di dio’” (p. 71). Un ulteriore argomento contro l'ipotesi della presenza in Platone di un'idea ontologica di Bene come pensiero di dio è costituita, secondo Ferrari, dal rifiuto all'interno del corpus della “teoria di origine aristotelica dell'autoriflessività del pensiero divino” (ibidem).

<sup>16</sup> M. POHLENZ, 1967, p. 275.

(σύμφυτος ἐπιθυμία) di *Plt.* 272e 5 (cf. *an proc.* 1014E-1015A)<sup>17</sup>. Il cosmo – egli dice in *de Is.* 370F – non è mosso da un'unica anima, ma probabilmente da più, certamente da non meno di due; di queste una è produttrice di bene, l'altra, opposta a questa, è creatrice di effetti opposti". Agli stoici contestava di aver fatto di una divinità benevola l'unico principio del male e di aver fatto di Zeus un dio 'a portata di mano'. Plutarco, al contrario, riteneva che il divino, pur intervenendo nella storia umana e nella vita della natura, appartenesse "ad una realtà di ordine superiore, di cui nel mondo sensibile si possono cogliere solo riflessi e lampeggiamenti"<sup>18</sup>, facendo sua la definizione di Pindaro (fr. 57 Snell-Maehler) di un dio "artista supremo", di un "dio sovrano e signore di tutto, artefice della giustizia, cui compete di misurare il tempo, il modo e la misura della punizione di ogni singolo malvagio" (*ser. num. vind.* 550A).

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BABUT, D., *Plutarco e lo stoicismo* (ed. it. a cura di A. BELLANTI), Milano, 2003.
- CAVALLI, M. (ed.), Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, Milano, 1995.
- FERRARI, F., *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, 1995.
- "Πρόνοια platónica e νόησις aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi", in A. PÉREZ JIMÉNEZ ET AL. (ed.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S., (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo, 1999), Madrid, 1999, pp. 63-77.
- LANZARONE, N., (ed.), *L. Annaei Senecae, Dialogorum liber I De providentia*, Firenze, 2008.
- POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I-II (tr. it. di O. De Gregorio, introd. di V. E. ALFIERI, note di B. PROTO), Firenze, 1967 [testo originale: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I-II, con aggiornamento di H. Dörrie, Göttingen, 1964<sup>3</sup> (1948-1949)].
- SCHOPPE, CH., *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburg, 1994.
- SINI, C., "Il dio dei filosofi", *Il pensiero. Rivista di filosofia*, XLVI n. 1 (2007) 5-11.
- TORRACA, L., "Linguaggio del reale e linguaggio dell'immaginario nel *De sera numinis vindicta*", in G. D'IPPOLITO & I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*. Atti del III Convegno plutarco (Palermo, 3-5 Maggio, 1989), Napoli, 1991, pp. 91-120.

<sup>17</sup> F. FERRARI, 1995, p.75 sqq.

<sup>18</sup> L. TORRACA, 1991, p. 103.