

# PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the  
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



**P**lutarchus ein natürlicher maister vnd aussprechender geyst vnd ephye in gepie  
ter vñ anrichter des kaisers Crayano ist zu dieser zeit an sinne vñ mündigen vñ gloub  
würdigkeit in fast großer achtung gewest. von dem Polixares in sein vñ haffig in die selt  
Plutarchus der natürlich vñ in dem heiligthumb schein der sinnen ein so lobter willfere  
gewest das er leichtlich vñ in dem heiligthumb schein der sinnen ein so lobter willfere  
chus zu sundern schein dem kaiser des kaisers hat mögen er mit werden. nemblich vñ er  
digkeit. sein selbs erfahrung. der amblerer man gut vñ der vnderbaren lieb vñ er  
sachen in freichlichem vñ hochgelerter man gut vñ der vnderbaren lieb vñ er  
tapffheit bey Crayano angenehme begabung erlangt.

**Vo** LUME 5 (2007/2008)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)  
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

# I fondamenti metafisici dell'etica di Plutarco

di

Franco Ferrari  
Università di Salerno  
fr.ferrari@unisa.it

## Abstract

The aim of this paper is to give a look of the most important cosmological and metaphysical doctrines that have a function in the ethical, psychological and anthropological views of Plutarch. The analysis of Plutarch's works (specially *De virtute morali* and *De animaeprocreatione*) can show that the critical attitude against the stoic's ethics (and psychology) has a metaphysical basis in the theory of the irrational soul (as component of the world soul and of the individual souls). The theory of *metriopatheia*, which is the Plutarch's response to stoic's theory of *apatheia*, depends on a metaphysical dualism, according to which the soul in itself is a irrational principle.

**Key-Words:** Plutarch, *Moralia*, Greek Ethics and Metaphysics, *Metriopatheia*, *Apatheia*.

## I

Gli studiosi di Plutarco sono per lo più concordi nell'assegnare all'autore dei *Moralia* e delle *Vitae* un atteggiamento improntato a un generico moderatismo nel campo dell'etica e in generale della filosofia pratica; la polemica contro il radicalismo degli stoici rappresenta probabilmente l'aspetto più noto e vistoso di questa posizione filosofica<sup>1</sup>. Molti poi tendono ad attribuire, non senza una qualche ragione, alla personalità dell'autore, alla sua esperienza biografica e perfino alla sua sensibilità umana, una parte delle ragioni che lo

hanno indotto a rifiutare un'etica come quella stoica, da lui avvertita come sostanzialmente eccedente rispetto alle effettive capacità dell'uomo<sup>2</sup>.

Uno sguardo attento alla concezione metafisica, o se si vuole cosmologico-metafisica, di Plutarco, ossia alla particolare natura del suo platonismo, dovrebbe tuttavia dimostrare che le principali tesi della sua filosofia pratica derivano in misura diretta o indiretta dall'assunzione di alcuni principi metafisici generali. In altre parole, come sostenuto a suo tempo da Daniel Babut e ribadito recentemente da Jan Opsomer, i motivi

<sup>1</sup> Sul rapporto di Plutarco con lo stoicismo resta, a più di 30 dalla comparsa, ancora insuperato lo studio di D. BABUT, 2003.

<sup>2</sup> Si deve a H. DÖRRIE, 1971 la formulazione di questo giudizio storiografico, tendente a considerare le posizioni di Plutarco più come l'espressione della sua sensibilità biografica ed esistenziale che come il prodotto di una vera e propria riflessione teoretica. Anche C. FROIDEFOND, 1987, p. 202 parla di un registro morale vicino al senso comune.

dell'opposizione di Plutarco allo stoicismo non sono tanto di ordine etico (o addirittura biografico-esistenziale), quanto piuttosto di natura metafisica, o, detto in maniera forse più precisa, trovano nell'ambito di una ben precisa concezione metafisica la loro cornice di riferimento<sup>3</sup>.

Le riflessioni che compongono questo contributo non hanno altro scopo che quello di fornire una presentazione schematica, e senza pretese di originalità, delle tesi metafisiche che stanno alle spalle dell'etica, della psicologia, dell'antropologia e della filosofia politica di Plutarco. Ritengo infatti che da questo processo di contestualizzazione della filosofia pratica nel quadro della metafisica, il pensiero di Plutarco possa emergere non solo con maggiore chiarezza, ma anche guadagnare in consistenza e coerenza<sup>4</sup>.

Prima di entrare nel vivo di questa presentazione, è però opportuno fare una premessa di ordine generale, che concerne la natura dell'atteggiamento di Plutarco nei confronti dell'etica e della psicologia stoiche, e in particolare l'esistenza di una presunta contraddizione in questo atteggiamento. Gli studiosi non hanno infatti mancato di osservare che la posizione plutarchea nei confronti del radicalismo stoi-

co, e in particolare della celebre tesi che colloca *mWapatheia* il fine dell'uomo, non pare del tutto lineare, oscillando tra l'idea, sostenuta soprattutto negli scritti giovanili (ad esempio nel *De profectibus in virtute*) che tale condizione sia in qualche modo desiderabile (tanto da essere definita qualcosa di μέγα και Οσιον)<sup>5</sup> e tuttavia non raggiungibile, e quella, ampiamente attestata nel *De virtute moralis*, secondo cui l'ideale *deWapatheia* non solo non è effettivamente perseguibile dall'uomo per ragioni intrinseche (ossia a causa della natura composita dell'anima umana), ma non risulta affatto desiderabile, anzi il suo eventuale conseguimento sarebbe addirittura nocivo<sup>6</sup>.

In verità, entrambe queste posizioni sembrano in qualche modo riconducibili al cosiddetto *platonismo* di Plutarco, come ha mostrato in modo convincente proprio Daniel Babut. Una certa accondiscendenza nei confronti dell'ideale dell'impassibilità potrebbe infatti derivare a Plutarco dalla convinzione, formulata ad esempio nel *Fedone*, che i desideri derivano dal corpo e vanno dunque rifiutati, essendo la loro fonte qualcosa di negativo e di opposto alla ragione, rappresentata dall'anima. Facendo propria una simile posizione, Plutarco

<sup>3</sup> Cfr. D. BABUT, 2003, p. 406 e J. OPSOMER, 2007, pp. 286-88.

<sup>4</sup> Un'eccellente introduzione (molto aggiornata dal punto di vista bibliografico) al platonismo di Plutarco è fornita da J. OPSOMER, 2005, pp. 180-83 (per l'etica e la psicologia).

<sup>5</sup> Più. *Prof. viri.* 83 E.

<sup>6</sup> Una buona rassegna commentata dei passi plutarchei relativi all'ideale *deWapatheia* si trova in F. BECCHI, 1999.

aderirebbe a quella corrente ascetico-rigorista che non risulta affatto estranea alla tradizione platonica, soprattutto nel suo versante pitagorizzante<sup>7</sup> \*; essa sembra largamente presente soprattutto negli scritti meno impegnativi dal punto di vista filosofico (quelli spesso caratterizzati da un vago socratismo cinicheggiante), dove Plutarco si propone di esporre alcune indicazioni di natura etico-morale, senza ricorrere a un apparato concettuale definito e articolato (ad esempio la tripartizione dell'anima e la dottrina delle virtù). Viceversa, come si dirà meglio tra breve, il rifiuto del rigorismo etico stoico si fonda sulla ripresa della concezione bipartita e tripartita dell'anima, esposta da Platone nei grandi dialoghi di mezzo (in particolare *Repubblica* e *Fedro*) e poi ripresa, sia pure con accentuazioni diverse, nel *Timeo*<sup>8</sup> \*.

Del resto, anche la presenza negli scritti di Plutarco di apparenti concessioni all'etica stoica dovrebbe trovare spiegazione nell'ambito del suo rapporto con la tradizione platonica. Basti pensare, per fare un solo esempio, al motivo del *Vautarcheia* della virtù, sul quale ha richiamato l'attenzione Francesco Becchi<sup>9</sup>; è certamente vero che si tratta

di un tipico elemento dottrinale di matrice stoica, ma non è meno vero che esso fa parte integrante della tradizione socratica (soprattutto nel suo versante cinico) e che comunque Plutarco non avrebbe avuto difficoltà a rintracciarlo negli stessi scritti di Platone.

Dunque, tenendo fermo il giudizio formulato qualche decennio fa da Babut, secondo il quale tutta l'etica plutarchea, sia quella apparentemente rigorista delle opere giovanili, sia quella moderata dei grandi scritti teorici, risulta costruita in finzione antistoica, credo si possa inevitabilmente aggiungere (sviluppando ancora un'indicazione dello studioso francese) che il referente primario e fondamentale della sua speculazione rimane il platonismo, tanto quello ricavabile dalla lettura diretta dei dialoghi (che Plutarco non mancò di frequentare in modo relativamente sistematico)<sup>10</sup>, quanto quello ormai in corso di consolidamento nei primi due secoli dell'era imperiale, e che gli studiosi sono soliti chiamare "medioplatonismo".

## II

Lo scritto nel quale l'etica plutarchea emerge in maniera più nitida è senza dub-

<sup>7</sup> D. BABUT, 2003, p. 394.

<sup>8</sup> Sulla natura della tripartizione platonica dell'anima (anche nei suoi rapporti con la dimensione corporea) cfr. M. VEGETTI, 2003, pp. 132-46.

<sup>9</sup> Cfr. *Tranq. an.* 473 B, 476 F, 477 C; *Viri, et vit.* 100C, 101 D; *Prof. viri.* 78 D-E, etc. Si veda F. BECCHI, 1999, pp. 31-32.

<sup>10</sup> Le citazioni platoniche presenti in Plutarco sono state inventariate da W.C. HELMBOLD & E. N. O'NEIL, 1959. Ho discusso la natura della ricezione plutarchea del *corpus* platonico in F. FERRARI, 2004, *passim*.

bio il trattato sulla *Virtù etica (De virtute morali)*, che costituisce con tutta probabilità il documento più significativo dell'intera filosofia pratica medioplatonica<sup>11</sup>. La tesi di fondo contenuta in quest'opera consiste, come è universalmente noto, nel rifiuto del rigorismo stoico, ossia dell'ideale dell'*apatheia*, operato sulla base di un analogo rifiuto della psicologia monistica difesa dalla scuola fondata da Zenone. All'impassibilità degli stoici Plutarco oppone l'ideale della *metriopatheia*, ossia del controllo e della misura delle passioni, viste come una componente ineliminabile dell'anima individuale. Quest'ultima, infatti, presenta un elemento irrazionale, che non può venire estirpato, ma solo controllato ed eventualmente gestito dal principio razionale.

Si tratta, come è noto, dello snodo teorico fondamentale dell'etica plutarca. La tesi centrale è che lo stabilimento del fine morale nel controllo delle passioni anziché nella loro soppressione rinvia all'assunzione di una ben precisa concezione dell'anima, la quale, a sua volta, si fonda sull'accettazione di una dottrina metafisica tanto celebre quanto originale. Vediamo in modo più analitico il percorso teorico implicito nel ragionamento di Plutarco.

La dipendenza della psicologia e perciò dell'etica dalla metafisica trova dunque l'espressione più significativa nel tentativo di ricondurre la struttura dell'anima individuale a quella dell'anima universale, ossia dell'anima del mondo. Plutarco stabilisce infatti esplicitamente il fondamento metafisico del dualismo psicologico e del moderatismo etico in una concezione che egli arriva a rintracciare nei dialoghi di Platone. L'anima individuale non è altro — afferma il nostro autore alludendo in forma abbreviata a un celebre e misterioso passo del *Timeo* (41 D 4-7) — che un μέρος ή τι μμημα της του παντός, ossia una parte e una certa copia dell'anima dell'universo<sup>12</sup>. Dunque, in quanto parte dell'anima cosmica, essa deve presentare gli stessi componenti della realtà da cui si origina; tuttavia, trattandosi di una copia, ossia di un'imitazione, li potrà possedere in forma meno pura. Dal momento che l'anima del mondo, come si dirà tra breve, presenta una componente irrazionale (l'anima originaria) e una razionale (l'intelletto ordinatore), anche le anime degli uomini avranno al loro interno un elemento irrazionale, che funge da parte e copia dell'anima originaria di cui è costituita l'anima cosmica, e un elemento razionale, analogo microcosmico dell'intelletto ordinatore.

<sup>11</sup> Credo che questo giudizio non venga in verità messo in discussione dalla tesi di H.G. INGENKAMP, 1999, per il quale l'opera costituisce il tentativo di fornire agli scolari del platonismo una concezione etica alternativa a quella degli stoici. Anzi, una tesi del genere rafforza, a mio parere, la natura sistematica di questo trattato.

<sup>12</sup> *Viri. mor.* 441 F. Cfr. M. BALTES, 2000, p. 257 e J. OPSOMER, 1994, p. 40 ss.

L'affermazione con la quale Plutarco fonda la propria concezione della virtù come moderazione e controllo delle passioni contiene poi un rifiuto esplicito e diretto del monismo psicologico degli stoici. Sostiene infatti il nostro autore:

L'anima umana, che è parte o copia di quella del mondo, accordata secondo proporzioni e numeri simili a quella, non è semplice (απλή), né soggetta alle stesse impressioni (ομοιοπαθής), ma risulta composta di un elemento intelligente e razionale (τὸ νοερόν καί λογιστικόν), al quale spetta per natura il compito di dominare e governare l'uomo, e di uno passionale e irrazionale (τὸ παθητικόν καί ἄλογον), errante, disordinato e bisognoso di educazione<sup>13</sup>.

Si tratta indubbiamente di un bel esempio di come una concezione stoica, quella per cui l'anima individuale è parte dell'anima universale, venga filtrata attraverso le lenti del platonismo e finisce sostanzialmente con lo smarrire il suo significato originario. Resta il fatto che la natura dell'anima individuale, dalla quale trae origine in forma diretta il rifiuto contestuale del monismo psicologico e del rigorismo etico degli stoici, dipende da quella dell'anima del mondo: dunque, l'etica si fonda sulla metafisica o sulla cosmologia metafisica (*<quod erat demonstrandum!*).

Naturalmente l'analogia strutturale tra l'anima cosmica e quella individuale

può venire sviluppata in forma analitica, stabilendo le corrispondenze precise tra i vari componenti. Prima di farlo, è però opportuno soffermarsi su un elemento che riveste un significato filosofico decisivo. Se è vero che l'anima umana è una copia di quella del mondo e, in quanto copia, presenta anch'essa una parte irrazionale, — dal momento che nel caso della composizione dell'anima cosmica l'elemento irrazionale è rappresentato dall'anima in sé (la celebre ψυχή καθ' αὑτήν), ossia dal fattore psichico considerato nella sua assolutezza, — occorre inevitabilmente concludere che anche nel caso delle anime individuali ciò che è irrazionale è l'elemento psichico considerato in se stesso, vale a dire prescindendo da ogni aggiunta ulteriore (ossia dall'intervento del νοῦς, che è dunque un elemento esterno e ontologicamente irriducibile all'anima). Siamo, come si vede, agli esatti antipodi della dottrina stoica, che affermava la natura originariamente razionale dell'anima dell'uomo (Γήγεμονικόν).

Allo studio della composizione dell'anima del mondo Plutarco ha consacrato, come è noto, uno dei suoi trattati più impegnativi e complessi: il *De animae procreatione in Timaeo*. Qui egli dichiara esplicitamente che le medesime parti (o facoltà: δυνάμεις) che compongono l'anima cosmica si ritrovano nell'anima degli uomini, sebbene a questo livello la parte indeterminata e diadica

<sup>13</sup> *Viri. mor.* 441 F-442 A (trad. Becchi).

(ή δυαδική καί αόριστος μερίς), ossia il principio irrazionale, eserciti una certa prevalenza nei confronti della componente monadica e razionale. Del resto, che l'anima umana presenti una composizione mista di elementi razionali e irrazionali è provato dalla stessa osservazione fenomenologica: «non sarebbe davvero facile, scrive Plutarco, immaginarsi una passione dell'uomo del tutto esente da raziocinio (ούτε πάθος ανθρώπου παντάπασιν άπηλλαγμένον λογισμού), ma neppure un movimento del pensiero (ούτε διάνοι-ας κίνησιν) in cui non fosse presente nessun elemento connesso al desiderio, all'ambizione, alla gioia o al dolore»<sup>14</sup>.

Come è noto, secondo Plutarco, il quale fornisce un'esegesi originale e interessante del passo 35 A del *Timeo*, l'anima del mondo si costituisce nel momento in cui un fattore intelligibile (1'ούσία άμε-ρής καί del κατά ταύτά εχουσα), da lui sostanzialmente assimilato al νοϋς, interviene su un sostrato psichico irrazionale e dotato di un movimento eterno e scomposto, ossia disordinato (Γούσία μεριστή περί τα σώματα γιγνομένη del *Timeo*); l'effetto di questo ingresso della ragione all'interno della cineticità irrazionale dell'anima precosmica è rappresentato dalla "nascita" dell'anima cosmica, la cui origine è scandita dal passaggio dal disordine all'ordine e alla misura. L'anima del mondo viene dunque

concepita come un'entità generata (nel tempo) grazie all'intervento di un principio noetico-intelligibile (l'intelletto o sostanza indivisibile) su un sostrato psichico irrazionale (l'anima in sé).

Ora, trasferendo questo schema compositivo dall'anima del mondo a quella individuale, possiamo constatare che l'essenza indivisibile corrisponde sostanzialmente all'aspetto razionale dell'anima dell'uomo (il *logismos* platonico, da Plutarco definito ή λογιστική αρχή), cioè all'intelligenza; mentre l'essenza divisibile, vale a dire l'anima precosmica malvagia (che Plutarco chiama anche το παραχώδες), ha il suo corrispettivo microcosmico nelle passioni, ossia nell'elemento irrazionale e alogico (Τὸ παθητικόν άναδίδωσιν εξ' έαυτής ή ψυχή)<sup>15</sup>. La conseguenza inevitabile di un simile parallelismo è che, come la motricità precosmica dell'elemento psichico a livello cosmologico non è eliminabile (dipendendo dall'anima originaria), allo stesso modo le passioni delle anime individuali non sono veramente estirpabili, ma solamente moderabili (proveniendo da una psichicità connaturata all'uomo). In un certo senso esse, proprio in quanto rappresentano pulsioni connaturate all'essenza della psichicità, esercitano una sorta di funzione dinamico-motrice, che nell'ambito della vita dell'individuo assume un ruolo in qualche modo positivo. Plutarco

<sup>14</sup> *An. Procr.* 1025 D. Cff. J. OPSOMER, 1994, p. 43 e F. FERRARI & L. BALDI, 2002, pp. 309-10.

<sup>15</sup> *An. procr.* 1026 D; secondo *Viri. mor.* 448 D all'interno dell'anima individuale alla *logistike arche* si oppone la *pathetike arche*: cfr. J. OPSOMER, 1994, p. 41 e M. BALTES, 2000, p. 254.

non si fa infatti scrupolo a dichiarare — in polemica aperta con lo stoicismo, ma per certi aspetti in apparente contrasto con ciò che egli stesso ha altrove sostenuto — che «una volta estirpate tutte le passioni (των δε παθῶν παντάπασιν ἀναιρεθέντων) quand'anche fosse possibile, in molti la ragione risulterebbe meno attiva e più debole (αργότερος ὁ λόγος καὶ ἀμβλύτερος), come un timoniere al cessare del vento»<sup>16</sup>. Del resto, Plutarco aveva appena spiegato che l'intervento razionalizzatore della ragione esercitato sul sostrato passionale dell'anima consente il sorgere delle virtù etiche: così, ad esempio, lo θυμός, se moderato (μέτριος ὢν), diventa coraggio, e la repulsione per il male (μισοπονηρία) si trasforma in senso di giustizia (δικαιοσύνη)<sup>17</sup>.

Come si vede, la più nota e caratteristica delle concezioni etiche di Plutarco dipende in forma sostanzialmente diretta — e dichiarata — da una ben precisa dottrina metafisica, che affonda le sue radici in una presunta interpretazione letterale dei testi platonici, e in particolare del *Timeo*.

### III

La stretta dipendenza della psicologia individuale dalla cosmologia viene del

resto confermata dalla prevalenza in essa di un'impostazione dualistica (fondata sull'opposizione razionale-irrazionale), che prende il sopravvento nei confronti della celebre tripartizione della *Repubblica* e del *Fedro*. Nel trattato *De virtute moralis* Plutarco dichiara esplicitamente che l'anima è composta essenzialmente da un elemento passionale privo di razionalità (το δε παθητικόν οικείου λόγου στερεται) e da un principio razionale (τὸ λογιζόμενον); solo una volta stabilita questa distinzione fondamentale, egli aggiunge che l'elemento irrazionale si divide in due principi, ossia *neWepithymetikon* (l'elemento propriamente desiderante) e nel *thymoides* (il principio collerico-istintivo), il primo dei quali risulta unito sempre al corpo, mentre il secondo può allearsi a volta alla ragione e comunque non è costitutivamente refrattario al dominio di quest'ultima<sup>18</sup>.

Anche nella IX *quaestio platonica*, in cui viene affrontato il problema del rapporto tra le parti dell'anima e i principali accordi musicali, Plutarco subordina la tripartizione delle *dynameis* psichiche alla bipartizione fondamentale tra l'intelletto e l'irrazionalità (segnata dalla presenza di *thymos* ed *epithymetikon*)<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Viri. mor.* 452 A-B. Sulla funzione positiva che le passioni esercitano nella formazione della vita morale cfr. D. BABUT, 2003, pp. 361-67.

<sup>17</sup> *Viri. mor.* 451 D-E.

<sup>18</sup> *Viri. Mor.* 442 A. Sulla subordinazione della tripartizione alla bipartizione tra razionale e irrazionale cfr. J. OPSOMER, 2005, p. 181.

<sup>19</sup> *Quaest. plat.* 9. 1007 E ss. Si veda C. FROIDEFOND, 1987, p. 204. Sulla struttura complessiva di questo *zetema* molto stimolanti sono le riflessioni di A. BELLANTI, 2007.



A ben vedere, anche una posizione come quella appena ricostruita, che subordina la tripartizione delle parti dell'anima al dualismo tra ragione e passione, non è affatto estranea alla filosofia platonica, anzi deriva in qualche modo da essa. Nel IV libro della *Repubblica*, infatti, la distinzione tra l'elemento impetuoso e quello desiderante veniva introdotta dopo la partizione principale tra il principio razionale e quello irrazionale. Se dunque è vero che Plutarco si appoggia al *Timeo* — o meglio alla sua particolare esegesi di questo dialogo — per giustificare l'opzione dualistica, è altrettanto vero che anche la procedura adottata da Platone nella *Repubblica* sembra fornire un ulteriore appiglio testuale alla posizione plutarchea.

Del resto, anche il ricorso a una sorta di metodo fenomenologico per giustificare il rifiuto del monismo stoico non è affatto estraneo in Plutarco al richiamo all'autorità platonica. Nel *De virtute morali* egli afferma che il monismo psicologico è contraddetto dall'evidenza e dalla percezione (*παρά την γνώμην ἔστι καὶ την αἴσθησιν*). Nessuno infatti:

si accorge che avvenga in lui un mutamento del desiderio in giudizio e viceversa del giudizio in desiderio, e non cessa di amare quando la ragione gli impone di controllare la passione amorosa e di com-

batterla [...] Ma anche quando con la ragione si oppone alla passione (*προς το πάθος\**), rimane sotto l'influenza della passione (*ἐν τῷ πάθει*); quando a sua volta è vinto dalla passione, con la ragione percepisce l'errore che commette, così che né con la passione ha eliminato la ragione, né con la ragione si è liberato dalla passione (*καὶ οὐτε τῷ πάθει τὸν λόγον ἀνήρηκεν οὔτε τῷ λογισθῆναι τοῦ πάθους ἀπήλλακται*), ma, diviso tra l'una e l'altra, sta in mezzo e partecipa di entrambe.

Come si evince da questo passo, il termine che si oppone a *logos* è sempre indicato con il vocabolo *pathos*, quasi a sottolineare che il campo originariamente sottratto alla ragione è qualcosa di unitario, comprendente sia gli impulsi che i desideri.

Anche Platone, nella *Repubblica*, si era largamente servito di un simile approccio per dimostrare che l'anima non può essere considerata un'entità monolitica, dal momento che presenta al suo interno istanze irrazionali indipendenti e irriducibili alla ragione (sebbene da essa in parte governabili).

Dunque, il riferimento a Platone è davvero sempre presente nel lavoro di Plutarco; tanto che anche le sue concezioni apparentemente più legate al senso comune — alla sua esperienza biografica e

<sup>20</sup> Cfr. Plat. *Resp.* IV 436 ss. Sull'utilizzo plutarcheo della partizione psichica di Platone cfr. ancora J. OPSOMER, 1994, p. 43.

<sup>21</sup> *Viri. mor.* 447 B-C. Cfr. il commento *ad locum* di F. BECCHI, 1990, pp. 197-98.

umana (o all'osservazione empirica) — possono alla fine venire ricondotte, in forma diretta o indiretta, alla lettura e all'esegesi dei testi dell'autore dei dialoghi.

#### IV

La dipendenza in Plutarco della filosofia pratica dalla sua concezione metafisica sembra dunque assumere contorni abbastanza definiti. In generale, si può senz'altro affermare che la dinamica della vita individuale viene implicitamente assimilata a quella del cosmo, nel senso che l'imposizione di ordine e misura alle passioni all'interno dell'anima individuale riproduce a livello microcosmico l'attività dell'intelletto demiurgico, la quale consiste appunto nella riconduzione del disordine precosmico all'ordine del mondo: nel caso della vita dell'anima questo ordinamento conduce alla virtù; in quello della vita dell'universo alla nascita dell'universo. Del resto, per riferirsi all'azione della *phronesis* operata nei confronti del sostrato psichico passionale, Plutarco si serve della medesima terminologia altrove utilizzata per descrivere l'attività ordinatrice del demiurgo. Il compito della ragione pratica (του πρακτικού λόγου έργου) consiste secondo Plutarco nel eliminare gli eccessi e le dissonanze

delle passioni (Τὸ ἐξαιρεῖν τὰς ἀμετρίας τοῦ παθόντος καὶ πλημμελείας), esattamente come la funzione metafisico-cosmologica della divinità, ossia dell'intelletto demiurgico, risiede nel porre un freno allo sconvolgimento prodotto nella materia dalla causa priva di intelligenza (ἔστησεν ὑπο ἀνοήτου παρατομένην αἰτίας), cioè dall'anima precosmica irrazionale<sup>23</sup>.

Tutto ciò trova conferma in un celebre passo collocato all'inizio del *De sera numinis vindicta*, dove Plutarco, richiamandosi esplicitamente a Platone (κατὰ Πλάτωνα), intende la virtù umana in termini di assimilazione a Dio (e al tipo di attività ordinatrice da quest'ultimo svolta). Scrive dunque il nostro autore:

il Dio ha posto se stesso come paradigma di tutte le cose belle, e concede la virtù umana, che è in un certo senso assimilazione a sé, a coloro che sono capaci di seguirlo. Infatti, anche la natura del tutto, che era priva di ordine, cominciò a mutare e a diventare un cosmo grazie alla somiglianza e a una certa partecipazione alla forma e alla virtù che si trova nell'ambito divino (πάντων καλῶν ὁ θεός εαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν,

<sup>22</sup> Tutto ciò viene detto nel migliore dei modi da J. OPSOMER, 2005, p. 181: "the imposition of order on the irrational passions, which is what produces moral virtue, is analogous to the operation carried out by the demiurge, who has created the world soul by imposing order on the precosmic soul".

<sup>23</sup> *Viri. mor.* 444 C da confrontare con *An. procr.* 1015 E e 1016 C. Si veda in proposito quanto osserva A. BELLANTI, 2003, p. 10 nota 30.

εξομοίωσιν ούσαν άμωσγέπως\* προς\* αύτόν, ένδίδωσι τοίς\* επεσθαι θεω δυναμένοις. και γάρ ή πάντων φύσις\* άτακτος\* ούσα ταύτην εσχε την αρχήν του μεταβαλείν και γενέσθαι κόσμος, όμοιότητι και μεθεξει τινί τής\* περί το θειον ιδέας\* και αρετήν).

Il testo prosegue con un accenno alla celebre tesi, formulata da Platone nel *Timeo*, secondo la quale la divinità ha concesso il dono della vista agli uomini perché possano conoscere l'ordine e la perfezione dei movimenti astrali, e tentare di assimilare ad essi quelli della loro anima.

Ma al di là della ripresa esplicita di un importante motivo platonico, il valore del testo sopra riportato risiede nella formulazione della tesi che stabilisce che la virtù umana, identificandosi con un processo di assimilazione a Dio, non può che riprodurre, sia pure in forma più debole, il tipo di attività della divinità, che consiste appunto nell'ordinamento di un sostrato disordinato e dotato di un movimento irrazionale (materia mossa *ab aeterno* dall'anima precosmica irrazionale). La virtù cosmica e quella individuale presentano dunque la medesima struttura: entrambe consistono nell'attività di ordinamento dell'indeterminato,

ossia in un processo mirante a imporre misura, limite e armonia a un sostrato psichico sconvolto dall'irrazionalità.

Se, per finire, proviamo a gettare un rapido sguardo alla natura dell'agire politico secondo Plutarco, possiamo renderci conto che anche in questo ambito vengono ripresi i medesimi schemi concettuali rintracciati a proposito dell'etica e della psicologia individuale. Per Plutarco, infatti, non sono solo le dinamiche che presiedono all'attività morale dell'individuo a dovere imitare l'azione della divinità, ma anche quelle che scandiscono il giusto comportamento dell'uomo politico. Nella *Vita di Focione*, ad esempio, viene stabilita l'esigenza di conciliare dignità e indulgenza esattamente secondo il modello dell'attività ordinatrice del Dio, il quale governa il cosmo senza ricorrere alla costrizione, ma attenuando la necessità con l'aiuto della persuasione e della ragione (ού βιαξόμενος\*, αλλά πειθοι και λόγω παράγων την ανάγκην)<sup>25</sup>. D'altra parte, l'intenzione di reperire un fondamento teologico-metafisico in grado di fondare la stessa società umana si intravede anche nel richiamo all'esigenza che l'agire degli uomini rinvii alla δόξα περί θεών, ossia alla pietà e alla venerazione nei confronti della divinità. Scrive infat-

<sup>24</sup> *De sera*, 550 D. Cfr. F. FERRARI, 1995, pp. 239-41. Molto profondo il saggio di C. HELMIG, 2005, in cui viene ricostruito il contesto cosmologico-metafisico della concezione della assimilazione a Dio. Sulla diffusione nel platonismo medio di questa concezione del *telos* cfr. P.L. DONINI, 1994, p. 5062 ss.; sulle origini della dottrina in ambito medioplatonico cfr. W.L. GOMBOCZ, 1997, pp. 17-19 e p. 65 (per Plutarco).

<sup>25</sup> *Vita Phoc.* 2,7 ss. Molto utili ancora le osservazioni di D. BABUT, 2003, p. 404 ss.

ti Plutarco nel trattato antiepicureo *Ad-versus Colotem*:

nei nostri viaggi potremo imbat-  
terci in città senza mura, senza  
scrittura, senza re, senza case o  
proprietà, che non usano il dena-  
ro, senza esperienza dei teatri e  
dei ginnasi; ma nessuno ha mai  
visto o vedrà una città senza tem-  
pli e senza dèi, che non osserva la  
pratica delle preghiere, dei giura-  
menti, degli oracoli e dei sacrifici  
per i beni ricevuti o per stornare  
qualche male<sup>26</sup>.

## V

Questa rapida presentazione ha dimo-  
strato — credo — che la filosofia pratica  
di Plutarco, tanto nel suo versante etico-  
morale quanto in quello politico, non è  
veramente separabile dalla visione metafisica  
complessiva del nostro autore. Molte  
delle tesi più significative in questo  
campo risultano riconducibili in forma  
diretta o indiretta ad alcuni presupposti  
metafisici di fondo, il principale dei quali  
mi sembra quello relativo alla natura  
intrinsecamente irrazionale della psichici-  
tà, ossia dell'elemento psichico preso in  
se stesso, sul quale si esercita l'intervento  
ordinatore dell'intelligenza demiurgica.

Nel suo studio già più volte menziona-  
to, Babut sosteneva che Plutarco oppone

all'ottimismo metafisico (accompagnato  
da un pessimismo morale) degli stoici, un  
fondamentale pessimismo metafisico  
coniugato però con un sostanziale ottimi-  
smo morale. Un giudizio come questo,  
che nel complesso mi sembra ancora vali-  
do, andrebbe tuttavia precisato meglio. In  
effetti, lo "stato di partenza", sia del  
mondo che dell'uomo, è dominato dall'ir-  
razionalità e dalla passionalità prodotte  
dalla psichicità originaria; tuttavia, l'inter-  
vento ordinatore e razionalizzatore del-  
l'intelletto e dell'*aphronesis* sono in grado  
di rovesciare questo stato di partenza,  
garantendo al cosmo e all'uomo il domi-  
nio (κράτος) dell'ordine e della ragione.  
Questo significa che il pessimismo meta-  
fisico, dipendente in larga misura dal rico-  
noscimento della presenza ontologica del  
disordine (ossia del male), risulta forse  
meno radicale di quanto credesse Babut,  
dal momento che esso presuppone in un  
certo senso il proprio superamento.

Del resto, nel grande trattato di ese-  
gesi della mitologia egiziana, cioè nel  
*De Iside et Osiride*, Plutarco non aveva  
mancato di affermare, nella forma di un  
principio metafisico, che la genesi e la  
costituzione del cosmo derivano da due  
potenze contrarie, le quali, tuttavia, non  
hanno la stessa forza, perché il comando  
appartiene al principio migliore (τῆς  
βελτίονος το κράτος ΕΟΤΙV). Fedele

<sup>26</sup> *Adv. Col.* 1125 D-E. Su questo passo e più in generale sulla concezione plutarchea della politica cfr. M. BONAZZI, 2007, p. 277 e *passim*.

<sup>27</sup> *De Iside et Osiride*, 371 A. Si veda quanto dico in F. FERRARI, 1995, p. 103 e in F. FERRARI, 1996, p. 55.

ancora una volta all'insegnamento del *Timeo*, l'autore dei *Moralia* riconosce che la necessità (ανάγκη), può venire persuasa dall'intelligenza (νοῦς): quello di Plutarco è dunque un pessimismo metafisico di partenza, fortemente mitigato dalla convinzione che la prevalenza del bene sul male si fondi anche su ragioni di natura metafisica.

#### BIBLIOGRAFIA

- BABUT, D.,  
- *Plutarco e lo stoicismo*, trad. it. Milano, 2003 (orig. Paris, 1969).
- BALTES, M.,  
- "La dottrina dell'anima in Plutarco", *Elenchos*, 21 (2000) 245-70.
- BECCHI, F.,  
- *Plutarco, La virtù etica*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli, 1990.  
"Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come παιδεία dell'anima", in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCIA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platon y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la IPS, Madrid, 1999, pp. 25-43.
- BELLANTI, A.,  
- "Aristotele pitagorico? La concezione della medietà nel *De virtute morali* di Plutarco", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 95 (2003) 3-36.  
- "La teoria plutarchea della virtù tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo", in P. VOLPE CACCIATORE & F. FERRARI (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Atti del X Convegno Plutarcheo, Napoli, 2007, pp. 221-64.
- BONAZZI, M.,  
- "Plutarco, Γ Academia e la politica", in P. VOLPE CACCIATORE & F. FERRARI (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Atti del X Convegno Plutarcheo, Napoli, 2007, pp. 265-80.
- DONINI, P. L.,  
- "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", *ANRW*, II 36.7 (1994), pp. 5027-5100.
- DÖRRIE, H.,  
- "Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit", in R.B. PALMER & R. HAMERTON-KELLY (eds.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, 1971, pp. 36-56.
- FERRARI, F.,  
- *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, 1995.  
- "La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco", *MH*, 53 (1996) 44-55.  
- "Platone in Plutarco", in I. GALLO (ed.), *La biblioteca di Plutarco*, Atti del IX Convegno Plutarcheo, Napoli, 2004, pp. 225-35.
- FERRARI, F. & BALDI, L.,  
- *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli, 2002.
- FROIDEFOND, C.,  
- "Plutarque et le platonisme", *ANRW*, II 36.1 (1987), pp. 184-233.
- GOMBOCZ, W. L.,  
- "Die Philosophie der ausgehenden Antike und des friihen Mittelalters", in W. ROD (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. IV, Miinchen, 1997.
- HELMBOLD, W. C. & O'NEIL, E. N.,  
*Plutarch's Quotations*, London, 1959.
- HELMIG, C.,  
- "Die Weltenstehung des *Timaios* und die platonische *homoiosis theoi* - zum kosmologischen Hintergrund von Plutarchs *De sera numinis vindicta* 550 D-E", in T. LEINKAUF & C. STEEL (eds.), *PLOUTARCHOS, n.s5 (2007/2008) 19-32*.

- Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, 2005, pp. 13-40.
- INGENKAMP, H.G.,
- "De Virtute morali Plutarch's Scheingefecht gegen die stoiche Lehre von der Seele", in A. PÉREZ JIMENEZ - J. GARCIA - LOPEZ - R.M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platon y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la IPS, Madrid, 1999, pp. 79-93.
- OPSOMER, J.,
- "L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque", in M. GARCIA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas*, Madrid 1994, pp. 33-49.
- BONAZZI & V. CELLUPRICA (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, 2005, pp. 161-200.
- VEGETTI, M.,
- "Plutarch's Platonism Revisited", in M. BONAZZI & V. CELLUPRICA (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, 2005, pp. 161-200.
  - "The Place of Plutarch in the History of Platonism", in P. VOLPE CACCIATORE & F. FERRARI (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Atti del X Convegno Plutarco, Napoli 2007, 281-309.
  - *Quindici lezioni su Platone*, Torino, 2003.