

LA «I PLATONICA QUAESTIO» DI PLUTARCO

Un tentativo di interpretazione

1. – La *I Platonica Quaestio*¹ di Plutarco ha ricevuto una certa attenzione dalla critica solo nel corso degli ultimi anni, a partire dal libro di Opsomer *In Search of the Truth*². Nella *Quaestio* Plutarco si prefigge di spiegare il celebre passo del *Teeteto*, in cui Socrate dice di essere stato reso sterile dal dio quanto alla generazione di opinioni personali, ma di aver ricevuto la capacità di indurre gli altri a procreare di proprie³. La lettura che si è generalmente imposta interpreta lo scritto plutarco come una testimonianza della compresenza nel filosofo di tematiche neoaccademiche e platoniche. Sicuramente il *Teeteto* godeva di un certo prestigio nell'Accademia di età ellenistica, e sul *Teeteto*, ancora nel periodo che va dal I secolo a.C. alla prima età imperiale, si imperniava un dibattito attorno alla definizione da darsi alla filosofia di Platone e ai singoli dialoghi⁴. Tuttavia la mia opinione è che *P.Q.I.* sia un testo sostanzialmente diverso dalla interpretazione che se ne dà oggi comunemente, e che, se pure è stato composto da Plutarco tenendo presenti i dibattiti a cui abbiamo accennato, abbia comunque finalità non direttamente ridicibili ai dibattiti summenzionati. Intendo dimostrare infatti che la prima questione platonica è un testo di esegesi platonica che ha l'obiettivo primario di ricondurre a Platone una certa pratica filosofica caratteristica di Socrate.

Plutarco individua sostanzialmente tre argomenti che danno conto dell'ordine della divinità. Innanzitutto chi si astiene dal generare opinioni personali, ma si dedica alla confutazione, non avendo niente di proprio da difendere in una discussione, è degno di maggiore fiducia dal momento che ha intrapreso insieme alla persona interrogata la ricerca della verità⁵.

¹) D'ora in avanti *P.Q.I.*

²) Cfr. Opsomer 1998, cap. 4, soprattutto p. 161 ss.

³) *Theaet.* 150c 7-8.

⁴) Cfr. Opsomer 1998, cap. 2. La discussione sul senso e sul peso del *Teeteto* nel complesso dell'opera platonica rimane importante anche in epoca tarda, come attestano gli anonimi *Prolegomena in Platonis philosophiam*; oltre al libro di Opsomer si può vedere anche Bonazzi 2003, p. 81 ss., in part. 91.

⁵) Cfr. 999 E-F.

In secondo luogo, visto che chi ama è in una condizione di cecità nei confronti dell'oggetto del suo desiderio, e che si prova l'amore più forte nei confronti delle proprie opinioni e argomentazioni, per mantenere un efficace senso critico è necessario astenersi dal formulare giudizi. In questo ambito è cosa preferibile scegliersi ciò che è meglio, indipendentemente da chi l'abbia generato ⁶.

Interessa alla nostra analisi la terza e ultima tra le argomentazioni che Plutarco propone a sostegno dell'asserzione di Socrate: nel paragrafo 3 della *Quaestio* il filosofo di Cheronea prospetta due possibilità di conoscenza, discutendo le quali conclude in ogni caso che la divinità ha agito bene impedendo a Socrate di formulare opinioni personali.

La prima ipotesi è presentata in modo sostanzialmente lineare:

Se nulla è per l'uomo apprensibile e conoscibile, allora è naturale che il dio abbia impedito a Socrate di produrre affermazioni vuote, false e instabili, ma anzi l'abbia costretto a confutare coloro che opinavano cose del genere. Non era un guadagno da poco, ma grandissimo, quel discorso che libera dal più grande dei mali, la menzogna e la vanità, e "il dio non ne fece dono neppure ai figli di Asclepio" ⁷. Quella di Socrate, infatti, non era una cura per il corpo, ma una purificazione per l'anima marcita e guasta. ⁸

La conoscenza di cui si parla in questo passo è chiaramente quella che per gli Stoici si può ricavare dal mondo fenomenico tramite i sensi, l'apprensibilità, come indica in modo evidente l'aggettivo verbale *καταληπτόν* ⁹. Per Plutarco la dimensione epistemologica a cui si attiene chi sostiene questo tipo di conoscenza è l'ambito dell'opinione, della *δόξα*, i cui oggetti e le cui formulazioni sono falsi nella misura in cui sono privi della permanenza e della stabilità. Vale la pena considerare che i termini con cui viene descritto in questo passo il mondo sensibile non sono assolutamente un caso isolato nel *Corpus Plutarcheum*. Questa interpretazione del mondo sensibile, infatti, dà origine all'atteggiamento di Arcesilao verso i fenomeni difeso in *Adv. Col.* 1121 F - 1122 A ¹⁰. Il dualista Parmenide di *Adv. Col.* 1114 C ss., inoltre, scinde la realtà in due piani, uno dei quali ha le stesse caratteristiche di *P.Q.I* 1000 C7-D1: da un punto di vista ontologico, questa dimensione è caratterizzata da un processo infinito di cambiamento, che si attua in un alternarsi di deperimento e accrescimento; da un punto di vista epistemologico, essa può essere definita solo come opinabile, attinente alla *δόξα* ¹¹, in quanto percepita dai sensi ¹².

La seconda ipotesi prospettata concerne la possibilità della conoscenza, o meglio della scienza:

⁶) Cfr. 1000 A.

⁷) Citazione di Teognide, v. 432.

⁸) 1000 C 7 - D 1.

⁹) Cfr. Opsomer 1998, p. 161.

¹⁰) Come osserva Cherniss 1976, p. 25 nt. d.

¹¹) Cfr. 1114 C 8 ss.: ἔστι δὲ τὸ μὲν δοξαστὸν ἀβέβαιον καὶ πλανητὸν ἐν πάθει πολλοῖς καὶ μεταβολαῖς τῷ φθίνειν καὶ αὔξεισθαι.

¹²) Cfr. 1114 C 12: τῆ αἰσθήσει.

Se invece esiste la scienza di ciò che è vero e unico è ciò che è vero, colui che lo ha appreso da colui che lo ha trovato non (lo) possiede meno di colui che lo ha trovato; ma lo prende di più colui che non è persuaso di possederlo, e prende la cosa migliore di tutte, come colui che senza avere figli si sceglie il più eccellente.¹³

Se l'apodosi del periodo ipotetico con cui inizia questa seconda possibilità, come vedremo tra breve, presenta più di una difficoltà, abbastanza chiara mi sembra la protasi. Innanzitutto è molto significativo che Plutarco usi il termine ἐπιστήμη, scienza. Se nella prima possibilità si parlava di apprensione e conoscenza (καταληπτόν καὶ γνωστόν 1000 C 7-8) e il periodo ipotetico veniva costruito in forma negativa (εἰ μὲν οὐδὲν ἐστὶ), nella seconda ipotesi, che ha forma affermativa (εἰ δ' ἔστιν), ciò che è in discussione è se esista la scienza (di ciò che è vero), la disciplina che nel *Teeteto* risulta irriducibile per sua stessa definizione alla percezione (αἰσθήσις)¹⁴ e che nella *Repubblica* e nel *Menone* indica la conoscenza degli enti matematici¹⁵. Allo stesso modo nell'*Adversus Colotem* il rifiuto socratico di fidarsi nella capacità euristica dei sensi è motivato dall'ἐπιστήμη che l'anima di natura filosofica agogna di ottenere per ciascuna cosa, e che non può ricavare dalla sensazione, la cui utilità non va oltre un orientamento pratico che nulla ha da spartire con la vera scienza¹⁶. Il Socrate di Plutarco, detto altrimenti, è convinto dell'irriducibilità di sensazione e scienza.

Le due alternative, insomma, non sono in realtà alternative in senso proprio: lo sarebbero state se Plutarco nella prima avesse negato la possibilità dell'apprensione e di una generica conoscenza (ciò che in effetti fa), e nella seconda avesse affermato al contrario questa possibilità, sostenendo che qualcosa è apprensibile e conoscibile, o magari estendendo apprensibilità e conoscibilità a tutto il mondo fenomenico¹⁷ (cosa che al contrario si guarda bene dal fare¹⁸).

¹³) 1000 D.

¹⁴) Cfr. Bonazzi 2003, p. 84. L'identità fra ἐπιστήμη e αἰσθήσις è la prima definizione di scienza data da Teeteto a 151e e sarà poi confutata da Socrate a 163b ss., cfr. soprattutto 164b 8-11.

¹⁵) Cfr. *Resp.* 530d ss. e *Men.* 85d ss.

¹⁶) Cfr. *Adv. Col.* 1118 B e il commento di Warren 2002, p. 351 ss.

¹⁷) Giacché la proposizione di carattere contrario a una affermazione universale negativa, quale è «se nulla vi è di apprensibile e conoscibile», non è una frase particolare affermativa, come «se vi è qualcosa di apprensibile e conoscibile» (l'universale negativa si trova infatti in un rapporto di contraddittorietà con la particolare affermativa), ma una frase universale positiva, come «se tutto è apprensibile e conoscibile».

¹⁸) Non sono di conseguenza d'accordo con Opsomer 1998, p. 190, il quale a proposito delle due alternative di *P.Q.I* scrive: «it is remarkable that he choses a hypothetical wording in both these key texts [lo studioso si sta riferendo, oltre a *P.Q.I* 1000 C 7-8 e 1000 D 1-2, a *De Stoicorum repugnantiis* 1037 C, in cui si afferma che la *dissertatio in utramque partem* praticata dagli Accademici era finalizzata alla κατάληψις della verità; non mi pare tuttavia ci sia alcun nesso sostanziale tra i due testi]. One should not evade the question whether Plutarch believed κατάληψις to be possible. At any rate, by affirming neither of the two theses, Plutarch, in the best Academic tradition, avoids the trap of self-contradiction that consists in categorically stating that he *knows* [il corsivo è di Opsomer] that nothing can be known» (cfr. anche Opsomer 2005, p. 174 nt. 28). Come ho argomentato, le due alternative non sono un *aut-aut* vero e proprio, e gli aggettivi verbali καταληπτόν e γνωστόν coprono un campo semantico distinto dall'ἐπιστήμη.

In realtà da una parte Plutarco prospetta una prima eventualità nella quale si negano la conoscenza sensibile e la dimensione epistemologica della δόξα ad essa collegata, dall'altra viene presentato un secondo caso in cui ciò che è possibile è la scienza che ha per oggetto l'unicità del vero.

Non è certo una connotazione secondaria anche quanto è espresso nel secondo membro della protasi: «e unico è ciò che è vero». Qualificando con il numerale ἓν ciò che pertiene alla verità, Plutarco sta infatti costruendo un'antitesi diretta con i neutri plurali ὑπηνέμια καὶ ψευδῆ καὶ ἀβέβαια di 1000 C 9, posti così in un'opposizione che è numerale e concettuale allo stesso tempo, poiché è un «uno» che si contrappone a molti e al contempo un «uno» (che quindi è e rimane identico a se stesso) che si contrappone a cose che al contrario mutano per la propria instabilità. Anche per questo ἓν siamo in grado di cogliere ulteriori occorrenze negli scritti di Plutarco. Attraverso il numerale ἓν, infatti, unito al participio ὄν, a creare un binomio pressoché sinonimico, Ammonio in *De E apud Delphos* definiva la dimensione intellegibile come radicalmente diversa dalla dimensione sensibile¹⁹. Come nella presentazione di Parmenide in *Adv. Col.* 1114 C ss., anche nel trattato sulla E di Delfi alla dimensione intellegibile in cui trova posto ciò che è uno e che è realmente si oppone un piano differente in cui pertiene alla molteplicità del reale, sottoposto a un ciclo incessante di nascita e morte²⁰, l'ambito gnoseo-epistemologico della αἴσθησις²¹.

Più difficile è capire l'apodosi e i tre periodi che seguono: «colui che lo ha appreso da colui che lo ha trovato (lo) possiede non meno di chi lo ha trovato; ma lo prende di più colui che non è convinto di possederlo, e prende la cosa migliore di tutte, come colui che senza avere figli si sceglie il più eccellente»²².

Opsomer segue Cherniss e traduce ἐπιστήμη con «knowledge», ma non dobbiamo scordare che il *Teeteto*, del quale, o di un passo del quale, *P.Q.I* è pur sempre un tentativo di esegesi, si occupa della definizione di «scienza». Credo meriti qualche precisazione anche quanto afferma Opsomer successivamente (cfr. p. 192), cioè che in *P.Q.I* vi sarebbe da parte di Plutarco una «somewhat ambiguous attitude with regard to κατάληψις». Questa asserzione, infatti, è indubbiamente vera se riferita alla posizione filosofica di Plutarco nel suo complesso. Egli, pur mantenendo accuratamente le distanze da ogni gnoseologia empirista (cfr. Brittain 2001, p.es. pp. 232 e 236, e Bonazzi 2004, pp. 57-58), ritiene che i sensi hanno una utilità nella vita pratica, come è espresso a chiare lettere in *Adv. Col.* 1118 B. Si può dire perciò che Plutarco in ambito morale era seguace di un probabilismo in ultima istanza filoniano, come evidenzia Brittain 2001, pp. 228-230. Ma anche in ambito teoretico una qualche forma di κατάληψις era da Plutarco ammessa, nella misura in cui l'uomo possiede dottrine positive come l'esistenza degli dei, cfr. Donini 2002, p. 263, e Opsomer 2005, p. 174 nt. 28. Una dimostrazione dell'imbarazzo di Plutarco di fronte alla sospensione generalizzata del giudizio proviene dall'*Adv. Col.* Argomentando infatti, a 1121F ss., la continuità filosofica di Arcesilao con Socrate, Platone, Parmenide ed Eraclito, Plutarco attribuisce al primo ἑποχὴ περὶ πάντων, agli altri una generica ἐποχὴ e ἰἀκατάληψια. È un po' diverso, però, il caso di *P.Q.I*, in cui Plutarco si sforza, a mio avviso, di negare ogni valore alla κατάληψις e aggira il problema della conoscenza dell'esistenza degli dei da parte dell'uomo attribuendo a 1000 D 11-12 a Socrate la sapienza erotica, che si occupava di divino e intellegibile, ma non faceva ricorso all'assenso.

¹⁹) Cfr. *De E apud Delphos* 393 B, cfr. Ferrari 1995, p. 51 ss.

²⁰) Cfr. 392 A.

²¹) Cfr. 392 E.

²²) Nell'interpretare questo passo ho inteso come complemento oggetto nell'apodosi del periodo ipotetico l'aggettivo sostantivato τὸ ἀληθές, da me reso con il pronome «lo», ma Plutarco non si serve di alcun pronome e, almeno in linea di principio, complemento oggetto del verbo

In ogni caso l'alternativa tra *μανθάνειν* e *εὐρίσκειν*, a proposito di una competenza o di una scienza (e della verità a questa concernente), è un *topos* della letteratura filosofica che ha diverse occorrenze in Platone, come correttamente segnalato da Cherniss²³. Credo che possa gettare un po' di luce sul nostro passo il *Fedone*, a 85c 7-9. Socrate sta cercando di convincere Simmia e Cebete che nella morte non vi è alcun pericolo, perché l'anima una volta separata dal corpo potrà anzi raggiungere quanto le è simile per genere e qualità²⁴. I suoi interlocutori, tuttavia, non sono ancora definitivamente convinti delle sue argomentazioni; Simmia in particolare vorrebbe approfondire ulteriormente la questione e così si rivolge a Socrate:

A me, Socrate, come forse anche a te, sembra che la conoscenza certa sia nella nostra vita o impossibile o estremamente difficile, e non saggiare in ogni modo ciò che si dice a proposito di questi argomenti e tirarsi indietro prima di essersi stancati di esaminarli sotto ogni angolazione, questo sarebbe degno di un uomo totalmente ignavo; è necessario, infatti, riguardo a questi argomenti raggiungere uno solo di questi risultati: o apprendere come stiano le cose o trovarlo da sé oppure, se questo è impossibile, prendendo il migliore fra i ragionamenti umani e il più arduo da confutare, navigare attraverso il mare della vita facendosi portare su questo ragionamento come su una zattera, correndo questo rischio, se uno non fosse in grado di attraversare in modo più sicuro e al riparo dai pericoli su un mezzo di trasporto più solido, come un ragionamento divino.²⁵

ἔχειν di 1000 D 3 potrebbe anche essere il sostantivo *ἐπιστήμη*. Allo stesso modo ha una certa ambiguità anche l'espressione *ἐξ ἀπάντων* a 1000 D 5, che noi abbiamo tradotta come un complemento partitivo retto dal superlativo *τὸ βέλτιστον*, ma che a rigore potrebbe anche essere un complemento di provenienza retto da *λαμβάνει* – e allora la traduzione sarebbe: «prende la cosa migliore da tutti». Il paragone che Plutarco istituisce con colui che senza generare si sceglie il figlio più eccellente credo tuttavia renda preferibile la traduzione che noi abbiamo proposto: mi sembra ovvio infatti che il complemento *ἐξ ἀπάντων* sia sottinteso anche in questo periodo, ma allora avrebbe senso intendere l'*ἐξ ἀπάντων* come dipendente da *τὸν ἄριστον*, cioè «il figlio più eccellente fra tutti», piuttosto che interpretare «si sceglie come figlio da tutti il più eccellente». A 1000 A 6-8, inoltre, abbiamo una considerazione di Plutarco che, presentando una notevole affinità lessicale con 1000 D 5, ci fornisce un ulteriore indizio in tale senso: «è necessario, infatti, nel primo caso prendere ciò che è proprio [*λαβεῖν τὸ ἴδιον*], nel secondo caso, invece, prendere ciò che è migliore [*τὸ βέλτιστον*], anche quando sia di altri». Plutarco si sta riferendo all'analogia che c'è fra la generazione di figli e la generazione di discorsi. L'amore per i secondi da parte di chi li genera, anzi, è ancora più intenso che quello per i primi, ma se nell'ambito della procreazione dei figli è giusto privilegiare ciò che è proprio, per quanto riguarda i discorsi, le opinioni, le attività intellettuali insomma, la cosa più giusta al contrario è valutare, e fare propria, un'idea per la sua eccellenza, non per la sua origine. Io credo che le affinità lessicali tra 1000 A 6-8 e 1000 D 5 consentano di ritenere sottinteso anche nel primo passo l'*ἐξ ἀπάντων* che è esplicitato nel secondo, e anche in questo caso il senso preferibile è quello partitivo. Il fatto che Plutarco specifichi che occorre scegliere, fra i discorsi, ciò che è migliore *anche quando sia di altri* rende affatto fuori luogo una traduzione di *ἐξ ἀπάντων* come «da tutti» (complemento di provenienza), mentre rende il senso di *ἐξ ἀπάντων* pienamente compiuto intendendolo come «di tutti» (partitivo): nell'ambito dei discorsi è obbligatorio scegliere la cosa migliore *di tutte*, anche quando sia stato un altro a generarla.

²³) Cfr. Cherniss 1976, p. 27 nt. e.

²⁴) Cfr. *Fedone* 84a ss.

²⁵) *Fedone* 85c 1 - d 4.

Simmia, insomma, propone tre possibilità conoscitive, scoprire da sé qualcosa, impararlo da altri, affidarsi a un'argomentazione che sia migliore delle altre e più difficilmente confutabile; se applicassimo tuttavia a queste tre possibilità una sorta di metodo diairetico, ci renderemmo conto che in realtà queste da tre si possono ridurre a due: εὑρεῖν e μαθεῖν sono infatti i due sottogruppi in cui si suddivide la possibilità di conoscere come stanno veramente le cose (ὅπῃ ἔχει); la polarità εὑρεῖν-μαθεῖν, detto altrimenti, sussiste solo nel caso in cui la verità può essere raggiunta. Solamente in caso affermativo, si deve allora stabilire se ciò sia avvenuto tramite la scoperta personale o per via dell'insegnamento di qualcun altro; in caso negativo (εἰ ταῦτα ἀδύνατον, come dice Simmia), dunque laddove non ci sono le condizioni né per una εὔρεσις né per una μάθησις, dobbiamo essere in grado di impossessarci del ragionamento migliore, contro il quale si infrangono tutti i tentativi di confutazione.

Mi sembra inoppugnabile che il quadro concettuale di questo passo del *Fedone* costituisca il retroterra da cui si è originata la definizione della scienza che Plutarco dà in *P.Q.I* 1000 D 2-6. Certamente non si può ignorare né sottostimare una certa differenza di tono tra i due testi, nella misura in cui le parole di Plutarco, rispetto a quanto dice Simmia, si presentano in modo assai sintetico e poco problematico, e sono anzi affatto assertive. Quello che in Platone è un discorso abbastanza fluido in Plutarco acquisisce invece una formulazione che potremmo a buon diritto definire dogmatica. L'ipotesi che noi avanziamo, per giustificare questo scarto fra i due testi, è che *P.Q.I* 1000 D 2-5 presupponga certamente una riflessione da parte di Plutarco su *Fedone* 85c 7-9, e probabilmente almeno una discussione, avvenuta tra Plutarco e qualche membro del suo entourage²⁶; risultato di questa discussione (ma nulla vieta di pensare che ve ne possano essere state diverse) sarebbe allora quanto affermato nella *Quaestio*: «colui che lo ha appreso da colui che lo ha imparato non lo possiede meno di colui che lo ha trovato; ma lo prende di più colui che non è persuaso di possederlo, e prende la cosa migliore di tutte, come colui che senza figli si sceglie il più eccellente». L'espressione sarebbe così concentrata, dogmatica, perché il concetto sostenuto rappresenta l'esito a cui tale discussione, o tali discussioni erano giunte e, essendo un punto a proposito del quale si era verosimilmente trovato accordo, sarebbe stato superfluo soffermarsi su di esso nella *Quaestio*. L'opinione che Platone fa esprimere a Simmia, insomma, affatto lontana da ogni sistematicità, a nostro giudizio ha richiesto ad un certo punto della storia del Platonismo alcuni chiarimenti, ulteriori approfondimenti, e nella formulazione che assume in *P.Q.I* 1000

²⁶ Plutarco stesso attesta in diversi suoi scritti le discussioni che avvenivano nella sua cerchia a proposito di esegesi platonica, e di filosofia in generale, nonché le richieste di chiarimenti che i suoi amici gli rivolgevano; cfr. p.es. *De animae procreatione in Timaeo* 1012 B; *Adversus Colotem* 1107 E-F; *De E apud Delphos* 409 E ss. In ogni caso il dibattito sulla εὔρεσις e sui suoi rapporti con ἄνάμνησις e con la μάθησις è molto probabile sia stato assai sentito, almeno dalla tarda età ellenistica, in molti esponenti del Platonismo. L'anonimo commentatore del *Teeteto* a 56.14 afferma: «ma in che modo le anime ricordano [ἀναμνήσκονται] ancora, se o imparano o trovano? Si dice che trovano anche coloro che perdono qualcosa e successivamente ne tornano in possesso». Un'eco, forse, di queste discussioni, e sul significato che ha la parola εὔρεσις (cioè «trovare» o «ritrovare»), è possibile ravvisare in Filone d'Alessandria, come rileva Runia 1986.

D 2-5 rappresenta la conclusione che questo dibattito ha avuto, quella sulla quale dovevano ricadere le maggiori simpatie fra chi vi aveva partecipato, perlomeno all'interno della cerchia di Plutarco.

La conseguenza più importante del dibattito che stiamo ipotizzando è che la polarità εὔρεσις-μάθησις, già in Platone connessa in modo imprescindibile alla possibilità di conoscere la verità delle cose, diviene in *P.Q.I* parte integrante della definizione di ἐπιστήμη. Infatti a mio modo di vedere sostenere che «se la scienza del vero esiste e unico è questo vero», allora «lo possiede chi lo ha trovato non meno di chi lo ha appreso da chi lo ha trovato» significa in qualche modo affermare che la caratteristica di questa scienza del vero è che, se si ha, si mantiene immutata quando passa da colui che ne è entrato in possesso per iniziativa personale alla persona che invece da questo lo apprende. La scienza autentica, di conseguenza, è quella, e solo quella, che si occupa del vero, che è uno, e che per questo ha carattere finito e può così passare da una persona a un'altra senza modificazioni, fraintendimenti, imprecisioni e senza che questo processo di trasmissione comporti un cambiamento nell'ἐπιστήμη stessa.

A 1000 D 2-4, in sostanza, Plutarco sta proponendo una definizione generale, assoluta, della scienza: vera scienza è quella disciplina che gode di tali caratteristiche.

A 1000 D 4, dopo il segno di interpunzione che segue a εὐπόντος, il riferimento del discorso tuttavia cambia, come indica la particella fortemente avversativa δέ. Ripetiamo ancora una volta le parole di Plutarco: «ma lo prende di più colui che non è persuaso di possederlo, e prende la cosa migliore di tutte, come colui che senza avere figli si sceglie il più eccellente». Se il confronto che abbiamo istituito tra questo passo e *Fedone* 85c 7-8 è fondato, io credo che a questo punto il ragionamento del filosofo di Cheronea slitti da una descrizione assoluta, definitoria, a un ambito concreto, che pertiene alla nostra realtà di uomini. L'analisi di *Fedone* 85c 8 - d 4 a questo proposito ci può dare qualche altra indicazione. Riproponiamo ancora parte di ciò che dice Simmia: «se ciò è impossibile [εἰ ταῦτα ἀδύνατον, dove per ταῦτα si intende ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὔρεῖν], prendendo il migliore dei ragionamenti umani e il più difficilmente confutabile, è necessario navigare attraverso il mare della vita facendosi portare su questo come su una zattera, correndo questo rischio, se uno non fosse in grado di attraversare in modo più sicuro e alieno da pericoli su un mezzo di trasporto più solido, come un ragionamento divino». Abbiamo già detto che le prospettive conoscitive presentate dall'amico di Socrate sono tre, la scoperta, l'apprendimento e la scelta del migliore e più inconfutabile degli argomenti umani, ma che in realtà si possono ridurre a due, se consideriamo che εὔρεσις e μάθησις rappresentano le due possibilità in cui si divide la conoscenza di come stanno veramente le cose. L'alternativa primaria è se si ha questa conoscenza, o se non si ha, e in questo caso occorre arrangiarsi con mezzi di fortuna, come può essere affidarsi a una fragile imbarcazione per andare in alto mare, o, in altre parole, servirsi di un ragionamento umano per affrontare la vita, che richiederebbe ben altro tipo di certezze. La mia idea è che la parte finale di questo passo, nella quale si oppone il ricorso al ragionamento umano più difficilmente confutabile, paragonato a una zattera, all'uso invece di un ragionamento divino, mezzo maggiormente al sicuro dai pericoli e più stabile, venne probabilmente interpretata da Plutarco in un modo simile: se conoscere una

cosa in modo tale da averne scoperta e apprendimento si contrappone al ragionamento migliore che riguardo alla medesima cosa l'uomo può fare proprio; se, ancora, questo ragionamento, umano e privo di certezza assoluta, si contrappone al ragionamento divino; allora, ciò di cui vi può essere εὔρεσις e μάθησις è ambito esclusivo della conoscenza divina, preclusa all'uomo, che può avvalersi soltanto di congetture che si confutino a fatica.

È un segnale importante che, dopo avere utilizzato il verbo ἔχειν a 1000 D 3 per indicare il possesso della verità, Plutarco a 1000 D 4 si serve di λαμβάνειν, contrapposto in modo forte proprio a ἔχειν, come indica anche l'avversativa δέ: «ma prende il vero di più colui che non è convinto di possederlo»; ovvero per prenderlo è necessario pensare di non averlo. Siamo chiaramente in un ambito diverso da quello esposto a 1000 D 3, in cui si dice che «possiede il vero colui che lo ha appreso da colui che lo ha trovato non meno di colui che lo ha trovato». Il verbo λαμβάνειν è affatto diverso da ἔχειν, nella misura in cui il primo significa un possesso che si acquisisce e presuppone quindi una ricerca, il secondo al contrario è un verbo statico, come compete all'ἐπιστήμη. L'ambiguità del testo (ma è un'ambiguità che potrebbe in qualche modo essere ridimensionata tenendo conto, come noi abbiamo proposto, di una discussione precedente alla *Quaestio*) è dovuta al fatto che manca un qualsivoglia elemento che riveli in modo esplicito e inequivocabile che il riferimento del discorso è cambiato. Ritengo inoltre estremamente importante un altro aspetto del testo: la frase «e prende la cosa migliore di tutte»²⁷ è praticamente ricalcata su quanto dice Platone a 85c 8-9, «prendendo il migliore fra i ragionamenti umani»²⁸, nel caso non sia possibile o trovare o apprendere la verità.

È assolutamente evidente che Plutarco scrivendo *P.Q.I* 1000 D aveva in mente *Fedone* 85c, anche se non siamo più in grado di ricostruire con precisione i passaggi argomentativi che portarono alla stesura plutarchea. In ogni caso credo probabile l'ipotesi che a 1000 D 4-6 il discorso di Plutarco si stia riferendo alla possibilità che l'uomo ha di conoscere. O meglio: sembrerebbe che in queste righe il filosofo di Cheronea stia introducendo la figura di un uomo in particolare, ossia di Socrate, come risulta da 1000 D 6. Infatti l'espressione «come colui che senza avere figli si sceglie il più eccellente» a chi potrebbe riferirsi se non a Socrate, constatato che *P.Q.I* è un'esegesi del passo del *Teeteto* nel quale si riporta il divieto che il dio impose a Socrate di generare²⁹? Se si accetta questa interpretazione acquista nuova luce anche *P.Q.I* 1000 D 4, «ma prende il vero di più colui che non è convinto di possederlo», in quanto vi sarebbe un rimando ad *Apologia* 21a ss., dove Socrate al processo dichiara di essere stato proclamato il più sapiente degli uomini dall'oracolo, ma questa sapienza altro non è se non consapevolezza d'ignoranza. Esattamente per questo, allora, egli coglie di più il vero, ovvero è il più sapiente, poiché è convinto di non possederlo, cioè perché è consapevole di essere ignorante.

²⁷) καὶ λαμβάνει τὸ βέλτιστον ἐξ πάντων.

²⁸) τὸν γοῦν βέλτιστον πᾶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα.

²⁹) Cfr. *P.Q.I* 999 C.

Così continua la *Quaestio*:

Guarda allora ³⁰ se sia davvero degno di cura tutto il resto, le opere poetiche, le discipline matematiche, i discorsi dei retori e le dottrine dei sofisti, che il demone impedi a Socrate di generare: questa sola al contrario Socrate riteneva sapienza, quella che era da lui chiamata erotica e si occupava di ciò che è divino e intellegibile, e di questa non vi è per gli uomini generazione, né scoperta, ma reminiscenza. ³¹

Il discorso di Plutarco torna a essere a questo punto abbastanza lineare. Ciò che si consiglia di trascurare, in quanto indegno di attenzione, sono le discipline che in vari dialoghi e in vari passi platonici Socrate si è trovato a criticare perché in realtà prive di valore epistemologico ³². L'unica strada che la divinità ha mostrato a Socrate è quella che porta a una forma di sapienza che egli definiva erotica, che con il vero ha qualche contatto, nella misura in cui si occupa di divino e intellegibile, ma non lo possiede completamente: dell'erotica non c'è una εὔρεσις trasmissibile, essa può solo suscitare ἀνάμνησις. In questo senso dunque è possibile affermare che Socrate coglie il vero, attraverso la sapienza che gli era propria, e in questo senso è possibile anche affermare che egli non possiede il vero, in quanto l'erotica era precisamente una forma di sapienza e non una scienza – dell'erotica non vi è né generazione né scoperta ³³, mentre la scoperta è parte stessa della definizione di scienza a 1000 D 3 ³⁴.

³⁰) δέ, che in questo caso mi sembra non abbia un senso avversativo, ma uno più genericamente continuativo.

³¹) Cfr. *P.Q.I* 1000 D-E.

³²) Cfr. p.es. *Apologia* 21c - 22e.

³³) Sono dell'avviso in ogni caso che anche sotto questo punto di vista vi sia da parte di Plutarco un'apparente ambiguità. Penso infatti che quanto sostiene Plutarco a 1000 E 1, cioè che dell'erotica c'è ἀνάμνησις e non εὔρεσις né γένεσις, vada letto in correlazione a quanto invece afferma a proposito della scienza a 1000 D 3-4, ovvero che la scienza è posseduta da chi l'ha trovata non meno di chi da questi l'abbia appresa (in *Fedone* 85c 7-8, da cui deriva *P.Q.I* 1000 D 3, come abbiamo visto, si dice che la verità può essere scoperta o appresa), poiché il filosofo di Cheronea sta creando un confronto proprio tra sapienza e scienza. Costitutiva della prima è la reminiscenza, della seconda scoperta e apprendimento. Rimane allora da capire perché Plutarco dica a 1000 E 1 che dell'erotica non c'è scoperta né «generazione», visto che, seguendo questo ragionamento, sarebbe stato più opportuno dire che dell'erotica non ci possono essere scoperta e «apprendimento». Una risposta a questo problema va cercata, a mio avviso, ancora nel carattere allusivo dell'argomentazione della *quaestio*, che riferisce un dibattito assai noto agli esegeti di Platone al tempo di Plutarco. Il commentatore al *Teeteto*, commentando *Theaet.* 150d 1-2 e 150d 7-8, discute della relazione tra anamnesi e εὔρημα ed ἔκγονον (a 56.1 ss.) e μανθάνειν e εὔρισκεῖν (a 56.14 ss.). Scoperta, apprendimento e generazione sono tre concetti che coloro che hanno commentato il *Teeteto* hanno dovuto spiegare in rapporto alla reminiscenza, considerandoli spesso come sinonimi.

³⁴) Sul rifiuto da parte di Plutarco di attribuire ἐπιστήμη a Socrate cfr. anche Donini 2003, p. 354. L'attribuzione a Socrate di una sapienza di tipo erotico costituisce un evidente riferimento al *Simposio* platonico. Diotima a 201d-212a, infatti, rivela a Socrate che Eros si colloca in una dimensione demonica, a metà tra la divinità e l'uomo, in quanto rispetto alla prima è privo di conoscenza, ma rispetto al secondo è cosciente della propria ignoranza e quindi desideroso di conoscere. L'erotica diviene allora la disciplina che permette a Eros, e ai pochi uomini che possano definirsi demonici, di innalzarsi dai sensibili e di avvicinarsi in qualche modo all'intellegibile. Il

La sezione conclusiva della *Quaestio* spiega infine come si verifica la reminiscenza suscitata dalla sapienza erotica:

Perciò Socrate non insegnava alcunché, ma instillando nei giovani i principi delle aporie, come se fossero doglie di parto, risvegliava, suscitava e tirava fuori tutte assieme le nozioni comuni; e chiamava ciò arte maieutica. Quest'arte non infondeva dal di fuori l'intelletto alle persone in cui Socrate si imbatteva, come altri invece fingevano, ma mostrava a costoro che avevano in sé qualcosa di proprio, in uno stato tuttavia di incompiutezza e confusione, che aveva bisogno di qualcuno che lo facesse crescere e lo rafforzasse.³⁵

La reminiscenza non è un contenuto positivo che viene inculcato nella mente di una persona dall'esterno, ma è qualcosa che attraverso lo stupore provocato dal dubbio (ἀπορία) risveglia nell'uomo le tracce della dimensione intellegibile che sono rimaste nel νοῦς dopo la reincarnazione. A livello lessicale c'è un elemento da evidenziare: l'uso di ἐμφυτοὶ νοήσεις, che è termine di evidente derivazione stoica³⁶, utilizzato tuttavia in *P.Q.I* 1000 E 4 in senso innatista, contrariamente alla dottrina stoica della conoscenza, di tipo empiristico. Piuttosto che essere il cedimento di Plutarco a una gnoseologia empirista, il termine nozione comune testimonia in *P.Q.I* un atteggiamento diffuso nel medioplatonismo, che si serviva di linguaggi e categorie stoiche per integrare dottrine platoniche e dimostrare, così facendo, l'inadeguatezza dell'impianto complessivo della Stoà³⁷.

2. – Chiarito, a mio modo di vedere, che il retroterra filosofico della prima questione platonica è costituito da una riflessione sul *Fedone* di Platone, oltre che sul *Teeteto*³⁸, credo che sia utile fare alcune considerazioni sui rapporti della

Simposio, dunque, accanto al *Teeteto* e al *Fedone*, ha fornito a Plutarco gli elementi più importanti per tracciare la caratterizzazione di Socrate che leggiamo in *P.Q.I*.

³⁵ 1000 E 2 ss.

³⁶ Cfr. *De Stoicorum repugnantis* 1041 E: ἐμφυτοὶ προλήψεις.

³⁷ Cfr. Ferrari 1995, pp. 213-215. Ferrari ha segnalato l'occorrenza di φυσική ἔννοια nel *Didaskalikos* (155.27, 155.32, 156.19-23) e di *insitae notiones* in Cicerone (*Tusc. disp.* 1.57-58) con un significato innatista. A queste testimonianze si può aggiungere anche l'anonimo commento al *Teeteto* (*physikai ennoiai* a 47.44-45), molto interessante per la relazione che in esso è istituita tra le nozioni naturali e l'anamnesi (47.45 ss.), analogamente a *P.Q.I*. Sull'occorrenza nel *Didaskalikos* delle nozioni naturali si può vedere Boys-Stones 2005, pp. 212-223, il quale mette in luce come Alcinoos usi sempre questo concetto polemicamente nei confronti dello Stoicismo, con un senso innatista e in contesti che richiedono una dimensione intellegibile trascendente (cfr. pp. 216-219); le nozioni naturali sono un concetto utile se inseriti in una gnoseologia platonica, ma sono insufficienti a dare spiegazioni esaustive in una dottrina della conoscenza che le interpreta in modo empiristico (cfr. pp. 221-223). Tornando a Plutarco, si può notare l'uso frequente che egli fa del termine ὁμη (cfr. e.g. *De virt. mor.* 442 D, 444 F, 445 B, 445 C; *De gen. Socr.* 581 C, 588 E-F, 589 A, 589 E; *Vit. Num.* 6.4) in contesti in cui si tratta della psicologia platonica. Di frequente Plutarco se ne serve parlando delle briglie dell'anima (e.g. *De virt. mor.* 442 D e *Vit. Num.* 6.4), e questo fa pensare che il concetto di ὁμη, elaborato nella psicologia stoica inammissibile per un platonico, sia riuscito, risemantizzato, a spiegare adeguatamente la metafora del *Fedro*.

³⁸ Il tema del rapporto tra *Fedone* e *Teeteto* in Plutarco, che va al di là dei limiti di questo studio, meriterebbe probabilmente un esame più accurato. Del *Fedone* infatti sono attestate nella

Quaestio con il resto del *Corpus Plutarcheum* e con il contesto filosofico in cui Plutarco si trovò a operare.

Opsomer ha considerato *P.Q.I* una riuscita interazione tra temi accademici e platonici e ha proposto questo testo come un'efficace introduzione all'intera produzione filosofica plutarchea³⁹. Donini, pur ammettendo che *P.Q.I* possa essere, presa in sé, una brillante combinazione tra platonismo e spirito neoaccademico, obietta che le tematiche affrontate nella *Quaestio* e presentate come socratiche, per esempio l'ἀνάμνησις a 1000 E ss., non sono mai produttive di ulteriori riflessioni e risolutive di altre questioni nell'ambito della restante parte del *Corpus Plutarcheum*⁴⁰. Sintomo incontestabile di questa scollatura fra *P.Q.I* e le altre opere di maggior impegno filosofico di Plutarco è il fatto che mai l'anamnesi, che potrebbe dare modo di rispondere a molte domande di carattere gnoseologico ed epistemologico, viene chiamata a giustificare l'origine di vere e proprie dottrine positive, come la trascendenza divina ribadita con forza da Plutarco in *De E apud Delphos* e *De Iside et Osiride*⁴¹.

Personalmente ritengo necessaria qualche limitazione anche alla definizione particolare di *P.Q.I* come una combinazione tra temi accademici e platonici. A mio avviso, infatti, il piano concettuale della *Quaestio* rimanda sempre e soltanto all'immagine che di Socrate viene data nei dialoghi platonici. Ci sono, è vero, elementi che risultano compatibili con il ritratto che di Socrate dava Arcesilao, tuttavia ogni affermazione presente in questo testo potrebbe essere ricavata da un qualsivoglia lettore di Platone direttamente dai dialoghi, senza alcun filtro di carattere neoaccademico. Le convergenze tra *P.Q.I* e la caratterizzazione neoaccademica di Socrate, detto altrimenti, sembrerebbero derivare dalla fonte comune a Plutarco e Arcesilao, ovvero le opere platoniche, piuttosto che essere la prova di una dipendenza del primo dal secondo, fermo restando che Plutarco aveva un'opinione tutt'altro che negativa dell'immagine di Socrate fornita da Arcesilao. A questo riguardo si possono isolare in *P.Q.I* alcuni passi significativi.

A 999 E 4 Plutarco, indicando il carattere della filosofia socratica, afferma che questa consisteva nell'esaminare gli altri e nel liberarli dalla boria, dall'inganno, dalla cialtroneria e dall'essere pesanti a se stessi e agli altri. Opsomer ha sostenuto che i termini boria (τῦφος) e cialtroneria (ἀλαζόνεια) sono un sintomo del legame tra la prima questione platonica e la tradizione neoaccademica⁴². Questi termini, insieme

tarda antichità letture di derivazione neoaccademica, che mettevano in luce il legame che affiora in certi passi dell'opera tra l'anima e il corpo (cfr. 66b 5-7); questo dialogo veniva presentato talvolta come un'opera che conduceva a un esito aporetico riguardo alla conoscenza (cfr. p.es. An. Prol. in Plat. phil. 10.34-41), ma ci sono rimaste tracce anche di una interpretazione empirista, ancora sulla base del legame anima-corpo affermata qua e là nel dialogo (cfr. Sesto Adv. math. 7.143-144), cfr. Bonazzi 2003, pp. 62-75. Le testimonianze neoplatoniche, inoltre, documentano un uso del *Fedone* a chiarimento del *Teeteto* (cfr. Bonazzi 2003, p. 82), esattamente come accade nella prima questione platonica di Plutarco.

³⁹) Cfr. Opsomer 1998, p. 127.

⁴⁰) Cfr. Donini 2002, p. 253.

⁴¹) Cfr. *ivi*, pp. 255-256. Anche Opsomer ha constatato le scarse occorrenze in Plutarco del concetto di ἀνάμνησις, cfr. Opsomer 1998, p. 193.

⁴²) Cfr. *ivi*, p. 145 ss.

a οἴημα, ricorrerebbero nelle opere e nei passi in cui Plutarco sta evidenziando i rapporti della Nuova Accademia con Socrate, come ad esempio *Adv. Col.* 1119 B e 1124 C e *De genio Socratis* 579 F, 580 B (τύφος) e 588 C (ἀλαζόνες).

Questa tuttavia è una conclusione inappropriata. Certamente questi concetti costituivano obiettivi per gli attacchi condotti da Arcesilao. Non si può dubitare, infatti, che in *Adv. Col.* τύφος, οἴημα e ἀλαζόνεια rimandino a una polemica che coinvolgeva l'Accademia di Arcesilao; i riscontri terminologici che si ravvisano tra l'opera di Plutarco e quanto ci riferisce Cicerone non lasciano spazio a esitazioni in tal senso⁴³. Tuttavia, ciò non significa necessariamente che questi fossero concetti caratterizzanti della Nuova Accademia in senso esclusivo. È affatto istruttivo il concetto di τύφος: al tempo di Plutarco, infatti, esso costituisce un *locus communis* di diverse tradizioni filosofiche, dal Pirronismo, al Cinismo, per giungere fino al medioplatonismo⁴⁴. Inoltre la prima attestazione dell'uso filosofico di τύφος è nel *Fedro*⁴⁵, un testo che Plutarco ben conosceva per lettura diretta. I termini τύφος e ἀλαζόνεια di *P.Q.I* 999 E, insomma, non sono appannaggio della tradizione neoaccademica, ma costituiscono un patrimonio comune del linguaggio filosofico del tempo di Plutarco⁴⁶.

A 999 F, parlando della confutazione socratica, Plutarco sostiene che l'atteggiamento dell'ateniese appariva alle persone sottoposte a esame una «ricerca in comune della verità»⁴⁷. La locuzione ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν era particolarmente apprezzata dall'Accademia ellenistica, i cui membri, come nota Opsomer, amavano definirsi ζητητικοί⁴⁸. All'origine di questa espressione è certamente Platone, che si serve in *Apologia* 21b⁴⁹ del sostantivo ζήτησις, in un passo che dovette essere capitale per la riflessione di Arcesilao⁵⁰. Troviamo il verbo ζητεῖν, associato alla ricerca filosofica, e quindi alla ricerca della verità, anche in *De Iside et Osiride*⁵¹ e in *De E apud Delphos*⁵². La connessione che in quest'ultimo testo Plutarco

⁴³ Cfr. p.es. *Adv. Col.* 1119 B (τὴν δὲ ἐνβροντησίαν ἐκ τοῦ βιοῦ καὶ τὸν τύφον ἐξήλαυσε καὶ τὰς ἐπαχθεῖς καὶ ὑπερόγκους κατοιήσεις καὶ μεγαλαυχίας) e *Varr.* 42 (*errorem autem et temerarietatem et ignorantiam et opinionem et suspicionem et uno nomine omnia quae essent aliena firmatae et constantis adsensiois, a virtute sapientiaque removebat*), cfr. Ioppolo 1995, p. 106.

⁴⁴ Per il termine τύφος e per le sue occorrenze nel linguaggio filosofico dal IV secolo a.C. all'età imperiale cfr. Declava Caizzi 1980.

⁴⁵ 229d ss., cfr. Declava Caizzi 1980, pp. 54-55.

⁴⁶ In ogni caso, per evitare di associare in Plutarco τύφος a un'ispirazione neoaccademica, credo sia sufficiente ricordare che Tifone è un personaggio chiave nel mito esposto nel trattato pitagorizzante *De Iside et Osiride*. Per quanto riguarda ἀλαζόνεια, nel *De genio Socratis* il locutore che ne fa uso è Simmia (cfr. 588 C: ἀλαζόνες), che mostra nei confronti del Pitagorismo un atteggiamento tutt'altro che malevolo, mentre il termine τύφος è utilizzato da Galassidoro polemicamente proprio contro la scuola di Pitagora (cfr. 579 F e 580 B).

⁴⁷ ζητεῖν κοινῇ τὴν ἀλήθειαν.

⁴⁸ Cfr. Opsomer 1998, p. 12. Cicerone in *Ac. I* 45 afferma che: *cum Zenone ... Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi ut quidem mihi videtur, sed earum rerum obscuritate ...*

⁴⁹ Ma era *topos* platonico, cfr. p.es. anche *Theaet.* 155d.

⁵⁰ Cfr. Long 1988.

⁵¹ Cfr. 351 E.

⁵² 385 C: ἐπεὶ δὲ τοῦ φιλοσοφεῖν τὸ ζητεῖν <ἀρχή, τοῦ δὲ ζητεῖν> τὸ θαυμάζειν καὶ ἀπορεῖν.

stabilisce tra il fare filosofia, la ricerca e lo stupore e il dubbio ha riscontri lessicali abbastanza precisi con la *Metafisica* di Aristotele⁵³. Questa occorrenza aristotelica ci permette di ricavare un dato che ridimensiona il valore neoaccademico dell'espressione ζῆτεῖν τὴν ἀλήθειαν: verosimilmente la «ricerca della verità» è un concetto divenuto caratteristico della tradizione socratico-platonica nel complesso dei suoi differenti esiti.

Un riferimento forse più evidente all'Accademia ellenistica si ha a 1000 B. Plutarco, affermando che è impossibile essere al contempo giudici e parte in causa in un giudizio, sostiene che l'errore di criticare i rivali e insieme di avere opinioni proprie fu commesso da tutti i filosofi, «eccetto coloro che, come Socrate, ammettevano di non dire niente di proprio». Credo però che sia una frase troppo generica perché da essa si possa argomentare la presenza in *P.Q.I* di motivi d'ispirazione genuinamente neoaccademica. Certo fra coloro che come Socrate non espressero alcuna opinione personale ci sono Arcesilao e Carneade, ma Plutarco avrebbe benissimo potuto dire la stessa cosa anche di Pirrone, e magari entro certi limiti anche di Pitagora, che in *De Alexandri magni fortuna aut virtute*⁵⁴ è avvicinato a Socrate, Arcesilao e Carneade per non avere lasciato niente di scritto⁵⁵.

Anche il riferimento alle aporie socratiche a 1000 E non è veramente probante per stabilire un rapporto tra *P.Q.I* e la Nuova Accademia. Arcesilao e suoi successori amavano definirsi ἀπορητικοί al pari di ζητητικοί⁵⁶, eppure non credo che Plutarco pensasse davvero a loro in questo passo della *Quaestio*. Per affermare ciò, infatti, bisognerebbe dimostrare che Plutarco considerasse saldamente legate alla Nuova Accademia dottrine come la teoria dei due mondi e la reminiscenza (che in questo passo della *Quaestio* giustificano l'aporia che Socrate suscitava nei suoi interlocutori⁵⁷), cosa che non siamo in grado di fare⁵⁸. Plutarco infatti non poteva non pensare che anche Arcesilao e gli Accademici successivi avessero approvato tali concetti, perché altrimenti non poteva essere seriamente convinto dell'unità dell'Accademia, ma l'elemento caratterizzante della fase aporetica dell'Accademia probabilmente era per lui un uso esteso del concetto di εὐλάβεια, che aveva impedito ogni formulazione assertiva in tali ambiti. Ad Arcesilao una teoria dei due mondi non è mai attribuita esplicitamente nell'intero *Corpus Plutarcheum*.

⁵³) Cfr. *Met. A* 982 B 10 ss. In *Apol.* 21b ricorre anche il verbo ἀπορεῖν, a indicare la molla che ha spinto Socrate alla ζήτησις, ma, anche se Plutarco conosceva senza dubbio questo passo, i riscontri testuali tra i due testi non sono particolarmente significativi.

⁵⁴) 328 A.

⁵⁵) Sull'incompatibilità di Pitagora con l'eredità neoaccademica cfr. Donini 1999.

⁵⁶) Vd. ancora Opsomer 1998, p. 12. In ogni caso in *Met. A* 982 B 10 Aristotele impiega anche il verbo ἀπορεῖν. Come anche ζήτησις, questo concetto socratico-platonico uscì dai confini dell'Accademia per diventare comune a chi avesse familiarità con i temi platonici.

⁵⁷) Ha qualche affinità con Plutarco l'anonimo commentatore al *Teeteto*, che difende l'atteggiamento aporetico caratteristico di Socrate (cfr. 48.20 ss.; 56.48 ss.) attribuendogli tuttavia una forma positiva di sapienza (53.37-55.13).

⁵⁸) Opsomer considera l'anamnesi un tema cruciale nelle dispute epistemologiche tra Stoici e Accademici, cfr. Opsomer 1998, p. 127, ma nella trattazione che egli fa della reminiscenza, a p. 193 ss., nulla rimanda all'Accademia di Arcesilao e ai dibattiti d'età ellenistica. È estremamente significativo, inoltre, che si possa mostrare l'importanza dell'epistemologia innatista in Plutarco attraverso testi d'ispirazione pitagorica, come *De animae procreatione in Timaeo* e *De virtute morali*, cfr. Opsomer 1998, p. 204 ss.

Unica eccezione nell'esame testuale che stiamo affrontando è l'aggettivo verbale *καταληπτόν* a 1000 C 7. Esso rimanda effettivamente al dibattito ellenistico fra Stoici e Accademici, ma ritengo sia davvero troppo poco per motivare una lettura globale della *Quaestio* quale quella avanzata da Opsomer, secondo cui gli elementi di derivazione (neo)accademica hanno qui una notevole importanza. A parte il tecnicismo del vocabolo *καταληπτόν*, infatti, la critica alla conoscenza sensibile era una tematica eminentemente platonica.

Negare nel testo della prima questione platonica riferimenti certi e diretti all'Accademia ellenistica è cosa ben diversa, tuttavia, dal negare che quest'opera di Plutarco si inserisca in un dibattito in cui il senso da darsi alla fase aporetica dell'Accademia era cruciale. La scelta stessa di commentare un passo come *Theaeteto* 150c 7-8, che probabilmente suggestionò profondamente Arcesilao⁵⁹, implica da parte di Plutarco la volontà precisa di intervenire in una controversia in cui era in gioco la posizione di Arcesilao e la fondatezza della sua interpretazione del *Corpus Platonicum*.

In un'età non troppo distante da Plutarco Trasillo, attribuendo al *Teeteto* un secondo titolo che ne esprimesse il carattere, asseriva che era *περί ἐπιστήμης*. Grosso modo contemporaneo a Trasillo⁶⁰, l'anonimo autore del commento al *Teeteto*, nel tentativo di riavvicinare la fase aporetica dell'Accademia ai dettami di un platonismo dogmatico, attribuendo anche agli Accademici la formulazione di *dogmata*⁶¹, si mostrava anch'egli convinto che il *Teeteto* fosse *περί επιστήμης* e non *περί κριτερίου*, contrariamente all'opinione di altri che invece definivano il *Teeteto* *περί κριτερίου* e il *Sofista* *περί επιστήμης*⁶². Un esempio di questo genere di interpretazione, che tendeva a svalutare il *Teeteto*, considerandolo alla stregua di Arcesilao e dei suoi successori come concernente il criterio di conoscenza sensibile, ci è fornito dal *Didaskalikos*, che a proposito dell'*ἐπιστήμη* presenta una serie di esempi tratti da *Repubblica* e *Timeo*, mentre per la gnoseologia del mondo sensibile cita affermazioni del *Teeteto*⁶³.

L'alternativa, dunque, che Plutarco ci offre nel paragrafo 3 di *P.Q.I* tra *κατάληψις*, e quindi *κριτέριον*, ed *ἐπιστήμη* si richiama esplicitamente a una discussione sul *Teeteto* attuale ai suoi tempi, nella quale voleva intervenire. Il fatto che ci presenti *ἐπιστήμη* e *κατάληψις-κριτέριον* come un'alternativa che in ogni caso rende plausibile la scelta socratica di non generare opinioni significa a mio modo di vedere che egli considerava il dibattito sul *Teeteto* concettualmente inadeguato. Infatti un'alternativa tra *κατάληψις* ed *ἐπιστήμη*, come formulata negli autori che abbiamo citato, non poteva non apparire a Plutarco inconcludente, dal momento che il flusso in cui la realtà sensibile è immersa fa sì che questa sia se non *ἄδηλος*

⁵⁹) Cfr. Annas 1994.

⁶⁰) Se si accetta la cronologia alta proposta da Bastianini - Sedley 1995, p. 251 ss. Critiche a questa datazione sono arrivate da Opsomer 1998, p. 36, e successivamente da Brittain 2001, pp. 249-254.

⁶¹) Cfr. An. in *Theaet.* 54.38.

⁶²) Cfr. 2.11-26 e il commento di Bastianini - Sedley 1995, p. 482; Opsomer 1998, p. 37 ss.

⁶³) Cfr. *Didaskalikos* 154.9 ss.

certamente ἀσαφής⁶⁴, in modo tale che risulta impossibile l'assenso e inutile la ricerca di un κριτέριον τῆς ἀληθείας del mondo sensibile, essendo i sensi affatto inadatti a discernere la verità⁶⁵; parimenti è per l'uomo irraggiungibile l'episteme, a causa della distanza che separa l'intelletto umano dalla razionalità divina⁶⁶. È inutile, insomma, discutere semplicemente se il Teeteto si occupi di κατάληψις o ἐπιστήμη, perché l'uomo non dispone di nessuna delle due.

Può fare un po' di chiarezza sul senso complessivo della *Quaestio* quello che Ferrari ha definito il carattere tensionale della conoscenza, adombrato da Plutarco in diverse opere⁶⁷. Plutarco infatti in *De Iside et Osiride*⁶⁸, *De defectu oraculorum*⁶⁹ e *De facie in orbe lunae*⁷⁰ propone una concezione del sapere umano di natura dinamica, che si colloca a metà tra l'ignoranza vera e propria e la conoscenza perfetta che contraddistingue la razionalità divina⁷¹. È peculiare di questa conoscenza tensionale il contatto solo parziale con la verità, che rimane irraggiungibile nella sua completezza, attraverso una ricerca (ζήτησις⁷²) che parte dall'accumulo empirico dei dati che si possono trarre nel mondo fenomenico; prosegue poi identificando la struttura matematizzata del mondo fenomenico stesso; e culmina infine con un avvicinamento alla dimensione intellegibile, nella misura in cui gli enti matematici, che danno una minima forma di permanenza al sensibile, sono copia dell'intellegibile⁷³.

Mi sembra dunque legittimo sostenere, ritornando a *P.Q.I.*, che la forma parziale di contatto con il divino che a 1000 D-E Plutarco attribuisce a Socrate, attraverso l'ἐρωτική σοφία⁷⁴, rappresenta una riconversione in termini e categorie socratiche (e, beninteso, secondo i termini e le categorie socratiche desumibili dai dialoghi, senza altre reinterpretazioni) del carattere tensionale della conoscenza. Se il platonico Plutarco si avvicinava al divino attraverso lo studio delle discipline

⁶⁴) Cfr. Bonazzi 2004, p. 63.

⁶⁵) Si può vedere ancora *Adv. Col.* 1118 B. Cfr. anche il discorso di Ammonio in *De E apud Delphos* 392 B: «il ragionamento, inseguendo la chiarezza *eccessiva* in ciascuna delle cose soggette ad accidenti e mutamenti, scivola ora in ciò che in esse nasce, ora in ciò che si distrugge, non essendo in grado di cogliere alcunché che permanga e sia realmente», cfr. Bonazzi 2004, p. 68 nt. 68. Il modo fenomenico ha una sua chiarezza, che permette all'uomo la vita morale, ma questa chiarezza non è mai tale da garantire l'ἐπιστήμη. Trovo interessante che Plutarco, contestando la pretesa di costruire una conoscenza certa sulla base delle sensazioni, affermi che i sensi non possono conoscere *ciascuna* delle cose fenomeniche, sia in *Adv. Col.* 1118 B sia in *De E apud Delphos* 392 B. Del mondo sensibile resteranno sempre oscuri i particolari (cfr. *De primo frigido* 948 B, a proposito di Platone: i risultati delle indagini sui fenomeni, pur corretti nel metodo, non possono non avere errori κατά μέρος), ma una spiegazione di massima, una spiegazione cioè che non voglia indagare ciascuna cosa e che si limiti al verosimile, è possibile.

⁶⁶) Cfr. Ferrari 1995, p.es. p. 21.

⁶⁷) Cfr. *ivi*, pp. 19-25.

⁶⁸) 351 C-D; 351 E - 352 A.

⁶⁹) 410 B.

⁷⁰) 942 B.

⁷¹) Questo era del resto un concetto tipicamente platonico, cfr. ad esempio il *Simposio*.

⁷²) Cfr. *De Iside et Osiride* 351 E.

⁷³) Cfr. Ferrari 1995, p. 156 ss.

⁷⁴) La cosiddetta sapienza erotica si occupava infatti di τὸ θεῖον καὶ νοητὸν, cfr. 1000 D 11.

matematiche, Socrate, maestro di Platone, raggiungeva il medesimo risultato grazie alla maieutica, che certo non era conoscenza (come conoscenza piena non è neppure la matematica ⁷⁵), ma con la divinità aveva qualche contatto. Egli in sostanza realizza a modo suo il contatto parziale a cui l'uomo può aspirare con il divino. La σοφία di Socrate infatti è una soluzione a cui è necessariamente obbligato l'uomo che non sia ignorante, il quale deve trovare un sentiero alternativo alla κατάληξις, impossibile per i limiti intrinseci degli oggetti a cui si volge, e all'ἐπιστήμη, possibile in linea di principio per la natura perfetta di ciò di cui scienza vi può essere, ma in realtà preclusa all'uomo.

GIOVANNI MURA
oltreilponte@yahoo.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Annas 1994 J. Annas, *Plato the Skeptic*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*, Ithaca - London 1994, pp. 309-340.
- Bastianini - Sedley 1995 G. Bastianini - D. Sedley, *Commentarium in Platonis «Theaetetus»*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III. *Commentari*, Firenze 1995.
- Bonazzi 2003 M. Bonazzi, *Academici e Platonici*, Milano 2003.
- Bonazzi 2004 M. Bonazzi, *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Academia il Platonismo*, «Elenchos» 25, 1 (2004), pp. 41-71.
- Boys-Stones 2005 G. Boys-Stones, *Alcinous, «Didaskalikos» 4: in defence of dogmatism*, in M. Bonazzi - F. Trabattoni (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, pp. 201-234.
- Brittain 2001 C. Brittain, *Philo of Larissa. The last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- Cherniss 1976 H. Cherniss, *Plutarch's moralia in Seventeen Volumes*, XIII, Part I. 999C-1032F, with an English Translation by Harold Cherniss, London - Cambridge (MA) 1976.
- Decleva Caizzi 1980 F. Decleva Caizzi, *Τῶφος. Contributo alla storia di un concetto*, «Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale» 3 (1980), pp. 53-66.
- Donini 1999 P.L. Donini, *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in A. Perez Jimenez - J. Garcia Lopez - R.M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platon y Aristoteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), Madrid 1999, pp. 9-24.

⁷⁵) Cfr. Ferrari 1995, pp. 24-25.

- Donini 2002 P.L. Donini, *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco*, in M. Barbanti - G. M. Giardina - P. Manganaro (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia, omaggio a F. Romano*, Catania 2002, pp. 247-273.
- Donini 2003 P.L. Donini, *Socrate "pitagorico" e medioplatonico*, «Elenchos» 24 (2003), pp. 333-359.
- Ferrari 1995 F. Ferrari, *Dio, idee e materia. Struttura del cosmo in Plutarco di Cheronsea*, Napoli 1995.
- Ioppolo 1995 A.M. Ioppolo, *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniano*, in G. Giannantoni et al. (a cura di), *La tradizione socratica*, Seminario di studi, Napoli 1995, pp. 89-123.
- Long 1988 A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in *Stoic Studies*, Cambridge 1988, pp. 1-34.
- Opsomer 1998 J. Opsomer, *In search of the truth. Academic tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles 1998.
- Opsomer 2005 J. Opsomer, *Plutarch's Platonism revisited*, in M. Bonazzi - F. Trabattoni (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proco*, Napoli 2005, pp. 161-200.
- Runia 1986 D. Runia, *Mosaic and platonist exegesis. Philo on "finding" and "refinding"*, «Vigiliae Christianae» 40 (1986), pp. 209-217.
- Warren 2002 J. Warren, *Socratic Scepticism in Plutarch's «Adversus Colotem»*, «Elenchos» 23, 2 (2002), pp. 333-356.