

LANZA, Michele Ambrogio. Ammonio e Socrate: due maestri a confronto. *Figure magistrali, maestri di filosofia e norme di educazione in Plutarco*. *Anais de Filosofia Clássica* 31, 2022. p. 1-25

## *Ammonio e Socrate: due maestri a confronto*

*Figure magistrali, maestri di filosofia e norme di educazione in Plutarco*

**Michele Ambrogio Lanza**

Università degli studi di Salerno

<http://orcid.org/0000-0001-8984-1735>  
[michele-lanza@libero.it](mailto:michele-lanza@libero.it)

Recebido: 30 dezembro de 2022  
Aprovado: 30 do janeiro de 2023  
DOI:10.47661/afcl.v16i32.56488



**ABSTRACT:** Who is the true philosopher? How he acts in society and what kind of abilities he should hold? Comparing how Plutarch presents Socrates and Ammonius in his writings could help to understand Plutarch's point of view. Socrates was the master of Plato, the Plutarch philosophic hero, so every things Plutarch's attributes in *Quaestiones platonicae* (999 c-1000 e) to him, should be considered to refer to an ideal philosophical profile. Plutarch presents Socrates as a god-inspired person, able to judge and generate but he also criticizes Sokrates' hybris. Many of his statements in the *Theaetetus* (151c5-d3) seems to be arrogant in Plutarch's view. Ammonius was not only the master of Plutarch, but also an important character of his writings. In *The defectu oraculorum* and in the *De E apud Delphos* he led the discussion, proposing what he considers a plausible solution for the problem, correcting and encouraging the others partners, without reproaching them severely. But in *De E apud Delphos* (393a-394a) he did a real ex-cathedra lesson, as if he was the spokesperson of the author. Finally in the *Quaestiones convivales* he seems to be only one of the discussants, without acting like a real master, but still presenting effective inputs to the discussion. Comparing Socrates and Ammonius portraits should lead us to the profile of the true philosopher.

**KEY-WORDS:** Plutarch, true philosopher/master, dialogues, god-inspired.

**RESUMO:** XXXXXXX

**PALAVRAS-CHAVE:** XXXXXXX

Nella cultura greca è spesso difficile distinguere la figura del filosofo da quella più generica del saggio, sia esso un maestro di virtù o un uomo politico. Plutarco ha dedicato alla figura del saggio vari scritti, come il *Convivio dei sette sapienti*, e in numerose sue opere filosofiche compaiono sapienti stranieri e anche uomini politici eccezionali, come Solone, al quale è dedicata una delle *Vite*. Delfim Leao<sup>1</sup> afferma che il saggio è per lo più per i Greci un uomo, greco e aristocratico, ma ci sono delle notevoli eccezioni. Ad esempio già nel *Simposio* di Platone la sacerdotessa Diotima<sup>2</sup> è presentata come una persona saggia e sapiente, senza che il suo essere donna infici in nessun modo il suo ruolo e la sua autorità. Inoltre spesso nei dialoghi platonici il saggio è straniero, come lo Straniero di Elea, e in molte opere di Plutarco esso può essere addirittura barbaro<sup>3</sup>. Ad esempio Anacarsi di Scizia, citato nel *Convivio dei sette sapienti*, è un barbaro affascinato dalla cultura greca e, nonostante la sua origine straniera, viene presentato come esempio di virtù<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> LEO 2019, p.57.

<sup>2</sup> Anche Plutarco non mostra di aver, nel caso di Diotima, alcuna prevenzione nei suoi confronti, al punto che è possibile ritrovare nella figura del saggio del *De facie in orbe Lunae* alcuni contenuti e stili propri del discorso di Diotima come sostiene L. LESAGE (LESAGE 2019, p. 169–180).

<sup>3</sup> Esempi di saggi barbari possono trovarsi in molte opere di Plutarco, per brevità ne ricordiamo solo alcuni e cioè il vecchio santone egiziano che nel *De defectu oraculorum* (422 b–423 c) sostiene l'esistenza di moltissimi mondi collegati tra loro e il saggio che avrebbe raccontato a Lampria una curiosa storia sui sette sapienti e il loro vero numero nel *De E apud Delphos* (385 a–e).

<sup>4</sup> In realtà il barbaro è sì presentato come saggio, ma di una saggezza alternativa, primitiva e “non filosofica”. Infatti Anacarsi critica principalmente due aspetti della civiltà ateniese: 1) il ricorso ossessivo alla scrittura; 2) il fatto che la società ateniese sia da un lato molto colta e tributi grandi onori alle persone maggiormente sapienti, ma, dall'altro, consenta agli ignoranti, mediante i meccanismi della democrazia, di arrivare anche ai posti di comando.

Cosa distingue, però, il saggio etico-politico dal vero e proprio filosofo? Ne *La vita di Pericle* Plutarco presenta un dialogo tra il politico ateniese e il filosofo Anassagora<sup>5</sup>. Pericle viene descritto come distratto dagli affari di Stato, che non gli consentono di frequentare il suo amico e maestro Anassagora e quindi di progredire nella virtù e nella conoscenza. Nonostante questo, però, Pericle resta un uomo buono e saggio per Plutarco, ma non ha quella virtù fondamentale che appartiene solo al filosofo, al vero maestro, e cioè la *sophia*. Plutarco nel *De virtute morali*, citando l'*Etica nicomachea* di Aristotele<sup>6</sup>, asserisce che la saggezza si differenzia dalla sapienza, perchè la prima ha bisogno della deliberazione, mentre la seconda no. Il geometra non delibera sugli angoli del triangolo, ma lo sa e basta. Invece il saggio, dopo aver valutato, deve deliberare, cioè decidere praticamente quale azione intraprendere e in che modo farlo (443e-444 d). Il Βίος detto θεωρητικός è proprio dei filosofi, mentre Il Βίος πρακτικός è proprio degli uomini saggi, siano essi maestri di virtù o politici. In questo modo I due βίοι sembrerebbero nettamente distinti, perchè il βίος θεωρητικός non sembra avere bisogno di modelli umani da imitare. Per I Greci, in effetti, l'azione pratica va guidata non solo grazie a principi generici, ma anche con esempi di vita quotidiana; del resto anche la vita più autenticamente teoretica ha delle ricadute etiche e quindi è necessario un maestro che guidi gli uomini verso la σοφία. Può essere un maestro

---

<sup>5</sup> *Vita di Pericle*, 16, 8-10.

<sup>6</sup> Si è molto discusso sul rapporto tra Plutarco e l'aristotelismo. Fermo restando che non esistono evidenze di una lettura diretta dei testi dello Stagirita (SANDBACH 1982, pp. 207-232), è comunque possibile ravvisare in molti luoghi del corpus plutarco delle riprese dei più importanti temi aristotelici, sia per criticarne alcuni aspetti, ma anche per accoglierne le argomentazioni. Ad esempio la dottrina aristotelica della *mesotes* è accolta da Plutarco e legata alla saggezza delfica e più precisamente al motto "nulla di troppo" (FERRARI 2010, pp. 71-88). Per quanto riguarda invece le *Quaestiones Convivales* vale la pena di riferirsi a NIKOLAIDIS 2021, pp. 209-244. Lo Studioso greco ricostruisce i riferimenti diretti e indiretti o anche solo concettuali a numerose tesi aristoteliche, ritenendo che Plutarco, pur rimanendo "Platonico", non esiti ad accogliere contributi dalla riflessione dello Stagirita, soprattutto riguardo i temi etici e fisico-naturali, non lesinando, però, qualche critica.

vivente, ma anche una figura del passato. Nel *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* Il Cheronense invita a pensare in ogni situazione di difficoltà come il nostro modello si sarebbe comportato.

Ἦδη δὲ τοῖς τοιοῦτοις παρέπεται τὸ βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τινὰς ἢ λαβοῦσιν ἀρχὴν ἢ χρησαμένοις τύχῃ τίθεσθαι πρὸ ὀφθαλμῶν τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς ἢ γενομένους, καὶ διανοεῖσθαι· «Τί δ' ἂν ἔπραξεν ἐν τούτῳ Πλάτων, τί δ' ἂν εἶπεν Ἐπαμεινώνδας, ποῖος δ' ἂν ὤφθη Λυκοῦργος ἢ Ἀγησίλαος», οἷόν τι πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας ἢ φωνῆς ἀγεννεστέρας αὐτῶν ἐπιλαμβανομένους ἢ πρὸς τι πάθος ἀντιβαίνοντας.

A tali persone, nell'accingersi alle azioni, nell'assumere una carica o nell'affrontare i colpi della sorte, si accompagna ormai l'abitudine di porsi davanti agli occhi la figura degli uomini che sono o sono stati buoni e di pensare tra sé: «Che cosa avrebbe fatto Platone in questo caso? che avrebbe detto Epaminonda? come si sarebbero mostrati Licurgo o Agesilao?». Così, quasi fossero davanti a uno specchio, si ricompongono, riassestano il proprio atteggiamento, bloccano una espressione poco dignitosa o resistono a qualche passione<sup>7</sup>.

Il Cheronense si riferisce a coloro che hanno intrapreso il cammino verso la virtù. Essi possono orientarsi nella vita quotidiana con l'esempio di uomini virtuosi, avendo così una bussola per orientarsi nelle faccende quotidiane<sup>8</sup>. Si tratta, dobbiamo presumere, di un comportamento diffuso tra coloro che intraprendono la strada verso la virtù. Stando lontani, infatti, da ogni forma di idolatria, è utile fare ricorso agli esempi degli uomini. Del resto le stesse *Vite Parallele* non

<sup>7</sup> *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 85 a3–b3. trad. G. Pisani (PISANI 2017a, p. 153).

<sup>8</sup> Per un aiuto e un consiglio per le grandi scelte della vita, ma anche per i problemi ordinari (quando sposarsi, se e come viaggiare, quando investire etc...) l'uomo, per Plutarco, può anche far ricorso agli oracoli, senza paura di apparire irrispettoso. Infatti anche le richieste più ordinarie sono da rispettare, in quanto comunque sono indice di pietà verso gli dei (*De pythiae oraculis* 408 c–d).

sono altro che questo<sup>9</sup>, esempi, in negativo o in positivo, utili per orientare la prassi etico-politica.

Plutarco non distingue in questo passo tra filosofi e uomini saggi: infatti sono presenti illustri uomini politici come Epaminonda e Agesilao ma anche Platone, il più importante filosofo per Plutarco. Questo perché un vero filosofo, come Platone, è, nel medesimo tempo, maestro di virtù e anche perché, per la ricerca filosofica, è necessario un maestro. Non è possibile acquisire la virtù e/o la *sophia* senza un maestro, senza un esempio da poter imitare. Però Plutarco, a differenza di Aristotele, unisce, come Platone, virtù e conoscenza: un uomo che conosce davvero è anche virtuoso. Possiamo chiederci, quindi, se il filosofo possieda anche le qualità fisico-caratteriali del saggio, dell'uomo buono e virtuoso. In diversi luoghi Il Cheronense descrive uomini buoni e saggi e si possono individuare alcune caratteristiche comuni: il carattere tranquillo, il dominio delle passioni, la modestia, la capacità di trovare il giusto mezzo in ogni situazione, ma soprattutto un legame speciale con il divino. Anche l'aspetto fisico rimarca la disposizione d'animo del saggio, come si vede in questo esempio, tratto dalla *Vita di Pericle*.

Τοῦτον ὑπερφυῶς τὸν ἄνδρα θαυμάσας ὁ Περικλῆς καὶ τῆς λεγομένης μετεωρολογίας καὶ μεταρσιολεσχίας ὑποπιμπλάμενος, οὐ μόνον ὡς ἔοικε τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν εἶχε καὶ καθαρὸν ὀχλικῆς καὶ πανούργου βωμολοχίας, ἀλλὰ καὶ προσώπου σύστασις ἄθρυπτος εἰς γέλωτα καὶ πρᾶσις πορείας καὶ καταστολή περιβολῆς πρὸς οὐδὲν ἔκταραττομένη πάθος ἐν τῷ λέγειν καὶ πλάσμα φωνῆς ἀθόρυβον καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντας θαυμαστῶς ἐξέπληττε. 5, 1-4.

---

<sup>9</sup> TRAGLIA 2019, pp. 28-30.

Pericle, che lo<sup>10</sup> ammirava straordinariamente, e che a poco a poco si era impadronito dei discorsi più elevati intorno ai fenomeni celesti, non solo, a quanto pare, aveva intelligenza superiore e un elevato modo di esprimersi, libero da ogni incontrollata e banale volgarità, ma impressionava tutti per l'atteggiamento del volto, mai scomposto nel riso, per la calma dell'incedere, la compostezza del vestito, mai agitato da alcuna eccitazione che gli nascesse mentre parlava, per il tono di voce mai alterato...<sup>11</sup>

Pericle viene descritto come saggio e temperante, anche per il modo di incedere, per il tono di voce e per l'espressione del viso<sup>12</sup>. È un classico esempio di corrispondenza tra l'aspetto esteriore (il corpo) e quello interiore (l'anima). Pericle, però, pur essendo descritto come

---

<sup>10</sup> Si riferisce ad Anassagora. Plutarco intende sottolineare come Pericle, pur non essendo filosofo, ammirava Anassagora e ascoltava i suoi consigli.

<sup>11</sup> Trad. D. Magnino 2019, pp. 29-30, leggermente modificata. Sono da tradurre in endiadi *μετεωρολογίας* e *μεταρσιολεσχίας*, perché alludono allo stesso tipo di conoscenze. Plutarco non sta affermando altro che una conoscenza dei fenomeni naturali da parte di Pericle, appresa da Anassagora, il quale era noto per questo tipo di conoscenze. Lo stesso Plutarco (4, 6-10) gli attribuisce un'ottima conoscenza della natura. Questa conoscenza dei fenomeni, però, ha dato a Pericle anche una postura etica migliore che, invece, le Antinomie di Zenone non potevano dare, trattandosi di retorica, agli occhi di Plutarco. Infatti poco più avanti (8, 1-3) Il Cheronense dice che Pericle avrebbe usato le conoscenze del mondo fisico per migliorare la sua retorica. Anche Platone (*Phaedr.* 270 a) ricorda Pericle per questa eccellente unione di fisica e retorica. Invece Magnino traduce *μετεωρολογίας* con "scienza dei fenomeni" e *μεταρσιολεσχίας* con "conoscenze più elevate" e non è ben chiaro, nella sua resa, di quale natura siano queste ultime.

<sup>12</sup> DUFF 2009, p. 1-26. Il testo sopra citato si concentra sul concetto di educazione nelle *Vite Parallele*, distinguendo tra modelli "statici" e modelli "dinamici". Plutarco li impiega entrambi, cioè propone sia modelli di vita che con l'educazione cambiano o migliorano la propria natura e sia modelli che, invece, fin da giovani si dimostrano dotati di qualità eccelse, le quali vengono comunque esaltate dall'educazione ricevuta, ma sempre in età giovanile. L'autore dimostra che i due modelli non sono in contraddizione, ma rappresentano due aspetti differenti ed è per questo che Plutarco non li distingue chiaramente e, spesso, non dimostra interesse per una accurata ricostruzione biografica delle tappe educative dei suoi personaggi (pp. 10-12). Ciò non è interessato a stabilire esattamente quale influenza educativa abbia causato il dato comportamento (virtuoso o meno) del dato personaggio. Pericle, invece, viene menzionato perché riceve una educazione anche in età adulta, per merito di Anassagora, il quale influenza ogni aspetto della sua persona e non solo lo istruisce riguardo la filosofia (pp. 14-16).

calmo e tranquillo non è affatto freddo ed esente dal provare emozioni. Infatti poco dopo Plutarco riporta che Ione aveva un giudizio negativo sul politico ateniese, ma la sua opinione per il Cheronense non conta, perchè, da buon poeta tragico, Ione vorrebbe che si fosse seri e austeri anche nelle situazioni spensierate, volendo dire che Pericle sapeva, invece, anche essere allegro, quando era opportuno e, perciò, è sbagliato criticarlo se qualche volta, alle feste, egli abbia riso o si sia divertito. Alle feste, infatti, è opportuno comportarsi così<sup>13</sup>.

Pericle aveva appreso le sue conoscenze in campo fisico e la sua condotta etica da Anassagora, quindi da un vero filosofo, superiore al saggio perché in grado di trasmettere sia le conoscenze che la virtù. Anche il vero filosofo nelle opere di Plutarco spesso possiede gli stessi caratteri di serietà, saggezza, controllo delle passioni del saggio. Ad esempio nel *De genio socratis* (580 b-d) il parlare di Socrate viene descritto come semplice, schietto, non imbellettato. È un parlare da uomo libero, libero dalle passioni ma anche dal bisogno di denaro e onori, a differenza dei sofisti. C'è però anche un altro aspetto del filosofo che, invece, sembra conciliarsi male con l'immagine della quale abbiamo parlato.

Il Socrate di Plutarco, infatti, è sì un uomo buono, vero filosofo e maestro, ma ha un carattere non proprio calmo e tranquillo. Ad esempio nel *De genio Socratis* (580 d) si dice che alcune sue espressioni sono arroganti, in particolare viene detto che Eutifrone è stato un po' preso in giro da Socrate. Il testo più importante, però, per il ritratto che Plutarco fa di Socrate, è la prima delle *Quaestiones platonicae*<sup>14</sup>. Il Cheronense ci presenta il maestro di Platone così come lo conosciamo dai dialoghi e dall'apologia<sup>15</sup>: cioè un uomo giudicato dai suoi contemporanei a volte

---

<sup>13</sup> Anche questo aspetto della possibilità che una stessa passione possa essere buona o cattiva a seconda delle circostanze potrebbe rinviare ad Aristotele, in particolare all'*Etica Nicomachea* (*Eth. Nic.* 1106 b-d).

<sup>14</sup> D'ora in poi si farà riferimento alle *Quaestiones Platonicae* come Q. P.

<sup>15</sup> GIAVATTO 2015, pp. 3-5.

arrogante e fastidioso, ma guidato da un misterioso demone che lo spinge a porre domande a tutti, confutando le opinioni false e ingannevoli.

[...] ὡς ἐν Θεαιτήτῳ λέγεται;» Οὐ γὰρ εἰρωνευόμενός γε καὶ παίζων προσεχρήσατ' ἂν τῷ τοῦ θεοῦ ὀνόματι. καὶ ἄλλως ἐν τῷ Θεαιτήτῳ πολλὰ μέγалаυχα καὶ σοβαρὰ Σωκράτει περιτέθεικεν, ὧν καὶ ταῦτ' ἐστί· «πολλοὶ γὰρ δὴ, ὧ θαυμάσιε, πρὸς με οὕτω διετέθησαν, ὥστ' ἀτεχνῶς δάκνειν (ἔτοιμοι εἶναι), ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι· καὶ οὐκ οἴονταί με εὐνοίᾳ τοῦτο ποιεῖν, πόρρω ὄντες τοῦ εἰδέναί ὅτι οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις· οὐδ' ἐγὼ δυσνοίᾳ τοιοῦτον οὐδὲν δρῶ, ἀλλὰ μοι ψεῦδος τε συγχωρῆσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσαι οὐδαμῶς θέμις». Q. P. 999 d1-4.

[...]anche altrove nel *Teeteto* vengono attribuite a Socrate molte espressioni orgogliose e arroganti, fra cui queste: «Già molti infatti, caro mio, sono arrivati a un tal punto di ostilità verso di me, da giungere persino a mordermi, quando estirpo loro qualche sciocchezza; e non pensano che io lo faccia per benevolenza, lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo verso gli uomini; neppure io faccio niente di questo per malevolenza, ma piuttosto perché non mi è lecito in alcun modo ammettere il falso e nascondere il vero» [*Thaet.* 151c-d].

Plutarco giudica irrispettose e arroganti le espressioni dei dialoghi platonici nelle quali Socrate si presenta come dotato di un legame speciale con la divinità. L'arroganza non è certo una virtù ed è biasimata



più volte da Plutarco in numerose sue opere<sup>16</sup>. Però l'arroganza di Socrate è giustificata da due motivi molto seri: 1) Socrate non mente, essendo un uomo pio e rispettoso della divinità non avrebbe mai parlato invano degli dèi<sup>17</sup>. Per Plutarco il rispetto verso gli dèi è molto importante<sup>18</sup>, pertanto egli deve difendere Socrate dall'accusa di empietà, che in effetti ne causò la morte.

2) Socrate ha ragione. Il suo metodo consente di sgombrare il campo dalle false credenze ed è perciò divinamente ispirato: egli non dice nulla di suo, ma aiuta gli altri a trovare le risposte. Poco dopo Plutarco precisa in che senso il metodo socratico risulti non solo utile per la ricerca della verità, ma anche necessario per evitare di incorrere in conclusioni errate.

---

<sup>16</sup>Arroganza per esempio è non avere rispetto per gli dei, come fa, invece, chi, nel *De defectu oraculorum*, attribuisce agli dei la "colpa" della sparizione degli oracoli (413 E-F; 414 e6-8). Ma è anche arrogante chi si comporta come se fosse migliore degli altri, come Alcibiade (*Vita di Alcibiade*, 2, 3-4), pur possedendo qualità eccelse. Anzi forse è proprio più arrogante e più colpevole chi spreca questi doni naturali. Secondo Pacini (PACINI 2008, pp. 163-164) Plutarco presenterebbe Alcibiade sia come uomo eccelso e ammirato dai suoi contemporanei, sia come l'archetipo dell'uomo e del politico arrogante e dispotico. Le due immagini non sono in contraddizione, ma rappresentano la complessità del personaggio e le potenzialità, mai espresse del tutto, che comunque possedeva.

<sup>17</sup> *De genio Socratis*. 580 a. Galassiodoro considera negativamente coloro che, per giustificare le proprie azioni o opinioni, ricorrono smodatamente al divino, usandolo come se fosse qualcosa di proprio. Ciò per dimostrare la giustezza di un'azione inventano visioni divine, segni fantastici o miracoli. Socrate (581 a) non avrebbe mai voluto prendersi gioco degli dei o essere irrispettoso, pertanto ciò che asseriva circa il suo demone doveva essere vero. I personaggi, invece, negativi sono spesso anche empì come Planetiade, personaggio del *De Defectu oraculorum*, o gli stoici in generale sono considerati, perché non rendono giustizia della provvidenza divina.

<sup>18</sup> I riferimenti potrebbero essere moltissimi per dimostrare l'importanza della religione per Plutarco: basti pensare al ruolo di sacerdote di Delfi ricoperto dal Cheronense per numerosi anni o al suo interesse per gli oracoli, per il culto di Apollo e anche per le divinità egizie. Non a caso, infatti, uno dei punti sui quali Plutarco maggiormente critica gli stoici è proprio la mancanza di rispetto verso gli dei (*De Defectu oraculorum* 426 b1-4). Addirittura a volte è possibile osservare una coincidenza di culto verso la divinità e verso la razionalità, come nel caso di *De Arte Audiendo* 37d3-5, nel quale Plutarco osserva che il giovane a cui è dedicato lo scritto si è sempre comportato in ossequio alla ragione e al dio, senza separare i due ambiti.

Ἐπειτα τοῦ κρίνειν ὄντος ὠφελίμου τὸ γεννᾶν ἐμπόδιόν ἐστι. τυφλοῦται γὰρ τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλούμενον· φιλεῖται δὲ τῶν ἰδίων οὐδὲν οὕτως ὡς δόξα καὶ λόγος ὑπὸ τοῦ τεκόντος. ἡ γὰρ λεγομένη τέκνων δικαιοσύνη διανομὴ πρὸς λόγους ἐστὶν ἀδικωτάτη· δεῖ γὰρ ἐκεῖ μὲν λαβεῖν τὸ ἴδιον, ἐνταῦθα δέ, κἂν ἀλλότριον ἢ, τὸ βέλτιστον. ὅθεν ὁ γεννῶν ἴδια γίγνεται φαυλότερος ἐτέρων κριτήσ. 1000 a1-4

Inoltre, mentre operare un discernimento è utile al giudizio, generare è un ostacolo. Infatti ciò che ama è cieco nei confronti della cosa amata: e fra ciò che si possiede niente è amato tanto quanto l'opinione e il discorso a cui si è dato vita. Quindi la parzialità, che verso i figli è considerata giustissima, riguardo ai discorsi è assolutamente ingiusta: lì, infatti, bisogna preferire il proprio, qui il migliore, anche se fosse di un altro.

Per queste ragioni l'attività di Socrate è fondamentale per la buona pratica filosofica, che si tiene lontana dall'arroganza, quella vera, che hanno i sofisti, i quali credono di sapere e invece non sanno. È necessario, quindi, comportarsi diversamente da quanto fanno normalmente gli uomini, che di solito concepiscono le discussioni come delle competizioni, mentre, invece, i propri figli (i pensieri espressi) dovrebbero essere trattati alla pari degli altri e anzi bisognerebbe preferire quelli altrui, per essere più liberi nel giudizio<sup>19</sup>. Perché, però, a Socrate è vietato di generare opinioni? O meglio, perché il dio ha voluto questo? Plutarco elenca due motivi fondamentali alla fine della *quaestio*.

---

<sup>19</sup> In questo passo forse è ravvisabile un eco di *Resp.* 457 a-463 c nel quale Socrate argomenta la sua preferenza per l'educazione comunitaria dei figli. Probabilmente Plutarco non condivide l'assunto Platonico per i figli in carne ed ossa, mentre condivide l'uso metaforico del termine figli. Per i discorsi, come per i figli, non deve esserci preferenza speciale. Mentre Platone aveva ideato un meccanismo per evitare che il figlio conosca il genitore e viceversa, Plutarco si affida all'educazione, affinché, nell'impossibilità di disconoscere il proprio discorso, almeno lo si metta in comune e quindi fuori dalla portata del proprio egoismo.

Ἔτι τοίνυν, εἰ μὲν οὐδὲν ἔστι καταληπτὸν ἀνθρώπῳ καὶ γνωστόν, εἰκότως ὁ θεὸς ἀπεκώλυσε αὐτὸν ὑπηνέμια καὶ ψευδῆ καὶ ἀβέβαια γεννᾶν, ἐλέγχειν δὲ τοὺς ἄλλους ἠνάγκαζε τοιαῦτα δοξάζοντας. οὐ γὰρ μικρὸν ἦν ὄφελος ἀλλὰ μέγιστον ὁ τοῦ μεγίστου τῶν κακῶν, ἀπάτης καὶ κενοφροσύνης, ἀπαλλάττων λόγος «οὐδ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός.» οὐ γὰρ σώματος ἢ Σωκράτους ἰατρεία, ψυχῆς δ' ἦν ὑπούλου καὶ διεφθαρμένης καθαρμός. εἰ δ' ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ ἀληθοῦς ἐν δὲ τὸ ἀληθές, οὐκ ἔλαττον ἔχει τοῦ εὐρόντος ὁ μαθὼν παρὰ τοῦ εὐρόντος· λαμβάνει δὲ μᾶλλον ὁ μὴ πεπεισμένος ἔχειν, καὶ λαμβάνει τὸ βέλτιστον ἐξ ἀπάντων, ὥσπερ ὁ μὴ τεκῶν παῖδα ποιεῖται τὸν ἄριστον. Ὅρα δὲ μὴ τᾶλλα μὲν οὐδεμιᾶς ἦν ἄξια σπουδῆς ποιήματα καὶ μαθήματα καὶ λόγοι ῥητόρων καὶ δόγματα σοφιστῶν, ἃ Σωκράτην γεννᾶν τὸ δαιμόνιον ἀπεκώλυσε· ἦν δὲ μόνην ἠγεῖτο Σωκράτης σοφίαν (τὴν) περὶ τὸ θεῖον καὶ νοητόν, ἐρωτικὴν ὑπ' αὐτοῦ προσαγορευομένην, ταύτης οὐ γένεσις ἔστιν ἀνθρώποις οὐδ' εὗρεσις ἀλλ' ἀνάμνησις. Q. P. c6-e1.

Nel caso poi non ci fosse niente di comprensibile e conoscibile per l'uomo, è naturale che il dio gli abbia vietato di generare cose vane, false e instabili e lo abbia invece costretto a confutare gli altri che avevano simili opinioni [...] Perché quella di Socrate non era medicina del corpo, ma purificazione dell'anima corrotta e purulenta. Se invece una scienza della verità esiste e la verità è una sola, chi l'ha appresa da altri non la possiede meno di colui che l'ha scoperta: e l'acquisto di più chi è convinto di non possederla, in quanto prende il meglio di ogni cosa, così come uno che non abbia generato adotta il migliore tra i bambini. Considera infine che tutto ciò che il dèmone vietò a Socrate di generare non meritava alcuno sforzo: poesie, nozioni, discorsi di retori e dottrine di sofisti. Dell'unica sapienza poi che Socrate riteneva tale, quella del divino e dell'intelligibile, da lui chiamata amatoria, di questa non si dà né generazione né scoperta per gli uomini, ma solo reminiscenza.

Come ha sottolineato Giavatto<sup>20</sup>, Plutarco parte dall'ipotesi che la

<sup>20</sup> GIAVATTO 2015, pp. 12.

conoscenza non sia possibile, come appunto sostenevano alcuni sofisti. Questo per enfatizzare la bontà del metodo socratico rispetto ad altri approcci gnoseologici. Infatti, se anche la conoscenza non fosse possibile, sarebbe comunque giusto, come Socrate ha insegnato, evitare di generare opinioni, che non potrebbero essere che false e, quindi, di intralcio alla ricerca. Inoltre Il Cheronense sottolinea la differenza enorme tra il sapere Socratico e quello solitamente riconosciuto ai suoi tempi: cioè quello poetico-religioso e quello di fatto ingannevole dei sofisti. L'epoca di Socrate non era, infatti, quella dell'insegnamento di Platone e, dunque, tutto ciò che Plutarco può considerare come il suo sistema gnoseologico di riferimento non era ancora nato. Di conseguenza La posizione Socratica che rifiutava di assumere un'opinione come vera in senso assoluto era, per Plutarco, giustificata dalla mancanza della successiva elaborazione dottrinale platonica. Però per il Cheronense l'insegnamento stesso di Platone, pur ponendosi, almeno in parte, come una dottrina positiva, riconosce l'inesauribilità della ricerca. Perciò, seguendo questa linea argomentativa, l'unico vero sapere possibile è quello tensionale, erotico, che ricerca costantemente la conoscenza, senza accontentarsi di risposte parziali e incomplete. Infatti per Plutarco le risposte umane sono di per sé incomplete, essendo gli uomini incapaci di arrivare al dio<sup>21</sup>.

Quindi, riassumendo, è possibile dire che il comportamento bizzarro di Socrate, secondo Plutarco, è giustificato dalla diversità del suo sapere rispetto a quello degli altri uomini e dal fatto che un dio lo guida in tal senso, per purificare le anime dalle opinioni errone. Socrate tende al sapere, ma non lo possiede mai. Però, per quale motivo, invece, gli altri filosofi, come Platone o il maestro di Plutarco, cioè Ammonio, hanno prodotto concezioni filosofiche ben definite e, tuttavia, sono, per

---

<sup>21</sup> Ci sarebbe in realtà l'accento alla reminiscenza come via d'uscita all'*impasse* gnoseologico, ma va detto che essa non occupa un posto di rilievo dei testi plutarchei. Non è utilizzata, cioè, al fine di costituire un fondamento per la conoscenza umana. GIAVATTO 2015, pp. 13–14.

il Cheronense, veri filosofi, sapienti, consci dei limiti umani e rispettosi degli dei? O, detto in altri termini, si deve essere “socratici” anche dopo Platone, oppure è possibile una forma più moderata di “socratismo”?

Il personaggio di Ammonio<sup>22</sup> viene presentato da Plutarco nelle *Quaestiones Convivales*, nel *De Defectu oraculorum*, ma soprattutto nel *De E apud Delphos*. Nelle prime due opere egli si limita ad intervenire a volte nella discussione, senza assumerne decisamente la guida, mentre nell’ultima è il vero protagonista, con una vera e propria *lectio ex cathedra*<sup>23</sup>. Nelle *Quaestiones convivales*, nonostante i suoi brevi e non sempre decisivi interventi, egli fornisce un aiuto metodologico.

Socrate non proponeva nessuna concezione filosofica personale, ma forniva il metodo, mentre Ammonio espone diverse opinioni, ma senza considerare nessuna di esse come esaustiva e vera in modo assoluto. Anche lui, quindi, fornisce un metodo, cioè invita a ricercare la verosimiglianza e non la verità, che è irraggiungibile per quanto riguarda i fenomeni naturali, ma in un certo senso lo è anche per i livelli più alti di realtà. Si tratta del famoso criterio Plutarco dell’*Eulabeia*<sup>24</sup>, cioè la prudenza epistemica<sup>25</sup>. La discussione si sposta sulla propagazione dei suoni e Ammonio fornisce la sua spiegazione al perché i suoni siano avvertiti meglio di notte e al buio.

«ἐμοὶ μὲν οὖν – εἶπεν – οὐ φαύλως ἢ πρόνοια δοκεῖ μεμχανῆσθαι τῇ ἀκοῇ σαφήνεια, ὅτε τῆς ὄψεως οὐδὲν ἢ κομιδῆ τι μικρὸν ἔργον ἐστὶ· σκοτεινὸς γὰρ ὢν ὁ ἀὴρ κατ’ Ἐμπεδοκλέα “νυκτὸς ἐρημαίης

<sup>22</sup> Per un esame completo del personaggio Ammonio nelle opere di Plutarco si veda OPSOMER 2009, pp. 147-170. Lo studioso olandese sostiene che, sebbene sia possibile individuare alcune dottrine che sono state trasmesse da Ammonio a Plutarco e che non erano precedentemente nel bagaglio del Cheronense, è sostanzialmente impossibile separare la figura storica di Ammonio da quella letteraria di Plutarco. Quindi l’Ammonio personaggio diventa l’esempio di ciò che Plutarco considera essere un vero maestro.

<sup>23</sup> FERRARI 2010, p.80.

<sup>24</sup> Tra i suoi significati c’è anche quello di timore e rispetto reverenziale per gli dei. *Vita di Numa*, 22.

<sup>25</sup> MEEUSEN 2014, pp. 312-320.

ἀλαώπιδος», ὅσον τῶν ὀμμάτων ἀφαιρεῖται τοῦ προαισθάνεσθαι, διὰ τῶν ὠτῶν ἀποδίδωσιν. ἐπεὶ δὲ δεῖ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης φύσει περαινόμενα τῶν αἰτίων ἀνευρίσκειν καὶ τοῦτο τοῦ φυσικοῦ ἰδιόν ἐστιν, ἢ περὶ τὰς ὑλικὰς καὶ ὀργανικὰς ἀρχὰς πραγματεία, τίς ἂν – ἔφη – πρῶτος ὑμῶν εὐπορήσειεν λόγου τὸ πιθανὸν ἔχοντος;» *Quaestiones Convivales*, d7-e6.

«Secondo me – continuò – non senza saggezza la Provvidenza acuisce l'udito, quando la vista non svolge per nulla o in minima parte la sua funzione. L'aria, infatti, quando si fa buio, “nella notte solitaria e cieca”, come dice Empedocle [31 B 49 D.-K.], restituisce attraverso le orecchie tutta la capacità di percepire che sottrae agli occhi. Ma, dal momento che le cause che dobbiamo ricercare sono quelle che avvengono per necessità di natura e questo, cioè l'indagine sui principi della materia e degli organismi, è compito specifico di un filosofo naturalista, c'è qualcuno tra voi – domandò – che vuole aprire la discussione, proponendo una spiegazione convincente?»

Ammonio, che apre la discussione, non si comporta da maestro ma invoglia gli altri, soprattutto gli esperti, a dire la propria. Va notato che, pur essendo il maestro, egli non si pone tra gli esperti e non è certo un espediente retorico per schermirsi. Infatti dopo il successivo intervento di Boeto, egli invita anche Plutarco ad intervenire<sup>26</sup>, non volendo quindi considerare la discussione conclusa. La parola chiave del suo metodo è l'aggettivo τὸ πιθανόν, cioè ciò che è verosimile, che ricorda molto da vicino il criterio della verosimiglianza del *Timeo*<sup>27</sup>. L'atteggiamento di Ammonio è simile a quello di Socrate: egli domanda, chiede agli esperti, dicendo qualcosa anche di suo, ma soprattutto trasmettendo il metodo, cioè la prudenza epistemica. La *quaestio*, inoltre, non si conclude così, perché vengono avanzate altre spiegazioni alla propagazione del rumore, senza che nessuna, però, sovrasti nettamente le

<sup>26</sup> *Quaestiones Convivales* 721 d5.

<sup>27</sup> Per il legame tra Plutarco e il *Timeo* si veda FERRARI 1995, pp. 58-61.

altre, perché si può ricercare la verosimiglianza, ma mai la verità assoluta<sup>28</sup>. Nel *De defectu oraculorum* Ammonio assume più decisamente il ruolo di guida della discussione, ma senza mai imporre la propria opinione. Egli si limita a correggere la direzione del dialogo con pochi e calibrati interventi. Nel corso della discussione sul perché gli oracoli spariscano progressivamente, dopo aver ascoltato alcune risposte che tendono ad addossare la colpa di questo agli dèi, Ammonio interviene con alcune semplici ma accorte considerazioni. Egli afferma che se gli oracoli diminuiscono forse è perché anche gli uomini sono diminuiti in Grecia e quindi non c'è bisogno di avere tanti oracoli. La divinità segue un principio di economia delle cause e, tramite i demoni, fa nascere gli oracoli dove servono.

[...] εἰ ταύτην λαβὼν ἀρχὴν φαίη τις, ὅτι τῆς κοινῆς ὀλιγανδρίας, ἦν αἱ πρότεραι στάσεις καὶ οἱ πόλεμοι περὶ πᾶσαν ὁμοῦ τι τὴν οἰκουμένην ἀπειργάσαντο, πλεῖστον μέρος ἢ Ἑλλάς μετέσχηκε, καὶ μόλις ἂν νῦν ὅλη παράσχοι τρισχιλίους ὀπλίτας, ὅσους ἢ Μεγαρέων μία πόλις ἐξέπεμφεν εἰς Πλαταιάς (οὐδὲν οὖν ἕτερον ἦν τὸ πολλὰ καταλιπεῖν χρηστήρια τὸν θεὸν ἢ τῆς Ἑλλάδος ἐλέγχειν τὴν ἐρημίαν), ἀκριβῶς ἂν αὐτῷ παράσχοιμι τῆς εὐρησιλογίας. 413 f2-414 a8.

“ se uno, dunque posto tale principio<sup>29</sup>, dicesse che la Grecia partecipa, in proporzione maggiore, del comune, dello spopolamento che gli ultimi conflitti hanno causato in tutto il continente abitato, e che essa a stento equipaggerebbe tremila opliti, quanti Megara da sola potè

<sup>28</sup> Per esempio si fa riferimento al fatto che l'aria trasmette i rumori in un modo se è calma, in un altro se è in movimento, quindi se c'è vento. Inoltre si dice che di notte l'aria potrebbe essere meno perturbata rispetto al giorno, perché verrebbe meno l'azione del sole. Infine, un ultimo partecipante al dialogo, Aristodemo di Cipro, asserisce che la diversa propagazione del suono tra giorno e notte potrebbe dipendere anche da noi, perché di notte tendiamo ad avere paura e quindi a parlare a voce più alta. Se parliamo di notte è di solito per un motivo grave e quindi tendiamo a parlare in tono più concitato. *Quaestiones convivales*. 722 a-c.

<sup>29</sup> Cioè che gli dei sono responsabili degli oracoli e che a loro convengono massimamente la misura, la mancanza del superfluo e l'autonomia nelle decisioni (413 e 10-f2).

inviare a Platea (e dunque che null'altro potrebbe significare il fatto che il dio abbandona gli oracoli, se non che egli biasima la desolatezza della Grecia), egli avrebbe dimostrato con questo ragionamento un'abilità nel trovare correttamente argomenti.<sup>30</sup>

Ammonio formula la sua spiegazione senza attribuirle il carattere di verità e senza considerarla come definitiva. Non solo la attribuisce ad un ipotetico τις, ma la concepisce nell'ambito della εὐρησιλογία, cioè nella capacità retorica di trovare argomenti verosimili, che andrebbero successivamente vagliati e verificati<sup>31</sup>. Si tratta di una sorta di rasoio di Ockham nell'economia del dialogo. Infatti prima di questa spiegazione altri avevano esposto opinioni piuttosto fantasiose. L'argomentazione di Ammonio, per quanto non sufficiente, tuttavia si basa su un dato reale, cioè la diminuzione degli abitanti della Grecia e sul fatto che il dio non fa nulla oltre misura. Cioè la divinità dà ciò che è giusto, quindi non avrebbe mai dato più o meno oracoli del necessario. Si tratta di un principio riconosciuto da tutti i dialoganti, che si rivela fondamentale per le successive, e più complesse, spiegazioni. Quindi anche in questo caso Ammonio fornisce il metodo di indagine, oltre a correggere alcune opinioni che potrebbero portare all'empietà. Infatti affermare che gli oracoli scompaiano per colpa degli dèi, considerando come un male assoluto la scomparsa stessa, vuol dire giudicare negativamente il comportamento della divinità e negare dunque il ruolo della provvidenza.

Comunque è soprattutto nel *De E apud Delphos* che emergono meglio il carattere e la personalità di Ammonio, oltre che le sue convinzioni filosofiche. Per quanto riguarda il carattere, egli, come abbiamo già visto, appare mite e benevolo. All'inizio del dialogo, infatti,

---

<sup>30</sup>. Trad. A. Rescigno (RESCIGNO 1997, p. boh. ) leggermente modificata. La εὐρησιλογία non è genericamente "acutezza nel ragionare", ma la capacità, a volte anche sofisticata, di trovare argomenti convincenti, utili e anche semplici.

<sup>31</sup> Si potrebbe collegare questa capacità retorica al procedimento dell'*inventio* ciceroniana, che unisce retorica e logica.



egli sorride dolcemente<sup>32</sup> (ἡσυχῇ διεμειδίσαεν) alle parole di Lampria, il fratello di Plutarco, il quale forniva una spiegazione piuttosto fantasiosa della E di Delfi, un misterioso simbolo che campeggiava sul frontone del tempio apollineo di Delfi, accanto alle massime “nulla di troppo” e “conosci te stesso”<sup>33</sup>. La spiegazione di Lampria, però, non è stata riferita da altri, come pure egli proditoriamente<sup>34</sup> afferma. Un simile comportamento sarebbe da biasimare, ma Ammonio, invece, sorride, non indulge nella critica, ma semplicemente corregge il suo giovane allievo, anzi esorta, come nelle *Quaestiones convivales*, i suoi interlocutori ad intervenire. Come accade nella diatriba tra Nicandro e Teone. Le parole del sacerdote Nicandro, infatti, avevano messo in cattiva luce la dialettica e, pertanto, Teone, filosofo stoico, chiede ad Ammonio di poter accorrere in sua difesa ed egli, anche in questo caso, esorta ad intervenire<sup>35</sup>. Lo stesso atteggiamento si ritrova in seguito. Infatti Ammonio, poco prima di iniziare il discorso finale sulla *Epsilon*, mostra di apprezzare l’impegno di Eustrofo e del giovane Plutarco, che hanno tentato una spiegazione numerologica della epsilon, ipotizzando che essa voglia significare il numero 5. Essi hanno, però, esagerato nel decantare le qualità del numero cinque e hanno dato troppa importanza alla matematica, o meglio alla numerologia. Nonostante questo, però, Ammonio non considera del tutto errate le loro conclusioni.

---

<sup>32</sup> 386 a4. Anche nel *Timeo* (Ti. 21 c5) abbiamo un uso simile del verbo sorridere. Il vecchio Crizia, infatti, sorride alle affermazioni di un giovane che esaltava le abilità poetiche di Solone. Il giovane probabilmente voleva soltanto ingraziarsi Crizia con queste parole, ma comunque riceve una benevola approvazione.

<sup>33</sup> Per il legame, menzionato anche nel *De E apud Delphos*, tra le massime e la E, si veda BROUILLETTE 2014 pp. 35–48.

<sup>34</sup> Plutarco suggerisce al lettore che Lampria abbia finto di riportare un’opinione altrui, mentre, invece, si tratta di una propria convinzione personale non suffragata da alcuna autorità o prova. *De E apud Delphos* 385 e–386 a.

<sup>35</sup> 386 d13.

“οὐκ ἄξιον πρὸς ταῦτα λίαν ἀκριβῶς ἀντιλέγειν τοῖς νέοις, πλὴν ὅτι τῶν ἀριθμῶν ἕκαστος οὐκ ὀλίγα βουλομένοις ἐπαινεῖν καὶ ὑμνεῖν παρέξει [...].” 391 e7-10

“Non è necessario replicare con troppa sottigliezza a quanto dicono questi giovani. Osserviamo solamente che ogni numero può fornire non poca materia di argomenti a coloro che lo vogliono lodare e celebrare”.

Quindi Ammonio con il suo comportamento incarna i valori della *scholè*, i soli che possono consentire una autentica ricerca della verità. Solo tra amici e tra pari è possibile essere franchi e onesti nel parlare e quindi, aiutandosi a vicenda, cercare le risposte più plausibili. Socrate aveva a che fare con uomini che non partecipavano ai valori della *Σχολή* e quindi era costretto, in qualche modo, ad essere un po' superbo e arrogante. In realtà anche nelle opere di Plutarco non sempre è possibile comportarsi con la mitezza che abbiamo osservato in Ammonio. È il caso del litigio con Didimo il cinico, detto Planetiade<sup>36</sup>, un personaggio del *De defectu oraculorum*. Egli interviene da non invitato alla discussione e quindi da esterno al gruppo di amici e già questo elemento lo pone al di fuori dei valori della *scholè*. Inoltre egli assume un atteggiamento arrogante, battendo il bastone a terra e dimostra di considerare quanto dice vero e indubitabile, tutto il contrario rispetto ad Ammonio. Infine il contenuto del suo discorso è empio, perché attribuisce agli dèi la volontà di punire gli uomini per le loro assurde richieste oracolari. Di conseguenza il dio compierebbe il male, mentre invece ciò è del tutto estraneo alla sua natura. Inoltre, come abbiamo visto in riferimento al *De pythiae oraculis*, le richieste al santuario sono sì spesso di poco conto e a volte inutili, ma non per questo è necessario condannarle. Infatti esse sono comunque espressione di una religione popolare, che è pur sempre un prodotto del dio. La figura di Didimo

---

<sup>36</sup> 413 a-c.

ricorda un po' quella di Tersite, il soldato ribelle bastonato da Ulisse per la sua temerarietà e arroganza. Infatti anche in questo caso, non Ammonio, ma un altro personaggio di nome Eracleone con la forza caccia via Planetiade, con l'approvazione di tutti, Ammonio compreso. Concludendo possiamo dire, quindi, che il vero filosofo per Plutarco ha sì le caratteristiche di mitezza, convivialità e bontà d'animo, ma, se necessario, non esita ad essere duro e a punire chi infrange le regole di buon comportamento, che sono essenziali per il dialogo e quindi per la pratica filosofica in generale. Lo stretto legame esistente tra norme di buon comportamento e filosofia è testimoniato dal *De arte audiendo*<sup>37</sup>, nel quale Plutarco elenca le norme di buon comportamento che un dialogante deve osservare. Si tratta del testo in cui convergono le norme di comportamento e di buona filosofia che abbiamo osservato nel confronto tra Socrate ed Ammonio. Plutarco parte dal senso dell'udito, quello che più è in grado di produrre sconvolgimenti e che è più vicino alla ragione (38 a5-6). Si tratta di un cambiamento importante rispetto alla classica metafora della vista come rimando alle conoscenze più elevate, molto spesso usata in ambito platonico e non solo<sup>38</sup>. I dialoganti, infatti, devono per prima cosa imparare ad ascoltare, mentre invece di solito si insegna a parlare (38 d5-7). Perciò il primo requisito di

---

<sup>37</sup> Si tratta di un piccolo trattato composto da Plutarco per un giovane allievo, il quale da poco aveva indossato la toga virile. Il giovane è abituato ai discorsi della filosofia e Plutarco si augura che possa continuare da solo il cammino verso la virtù, senza la guida costrittiva della famiglia, ma seguendo la ragione e la divinità (37 c-e).

<sup>38</sup> Sulla vista nelle opere di Plutarco vale la pena citare LERNOULD 2005, pp. 1-19. Secondo lo studioso francese Plutarco riutilizza l'elaborazione platonica della vista come metafora della conoscenza eidetica, legandola al contesto religioso del tempio di Apollo nei dialoghi delfici. Però, come abbiamo visto nelle *Quaestiones convivales*, il Cheronense, ritiene l'udito dotato di un particolare rapporto con la conoscenza, pari o superiore rispetto alla vista. Questo diverso atteggiamento dipende molto probabilmente dal differente contesto a cui appartengono le due tesi plutarchee. Infatti Plutarco non si propone in nessuno dei due testi di dimostrare scientificamente la superiorità della vista e dell'udito, ma solo di trovare argomenti atti ad esaltare le virtù di questo o quel senso, senza escludere che anche altri sensi possano possedere delle virtù. Del resto si è già fatto riferimento all'Eulabeia e alla euresilogia, alla luce delle quali va inquadrata ogni affermazioni del filosofo di Cheronea.

un buon conversatore (e filosofo) è saper restare in silenzio mentre gli altri parlano, come fa Ammonio ascoltando le discussioni altrui e, in qualche misura, come fa Socrate lasciando parlare il demone al suo posto e facendo partorire gli altri, invece che esprimere con forza il proprio punto di vista. L'invidia per i successi altrui va lasciata da parte mentre si dialoga, così come l'arroganza e l'alterigia<sup>39</sup>: cioè non bisogna pensare che le proprie opinioni siano *a-priori* migliori di quelle altrui. È lo stesso concetto che abbiamo incontrato a proposito della metafora dei figli nelle *Quaestiones platonicae*. Anche nel *De arte audiendo* Plutarco riprende questo tema, senza però attribuirlo a Socrate. Inoltre Plutarco, poco più avanti, biasima coloro che rimproverano troppo aspramente e invita a trovare sempre qualcosa di buono nei discorsi altrui<sup>40</sup> o almeno ad apprezzarne la buona volontà ed è esattamente ciò che fa Ammonio nel *De E apud Delphos* con Lampria e Plutarco<sup>41</sup>. Anche il tema della purificazione dalle cattive e false opinioni è trattato nel *De arte audiendo* (42 b 7-8). Infatti, in questo testo, Plutarco insegna che i discorsi non vanno pronunciati invano, cioè, come norma di buona educazione, ma anche di buona filosofia, è opportuno tacere se non si ha qualcosa di

---

<sup>39</sup> ROSKAM 2004, pp. 93-114. L'autore lega le riflessioni sull'educazione contenute in numerosi trattati plutarchei, sottolineando il contributo che ogni disciplina (poesia, retorica, etica, filosofia in senso proprio, discipline fisico-naturalistiche) forniscono alla formazione degli allievi. Si noti inoltre che Plutarco intende sempre il maestro come un maestro privato (καθηγητής), come lo era Ammonio e Plutarco stesso (pp. 99-100). Infine l'autore concorda sul ruolo di Ammonio come figura idealtipica del maestro nelle opere di Plutarco (pp. 112-113), senza però far menzione di Socrate e non legando la prospettiva teoretica plutarchea a quella educativo-morale.

<sup>40</sup> Ad esempio Platone nel *Fedro*, pur criticando Lisia (234-235 b), ne apprezza lo stile. Plutarco (45 a3-5) ricorda questo passo per affermare che è sempre possibile trovare qualcosa da elogiare ed è segno di buona educazione farlo, perché in questo modo migliora il clima della discussione e tutti se ne giovano. Sempre, ovviamente, evitando l'adulazione.

<sup>41</sup> La figura di Socrate, invece, è evocata a proposito della possibilità, sempre rimanendo in un clima di amicizia e cortesia, di riformulare ciò che un altro ha detto per migliorarne il contenuto. Infatti è quanto fa Socrate con il discorso di Lisia nel *Fedro* (235 a). L'atteggiamento opposto, invece, cioè l'adulazione, è assente nei dialoghi plutarchei, dal momento che esso risulterebbe dannoso per la discussione del gruppo di amici/filosofi che Plutarco mette in scena.

importante da dire e che sia atto a migliorare gli altri. I discorsi hanno questa capacità<sup>42</sup>, ma solo se pronunciati da persone che posseggono i valori della *scholè*, come Socrate. Trova conferma nel *De Arte audiendo* anche il tema delle emozioni, in quanto Plutarco suggerisce di evitare sia di ostentare freddezza nei confronti di un discorso altrui e sia di adularlo eccessivamente, insomma di ricercare il giusto mezzo anche nel comportamento di tutti i giorni, non solo nei grandi dilemmi etici. Insomma come Pericle sapeva quando essere ilare e quando no, così anche il dialogante perfetto deve muoversi tra due passioni opposte, cercando l'equilibrio<sup>43</sup>. Però anche nel *De arte audiendo*<sup>44</sup> è possibile rinvenire una velata critica allo stile socratico, perché Plutarco rimprovera coloro che pongono troppe domande, magari anche cavillose, come fanno i giovani amanti della dialettica<sup>45</sup>. Quindi Socrate è sì un modello, ma in qualche modo Plutarco segna anche la distanza da certi suoi atteggiamenti, prendendo, invece, solo ciò che è più in linea con il proprio vero modello<sup>46</sup>, ossia Ammonio. Quali sono, in definitiva, le regole per diventare buoni dialoganti e quindi buoni filosofi? Lasciare a tutti lo spazio per esprimersi, non alzare mai la voce eccessivamente, non interrompere gli altri mentre parlano e, in definitiva, essere aperti al

---

<sup>42</sup> Per la potenza del discorso si potrebbe qui rimandare a Gorgia e al famoso *Encomio di Elena*, anche perché all'inizio del *De Arte Audiendo* Plutarco menziona la persuasione (37 c2) come ciò a cui si troverà esposto il giovane Nicandro dal momento che è diventato adulto ed è uscito dalla tutela della famiglia.

<sup>43</sup> 44 a-c.

<sup>44</sup> 43 c-d.

<sup>45</sup> Il rimando classico per il tema della dialettica e dei giovani è *Resp.* 498 a5-7, nel quale Platone raccomanda di non insegnare la dialettica ai giovani, ma di partire con argomenti più semplici, perché essi non sono ancora maturi per i suoi insegnamenti. Anche Plutarco, del resto, raccomanda la *física* per i giovani e non la dialettica (MEEUSEN 2014, p. 291-293).

<sup>46</sup> Ad esempio Plutarco apprezza la sobrietà negli elogi dei personaggi di Platone, i quali non usano quasi mai superlativi o comunque non arrivano mai all'adulazione (45 f), al contrario, invece, di quanto fanno, sempre secondo Plutarco, i discepoli di Epicuro in alcune lettere.

confronto, senza considerare le proprie opinioni *a priori* migliori di quelle altrui. Infine va ricordato un ultimo aspetto, sul quale, a differenza di altri che abbiamo incontrato, esiste perfetta corrispondenza tra il personaggio di Socrate e quello di Ammonio, cioè la modalità dell'insegnamento. Proprio a conclusione del *De arte audiendo* Plutarco espone con chiarezza la sua concezione della pratica dell'insegnamento (e dell'apprendimento).

Οὐ γὰρ ὡς ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως ἀλλ' ὑπεκκαύματος μόνον ὥσπερ ὕλη δεῖται, ὁρμὴν ἐμποιοῦντος εὐρετικὴν καὶ ὄρεξιν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Ὡσπερ οὖν εἴ τις ἐκ χειτόνων πυρὸς δεόμενος, εἶτα πολὺ καὶ λαμπρὸν εὐρῶν αὐτοῦ καταμένοι διὰ τέλους θαλπόμενος, οὕτως εἴ τις ἡκῶν λόγου μεταλαβεῖν πρὸς ἄλλον οὐκ οἶεται δεῖν φῶς οἰκεῖον ἐξάπτειν καὶ νοῦν ἴδιον, ἀλλὰ χαίρων τῇ ἀκροάσει κάθηται θελγόμενος, οἷον ἔρευθος ἔλκει καὶ γάνωμα τὴν δόξαν ἀπὸ τῶν λόγων, τὸν δ' ἐντὸς εὐρῶτα τῆς ψυχῆς καὶ ζόφον οὐκ ἐκτεθήρμαγκεν οὐδ' ἐξέωκε διὰ φιλοσοφίας. 48 c-d1.

“La mente non ha bisogno, come un vaso, di essere riempita, ma piuttosto, come legna, necessita di una scintilla che l'accenda e vi infonda l'impulso della ricerca e un amore ardente per la verità. Come uno che andasse a chiedere del fuoco ai vicini, ma poi vi trovasse una fiamma grande e luminosa e restasse là a scaldarsi fino alla fine, così chi si reca da un altro per prendere la sua parola ma non pensa di dovervi accendere la propria luce e la propria mente, e siede incantato a godere di ciò che ascolta, finisce per trarre dalle parole solo un riflesso esterno, come un volto che s'arrossa e si illumina al riverbero della fiamma, senza riuscire a far evaporare e scacciare dall'anima, grazie alla filosofia, quanto vi è dentro di fradicio e di buio”<sup>47</sup>

Riemerge, quindi, la funzione purificatrice della filosofia, ma anche quella erotico-tensionale, che abbiamo osservato nelle Q.P. riguardo la figura di Socrate. Una filosofia, dunque, che fin da subito si

<sup>47</sup> PISANI 2017b, p. 125.

fa pratica filosofica e non promette facili scorciatoie per il sapere, dal momento che Plutarco enfatizza la via socratica, sostenendo la sostanziale inconoscibilità delle Idee. Inoltre egli sottolinea, proprio a causa di questo rafforzamento della dimensione erotico-tensionale della filosofia, gli aspetti preparatori della pratica filosofica, cioè le buone maniere, l'importanza del gruppo di amici-filosofi e alcune contesti particolari e specifici che possono favorire la ricerca del verosimile.

Esiste, quindi, uno stretto legame tra le norme di comportamento, il carattere, il modo di comportarsi e la pratica filosofica. Infatti se essa è per Plutarco confronto continuo, costante e rispettoso all'interno di un gruppo di amici, al contempo il rispetto delle norme di buon comportamento e i sentimenti di amicizia sono indispensabili. Perciò il nesso buona filosofia/buona educazione (intesa anche nel senso di buone maniere) è centrale nella visione filosofica plutarca, sia nell'epistemologia, sia nell'etica e, come nel caso di Pericle, anche nella politica. Perciò il confronto tra le figure di Socrate ed Ammonio illumina differenze e similitudini tra i due modelli e consente di giungere ad una comprensione più completa e articolata, sebbene non priva di contraddizioni, del modello filosofico plutarco.

## Bibliografia

- Brouillette 2014=X. BROUILLETTE, *La philosophie delphique de Plutarque*, Le Belle Lettres, Parigi, 2014.
- Duff 2008= T. DUFF, *Models of education in Plutarch*, in *The Journal of Hellenic Studies* 128 (2008): 1–26. <http://www.jstor.org/stable/40651721>
- Ferrari 1995= F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, D’Auria editore, 1995, Napoli.
- Ferrari 2010= f. ferrari, *La costruzione del platonismo nel De E apud Delphos di Plutarco*, in *Athenaeum Studi di Letteratura e Storia dell’Antichità*, v. 98, 2010.
- Giavatto 2015= A. Giavatto, *Umano, più che umano, quasi divino: la figura del filosofo secondo Plutarco*, *Aitia* [Online], 5 | 2015, Messo online il 18 Agosto 2015, consultato il 12 Agosto 2022. URL : <http://journals.openedition.org/aitia/1262> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.1262>.
- Leao 2019= D. Leao, *Anacharsi : la sagesse atypique de l’étranger avis*, in *Figures de Sages, Figures de philosophes dans l’oeuvre* de Plutarque, a cura di D. Leao e O. Guerrier, Coimbra University Press, Coimbra, 2019.
- Lernould 2005= A. Lernould, *Plutarque sur l’E de Delphes, 390 b 6-8 et l’explication del la vision en Timée 45 b-d*, in *Methodos* 5, 2005, pp. 1-19.
- Lesage 2019= L. Lesage, *L’Étranger (De facie) et Diotime (Symp.): Récits de sages absents*, in *Figures de Sages, Figures de philosophes dans l’oeuvre de Plutarque*, a cura di D. Leao e O. Guerrier, Coimbra University Press, Coimbra, 2019, pp. 169-180.
- Magnino 2019= D. Magnino, *Introduzione*, in Plutarco, *Vite Parallele*, vol. I, a cura di D. Magnino, Utet, 2019.
- Meeusen 2019=M. Meeusen, *Plutarch’s science of natural problems: a study with commentary on Quaestiones naturales*, Leuven University press, Leuven, 2019.
- Nikolaidis 2021= A. G. Nikolaidis, “Aristotle’s Presence in Plutarch’s Table Talk.” In *The Poetry in Philosophy: Essays in Honor of Christos C.*



- Evangeliou, edited by Phillip Mitsis and Heather L. Reid, 209–24. Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ks0b70.14>
- Opsomer 2009= J. Opsomer, *M. Annius Ammonius, a philosophical profile*, in *The origins of the platonic system. Platonism in the early age of empire and their philosophical context*, a cura di M. Bonazzi, J. Opsomer, Leuven, Peeters, 2009
- Pacini 2008= C. Pacini, *Alcibiade tra letteratura e storia: Studio sulle rappresentazioni letterarie di Alcibiade con un'appendice sull'omonima vita plutarchea*, Tesi Di Dottorato, Università di Bologna, 2008.
- Pisani 2017a= Plutarco, *Come constatare i propri progressi nella virtù*, in *Tutti i Moralia* a cura di G. Pisani, Giunti editore, 2017, Milano.
- Pisani 2017b= Plutarco, *L'arte di ascoltare*, a cura di G. Pisani, Giunti editore, 2017, Milano.
- Rescigno 1997= Plutarco, *De defectu oraculorum*, a cura di A. Rescigno, D'Auria editore, 1997, Napoli.
- Roskam 2004= G. ROSKAM, *From Stick to Reasoning: Plutarch on the Communication between Teacher and Pupil*. Wiener Studien, 117, pp. 93–114. <http://www.jstor.org/stable/24751558>.
- Sandbach 1982=T. H. Sandbach, *Plutarch and Aristotle*, ICS, 7 (1982).
- Traglia 2019= A. Traglia, *Introduzione*, in Plutarco, *Vite Parallele*, a cura di A. Traglia, Volume I, Utet, 2019, pp. 28–30.