

STUDI

IL VOLTO DELLA LUNA: SCIENZA E MITO IN PLUTARCO DI CHERONEA

di Pierluigi Donini*

Abstract: The face of the moon: science and myth in Plutarch of Chaeroneia. In Plutarch's *De Facie in Orbe Lunae* myth plays throughout a greater more significant role than that which it has, albeit considerable, during the final part of the narration in chapters 26-30. That is to say, chapter 1 shows that myth even enters the logical and scientific reasoning of the first part of the dialogue and then turns out to be in chapter 21 an indispensable and decisive tool with a view to demonstrating the moon's earthy nature. Thus, both in Syllas' mythical narration in chapters 26-30 and in chapter 21, which quotes the Platonic myth in the *Phaedo*, myth always has the same function: to suggest (without claiming to give a demonstration) something that logic and scientific rationality are unable to say.

Keywords: Plutarch, *de facie*, moon, science, myth

Nonostante il sempre maggiore interesse che gli studi di filosofia antica manifestano per il platonismo della prima età imperiale e, in particolare, per il pensiero e l'opera di Plutarco, lo scritto *sul volto che appare nella luna* (*de facie in orbe lunae*) rimane il meno studiato e il più misterioso tra i grandi dialoghi del maestro platonico di Cheronea. È abbastanza naturale supporre che la sua non eccezionale fortuna dipenda in primo luogo dall'estrema difficoltà del contenuto: arduo per almeno due ragioni; innanzitutto a motivo del carattere della prima parte dello scritto, una discussione sulla natura fisica della luna che è abbondantemente sostenuta da nozioni di carattere molto tecnico pertinenti a diverse discipline scientifiche, cosmologia, fisica e astronomia, matematica e ottica geometrica. Non sono più i tempi di Kepler¹, e oggi occorre

* pierdonini@alice.it.

1. Il quale era peraltro molto interessato al *de facie* anche per la sua parte "mitica": credeva di vedere nella geografia fantastica dello scenario del mito, cioè nelle isole dell'oceano a occidente di quelle britanniche e nel "grande continente" ancora al di là di quelle, un'allusione alle isole e al continente americano al di là dell'Atlantico, cfr. Cherniss 1957, p. 21. Più in generale per il lavoro di Kepler sul *de facie* si veda Görgemanns 1970, Anhang III. Al contrario, sul carattere puramente fantastico e sulla derivazione dello scenario geografico del mito dal *Timeo* di Platone risulta ancor oggi pienamente persuasivo Hamilton 1935. Su tutto il problema è poi utilissima l'appendice II di Lehnus 1991, pp.184-189.

Rivista di storia della filosofia, n. 3, 2010

davvero un interesse non comune e una buona preparazione in queste discipline e nella loro storia per essere in grado di seguire le argomentazioni dei personaggi del dialogo; ma, anche se si supera questo già notevole ostacolo, ci si scontra poi con la seconda e formidabile difficoltà costituita dalla presenza, nella parte conclusiva dell'opera, di una serie di pagine dal carattere così differente da quanto le precede da lasciar sconcertato qualsiasi lettore. Vi si legge infatti, iscritto in uno scenario geografico di pura invenzione², un fantasioso mito che certo ha ancora a che fare con la luna, ma con la luna vista ora come un corpo divino, sede insieme di approdo e di origine ultraterrena delle anime-demoni disincarnate, ma anche di una sorta di "seconda morte" che ivi a loro toccherebbe in modo da liberare l'intelletto per un destino di ulteriore sopravvivenza e di ascesa verso una destinazione che, pur collegata in qualche modo al sole, rimarrà in sostanza del tutto misteriosa. È estremamente difficile riuscire a capire se ci sia un senso unico e complessivo da ricavare dalle due sezioni, quella che per brevità anche se piuttosto impropriamente³ chiameremo "scientifica" e quella "mitica": le interpretazioni degne di menzione che ci si sono provate si contano sulle dita di una sola mano⁴ e gli studi specialistici di solito si limitano ad approfondire molto parzialmente problemi specifici di questa o di quella sezione del testo.

In realtà, probabilmente bisognerebbe aggiungere un terza causa che concorre all'oscurità del testo e a nascondere un possibile significato unitario. Esso è infatti sicuramente mutilo⁵ del suo inizio, e con la parte scomparsa devono essere cadute informazioni che erano essenziali o, quanto meno, molto

2. Si veda la nota precedente.

3. Perché in realtà, assumendo che sia "scienza" (nel senso tradizionale) quella che "include una garanzia assoluta di validità ed è perciò, come conoscenza, il grado massimo della certezza" (N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, voce *scienza*, Torino, Utet, 1971), è sicuro che per Plutarco la discussione nella prima parte del *de facie* non attinge invece mai il livello della scienza, dato che si limita a considerare della luna la sola natura fisica e si preoccupa esclusivamente delle cause fisiche e materiali del corpo celeste (pur ammettendo qua e là *en passant* che questo abbia anche un'altra dimensione, quella divina e animata, che non prende però mai in considerazione per spiegare la fisica e il paesaggio lunare). Si veda in proposito anche Donini 1992, pp. 106-107.

4. Secondo Cherniss 1957, p.18, non ci sarebbe dubbio possibile sul fatto che l'intenzione dell'intero dialogo (che egli considera, a ragione, del tutto unitario e coerente in sé) sia quella di difendere la tesi che la luna "is entirely earthy in its constitution": proposta che mostra tuttavia di ignorare totalmente il fatto che il mito dice un'altra cosa, ben diversa. Görgemanns 1970, specialmente pp. 78-82, ritiene invece che l'unità delle due parti dell'opera sia data dal problema teleologico e dall'intenzione di rispondere alla medesima questione di fondo, quale sia la funzione e la causa finale della luna nell'universo: che è certamente una questione di grande rilevanza e ben presente all'attenzione di Plutarco, ma non basta a spiegare tutto quel che si legge e nella discussione "scientifica" e nel mito. Per conto mio, ho espresso la mia opinione nel saggio del 1988, che qui riprendo, sviluppo, e qua e là anche preciso e correggo: il tema di fondo sono i limiti della conoscenza umana e il rapporto tra le scienze speciali e la metafisica (o teologia); la luna non ne è che un esempio.

5. Direi che non restano dubbi in proposito dopo il riesame della questione fatto da Görgemanns 1970, pp. 21-29. Cfr. anche Martin 1974.

importanti per la comprensione di ciò che a noi è pervenuto. Di qui discende anche, negli interpreti moderni, una certa confusione di idee quanto al significato di ciò che a noi rimane come primo capitolo e che manifestamente contiene cenni che dovrebbero orientare l'interpretazione dei capitoli seguenti. Un riesame di questo cap. 1 è perciò la premessa inevitabile per ogni ulteriore disamina della struttura e dei contenuti del *de facie*. Tuttavia è giusto far qui subito presente che l'analisi che farò seguire non ripartirà precisamente da zero, e che credo di poter presupporre alcuni risultati degli studi precedenti che mi sembra di poter considerare come acquisiti⁶, specialmente in relazione alla seconda delle difficoltà qui sopra segnalate, il rapporto tra le due sezioni dello scritto, quella "scientifica" e il mito. Sembra ormai chiarito, infatti, che il mito conclusivo sta nel *de facie* al fine di suggerire qualcosa che la "scienza" esibita nella prima parte non avrebbe potuto dire: confinata infatti a una considerazione puramente fisica della luna, vista come un oggetto fisico e materiale, tutta l'argomentazione della prima parte non prende mai in seria considerazione (né, in effetti, avrebbe potuto farlo⁷: non ne aveva gli strumenti) la natura di corpo anche *divino* e *animato* che un platonico come Plutarco e, anzi, un qualsiasi greco che non fosse stato un ateo non avrebbe potuto non attribuire alla luna⁸. Questa è appunto la funzione fondamentale del mito: supplire e colmare le lacune dell'argomentazione della prima sezione ponendo in questione la natura e le funzioni di una luna finalmente vista come una dea e una creatura animata nella sua relazione con il mondo degli uomini, a loro volta considerati, platonicamente, soprattutto come detentori di un'anima e di un'intelligenza anch'esse collegate al mondo divino per la loro origine e destinazione soprannaturale. Ovviamente, questa funzione essendo però affidata al mito la spiegazione che nella seconda parte del dialogo si dà della funzione della luna come divinità viene da una fonte che non dice mai semplicemente e letteralmente la verità: il mito è un'ombra soltanto della verità⁹ e quel che di essa può suggerire, per di più su materie la cui conoscenza piena e definitiva è comunque negata all'uomo almeno nella sua esistenza terrena¹⁰, sarà frutto di inter-

6. Mi riferisco in particolare al mio studio del 1988, di cui non mi è nota alcuna confutazione puntuale e che ha invece ottenuto qualche attestazione di stima (Lehnus 1991, n. 108, p. 137; Pérez Jiménez 1998, p. 286; Opsomer 2005, p. 172, n. 23). Qualche obiezione mossa da Babut 1994, p. 572, che vorrebbe ridurre la prima parte del *de facie* a una *disputatio in utramque partem* secondo il metodo di Carneade non riesce (e per la verità non lo tenta nemmeno) a spiegare perché mai, allora, alla discussione della prima parte Plutarco avrebbe fatto seguire il racconto del mito.

7. Il massimo che può fare chi nel *de facie* parla da "scienziato" è ricordare che non ha l'intenzione di negare il carattere divino e animato della luna; si veda p.es. la conclusione del cap. 21, 935BC.

8. In generale sulle concezioni greche intorno alla luna è ancora utile lo studio di Préaux 1973.

9. *De genio Socr.* 21, 589F; anche più restrittivo *de gloria Athen.* 348A: il mito "vuol essere un discorso falso che somiglia al vero".

10. Il *de Iside* si propone di studiare la natura divina – interpretando il mito di Iside e Osiride – "solo per quanto è attingibile dall'uomo" (*hoson ephikton*, 351C). I limiti della

pretazione, a sua volta sempre soggettiva e non garantita¹¹. Viene di conseguenza da tutto ciò che il *de facie* è, nonostante le sue apparenze che sono a lungo quelle di un discorso così razionale e scientifico, in realtà uno scritto fortemente aporetico, che non si propone di proclamare alcuna verità: non nella prima parte, perché, anche ammesso che essa approdi a una soluzione netta e risolutiva almeno sul piano fisico¹², una considerazione dell'oggetto-luna soltanto limitata a quel piano sarà comunque sempre parziale e difettiva e, conformemente alla lezione del *Timeo*¹³, non supererà il livello della mera plausibilità; non nella seconda, perché una verità ultimativa relativamente al mondo divino è strutturalmente negata all'uomo e perché lo strumento con cui meglio sembra di potersi avvicinare a quella verità è il mito, da cui non può venire che un'ombra del vero, e per di più, una che non può nemmeno essere letteralmente intesa. In questa impostazione e in questo quadro generale il *de facie* concorda dunque largamente con altri documenti importanti dell'opera filosofica di Plutarco¹⁴ implicando un'interpretazione aporetica e non radicalmente dogmatica del platonismo che non era affatto comune nei secoli del cosiddetto medioplatonismo e che è probabilmente, fra tante, la più vicina alle intenzioni e allo spirito del maestro fondatore di tutta quella tradizione di pensiero¹⁵.

conoscibilità del divino da parte degli uomini sono più volte sottolineati da Plutarco: si veda p. es. anche il *de sera num.vind.* 4, 549E e 14,558D.

11. Eloquente in proposito la conclusione del racconto di Silla (sono le ultime parole del *de facie*): “voialtri... potete fare del racconto [cioè del mito] l'uso che volete”.

12. Ma vedremo ben presto che proprio del tutto così non è.

13. Ovviamente, Plutarco non si dimentica mai del passo del *Timeo* (29bc) che fa corrispondere al livello ontologico degli oggetti considerati il grado di certezza dei discorsi vertenti sugli oggetti stessi. Il livello dell'argomentazione nella prima parte del *de facie* è dunque costantemente soltanto quello dell'*eikos*, la mera verisimiglianza o plausibilità. Cfr. p. es. 4, 921E; 8, 924F; 14, 928A; 15, 928C; 16, 929C ecc. (senza dire dei testi in cui compaiono termini che alludono al medesimo livello epistemologico dell'*eikos*, p.es. *pithanotes*, “plausibilità” in 17, 929F).

14. Specialmente *de def. orac.*, *de genio Socr. de primo frig.* Certo ci sono altri testi plutarchei che possono sembrare alquanto dogmatici, soprattutto il *de E* con il discorso conclusivo di Ammonio, che sembra (ed è generalmente ritenuto) così importante per i fondamenti metafisici del pensiero di Plutarco. Non è possibile affrontare in questa sede il problema: mi limito a osservare che ci sono buone ragioni per pensare che la posizione filosofica di Plutarco maturo non coincideva necessariamente in tutto con quella espressa nel discorso del suo maestro nel *de E*. Si vedano in proposito le considerazioni di F. Ferrari 1995, pp. 51 sgg. e inoltre Babut 1992, p. 201.

15. Così giudicava sostanzialmente in uno dei suoi ultimi lavori anche Babut 2007, pp.97-98 (ma devo far presente che a mio avviso “aporetico” non significa affatto “scettico” e tanto meno implica un riferimento alla sola tradizione neoacademica, o soprattutto a questa. Non vorrei riaprire così un dibattito della storiografia recente intorno a una possibile preponderanza della tradizione “scettica” e “neoacademica” nel pensiero di Plutarco: tutta la tradizione socratico-platonica, cioè “academica”, da Socrate e Platone stesso in poi, era per Plutarco segnata dal metodo aporetico ed egli non aveva affatto bisogno di pensare ad Arcesilao o a Carneade soltanto come suoi ispiratori. Enumerare qui tutti i documenti di quel dibattito non mi sembra necessario; basti un rinvio all'equilibrata, recente descrizione

Tutto ciò premesso, che cosa dunque prepara, introduce e annuncia il cap. 1 del *de facie*? Occorre ancora aggiungere, come notizie necessarie alla comprensione di quel testo, che dalle allusioni di personaggi diversi nel corso del dialogo si ricava che nella prima parte di questo si riassumerebbero gli argomenti che intorno alla natura della luna erano stati avanzati in una occasione precedente¹⁶ cui talvolta si allude come a una *diatribe*¹⁷, una lezione o una conferenza tenuta da un *hetairos* (un compagno, un amico) che rimane anonimo e che, come molti hanno supposto¹⁸, poteva anche essere Plutarco stesso – lezione cui sarebbe evidentemente seguita una discussione di cui anche si rende conto nella relazione che i protagonisti¹⁹ della prima parte del dialogo fanno di quella conferenza. Ma il primo a parlare, quando il testo pervenuto risulta leggibile, è invece colui che sarà il narratore del mito nella seconda parte dell'opera, Silla. Ecco una versione di tutto il capitolo, dal punto in cui il testo diventa leggibile:

«...queste cose» disse Silla, «convengono infatti al mio mito e di là (*ekeithen*) provengono²⁰. Ma credo che prima avrei piacere di sapere se adduceste qualche argomento preliminare contro queste opinioni correnti che a proposito del volto della luna sono sulla bocca di tutti». «E come avremmo potuto [non farlo]²¹» io dissi «spinti come fummo dalla difficoltà implicita in queste a ricorrere a quelle altre [opinioni]? Proprio come chi è affetto da malattie croniche disperando dei rimedi ordinari e dei regimi abituali si rivolge alle purificazioni, agli amuleti e ai sogni, così nelle indagini di difficile comprensione e soluzione, quando gli argomenti comuni e reputati e abituali non convincono è necessario tentare anche quelli più insoliti (*atopoteron*) e non provare disprezzo, ma realmente farsi incantare (*epadein*) da quelli degli antichi e servendosi di tutti mettere alla prova (*exelenchein*) la verità» (1, 920BC).

Silla, che evidentemente non era presente alla *diatribe* presupposta e alla discussione a quella seguita, si informa se in quell'occasione fossero state prese in considerazione le «opinioni correnti» che a proposito del volto parvente

della situazione da parte di un eccellente studioso che precedentemente si era forse un poco sbilanciato in favore dell'influenza neocademica: si veda dunque Opsomer 2005, spec. pp. 167-75).

16. O addirittura in più d'una, come sostenuto da Martin 1974.

17. Cap. 16, 929B.

18. Senza che la cosa sia mai stata o possa essere realmente provata. Cfr. p. es. Cherniss 1957, p. 48, nota *a*; Babut, 1994, p. 572.

19. Cioè Lampria, il fratello di Plutarco, protagonista anche nel *de defectu oraculorum* e personaggio evocato, con maggiore o minor rilievo, in altri scritti plutarchei; e un Lucio, nominato per la prima volta in 4, 921F. Su di lui, cfr. anche qui sotto, nota 47.

20. La punteggiatura e la ricostruzione sintattica del testo non sono qui quelle di Cherniss 1957, che altrimenti e normalmente seguo (salvo diverso avviso), ma quelle di Wyttenbach e di Pohlenz, seguiti anche da Görgemanns 1970, pp.26-27 e Lehnus 1991. E così nella proposizione immediatamente seguente: dove diversamente da Cherniss leggo *ei de ti...proanekrousasthe*.

21. Per la corretta interpretazione di questa locuzione, cfr. Görgemanns 1970, p.23. L'io narrante che immediatamente dopo irrompe nel testo si rivelerà (ma solo molto più avanti, cap. 24, 937D) essere quello di Lampria.

della luna «sono sulla bocca di tutti». Inoltre accenna a un «suo mito» che avrebbe relazione con «queste cose» e, con simili espressioni, non dovrebbe alludere ad altro che all'ipotesi della natura terrestre (o terrosa?²²) della luna, che è infatti in qualche misura accolta anche nel mito conclusivo che proprio lui narrerà (ma non si dovrebbe allora obbligatoriamente pensare che stia anche dicendo che la teoria della natura terrestre *deriva* dal suo mito, come sembrerebbero assumere certe traduzioni²³: né sintatticamente, né per il senso richiesto è necessario pensare che l'avverbio *ekeithen* si riferisca al mito – per il senso, anzi, questo sarebbe evidentemente addirittura assurdo. «Di là» si riferisce presumibilmente, dunque, alla fonte filosofica o scientifica della teoria della natura terrestre che doveva essere stata nominata²⁴ nella parte iniziale del testo a noi ignota). Ma il problema è ancora di indovinare quali saranno quelle “opinioni correnti” che sarebbero sulla bocca di tutti e che colui che subito risponde a Silla, cioè Lampria, fratello di Plutarco, l’“io narrante” di tutta l’opera e il protagonista della prima parte del dialogo, ci assicura che erano state trattate nella *diatribe*. Ora, senza ricordare nei loro particolari tutte le interpretazioni che a proposito di queste opinioni sono state escogitate dai moderni e che sono talora piuttosto complicate oltre che inconcludenti²⁵, conviene fermarsi su quello che recentemente e da parte della maggioranza degli interpreti sembra essere divenuto il denominatore comune delle spiegazioni relative al problema: le opinioni correnti di cui fa parola Silla sarebbero quelle che subito dopo, rispondendogli, Lampria ricorda con il pronome “queste” e definisce poi “argomenti comuni e reputati e abituali”; e questi argomenti comuni e abituali includerebbero le opinioni dei fisici, dei filosofi peripatetici e, soprattutto, degli stoici esaminate poi di seguito nei capitoli 2-16²⁶. Invece, «quelle altre

22. La scelta tra le due espressioni non dovrebbe essere del tutto indifferente e potrebbe essere importante; ma la situazione nel *de facie* è ambigua. Quel che si legge nel cap. 29, 943E (“la luna non ha natura *semplice*, ma è come una mescolanza di stella e di terra”), se implica un riferimento polemico alla precedente discussione “scientifica” (cfr. qui sotto, p. 418), farebbe pensare che la “natura terrestre”, che quella discussione tanto calorosamente sostiene essere propria della luna, comporti l’idea che la luna sarebbe composta dal solo elemento “terra”: perciò la parola adeguata per la traduzione sarebbe “terrosa”. Ma, dato che sono numerosi i testi in cui nella prima parte dello scritto si parla della presenza sulla luna anche di aria o di acque, o, quanto meno, di umidità, natura “terrestre” sembrerebbe l’espressione più adeguata. Ho l’impressione che Plutarco o non abbia visto l’ambiguità in cui lasciava la questione, o non la abbia saputa (o forse voluta?) risolvere.

23. P. es. Cherniss 1957, p. 35: “for it concerns my story and that is its source”.

24. E che la fonte fosse stata effettivamente nominata è quanto risulta probabilissimo anche dall’accurata analisi che dei problemi del cap. 1 è stata fatta da Görgemanns 1970, pp. 21-27 e specialmente p. 27, § 2, a).

25. Ne ricorda un certo numero Görgemanns 1970, p. 24 e ivi, nota 15.

26. Questa identificazione è particolarmente evidente in Görgemanns 1970, p. 24 (“mit den *koinoi...logoi* meint Plutarch die Lehren, die teils von einzelnem Physikern (Kap. 2-4), teils von den Schulen der Stoiker und Peripatetiker (Kap. 5-16a) vertreten wurden und deren *aporiai* er darlegt”); e cfr. anche p. 34. F. Sandbach 1973, p. 32, nella sua recensione al libro di Görgemanns implica a sua volta questa interpretazione. Così, direi, Lehnus 1991, n. 1, p. 120.

opinioni» a cui si sarebbe dovuto fare ricorso sarebbero o (del tutto inattendibilmente) il mito finale narrato poi da Silla²⁷ oppure, in apparenza alquanto più plausibilmente, le opinioni degli “antichi”, quali che costoro fossero, relative alla natura terrestre della luna e che poi Lampria stesso, con il suo alleato Lucio, difenderà nel seguito del dialogo²⁸. Ma anche questa spiegazione, benché certo preferibile alla precedente, non è accettabile.

A me pare, anzi, subito evidente che è del tutto insostenibile. Non insisterò sul fatto che qualificare di “comuni e abituali, correnti sulla bocca di tutti” gli argomenti alquanto complessi dei capitoli 2-16, che sono teorie di fisici e filosofi anche tutt’altro che di primo piano²⁹, sarebbe di per sé una cosa molto singolare e ben difficilmente credibile; decisivo è comunque l’altro fatto, elementare ed evidente, che coloro che in quel modo interpretano la pagina del primo capitolo inspiegabilmente ignorano: cioè che introducendo la rassegna delle opinioni dei fisici e dei filosofi che seguirà immediatamente dopo la conclusione del cap. 1 sopra tradotta, dove si diceva che sarebbe stato necessario mettere alla prova le opinioni più insolite (*atopoteron*), soltanto una riga dopo tale conclusione Lampria presenta la prima delle teorie fisiche a essere esaminata con le parole “vedi infatti come sia *atopos* colui che dice...”³⁰. La ripetizione nel corso di due sole righe immediatamente consecutive del medesimo aggettivo *atopos*, per di più introdotto nel secondo caso da un *gar* esplicativo, ci dice dunque con sicurezza assoluta che le opinioni dei fisici e dei filosofi, che da quel momento e fino alla prima parte del cap. 16 saranno passate in rassegna, o coincidono con o fanno comunque parte delle opinioni “più insolite”, *atopoteron*, menzionate alla fine del primo capitolo e non possono pertanto essere identiche alle opinioni correnti e usuali che sono sulla bocca di tutti. Non solo: se ci fosse ancora bisogno di una conferma di tutto ciò, la troviamo al cap. 5, quando si introduce la discussione della teoria stoica circa la natura della luna, discussione che è il pezzo forte della prima parte dell’opera e occupa tutta la serie dei capitoli tra il 5 e il 15; ebbene, anche la teoria degli stoici è immediatamente qualificata di *atopia*, in 921F. Insomma, l’essere *atopoi*, l’*atopia* è la caratteristica comune di tutte le teorie prese in considerazione tra il cap. 2 e il cap. 16 e Lampria sta dicendo alla fine del cap. 1 che nella *diatribe* presuppone

27. Si ricordi che Silla non era presente alla *diatribe* presupposta e si veda il sunto di tutta questa spiegazione in Görgemanns 1970, p. 24 n. 15.

28. Che è la spiegazione propria di Görgemanns 1970, spec. pp. 24-25.

29. Come il peripatetico Clearco, la cui ipotesi è esaminata nel cap. 3 e che risulta dall’esordio del capitolo stesso, 920F, essere del tutto ignota persino a un matematico come Apollonide. Come si può seriamente pensare che una simile opinione, sconosciuta anche a uno specialista e a uno scienziato, fosse stata poco prima definita “comune, abituale e corrente sulla bocca di tutti”?

30. Sicché il testo continuo delle due righe, quella conclusiva del primo capitolo e quella iniziale del secondo, dice: “...è necessario tentare quelli (*scil.* gli argomenti) più insoliti (*atopoteron*) e non provare disprezzo, ma realmente farsi incantare da quelli degli antichi e servendosi di tutti mettere alla prova la verità. Vedi infatti come sia *atopos* colui che dice...”. Chi poi fosse questo primo autore criticato da Lampria nel cap. 2 e non nominato da lui è tuttora ignoto.

sta come fonte del dialogo narrato nella prima parte del *de facie* le difficoltà implicite in certe opinioni («queste» nella traduzione di sopra) avevano costretto a ricorrere all'esame di certe altre («quelle altre» nella traduzione) teorie «più insolite», di cui fanno parte certamente le opinioni dei fisici e dei filosofi discusse nei capitoli 2-16. Non appena si concede l'attenzione dovuta alla ricorrenza e all'uso dell'aggettivo *atopos* tra la riga finale del cap.1 e la prima del 2³¹, ogni possibilità di identificare le «opinioni correnti e abituali» del cap.1 con quelle dei fisici e dei filosofi dei capitoli 2-16 tramonta definitivamente. Le teorie esposte in questi capitoli sono sicuramente *atopoi*, *atopoteroi* (più o meno insolite), ma è un fatto di evidenza solare che le opinioni *atopoteroi* nel cap. 1 sono contrapposte a quelle comuni e abituali e non già con queste identificate.

Qui si pongono allora due problemi: quali sarebbero le opinioni comuni e correnti sulla bocca di tutti che avevano costretto nella *diatribe* presupposta a ricorrere poi all'esame delle teorie più insolite; e, secondariamente, in quale rapporto stia con le opinioni più insolite la teoria che poi Lampria e Lucio difenderanno, quella che ipotizza la natura terrestre della luna e a cui evidentemente si allude alla fine del capitolo 1 come a quella da cui sarebbe opportuno «lasciarsi incantare». Quanto alla prima questione, una volta escluso, come si può fare – si è visto – con assoluta sicurezza, che si tratti delle teorie dei fisici e dei filosofi stoici e peripatetici, non sembra che rimanga altra soluzione possibile se non pensare alle opinioni di carattere popolare, probabilmente anche superstizioso, che nelle macchie lunari vedono un vero e proprio volto umano³²; Lampria conferma che se ne era parlato, ma la sua relazione della *diatribe* non tornerà più su di esse: evidentemente, la discussione di simili opinioni volgari non presentava più alcun interesse ai suoi occhi (e a quelli di Plutarco). Quanto alla seconda, sembra che si prospettino, in astratto, due possibilità: o le opinioni dei fisici e dei filosofi esauriscono da sole la classe di quelle *atopoteroi* e da esse bisogna poi radicalmente distinguere quelle degli antichi da cui occorrerebbe «farsi incantare», oppure anche queste opinioni antiche rientrano nel numero delle teorie *atopoteroi*, ma come un gruppo a parte già molto positivamente caratterizzato rispetto alle teorie dei fisici e dei filosofi. Credo che sia molto più plausibile la seconda opzione – e non solo per la considerazione piuttosto banale che la teoria della natura terrestre della luna era certo ancor più insolita di quelle di qualche fisico, dei peripatetici e degli stoici. Infatti, se

31. La cosa è completamente sfuggita a Görgemanns 1970, pp. 32-33, la cui interpretazione del significato di *atopos* (compresi i riferimenti in nota 53) è di conseguenza del tutto fuori strada. Se poi si avesse ancora bisogno di qualche conferma dell'interpretazione che ho proposto, la si troverà facilmente fin dai primi capitoli di polemica contro gli stoici, dove le dottrine loro sono più di una volta tacciate di *atopia*: così (dopo 5, 921F) anche in 7, 923F.

32. "Ein Volksglaube", Görgemanns 1970, p. 34 n. 59, di cui lo stesso studioso (giustamente, credo) trova una traccia nella citazione poetica di *de facie* 2, 920E e forse anche nel volto orribile che nella luna credono di vedere le anime dei malvagi secondo il mito, 29, 944B. Cfr. inoltre Préaux 1974, pp. 136 e 181.

deve avere un senso il paragone del primo capitolo con la situazione dei malati cronici cui non sono sufficienti i rimedi consueti della medicina, è ragionevole far coincidere le serie delle opinioni in giuoco relativamente alla luna con le serie dei rimedi a disposizione dei malati: e queste sono soltanto due, i rimedi abituali dei medici che si rivelano inutili (cui dovranno corrispondere le opinioni comuni che sono sulla bocca di tutti) e il ricorso a purificazioni, amuleti, sogni, cui dovrà corrispondere *un solo* gruppo di opinioni, quelle qualificate genericamente come «più insolite» e dunque queste opinioni meno abituali dovranno comprendere anche le teorie degli «antichi» che fin da ora Lampria sembra preferire³³. Solo all'interno di questo gruppo generale di opinioni «insolite» Lampria distingue poi il caso particolare e privilegiato delle opinioni di certi «antichi», anch'esse sicuramente molto «insolite», ma da cui bisognerebbe lasciarsi «incantare» (ed è ovvio che allude così alla teoria della natura terrestre della luna che egli stesso sosterrà insieme con Lucio).

Insomma: rispondendo a Silla Lampria riferisce di una lezione precedentemente tenuta da un innominato amico e della discussione (o serie di discussioni) che era seguita – lezione e discussione in cui si era partiti dalla menzione delle opinioni popolari e correnti per passare, insoddisfatti da quelle, a una dissamina delle opinioni, molto meno usuali e ripetute (ma anche più o meno assurde³⁴), espresse dai fisici e dai filosofi che si erano pronunciati a proposito della natura della luna e delle macchie lunari: tra queste opinioni più insolite c'era anche quella di certi «antichi», per i quali Lampria manifesta subito una speciale propensione.

In questa interpretazione del testo si annida tuttavia un problema tutt'altro che irrilevante. La parola con cui l'io narrante di Lampria esprime quella sua propensione, *epadein* (*heautois*), “farsi, lasciarsi incantare”, sembra alludere a un atteggiamento che coinvolgerebbe fattori e agenti psichici appartenenti alla

33. Ovviamente, è anche subito chiaro che, se a fine del cap. 1 tra le opinioni *atopoteroi* deve rientrare anche quella degli “antichi” che poi “incanterà” i suoi sostenitori, l'aggettivo *atopos*, che letteralmente significa soltanto “fuori luogo”, assume due differenti sfumature nel passaggio dal primo al secondo capitolo. Nella presentazione degli argomenti contrapposti che si legge nel cap. 1 esso ha una valenza del tutto neutra (“insoliti” appunto, “non abituali”), mentre subito dopo, nella presentazione della prima teoria esaminata criticamente a principio del cap. 2 (“vedi infatti come sia *atopos* colui che dice...”) slitta verso il significato più negativo di “assurdo”. Non c'è niente di strano in tutto ciò: entrambi i significati, quello neutro e quello negativo, sono perfettamente attestati in greco e, in particolare, il facile slittamento che si registra nel *de facie* ricorre anche in un passo del *de defectu oraculorum*, uno scritto che notoriamente intrattiene rapporti piuttosto stretti con il *de facie* (cfr. p. es. Babut 1969, pp. 471-79. Ma c'è molto di più da dire sulla relazione tra i due dialoghi; devo qui rinviare al commento che sto preparando per il *de facie*). Là, infatti, nel cap.16, è uno dei personaggi secondari del dialogo a obiettare a Cleombroto, che è invece uno dei protagonisti, di aver introdotto con il suo discorso delle opinioni *atopoi* (418D, dove il significato inclina chiaramente al negativo); mentre subito Cleombroto si difende dicendo di essere ben consapevole di aver dovuto fare ricorso a “discorsi *atopoi*”, dove il significato ritorna a essere quello neutro di “inusuali, insoliti”. È la medesima situazione del *de facie*, soltanto lo slittamento di senso procede in direzioni opposte nei due dialoghi.

34. Si veda la nota precedente.

sfera dell'irrazionalità emotiva e, forse, del mito³⁵. Ma sembra una facile presa d'atto della situazione obiettare invece³⁶ che non si incontrerà nulla di simile nelle argomentazioni che Lampria stesso e il suo alleato Lucio addurranno a favore della loro teoria preferita, quella appunto della natura terrestre della luna, sia quando saranno impegnati nella contestazione delle teorie altrui (cioè fino alla prima parte del cap. 16), sia nella positiva e costruttiva presentazione della propria, insomma, dopo il cap. 1 e fino al momento del passaggio alla narrazione del mito da parte di Silla, tra i capitoli 2 e 25. Si avrà sempre a che fare con argomenti di carattere perfettamente razionale, quasi sempre anche di livello tecnicamente e scientificamente stretto e rigoroso.

Ci sono vie d'uscita da questa difficoltà. Una è di trattare l'"incantamento" come una semplice metafora usata per indicare l'approdo desiderato a un livello di persuasione particolarmente forte, una metafora, per di più, che poteva essere facilmente suggerita a un cultore del testo platonico come era Plutarco dal ricordo di passi dei *Dialoghi* nei quali ugualmente essa ricorre³⁷. E si potrebbe aggiungere, a favore di questa spiegazione, che tutto il contesto del cap. 1 sembra sconsigliare la lettura che assuma nel suo senso più forte e non metaforico il verbo in questione. Infatti, è chiaro nel paragone delle argomentazioni intorno alla luna con le cure mediche e non mediche che il senso in cui bisogna assumere le seconde (purificazioni, amuleti, sogni) non deve accentuare il loro carattere indubbiamente irrazionale, magico-religioso, ribaltandolo poi sulla corrispondente serie delle argomentazioni «più insolite» a proposito della luna: proprio perché dalla discussione nei capitoli 2-16 delle teorie fisiche e filosofiche, che di tali argomentazioni insolite fanno certamente parte, sembra assolutamente chiaro che il livello del discorso è sempre e costantemente quello della razionalità scientifica e filosofica. Le teorie contestate da Lampria e Lucio, la teoria dell'ignoto pensatore nominato nel cap. 2, poi la teoria del peripatetico Clearco, quella degli stoici e infine quella aristotelica, potranno essere, anzi è sicuro che sono dal punto di vista di quei due personaggi più o meno gravemente errate, ma sono da essi esposte, discusse e confutate come espressioni della razionalità scientifica e filosofica, non certo come sogni profetici o rivelazioni mistico-religiose. Può sembrare ragionevole trasferire queste osservazioni al caso dell'"incantamento" che distingue la teoria poi sostenuta da Lampria e concluderne che anche qui non si deve prendere alla lettera il significato primario del verbo, ma trattarlo come una semplice metafora.

Ci si potrebbe contentare di tanto e non sarebbe forse affatto scandaloso; ma può rimanere il sospetto di aver così scelto la via d'uscita dalle difficoltà che in fondo è anche la più comoda oltre che la più semplice. Non si può, inol-

35. Cfr. Görgemanns 1970, p. 32, n. 51: "Eine engere Verbindung des Ausdrucks mit dem Mythos findet sich bei Platon (*Phaed.* 77e, 114d; *Rep.* 608a; *Leg.* 903b)". Come vedremo più avanti, la cosa si rivelerà perfettamente vera anche per il *de facie*.

36. È il problema sollevato da Görgemanns 1970, pp. 32-38.

37. Cherniss 1957, p. 35 n.d. elenca *Phaed.* 77E e 114D, *Rep.* 608A. Ma si veda anche sopra, la nota 35.

tre, ignorare il peso di una spiegazione diversa, addotta da chi crede (anche se su fondamenti almeno in parte non condivisibili e certamente errati³⁸) che l'accento all'incantamento debba essere preso molto sul serio e nel significato primario del termine, come l'allusione a una forma di persuasione appartenente alla sfera dell'irrazionalità magica o mitico-religiosa; e non ci si può infine nascondere che è certo metodicamente più corretto esperire anche questa possibilità di spiegazione. Il problema diventa allora quello di riuscire a trovare un'interpretazione che metta d'accordo l'uso di quel significato primario con il dato testuale che sembra innegabile, la presenza nei capitoli seguenti al primo di un'argomentazione puramente logica, razionale e scientifica contro le teorie errate a proposito della luna e delle sue macchie e a favore invece della teoria della natura terrestre. Come sarà stato possibile a Plutarco dire che una simile argomentazione dovrà avere un esito paragonabile, seriamente e letteralmente, a un incantesimo?

La spiegazione finora proposta³⁹ si concentra sulla risposta da dare al problema dell'identificazione degli «antichi» dalla cui teoria circa la natura della luna bisognerebbe lasciarsi «incantare». Gli antichi fisici o filosofi di cui ci siano giunte notizie attendibili come di sostenitori di una natura terrestre (o terrosa)⁴⁰ della luna sono Anassagora, Democrito e Filolao⁴¹. Ma Plutarco non dovrebbe aver pensato al primo, cui nel *de facie* non è mai esplicitamente attribuita l'idea che la luna abbia una natura fisica identica o affine a quella della terra; e nemmeno al secondo, perché può essere dubbio che Plutarco lo considerasse come uno degli «antichi»⁴². È «piuttosto possibile»⁴³ che Plutarco avesse in mente Filolao, cui la dottrina in questione è parimenti attribuita; ma dato che la concezione della luna «come un'altra terra abitata» era anche diffusa negli ambienti orfico-pitagorici⁴⁴ e che la cosmologia di Filolao non aveva carattere «scientifico», ma, si direbbe, mitico-religioso, ecco che la dimensione del mito e dell'irrazionalità come sede originaria della teoria della natura ter-

38. Mi riferisco a Görgemanns, a cui prendere sul serio l'«incantesimo» risulta tanto più facile in quanto egli (anche se, come si è visto, del tutto a torto) ritiene che le opinioni *atopoterioi* siano interamente esaurite dalla teoria degli antichi sulla natura terrestre della luna.

39. Sempre da Görgemanns 1970, nelle pp. 32-38 sopra ricordate, che di seguito riassumo.

40. A proposito di questa ambiguità, si veda sopra, nota 22.

41. Così Görgemanns 1970, p.35. I riferimenti possibili sono, per Anassagora, le testimonianze in 59A 1,8; 35; 42,8-10; 76; 77 DK. Per Democrito cfr. 68A 90 DK, per Filolao 44A 20 DK. La teoria della natura terrestre della luna sopravvisse poi, come nota sempre Görgemanns, solo in descrizioni romanzesche di alcuni storici come Erodoro di Eraclea o Ecateo di Abdera o di scrittori come Luciano, *Icarom.* 11-21 e altrove; ma è evidente che non è a questi autori che avrebbe potuto riferirsi Plutarco come a degli «antichi».

42. Görgemanns non è molto chiaro su questo punto, ma si direbbe che secondo lui «gli antichi» dovevano essere per Plutarco soltanto i presocratici o quanto meno dei preplatonici.

43. «Viel eher ist das bei Philolaos möglich», Görgemanns 1970, p. 36. Anche in quanto segue immediatamente continuo a tradurre o a riassumere Görgemanns.

44. P. es. Orph. fr. 91 Kern.

restre sarebbe raggiunta perché si approderebbe a uno (o più d'uno⁴⁵) dei pensatori antichi che aveva professato la concezione giusta pur senza averla saputa razionalmente argomentare, ma mantenendosi sul solo piano dell'enunciazione di credenze mitiche. Da queste bisognerebbe (inizialmente) lasciarsi influenzare⁴⁶ anche se il compito che Lampria (Plutarco) assume per sé sarà appunto quello di passare dallo stadio mitico, non scientifico, della teoria a quello della razionalità: come dice la conclusione del capitolo 1, dall'*epadein* all'*exelenchein*.

Questa è una spiegazione veramente ingegnosa e molto dottamente costruita: tuttavia, non è priva di passaggi fondati su una mera congetturalità e, talvolta, su una certa forzatura dei testi. È innegabile, in primo luogo, che Anassagora non è mai esplicitamente citato da Plutarco come un sostenitore della natura terrestre della luna; ma, credo, è anche evidente che il contesto in cui egli è citato ed elogiato nel cap. 16, 929B, per aver enunciato l'altra teoria, che è il sole a conferire luminosità alla luna, è tale da suggerire che la teoria dell'illuminazione della luna per riflessione della luce solare porta di per sé alla conclusione della natura solida e almeno affine a quella terrestre della luna stessa. È veramente plausibile che Plutarco sapesse di poter attribuire ad Anassagora la prima teoria, ma non anche la seconda, che pur risulta dalla dossografia antica essere parimenti propria di Anassagora? Poi: che Democrito non potesse essere considerato da Plutarco un "antico" non è dimostrato e forse non è veramente plausibile; ma la cosa diventerebbe comunque irrilevante davanti alla forte probabilità che nella lista degli "antichi" di Plutarco-Lampria entrino comunque almeno Anassagora e Filolao. Del primo di costoro si è già detto; quanto a Filolao ed eventualmente ai Pitagorici in genere, anche se è un fatto che essi non sono mai nominati nella parte per noi leggibile del testo⁴⁷, risulta senz'altro plausibile che Plutarco li avesse in mente nel cap.1 per considerazioni di ordine generale, che tengano conto, in particolare, della peculiare interpretazione che del platonismo era tipica di lui, come di una filosofia risultante dall'incontro di due componenti fondamentali, quella di origine pitagorica e quella derivante dalla linea di discendenza socratico-

45. Nel caso che entrassero in giuoco anche gli orfici o altri filosofi pitagorici.

46. Questo è un passaggio che nell'argomentazione di Görgemanns non è realmente esplicitato in modo chiaro, ma che mi sembra necessario supplire per ottenere la sequenzialità del suo ragionamento.

47. Ma potevano esserlo stati nella parte del testo scomparsa all'inizio del libro. Inoltre, se la posizione filosofica di Lampria almeno in linea di massima coincideva, come appare probabile, con quella del fratello Plutarco (cfr. la nota seguente), la tradizione pitagorica doveva essere anche per lui una progenitrice del platonismo; infine la formazione pitagorica dell'alleato di Lampria nella prima parte del *de facie*, Lucio, sembra abbastanza sicura, se costui è il medesimo personaggio che compare nelle *Quaest. Conv.*, VIII 7-8, 727B e 728D (cfr. Cherniss 1957, p. 6 e Hershebell 1984, pp. 74-75). La scelta di due figure come queste per farne i sostenitori della teoria della natura terrestre della luna non dovrebbe dunque essere stata per niente casuale. Erano cioè entrambi "accademici" (cfr. il cap.6, 922F) e cioè platonici ben disposti ad accettare il pitagorismo come progenitore della loro scuola.

platonico-academica⁴⁸. Ma con queste considerazioni non intendo affatto ritornare a dare ragione alla spiegazione precedentemente riassunta: che il pensiero di Filolao non avesse secondo Plutarco carattere razionale e scientifico è mera congettura che si vale, inoltre, di un concetto di “scientificità” che è molto moderno e che è assolutamente illecito trasferire a lui⁴⁹. Ed è sufficiente ricordarsi, infine, che il medesimo carattere di irrazionalità e non-scientificità che si sarebbe attribuito al pitagorismo dovrebbe poter essere trasferito almeno all’altro “antico” in cui è più che probabile che Plutarco riconoscesse uno degli autori della teoria preferita, cioè ad Anassagora, per concludere che la spiegazione che vorrebbe rintracciare la dimensione mitica e irrazionale, da cui lasciarsi incantare, nell’origine peculiarmente pitagorica della teoria della natura terrestre della luna è esposta a obiezioni piuttosto pesanti⁵⁰.

In realtà, ci sono nel *de facie* stesso i dati necessari e sufficienti per farci concludere che l’incantamento raccomandato da Lampria alla fine del primo capitolo deve essere preso molto alla lettera e inteso in modo niente affatto metaforico, come l’approdo, già fin da allora previsto per la discussione sulla natura fisica della luna e delle sue macchie, a una forma di persuasione che risulterà finalmente estranea alla razionalità dell’argomentazione fattuale, logica e “scientifica”. Ma bisogna fare maggior attenzione al testo e abbandonare la convinzione finora universalmente diffusa e accolta da tutti⁵¹ che la dimensione mitica irrompa e incida nel dialogo soltanto con l’esordio della narrazione di Silla al cap.26. Anche in questo caso ci troviamo a registrare un’universale, tanto sorprendente quanto è totale, disattenzione degli interpreti moderni, che non hanno mai considerato importante il fatto che un mito entra in campo già nella prima parte del *de facie*, proprio all’interno della sezione che sembra consacrata alla cosiddetta razionalità delle argomentazioni. Ciò avviene nel cap.21, 934F, quando Lampria, che deve là rispondere a obiezioni degli avversari stoici di cui occorrerà poi misurare bene tutto il peso, si appella al mito narrato (*emthologei*) nel *Fedone*⁵² dall’“antico” (!) Socrate⁵³ a proposito di una terra “vera” e celeste in cui si potrebbe – secondo il suggerimento di Lam-

48. A conferma di tutto ciò devo riferirmi ai miei precedenti lavori su Plutarco, almeno da Donini 1999 in poi, fino a Donini 2009, dove sono menzionati altri miei saggi rilevanti per il problema; ma si vedano anche Opsomer 2005 o Ferrari 1995, *passim*.

49. Si ricordi quanto è già stato detto sopra, in nota 3.

50. Se si volesse proprio confutare la spiegazione di Görgemanns in ogni particolare, si può infine far notare che non è giusto leggere l’ultima riga di testo nel cap. 1 come se essa predicasse la necessità di un passaggio dall’irrazionalità dell’incantesimo (*epadein*) alla razionalità della dimostrazione (*exelenchein*). In realtà i due verbi stanno là sul medesimo piano e il suggerimento è piuttosto che anche l’incantesimo fa parte della dimostrazione. Un’ultima osservazione a proposito di Anassagora e dell’opinione che Plutarco aveva di lui: nella *vita di Pericle* 6 Anassagora è contrapposto a un indovino come colui che dei fenomeni naturali offre una spiegazione puramente fisica e priva di riferimenti alla sfera mitico-religiosa.

51. Anche da me stesso fino a oggi, purtroppo.

52. Plat. *Phaed.* 109b sgg.

53. Il testo dice proprio così, *Sokrates ho palaaios*.

pria – invece riconoscere in realtà la luna. Ancora una volta, si può essere tentati dalla soluzione più semplice e comoda, che sarebbe di non dare uno speciale significato a questa comparsa del mito, interpretabile anche semplicemente come un argomento di autorità, come il richiamo a una grande pagina dei progenitori della propria tradizione filosofica, Socrate e Platone, che potrebbero così conferire esteriore autorevolezza a un argomento che peraltro si reggerebbe altrimenti da solo, per la cogenza logica e la razionalità del suo sviluppo. Ma è proprio la cogenza logica e razionale che invece nel testo non c'è, sicché ancora una volta si cadrebbe in errore e si fraintenderebbe il senso di una pagina che è stata con ogni probabilità molto attentamente calcolata dal suo autore. È importantissimo infatti prendere atto del momento particolare della discussione in cui interviene quel richiamo al mito del *Fedone* e capire perché sia quello il punto in cui a Platone e al suo mito conveniva richiamarsi.

Nell'economia della prima sezione del *de facie*, ora, il capitolo 21 non è uno qualsiasi: dopo la conclusione (nel cap. 16) della confutazione delle errate teorie altrui sulla natura della luna e sull'origine delle sue macchie, esso infatti contiene il passaggio conclusivo dell'argomentazione positiva in favore della teoria più plausibile, quella della natura terrosa (o terrestre) caldeggiata da Lampria e da Lucio, nonché contiene, proprio nelle sue ultime righe (935C)⁵⁴, la spiegazione definitiva dell'oggetto fondamentale in discussione, le macchie che danno al disco lunare l'apparenza di un volto. Esso è quindi la conclusione reale della disamina che ha preso inizio dal cap.2; quel che ancora seguirà, prima del passaggio alla narrazione del mito di Silla nel cap.26, non è infatti altro che una serie di appendici che non aggiungono più nulla alla sostanza della teoria ormai espressa come definitiva: dapprima (capitoli 22 e 23) la soluzione di due possibili obiezioni o difficoltà per la teoria già definita nel 21, poi (capitoli 24 e 25) una sorta di excursus sul problema⁵⁵ dell'abitabilità della luna che ha la finalità di porre al centro dell'attenzione la questione della causa finale, della funzione in vista di cui esisterebbe nell'universo la luna, preparando così il passaggio al mito di Silla in cui quella funzione troverà la sua spiegazione di carattere metafisico ed escatologico (mentre la risposta che si dà nel capitolo 25⁵⁶ si mantiene comprensibilmente nei limiti di una considerazione puramente fisica della luna stessa, come di un oggetto celeste di natura essenzialmente corporea; in coerenza, dunque, con il carattere generale e l'assunto fondamentale della precedente discussione). Insomma, il cap. 21 è

54. "Sicché riteniamo di non compiere alcuna offesa [*scil.* alla luna in quanto è anche una divinità] ponendo che essa è terra e che, quanto a questo suo volto che ci appare, come la nostra terra ha certi grandi golfi così quella è aperta in grandi profondità e fratture che contengono acqua, oppure aria torbida; dentro queste la luce non discende e nemmeno le sfiora, ma invia quaggiù una riflessione discontinua".

55. Anch'esso peraltro riferibile al ricordo o all'influenza del mito platonico del *Fedone*, di cui si tenga infatti presente la pagina 111bc .

56. 938E: la luna offre una base di riflessione per la luce solare, digerisce le esalazioni provenienti dalla terra e attenua per questa il calore della luce del sole. Ciò non fa che ripetere quanto era già stato detto nella discussione precedente, in 15, 928C.

quello che esprime realmente la conclusione della sezione “scientifica” dell’opera ed enuncia finalmente la teoria degli “antichi” prevista come quella da preferire alle altre fin dal cap. 1⁵⁷. E il ricorso al mito del *Fedone* è precisamente ciò che fonda l’argomento ultimo in favore della teoria, quello che precede quasi immediatamente la spiegazione conclusiva delle macchie lunari adducendo anche il nome di almeno uno dei (pretesi o possibili) “antichi” sostenitori della teoria stessa, Socrate. È, a mio giudizio, veramente difficile credere che la presenza dell’argomento in quel luogo, cioè la presenza del mito platonico proprio a quel punto culminante e decisivo della disamina, sia puramente casuale.

Che non possa essere si può mostrarlo, credo, con certezza mediante un’analisi di tutto l’argomento del capitolo più approfondita di quanto si sia fatto finora. Il ragionamento prende avvio da un’obiezione (933F), che si presenta subito come molto forte, mossa dall’interlocutore stoico contro l’argomentazione di Lampria e di Lucio in favore della natura terrestre della luna: quel personaggio, a quanto pare tuttora convinto della natura almeno in parte infuocata della luna, come insegna la dottrina ufficiale della sua scuola⁵⁸, fa notare che il fatto che la luna mantenga anche nelle eclissi totali una sua sia pure incerta visibilità, con un colore oscuramente rossastro come se fosse di un carbone infuocato, è la prova, forte quanto mai altre, che la luna non è terra, ma è una stella ed è fatta di fuoco. Lampria accetta subito il fatto di osservazione (era ben noto nell’antichità⁵⁹), ma lo ritorce contro il suo interlocutore: proprio quel colore oscuramente rossastro di carbone infuocato che è stato descritto da costui, se fosse quello veramente tipico della luna in eclissi, dimostrerebbe direttamente il contrario di quel che vuole lo stoico – che cioè la luna è fatta fondamentalmente di terra, dato che un fuoco di carbone ha bisogno di un corpo solido a cui appiccarsi e di cui sostentarsi (934BC); ma la realtà è secondo Lampria ben diversa e il fatto accertato dagli astronomi sarebbe piuttosto che la luna in eclissi assume colorazioni molto differenti secondo l’ora in cui avviene l’occultamento e i suoi colori possono allora variare dal nerastro al rosso oscuro al grigio-azzurro⁶⁰. Il colore cui alludeva lo stoico, pertanto, sarebbe in fondo quello alla luna più estraneo e dovrebbe essere spiegato «come una specie di mescolanza e di residuo della luce che splende intorno (*perilampeï*, 934D)» – e già qui si può dire che Lampria si trova davanti a un problema più complicato ancora di quello inizialmente prospettatogli: non solo dovrà spiegare perché la luna rimanga pur malamente visibile nelle eclissi, ma anche perché mai durante il fenomeno e secondo le ore in cui esso si manifesta le sue

57. La cosa non è evidenziata con sufficiente chiarezza nel sunto e nella disposizione degli argomenti che Görgemanns 1970 fornisce nelle pp. 152-154 del suo libro.

58. SVF II 671-674. Nel passo del *de facie* che stiamo discutendo il contestatore stoico di Lampria omette di ricordare come componente della natura lunare anche l’aria, inessenziale peraltro al suo ragionamento.

59. Cfr. p. es. Plinio, *Nat.Hist.* II 9, 42. Altre testimonianze in Cherniss 1957, pp.132-33, nota *b*.

60. 934CD, su cui vale la pena di leggere la bella nota di Lehnus 1991, n. 181, p. 151.

colorazioni possano di tanto variare. La prima sua spiegazione, quella appena ora citata, non è però per nulla chiara e non sembra risolutiva di nulla: infatti, se è trattata come «residuo», quella vaga luminosità che ha ancora la luna dovrebbe essere riferita alla luce di cui era investita *prima* di eclissarsi, ma se si parla anche di una luce «che splende *intorno*», il riferimento sembra non poter essere ad altro che alla luce del sole e dell'ambiente celeste in cui si trova pur sempre collocato il cono dell'ombra terrestre nel quale è invece attualmente immersa la luna. Come può giungere ancora nel cono una luminosità da quell'ambiente? e l'accenno alla «mescolanza» si dovrà allora intendere come l'allusione a una commistione tra la luce misteriosamente residua nella luna stessa e quella altrettanto misteriosamente proveniente dall'ambiente celeste che è fuori del cono d'ombra? I problemi sollevati dall'obiezione stoica invece di risolversi tendono così a complicarsi e moltiplicarsi.

Sembra che il passo immediatamente seguente cerchi di appianare e spiegare almeno una parte di queste difficoltà⁶¹:

e se qui [sulla terra] luoghi che sono ombreggiati da tendaggi e velami purpurei trovandosi vicini a laghi e fiumi esposti al sole assumono quei colori e rilucono intorno, a motivo delle riflessioni della luce restituendo molti e differenti barbagli, che c'è da meravigliarsi se un abbondante flusso di ombra⁶², sfociando come in un mare celeste di luce che non è stabile e in quiete, ma agitato da migliaia di astri e soggetto ad assumere combinazioni e mutamenti di ogni sorta, assimilando dalla luna ora uno, ora altro colore li trasmette quaggiù? (934DE)

Sembra che qui Plutarco stia cercando di spiegare e come possa giungere alla luna in eclissi una luminosità proveniente dall'ambiente celeste circostante e come questa luminosità sia poi trasmessa fino alla terra: l'accenno a luoghi in ombra che sulla terra ricevono dall'ambiente circostante una luce riflessa e già variamente colorata fa pensare che egli, ragionando sulla base dell'analogia, pensi a una riflessione sulla e dalla luna di luci colorate comunque provenienti dal di fuori del cono d'ombra. Ma la spiegazione sarebbe inconcludente: il caso della coloritura assunta sulla terra da oggetti in ombra che ricevono una luce riflessa e variamente colorata non è realmente paragonabile a quello ipotizzato per il cono d'ombra in cui si trova la luna nelle eclissi – nello spazio celeste infatti non c'è al di fuori del cono d'ombra, ma vicino alla luna, alcun corpo da cui possa essere riflessa su di essa una luce già colorata, né Plutarco fa capire che sta assumendo che un tale corpo ci sia e quale esso sarebbe. Al di fuori del cono ci può essere sì una luminosità diffusa che sarà sia quella della luce solare, sia quella proveniente da altri corpi celesti (le migliaia di astri cui il testo accenna), il che giustificherebbe il cenno alla variegata-

61. Lo traduco presupponendo il testo greco e l'interpretazione che della sintassi del greco implica Cherniss – ma ho forti dubbi in proposito (anche sulla costituzione del testo) che qui non è possibile esporre e che devo riservare per il commento al *de facie* cui sto lavorando. Il punto non è comunque essenziale al nostro ragionamento.

62. Non può essere se non quella proiettata dalla terra e risultante nel cono dell'ombra di questa all'interno del quale viene a trovarsi la luna nelle eclissi.

ta mescolanza e combinazione delle luci provenienti dal di fuori del cono; ma se non c'è in prossimità della luna qualche corpo che rifletta questa luminosità (come per gli oggetti in ombra sulla terra fanno i laghi, gli specchi d'acqua, le tende colorate), non si spiegano ancora la visibilità e le colorazioni diverse della luna nelle eclissi. A meno che Plutarco, esprimendosi non felicemente, volesse invece implicare qualcosa del genere, che la luna nel cono d'ombra non potendo più in alcun modo essere illuminata dal sole, quel tanto che di essa si vede con le sue colorazioni diverse e mutevoli sia dovuto *soltanto* all'illuminazione *diretta* (ma certo molto debole) proveniente alla luna da quelle migliaia di astri che si trovano al di fuori del cono di ombra; ma, se fosse così, diverrebbe fuorviante il paragone con il caso degli oggetti terrestri colorati di luce riflessa. Si può ammettere infatti che la luna in eclissi rifletta sulla terra quel poco di luce che le verrebbe dagli astri che sono collocati fuori del cono d'ombra e, a differenza del sole, possono ancora illuminarla direttamente; ma bisognerebbe ulteriormente implicare che dagli astri pervenga alla luna una luce dai colori già di per sé sempre mutevoli e che le variazioni di colore di quella luce siano costanti e ricorrono a ore determinate. Il paragone con gli oggetti che sulla terra, essendo in ombra, si colorano della luce riflessa da altri oggetti terrestri variamente colorati perderebbe così ogni ragion d'essere e validità. Può venire in mente, a questo punto, che Plutarco disponesse in realtà di spiegazioni diverse e ne mescolasse piuttosto confusamente i dati; o che armeggiasse cercando di enunciare comunque una spiegazione per un fenomeno che non era in grado di capire fino in fondo. Comunque stiano le cose, fino a questo punto nessuna delle due difficoltà fondamentali è stata spiegata in modo chiaro ed esauriente.

In quel che poi segue (934EF) Lampria fa però notare che sulla superficie terrestre il sole «cosparge molte forme di colore e mescolandosi a ombre e nebbie la lucentezza [di esso] tinge di colori simili ai pigmenti usati dai pittori»: osservazione che sembra voler implicare che la luce solare, entrando in un ambiente (l'atmosfera terrestre) non sempre eguale a se stesso, ma variamente differenziato e questo per le più diverse ragioni, può produrre su quella superficie colorazioni diverse (un senso che sembra essere confermato dalla citazione subito seguente di molti passi omerici che applicano alla superficie del mare epiteti che alludono alle colorazioni più svariate che essa può assumere⁶³). Questo argomento parrebbe poter preludere a un'illazione di questo genere, che allora anche sulla luna una luce ivi giunta (comunque sia giunta e da dovunque essa provenga) potrebbe differenziarsi in colorazioni diverse secondo le diverse situazioni dell'ambiente lunare; e qualche idea simile a questa sembra infatti implicita nel riferimento che, dopo le citazioni omeriche e sempre in 934F, Lampria fa appunto alla luna, salvo che invece di parlare di un'e-

63. 934F: "...di queste tinte, quelle del mare Omero cercò in qualche modo di denominarle, chiamandolo violaceo e mare color del vino e poi onda purpurea e altrimenti azzurro mare e bianca bonaccia, mentre trascurò, in quanto infinite di numero, le differenze di coloritura che sulla terra appaiono altre e altre in tempi diversi".

ventuale *atmosfera* lunare egli sposta l'attenzione sulla *superficie* del satellite, come indotto a questo passaggio proprio dall'oggetto di cui aveva parlato a proposito di Omero: «e poi la luna è verisimile che non abbia una superficie uniforme come quella del mare...»: che deve preludere ovviamente alla conclusione che la superficie della luna è invece percorsa e scavata da disuguaglianze e corrugamenti, come infatti immediatamente di seguito Lampria effettivamente dirà; e esamineremo poi in qual modo. Ma per il momento è importante notare che l'idea che la superficie lunare sia mossa e corrugata, non uniformemente piana, è introdotta come se si presentasse per sé «verisimile» e non altrimenti argomentata o provata: e il lettore non può non domandarsi le ragioni che giustificerebbero questa asserita verisimiglianza. L'unica risposta possibile sarebbe allora di appellarsi al fatto che una simile affermazione era già stata fatta qualche volta⁶⁴ in precedenza, in particolare dall'alleato di Lampria, Lucio, verso la fine del cap. 17, a 930D; ma il guaio è che anche là ci si trovava davanti a un'affermazione in quel momento sorprendente perché anche là totalmente immotivata: l'argomentazione fino a quel punto svolta dai due sostenitori della teoria della natura terrestre della luna avrebbe giustificato soltanto la presunzione a favore della natura terrestre, ma nessuna certezza o almeno probabilità a proposito del carattere della superficie. Nulla vieta ancora, alla fine del cap. 17 e a 930D, di pensare invece che, ammesso ormai che la luna abbia natura di corpo pesante e terrestre – il che può appunto risultare da quanto argomentato fino a quel momento – la superficie del satellite sia perfettamente piana e costituita da una levigata distesa di materia terrosa o anche, eventualmente, di terra e di acque.

Nulla lo vieta e, anzi, qualcosa di quanto ha già detto nelle pagine precedenti Lampria stesso addirittura lo farebbe pensare. Argomentando contro la teoria del peripatetico Clearco nel cap. 3, infatti, proprio lui aveva fatto notare (921A) che la luna piena «è il più bello e il più puro di tutti gli specchi per lucentezza e uniformità»: dove sembra veramente impossibile spiegare questi accenni alla “purezza” e, soprattutto, all’«uniformità” (*homalotes*) della superficie lunare, intesa per di più come uno specchio che rifletterebe la luce solare e i raggi visivi, se non come un'allusione alla perfetta levigatezza della superficie lunare stessa. Se perciò la verisimiglianza di cui parla Lampria nel cap. 21 deve fondarsi sulla sola affermazione di Lucio nel cap. 17, ignorando inoltre quanto contraddittoriamente⁶⁵ si era sostenuto nel cap. 3, il fondamento

64. Anche a 922D ed E, ma là in forma quasi come parentetica e del tutto cursoria; comunque, anche là senza che si adducesse alcuna dimostrazione.

65. Il che è peraltro meno grave di quanto a prima vista si sarebbe tentati di pensare: il carattere dell'argomentazione nella prima parte del *de facie* è largamente dialettico e il prevalente interesse polemico di quella sezione giustifica il ricorso ad argomenti anche, a volte, tra loro contraddittori. Ma è evidente che arrivati al cap.21 per credere alla verisimiglianza di una delle due tesi contraddittorie in precedenza affacciate a proposito della superficie lunare abbiamo bisogno di qualche argomento supplementare e decisivo in favore di una sola.

di essa è davvero del tutto inconsistente. Ebbene, è proprio in questa situazione e a questo punto che interviene il ricorso al mito platonico del *Fedone*: perché infatti Lampria prosegue subito così:

(...è verisimile che [la luna] non abbia una superficie uniforme come quella del mare), ma che somigli nella sua costituzione naturale soprattutto alla terra di cui l'antico Socrate parlava in un mito (*hen emythologei Sokrates ho p alai os!*), sia che copertamente dicesse di questa nostra, sia che ne descrivesse appunto una qualche altra⁶⁶; non è infatti incredibile, né degno di meraviglia se, non avendo in sé nulla di corrotto o limaccioso⁶⁷, ma fruendo dal cielo di una luce pura ed essendo piena di un calore che non è di fuoco ardente né rabbioso, ma umido⁶⁸ e innocuo e naturale⁶⁹, possiede luoghi

66. L'unica interpretazione possibile e corretta di questo passo è certamente quella di Cherniss 1957, pp. 140-41, n.a: "some other...means 'some other earth', which is exactly what Lamprias believes the moon to be. So Lamprias means that what Socrates said must be considered as a riddle if he was really talking about our earth but can be taken as straightforward description if he was referring to 'some other earth', i.e the moon".

67. Perché mai sulla luna, se essa ha in sé anche umidità e acqua, come già qui suggerisce l'aggettivo *noteros* (cfr. la nota seguente) e poi a 935C dirà chiaramente Lampria, non ci dovrebbe essere fango limaccioso? La risposta può essere semplice: perché nel mito di Socrate il fango è una delle meno belle proprietà di questa nostra terra (*Phaed.* 110a) ed è invece assente (ivi, 110e) sulla terra "vera" – cioè, nell'interpretazione del mito suggerita da Lampria, sulla luna.

68. *Noterou* nel testo, che desta ovviamente molta meraviglia e sospetto se detto di un fuoco e non sembra poter essere spiegato nemmeno da qualche particolare del mito del *Fedone*: perciò Cherniss 1957 nel suo apparato (e si veda anche l'articolo del 1951, p. 145) congetturava che si potesse scrivere *noerou* (intelligente) pensando al fuoco "intelligente" degli Stoici. Ma perché mai Plutarco avrebbe qui inserito un'allusione a una dottrina tipica della scuola che egli principalmente avversa e combatte lungo tutto il *de facie* e che Lampria ricorderà ben presto polemicamente ancora in questo stesso capitolo (poco oltre, a 935B)? Occorre inoltre ammettere che quasi tutto ciò che qui Plutarco dice di quel supposto fuoco lunare non è facilmente spiegabile, nemmeno cercandone qualche traccia nel testo platonico.

69. Altro particolare che non è facile da spiegare nemmeno ricorrendo ancora al *Fedone*. Un fuoco che sia *kata physin*, "nella sua condizione naturale", tanto più se a questa qualificazione precede immediatamente quella di "innocuo", dovrebbe significare che si tratta di un fuoco che produce un calore non distruttivo, ma temperato e (forse) persino benefico. Ma ci sono allora due possibilità che il testo lascia aperte: che questo fuoco abbia sede nella luna stessa, o che sulla luna sia presente soltanto il calore che dal fuoco risulta, mentre la fonte infuocata potrebbe essere esterna alla luna (e allora sarebbe facile pensare ancora al sole come fonte). Il greco, ambiguo, permette entrambe le ipotesi (e spero che l'ambiguità si conservi anche nella mia traduzione). Ora, se si dovesse rimanere coerenti con le precedenti argomentazioni di Lampria e di Lucio, che non hanno mai accennato alla presenza di fuoco nella o sulla luna, parrebbe di dover optare per la prima possibilità; ma se si pensa ai "fiumi di fuoco" che scorrono sulla "terra vera" del *Fedone* 111d (dove è anche esplicito il paragone con le colate laviche dell'Etna), si è inclini a optare per la seconda. Ma questo implicherebbe di tornare ad avvicinarsi alla tesi stoica secondo cui c'è del fuoco sulla luna, proprio quella che motivava l'obiezione che Lampria invece sta cercando di contestare; e il seguito del testo in 935BC non sembra voler implicare alcuna concessione agli Stoici, anzi! L'ambiguità del testo e delle intenzioni di Plutarco è qui massima.

di meravigliosa bellezza⁷⁰ e monti fiammeggianti e zone purpuree⁷¹ e oro e argento non dispersi nelle profondità [del suolo], ma abbondantemente fiorenti nelle pianure e visibili intorno, lungo i suoi levigati pendii⁷² (934F-935A).

Che Plutarco voglia in questo passo far riprodurre dal suo personaggio i tratti principali del mito narrato da Socrate nel *Fedone* a proposito della “terra vera”⁷³, reinterpretata però qui come la luna⁷⁴, non può essere dubbio: oltre all’esplicito richiamo a quel dialogo, sono troppo numerosi i riscontri possibili tra i due testi⁷⁵. E, se si ricorda che quel testo platonico era stato richiamato al fine di rendere “verisimile” l’idea, fino a quel punto non comprovata mai e da nulla nel *de facie*, che la superficie lunare non sia perfettamente piana, ma mossa e corrugata da cavità⁷⁶ e rilievi, si può dire con sicurezza che, ammesso il ricorso al mito platonico e inteso quel mito nel modo proposto da Lampria, cioè come una descrizione della luna e non di questa nostra o di una qualche altra terra, lo scopo è stato finalmente raggiunto: l’“antico” Socrate ha effettivamente postulato e descritto una superficie della luna dotata di rilievi e di cavità. Ma questa conclusione non può affatto avere un effetto soltanto tranquillizzante per l’interprete del *de facie*; poiché l’ammissione di questo carattere non levigato né piano della superficie lunare è una premessa assolutamente necessaria per la (ormai prossima nel testo) finale spiegazione della natura delle macchie che conferiscono al disco lunare la parvenza di un volto⁷⁷, ciò significa che questa spiegazione riposa in definitiva su una premessa di carattere essenzialmente mitico e fantasioso, una premessa che può accettare soltanto chi sia un platonico e per di più disposto a intendere il mito platonico rievocato nel testo alla maniera del personaggio Lampria. La “scientificità” generalmente così ammirata dai moderni nella prima parte del *de facie* naufraga dunque e scompare proprio nel momento in cui dovrebbe giungere alla sua definitiva esplicazione; non è la logica o la scienza che fornisce la premessa ultima per concludere la dimostrazione, ma un mito di Platone: e allora finalmente si ca-

70. Questo è certamente un particolare ispirato dal mito del *Fedone*, che insiste più volte sulla “bellezza” dell’ambiente e dei paesaggi della “terra vera” – cioè, nell’interpretazione suggerita da Lampria, della luna. Si pensi p.es. a *Fedone* 110a, 110c, 110e.

71. *Halourgous*: il medesimo aggettivo con cui Socrate nel *Fedone* 110c qualifica la “meravigliosa bellezza” di certe parti della “terra vera”. Che poi ci siano monti su questa terra “vera” è anche notizia che non manca nel *Fedone*: si veda 110d.

72. La presenza di vene di metalli preziosi, precisamente di oro e argento, sulla superficie della “terra vera” o (come noi diremmo) “a cielo aperto” (Platone dice *ekphane*: “in evidenza”) è molto diffusamente descritta nel *Fedone* 110f-111a.

73. *He hos alethos ge, Phaed.* 110a; *he ge aute* 110b.

74. Ved. sopra, nota 66.

75. E si vedano in proposito le note precedenti da 67 a 73, nonché la nota seguente.

76. L’esistenza anche di cavità sulla luna, premessa necessaria, come si vedrà ben presto a 935C, per la spiegazione da darsi delle macchie lunari, può essere ricavata da quanto lungamente dice Socrate nel *Fedone* a proposito delle “voragini della terra” da 111f in avanti.

77. Si veda infatti la conclusione dell’argomento di Lampria a proposito delle macchie in 935C, tradotta sopra, nota 54.

pisce bene perché nel primo capitolo dello scritto Plutarco, evidentemente già sapendo a quali difficoltà sarebbe andata incontro l'argomentazione razionale e "scientifica" e quale sarebbe stato l'unico modo per poterne uscire, scriveva che dall'argomento degli "antichi" l'ascoltatore o il lettore si sarebbe dovuto lasciar "incantare". La razionalità e le scienze specialistiche sono alla fine impotenti a superare tutte le difficoltà e occorre a quel punto far ricorso a una differente forma della persuasione, al mito. È da questo genere di argomenti che ci si può far convincere soltanto lasciandosi affascinare e l'"antico incantatore" vero⁷⁸ (come in verità sarebbe stato fin da principio prevedibile, a ben conoscere Plutarco) è dunque il Socrate platonico, è cioè realmente e semplicemente Platone. La costruzione di tutto l'argomento tra i capitoli 1 e 21 è dunque ben meditata e la regia di Plutarco nella composizione e nella scrittura del *de facie* fu veramente molto attenta. Nulla è scritto a caso e tutte le parole usate nel primo capitolo per alludere allo sviluppo futuro dell'argomentazione trovano a distanza di pagine la loro giustificazione.

C'è tuttavia in queste pagine del *de facie* per la razionalità e la scienza ancora di peggio di quanto si è detto finora. Non si sarà infatti dimenticato che l'intervento di Lampria nel cap. 21 era dovuto alla necessità di rispondere a un'obiezione stoica che implicava l'impossibilità di spiegare la debole luminescenza e la persistente visibilità della luna anche durante le eclissi altrimenti che con l'adozione della teoria di quella scuola, che riconosceva la presenza del fuoco già nella naturale costituzione fisica della luna. E, inoltre, ci si ricorderà che Lampria sarebbe stato tenuto a spiegare anche le differenti colorazioni che la luna poteva assumere durante le eclissi, un problema che dopo tutto egli stesso aveva sollevato negando al suo interlocutore stoico la tesi che la luna in eclissi avesse come unico e proprio colore quello del carbone infuocato. Che ne è di queste due difficoltà dopo che Lampria si è appellato al mito del *Fedone*? Quanto alla prima, infatti, se, ispirandosi a una possibile interpretazione del testo a 935A e al mito platonico⁷⁹, davvero si ammettesse la presenza di un fuoco sulla luna, il problema sarebbe risolto e la luminescenza del disco lunare in eclissi potrebbe di lì derivare – ma la spiegazione andrebbe precisamente nel senso voluto dal contestatore stoico di Lampria, il che non sembra affatto essere l'intenzione di questo personaggio nelle sue conclusioni immediatamente seguenti, che subito vedremo. E quanto al secondo, le diverse e molteplici colorazioni presenti sulla superficie della "terra vera" del *Fedone*, cioè della luna immaginata da Lampria, potrebbero essere viste come una delle cause⁸⁰ delle differenti coloriture con cui appare sulla terra il disco lunare durante le eclissi. Ma si vedrà immediatamente che nessuna di queste illazioni

78. Non significa però affatto, tutto questo, escludere dal ruolo di antichi ispiratori della teoria Anassagora, Filolao e i pitagorici: significa soltanto che nessuno di costoro, da sé solo, sarebbe stato capace di convincere e che il passaggio attraverso l'incantamento del mito di Socrate-Platone era comunque indispensabile.

79. Vedasi sopra, nota 69.

80. Sebbene non la sola: bisognerebbe infatti ancora spiegare perché in ore differenti dalla superficie lunare in eclissi perverrebbe a noi uno solo dei molti colori là presenti.

che sarebbero rese possibili dal ricorso al mito è accolta chiaramente da Lampria. Infatti, subito dopo la descrizione della superficie e del supposto paesaggio lunare che abbiamo fin qui tradotto ed esaminato e che è semplicemente un sunto del paesaggio descritto nel mito del *Fedone*, Lampria prosegue e conclude così:

e se di queste cose a noi giunge attraverso l'ombra una visione che è altre volte altra per una variazione e una qualche differenza dell'ambiente, non va perduta la nobiltà della fama né la divinità della luna, che è una <terra> in certo modo <celeste e> ritenuta sacra dagli uomini piuttosto che un fuoco torbido e impuro come dicono gli Stoici» (935A-B).

Che cosa si può ricavare da questa serie di illazioni che, sembra chiaro⁸¹, Lampria ritiene di poter trarre da quanto aveva appena detto riferendo particolari del mito del *Fedone*? La prima conclusione che possiamo trarre noi è quella relativa al primo e fondamentale dei problemi tuttora in attesa di spiegazione, l'origine della luminescenza che permane sul disco lunare nelle eclissi: Lampria non vuole manifestamente ammettere che di quella visibilità possa essere origine il fuoco che, se accettassimo davvero alla lettera la descrizione socratico-platonica subito prima addotta, sarebbe già presente sulla luna. Infatti, si affretta a ribadire il torto degli Stoici nell'assumere che la luna sia già di per sé di natura infuocata; la causa ne è evidente: se anche su quel punto egli desse ragione al *Fedone* (monti fiammeggianti, fiumi di fuoco ecc...), la sua spiegazione finirebbe catastroficamente per avvicinarsi a, o addirittura coincidere con la tesi stoica e per accettare la sostanza dell'obiezione dello stoico da cui aveva avuto lo spunto tutta la discussione nel capitolo. Di conseguenza, se proprio vogliamo sapere che cosa egli pensasse della fonte da cui proviene la luce che rende ancora vagamente visibile la luna in eclissi, siamo rinviati ai tentativi di spiegazione che egli aveva già dato prima di riferirsi al mito e che erano o manifestamente inadeguati o almeno non chiari; ma una parola precisa e definitiva in merito al problema nel discorso di Lampria non c'è qui, né ci sarà altrove. La "scienza" dell'"accademico" incontra così un altro limite grave.

(Non si può tuttavia ridurre alle sole intenzioni polemiche di Lampria verso gli stoici il suo rifiuto di accogliere dal mito platonico anche l'idea di una presenza del fuoco nella natura e sulla superficie lunare. La situazione in cui si trova Lampria è realmente ancor più complicata. Una delle premesse fondamentali dell'argomentazione di lui e di Lucio nella prima parte del *de facie* è infatti nella tesi già sostenuta da Anassagora e da Empedocle⁸² che la luna non emetta una luce propria, ma si limiti a riflettere quella che le proviene dal sole; è chiaro che se egli ammettesse che c'è del fuoco sulla luna sarebbe anche costretto a rivedere o abbandonare questa premessa basilare e tutta l'argomentazione in favore della natura terrestre o terrosa del satellite ne sarebbe scossa).

81. Nelle parole "visione.. di queste cose (*touton*)" il dimostrativo non può infatti che essere riferito ai particolari appena prima descritti nel sunto del mito platonico: i luoghi bellissimi, i monti fiammeggianti, le zone purpuree, l'oro e l'argento ecc.

82. Cfr. 16, 929B ed E.

Più esplicita potrebbe sembrare la posizione di Lampria quanto all'altro problema: la volontà di rispondere alla seconda questione ancora pendente sembra infatti chiara dato che egli qui cerca di spiegare perché l'immagine della luna in eclissi assuma ora uno, ora un altro colore. Ma la spiegazione è tutta nelle assolutamente ambigue parole «per una qualche variazione e una differenza dell'ambiente»; e di quale «ambiente» si tratterebbe uno non può certo comprenderlo alla prima lettura. Nessuna risposta più chiara sarà esplicitata nel seguito del testo e non ci rimane altro che l'esame delle diverse ipotesi possibili.

I traduttori più recenti e più degni di credito⁸³ rendono il vocabolo greco *periechon*, che io ho tradotto con «ambiente», con il termine “atmosfera”: il che, direi, fa pensare innanzitutto all'atmosfera terrestre, che non è però finora mai stata chiamata in questione da Plutarco come possibile causa delle differenti colorazioni assunte dalla luna quando è ancora in qualche misura visibile durante le eclissi. L'unico sostegno che quell'interpretazione potrebbe trovare nel testo è nel riferimento che si leggeva in 934EF alle diverse colorazioni che può assumere la superficie terrestre (si tratti di monti o pianure o mari) sotto la luce del sole quando questa si mescola a «ombre e nebbie»; le variazioni del colore di certe aree della terra sono in questo caso certamente ricondotte a fenomeni dell'atmosfera terrestre, ma non mi è chiaro che il trasferimento di una simile spiegazione al caso della luna renderebbe conto e di ciò che deve essere spiegato e del modo in cui sarebbe spiegato a 935AB. Si ammetta pure che una luce, comunque originatasi e quale che ne sia la fonte, provenga ancora dalla luna in eclissi; ma riferirsi ai fenomeni dell'atmosfera terrestre che questa luce dovrebbe attraversare non spiegherebbe perché mai le colorazioni assunte dal disco lunare sarebbero costantemente differenti *secondo le ore* in cui si manifesta il fenomeno, come Lampria ha assunto a 934C: i fenomeni atmosferici sulla terra non ricorrono a ore fisse. Inoltre, un altro svantaggio di questa spiegazione è evidente: essa non avrebbe nulla a che fare con i paesaggi e l'ambiente lunare appena postulati mediante il ricorso al mito platonico. Forse, allora, si potrebbe ipotizzare che il *periechon* di 935B debba essere riferito all'atmosfera lunare, se una simile cosa si può ammettere che sulla luna esiste? Sulla luna ci deve essere, secondo Lampria, almeno dell'aria e ci dovrebbe⁸⁴ essere se non proprio dell'acqua quanto meno dell'umidità; si potrebbero dunque ipotizzare fenomeni atmosferici (nebbie, quanto meno, foschie) anche colà. Ma le obiezioni sarebbero le stesse che si sono potute avanzare per il caso precedente.

È forse prudente, dunque, abbandonare la versione “atmosfera” e ripiegare sul meno impegnativo e più generico «ambiente», che è peraltro anche il significato del termine *periechon* più conforme all'uso della lingua greca. Ma non è che tutte le ambiguità e le difficoltà allora scompaiano. Se il *peri-echon* voles-

83. Mi riferisco in particolare a Cherniss e Lehnus.

84. La presenza di acqua sulla luna è postulata nella conclusione della dimostrazione e del capitolo sopra tradotta (in nota 54); almeno l'umidità in 25, 939F sgg.

se riferirsi, molto letteralmente, all'ambiente *circostante* l'oggetto di cui si fa questione, la luna in eclissi, allora bisognerebbe pensare al cono d'ombra e, eventualmente, a questo stesso cono più il «mare di luce» a esso *circostante* (come è ricavabile da 934E) e illuminato dal sole nonché dalle «migliaia di astri» precedentemente menzionate da Lampria. Ma, di nuovo, non avrebbero più alcun senso né importanza le condizioni e le proprietà della superficie lunare da cui la luce (comunque originatasi) a noi si trasmette e non avrebbero più alcun senso e importanza le disquisizioni ultime di Lampria ispirate al mito di Platone. Inoltre sussisterebbe sempre la difficoltà di spiegare le variazioni dei colori in relazione agli orari del fenomeno dell'eclissi. Per restituire alle peculiarità e alle condizioni diversificate della superficie lunare un'influenza che sembrerebbe dover spettare loro proprio grazie all'ultima argomentazione di Lampria si potrebbe infine pensare che il *periechon* indichi, in modo del tutto generico, l'ambiente specificamente lunare, cioè l'atmosfera, il paesaggio e la superficie lunare tutti insieme: ma, dato che per mantenere una connessione sensata con quanto è appena stato detto riassumendo il mito di Platone bisognerebbe comunque sempre far riferimento soprattutto alla superficie che si suppone così diversificata della luna, non si può non notare che sarebbe molto strano che il testo parli di *periechon* e non direttamente di *epiphaneia*, come avveniva ancora alla fine di 934F (senza dire che anche in questo caso rimarrebbe inspiegata la diversa colorazione assunta da quella superficie secondo il cambiare delle ore in cui avviene l'eclissi). Alla fine, è inevitabile il sospetto che Plutarco abbia parlato di «ambiente» proprio per usare un termine così generico e assolutamente ambiguo da non orientare chiaramente l'interpretazione in alcun senso preciso; e se è così, è inevitabile anche la conclusione che anche la questione delle colorazioni molteplici e diverse assunte dalla luna nelle eclissi rimane inspiegata dalle disquisizioni di Lampria. Se gli argomenti di questo personaggio fossero stati usati davanti a uno stoico vero e reale e non alla figura di comodo costruita da Plutarco come avversaria degli accademici, l'esito del dibattito non sarebbe stato molto favorevole per la tesi degli «antichi» come ora è riproposta da Lampria e da Lucio.

Un'ulteriore, ma inevitabile conclusione è poi che l'uso che Lampria fa del mito del *Fedone* è fortemente selettivo: e per di più senza che gli sia possibile indicare un criterio ragionevole in forza del quale si mostri che ci sono buoni motivi per accettare da quella fonte certi particolari (i corrugamenti della superficie lunare) e non certi altri (la presenza del fuoco). Il ricorso al mito, dunque, non è realmente servito ad altro che a suggerire (dire «provare» sarebbe certamente eccessivo) la verisimiglianza dell'idea che la superficie lunare è percorsa e diversificata da corrugamenti e cavità; e poiché questa idea è assolutamente indispensabile e funziona come premessa necessaria perché sia possibile enunciare alla fine del capitolo, 935C, la celebre spiegazione circa l'origine delle macchie che danno alla luna la parvenza di un volto⁸⁵, rimane vero, come si è già osservato, che la teoria così enunciata dovrà riuscire a persuade-

85. Si veda sopra il passo tradotto nella nota 54.

re piuttosto incantando e affascinando il pubblico per l'autorevolezza di coloro che sono evocati, se non come i suoi inventori, quanto meno come i suoi rispettabilissimi garanti e mediatori, Socrate e Platone; ma la sconfitta finale della razionalità "scientifica" risulta ulteriormente aggravata dall'incapacità dell'interlocutore accademico di fornire spiegazioni chiare e attendibili anche per i principali problemi sollevati dalla contestazione di chi parlava da stoico. Soltanto, può rimanere dubbio che la sconfitta della razionalità e della scienza anche su questi ultimi punti fosse realmente prevista e voluta da Plutarco tanto quanto è evidentemente prevista e voluta fin dal cap. 1 l'impossibilità di arrivare a spiegare le macchie lunari senza il soccorso del mito platonico. Non si può per ora escludere che Plutarco fosse realmente in difficoltà a spiegare l'origine della luminescenza e le diverse colorazioni del disco lunare nelle eclissi⁸⁶. In tal caso, si potrebbe anche pensare che i particolari evocati dal mito del *Fedone* servissero, nelle intenzioni di Plutarco, a suscitare solo impressioni e suggerimenti vaghi e generici, inconcludenti al livello della razionalità rigorosa, ma ricchi di fascino per l'autorevolezza dei personaggi che sono all'origine del mito. Tuttavia vedremo che un'ipotesi un poco differente si potrà ancora prospettare più avanti.

La presenza del mito alla fine dell'argomento nel cap. 21, anche se l'utilità che Lampria ne ricava è limitata a un solo particolare, ha comunque la medesima funzione che avrà il mito nell'intervento di Silla dal cap. 26 in avanti: suggerire quel che l'argomento razionale non riesce da solo a dire, qui, nel cap. 21, nel campo delle scienze speciali matematico-astronomiche e fisiche, là in quello filosoficamente molto più importante, ma anche più appropriato all'uso di quella forma dell'esposizione, della metafisica, dell'escatologia e della teologia. Ovviamente, l'uso del mito appartiene infatti a queste parti della filosofia piuttosto che alle scienze che si occupano della natura fisica sulla base dell'esperienza: tanto più propriamente, quanto più difficile e meno accessibile allo strumento della ragione è l'area del divino intelligibile⁸⁷. L'indagine fisica o astronomica o ottico-geometrica fino a che può deve usare altri strumenti, quelli propri della razionalità e della logica. Ma il finale ricorso al mito nel cap. 21 è certamente un'altra prova che Plutarco ha voluto dare della limitatezza, della provvisorietà e anche del rischio di una finale insufficienza di simili strumenti. L'appello al mito nel *de facie* supplisce sempre alle deficienze della ragione e della logica.

Ma il *de facie* ha ancora delle notevoli stranezze da presentare ai suoi lettori e agli studiosi, anche se ci si limita a considerare come ricompagno e si sviluppano i problemi relativi alla natura fisica della luna nell'altra e conclusiva

86. Immagino che si potrebbe obiettare a questo punto: Plutarco non poteva allora fare a meno di parlarne? No, non poteva, perché il fenomeno della luminescenza era ben noto e non era possibile tacerne; non sapendolo spiegare con chiarezza, Plutarco poteva forse sperare di confondere un poco i suoi lettori – il che gli è riuscito allora benissimo.

87. Non mi è possibile, nei limiti di questo lavoro, studiare anche questo aspetto del mito di Silla: mi propongo di farlo in altra sede e comunque nel commento che sto preparando per l'intero *de facie*. Qualcosa ne avevo già detto in Donini 1992.

sezione dell'opera, quella in cui Silla racconta il suo mito. Perché appunto la prima, grossa stranezza è in realtà già questa, che il mito, pur largamente preoccupato di descrivere piuttosto vicende di dèi, demoni e anime, ha la pretesa di dire anche qualcosa che sembrerebbe voler essere definitivo a proposito della composizione fisica della luna: e allora ricompare precisamente la teoria che poteva già abbozzarsi da un'interpretazione letterale – e riferita alla luna – del mito del *Fedone* richiamato nel cap. 21, quella teoria che là era stata lasciata cadere da un Lampria preoccupato di troppo dover concedere agli stoici. C'è infatti del fuoco sulla luna anche secondo la narrazione di Silla; ma il modo in cui questa convinzione è espressa è quanto mai singolare, se non appare addirittura contorto.

Si legge infatti proprio all'inizio del cap. 29:

(le anime)⁸⁸ innanzitutto vedono della luna – in – sé⁸⁹ la grandezza e la bellezza e la natura che non è semplice e non commista, ma come una sorta di mescolanza di astro e di terra. Infatti, come la terra⁹⁰ è divenuta morbida per essere mescolata ad aria e umidità e il sangue procura alla carne la sensazione essendosi a essa mescolato, così – dicono⁹¹ – la luna, mescolata profondamente all'etere è, da una parte, animata e fe-

88. Bisogna certamente intendere quelle dei “buoni”, quelle che non sono state respinte dalla luna e che là giunte vedono di essa quel che essa è realmente (le anime dei malvagi, infatti, sono invece spaventate dalla falsa apparenza del volto della luna che si mostra a loro “rigido e orribile”, 944B).

89. Sono del tutto incline ad accettare l'ipotesi di Cherniss 1957, p. 205 nota *c*, che in questa espressione vede l'influenza del ricordo della “terra-in-sé” del *Fedone*, salvo che diversamente da lui scriverei allora decisamente nel greco *autes <tes.>*.

90. Direi che qui è fuor di dubbio che si debba intendere l'elemento “terra”, non l'oggetto fisico che è il pianeta terra.

91. Chi è il soggetto cui si attribuiscono queste affermazioni? Ci sono due spiegazioni disponibili, quella di Raingeard (citato da Cherniss 1957, p. 205 nota *e*) che pensa ai demoni servitori di Crono i quali avrebbero raccontato la storia allo straniero (cfr. 944D) che è a sua volta l'informatore di Silla; e quella di Cherniss, nella nota citata, che pensa a “the human authors of the theory mentioned in the next sentence”. La difficoltà per la prima spiegazione è che la menzione dei demoni come informatori dello straniero e quindi di Silla è a questo punto ancora di là da venire e piuttosto lontana nel testo; per la seconda, che lo si voglia o no, anche mascherando la cosa nelle traduzioni (come accade nella versione di Lehnus per *legousi*, che direi quanto meno imbarazzata: “è dottrina”) la difficoltà è che il soggetto diventano gli stoici. Infatti, la teoria “menzionata nella proposizione seguente” a cui si appella Cherniss, in realtà sviluppata poi anche nelle prime tre righe di 943F, dove la sintassi stessa obbliga a riconoscere come soggetti ancora i medesimi personaggi che alla fine di 943E *legousi*, la teoria, dunque dell'equilibrio per cui si sostiene il mondo grazie all'opposizione reciproca degli elementi che tendono all'alto e di quelli che tendono al basso, è una teoria propriamente stoica: Cherniss stesso, giustamente, la mette in parallelo con quella di SVF II 555. Ma è invece evidente che soggetto, qui, non potrebbero in nessun caso essere direttamente gli stoici, cui si attribuirebbe allora anche la convinzione, centrale in 943E, che la luna, oltre al fuoco, contenga nella sua composizione anche della terra. Chi mai altri potrebbero essere, allora, coloro che “dicono”? Ora, una considerazione prima di tutto puramente sintattica di tutta la parte iniziale del cap. 29, da 943E a F, porta inevitabilmente a riconoscere che il soggetto dei due verbi al plurale, l'*ephorosi* che apre il capitolo

conda⁹², dall'altra tiene in equilibrio ben proporzionato il peso e la leggerezza (29, 943E).

C'è di che sbalordire e non tutto quel che stupisce in questo testo può essere spiegato facilmente. Preliminare è tuttavia, credo, ammettere⁹³ che l'espressione «la luna – in – sé» sia una voluta allusione al mito del *Fedone* e della «terra – in – sé» già utilizzato nel cap. 21. Il nuovo mito sta dunque assumendo proprio quel che nell'argomentazione sviluppata nel cap. 21 non era stato accettato da Lampria, che la natura della luna sia effettivamente composta e mista di quella terrestre (o terrosa) e di una infuocata, perché non può essere dubbio che a una natura infuocata si riconduce quella che a principio del passo è detta «natura di astro» e poi è richiamata più avanti con la parola «etere»: sembra infatti sicuramente da escludere che ci si voglia riferire qui all'etere aristotelico⁹⁴ e altrettanto sicuramente, invece, da accettare che si parli dell'"etere" nel significato comune in cui già se ne era parlato più volte⁹⁵ nella prima parte dell'opera, come di una forma, cioè, particolarmente pura del fuoco. Del resto, poco più avanti (943F) Silla afferma esplicitamente che

è proprio Platone colui che dichiarò che anche ciascuna delle stelle è composta da terra e da fuoco legati proporzionalmente mediante le due nature intermedie perché nulla arriverebbe a essere percepito se non fosse commisto di una certa quantità di terra e di luce.

e il *legousi* che ci mette in difficoltà, non può che essere il medesimo: dunque, sembrando indubitabile che il soggetto di *ephorosi* ("vedono") siano le anime dei buoni di cui si parlava già alla fine del cap.28, sono sempre le anime buone che *legousi*, sono esse che, potendo vedere la luna come sarebbe nella realtà, dicono tutto quel che poi si dice nel testo della composizione della luna e dell'equilibrio del mondo in 943EF. E la cosa è molto meno assurda di quanto a prima vista può sembrare (e di quanto effettivamente sembra a Cherniss anche nella sua discussione contenuta nell'articolo del 1951, pp.151-52): sapremo infatti ben presto, dal seguito del racconto e del mito, 944D, che proprio dalle anime buone sono tratti i demoni servitori di Crono, che sono anche gli informatori dello straniero a sua volta informatore di Silla. In ultima analisi, quindi, il soggetto di *legousi* vengono a essere effettivamente dei demoni. Ma devono anche essere demoni saccenti, che conoscono sì le teorie stoiche, ma si compiacciono di prendere un poco in giro gli stoici: dal seguito immediato in 943F-944A si apprenderà infatti che la teoria della natura composta della luna è in realtà di origine accademica (Senocrate) e platonica, che è come dire che negli stoici non c'è niente che sia originale, ma che tutto quel che dicono non è che interpretazione e sviluppo (giusto o sbagliato che sia) di teorie che erano già accademiche e platoniche. Non c'è in tutto questo all'opera nessun "eclettismo" plutarcheo, ma solo ironia contro gli stessi avversari combattuti già nella prima parte dello scritto. E anche l'ironia è un buon strumento polemico di indubbia origine platonica.

92. Risulta chiaro di qui che è la presenza dell'etere (su cui si veda più avanti, qui sopra nel testo) a rendere la luna animata; la "fecondità" allude con ogni probabilità alla capacità della luna di generare nuove anime, di cui Silla dirà a 945C.

93. Secondo il suggerimento di Cherniss 1957, p. 205 n.c.

94. La teoria aristotelica è stata brevemente ricordata e gentilmente respinta nel cap.6.

95. P. es. in 6,922B (con la nota di Cherniss 1957, g a p. 49); 25, 928CD e al.

Dove non ha alcuna importanza che i testi del *Timeo* a cui con tutta evidenza va il riferimento di Silla⁹⁶ siano eventualmente forzati a un significato che non hanno⁹⁷; ciò che importa è che si conferma così che il mito di Silla assume per la luna una natura composita di terra e di fuoco⁹⁸ e dunque che ripropone, riconducendola esplicitamente a Platone, la concezione che già si sarebbe potuta ricavare dalla lettura del mito del *Fedone* citato nel cap.21, ma una lettura che là Lampria non aveva voluto adottare. Di conseguenza, può venire in mente che la precisazione puntigliosa dell'esordio del cap.29, che la natura vera della luna «non è semplice e non commista, ma come una sorta di mescolanza di astro e di terra» (943E) sia rivolta proprio contro la discussione “scientifica” che occupa tutta la prima parte del *de facie* e voglia implicare che in quella sede ci si era limitati a trattare la luna come se fosse stata composta soltanto dell'elemento terra e non si era tenuto così conto adeguato di una nozione (la natura composita) che pur sarebbe stata di schietta origine platonica⁹⁹. Si tratterebbe insomma di un altro dei casi in cui il mito di Silla pare si compiaccia di esplicitamente contraddire la “scienza” dei razionalisti all'opera nella prima parte dello scritto¹⁰⁰.

Naturalmente, bisogna evitare di sopravvalutare questa polemica del mito contro la scienza: si tratta pur sempre, appunto, del mito e non si deve perciò pensare che ciò che esso dice a proposito della natura della luna rappresenti letteralmente la definitiva verità agli occhi di Plutarco. Ma ogni correzione o smentita che dal mito venga alla scienza varrà tuttavia pur sempre come un monito a non considerare definitivi, assolutamente e semplicemente veri nemmeno i risultati cui ritiene di essere pervenuta la scienza. E c'è, del resto, anche l'altro aspetto della questione di cui tenere conto: se per una parte il mito di Silla contraddice la scienza di Lampria, per l'altra invece la conferma; il mito non abbandona affatto la presenza di una natura e di una componente terrestre (o terrosa) nella luna, anzi esplicitamente l'ammette, così come ammette per la natura delle macchie lunari precisamente la stessa spiegazione¹⁰¹ che

96. Cioè *Tim.* 40a e 31b-32c.

97. Che è l'obiezione di Görgemanns 1970, p.34, n.62.

98. Che sembra voler peraltro essere ancora distinto da quello dell'obiezione stoica nel cap.21, che parlava di fuoco torbido e oscuramente rossastro, simile a quello di un carbone. L'etere del mito di Silla è certamente da intendere, invece, come il fuoco nella sua forma più limpida e pura. Ma è pur sempre fuoco.

99. E si insinuerebbe così anche che chiunque siano i soggetti che “dicono” tutte le cose che si dicono a proposito della luna all'inizio del cap.29, in 943EF (ved. sopra la nota 91) essi avrebbero comunque detto qualcosa che era di origine platonica e non peculiarmente propria di qualsiasi altra dottrina, non, p.es., di quella stoica.

100. Il caso più evidente è quello di 29, 944A a proposito della grandezza e delle dimensioni della luna. Su questo passo si veda anche Cherniss 1951, pp. 152-153.

101. In 29, 944BC si legge che il volto della luna non è realmente tale né orribile e pauroso come appare alle anime dei malvagi, ma “come la nostra terra possiede golfi profondi e grandi... così queste [macchie] sono sprofondamenti e cavità della superficie della luna” – da confrontare con la spiegazione “scientifica” che si incontrava alla fine del cap. 21 (citata e tradotta sopra, nota 54).

la razionalità e la “scienza” accademica di Lampria e di Lucio avevano proposto come la più plausibile, pur zoppicando nel loro procedere e avendo bisogno alla fine di un aiuto extra-razionale.

Forse non c'è bisogno di aggiungere che nemmeno la conferma ricevuta dal mito a proposito della natura delle macchie lunari può equivalere per Plutarco a una consacrazione della scienza come detentrica di una verità definitiva: al massimo, a una plausibilità già maggiore di quella di qualsiasi teoria concorrente, per la teoria “scientifica” difesa nella prima sezione del *de facie* si aggiungerà dal mito un'ulteriore grado di attendibilità, ma non la sanzione di una verità di dottrina. Se dunque, in conclusione, si volesse sapere da Plutarco che cosa realmente si deve pensare della natura fisica e delle macchie della luna, la risposta che il *de facie* sembra voler suggerire è che una presenza della natura terrestre nella composizione fisica del corpo lunare è davvero molto plausibile e gioverebbe a spiegare molti fenomeni, primo tra tutti quello delle macchie; ma anche che, in corrispondenza della natura non puramente fisica e materiale della luna stessa, che è anche (se non soprattutto) una divinità dotata di anima e di vita, non sarebbe prudente escludere dalla composizione fisica di essa la presenza di qualche altro fattore o elemento che si possa supporre come un supporto più adeguato per la divinità e l'animazione di quel corpo¹⁰². Tanto meno prudente, poi, sarebbe se in quel senso esistono pronunciamenti di Platone.

Tuttavia, a conclusione dell'esame delle pagine che sembrano nel *de facie* più significative al fine di spiegare la relazione tra la scienza e il mito, è lecito formulare ancora un'ipotesi a proposito di uno dei problemi che la discussione di Plutarco nella prima parte dell'opera lasciava in sospeso. Si è detto che nella conclusione del cap. 21 sembra difficile decidere se le incongruenze in cui cade Lampria quando o non vuole o non sa trarre dal mito del *Fedone* tutte le conclusioni che ne potrebbe indurre (in particolare, la presenza sulla luna di un fuoco originario) siano state studiate a bella posta da Plutarco per rendere più grave la sconfitta del razionalismo “scientifico”, oppure siano un indizio dell'effettiva difficoltà in cui si trovava lo scrittore stesso a venire a capo di tutti i problemi che aveva fino a quel momento sollevato e che il ricorso al mito platonico minacciava di complicare adducendo argomenti che sarebbero potuti essere utili alla tesi stoica sulla natura fisica della luna. Dopo aver visto, ora, ricomparire nel mito di Silla che conclude il *de facie* l'idea di una natura composita della luna in cui avrebbe parte anche il fuoco forse possiamo avanzare l'ipotesi che in tutte le possibilità che abbiamo affacciato finora a proposito del

102. E che a questa funzione sia appunto deputato nel mito di Silla il fuoco è reso indubitabile da quanto si dice in 30, 945A a proposito della “dissoluzione” delle anime nella sostanza fisica della luna: poiché è impossibile pensare che le anime siano fatte di terra o anche di terra, è chiaro che sono di fuoco e si dissolvono nel fuoco lunare. Che poi una simile concezione non sia affatto contraddittoria del platonismo e non abbia niente a che fare con il materialismo o con il supposto eclettismo di Plutarco ho già altrove argomentato, credo, a sufficienza (cfr. Donini 1988, pp. 140-143). Ma è sempre utile anche rileggersi in proposito le considerazioni di Babut 1969, p. 477, n. 283.

cap. 21 ci sia qualcosa di vero. Certamente Plutarco, attraverso il suo personaggio Lampria, non voleva accogliere letteralmente dal mito del *Fedone* ogni dato e ogni suggerimento che nella fonte platonica poteva essere contenuto; e non voleva perché proprio non poteva, per le ragioni maggiori che sopra sono state esposte¹⁰³. Ma sarebbe poi anche stato in gravissima difficoltà a spiegare perché di tutto il mito soltanto certi particolari dovessero essere intesi letteralmente e certi altri invece no; gli poteva allora sembrare utile lasciare il razionalista Lampria in una posizione ambigua e contraddittoria, nella quale il personaggio e non l'autore poteva facilmente essere accusato di mancanza di rigore e di scelte arbitrarie e pregiudiziali. In ultima analisi, la contraddittorietà di Lampria nel maneggiare il mito finiva così per essere una prova in più dei limiti della razionalità "scientifica".

Tuttavia il mito del *Fedone* quei suggerimenti che Lampria non voleva e non poteva accogliere li aveva pur dati e un qualche trattamento di essi si imponeva a chi volesse continuare a ragionare da platonico sulla natura e sulle funzioni della luna. L'unica soluzione possibile era allora di riprendere quei suggerimenti, ma di inserirli ancora in un contesto mitico, di sviluppare e prolungare il mito del *Fedone* in un nuovo mito, quello di Silla, per di più confortato dal ricorso a un altro mito platonico, quello del "racconto verisimile" del *Timeo*¹⁰⁴: lasciando così impregiudicato il giudizio sull'attendibilità effettiva e sul significato ultimo di quei dati, che un platonico non poteva permettersi di ignorare, ma che poteva non sapere bene come interpretare. Ma c'è allora anche qualche altra cosa interessante da indurre da tutto quanto si è detto. Se infatti per due volte Platone ha veramente insegnato, o quanto meno suggerito, che nella luna c'è una parte anche infuocata, e se lo ha fatto entrambe le volte in contesti mitici (anche il *Timeo*, infatti, espone un *mythos*), appare chiaro che nel ragionare sulla luna tutti i contendenti della prima parte del *de facie*, sia gli stoici sia gli accademici Lampria e Lucio, hanno avuto una parte di torto. Meno grave è il torto degli accademici che si limiterebbe al non aver voluto o saputo più attentamente considerare i suggerimenti di Platone; più grave quello degli stoici, che (come suggerisce il contesto del cap. 29) avrebbero tratto da Platone il fondamento della loro teoria, ma lo avrebbero fatto trascurando di tener conto che le affermazioni di Platone che potevano essere riferite alla luna provenivano da contesti e racconti mitici, che non avrebbero mai dovuto essere intesi alla lette-

103. Si veda sopra, p. 412.

104. Cfr. *Tim.* 29d, 68d, 69c. In realtà, il mito di Silla è ancor più profondamente di così indebitato con i miti di Platone: tutto lo sviluppo del racconto tra 941F e 942A a proposito dei rapporti tra Crono e Zeus, di enorme importanza per le implicazioni teologiche e metafisiche che racchiude, è ispirato in ultima istanza dall'altro mito platonico del *Politico*. Di fronte a questa evidenza – che il mito di Silla risulta da un intreccio di spunti che hanno la loro sede originaria nei miti di Platone – risulta oggi più che mai incredibile che un'intera stagione della storiografia europea del '900 si accanisce a cercare la "fonte" del racconto di Silla nello stoico Posidonio. Fortunatamente, già negli anni '30 di quel secolo c'erano studiosi capaci di ragionare con buon senso e con rispetto dei dati testuali: si vedano p.es. Hamilton 1935 e R.M.Jones 1932, anche oggi decisivi per allontanare l'ombra di Posidonio dal *de facie*.

ra. Perciò, in maniera veramente molto tipica di Plutarco, un insegnamento ben definito dal *de facie* in realtà alla fine verrebbe: ma non relativamente alla luna, sulla quale permane un'incertezza non definitivamente superabile, bensì all'interpretazione di Platone: occorre, in questa, sempre tenere una via di mezzo tra la tentazione del letteralismo cieco e la negligenza di particolari anche minimi di quel che egli viene dicendo. Non si dovrebbe però pensare che, così intendendo il *de facie*, si finisca per mettere sul medesimo piano la teoria stoica e quella accademica: la tesi accademica sulla natura fisica della luna è emersa nella prima parte dell'opera come la più plausibile proprio nel confronto con quella stoica; e il mito ha comunque accolto quel che era il *proprium* della tesi accademica, la presenza della natura terrestre anche sulla luna. Ma questo elemento manca invece completamente alla teoria stoica. Gli stoici hanno dunque sbagliato doppiamente: dei miti platonici hanno inteso troppo letteralmente quanto si riferiva al fuoco lunare, mentre hanno ignorato completamente il cenno alla componente terrestre. Quel che il mito conclusivo del *de facie* può suggerire a proposito degli stoici è dunque che anch'essi furono in certo modo dei continuatori di Platone¹⁰⁵, ma ne furono però dei pessimi interpreti.

Riferimenti bibliografici

- Babut 1969: D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1969 (ma qui citato secondo la trad.it. a cura di A. Bellanti, *Plutarco e lo Stoicismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003).
- Babut 1992: D. Babut, *La composition des Dialogues Pythiques de Plutarque et le problème de leur unité*, «Journal des savants» II, 1992, pp. 187-234 (ristampato in *Parerga*, per cui si veda sotto Babut 1994, pp. 457-504).
- Babut 1994: D. Babut, *Du scepticisme au dépassement de la raison: philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, in *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, pp. 549-584).
- Bonazzi 2009: M. Bonazzi, *Antiochus' ethics and the subordination of Stoicism*, in M. Bonazzi and J. Opsomer (eds.), *The origins of the platonic system. Platonisms of the early empire and their philosophical contexts*, Peeters, Louvain, pp. 33-54.
- Cherniss 1957: *Plutarch's Moralia XII*, with an english translation by H. Cherniss and W.C. Helmbold, W. Heinemann-Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.) 1957.
- Donini 1988: *Science and metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's On the face in the moon*, in J.M. Dillon & A.A. Long. (eds.), *The question of "eclecticism". Studies in later Greek philosophy*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988.

105. Che sarebbe una tesi interessante e insolita in bocca a Plutarco, ma non dissimile da quella che altri platonici dopo la fine dell'Academia nuova avevano sostenuto, Antioco di Ascalona in particolare: a proposito dell'uso che costui faceva dello stoicismo si veda allora Bonazzi 2009. Naturalmente, non intendo così suggerire che nel *de facie* Plutarco diventi improvvisamente un seguace di Antioco: qui come negli altri suoi principali dialoghi, non è giusto voler identificare la sua personale posizione filosofica con quella di uno solo o di qualcuno dei suoi personaggi.

- Donini 1992: P.L. Donini, *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, SAGEP Editrice, Genova, 1992, pp. 99-120.
- Donini 1999: *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in A. Pérez Jiménez, J. Garcia Lopez, R.M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platon y Aristoteles*, Ediciones Clasicas, Madrid 1999, pp. 9-24.
- Donini 2009: *Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel De genio Socratis*, in M. Bonazzi-J. Opsomer (eds.), *The origins of the platonic System...* (cfr. sopra, Bonazzi 2009), pp. 187-214.
- Ferrari 1995: F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, D'Auria, Napoli 1995.
- Görgemanns 1970: H. Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1970.
- Hamilton 1935: W. Hamilton, *The myth in Plutarch's De facie (940F-945D)*, «Classical Quarterly» XXVIII, (1934), pp. 24-30.
- Jones 1932: R.M. Jones, *Posidonius and solar eschatology*, «Classical Philology» XXVII, (1932), pp. 113-135.
- Lehnus 1991: Plutarco, *Il volto della luna*, Milano, Adelphi, 1991.
- Martin 1974: H. Martin, Jr, *Plutarch's De facie: the recapitulations and the lost beginning*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» XV, (1974), pp. 73-88.
- Opsomer 2005: J. Opsomer, *Plutarch's Platonism revisited*, in M. Bonazzi e V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, s.l. 2005, pp. 161-200.
- Pérez Jiménez 1998: A.Pérez Jiménez, *Ciencia, religion y literatura en el mito de Sila de Plutarco*, in M. Brioso y F.J. Gonzalez Ponce (eds.), *Actitudes literarias en la Grecia romana*, Libros Portico, Sevilla 1998, pp. 283-294.
- Préaux 1973: C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des Lettres , LXI, 4, 1973.