

Aristotelismo senza ortodossia.

Il Socrate di Aspasio

Carlo Delle Donne

1.

“Ortodossia” ed “eterodossia” sono categorie spesso impiegate nella storiografia filosofica. Anche Plutarco, per esempio, è stato sottoposto ad analisi di questo tipo¹. Ma il caso più emblematico è senz’altro quello dell’aristotelico Aspasio²: intorno alla sua figura, infatti, si è addensata un’aspra disputa storiografica. In un importante libro del 1974, Pierluigi Donini mise in dubbio la sua “ortodossia” di aristotelico³; ma, negli anni a seguire, non sono mancati interventi di autorevoli studiosi che hanno argomentato in favore di una sua (più o meno) rigorosa adesione alle dottrine aristoteliche⁴. Ancora, si è osservato – e molto op-

- 1 Cfr. DILLON 1988, che revoca in dubbio l’applicabilità della nozione, che presuppone sempre un corpo di dottrine monolitiche e unanimemente riconosciute come “canoniche”.
- 2 Aspasio visse nella prima metà del II secolo d.C. ed è l’autore del commento più antico, tra quelli a nostra disposizione, all’*Etica Nicomachea*, del cui testo ci è pervenuta un’ampia porzione (libri I-IV e VII-VIII). Cfr. BARNES 1999, pp. 1-50; FALCON 2017, pp. 45-46; BERTI 2017, p. 162.
- 3 DONINI 1974, pp. 94-125; cfr. anche ID. 2011, pp. 179-196. La prossimità con la tradizione medioplatonica (in part. con il manuale di Alcinoos) era stata rimarcata già da HANQUET 1945 (in particolare, nel capitolo II). Per la precisione, Donini ha evidenziato come il commento di Aspasio sia imbevuto di pensiero medioplatonico, senza però concludere che egli si sia considerato, o che debba essere considerato, un platonico: cfr. DONINI 2011, p. 193 n. 37.
- 4 Cfr. almeno BECCHI 1983, pp. 83-104; ID. 1984, pp. 63-81; ID. 1987, pp. 5365-5396.

portunamente – che “ortodossia”⁵ è forse una categoria discutibile, che rischia di semplificare eccessivamente la ricostruzione storiografica⁶. La lettura dei testi canonici di ciascuna scuola, infatti, tendeva a essere temperata con un bagaglio di letture più eterogenee, che riaffioravano spesso, quasi inevitabilmente, sotto forma di moduli argomentativi all’altro, scelte terminologiche apparentemente non “ortodosse”, segmenti teorici a tutta prima eterogenei⁷. Sicché le stesse categorie di “ortodossia” ed “eterodossia” si rivelano spesso poco utili, se non del tutto fuorvianti.

Ecco perché in questo contributo non intendo ritornare sull’annosa questione dell’aristotelismo o del platonismo di Aspasio; il mio scopo è più modesto e circoscritto: esaminare i passaggi dei lacerti del commento all’*Etica a Nicomaco* in cui figura Socrate⁸. Dall’indagine, emergerà una rete di analogie rimarchevoli tra il testo aspasiiano e diversi luoghi plutarchei; beninteso, ciò non permetterà di avanzare congetture sulla cronologia del commentatore, né autorizzerà a postulare una ripresa diretta di Plutarco da parte di Aspasio, o viceversa: per sua natura, un simile esercizio ricadrebbe nel campo del congetturale. Il *focus* della ricerca resterà, invece, sul personaggio di Socrate e sul suo (dibattuto) valore filosofico⁹; e la trama di richiami intertestuali che

- 5 Addirittura, Aspasio apparterebbe a «la période de l’orthodoxie», secondo MORAUX 1970, pp. 14 sgg.
- 6 Franco Ferrari, per esempio, mette in guardia dal parlare di un “platonismo ortodosso” (FERRARI 1995, p. 274).
- 7 Per restare in età imperiale, è sufficiente pensare a Plutarco, sul quale ha a lungo gravato l’etichetta di “eclettico”, proprio in ragione della eterogeneità delle matrici filosofiche che si rintracciano nel *corpus*; ma sulla inopportunità della categoria storiografica di “eclettismo”, cfr. già DONINI 1982, pp. 10 sgg.; cfr. poi ID. 2011, pp. 197-209.
- 8 Sulla figura di Socrate in Aspasio (e in altri autori più o meno coevi), cfr. DONINI 2003, pp. 333-359; cfr. anche gli accenni in ID. 1974, pp. 115-116.
- 9 Dopo DÖRING 1979, un’ampia panoramica si trova in LONG 1988, pp. 150-171; cfr. anche ANNAS 1988, pp. 100-112, e ora MOORE 2019. Sull’eccezione costituita dagli Epicurei, cfr. almeno KLEVE 1983, pp. 227-251; RILEY 1980, pp. 55-68; CAMPOS-DAROCA 2019, pp. 237-265.

verrà prendendo corpo mosterà come i confini tra le “scuole” filosofiche fossero piuttosto elastici, consentendo ad autori appartenenti a tradizioni differenti di convergere, inaspettatamente, sulla rilettura di alcuni predecessori. La dialettica ortodossia/eterodossia risulta per questo insoddisfacente.

2.

Da quello che è dato ricostruire sulla base del testo sopravvissuto, l'interesse aspasio per Socrate mi sembra concentrarsi su tre¹⁰ aspetti: [A] la posizione di Socrate nella “linea genealogica” che innerva la tradizione filosofica nel cui contesto si inserisce lo stesso Aspasio; [B] l'ironia socratica; [C] la riflessione socratica sulla virtù (in altre parole, l'intellettualismo etico). Come si vedrà, proprio intorno a questi “assi” si registra una sostanziale convergenza tra Aspasio e Plutarco.

[A] Genealogie e filosofia antica. La costruzione di genealogie filosofiche è un fatto comune nel mondo antico. Plutarco, per esempio, sembra averne elaborate addirittura due: ora ne mette a frutto una più dogmatica, o “pitagorica”, ora una più scetticeggiante, a seconda del differente contesto argomentativo e dialettico¹¹. Della prima Pitagora è l'iniziatore, Platone il coronamento, Aristotele il continuatore; della seconda fa parte innanzitutto Parmenide, mentre Socrate ne è il punto nodale, per così dire, prima di Platone. Aspasio invece, la sua genealogia, la sborza appena. Il contesto in cui questa è incastonata è la discussione proemiale sul valore della *ἡθικὴ*. La centralità di quest'ultima viene ricondotta al magistero di due *auctoritates*: i Pitagorici e Socrate. A questi è fatto seguire Aristotele, che ha identificato nella *εὐδαιμονία* il coronamento dell'etica (2, 5-13 Heylbut; le traduzioni di questo testo e dei successivi in corpo minore sono mie):

¹⁰ Ce ne sarebbe un quarto: la virtù concretamente esibita in vita dallo stesso Socrate, che si connota in senso esemplare. Ma non si tratta di un elemento particolarmente indicativo ai fini di questa analisi.

¹¹ DONINI 2003; cfr. anche ID. 2011, pp. 359-373.

ἡ δὲ ἠθικὴ, καθάπερ προεῖρηται, ἀναγκαιοτάτη· ἡμῖν δὲ καὶ πρῶτως ταύτην ἐπιτηδεύειν προσήκει καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, ὡσπερ καὶ Σωκράτης ἤξιου, οὐκ¹² ἀτιμάζων τὴν περὶ τὰ θεῖα γνῶσιν καὶ τῶν φύσει συνεστῶτων¹³ παρῖεις τὴν

- 12 Oltre al problema testuale discusso sotto (cfr. n. 13), un altro punto critico è determinare su quanti participi agisca la negazione: se solo su ἀτιμάζων o anche su παρῖεις. Discuto la questione nelle pagine seguenti.
- 13 Correzione di P. Donini del τὰ συντείνοντων. τῶν φύσει συντείνοντων è un'espressione complicata, se non impossibile: se il participio è maschile, il verbo potrebbe assumere il significato di «esercitarsi», «applicarsi», «impegnarsi» (cfr. Pl. *Sph.* 239b); così il dativo esprimerebbe – come avviene in Hp. *Aër.* 20 – ciò in cui ci si «esercita», e la traduzione sarebbe la seguente: «trascurando come superflua la scienza di coloro che esercitano il proprio ingegno nella natura». Tuttavia, va riconosciuto che risulta impossibile rintracciare attestazioni di esercizi “intellettuali” resi con il verbo συντείνω; inoltre, come mi fa osservare Walter Lapini per *litteras*, sarebbe necessario l'articolo davanti a φύσει. Una seconda possibilità è che il participio sia neutro: in questo secondo caso, esso dovrebbe valere «contribuire», «concorrere»; solo che, di norma, tale significato richiede εἰς + accusativo; vi è un unico passo, a mia conoscenza, in cui il nostro verbo è costruito con il dativo, e cioè gli *Anonyma Palaeologica*, *Panegyricus ad Manuelem et Joannem VIII Palaeologum*, 183, 31 (si parla di cose che «contribuiscono alla natura», cioè salutari); non sembra però un caso particolarmente probante, anche perché φύσει è preceduto dall'articolo; e poi il nostro passo non se ne gioverebbe in termini di senso: la traduzione suonerebbe «tralasciando la conoscenza di ciò che contribuisce alla natura (= di ciò che è naturale?)». A sostegno dell'emendazione di Donini, invece, si possono addurre un passo platonico molto simile (*Ti.* 66c4) e, soprattutto, moltissimi luoghi aristotelici (cfr. e.g. *De an.* 416a16, *De caelo* 268a4, in cui ricorre esattamente l'espressione τῶν φύσει συνεστῶτων), che non è certamente inverosimile che fossero presenti a un commentatore aristotelico: in fondo, la prosa di un testo scolastico tende costitutivamente alla cristallizzazione dell'espressione, che si rivela tanto più efficace quanto più immediatamente è riconducibile ai testi “canonici” che riproduce. Il vero punto debole dell'emendazione συνεστῶτων è di natura paleografica: non appare molto agevole spiegare la corruzione di una forma come συνεστῶτων in συντείνοντων, visto che il copista sarebbe passato dal facile al difficile. In definitiva, se è poco difendibile la lezione τὰ συντείνοντων, sia al maschile sia al neutro, è suggestiva, anche se poco agevole, la proposta di Donini. Il ragionamento che sviluppo più oltre su questo giro di frasi resta valido sia conservando la *lectio tradita*, sia accettando la proposta di Donini. Un'ultima ipotesi mi è stata suggerita da un anonimo revisore: τῶν φύσει συντεθέντων, da intendersi nel senso di «ciò che dalla natura è stato plasmato»; è senz'altro possibile, anche se forse la personificazione della natura richiederebbe l'articolo. Su questo specifico problema testuale sto preparando

ἐπιστήμην ὡς περιττήν, ἀλλ' ἀναγκαίαν ἡγούμενος τὴν τοῦ ἥθους ἐπιμέλειαν. καὶ¹⁴ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ πρῶτον ἐπαίδευον τοὺς συγγινομένους καὶ ἤθεσι καὶ λόγοις. φαίνεται δὲ ὁ Ἀριστοτέλης περὶ πλείστου ταύτην τὴν διδασκαλίαν ποιεῖσθαι. λέγει δὲ αὐτὴν εἶναι περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου τέλους, ἥτις ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία.

Letica, come si è detto in precedenza, è massimamente necessaria: a noi conviene dedicarci innanzitutto a essa, sia a parole sia nei fatti, come esigeva anche Socrate, che non disdegnava la conoscenza relativa al divino e (non?) trascurava come superflua (o eccessiva?) la scienza degli enti naturali, ma riteneva necessaria la cura del carattere. E anche i Pitagorici educavano i loro allievi, per prima cosa (o in principio?), sia nel carattere sia nei discorsi. Ma è Aristotele che sembra tenere tale insegnamento nella massima considerazione: dice che esso riguarda il fine umano, che è la felicità.

Il primo dato di per sé rimarchevole è l'accostamento di Socrate e Pitagora¹⁵. Il passo mira a legittimare l'impresa a cui si accinge Aspasio: per questo vengono evocate delle *auctoritates*, che danno corpo a una vera e propria genealogia filosofica, di cui Aristotele (con lo stesso commentatore) viene a essere il "sigillo". Ma Pitagora e Socrate occupano un posto di rilievo anche nelle genealogie filosofiche di Plutarco. Più precisamente, Pitagora figura quale iniziatore di quella tradizione positiva – o "pitagorica", appunto – di cui si sostanzia il platonismo del Cheronese, e che esclude, però, Socrate¹⁶; il quale, invece, è evoca-

un articolo (il titolo probabilmente sarà τῶν φύσει συντετιόντων? Una nota testuale ad Aspasio) che spero di poter pubblicare presto.

- 14** L'«anche» implica un analogo ordine di priorità per i Pitagorici e per Socrate, come ritiene DONINI 2003, p. 340 n. 26: il πρῶτον dei Pitagorici riecheggia il πρῶτως di ciò che esigeva Socrate. Cfr. anche S.E. M. VII 21, là dove è esplicitata la priorità dell'etica in quanto più necessaria. È suggestiva, ancorché non dimostrabile, l'ipotesi di BOYANCÉ 1971, pp. 127-154, secondo cui la fonte di Sesto sarebbe Antioco.
- 15** Come rileva giustamente DONINI 1974, pp. 115-117. Si veda anche Gal. *Quod an. mor.* LXXIV 20-21 M., anche se non è molto quello che si può ricavare dal passo: l'accostamento è tra due figure antonomastiche in campo educativo.
- 16** *Isid.* 370e-f; *De virt. mor.* 441E-442B.

to in contesti genealogici decisamente più scetticeggianti¹⁷, oltreché in passi in cui ne è sfruttata l'esemplarità¹⁸. Tuttavia, la combinazione dei due personaggi in un'unica genealogia è del tutto assente dai *Moralia*¹⁹. Segno che una "pitagorizzazione" di Socrate – di per sé piuttosto comune fin, forse, dal I secolo a.C.²⁰ – non doveva incontrare il favore di Plutarco. Eppure, P. Donini evoca un passo (*De curiositate*, 516C)²¹ in cui Socrate e Pitagora si trovano abbinati, con il primo descritto mentre è intento in una misteriosa ricerca sul secondo: Σωκράτης δὲ περιηγεῖ διαπορῶν, τὶ Πυθαγόρας λέγων ἔπειθε. Secondo Donini, è probabile che il motivo dell'interesse di Socrate per Pitagora fosse l'etica: lo stesso Plutarco, infatti, asserisce poco oltre che Aristippo si appropriò della filosofia di Socrate, ἧς ἦν τέλος ἐπιγνῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι. Effettivamente, questo Socrate del *De curiositate* appare piuttosto lontano dal personaggio scetticeggiante dell'*Adversus Colotem*: del socratico Aristippo, Plutarco afferma che καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἱστόρησεν; e, a riprova della positività dei contenuti di questa filosofia socratica, ne viene individuato addirittura il τέλος.

17 *Adv. Col.* 1121F-1122A. Sul Socrate di Plutarco, cfr. WARREN 2002, pp. 333-356; OPSOMER 2013; HERSHBELL 1988, pp. 365-381; PELLING 2005, pp. 105-139; IOPPOLO 1995, pp. 89-123; OPSOMER 1998, pp. 83-126; CORTI 2014, pp. 123-136.

18 *De cohib. ira* 455A-B, 458C, 461D; *De tranq. an.* 466E, 470F, 475E; *De frat. am.* 486E; *De garrul.* 513C-D; *An seni resp.* 796D-E.

19 Un caso a sé è rappresentato dal *De genio Socratis*. Secondo DONINI 2003, in esso sarebbe possibile intravedere il primo tentativo, da parte di Plutarco, di sostituire al Socrate accademico uno pitagorico. L'analisi è molto raffinata, ma lo stesso Donini ammette che, se essa è corretta, la pitagorizzazione di Socrate è tutt'altro che compiuta. Sul tema, cfr. anche DONINI 2011, pp. 403-422.

20 Bastino due esempi. In campo etico, la saldatura tra Pitagora, Socrate e Platone è già attestata in Ario Didimo (*apud Stob. Ecl.* II, p. 49, 8-9 W.: Σωκράτης, Πλάτων, ταῦτά τῷ Πυθαγόρα, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ); mentre nel *De re publica* di Cicerone (I 16), Tuberone e Scipione si confrontano sulla eventualità, difesa dal primo e negata dal secondo, che il Socrate platonico sia pitagorico. In età imperiale, cfr. almeno Numenio, fr. 24, 51 sgg. Des Places e Apuleio, *De deo Socratis*, 22, 169.

21 DONINI 2003, pp. 350-351, considera il passo come una testimonianza della (incipiente) pitagorizzazione di Socrate.

Ma è sufficiente tutto questo per concludere, con Donini, che il Socrate del *De curiositate* è un Socrate pitagorico, ossia dogmatico, talché avremmo anche in Plutarco una testimonianza della linea di continuità tra i due filosofi (Pitagora, Socrate) sotto il rispetto dell'etica, come avviene in Aspasio? Non credo. Innanzitutto, anche volendo ammettere che il contenuto del λέγειν di Pitagora sia etico, non si può escludere che περιήει²² διαπορῶν sia ironico: «Socrate se ne andava in giro chiedendosi che cosa mai dicesse Pitagora per risultare persuasivo» (oppure, l'imperfetto ἔπειθε potrebbe anche essere conativo: «provava a persuadere», forse senza successo). Inoltre, tornando a quanto Plutarco dice di Aristippo, mi pare che, tanto del termine λόγος quanto di φιλοσοφία, sia perfettamente legittima una lettura, per così dire, "minimalista": il primo potrebbe valere «stile di pensiero»²³, mentre il secondo potrebbe alludere semplicemente a uno «stile di vita», il cui scopo sarebbe stato quello di riuscire a liberarsi dai vizi. Insomma, questo passo potrebbe essere annoverato tra quelli, citati poco sopra²⁴, che fanno di Socrate un paradigma morale. In definitiva, l'analogia tra Plutarco e Aspasio, quanto al valore legittimante del magistero socratico, deve essere limitata proprio alla *auctoritas* di Socrate, ma indipendentemente da una sua pitagorizzazione. Nell'*Adversus Colotem*, infatti, Plutarco sembra accettare la ricostruzione genealogica di Arcesilao, che fa di Socrate una delle autorità dello «stile accademico» (τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον)²⁵.

Ma quel che appare più rilevante, al di là delle differenti composizioni delle genealogie di Aspasio e di Plutarco, è il ritratto di Socrate tracciato dal commentatore. All'Ateniense sono riconosciute: 1) un'attività conoscitiva (γνώσις) relativa al divino (come mosterò a breve, l'impiego del *nomen actionis* γνώσις non è irrilevante); 2) la conoscenza

²² Verbo tipicamente socratico: *Apol.* 23b5, *Phd.* 117a9, *Prt.* 311a5, 8.

²³ Come in *Adv. Col.* 1122A (il riferimento, però, è al "logos accademico"), da leggere con DONINI 2011, pp. 375-402.

²⁴ Cfr. n. 18.

²⁵ Per un'ampia discussione del Socrate dell'*Adversus Colotem*, cfr. CORTI 2014, pp. 207 sgg.

(ἐπιστήμη) degli enti naturali²⁶; 3) la cura del carattere. Il primo problema da affrontare è posto dai primi due participi (ἀτιμάζων, παρῖεις), con la negazione che sembrerebbe governarli in zeugma (οὐκ). Il tono appare polemico: quale è il *target* della proposta “storiografica” di Aspasio? Difficile escludere che si tratti di qualche filosofo o corrente di età ellenistica o imperiale, che faceva di Socrate un maestro di etica del tutto disinteressato al divino e alla natura²⁷; ma vi è un passo, che doveva essere ben noto ad Aspasio²⁸, in cui il magistero di Socrate è interamente consacrato all’etica (e alla logica), con l’esplicita derubricazione della scienza naturale: Aristotele, *Metafisica*, A 6, 987b1 sgg.²⁹. Se questo fosse il vero obiettivo polemico di Aspasio, saremmo di fronte a un saggio di notevole flessibilità intellettuale, per un commentatore *aristotelico*, che smentirebbe, peraltro, la ben nota ritrosia di Aspasio ad accreditare posizioni inconciliabili con gli *ipsissima verba* del Maestro.

Comunque sia, almeno due dei tre tratti sopra elencati del Socrate aspasiiano possono essere agevolmente riscontrati anche nel Socrate di Plutarco. Partiamo da quell’attività conoscitiva di Socrate che, a detta di Aspasio, era rivolta al divino (1). Non credo sia irrilevante che, per quanto attiene a τὰ θεῖα, sia impiegato un *nomen actionis* come γνώσις, mentre, per quel che concerne gli enti naturali, si faccia uso di ἐπιστήμη: è possibile che, per il Socrate di Aspasio, il possesso della scienza (ἐπιστήμη) sia limitato al solo ambito naturale (se è così che si deve interpretare la negazione); il divino, invece, può essere oggetto solo di una *ricerca* conoscitiva (γνώσις), e non può diventare un contenuto razionalmente dominato nella sua interezza. Se questa inter-

26 Ma si veda anche la n. 12 e l’ipotesi che avanzo e discuto più avanti.

27 LONG 1988, pp. 150-151, attira l’attenzione sui *Silli* di Timone di Fliunte (cfr. D.L. II 19, in part. ἐννομολέσχης) come fonte principale della tradizione dossografica che fa di Socrate un maestro di etica.

28 Aspasio compose un commento alla *Metafisica*: Alex. Aphr. in *Aristot. Met. Comm.* 41, 21-28; 59, 6; 378, 28-379, 8; 1018a, 12 sg.

29 Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητούντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν.

pretazione del Socrate aspasio fosse corretta, in questa cautela potrebbe intravedersi una notevole prossimità con il motivo teorico della εὐλάβεια tipico della teologia plutarchea e del Socrate dei *Moralia*³⁰. Nella prima *Quaestio Platonica* (1000D-E)³¹, per esempio, Plutarco riconosce a Socrate una σοφία che si configura come *eros* per il divino, ma che non sembra risolversi in una conoscenza salda di quest'ultimo³²; piuttosto, Plutarco pare attribuire a Socrate una valorizzazione della condizione tensionale in sé, quando si tratta di attingere il divino (e l'intelligibile)³³.

Ma cosa dire della scienza degli enti naturali (2), che sembra anch'essa un tratto distintivo del Socrate di Aspasio? Si tratta di un dato rimarchevole, che pare correggere Aristotele (forse per mezzo di Platone)³⁴, ma che non trova riscontro nelle opere di Plutarco. E non potrebbe essere altrimenti. Una *iunctura* come τῶν φύσει συνεστῶτων [...] τὴν ἐπιστήμην, *stricto sensu*, è ossimorica per un seguace di Platone: l'ἐπιστήμη è costituzionalmente incompatibile con un regime ontologico quale è quello sensibile. Per Plutarco, Socrate, che è il maestro di Platone, non può aver aderito a una simile posizione: l'*Adversus Colotem* lo testimonia³⁵. Piuttosto, è aristotelica la cornice che restituisce un

30 Sulla εὐλάβεια, cfr. ora DORDA 2019, pp. 182-191.

31 Su cui, oltre a OPSOMER 1998, cfr. anche MURA 2007, pp. 367-383.

32 Così anche DONINI 2003, p. 354.

33 La coalescenza di divino e intelligibile è tipicamente plutarchea: cfr. FERRARI 2015, pp. 321-338, in part. p. 322 n. 4.

34 Su Aristotele, cfr. *Metafisica*, A 6, 987b1 sgg. (περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν); è ragionevole credere che, a influenzare Aspasio in questa valutazione, possano essere: o il *Fedone* platonico (99d4 sgg.), con il suo ritratto di un Socrate affascinato dal mondo naturale, anche se, certo, infine disilluso; o, forse, le *Nuvole* di Aristofane (ma non si può stabilire se Aspasio le conoscesse). Resta comunque sempre possibile che il Socrate di Aspasio dipenda da una fonte intermedia, in cui erano valorizzati gli interessi naturalistici di Socrate sulla scorta della prima parte dell'autobiografia del *Fedone*.

35 1118B. Parmenide, Socrate, Platone (forse Arcesilao) sono tutti accomunati dal dualismo, che si fonda sull'insufficienza onto-epistemologica del mondo storico-empirico: cfr. DELLE DONNE in c. di stampa.

senso soddisfacente all'espressione aspasia (la φύσις come campo dell'ἐπιστήμη, com'è aristotelica l'espressione – congetturale – τῶν φύσει συνεστώτων). Ciò sembra incrinare la rete di analogie fin qui ricostruita. Eppure, credo sia possibile ipotizzare anche un'altra lettura della pericope in questione. Non è necessario che entrambi i participi siano governati dalla negazione οὐκ: quest'ultima potrebbe agire sul solo ἀτιμάζω. La traduzione, in tal caso, suonerebbe: «come esigea anche Socrate, che non disprezzava l'attività conoscitiva rivolta al divino, e rifiutava, in quanto eccessiva (o superflua), la scienza degli enti naturali, mentre riteneva necessaria la cura del carattere». Il senso è soddisfacente. La contrapposizione investirebbe ora l'ἐπιστήμη τῶν φύσει συνεστώτων e l'ἐπιμέλεια τοῦ ἥθους. E ancora una volta, anche se in senso contrario³⁶, si avvertirebbe l'influenza di passi platonici quali *Phd.* 99d4 sgg. o – forse in maniera ancora più suggestiva – *Phdr.* 229e-230a. Quindi, se παριείς non risente della negazione, ciò significa che, agli occhi di Aspasio, Socrate “ha” dismesso la «scienza» della natura come «vana»: περιττήν assumerebbe, così, un differente valore semantico, perché sarebbe molto diverso il quadro complessivo sotteso all'affermazione di Aspasio. Socrate potrebbe aver rinunciato a una ἐπιστήμη della natura perché ciò avrebbe comportato accampare una pretesa conoscitiva eccessiva (cfr. *Phd.* 99d4 sgg., con il rischio di restare «accecato nell'anima»): la natura, nella sua mutevolezza, non soggiace alle condizioni rigorose di una conoscenza forte, l'ἐπιστήμη³⁷. In questo senso, il ritratto di Aspasio sarebbe compatibile con quanto asserisce Aristotele nella *Metafisica*, e mostrerebbe, anche in questo rispetto, un'evidente somiglianza con quello plutarco dell'*Adversus Colotem*. Qui è all'opera un Socrate solo strumentalmente scetticeggiante: Par-

³⁶ Cfr. n. 33.

³⁷ In questo caso, sarebbe veramente notevole la vicinanza con l'ἀνέφικτον di Ps.-Gal. *Hist. Phil. ap.* Diels, *Dox. Graec.* 597, 1-6. Anche in questo passo è evidente l'influenza scettica (cfr. τῶν γὰρ ἀδῆλων κατάληψιν βεβαίαν λαβεῖν).

menide, Socrate e Platone³⁸ (e forse anche Arcesilao³⁹) propugnano tutti, seppur con un diverso grado di articolazione, quel “bimondismo” (sensibile/intelligibile) che si fonda, in buona sostanza, proprio sulla svalutazione onto-epistemologica del mondo naturale. Talché la sfiducia nella conoscibilità, in senso epistemico, degli enti sensibili non mette capo all'*epoché*, ma alla postulazione di un altro mondo, quello intelligibile. Se questa lettura del testo di Aspasio fosse corretta, i due aspetti fin qui considerati del suo Socrate, (1) e (2), si ricomporrebbero in un ritratto filosoficamente molto omogeneo: la tensione verso il divino, che non si risolve in un dominio razionale su quest'ultimo, e il rifiuto di una “scienza” della natura, che è troppo sfuggente, ontologicamente, per farsi oggetto di *ἐπιστήμη*, restituiscono l'immagine di un Socrate a metà strada tra pitagorismo (connessione con il divino) e scetticismo accademico (sfiducia nei sensi). Un Socrate decisamente molto plutarceo. Per inciso, se questa lettura d'insieme fosse corretta, Aspasio avrebbe risolto, in qualche modo, anche la tensione teorica che sussiste tra alcuni passi socratici molto celebri dei *Memorabilia* di Senofonte⁴⁰, in cui alla tensione verso il divino (I 4; IV 3)⁴¹ è semplicemente giustapposto, altrove, il disinteresse per il mondo naturale e divino (I 1, 11-16).

Il terzo elemento (3), la cura del carattere, è assolutamente centrale anche nel Socrate plutarceo, e deriva senz'altro (almeno a Plutarco) dai dialoghi platonici. Sarà sufficiente confrontare *Adv. Col.* 1118E-F, in cui la ricerca di sé è definita *τὴν γνῶσιν ἀναγκαίαν ἔχον*⁴².

³⁸ 1114C.

³⁹ Cfr. BONAZZI 2004, pp. 41-71. Ma cfr. anche IOPPOLO 2000, pp. 333-360; EAD. 2004, pp. 289-310.

⁴⁰ L'importanza di questo testo per la dossografia socratica successiva non richiede dimostrazioni: cfr. LONG 1988, p. 153 e *passim*.

⁴¹ Cfr. SEDLEY 2008, pp. 317-336; ID. 2011, pp. 92-99. Lo studioso offre una lettura persuasiva, capace di risolvere la tensione teorica a cui accennavo.

⁴² Ritorna anche in Plutarco, quindi, il motivo della necessità dell'indagine introspettiva: come per il Socrate di Aspasio, *ἀναγκαίαν ἡγούμενος τὴν τοῦ ἤθους ἐπιμέλειαν*.

[B] Socrate ironico. C'è un passo molto interessante del commentario in cui è discusso, e variamente risolto, il problema⁴³ dell'ironia socratica (54, 18-28 Heylbut):

δοκεῖ δέ τισι μὴ εἶναι κακία ἢ εἰρωνεία· τὸν γὰρ Σωκράτην εἰρωνά φασι γεγονέναι· μήποτε δὲ οὐκ ἦν εἴρων ὁ Σωκράτης· τεκμήριον δὲ τὸ μηδένα τῶν ἐταίρων αὐτοῦ οὕτως αὐτὸν ὀνομάζειν ἀλλὰ τοὺς πολλοὺς διαμαρτάνοντας αὐτοῦ, οἷον Θρασύμαχον ἢ Μένωνα· ἀλλ' ἔλεγε, ὡς ἔοικεν, αὐτὸν μηδὲν εἰδέναι παραβάλλον τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ· ταῦτα γὰρ καὶ ἐν τῇ τοῦ Πλάτωνος Ἀπολογίᾳ εἴρηται· ἴσως δὲ καὶ τὸ φορτικὸν φυλαττόμενος καὶ ἐπαχθές, οὐ διὰ τὴν πρὸς τὸ ψεύδος φιλίαν, ἐπ' ἔλαττον ἔλεγε περὶ ἑαυτοῦ, ὅπερ οὐκ ἔστιν εἰρωνεία· ἢ δύο τρόποι εἰρωνείας, ὁ μὲν ἐπίψογος προσπεποιηκὸς τινὸς καὶ ἄκλειμμένου τῷ ψεύδει, ὁ δὲ χαριεντισμῷ ὁμοίος, φυλαττομένου τινὸς τὸ ἐπαχθές ἐπὶ τοῖς λόγοις· ταῦτα μὲν ὅπως ἔχει σκεπτέον.

Ad alcuni l'ironia non sembra essere un vizio: dicono infatti che Socrate sia stato ironico; ma Socrate non fu giammai ironico. Ne è prova il fatto che nessuno dei suoi sodali lo chiama così, bensì i molti che si sbagliano su di lui, come Trasimaco o Menone. Ma, com'è ragionevole, diceva di non sapere nulla perché comparava la sapienza umana a quella del dio. Infatti, ciò è detto anche nell'*Apologia* di Platone. Ma forse si sminuiva anche perché si guardava dall'essere volgare e odioso, e non per amore della menzogna: il che non è ironia. Oppure vi sono due forme di ironia: l'una, biasimevole, propria di chi è avvezzo a mentire ed ha ormai dimestichezza con la menzogna; l'altra, simile all'umorismo, propria di chi si guarda dall'essere odioso per i suoi discorsi. Bisogna indagare in che termini stia tale questione.

Se Socrate sia stato ironico e, se sì, in che modo vada valutata tale ironia, è una questione su cui si sono affaticati sia i commentatori antichi, sia quelli moderni⁴⁴. Aspasio rientra nel novero di chi, almeno come *first best*, nega che Socrate sia stato ironico (μήποτε δὲ οὐκ ἦν εἴρων ὁ Σωκράτης). Per questo, polemizza con quanti, forse all'interno

⁴³ Sul fatto che fosse un problema, cfr. OPSOMER 1998, pp. 105-126. Per una messa a punto di alcune strategie ermeneutiche antiche relative all'ironia socratica, cfr. SEDLEY 2002, pp. 37-57.

⁴⁴ A titolo di esempio, si pensi al celebre VLASTOS 1991.

della tradizione platonica⁴⁵, proprio in virtù dell'ironia di Socrate, si rifiutavano di considerare l'ironia un vizio⁴⁶. Com'è evidente, il problema scaturisce dal giudizio negativo che, sull'ironia, esprime Aristotele (*EN.* II 1108a19-23; IV 1127b22-32), secondo il quale essa rappresenta uno dei due vizi (quello per difetto) rispetto alla medietà rappresentata dalla "veracità"⁴⁷. La prima soluzione di Aspasio – Socrate non era ironico – gli consente, da un lato, di restare fedele al dettato del testo aristotelico, dall'altro di neutralizzare il rischio di ritrovarsi con un Socrate notevolmente "vizioso". A sostegno della sua lettura, il commentatore non esita a rifarsi, prima di tutto, al testo dei dialoghi platonici, laddove nessun amico di Socrate si sogna mai di dipingerlo come εἴρων; sono piuttosto i suoi detrattori che, non capendolo, lo definiscono, erroneamente, in questo modo. In secondo luogo, Aspasio propone una sua esegesi della celebre ignoranza socratica, facendo di nuovo riferimento a un dialogo platonico, l'*Apologia*: non era ironia, quella, bensì la necessaria conclusione del raffronto tra la sapienza umana (τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, come si legge nel paragrafo: un'espressione ossimorica, a ben vedere, essendo la σοφία di appannaggio divino) e la sapienza del dio. Proprio in relazione a quest'ultimo spunto di Aspasio, Plutarco offre un *locus parallelus* interessante. Nella prima *Platonica quaestio* (999C-D), viene esclusa la possibilità che Socrate sia ironi-

45 Il passo parallelo più interessante è senz'altro Cic. *Luc.* 15, in cui a parlare è proprio Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, il padre del platonismo dogmatico. Sul giudizio di Fannio relativo all'Africano (e a Socrate), cfr. anche Cic. *Brut.* 292, 299; *de orat.* II 269-270. Nei due luoghi del *Brutus*, il giudizio positivo sull'ironia socratica è di Attico; nel secondo passo, invece, Cicerone rifiuta l'ironia, pur non attribuendola esplicitamente a Socrate, ma al solo Africano. Comunque sia, sulle differenze tra questi passi ciceroniani (il *Brutus* e il *De oratore* accreditano una interpretazione "retorica" dell'ironia, mentre il *Lucillus* ne consegna una "dialettica"), cfr. GLUCKER 1997, pp. 66-69.

46 Ma l'ultima opzione ventilata da Aspasio (poi ripresa anche altrove nel commentario) è che l'ironia, o meglio, quella particolare tipologia di ironia propria di Socrate, non rappresenti affatto un vizio. Questo modo di procedere quasi controversistico è tipico anche degli ζητήματα plutarchei, su cui cfr. OPSOMER 2011, pp. 93-116.

47 Ma il giudizio è stemperato in *Rh.* III 18, 1419b3-9; cfr. *infra*.

co quando si riferisce al dio in *Th.* 150c7-8⁴⁸. Si tratta, quindi, della stessa concezione di ironia che, con ogni probabilità, Aspasio si rifiuta di riconoscere nella condotta di Socrate: Socrate non mente, quando afferma cose apparentemente controintuitive; si tratta soltanto di ricostruire il contesto teorico che permette di svelare il vero significato delle sue parole (in questo caso, il raffronto tra sapienza umana e sapienza divina).

Ma Aspasio non si limita a questa prima soluzione. Ricalcando le movenze argomentative tipiche degli *ζητήματα* plutarchei, il commentatore introduce, per quanto cautamente, una nuova opzione interpretativa (ἴσως δέ), che è, almeno in parte, complementare alla prima. Vi sarebbe stata, sì, una certa propensione, da parte di Socrate, a sminuirsi (ἐπ' ἔλαττον ἔλεγε περὶ ἑαυτοῦ), ma – come ammette lo stesso Aristotele (*Rh.* III 18, 1419b3-9) – si sarebbe trattato, in questo caso, di una forma di raffinatezza, volta a evitare di suscitare τὸ φορτικὸν [...] καὶ ἐπαχθές⁴⁹. In senso stretto, non c'è εἰρωνεία nemmeno in questo caso – tiene a precisare Aspasio (ὅπερ οὐκ ἔστιν εἰρωνεία). Tale nuova ipotesi circa le ragioni socratiche dell'ἐπ' ἔλαττον λέγειν περὶ ἑαυτοῦ è discussa e sviluppata anche altrove nel commento, di nuovo con una certa cautela (καὶ ἴσως); ma questa volta, a parità di descrizione (positiva), Aspasio deve ammettere che, sì, Socrate era ironico (124, 15-18 Heylbut):

Οἱ δ' εἰρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον ἄγοντες τὰ αὐτῶν χαριέστεροι φαίνονται. οὔτε γὰρ κέρδους οὔτε δόξης χάριν ψεύδονται ἀλλὰ φεύγοντες τὸ ὀγκηρόν. διὸ καὶ τὰ σφόδρα ἐνδοξα ἀπαρνοῦνται. καὶ ἴσως οἱ διὰ τοῦτο καὶ τοιοῦτον τὸν τρόπον εἰρωνεύμενοι οὐκ εἰσιν ἐπίψογοι, ὥσπερ ὁ Σωκράτης.

Gli ironici, sminuendo ciò che li riguarda, appaiono più gradevoli: infatti non mentono né per profitto, né per fama, ma per rifuggire la vanteria. Per questo, negano anche ciò che è riconosciuto da tutti; e forse coloro che sono

48 Un giudizio che si ritrova anche nei commenti del tardo platonismo: cfr. SEDLEY 2002, p. 55 n. 21.

49 Qualcosa di simile si registra nei passi ciceroniani in cui figura un'interpretazione "retorica" (per dirla con Glucker) dell'ironia socratica; cfr. *de orat.* II 270.

ironici a causa di questo siffatto atteggiamento, non meritano di essere biasimati, proprio come Socrate.

D'altronde, già nel passo a 54, 18-28 (citato *supra*), l'ultima opzione (ἦ) contempla esplicitamente l'esistenza di due tipi di ironia; e quello positivo riprende quasi *verbatim* la descrizione di Socrate del brano trascritto sopra (φυλαττομένου τινὸς τὸ ἐπαχθές; cfr. τὸ φορτικὸν φυλαττόμενος καὶ ἐπαχθές). A questo proposito, J. Opsomer ha avanzato un suggerimento molto attraente. Aspasio starebbe polemizzando, implicitamente, con l'interpretazione epicurea di Socrate, il quale, per i seguaci del *Kepon*, si rivelava arrogante⁵⁰ proprio in quanto ironico: e Filodemo, forse sulla scorta di Aristotele⁵¹, asserisce che «l'ironico è, per lo più, un tipo di arrogante» (*De vitiiis* x, *PHerc.* 1008, col. XXI 37-38 Jensen)⁵².

Ma c'è, in Plutarco, qualche traccia di una concezione positiva dell'ironia socratica? La prima *Platonica quaestio* sembra nuovamente offrire un utile appiglio (999E-F). Qui, dopo aver negato che Socrate sia ironico circa la sua missione divina, Plutarco afferma che l'obiettivo di tale missione era liberare gli altri τύφου καὶ πλάνου καὶ ἀλαζονείας καὶ τοῦ βαρεῖς εἶναι πρῶτον μὲν αὐτοῖς εἶτα καὶ τοῖς συνοῦσιν. L'ignoranza socratica, insomma, è il *medium* con il quale il dio permette a Socrate di liberare il prossimo dalla sua fumosa presunzione; quanto a Socrate, invece, il suo comportamento era tutto fuorché offensivo e arrogante: nel difenderlo dalle accuse di Colote, Plutarco gli riconosce *πραότητα καὶ χάριν* (*Adv. Col.* 1108B)⁵³; e la ragione della gradevolezza dell'Atenie-

50 Nell'*Adv. Col.* (1117D), Plutarco riporta un escerto del libro polemico di Colote in cui quest'ultimo asserisce: ἀλλὰ γὰρ ἀλαζόνας ἐπετήδευσας λόγους, ὧ Σώκρατες· καὶ ἕτερα μὲν διελέγου τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἕτερα δ' ἐπραττες. Plutarco replica che i discorsi di Socrate non erano affatto ἀλάζονες perché Socrate, alla luce della sua professata ignoranza, ricercava sempre la verità (μηδὲν αὐτοῦ εἰδέναι φάσκοντος ἀλλὰ μανθάνειν ἀεὶ καὶ ζητεῖν τάληθές). Com'è evidente, Plutarco rifiuta la lettura ironica della professione di ignoranza socratica.

51 *EN* 1127b27.

52 La descrizione successiva rimanda scopertamente a Socrate.

53 Cfr. anche 1000c; *Quom. adul. ab amico* 72a.

se risiede forse nella sua reticenza a esprimere opinioni proprie (cioè, proprio nella sua ignoranza). Anche se Plutarco non fa *esplicitamente* dell'ironia una strategia comunicativa volta a risultare gradevole agli interlocutori, come si legge chiaramente in Aspasio, nel testo del Cheroneo si va delineando la stessa costellazione teorica attiva nel passo del commentatore aristotelico: l'assenza di ironia (anche se, in Plutarco, solo relativamente alla missione divina); la professione di ignoranza; l'assenza di quei tratti (τὸ φορτικὸν [...] καὶ ἐπαχθές) che gli venivano imputati dai detrattori (anzi, in Plutarco è attestata la capacità di liberare il prossimo da quegli stessi vizi).

Un'ultima considerazione. Nel rifiuto dell'ironia intesa come mera dissimulazione, dalla stessa parte di Aspasio (e di Plutarco) è schierato anche l'anonimo autore del commento al *Teeteto*⁵⁴; un altro tassello, questo, che corrobora la platonicità del contesto culturale in cui si muove il nostro commentatore.

[C] Virtù e scienza. Il nome di Socrate ricorre in un'affermazione di Aristotele (1116b4), secondo la quale egli avrebbe equiparato il coraggio alla sapienza; in proposito, Aspasio scrive (84, 19-27 Heylbut):

Ἄλλο δ' εἶδος ἀνδρείας, γενομένης ὁμωνύμου τῆς ὡς ἀληθῶς ἀνδρείας τῇ κατ' ἐμπειρίαν· δοκεῖ γὰρ ἢ περὶ ἕκαστον ἐμπειρία ἀνδρεία εἶναι. ἐν γοῦν θαλάττῃ οἱ ἐμπειροὶ τῆς θαλάττης ἀδεῶς φέρουσι τοὺς κινδύνους καὶ ἠνιοχοῦσιν ἀδεῶς οἱ ἐμπειροὶ ἠνιοχείας, καὶ ἐν ταῖς ἀγωνίαις δὲ ἀγωνίζονται ἀδεῶς οὔ ἂν τύχωσιν ἀγωνίσματος ἐμπειροὶ ὄντες. διὸ καὶ Σωκράτης ᾤθηθη, φησί, τὴν ἀνδρείαν ἐπιστήμην εἶναι. ταῦτα δὲ λέγει, ὡς τοῦ Σωκράτους τοὺς ἐμπεῖρους τῶν δεινῶν καὶ ἐπιστήμονας αὐτῶν νομίζοντος. σκεπτέον δὲ εἰ οὕτως λέγουσιν οἱ τε ἄλλοι Σωκράτους ἐταῖροι περὶ ἀνδρείας καὶ ὁ ἐν τῷ Λάχῃ τῷ Πλάτωνος Σωκράτης.

Vi è un'altra specie di coraggio, essendo il vero coraggio omonimo di quello che consiste nell'esperienza: infatti, l'esperienza in ogni situazione sembra essere coraggio. In mare, gli esperti del mare sopportano i pericoli senza pau-

⁵⁴ Cfr. SEDLEY 2002, p. 46, che indica l'anonimo autore come antesignano della lettura di Aspasio (relativamente alla prima opzione discussa sopra: Socrate non è ironico).

ra; gli esperti di guida con carro guidano il carro senza paura; e, nelle gare, gareggiano senza paura coloro che si trovino a essere esperti dell'oggetto di ciascuna contesa. Per questo anche Socrate, dice Aristotele, ritenne che il coraggio fosse una scienza. E afferma ciò come se Socrate ritenesse che gli esperti dei pericoli fossero anche conoscitori di questi ultimi. Ma si deve esaminare se, riguardo al coraggio, si esprimono in questi termini sia gli altri sodali di Socrate, sia lo stesso Socrate che compare nel *Lachete* di Platone.

Il punto delicato del passo è la costruzione participiale ὡς τοῦ Σωκράτους [...] νομίζοντος. A mio avviso, essa potrebbe tradire una certa presa di distanze da parte di Aspasio: «nella convinzione che Socrate ritenesse», ossia «come se Socrate ritenesse». Questa notazione, unitamente alla formulazione conclusiva – «ma bisogna indagare se si esprimano proprio così etc.» – induce a pensare che Aspasio non sia affatto propenso ad attribuire a Socrate l'equazione coraggio = scienza. In effetti, l'intellettualismo etico è, in quanto tale, incompatibile con una lettura (per quanto moderatamente) scetticeggiante del magistero socratico; ma, se è questo il tipo di lettura generale che Aspasio accredita, ne consegue che non potrà ascrivere a Socrate una simile dottrina⁵⁵. D'altronde, se si pone mente alle considerazioni proemiali, l'interesse etico di Socrate è reso in termini assolutamente non-dogmatici: e cioè come «cura del carattere». Non stupirà, quindi, come nemmeno Plutarco, nelle numerose occasioni in cui evoca Socrate, faccia menzione del suo intellettualismo etico: a riprova del fatto che, se si aderisce a un ritratto accademico del figlio di Sofronisco, non resterà più molto spazio per l'equazione virtù = scienza⁵⁶.

55 Che è, invece, propria del Socrate degli Stoici: cfr. ora JOHNSON 2019 e SELLARS 2019.

56 Si noti che, in questo caso, la presa di distanza da Aristotele è molto cautamente espressa da Aspasio, a differenza di quanto accadrebbe se i due partecipi del primo passo (§ 2.A) fossero entrambi governati dalla stessa negazione.

3.

In ogni caso, la tensione verso la conoscenza del divino; la svalutazione del sensibile; l'assenza di ironia – o, comunque, l'assenza di un'ironia frutto di una *πρὸς τὸ ψεῦδος φιλία*; la cura dell'anima intesa come perseguimento della giustizia e della moralità; il rifiuto dell'intellectualismo etico; l'esemplarità della *Vita Socratis*: tutto questo avvicina Aspasio e Plutarco, tesi entrambi alla difesa di Socrate. Essere un commentatore aristotelico non esclude la possibilità di *in aliena castra transire*: quello di Aspasio è un aristotelismo, ma senza ortodossia.

Bibliografia

- ANNAS 1988 = J. ANNAS, *The Heirs of Socrates*, in «Phronesis», 23/1, 1988, pp. 100-112.
- BARNES 1999 = J. BARNES, *An introduction to Aspasius*, in *Aspasius. The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, ed. by A. Alberti and R.W. Sharples, Berlin-New York, 1999, pp. 1-50.
- BECCHI 1983 = F. BECCHI, *Aspasio e i Peripatetici posteriori: la formula definitoria della passione*, in «Prometheus», 9, 1983, pp. 83-104.
- BECCHI 1984 = F. BECCHI, *Sui presunti influssi platonici e medioplatonici nel Commento di Aspasio all'Etica Nicomachea*, in «Sileno», 10, 1984, pp. 63-81.
- BECCHI 1987 = F. BECCHI, *Aspasio, commentatore di Aristotele*, in *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*, hrsg. von W. Haase, Berlin-New York, 1987, pp. 5365-5396.
- BERTI 2017 = E. BERTI, *Aristotelismo*, Bologna, 2017.
- BONAZZI 2004 = M. BONAZZI, *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il platonismo*, in «Elenchos», 25/1, 2004, pp. 41-71.
- BONAZZI 2012 = M. BONAZZI, *Plutarch on the Difference Between the Pyrrhonists and the Academics*, in «OSAPH», 43, 2012, pp. 271-298.
- BOYANCÉ 1971 = P. BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie*, in «REL», 49, 1971, pp. 127-154.
- CAMPOS-DAROCA 2019 = F.J. CAMPOS-DAROCA, *Epicurus and the Epicureans on Socrates and the Socratics*, in MOORE 2019, pp. 237-265.
- CORTI 2014 = A. CORTI, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven, 2014.

Aristotelismo senza ortodossia. Il Socrate di Aspasio

- DELLE DONNE 2017 = Plutarco, *Adversus Colotem*, a cura di C. Delle Donne, in *Plutarco. Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli- G. Pisani, Milano, 2017, pp. 2152-2193, 2957-2972.
- DELLE DONNE in c. di stampa = C. DELLE DONNE, *Dualism and Philosophy: Plutarch's Parmenides*, in *Eleatic Ontology in Hellenistic Period to Late Antiquity*, ed. by Ch. Kurfess and A. Motta, Coimbra, in c. di stampa.
- DILLON 1988 = J. DILLON, *Plutarch and Platonist Orthodoxy*, in «ICS», 13/2, 1988, pp. 357-364.
- DONINI 1974 = P. DONINI, *Tre studi sull'aristotelismo nel II sec. d.C.*, Torino, 1974.
- DONINI 1982 = P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, 1982.
- DONINI 2003 = P. DONINI, *Socrate "pitagorico" e medioplatonico*, in «Elenchos», 24/2, 2003, pp. 333-359.
- DONINI 2011 = P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, Berlin-New York, 2011.
- DÖRING 1979 = K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden, 1979.
- DORDA 2019 = E.C. DORDA, *El Concepto de Eulábeia en Plutarco. Análisis Léxico*, in «Prometheus», 45, 2019, pp. 182-191.
- FALCON 2017 = A. FALCON, *Aristotelismo*, Torino, 2017.
- FERRARI 1995 = F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, 1995.
- FERRARI 2015 = F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, in «RSF», 70/2, 2015, pp. 321-338.
- GLUCKER 1997 = J. GLUCKER, *Socrates in the Academic Books and Other Ciceroonian Works*, in *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, ed. by B. Inwood and J. Mansfeld, Leiden, 1997, pp. 58-88.
- HANQUET 1945 = R. HANQUET, *Aspasius, sa vie, son œuvre, sa pensée* (thèse dactylographiée), Louvain, 1945.
- HERSHBELL 1988 = J.P. HERSHBELL, *Plutarch's Portrait of Socrates*, in «ICS», 13/2, 1988, pp. 365-381.
- IOPPOLO 1995 = A.M. IOPPOLO, *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, in *La tradizione socratica*, a cura di G. Giannantoni, M. Gigante, E. Martens, M. Narcy, A.M. Ioppolo, K. Döring, Napoli, 1995, pp. 89-123.
- IOPPOLO 2000 = A.M. IOPPOLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. Plutarch. adv. Col. 26, 1121f-1122f: una testimonianza su Arcesilao*, in «Elenchos», 21/2, 2000, pp. 333-360.

Carlo Delle Donne

- IOPPOLO 2004 = A.M. IOPPOLO, *La posizione di Plutarco nei confronti dello scetticismo*, in *La biblioteca di Plutarco*, a cura di I. Gallo, Napoli, 2004, pp. 289-310.
- JOHNSON 2019 = B.E. JOHNSON, *The Syncretic Socrates of Epictetus*, in MOORE 2019, pp. 266-292.
- KLEVE 1983 = K. KLEVE, *Scurra Atticus. The Epicurean View of Socrates*, in *Syzythesis. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano offerti a M. Gigante*, vol. 1, Napoli, 1983, pp. 227-251.
- KONSTAN 2006 = *Aspasius: On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, ed. by D. Konstan, London-New Delhi-New York-Sydney, 2006.
- LONG 1988 = A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in «CQ», 38/1, 1988, pp. 150-171.
- MOORE 2019 = *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. by Ch. Moore, Leiden, 2019.
- MORAUX 1970 = P. MORAUX, *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire de l'aristotélisme grec*, Québec, 1970.
- MURA 2007 = G. MURA, *La I Platonica Quaestio di Plutarco. Un tentativo di interpretazione*, in «Acme», 60/3, 2007, pp. 367-383.
- OPSOMER 1998 = J. OPSOMER, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel, 1998.
- OPSOMER 2011 = J. OPSOMER, *Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les Questions Platoniciennes de Plutarque*, in *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, éd. par X. Brouillette et A. Giavatto, Leuven, 2011, pp. 93-116.
- OPSOMER 2013 = J. OPSOMER, *The Lives and Opinions of Socrates and Stilpo as Defended by Plutarch Against the Insidious Yet Ignorant Attacks of Colotes*, in «Aitia» [en ligne], 3, 2013.
- PELLING 2005 = C. PELLING, *Plutarch's Socrates*, in «Hermathena», 179, 2005, pp. 105-139.
- RILEY 1980 = M.T. RILEY, *The Epicurean Criticism of Socrates*, in «Phoenix», 34/1, 1980, pp. 55-68.
- SEDLEY 2002 = D.N. SEDLEY, *Socratic Irony in the Platonists Commentators*, in *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, ed. by J. Annas and C.J. Rowe, Cambridge (Massachusetts), 2002, pp. 37-57.
- SEDLEY 2008 = D.N. SEDLEY, *Socrates' Place in the History of Teleology*, in «Elenchos», 29/2, 2008, pp. 317-336.
- SEDLEY 2011 = D.N. SEDLEY, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, trad. it. di F. Verde, Roma, 2011.
- SELLARS 2019 = J. SELLARS, *Socratic Themes in the Meditations of Marcus Aurelius*, in MOORE 2019, pp. 293-310.

Aristotelismo senza ortodossia. Il Socrate di Aspasio

VLASTOS 1991 = G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

WARREN 2002 = J. WARREN, *Socratic Scepticism in Plutarch's Adversus Colotem*, in «Elenchos», 23/2, 2002, pp. 333-356.

Riassunto Nel contributo, viene esaminata l'interpretazione che Aspasio, commentatore aristotelico, avanza di Socrate. In particolare, si metteranno in luce alcune analogie con la lettura che un altro filosofo di età imperiale, Plutarco, propone del magistero socratico. Questo esame contrastivo intende mostrare come l'impiego di categorie quali "ortodossia" ed "eterodossia", in sede storiografica, rischi di essere fuorviante: la contaminazione tra "scuole" diverse era un fenomeno ben più pervasivo di quanto simili etichette inducono a ritenere.

Abstract The article delves into the portrayal of Socrates derived from fragmented remarks found in an ancient Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, written by the enigmatic Aristotelian commentator Aspasius. It specifically sheds light on the similarities between Aspasius' interpretation and the perspective presented by Plutarch, another philosopher of the imperial era, regarding Socratic teachings. This unprecedented, comparative analysis aims to demonstrate the potential for misinterpretation when employing categories such as "orthodoxy" and "heterodoxy" in historiography. It reveals that the intertwining of various "schools" was a far more prevalent phenomenon than what these labels might suggest.

