

# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

6 · 2024



# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici



UniMe  
1548

Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne»

I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» - Mascalucia (CT)

## CONTATTI

Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne» – Polo Universitario dell'Annunziata  
98168 Messina

Indirizzo e-mail: [classicavox@unime.it](mailto:classicavox@unime.it)

URL: <https://cab.unime.it/journals/index.php/ClassicaVox>

Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons  
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0  
Classica Vox, 6(2024)

ISSN 2724-0169 (*online*)

# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

6 · 2024



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

2024



# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

## DIREZIONE

Nicola BASILE - Paola RADICI COLACE - Anna Maria URSO

## COMITATO SCIENTIFICO

Sergio AUDANO (Genova); Mario BOLOGNARI (Messina); Loredana CARDULLO (Catania); Menico CAROLI (Foggia); Paolo CIPOLLA (Catania); Francesco DE MARTINO (Foggia); Arsenio FERRACES RODRÍGUEZ (A Coruña); Giuseppe GIORDANO (Messina); Brigitte MAIRE (Lausanne); Claudio MELIADÒ (Messina); Angelo MERIANI (Salerno); Philippe MUDRY (Lausanne); Michele NAPOLITANO (Cassino); Vincenzo ORTOLEVA (Catania); Nicoletta PALMIERI DARLON (Reims); Maria Rosaria PETRINGA (Catania); Rosario PINTAUDI (Firenze); Donatella PULIGA (Siena); Massimo RAFFA (Milazzo); Giovanni SALANITRO (Catania); Rosa SANTORO (Messina); Luigi SPINA (Bologna); Renzo TOSI (Bologna); Giuseppe UCCIARDELLO (Messina).

## COMITATO DI REDAZIONE

Lucia Maria SCIUTO (Catania); Mario LENTANO (Siena); Domenico PELLEGRINO (Messina); Maria Rosaria STRAZZERI (Catania).

## COMITATO TECNICO

Cettina COSENZA, Nunzio FEMMINÒ, Dario ORSELLI  
(Università degli Studi di Messina, Sistema Bibliotecario di Ateneo – SBA)

# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

**Classica Vox** è una Rivista annuale di Studi Umanistici *on-line*, consultabile e scaricabile *open access*, che coniuga in un'unica proposta editoriale la ricerca scientifica e la sperimentazione didattica per un dialettico confronto di saperi ed esperienze tra Università e Scuola.

Nasce dalla già consolidata collaborazione tra il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Messina e l'I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» di Mascalucia-Catania, e si rivolge, nella declinazione delle sue Sezioni, sia agli studiosi impegnati nella ricerca scientifica sia ai docenti interessati alla proposta di nuovi modelli formativi e alla sperimentazione didattica.

Si avvale di un Comitato Scientifico internazionale e della procedura di *peer review* per la selezione e valutazione anonima dei contributi da pubblicare.

Si articola nelle seguenti Sezioni:

- Saggi e note (Filologia e linguistica, testi e contesti letterari, ricezione dell'antico)
- Sperimentazione e innovazione didattica
- Recensioni

## INDICE

### SAGGI E NOTE

- Natascia PELLÈ, Massimo RAFFA  
... ἀε[ιδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν] (Il. 9, 189). *Una scena 'metamusicale' dell'Iliade in P.Mich. inv. 6132* 9
- Mario LENTANO  
*Il ventriloquo di Romolo. Giulio Proculo e le ultime parole del fondatore* 23
- Michele CORTI  
*Erone, Pneumatica, 1, 16. Un esempio delle conoscenze pneumatiche antiche e della loro ripresa e trasmissione* 43
- Alfredo Mario MORELLI  
*Il sale e il miele: sul rapporto tra epigramma e bucolica in Marziale 11, 40-42* 61
- Tommaso RAIOLA  
*Plutarco medico dell'anima. Alcune osservazioni su metafore e similitudini mediche nel corpus dei Moralia* 75
- Rosario SCANNAPIECO  
*Dio Chrys. Or. 7, 143-145: nota critico-esegetica* 101
- Chiara THUMIGER  
*Eyes wide shut. Appearance, vision, and care in a 12<sup>th</sup>-century illustration of a phrenitic patient* 123
- Tommaso BRACCINI  
*Il richiamo degli abissi: una ripresa del Glauco ovidiano in H. P. Lovecraft* 145
- Silvia ONORI  
*Il giudizio di Paride secondo la cantastorie Lucia. Un particolare caso di ricezione tra le righe di Bestie di Sofia Pirandello* 159
- Massimo FUSILLO  
*«Wie man zum Stein spricht». L'empatia con il mondo minerale: Paul Celan / Anselm Kiefer* 169
- Alessandra SCIMONE  
*Medicina antica e tardoantica. Rassegna degli studi (2024) e complementi bibliografici (2020-2023)* 177

### SPERIMENTAZIONE E INNOVAZIONE DIDATTICA

- Nicola BASILE  
*Ut pictura poesis. Un possibile percorso di didattica orientativa* 233

### RECENSIONI

- M. CENTANNI, P. B. CIPOLLA (ed.), *Sophocles' Laocoön*, 2024 (Giampiero SCAFOGLIO) 267
- G. E. RALLO, *Laughing at domestica facta. Identity Construction in Mid-Republican Rome through the Lens of the togata*, 2024 (Mario LENTANO) 271

P.-H. ORTIZ (ed.), <i>La psychiatrie à Rome. Comprendre et soigner la folie d'après Celse et Caelius Aurelianus</i> , 2024 (Giuseppe TROVATO)	277
S. SANTELLA (ed.), <i>Sidonio Apollinare. Carmina minora</i> , 2023 (Ignazio LAX)	283
PORCELIO DE' PANDONI, <i>Triumphus Alfonsi Regis Aragonei devicta Neapoli</i> , 2023 (Anita DI STEFANO)	289
G. LACAZE (ed.), <i>Les mots grecs de la médecine. «Logiatrie»</i> , 2024 (Paola RADICI COLACE)	293
AUTORI	297



TOMMASO RAIOLA

*Plutarco medico dell'anima<sup>1</sup>.**Alcune osservazioni su metafore e similitudini mediche nel corpus dei Moralia***SOMMARIO**

L'articolo esamina il rapporto tra Plutarco e la medicina all'interno dei *Moralia*, con particolare attenzione all'uso di metafore e similitudini mediche. Plutarco impiega il lessico tecnico medico con consapevolezza, creando un sistema binario in cui filosofia e medicina operano sinergicamente per curare rispettivamente l'anima e il corpo. Tale approccio assegna alle due discipline un ruolo paritario, suggerendo una profonda interrelazione tra il benessere fisico e quello spirituale. Un'analisi dettagliata del trattato *De adulatore et amico* evidenzia come Plutarco utilizzi immagini mediche per strutturare la sua argomentazione, illustrando il tema della falsità nell'amicizia attraverso concetti mutuati dalla diagnosi e dalla cura medica. L'articolo intende dimostrare come la scelta di Plutarco di attingere al vocabolario medico non sia puramente retorica, ma rispecchi un progetto filosofico più ampio che vede nella medicina una metafora efficace per la guarigione morale.

**Parole chiave:** Plutarco, *Moralia*, medicina, lessico medico, metafora, similitudine, terapia.

**ABSTRACT**

This article investigates the relationship between Plutarch and medicine within the *Moralia*, focusing on his use of medical metaphors and similes. Plutarch's deliberate engagement with technical medical terminology establishes a dual framework in which philosophy and medicine function in parallel to heal the soul and the body, respectively. This approach underscores the equal importance of both disciplines, revealing a profound connection between physical and spiritual well-being. Through a close reading of *De adulatore et amico*, the study highlights how Plutarch employs medical imagery to structure his argument on the theme of deceit in friendship, drawing on concepts of diagnosis and treatment. The article argues that Plutarch's recourse to medical language is not merely rhetorical but reflects a broader philosophical project in which medicine serves as a potent metaphor for moral healing.

**Keywords:** Plutarch, *Moralia*, medicine, medical terminology, metaphor, simile, therapy.

1. *Premessa*

La presenza di temi e di lessico derivanti dal campo della medicina negli scritti di Plutarco è un dato ormai assodato. L'attenzione degli studiosi che si sono occupati del tema si è concentrata in modo prevalente sulla rilevazione di contatti tra il testo plutarco e gli scritti del cosiddetto *Corpus Hippocraticum*<sup>2</sup>, puntando soprattutto a dimostrare la notevole capacità di Plutarco nel maneggiare fonti mediche e nel riadattarle ai suoi scopi<sup>3</sup>. Un filone particolarmente produttivo ha

---

<sup>1</sup> Per questa definizione cfr. l'introduzione di A. Barigazzi in TRAGLIA 1992, 50.

<sup>2</sup> Per indicazioni sulla consistenza del *Corpus* e notizie sui testi più avanti citati nell'articolo si faccia riferimento a CRAIK 2015.

<sup>3</sup> Per l'apporto della letteratura medica ai *Moralia* vedi soprattutto AGUILAR 1996 e BOULOGNE 1996, che indaga complessivamente il rapporto tra Plutarco e le sue fonti mediche, con alcune lacune; vedi anche DURLING 1995. Sui rapporti tra Plutarco e la medicina post-ippocratica cfr.

poi riguardato la difesa plutarchea del vegetarianismo, della quale si sono indagate le fonti in campo sia medico che filosofico<sup>4</sup>; infine, più in generale, la stretta connessione esistente in Plutarco tra *diāita* ed etica, che si esplicita soprattutto nello scritto *De sanitate tuenda*, è stata ben messa a fuoco da importanti contributi<sup>5</sup>.

La stretta interrelazione tra medicina e filosofia negli scritti di Plutarco è d'altra parte un tema di grande rilievo, tanto importante da essere presente (sentito come un tratto autenticamente 'plutarcheo') anche negli scritti di dubbia autenticità: basterà soltanto qui richiamare un celeberrimo passo del trattato *De liberis educandis*<sup>6</sup> nel quale si istituisce una metafora che intreccia perfettamente l'arte della medicina con l'esercizio filosofico (10 = 7D)<sup>7</sup>:

Perciò è necessario rendere la filosofia il caposaldo dell'intera educazione. Per la cura del corpo, infatti, gli uomini hanno inventato due scienze che operano in coppia (διττὰς ἐπιστήμας): la medicina e la ginnastica, l'una delle quali apporta salute (ὑγίειαν), l'altra benessere (εὐεξίαν). La sola filosofia, invece, è il rimedio (φάρμακον) delle infermità e delle affezioni dell'anima (τῆς ψυχῆς ἀρρωστημάτων καὶ παθῶν)<sup>8</sup>.

Il passo mette sostanzialmente su un unico piano medicina, ginnastica e filosofia nell'educazione dei giovani: queste tre scienze (Plutarco chiama esplicitamente ἐπιστήμαι la medicina e la ginnastica, ma per estensione lo è anche, ed a maggior ragione, la filosofia) sono invenzioni atte a garantire all'essere umano, inteso in

GRIMAUDDO 2004. Per la presenza della medicina nelle *Vite* cfr. CORVISIER 1994. Alcuni lavori si sono concentrati sulla presenza della medicina nelle *Quaestiones convivales*: oltre al ricco volume di VAMVOURI RUFFY 2012, cfr. il recente MEEUSEN 2022.

<sup>4</sup> Cfr. soprattutto TZEKOURAKIS 1987, che riconduce il vegetarianismo plutarcheo a una prospettiva essenzialmente etica, di derivazione platonica; sul tema è tornato più volte Newmyer: cfr. NEWMYER 1995, 2006 e 2014; ma vedi ancora BARIGAZZI 1992; BECCHI 2001; BOULOGNE 2005; PINHEIRO 2016; RAIOLA 2017.

<sup>5</sup> Cfr. soprattutto VAN HOOF 2010-2011 e 2011 e ancora JORI 2007. Sulle metafore che connettono la *diāita* e l'esercizio della vita politica cfr. SENZASONO 1997; ROSELLI 2014.

<sup>6</sup> Il trattato, pur trasmesso nel *corpus* plutarcheo (almeno a partire dalla silloge planudea), è stato giudicato pseudepigrafo da Wyttenbach (cfr. WYTTENBACH 1820, 1-30); BERRY 1958 vi rintraccia una base senofontea, con l'intermediazione del pensiero stoico. Il giudizio di inautenticità non è stato messo in discussione se non in tempi recenti: cfr. D'IPPOLITO 1999 e 2020, che in un quadro di complessiva rivalutazione degli scritti pseudoepigrafi della silloge plutarchea, sostiene l'autenticità del *De liberis educandis* sulla base di alcuni confronti puntuali con testi unanimemente riconosciuti come genuini. In effetti il trattato esibisce in larga copia stilemi e idee distintive di Plutarco, al punto da essere stato considerato per secoli un vero e proprio modello della prosa e del pensiero dell'autore (nel Quattrocento ne fu tratta una celebre versione latina da Guarino Guarini). Per un quadro generale della questione si vedano CANNATÀ FERA 2000, 392 (e nn.) e la sintetica rassegna dello *status quaestionis* in LELLI, PISANI 2017, 2503-2507.

<sup>7</sup> I testi di Plutarco citati e tradotti in questo lavoro seguono le edizioni Teubner: per i *Moralia*, POHLENZ ET AL. 1925-1978; per le biografie ZIEGLER, GÄRTNER 1994-2002.

<sup>8</sup> L'espressione τῶν δὲ τῆς ψυχῆς ἀρρωστημάτων καὶ παθῶν è da intendersi qui come una sorta di endiadi che riassume tutte le possibili condizioni negative dell'anima; in modo leggermente diverso Galeno intitolò un suo trattato Περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων, posto significativamente dall'autore stesso tra gli scritti di etica (cfr. *De lib. prop.* 19, 45, 12-16 Kühn). Gli ἁμαρτήματα di Galeno sembrano coincidere almeno parzialmente con gli ἀρρωστήματα di Plutarco (cfr. *De an. dign. et cur.* 5, 77, 4-11 Kühn): si tratta di *errores* dettati da *défaillances* momentanee e involontarie dell'animo umano, piuttosto che da una *malattia spirituale* cronica.

due entità (corpo e anima), il rimedio (*phàrmakon*) alle condizioni patologiche che possono colpire ciascuna delle due sfere. Quanto al corpo, medicina e ginnastica operano in sinergia, conformemente ai due obiettivi che il medico antico si prefigge: recuperare la salute (medicina) e conservarla (ginnastica). In questo sistema la filosofia è collocata su un piano del tutto equivalente rispetto alle prime due, poiché essa ha lo stesso scopo (rimuovere le condizioni che minano la condizione ottimale dell'anima, laddove medicina e ginnastica si occupano del corpo), lo stesso campo di azione (l'essere umano), lo stesso statuto (è una *epistème*).

Un buon esempio dell'intreccio e della complementarità di questi due piani è proprio la difesa del vegetarianismo, nella quale Plutarco impiega a più riprese argomenti sia medici che filosofici, mostrando come la pratica del mangiare carne sia da combattersi sia sul piano fisiologico (è contraria alla natura e all'anatomia umana) sia sul piano psichico: sovente il consumo di carne si accompagna infatti a condotte amorali, e più in generale induce a una rilassatezza e a un inebetimento della facoltà razionale, inducendo alla malattia dell'anima che la filosofia intende combattere<sup>9</sup>. Plutarco ritiene che il consumo di carne debba essere evitato mediante uno sforzo etico (e dunque filosofico) che coinvolge anche altri comportamenti temperanti e dunque virtuosi, ma facendo contemporaneamente leva su motivazioni connesse alla salute del corpo (e dunque mediche): non mangiare carne contribuisce sia alla salute e al benessere del corpo, sia a quelli dell'anima. Ciò dimostra che lo stato psichico e quello fisico sono reciprocamente influenti e si condizionano a vicenda: non stupirà pertanto che, nell'ottica di Plutarco, la metodologia di intervento adottata dalla filosofia nell'aggressione alla malattia dell'anima possa essere del tutto affine a quella adottata dal medico che affronta la malattia del corpo. Il filosofo, quale Plutarco definisce sé stesso, è dunque a buon diritto un medico dell'anima, come affermato nelle prime battute di *De tranquillitate animi* (2 = 465D)<sup>10</sup>:

Chi ha detto [Democr., fr. B3 D.-K.] che «chi desidera vivere sereno non deve darsi molto da fare, né in privato né in pubblico», prima di tutto rende per noi la serenità un lusso, rendendola merce da acquistare a prezzo dell'inattività, come se consigliasse a un malato [Eur. Or. 258] «Rimani, infelice, immobile nel tuo letto!». E davvero uno stato di torpore fisico è un cattivo rimedio (*φάρμακον*) per l'infermità; e d'altra parte non è affatto migliore come medico dell'anima (*ψυχῆς ἰατρὸς*) colui che vorrebbe alleviarla dalle sue

<sup>9</sup> La combinazione di argomenti medici ed etici per sostenere la pratica del vegetarianismo è una sorta di costante che si ripete sia nelle opere giovanili (come *De esu carnium*, *Bruta animalia ratione uti*) che in quelle della maturità (come le *Quaestiones convivales*). Per una panoramica dei temi medici connessi al cd. vegetarianismo plutarco cfr. RAIOLA 2017.

<sup>10</sup> Il trattato, in forma epistolare, è formulato come una risposta da un senatore romano, Paccio, amico di Plutarco (su cui cfr. ZIEGLER 1949, 57-58): il tema è quello della serenità interiore (*εὐθυμία*) e dei mezzi a disposizione del filosofo per conseguirla. L'opera dipende in larga misura da fonti più antiche (tra cui il perduto *Perì euthumias* di Democrito e l'omonimo trattato di Panezio) e fors'anche recenti (il *De tranquillitate animi* senecano). La datazione proposta dagli studiosi è posteriore al 107 (cfr. JONES 1966, 73).

agitazioni e sofferenze prescrivendo l'ozio, la mollezza e il tradimento di amici, famiglia e patria.

Questa sorta di prospettiva binaria che vede interagire insieme medicina e filosofia è costantemente presente a Plutarco, sebbene essa operi in concreto variamente e con differenti livelli di profondità, talora restando in superficie, altre volte intrecciandosi strettamente al discorso, al punto tale da rendere i due piani, quello della filosofia e quello della medicina, del tutto inestricabili e indispensabili l'uno all'altro. Nel primo caso, Plutarco si limita a utilizzare temi e lessico della medicina secondo modalità non dissimili da quelle poste in atto da altri autori quando attingono al repertorio di immagini e metafore che la medicina offre copiosamente: talvolta si tratta di veri e propri *topoi*, altre volte di materiale di repertorio rielaborato in modo più o meno originale (come vedremo nel par. 2). Vi sono poi casi in cui Plutarco si serve della descrizione della dinamica dell'interazione tra medico e paziente come di una cornice narrativa in cui inquadrare il discorso filosofico; in queste occasioni il testo entra ed esce dalla metafora della cura nello spazio di un paragrafo, giusto il tempo necessario per esprimere efficacemente un concetto (par. 3). Infine, vi sono opere in cui la relazione profonda che Plutarco ha colto tra medicina e filosofia trova il suo senso più compiuto: in questi testi il discorso è costruito nel suo insieme come il racconto di una terapia morale ed insieme fisica, esaminata nelle sue varie fasi e descritta nella sua evoluzione come in un manuale di patologia (par. 4).

## 2. Usi metaforici ed esemplari della medicina in Plutarco

Lo stile argomentativo di Plutarco ricorre con frequenza a strumenti retorici, tra i quali senz'altro svolgono un ruolo preponderante le metafore. Gli ambiti ai quali Plutarco attinge per costruirle sono molteplici come i suoi interessi e sarebbe impresa oziosa elencarli tutti<sup>11</sup>: per citare solo quelli caduti più recentemente sotto la lente degli studiosi, mi limiterò a ricordare qui la zoologia<sup>12</sup>, l'astronomia<sup>13</sup>, la musica<sup>14</sup>, la marineria<sup>15</sup>. Un ambito a parte è rappresentato dagli studi sulle metafore costruite su temi di medicina, di cui è disseminata la produzione plutarca: esse attengono sia alla medicina in generale, sia ad ambiti specifici, come l'anatomia<sup>16</sup>. Alcune di esse sono probabilmente topiche: si tratta di metafore di tema politico, come quella, assai celebre, che nella sua formulazione classica assimila la città al corpo malato e chi

<sup>11</sup> Sulle letture e sulle fonti di Plutarco sono preziosi i due volumi di GALLO 2004 e VOLPE CACCIATORE, FERRARI 2007.

<sup>12</sup> Cfr. GUASTELLA 2004; MASTROMARCO 2011; GUARINO 2014.

<sup>13</sup> Cfr. PRETAGOSTINI 1995.

<sup>14</sup> Cfr. ARCO MAGRÌ 1995; PERUSINO 1997.

<sup>15</sup> Cfr. CATANZARO 2007; VISONÀ 2022.

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio PLATI 2020a, sul rapporto tra alcune metafore della *Vita Cimonis* e della *Comparatio Cimonis et Luculli* e il trattato ippocratico *Sulle fratture*. Al tema delle metafore mediche nel complesso della produzione plutarca è dedicata la dissertazione dottorale (non pubblicata) di PLATI 2020b.

la governa al medico chiamato a guarirla: essa ha una tradizione già consolidata ai tempi di Plutarco, che rimonta almeno alla tragedia classica (Sofocle) e a Platone (celebre il passo di *Resp.* 8 = 564b 9 ss.)<sup>17</sup>, nonché all'oratoria (Isocrate)<sup>18</sup>. In alcuni altri casi la metafora germoglia da una citazione proveniente direttamente da un testo di medicina, come nel passo che segue tratto dalle *Quaestiones Romanae* (Αἴτια Ῥωμαϊκά), una rassegna eziologica di usanze religiose romane (113 = 291C)<sup>19</sup>:

[O forse perché i Romani] realizzando che nelle magistrature umane è presente in misura non piccola la necessità della violenza, e colui che governa il popolo, come Ippocrate diceva del medico, «vede cose terribili e tocca cose terribili, derivando dolori personali dai mali altrui» (δεινὰ μὲν ὀρώντα δεινῶν δ' ἀπτόμενον, ἐπ' ἄλλοτρίοις δὲ κακοῖς ἰδίας λύπας καρπούμενον) non ritenevano santo che compisse sacrifici agli dei e intraprendesse i riti sacri, essendo coinvolto nei processi e nelle condanne a morte dei cittadini, spesso anche dei consanguinei e dei familiari, come capitò anche a Bruto<sup>20</sup>

La ripresa in forma rielaborata di Ippocrate (*Flat.* 1, 2 = 6, 90, 4-6 Littré: ὁ μὲν γὰρ ἱητρὸς ὀρῆ τε δεινά, θιγγάνει τε ἀηδέων, ἐπ' ἄλλοτρήσι τε ζυμφορήσιν ἰδίας καρποῦται λύπας) proviene dal *De flatibus* (Περὶ φυσῶν) un'operetta del *Corpus* che ha goduto di notevole fortuna in tutta l'età antica e tardoantica; se è vero che per noi Plutarco è il primo testimone indiretto in ordine cronologico, la numerosità delle citazioni di questo passo a partire dal II secolo lascia intendere che esso potesse essere presente nei repertori ad uso di retori e filosofi<sup>21</sup>. In un caso del genere, dunque, è lecito sospettare che Plutarco abbia attinto a cretomazie che gli fornivano già bello e pronto l'accostamento metaforico, con tanto di fonte e citazione quasi alla lettera<sup>22</sup>.

Non sempre, tuttavia, l'origine prima della metafora e il testo da cui essa trae spunto sono così esplicitamente dichiarati da Plutarco. In altre occasioni il riferimento a espressioni e immagini provenienti dalla medicina è occulto, ma comunque identificabile. È il caso, ad esempio, di un'altra immagine divenuta presto topica, che Plutarco utilizza volentieri per descrivere la difficile posizione

---

<sup>17</sup> Sebbene Platone sia il primo ad enunciare in forma sistematica che la medicina e il suo metodo costituiscano un esempio per l'agire politico, il primo ad assimilare i due ambiti è per noi Pindaro (*Pyth.* 4, 270 ss.), che qualifica con l'epiteto di ἰατῆρ Arcesilao IV, re di Cirene: cfr. JOUANNA 2012a, 21 e n. 1.

<sup>18</sup> Cfr. su questo TOO 2006.

<sup>19</sup> La *quaestio*, strettamente connessa a quella che la precede, si interroga sull'origine del divieto per il *flamen Dialis* di ricevere magistrature o candidarsi, pur beneficiando degli attributi relativi (la *sella curulis* e la scorta dei littori).

<sup>20</sup> Trad. di F. Carlà-Uhink in LELLI, PISANI 2017.

<sup>21</sup> La frase ippocratica è citata, dopo Plutarco (ed escludendo Galeno) da Dione, Marcellino, Pseudo-Sorano, Luciano, Origene, Girolamo, Eusebio, Gregorio di Nazianzo, Rufino, Basilio Minore, Isidoro Pelusino, Simplicio, David, Giovanni Tzetzes, Eustazio (cfr. JOUANNA 2003, 103, *Test.* 5-103, 2). Le testimonianze del passo sono raccolte e discusse in FRINGS 1959, 1-12 e SCHUBRING 1960, 451-455. Vedi anche ANASTASSIOU, IRMER 2006, 252-253.

<sup>22</sup> In altri casi, al contrario, si può dimostrare che Plutarco riporta fedelmente azioni e parole che facevano parte della prassi retorica romana: cfr. ad esempio il caso studiato da LEIGH 1995.

dell'uomo politico nell'adempimento dei suoi doveri: il politico è paragonato al chirurgo che ricorre all'incisione e alla cauterizzazione. Si tratta di pratiche dolorose per il paziente, che la letteratura ippocratica presenta tra le operazioni che il medico compie *di necessità*, ossia quando vi è costretto dalle circostanze: poiché l'esito è rischioso e talvolta invalidante, è preferibile che il medico concordi con il paziente sulla sua applicazione e che quest'ultimo collabori per quanto possibile. Tale pratica trova non casualmente un posto di rilievo negli *Aforismi* ippocratici (è l'ultimo aforisma dell'ultimo libro, l'*explicit* della raccolta), ultima delle raccomandazioni che il medico deve tenere a mente (7, 87 = 4, 608, 1-3 Littré). Si tratta davvero di un'affermazione conclusiva, tanto quanto era isagogica quella del ben più celebre primo aforisma<sup>23</sup>:

Ἄκοσα φάρμακα οὐκ ἴηται, σίδηρος ἴηται· ὅσα σίδηρος οὐκ ἴηται, πῦρ ἴηται· ὅσα δὲ πῦρ οὐκ ἴηται, ταῦτα χρὴ νομίζειν ἀνίατα.

Quello che non curano i farmaci, lo cura il ferro; quello che non cura il ferro, lo cura il fuoco; quello che non cura neppure il fuoco, bisogna ritenere che sia incurabile.

La difficile posizione del medico che deve intervenire sul paziente in pericolo, anche con mezzi dolorosi, è ben presto assimilata a quella dell'uomo politico che, avendo a cuore il bene della città-paziente, chiamato a risolvere una sedizione, una *stasis*, deve adottare talvolta metodi impopolari comportandosi esattamente come un chirurgo, che «taglia e brucia». L'immagine si introduce precocemente in letteratura: già nell'*Agamennone* di Eschilo (siamo nel terzo episodio della tragedia, quando il re annuncia l'alba di un nuovo benessere per la città grazie al suo ritorno in patria) l'azione del governante assennato è assimilata a quella del chirurgo, colto nell'atto del tagliare e bruciare, ma εὐφρόνως, «a fin di bene»<sup>24</sup>. Quando Plutarco riprende questa metafora nella *Vita* di Catone, la arricchisce intrecciandola con un'altra di marca altrettanto celebre: si tratta del Platone della *Repubblica* (426a-e) da cui si prende a prestito la rievocazione del rapporto medico-paziente per descrivere l'atteggiamento della città (paziente) che preferisce chi la blandisce (il politico disonesto = il medico pietoso) a chi le impone leggi giuste ma sgradite (il medico severo ma efficace); da Platone proviene pure il riferimento mitologico all'idra, immagine del vizio e della lussuria. Nel brano si raccontano gli attimi concitati che precedettero la candidatura alla censura da parte di Catone, allorché egli pronunciò violenti discorsi che lasciarono presagire quale sarebbe stato il suo orientamento una volta eletto (*Cato M.* 16, 6-7; cfr. *Liv.* 39, 40-41 e *Plat. Resp.* 426a-e):

Catone non garantì nessuna clemenza; minacciò dalla tribuna, senza mezzi termini, i corrotti, urlò a gran voce che *la città necessitava di una*

<sup>23</sup> Ossia il famosissimo *Aph.* 1, 1 (= 4, 458, 1 Littré): «Corta è la vita, lunga l'arte» (Ὁ βίος βραχὺς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ).

<sup>24</sup> Cfr. Aesch. *Ag.* 846-850. Tra i numerosi contributi che affrontano la presenza della medicina nella tragedia attica, cfr. almeno il fondamentale JOUANNA 2012b.

*grande purga* (μεγάλου καθαρισμοῦ) e scongiurò *la folla*: se fossero stati sani di mente, non avrebbero dovuto scegliere il medico più tenero (ἥδιστον), ma il più violento (σφοδρότατον). E si riferiva a sé stesso e a uno dei patrizi, Valerio Flacco, che considerava il solo capace di aiutarlo ad agire per il bene pubblico, *tagliando* e bruciando (τέμνων καὶ ἀποκαίων) *come fossero un'idra* il lusso e la mollezza<sup>25</sup>.

Di questo aneddoto è narrata da Plutarco una versione ulteriore, più sintetica, nei *Regum et imperatorum apophthegmata*, in cui pure è presente il paragone col medico, così come il riferimento alla purga, ma non è menzionata la pratica del taglio e bruciatura (199B):

In lizza per la censura [Catone], vedendo gli altri candidati adulare *la folla*, affermava a gran voce che il popolo aveva bisogno di un medico *intransigente* (ἀπότομος) e di una grande purga: bisognava dunque eleggere non il più tenero (ἥδιστον), ma *uno inflessibile* (ἀπαράιτητον). E dopo queste parole fu eletto all'unanimità.

Sia che gli *Apophthegmata* siano, come parte della critica sostiene, un brogliaccio preparatorio o piuttosto un repertorio di fonti a cui Plutarco ha attinto per la costruzione delle *Vite* (poi finito nel *corpus* plutarco), sia che essi siano un'opera rifinita e destinata alla pubblicazione<sup>26</sup>, il confronto tra i due passi suggerisce l'esistenza di un prototipo narrativo che ha poi subito un'espansione in fase di redazione della biografia di Catone<sup>27</sup>, con lo scopo di enfatizzare il concetto del male arrecato a fin di bene attraverso l'aggiunta dell'immagine del taglio e della bruciatura e quella dell'idra, di icastica efficacia e familiari ai più. La frase con cui Catone compara se stesso al medico severo è probabilmente un'innovazione di Plutarco, tant'è che ne tacciono altre fonti che riportano l'episodio dell'arringa alla folla, come Livio: d'altro canto, è difficile che l'aneddoto poggi su un relato degli *ipsa verba* di Catone, giacché tra l'altro esso stona profondamente con la proverbiale avversione di Catone nei confronti dei medici e della medicina, soprattutto di quella greca, in difesa del ruolo tradizionale del *pater familias* nella gestione della salute domestica<sup>28</sup>.

Nella vasta messe dei *Moralia* non mancano tuttavia *exempla medica* impiegati in modo più convenzionale, simili ad altri che Plutarco ricava da ambiti diversi del sapere (scienze naturali, religione, astronomia, marineria e così via). Mi limiterò a segnalare un solo esempio, dal *De tranquillitate animi*. Nei capitoli iniziali

---

<sup>25</sup> Trad. di SCARDIGLI 2011, con modifiche in corsivo.

<sup>26</sup> La posizione prevalente degli studiosi, fino a tutto il ventesimo secolo, era quella di considerare lo scritto come il prodotto di un anonimo falsario; la critica più recente propende per la paternità plutarca, con opinioni differenti sulla questione delle origini e della natura del testo: su tutto questo, cfr. la recentissima messa a punto di VAN DER WIEL 2024, 27-42, che passa in rassegna gli studi precedenti e corrobora con argomenti cogenti l'ipotesi della genuinità degli *Apophthegmata* e la loro destinazione alla pubblicazione.

<sup>27</sup> Sulle relazioni e le differenze di lessico e stile tra i due passi qui discussi cfr. VAN DER WIEL 2024, 235 e n. 756.

<sup>28</sup> Le fonti riferiscono a più riprese della disistima di Catone nei confronti dei medici greci: cfr. ad esempio Varro *Agr.* 1, 16, 4; Plut. *Cat.* 23, 3; Plin. *Nat.* 8, 27-28 e 29, 7.

dell'opera Plutarco passa in rassegna tre condizioni di vita considerate stereotipi di felicità: le vite dei contadini, dei celibi, dei re. L'autore osserva che anche queste condizioni assolutamente invidiabili covano il germe dell'ἀπορία, del disagio provocato dall'incontentabilità, che è l'esatto contrario dell'εὐθυμία, l'obiettivo finale del saggio. L'immagine paradigmatica scelta da Plutarco per esemplificare questa condizione di instabilità e insoddisfazione, che è la vera e propria molla che spinge il saggio ad agire per liberarsene, è l'atteggiamento sdegnoso dell'ammalato che – fintanto che la malattia lo tormenta – è insofferente nei confronti delle persone e delle cose che lo circondano, salvo poi accettare di buon grado tutto, quando torna in buona salute. Il passo è intessuto di citazioni esemplari da autori della tragedia (3 = 466C-D):

«Sono sempre scontenti i malati per via della loro *aporias*»<sup>29</sup> [Eur. *Or.* 232]: la moglie li affligge, danno la colpa al medico, non sopportano il letto e, come dice Ione, «l'amico che viene a trovarli è molesto, quello che se ne va è fastidioso» [fr. 56 Sn.]. Poi, quando la malattia si è risolta e si è formata una diversa mescolanza [di umori] (τῆς νόσου διαλυθείσης καὶ κράσεως ἑτέρας ἐγγενομένης), ritorna la salute, che rende piacevole e gradita ogni cosa. Chi ieri sputava uova, focaccine e pane bianco, oggi mangia volentieri e con bramosia pane integrale con olive o cardamine<sup>30</sup>.

Benché anche in questo caso Plutarco non rinunci a usare un lessico tecnico per indicare il risolversi della malattia a seguito del ristabilimento dell'equilibrio degli umori, che segna anche il recupero dello stimolo della fame nel paziente e la fine della condizione di insofferenza, la scenetta non gioca altro ruolo nell'argomentazione se non quello di un *exemplum* utile a rappresentare icasticamente l'ἀπορία, dello stesso genere di altri presenti prima e dopo nel testo<sup>31</sup>. Anche in casi come questo non è improbabile che Plutarco possa aver attinto a raccolte di materiali ad uso retorico; questi aneddoti a sfondo medico, in cui il paziente svolge un ruolo da protagonista, trovano un riscontro abbastanza significativo in certi esempi di favolistica esopica in cui si legge di medici e pazienti a confronto<sup>32</sup> e non v'è ragione di dubitare che rispondessero a *topoi* di immediata riconoscibilità presso il pubblico<sup>33</sup>. In essi il medico è

<sup>29</sup> Preferisco lasciare traslitterato il vocabolo (cfr. Helmbold in PAGE ET AL. 1962: «helplessness»; Pisani in LELLI, PISANI 2017: «infermità») che ha un peculiare significato sfumato tra quello di 'impotenza' e 'insoddisfazione' dovuta allo stato di infermità.

<sup>30</sup> Erbetta dal sapore e odore piccante (il latino *nasturtium*, cfr. Plin. *Nat.* 19, 155). Sul suo uso terapeutico cfr. Nic. *Alexiph.* 533; Diosc. *Mat. med.* 2, 155a.

<sup>31</sup> Subito prima (466C) Plutarco aveva assimilato il sentimento di insoddisfazione con la condizione di chi, soffrendo di mal di mare, passa senza risultato da un natante più piccolo a uno via via più grande.

<sup>32</sup> Cfr. RAIOLA 2022.

<sup>33</sup> Nel caso in questione, la stessa immagine del malato insoddisfatto, priva delle citazioni dalla tragedia e semplificata (ridotta al solo rifiuto del cibo) è ripresa nel *De virtute et vitio* 4 (= 101C-D); qui serve a esemplificare l'atteggiamento di chi avidamente insegue beni e passioni che, posseduti in quantità spropositata, inducono un rigetto sanabile soltanto attraverso l'esercizio filosofico.



presentato come antagonista del personaggio principale e spesso in luce chiaramente negativa; questa stessa dinamica è replicata anche in Plutarco (tipicamente, in scenette nella quali si presentano personaggi noti alle prese con il loro medico). Questo materiale, soprattutto quello di carattere propriamente anedddotico (i protagonisti sono in qualche modo identificati e collocati in un contesto anche minimo) in Plutarco è spesso funzionale all'esaltazione di un certo aspetto del carattere del protagonista, quasi sempre il coraggio o l'impassibilità di fronte al dolore o ai rovesci della fortuna: e infatti è prevedibilmente concentrato nelle *Vite* e nelle raccolte di detti celebri<sup>34</sup>.

### 3. Immagini della cura dell'anima. Dalla metafora alla realtà

Come detto poc'anzi, l'uso delle metafore e similitudini mediche in Plutarco segue spesso schemi consolidati, con frequenti richiami a temi topici la cui interpretazione è trasparente per il lettore. Plutarco, tuttavia, non si limita a questo uso strumentale della medicina e del suo lessico, ma dimostra una spiccata attitudine ad arricchire il suo linguaggio con immagini mediche costruite in modo originale e più strettamente funzionale al contesto. La differenza rispetto agli usi topici emerge chiaramente nell'impiego del lessico, che in tali casi è utilizzato con precisione e aderisce a quello filosofico, conferendo alle sue metafore una maggiore profondità e specificità. Queste immagini non vengono impiegate quasi mai da sole, ma sono spesso combinate con metafore provenienti da ambiti diversi, come la politica o l'etica, creando una sovrapposizione di significati che ne amplifica la forza espressiva.

Uno di questi casi si realizza nel *De recta ratione audiendi* (o *De audiendo*), operetta morale che si presenta come la trascrizione di un discorso che Plutarco indirizza a Nicandro, un giovinetto che, terminata l'istruzione di base, sta per intraprendere gli studi di filosofia<sup>35</sup>. Il giovane Nicandro riceve dal maestro alcune istruzioni pratiche sul modo corretto di assistere alle lezioni dei professori di filosofia, istruzioni che Plutarco aveva già impartito ad altri suoi discepoli in un'altra occasione (37C). Sullo sfondo vive il dibattito pedagogico e retorico tra 'filosofi' veri e propri e 'sofisti', misurato sulla capacità del retore di esibire alcune caratteristiche etiche e performative che lo qualificano genuinamente come *philòsophos*<sup>36</sup>. L'opera contiene alcune interessanti immagini a cavallo tra l'*exemplum* e la metafora vera e propria, che intrecciano tra loro etica e medicina in un rapporto in cui quest'ultima non è più un utile accessorio, ma diviene un elemento strutturale nello sviluppo dell'argomentazione. Il contesto in cui è inquadrato il passo è lo stesso del *De liberis educandis*: si affronta il problema dell'educazione dei giovani e della necessità di plasmare precocemente le loro

---

<sup>34</sup> Cfr. ad esempio *Reg. et. imp. apophbt.* 202B (Gaio Mario); 204C (Pompeo).

<sup>35</sup> L'operetta è datata sulla base della presunta biografia del protagonista Nicandro, tra l'80 e il 90 d.C., periodo nel quale Plutarco verosimilmente soggiornò a Roma. Sulla cronologia di questa e altre opere di Plutarco è ancora fondamentale ZIEGLER 1949; cfr. anche JONES 1966.

<sup>36</sup> Cfr. HILLYARD 1981, XVI.

anime con il soccorso della filosofia. È un processo che Plutarco descrive come graduale e difficile: la naturale resistenza dell'animo umano agli stimoli della filosofia deve essere affrontata con le armi alternate del biasimo e dell'esortazione (una sorta di 'bastone e carota'), esercitati attraverso la parola (*logos*). Non tutti gli educandi, infatti, si sottopongono di buon grado all'azione del pedagogo: le reazioni dei giovani che si sottraggono al biasimo sono descritte da Plutarco con interessanti similitudini che attingono alla medicina (16 = 46D 4-13):

Ascoltare invece una rampogna e un monito volti a raddrizzare il carattere, che ricorrono a una parola di biasimo come a un farmaco mordente (φαρμάκῳ δάκνοντι), senza umiliarsi (μὴ συνεσταλμένον)<sup>37</sup>, sudare tutto, sentirsi girare la testa (μηδ' ἰδρῶτος καὶ ἰλίγγου μεστόν) e avvampare di vergogna nell'anima, ma restando indifferente e con un ghigno beffardo e ironico dipinto sul volto, è proprio di un giovane profondamente abietto e insensibile a ogni forma di pudore per inveterata abitudine agli errori, la cui anima, quasi fosse una carne dura e callosa (ὥσπερ ἐν σκληρᾷ σαρκὶ καὶ τυλώδει), non riceve lividi<sup>38</sup>.

Plutarco istituisce una chiara corrispondenza tra il processo di cura del male fisico e la condizione che sta descrivendo, anche attraverso un uso accorto e non banale del lessico. Il biasimo è rappresentato come un «farmaco mordente»: si tratta di un'immagine che Plutarco riprende anche altrove, ad esempio nel *De adulatore et amico* (per cui vedi *infra*). In *An seni respublica gerenda sit* (796B 11) la proprietà 'mordente' del farmaco nell'esplicarsi della sua azione terapeutica è paragonata da Plutarco agli incarichi pubblici. Anche qui si discute di educazione dei giovani, stavolta rispetto al loro ingresso nell'agone politico: Plutarco suggerisce che gli anziani cedano il passo ai giovani alle prime armi esclusivamente negli incarichi meno impegnativi e non forieri di conflitto, evitando che si impegnino in quegli uffici onerosi che, come i farmaci, producono dapprincipio un effetto sgradevole per poi fornire benefici soltanto in un secondo momento (καθάπερ τὰ φάρμακα δάκνει παραχρήμα καὶ λυπεῖ τὸ δὲ καλὸν καὶ λυσιτελὲς ὕστερον ἀποδίδωσι). Infine, nei *Praecepta gerendae rei publicae* (818B 4-9), sempre riferendosi all'educazione dei giovani (stavolta in ambito familiare) Plutarco paragona l'azione del monito e della franchezza nei confronti delle loro mancanze (νέων ἀμαρτήματα) a quella di un farmaco da impiegarsi nei tempi e modi opportuni affinché non perda la sua efficacia e la sua capacità 'mordente' (δύναμις ὥσπερ φαρμάκου μὴ κατακεχρημένη μηδ' ἕωλος ἀλλ' ἀκμὴν ἔχουσα καὶ πίστιν ἐν τοῖς μείζουσι μᾶλλον καθάπτηται καὶ δάκνη τοὺς πολλούς)<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Rendo così sulla base del confronto con altri luoghi, tra cui ad esempio Plat. *Lj*s. 210e; Pisani traduce, più liberamente, «farsi piccolo piccolo».

<sup>38</sup> Trad. di Pisani in LELLI, PISANI 2017, 83, con modifiche.

<sup>39</sup> La sezione in oggetto (*Praec. ger. reip.* 24 = 817F-818E) discute della necessità per il buon governante di dosare in modo equilibrato la severità e la condiscendenza nei confronti dei governati, come il buon padre di famiglia fa con i figli.

Isolate menzioni della proprietà mordente dei farmaci, in senso tecnico, si trovano in più luoghi del *Corpus Hippocraticum*: il verbo δάκνω e gli aggettivi corradicali (δακνώδης ecc.) indicano l'irritazione indotta sia dal male, che dal rimedio usato per combatterlo, in una sorta di effetto collaterale. Le testimonianze si concentrano nei trattati ginecologici. Così nel *De natura muliebri* (11 = 7, 328, 5 Littré) si consiglia di applicare all'utero delle donne in stato interessante rimedi purganti «che non mordano» (ὀκόσα καθαίρει μὴ δάκνοντα); nel *De superfoetatione* (29 = 8, 498, 17-18 Littré) si specifica che soprattutto i farmaci «forti» sono in grado di ulcerare e mordere/irritare le parti alle quali vengono applicati (τῶν γὰρ ἰσχυρῶν φαρμάκων τὰ πλείστα ἔλκοι τὸν στόμαχον καὶ δάκνει)<sup>40</sup>. Nella letteratura medica posteriore (Dioscoride, Rufo, Galeno)<sup>41</sup> il concetto di farmaco 'mordente' è ormai pienamente accolto nel lessico medico e indica con precisione una categoria di farmaci che, benché efficaci, provocano irritazione perché molto forti e devono essere impiegati solo quando necessario: in Galeno, ad esempio, un paziente è costretto a impiegarli per rimuovere certe impurità accumulate negli occhi, ma non prima di essere stato preparato dal medico a sostenere la loro applicazione mediante una terapia adeguata<sup>42</sup>. In sostanza, i farmaci δακνώδεις sono da impiegarsi soltanto sotto la guida del medico, perché potenzialmente forieri di conseguenze peggiori del male che devono trattare. Se si legge in quest'ottica l'immagine plutarchea di cui sopra, essa si arricchisce di ulteriori significati: il biasimo è un'arma utile in campo educativo, ma necessita delle stesse attenzioni d'uso che in campo medico si riservano ai farmaci di una precisa categoria, assai efficaci (e talvolta necessari), ma che devono essere maneggiati soltanto dagli esperti.

Plutarco completa il quadro aggiungendo nel passo la descrizione le due possibili reazioni dei 'pazienti' sottoposti a questi rimedi: i giovani 'sensibili' all'azione del rimedio manifestano una gamma di sintomi quasi paradigmatica del malessere, ripresa tuttavia con un lessico molto preciso. La sudorazione abbondante, le vertigini, sono segni clinici che ricorrono largamente nella descrizione dei casi esaminati nella letteratura medica<sup>43</sup>. Così pure è tratta dal repertorio medico, e continua l'immagine metaforica d'insieme, la reazione dei giovani 'insensibili' al biasimo, che segue poco dopo nel testo: l'anima dei giovani riottosi è «carne dura e callosa» e dunque refrattaria all'azione del φάρμακον. I paralleli nella letteratura medica sono numerosi: la diade di aggettivi σκληρός/τυλώδης è ampiamente utilizzata in senso tecnico per descrivere le condizioni della pelle in corrispondenza degli esiti cicatriziali di vecchie ferite o

---

<sup>40</sup> Si tratta di farmaci applicati alla bocca dell'utero (στόμαχος) di pazienti che non sono in grado di procreare.

<sup>41</sup> Cfr. ad esempio Gal. *De plen.* 7, 548, 1 Kühn; *Ad Glanc.* 11, 88, 7-8 Kühn; Ruf. *De satyr. et gonorrh.* 43, 2 Daremberg-Ruelle.

<sup>42</sup> *De cur. rat. per venae sect.* 11, 299, 10 ss. Kühn: un anonimo paziente, proveniente da un inefficace trattamento amministrato da un medico seguace di Erasistrato, viene sottoposto da Galeno a una terapia complessa che prevedeva anche il salasso, prima dell'applicazione dei farmaci 'mordenti'; il paziente guarirà con sorprendente rapidità tra la meraviglia sua e dei familiari.

<sup>43</sup> A puro titolo di esempio, si veda il caso riferito da Galeno in *Diff. febr.* 7, 355, 12 ss. Kühn, in cui i nostri sintomi ricorrono tutti.

di ferite croniche<sup>44</sup>, ovvero di un callo, parte ormai priva delle proprietà della pelle sana<sup>45</sup>, e che dunque, come giustamente rileva Plutarco, è del tutto insensibile e non è in grado di illividirsi. Così, leggendo il passo nella sua interezza, si percepisce anche l'elegante *variatio* nella metafora medica: i giovani virtuosi e le loro reazioni sono descritti mediante un'immagine di carattere più ampio, esplicitata attraverso i sintomi di un malessere generale; la reazione dei giovani reprobri è descritta mediante un tratto particolare, una condizione patologica specifica. Sullo sfondo c'è la somministrazione di una terapia, nella quale il pedagogo è del tutto affine al medico; entrambi curano una malattia, l'uno dell'anima, l'altro del corpo, con mezzi affini e con procedure sovrapponibili.

Plutarco porta avanti questa immagine quando poco oltre descrive la reazione al biasimo di quei giovani che, pur accettando di sottoporsi al rimprovero per i loro errori, rifiutano poi per viltà o debolezza di carattere di raccogliere i frutti della cura filosofica, scappando dal loro salvatore e preferendo strade più facili ma meno costruttive dell'esercizio della filosofia. Così Plutarco (16 = 46E-F):

Come colui che al termine di un'incisione fugge via dal medico e non accetta il bendaggio (ὁ μετὰ τὴν τομὴν φεύγων τὸν ἰατρὸν καὶ τὸν ἐπίδεσμον μὴ προσιέμενος) subisce il dolore ma non attende il beneficio <della terapia>, così chi non offre alla parola, che ha inciso e ferito la sua stoltezza, la possibilità di cicatrizzare e rimarginare (ὁ τῷ χαράζαντι καὶ τρώσαντι λόγῳ τὴν ἀβελτερίαν ἀπουλῶσαι καὶ καταστῆσαι μὴ παρασχόν), s'allontana dalla filosofia morso e sofferente, ma privo di qualunque beneficio<sup>46</sup>.

Ancora molto efficace è l'intreccio dei due piani, quello della cura del corpo e della cura dell'anima: le immagini sono riprese dalla chirurgia, e ritraggono un momento di interazione tra medico e paziente con un lessico tecnico accuratamente scelto e usato in modo del tutto appropriato. Come in chirurgia la stessa mano, quella del medico, taglia e poi applica il bendaggio (affinché la ferita si rimargini correttamente) così in filosofia la parola dell'educatore ha il compito di intervenire con durezza, come una lama, ma in una fase successiva deve contribuire a rimarginare la ferita dopo aver concluso il trattamento (nel testo: *θεραπεία*). È ancora una volta notevole la capacità di Plutarco di trasformare una similitudine in una metafora attraverso l'uso del lessico medico anche nella seconda parte della comparazione tra malattia del corpo e malattia dell'anima, quando cioè il referente concreto dovrebbe palesarsi sciogliendo la figura. La parola, strumento indispensabile della filosofia, agisce qui esattamente come gli strumenti a disposizione del medico (farmaci e lame da taglio); così

<sup>44</sup> La coppia di aggettivi ricorre in tal senso in Galeno: cfr. ad esempio *Meth. med.* 10, 254, 7-11 Kühn; *Simpl. med. fac.* 11, 401, 12-15; dello stesso tipo è anche la condizione definita σκλήρωμα in Orib. *Coll. med.* 45, 7.

<sup>45</sup> Cfr. ad esempio la piaga χειρώνιον registrata in Poll. *Onom.* 4, 196, 2-3: χειρώνιον ἔλκος χρόνιον, δυσούλωτον, χεῖλη σκληρά, τυλώδης σάρξ, ὑποπέλιδος, ἐν κνήμας καὶ ποσίν.

<sup>46</sup> Trad. di Pisani in LELLI, PISANI 2017, 83, con modifiche.

come identiche sono le dinamiche che si instaurano tra gli attori del dialogo filosofico (il pedagogo e il giovane allievo) e il medico e il suo paziente<sup>47</sup>.

Questo tipo di immagine invero, trasportandola su di un piano concreto, l'affermazione della sostanziale identità epistemologica e metodologica di medicina e filosofia che avevamo visto enunciata nel *De liberis educandis*. La sua presenza è in Plutarco diffusa e frequente, e talvolta può sfuggire in parte o del tutto, tanto essa è perfettamente intrecciata all'argomentazione: pertanto solo un'analisi del lessico *sub specie medicinae* può consentire di far emergere la rilevanza di questo *modus* nella prosa plutarchea. Si tratta però ancora di un uso saltuario e isolato: esiste un livello ancora più alto, nel quale si realizza a tutto campo nel testo una perfetta identità tra cura dell'anima e cura del corpo, tra malattia morale e malattia fisica.

#### 4. *Le mani sull'anima: il caso del De adulate et amico*

Questo modo di costruire il testo, che intreccia strettamente i due piani della filosofia e della medicina, trova espressione ancora più sistematica e articolata in un'altra operetta dei *Moralia*, intitolata *De adulate et amico*. Il testo ha la forma di una guida filosofica, in forma diatribica, che insegna a distinguere tra l'amico sincero e l'adulatore, disegnando un percorso ricco di citazioni, allusioni, similitudini, metafore di varia natura. In questa congerie di materiali, spesso accumulati in modo apparentemente disorganico, vi è un filo teso dall'inizio alla fine dell'opera: si tratta dell'identificazione dell'amico con il buon medico e dell'adulazione con la malattia. Il soggetto verso il quale si indirizzano l'amicizia o l'adulazione è identificato con il paziente, la cui parte affetta è l'anima. La tesi di fondo è che se da un lato l'amico agisce per il bene, adoperando tutte le accortezze necessarie per beneficiare l'anima – come fa il buon medico per la malattia del corpo –, sull'altro versante l'adulatore non fa che instillare nella sua vittima il veleno della malattia morale, alla quale fornisce con i suoi comportamenti sempre nuovo alimento, fino a condurla a uno stato di prostrazione. Questa immagine, come avremo modo di vedere, apre e chiude il trattato e si sviluppa in modo articolato lungo tutto il testo. L'assimilazione dell'adulazione alla malattia inizia già al cap. 2, subito dopo il proemio che apre il trattato (2 = 49C):

Così vediamo che l'adulazione non va dietro a chi è povero, senza reputazione o privo di mezzi, ma è una malattia che disarticola (ὀλίστημα καὶ νόσημα) famiglie e grandi fortune, e spesso rovescia (ἀνατρέπουσαν) regni e potentati<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. anche il commento a questo passo di PLATI 2020b, 78-84, che individua alcuni paralleli con la descrizione della terapia delle ulcere in Galeno. Vedi anche, sul medico metafora dell'educatore in Plutarco, DEL POZO 1996.

<sup>48</sup> Questa e le altre traduzioni dal *De adulate et amico* si devono a Di Salvo e sono stampate in LELLI, PISANI 2017; ho apportato qua e là alcune modifiche.

La metafora medica che assimila l'adulazione a una malattia è sostanziata da un lessico particolarmente scaltrito: l'endiadi  $\delta\lambda\acute{\iota}\sigma\theta\eta\mu\alpha$  καὶ νόσημα evoca un trauma vero e proprio, assimilando icasticamente la rovina delle fortune di chi ne è colpito alla dislocazione di un arto. Il vocabolo  $\delta\lambda\acute{\iota}\sigma\theta\eta\mu\alpha$  è infatti termine usuale in Ippocrate per indicare la dislocazione di un'articolazione<sup>49</sup>: ricorre con frequenza in due trattati chirurgici del *Corpus Hippocraticum*, *Fratture* e *Articolazioni* (cfr. Hipp. *Fract.* 14; 39-40 ecc. e *Art.* 7; 29; 30 ecc.). Ancora più tardi lo impiegano Apollonio di Cizio e Galeno nei loro commenti ai trattati chirurgici ippocratici, altrimenti preferendo altri vocaboli per indicare lo stesso oggetto (il più utilizzato in Galeno è  $\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\rho\theta\eta\mu\alpha/\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\rho\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), segno che forse il termine era percepito come desueto<sup>50</sup>; era tuttavia ancora di uso corrente nel lessico medico nel I secolo d.C., se si deve prestar fede alla testimonianza di Oribasio che attribuisce a Eliodoro, chirurgo contemporaneo o di poco anteriore a Galeno, un'opera dal titolo *Περὶ ὀλισθημάτων*<sup>51</sup>. Plutarco, dunque, si serve di un vocabolo altamente specializzato il cui senso tecnico è reso palese dall'accostamento con νόσημα, che gli consente di rappresentare l'adulazione come un vero e proprio trauma capace di disarticolare salde strutture che, come farebbe un corpo, cedono e sono bisognose di essere riportate al loro stato naturale.

Il ricorso alla metafora chirurgica è proseguito in modo più o meno esplicito anche nei capitoli successivi. Così in *Adul.* 4 la rimozione dell'adulazione, ormai incistata in chi ne è colpito, richiede la stessa cautela da adoperarsi quando si deve separare una parte malata che è strettamente connessa al tessuto sano: non si può tagliare via né troppo, né troppo poco. Nei capitoli che seguono si fanno ulteriori ricorsi alle immagini mediche. Al cap. 9, nel definire l'atteggiamento solidale dell'amico, si ribadisce che esso deve limitarsi a secondare le buone azioni e non i comportamenti turpi: tuttavia, può capitare che l'amico si lasci contagiare – involontariamente – dalle nostre cattive azioni, come accade in certe patologie degli occhi che emettono secrezioni capaci di propagare l'infezione (9 = 53C *passim*):

Il vero amico [...] imita o approva non ogni cosa, ma solo ciò che è meglio: egli deve [...] agire insieme a noi operando per il Giusto e il Bello, non collaborando all'errore e al perpetrare il male, a meno che, in virtù della prossimità e dell'intimità ( $\delta\iota'$  ὀμιλίαν καὶ συνήθειαν), un efflusso contagioso come quello di una malattia infettiva agli occhi ( $\sigma\acute{\iota}\omicron\nu$  ὀφθαλμίας ἀπορροή καὶ ἀνάχρωσις) non lo contaminino involontariamente con una certa bassezza morale e fallacia.

<sup>49</sup> La definizione è precisamente quella riferita da ps.-Gal. *Def. med.* 528, 172 Kollesch = 19, 460, 10-11 Kühn: Ὀλισθημά ἐστι τῶν κατ' ἄρθρον ἢ κατὰ ἄρμωγὴν συγκεμένων ὀστέων φορὰ εἰς τὸ παρὰ φύσιν («*Olistema* è la traslazione delle ossa, collegate da un'articolazione o da una giuntura, in una posizione innaturale»).

<sup>50</sup> Si trattava tuttavia di un vocabolo probabilmente ancora perspicuo, come dimostra indirettamente la sua assenza nei *Glossari* di Erotiano e Galeno.

<sup>51</sup> Cfr. Orib. *Coll. med.* 49, 11, 6 Raeder.

Il contatto con comportamenti sbagliati può dunque contaminare anche il vero amico, secondo la stessa esatta dinamica con cui si propaga una malattia infettiva degli occhi (ὄφθαλμία), ossia per prossimità e frequenza di contatto: l'efflusso, indicato con un termine d'uso medico, ἀπορροή (= ἀπόρροια), è ampliato semanticamente dall'accostamento con il rarissimo ἀνάχρωσις, vocabolo che ricorre soltanto in Plutarco: nell'unica altra occorrenza in *Quaestiones convivales* esso sembra indicare, come qui, una contaminazione dovuta a contatto<sup>52</sup>.

Ancora, al cap. 11, volendo dimostrare che la vera differenza tra il piacere indotto dall'adulatore nelle persone abiette e quello provocato dal vero amico nelle persone virtuose consiste nel fine al quale esso è diretto, Plutarco non trova di meglio che associare il piacere distorto provocato dalle parole degli adulatori al μύρον, l'unguento che emana un piacevole profumo fine a sé stesso; invece, il piacere che proviene dalla frequentazione degli uomini virtuosi è come un/una ἀντίδοτος, che se pure ha un buon odore, ha soprattutto un utile scopo. Lo stesso accade con il colore dei farmaci, che colpisce l'occhio come certi colori usati dai pittori, ma a differenza di questi non provoca solo piacere (11 = 54E):

Dato che, come si è detto, anche quanto concerne il piacere è elemento comune a entrambi – chi è virtuoso ha piacere degli amici come chi è abietto degli adulatori – allora vediamo di distinguere anche questo. La distinzione consiste nel riferire il piacere al suo fine. Vedila in questo modo: nell'unguento profumato (τῷ μύρῳ) c'è l'elemento gradito all'olfatto, ma c'è anche nell'antidoto (ἐν ἀντιδότῳ). La differenza è che l'uno è stato concepito esclusivamente per il piacere, mentre l'azione dell'altro è l'effetto purgativo, o riscaldante, o ricostituente (τὸ καθάρων ἢ τὸ θερμαίνων ἢ τὸ σαρκῶν), e solo accidentalmente il profumo. Ancora: i pittori mescolano colori e pigmenti vividi, ma ci sono anche alcune sostanze mediche (τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων ἔνια) che sono vivide a vedersi e il cui colore non è sgradevole. La differenza? Direi sia chiaro che li distingueremo in base allo scopo per cui sono utilizzati.

Quello che conta di un farmaco è il suo scopo, ossia l'effetto terapeutico. Plutarco ne elenca tre, i più comuni in farmacologia antica, ossia la rimozione di qualcosa attraverso l'evacuazione, l'induzione di un riscaldamento o un effetto ricostituente e corroborante. Il piacere è dunque (esattamente come accade per il buon odore del farmaco) soltanto un effetto collaterale della terapia che può anche non darsi; come esistono farmaci nauseabondi o disgustosi, ma non per questo meno efficaci di quelli piacevoli, così esistono amici che talvolta risultano

---

<sup>52</sup> Oltre che nel passo del *De adulatore et amico*, il vocabolo ricorre composto con preposizione in *Quaest. conv.* 680E 5-6 (συνανάχρωσις), dove si riferisce del contagio per contatto con un esempio dal mondo animale: ἡ γὰρ ἐπαφή καὶ συνανάχρωσις ἔχει τινὰ φαινομένην πάθους ἀρχὴν, καὶ καθάπερ τὰ τῶν ἄλλων ὀρνέων πέρα τῶν τοῦ αἵτου συντεθέντα διόλλυται ψιλοῦμενα καὶ ἀπανθεῖ τῶν πτελῶν μυδῶντων, οὕτως οὐδὲν ἀπέχει καὶ ἀνθρώπου ψαῦσιν τὴν μὲν ὀφελίμων εἶναι τὴν δ' ἀπηνῆ καὶ βλαβεράν.

spiacevoli pur agendo a fin di bene. Essi sono del tutto simili al medico quando ci somministra una medicina dal sapore o dall'odore cattivo (11 = 55A-B *passim*):

Il medico, se ciò giova, somministra zafferano e nardo, e, perché no, può anche prescrivere un bagno termale o una dieta gustosa, mentre altre volte somministra piuttosto del castoreo: «O polio, sgradito all'olfatto, tremendo di odore» (ἡ πόλιον βαρύοσμον ὃ δὴ ῥίγιστον ὄδωδεν [Nic. *Ther.* 64]); oppure costringe il paziente a bere dell'elleboro tritato. Non si pone come scopo in questo caso la spiacevolezza del gusto o in quell'altro la piacevolezza, ma attraverso l'una o l'altra conduce il paziente a un unico obiettivo, il suo bene. [...] Bisogna far soffrire l'amico se è per il suo bene, ma non bisogna distruggere l'amicizia facendolo soffrire: dobbiamo usare piuttosto le parole come un farmaco mordente (ὡς φαρμάκῳ τῷ δάκνοντι), che salva e mantiene in salute chi è in cura (σώζοντι καὶ φυλάττοντι τὸ θεραπευόμενον).

Al medico come all'amico compete essenzialmente il bene del paziente, indipendentemente dai mezzi piacevoli o spiacevoli con cui esso può essere raggiunto. Se il tema del farmaco sgradevole ma salutare è fortemente topico (basti ricordare la celebre metafora lucreziana<sup>53</sup> e poi oraziana<sup>54</sup> del sapore dolce da accompagnare all'amara medicina filosofica), meno scontata è la lista dei medicamenti qui evocati, che è ovviamente ben presente nella letteratura medica, richiamata puntualmente attraverso la citazione di un verso dei *Theriaca* di Nicandro. Lo zafferano, ad esempio, è presente come ingrediente in una gran quantità di farmaci composti<sup>55</sup>; così il nardo, di cui esistevano numerose varietà con proprietà diverse<sup>56</sup>; ma entrambi sono usati per il loro effetto terapeutico, non certo per il piacevole odore che emanano. Così al contrario il medico non si fa problema di ricorrere al maleolente olio di castoro, impiegato in svariati contesti: dal mal di denti ai problemi ginecologici, alla cura delle ferite, alla tosse, da solo o in combinazione con altri ingredienti, da bere o da applicare localmente<sup>57</sup>. Non può mancare il notissimo elleboro, di cui esisteva una variante bianca e una nera: emetico, purgante, abortivo, antidolorifico, era anche, se usato scorrettamente, un potente veleno<sup>58</sup>. Senza uscire completamente fuori dalla

<sup>53</sup> Lucr. 4, 20-23.

<sup>54</sup> Sat. 1, 1, 25-26.

<sup>55</sup> Sarebbe impossibile richiamare le fonti che, a partire dagli scritti del *Corpus Hippocraticum*, ricordano il suo impiego in medicina; mi limito a ricordare la descrizione di Dioscoride (*Mat. med.* 1, 26, 1), che segnala come particolarmente pregiato lo zafferano di Corico, in Ionia.

<sup>56</sup> Dioscoride (*Mat. med.* 1, 7, 1) registra l'esistenza di due varietà (γένη) principali del nardo 'genuino', quello siriano e quello indico, che si distinguono in base all'orientamento del rilievo sul quale crescono (rivolto verso la Siria o verso l'India); vi sono poi varianti 'bastarde' come il nardo celtico (1, 8, 1) e quello di montagna (1, 9, 1). Pure Galeno (*Comp. med. loc.* 12, 458, 3-4 Kühn) elenca le medesime varietà.

<sup>57</sup> Anche in questo caso la quantità di riferimenti nella letteratura medica è sterminata; il καστόριον (*castoreum* in latino) poteva indicare sia l'olio di castoro, sia i testicoli di questo animale da cui si estraeva la sostanza. Una celebre descrizione del medicamento e dei suoi impieghi in medicina è in Plin. *Nat.* 32, 26.

<sup>58</sup> Cfr. Diosc. *Mat. med.* 4, 148; 4, 162.



metafora, Plutarco ricorda che l'amico (come il medico) ha come obiettivo il bene del suo interlocutore e dunque, come il medico fa con i *phàrmaka*, egli deve moderare opportunamente il suo intervento per non nuocere al paziente<sup>59</sup>.

Il trattato passa poi a descrivere in che cosa consistano propriamente i rimedi con i quali l'amico può beneficiare l'anima altrui. Lo strumento principale è la parola: pertanto, la virtù migliore dell'amico, quella che davvero lo distingue dall'adulatore, è la *παρρησία*, la franchezza. L'adulatore tenta di imitarla, ma la sua falsa sincerità è facile da smascherare, poiché è pura affettazione e investe aspetti esteriori, mai di sostanza. Per intenderci, dice Plutarco, dopo aver ascoltato un oratore, l'adulatore criticerebbe eventualmente la scadente musicalità della sua voce piuttosto che i contenuti del suo discorso. Di tutt'altra natura è la franchezza sincera, che è dolce come il miele, ma quando viene utilizzato sulle ferite, punge e brucia (*Adul.* 17 = 59D). Al contrario, gli adulatori che simulano la franchezza sono rappresentati con l'immagine paradossale di uno che, avendo in mano strumenti da chirurgo, invece di intervenire sul paziente che ha sul corpo tumori e fistole (*φύματα καὶ σύριγγας*), si mette a tagliargli capelli e unghie (*Adul.* 17 = 60B 1-4).

Il tema della *παρρησία* occupa i capitoli seguenti dell'opera: l'esercizio di questa virtù è paragonato insistentemente ad un *φάρμακον*, e come tale è trattato da Plutarco<sup>60</sup>. Alla stregua di quello che avviene nei trattati medici veri e propri, se ne descrivono proprietà, effetti, modalità e tempi di applicazione. Riassumo qui di seguito in un elenco questi passi, senza discuterli nel dettaglio, per fornire in sintesi un'idea dello sviluppo del discorso di Plutarco:

1. *Adul.* 20c = 61E: l'amico, come il medico, è preoccupato di salvare il tessuto sano e di indurre la rigenerazione (*ἰατρὸς τὸ ὑγιαῖνον αὐξῶν καὶ διαφυλάττων*): come il medico agisce sanando il corpo, così l'amico si comporta con l'anima. L'adulatore, al contrario, avvelena l'anima come fanno alcuni cibi, capaci di indurre malattie nel corpo;
2. *Adul.* 22 = 63D: il soccorso agli amici va portato con discrezione (*λαθῶν*), come le cure che il buon medico somministra al paziente inconsapevole;
3. *Adul.* 24 = 65D: le insinuazioni dell'adulatore sono come ferite capaci di indurre piaghe e cancrena: *κρυφίου δὲ λόγου κνήσαντος ἔλκος [...]* *κὰν θεραπείη τὸ ἔλκος ὁ δεδηγμένος, ἢ οὐλὴ μενεῖ τῆς διαβολῆς. ταύταις μέντοι ταῖς οὐλαῖς, μᾶλλον δὲ γαγγραίναις καὶ καρκινώμασι διαβρωθεῖς [...]*
4. *Adul.* 25 = 65F: la *φιλαντία* va asportata con un taglio, prescritto dal filosofo come il medico prescrive l'amputazione:

---

<sup>59</sup> L'affermazione sembra alludere al celebre precetto ippocratico formulato in *Epidemie* 1 (11, 2 = 5, 636 Littré): *ὠφελέειν ἢ μὴ βλάπτειν*.

<sup>60</sup> Sulla *παρρησία*, concetto-guida del dialogo filosofico in seno alla comunità epicurea, esisteva un trattato di Filodemo di cui sopravvivono poco più di un centinaio di frammenti (cfr. KONSTAN ET AL. 1998), che ha probabilmente influenzato l'impostazione ideologica del *De adulatore et amico* plutarco: sui rapporti tra i due scritti cfr. GALLO 1999.

Ὅθεν ἀρχόμενοι τε τοῦ λόγου παρεκελευσάμεθα καὶ νῦν  
 παρακελευόμεθα τὸ φίλαυτον ἐκκόπτειν ἑαυτῶν καὶ τὴν οἴησιν [...]

Via via che il discorso procede, l'identità tra l'amico 'medico dell'anima' e il medico che cura il corpo si fa sempre più evidente. L'amico (*Adul.* 20 = 61E) deve preoccuparsi di far crescere e salvare il tessuto sano e nel farlo deve osservare la stessa discrezione che si richiede a un medico, e come un medico deve agire al momento opportuno (καιρός, parola chiave della medicina ippocratica)<sup>61</sup>, pena l'arrecare dolore inutile e vanificare i benefici della franchezza. La παρρησία va somministrata secondo le stesse modalità con cui si somministrano i farmaci che curano il corpo e ne ha gli stessi effetti variabili in base all'opportunità dell'azione del filosofo/medico, la cui capacità di intervenire al momento giusto è determinante per la buona riuscita della terapia<sup>62</sup> (25 = 66B):

Eppure la franchezza, se non capita al momento giusto (μὴ τυχόντι καιροῦ), si comporta come qualsiasi altra medicina (καθάπερ ἄλλω τινὶ φαρμάκῳ): si limita a causare sofferenza e danno inutilmente, e in un certo senso a produrre con dolore ciò che l'adulazione produce con piacere. Le persone sono danneggiate non solo se lodate intempestivamente, ma anche se intempestivamente criticate (βλάπτονται γὰρ οὐκ ἐπαινούμενοι μόνον ἀκαίρως ἀλλὰ καὶ ψεγόμενοι).

Al cap. 27 si realizza un passaggio dalla metafora farmacologica a quella chirurgica. L'amico/filosofo è adesso rappresentato nell'atto di incidere le carni del suo paziente. Plutarco descrive le qualità che deve possedere il 'chirurgo dell'anima' che si accinge a questo intervento (27 = 67E 7-F 7):

Dobbiamo poi rimuovere dalla nostra franchezza gli spiacevoli effetti collaterali e – diciamo pure – purgarla (ὥσπερ ἐκκαθαίροντες) da ogni traccia di spocchia, di riso e di scherno sgangherato. Quando infatti un medico taglia le carni di un paziente (ὥσπερ γὰρ ἱατροῦ σάρκα τέμνοντος) servono grazia e pulizia nell'operazione (εὐρυθμίαν τινὰ δεῖ καὶ καθαριότητα τοῖς ἔργοις ἐπιτρέχειν), lasciando ai ballerini i virtuosismi flessuosi e temerari. Allo stesso modo la franchezza ammette premure e finezza se il garbo non sminuisce l'importanza della franchezza stessa; ma se subentrano sfacciataggine, cafonaggine e prepotenza, allora sciupano e distruggono ogni cosa.

I due vocaboli *eurythmìa* e *kathariòtes* esprimono in forma sintetica le principali doti richieste tanto al buon amico che al chirurgo esperto. Esse ricorrono non casualmente nelle sezioni deontologiche dei testi del *Corpus Hippocraticum*,

<sup>61</sup> Il concetto è ribadito più avanti, cfr. *Adul.* 27 = 68D: Ὁ δὲ καιρὸς ἐν παντὶ μὲν παρεθεῖς μεγάλη βλάβηται, μάλιστα δὲ τῆς παρρησίας διαφθείρει τὸ χρήσιμον.

<sup>62</sup> Il filosofo, come il medico, deve essere capace di catturare i *semèia*, i segni, da interpretare secondo un procedimento inferenziale. Anche questo tipo di approccio euristico è rintracciabile in ambito epicureo, nel *De signis* di Filodemo: cfr. FAUSTI 2023, 316-317.

quando si deve descrivere il medico ideale, dotato di tutte le qualità che servono non soltanto a garantire l'esercizio corretto della sua opera, ma anche a bendisporre il paziente. Si veda ad esempio il ruolo attribuito all'*eurhythmia* nel trattato deontologico *De decenti habitu* (8, 1-7 = 9, 236, 12-18 Littré)<sup>63</sup>:

Nell'arte medica è necessario curarsi di questi aspetti con ogni decoro: riguardo alla manipolazione, all'unzione, al lavaggio, per [ottenere] grazia [nell'uso] delle mani (πρὸς τὴν εὐρυθμίην τῶν χειρέων); riguardo alle filacce, alle compresse, ai bendaggi, agli apparati, per i rimedi per le ferite e le affezioni agli occhi; e questi, [ordinati] per genere, per avere sottomano strumenti, macchine, ferri e così via. Infatti, in queste circostanze l'indisponibilità è impotenza e danno.

L'*eurhythmia* fa parte di quanto è necessario all'esercizio della medicina, insieme e al pari degli attrezzi del mestiere; le mani che ungono, manipolano, lavano o applicano bendaggi devono muoversi con grazia, con destrezza, e occorre esercizio per ottenere il risultato<sup>64</sup>. Nell'ambito delle branche dell'arte medica, inoltre, questa dote sembra essere una caratteristica distintiva del chirurgo. In *Officina medici*, un'operetta del *Corpus* a metà strada tra chirurgia e deontologia, si afferma che il chirurgo deve operare con *eurhythmia* in tutte le operazioni che gli competono, soprattutto nel bendaggio: la cosa è tanto importante che egli deve esercitare entrambe le mani, e non solo quella prevalente, per essere in grado di disimpegnarsi al meglio in ogni frangente (*Off. med.* 4 = 3, 288, 1-4 Littré):

Esercitarsi in tutte le operazioni eseguendole con l'una e l'altra [mano] e con entrambe insieme – entrambe, infatti, sono uguali – mirando [a operare] bene, con eleganza, rapidamente, senza sforzo, con disinvoltura, con grazia (ἀγαθῶς, καλῶς, ταχέως, ἀπόνως, εὐπόρως, εὐρύθμως).

A questo il chirurgo deve abbinare la *kathariotes*. Si tratta di un vocabolo che ha un significato pressoché univoco nelle sue poche occorrenze nei trattati ippocratici: esso indica la pulizia e il decoro con il quale il medico deve affrontare la sua professione, esteso dalla sua persona agli strumenti con cui opera<sup>65</sup>. Mi limito a ricordare la sua presenza tra le *χάριτες*, le attenzioni del medico verso i

---

<sup>63</sup> Questo trattato, insieme ai *Praecepta* e al *De medico*, forma in seno all'alveo tradizionale del *Corpus Hippocraticum* una sorta di corpuscolo di argomento deontologico; in realtà i tre trattati, pur mostrando alcune affinità di contenuto e di pensiero, sono probabilmente il frutto di epoche e temperie diverse: su questo cfr. ECCA 2021.

<sup>64</sup> Il sostantivo e i suoi derivati traggono probabilmente origine dal linguaggio musicale (cfr. DELATTE 1933, 146, che ne commenta l'uso nei *Memorabilia* senofontei); non dissimile è il senso del vocabolo nel contesto delle arti figurative, dove è impiegato per indicare la grazia che deriva dall'armonica disposizione delle parti: cfr. la ricca disamina di fonti antiche in POLLITT 1933, 169-180 che tuttavia non prende in considerazione la letteratura medica.

<sup>65</sup> Ma si veda anche *Decent.* 5, 1-7, in cui la *καθαριότης* è compresa nel lungo elenco delle virtù che contraddistinguono il medico-filosofo che l'autore definisce *ἰσόθεος* (sul passo cfr. ECCA 2017), e anche il trattato deontologico *De medico* (1, 1), con le sue prescrizioni sull'abbigliamento e sul contegno del medico, che deve essere improntato sopra tutto alla *καθαριότης*.

pazienti, ben note agli studiosi di medicina antica, sulle quali ammonisce l'autore del trattato *Epidemie VI* (4, 7 = 5, 308, 13-14 Littré):

Le attenzioni verso i malati, come l'operare in maniera pulita (καθαρείως) o ciò che riguarda le bevande o i cibi o le cose che [il malato] può vedere; si sia delicati in ciò che si tocca<sup>66</sup>.

Nei capitoli seguenti, Plutarco continua in maniera insistita la sua descrizione delle corrette modalità d'intervento del filosofo/medico, tentando di spiegare il concetto di *καίρος* attraverso metafore e similitudini di tema medico. Così, nel cap. 28 = 69A si esorta alla franchezza nel rimprovero soltanto se l'oggetto delle nostre premure si trova in una condizione di benessere fisico e psicologico, che altrimenti, rimproverando aspramente una persona in difficoltà, si farebbe come chi somministra un farmaco *ὄξυδορκικόν* (un medicamento per gli occhi, sotto forma di collirio)<sup>67</sup> a un paziente con la vista alterata e con gli occhi infiammati: si farebbe più male che bene. Ugualmente pernicioso è l'adulatore che blandisce coloro che si trovano in uno stato di grazia, per poi infierire quando iniziano le sventure (*Adul.* 28 = 69E): egli fa lo stesso effetto (si cita Demostene, *Cor.* 198, 6-10) delle «lacerazioni e stiramenti» (τὰ ῥήγματα καὶ τὰ σπάσματα) che lì per lì non si fanno sentire, ma che poi presentano il conto quando il resto del corpo sta male. E ancora, nel cap. 32, discutendo dell'opportunità di rimproverare l'amico in pubblico o in privato, Plutarco (*Adul.* 32 = 71A) assimila l'atteggiamento di coloro che per esaltare sé stessi mettono in ridicolo i vizi degli amici in pubblico, a quello dei «chirurghi che operano nei teatri per attirare clienti» (οἱ χειρουργοῦντες ἐν τοῖς θεάτροις ἰατροὶ πρὸς ἐργολαβίαν). Quella contro la medicina-spettacolo è una polemica molto antica, nella quale ad esempio si impegna molto convintamente l'autore di uno scritto chirurgico del *Corpus Hippocraticum*, il trattato sulle *Articolazioni*: l'anonimo autore critica molto duramente i medici che antepongono l'esibizione delle loro capacità all'utile del paziente, ricorrendo a pratiche spettacolari ma inefficaci al solo scopo di attirare pubblico e procacciarsi clienti<sup>68</sup>. La polemica è raccolta anche, qualche secolo più avanti, da Galeno, che lamenta una generale degenerazione della medicina attribuendola in parte alla folla di praticanti che mascherano la loro ignoranza e incapacità con una buona dose di chiacchiere e con *performances* particolarmente accattivanti per il pubblico. Non è escluso inoltre che Plutarco si stia qui

<sup>66</sup> Trad. di MANETTI, ROSELLI 1982.

<sup>67</sup> L'aggettivo identifica, a partire da Galeno (è assente nel *Corpus Hippocraticum*), farmaci aventi proprietà astringenti (cfr. Gal. *Simpl. med. fac.* 11, 778, 17-779, 2 Kühn); dopo Galeno, sono così definiti quei colliri che stimolano la lacrimazione allo scopo di rimuovere impurità dagli occhi per consentire una visione più chiara: cfr. Cassio Iatrosofista, *Quaest. med.* 18 = 151, 14-20 Ideler.

<sup>68</sup> Celebre la censura della pratica della 'succussione con la scala' (in cui il paziente veniva legato a testa in giù a una scala sospesa a una corda e scosso per raddrizzare le deviazioni della colonna vertebrale) di *Art.* 42.

riferendo alle dimostrazioni anatomiche assai praticate in età imperiale, che prevedevano la dissezione in pubblico di animali vivi<sup>69</sup>.

Al cap. 35 (= 73A-B) chi indulge eccessivamente al sincero biasimo nei confronti degli amici è paragonato al medico che spreca un farmaco costoso e potente per curare un malanno da poco; al capitolo seguente (*Adul.* 36 = 73D-E) viene evocata la figura del medico premuroso che preferisce innanzitutto curare con terapie non sgradevoli o dolorose: così le lodi sono da preferirsi tra amici ai rimproveri. Infine, della *parrhesia* si dice che essa (*Adul.* 36 = 74D) è il farmaco più efficace nell'amicizia, ma come tutti i farmaci necessita di «abilità, tempismo e di una misurata miscela» (εὐστοχίας τε καιροῦ μάλιστα καὶ κράσεως μέτρον ἐχούσης). Questa *climax* conduce al capitolo finale, il trentasettesimo, che si conclude e conclude l'operetta con l'ennesimo parallelo istituito tra l'attività del medico e quella dell'amico/filosofo, cui si intreccia anche l'arte dello scultore (37 = 74E):

Dato che, come si è detto, spesso la franchezza è per sua stessa natura dolorosa (λυπηρὰ) per il soggetto *che ne riceve le cure* (τῷ θεραπευομένῳ), bisogna *imitare* i medici (δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἰατρούς). Essi infatti, *quando incidono, non lasciano dolorante e sofferente la parte affetta, ma la curano con piacevoli linimenti e la fomentano* (τέμνοντες ἐν τῷ πονεῖν καὶ ἀλγεῖν καταλείπουσι τὸ πεπονθός, ἀλλ' ἐνέβρεξαν προσηνῶς καὶ κατηόνησαν); così chi rimprovera garbatamente non *suscita qualcosa di aspro e mordace* (τὸ πικρὸν καὶ δηκτικὸν) per poi andarsene, ma con attenzione costante e parole adatte ammansisce e raddolcisce, come gli scultori levigano e lucidano quelle stesse superfici che hanno prima colpito con lo scalpello.

Plutarco conclude, poche battute prima della chiusa finale, la sua allocuzione al giovane Nicandro con l'esortazione alla compassione che deve seguire la franchezza nella vera amicizia. Il richiamo all'azione del chirurgo che medica la ferita che egli stesso ha provocato per curare il male, travalica la similitudine e il piano metaforico e invita alla *mimesis* vera e propria del metodo della medicina, rinsaldando questo rapporto e chiudendo idealmente il cerchio. L'amico deve imitare il buon medico, comportandosi esattamente come lui; l'intercambiabilità del lessico riferito all'azione della parola sull'anima e a quella della mano sul corpo confermano l'intenzione di Plutarco di considerare filosofia e medicina come soggette allo stesso sistema di valori e, nel complesso, allo stesso modello epistemologico. Il filosofo si propone dunque a pieno diritto come *medico dell'anima*.

---

<sup>69</sup> Si tratta di una polemica che Galeno riprende di frequente nella sua vasta produzione: sulle dimostrazioni anatomiche e la loro spettacolarizzazione vedi DEBRU 1995; sulla dimensione fortemente competitiva di tali pratiche, vista attraverso i resoconti anatomici di Galeno, cfr. il recente SALAS 2020.

## 5. Conclusioni

Il rapporto di Plutarco con il sapere medico appare, alla luce di quanto si è detto, tutt'altro che trascurabile. Certo, se ci si limitasse ad un'indagine episodica degli accenni sparsi, introdotti qua e là nel discorso con funzione esemplare, si potrebbe credere che essi siano il frutto – nell'ipotesi più al ribasso – di quella *curiositas* che è un tratto riconosciuto della figura autoriale di Plutarco: la medicina sarebbe dunque uno qualsiasi tra i tanti interessi dell'autore, coltivato attraverso letture appassionate ed eclettiche, al pari di quello per la matematica, la musica, le scienze naturali. Una lettura più profonda di alcuni testi, condotta con un occhio attento ad apprezzare *sub specie medicinae* i riferimenti alla *techne* medica, può tuttavia consentire – come abbiamo cercato di dimostrare – di rilevare l'adozione da parte di Plutarco di un modello epistemologico che considera la medicina ad un livello di dignità pari a quello della filosofia. Se questo è vero, Plutarco si colloca a metà strada del percorso di innalzamento della medicina da *techne* a *epistème*, inaugurato da Platone condotto a compimento da Galeno con opere come il *De constitutione artis medicae* e il *Quod optimus medicus sit philosophus quoque*. In tale ottica, medicina e filosofia sono le due 'scienze umane' più simili, che operano con gli stessi strumenti, condividono metodi, fondamentali, obiettivi, giacché sono rivolte alla cura dello stesso oggetto: l'uomo.

## Bibliografia

- AGUILAR 1996 = R. M. AGUILAR, *Un reflejo de la doctrina del Corpus Hippocraticum en Plutarco: la salud*, «Cuadernos de Filología Clásica» 6, 1996, 23-35.
- ANASTASSIOU, IRMER 2006 = A. ANASTASSIOU, D. IRMER (edd.), *Testimonien zum Corpus Hippocraticum. 1: Nachleben der hippokratischen Schriften bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.: unter Einschluss des Caelius Aurelianus sowie der Kompilatoren Oreibasios, Aëtios aus Amida, Alexandros aus Tralleis und Paulos aus Aigina*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- ARCO MAGRÌ 1995 = M. ARCO MAGRÌ, *Una metafora musicale nel pensiero politico di Teodoro Metochite e Plutarco*, in I. GALLO (ed.), *Seconda miscellanea filologica*, Napoli, Arte tipografica, 1995, 267-276.
- BARIGAZZI 1992 = A. BARIGAZZI, *Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali*, in I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV convegno plutarcheo: Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova, Sagep, 1992, 297-315.
- BECCHI 2001 = F. BECCHI, *Biopsicologia e giustizia verso gli animali in Teofrasto e Plutarco*, «Prometheus» 27, 2001, 119-135.
- BERRY 1958 = E. G. BERRY, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarch*, «Harvard Studies in Classical Philology» 63, 1958, 387-399.
- BOULOGNE 1996 = J. BOULOGNE, *Plutarque et la médecine*, in «ANRW», II, 37.3, Berlin-New York, 1996, 2762-2792.
- BOULOGNE 2005 = J. BOULOGNE (ed.), *Les Grecs de l'Antiquité et les animaux: le cas remarquable de Plutarque*, Villeneuve-d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle – Lille III, 2005.
- CANNATÀ FERA 2000 = M. CANNATÀ FERA, *Il Corpus plutarcheo: formazione e problemi*, «Annali dell'Università degli studi di Napoli 'L'Orientale'» 22, 2000, 381-398.

CATANZARO 2007 = A. CATANZARO, *La metafora della nave nei Praecepta gerendae rei publicae e nell'An seni sit gerenda res publica di Plutarco*, «Il Pensiero politico» 40, 2007, 473-489.

CORVISIER 1994 = J.-N. CORVISIER, *Médecine et biographie: l'exemple de Plutarque*, «Revue des Études Grecques» 107, 1994, 129-157.

CRAIK 2015 = E. CRAIK, *The «Hippocratic» Corpus: Content and Context*, London-New York, Routledge, 2015.

DEBRU 1995 = A. DEBRU, *Les démonstrations médicales à Rome au temps de Galien*, «Clio Medica» 27, 1995, 69-81.

DELATTE 1933 = A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon. Étude critique*, Paris, Droz, 1933.

DEL POZO 1996 = J. F. MARTÍN DEL POZO, *El médico como referente pedagógico en Plutarco*, in J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO PARDO (edd.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales. Actas del IV Simposio español sobre Plutarco, Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996, 185-192.

D'IPPOLITO 1998 = G. D'IPPOLITO, *Plutarco pseudepigrafo*, in I. GALLO (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarcheo, Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997*, Napoli, D'Auria, 1998, 29-54.

D'IPPOLITO 2020 = G. D'IPPOLITO, *Forms and Functions of Intratextuality in Plutarch's corpus*, in SCHMIDT, VAMVOURI, HIRSCH-LUIPOLD (edd.) 2020, 45-58.

DURLING 1995 = R. DURLING, *Medicine in Plutarch's Moralia*, «Traditio» 50, 1995, 311-314.

ECCA 2017 = G. ECCA, *Il medico ἰσόθεος del De decenti habitu ippocratico*, «Annali dell'Università degli studi di Napoli 'L'Orientale'» 39, 2017, 101-120.

ECCA 2021 = G. ECCA, *Il De medico e gli 'altri trattati' ippocratici*, in D. MANETTI, L. PERILLI, A. ROSELLI (edd.), *Ippocrate e gli altri*, Roma, École Française de Rome, 2021, 217-235.

FAUSTI 2023 = D. FAUSTI, *Linguaggio e metodologia semiotica della medicina antica e il De signis di Filodemo*, in G. MANETTI, D. FAUSTI (edd.), *Filodemo. De signis. Sui fenomeni e sulle inferenze semiotiche*, Pisa, ETS, 2023, 311-340.

FRINGS 1959 = H.-J. FRINGS, *Aus fremden Leiden eigene Sorgen. Zur Geschichte einer ärztlichen Ethik-formel*, «Sudhoffs Archiv» 43, 1959, 1-12.

GALLO 1999 = I. GALLO, *La parrhesia epicurea e il trattato De adulate et amico di Plutarco: qualche riflessione*, in ID. (ed.), *Parerga Plutarchea*, Napoli, D'Auria, 1999, 111-123.

GRIMAUDDO 2004 = S. GRIMAUDDO, *La medicina ellenistica in Plutarco*, in I. GALLO (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo, Pavia, 13-15 giugno 2002*, Napoli, D'Auria, 2004, 417-442.

GUARINO 2014 = G. GUARINO, *La simbologia dei volatilia in Plutarco*, «Ploutarchos», n.s. 11, 2014, 57-85.

GUASTELLA 2004 = G. GUASTELLA, *Ἑπτα πτερόεντα: il volo delle parole in alcune interpretazioni degli antichi*, «Paideia» 59, 2004, 221-234.

HILLYARD 1981 = B. P. HILLYARD (ed.), *De audiendo. A Text and Commentary*, New York, Arno Press, 1981.

JONES 1966 = C. P. JONES, *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, «The Journal of Roman Studies» 56, 1966, 61-74.

JORI 2007 = A. JORI, *Divulgazione medica e terapia morale nel trattato De tuenda sanitate praecepta di Plutarco*, «Medicina nei Secoli» n.s. 19, 2007, 667-703.

JOUANNA 2003 = J. JOUANNA (ed.), *Hippocrate*, tome V, 1<sup>re</sup> partie, *Des vents - De l'art*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

JOUANNA 2012a = J. JOUANNA, *Politics and Medicine. The Problem of Change in Regimen in Acute Diseases and Thucydides (Book 6)*, in VAN DER EIJK (ed.) 2012, 21-38.

JOUANNA 2012b = J. JOUANNA, *Hippocratic Medicine and Greek Tragedy*, in VAN DER EIJK (ed.) 2012, 55-80.

KONSTAN ET AL. 1998 = D. KONSTAN, D. CLAY, C. E. GLAD (edd.), *Philodemus. On Frank Criticism*, Atlanta, Scholars Press, 1998.

KÜHN 1821-1833 = C. G. KÜHN (ed.), *Claudii Galeni opera omnia*, Lipsiae, Cnoblochii, 1821-1833.

LEIGH 1995 = M. LEIGH, *Wounding and Popular Rhetoric at Rome*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London» 40, 1995, 195-216.

LELLI, PISANI 2017 = E. LELLI, G. PISANI (edd.), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani, 2017.

MANETTI, ROSELLI 1982 = G. MANETTI, A. ROSELLI (edd.), *Ippocrate. Epidemie, libro sesto*, Firenze, La Nuova Italia, 1982.

MASTROMARCO 2011 = G. MASTROMARCO, *Cleone, cane del popolo*, in S. CAGNAZZI, M. CHELOTTI, A. FAVUZZI (edd.), *Scritti di storia per Mario Pani*, Bari, Edipuglia, 2011, 307-314.

MEEUSEN 2022 = M. MEEUSEN, *A Wine a Day... : Medical Experts and Expertise in Plutarch's Table Talk*, «Early Science and Medicine» 27, 2022, 83-113.

NEWMYER 1995 = S. TH. NEWMYER, *Plutarch on the Moral Grounds for Vegetarianism*, «The Classical Outlook» 72, 1995, 41-43.

NEWMYER 2006 = S. TH. NEWMYER, *Animals, Rights, and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, London-New York, Routledge, 2006.

NEWMYER 2014 = S. TH. NEWMYER, *Animals in Plutarch*, in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, 223-234.

PAGE ET AL. 1962 = TH. E. PAGE ET ALII, *Plutarch's Moralia*, vol. VI, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1962.

PERUSINO 1997 = F. PERUSINO, *Menandro come auleta: una metafora musicale nel Confronto tra Aristofane e Menandro di Plutarco*, in P. D'ALESSANDRO (ed.), *ΜΟΥΣΑ: scritti in onore di Giuseppe Morelli*, Bologna, Pàtron, 1997, 167-170.

PINHEIRO 2016 = J. PINHEIRO, *Entre a medicina e a filosofia: a apologia de comer vegetais em Plutarco*, in J. PINHEIRO, C. SOARES (edd.), *Patrimónios alimentares de aquém e além-mar*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2016, 359-370.

PLATI 2020a = E. PLATI, *Medical Allusions and Intertext of Physis in Plutarch's Comp. Cim. et Luc. 2.7*, in SCHMIDT, VAMVOURI, HIRSCH-LUIPOLD (edd.) 2020, 376-387.

PLATI 2020b = E. PLATI, *Medical Metaphors in Plutarch: The Example of πολιτικὴ ἰατρεία*, Ph.D. Diss. Hamburg (versione elettronica in <https://ediss.sub.uni-hamburg.de/bitstream/ediss/8678/1/Dissertation.pdf>).

POHLENZ M. ET AL. 1925-1978 = M. POHLENZ ET ALII, *Plutarchus. Moralia*, 7 voll., Leipzig, Teubner, 1925-1978.

POLLITT 1974 = J. J. POLLITT, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*, New Haven-London, Yale University Press, 1974.

PRETAGOSTINI 1995 = R. PRETAGOSTINI, *L'opposta valenza del «tuonare di Zeus» in Callimaco e in Plutarco*, in L. BELLONI, G. MILANESE, A. PORRO (edd.), *Studia classica Johanni Tarditi oblata*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, 617-624.

RAIOLA 2017 = T. RAIOLA, *Medicina e vegetarianismo in Plutarco*, in S. BUZZI (ed.), *Il regime di salute in medicina. Dalla dieta ippocratica all'epigenetica*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2017, 125-142.



RAIOLA 2022 = T. RAIOLA, *Medicus in fabula: il medico all'opera nella favola antica*, «Galenos» 16, 2022, 77-95.

ROSELLI 2014 = A. ROSELLI, *Un'imbarcazione agile e leggera. Plut.*, de tuenda sanitate e il regime per uomini politici e intellettuali, in P. VOLPE CACCIATORE (ed.), *Plutarco: linguaggi e retorica. Atti del XII convegno della International Plutarch Society, Sezione italiana*, Napoli, D'Auria, 2014, 137-156.

SALAS 2020 = A. SALAS, *Galen and Agonistic Anatomical Demonstration*, in ID., *Cutting Words: Polemical Dimensions of Galen's Anatomical Experiments*, Leiden-Boston, Brill, 2020, 56-102.

SCARDIGLI 2011 = B. SCARDIGLI (ed.), *Plutarco. Vite parallele. Aristide-Catone*, Milano, Rizzoli, 2011.

SCHMIDT, VAMVOURI, HIRSCH-LUIPOLD 2020 = TH. S. SCHMIDT, M. VAMVOURI, R. HIRSCH-LUIPOLD (edd.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

SCHUBRING 1960 = K. SCHUBRING, *Übersene Zitate*, «Hermes» 88, 1960, 451-458.

SENZASONO 1997 = L. SENZASONO, *Health and Politics in Plutarch's De tuenda sanitate praecepta*, in J. M. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and His Intellectual World: Essays on Plutarch*, London, Duckworth, 1997, 113-118.

TOO 2006 = Y. L. TOO, *Rehistoricizing Classicism: Isocrates and the Politics of Metaphor in Fourth-Century Athens*, in J. I. PORTER (ed.), *Classical Pasts: The Classical Traditions of Greece and Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2006, 106-124.

TRAGLIA 1992 = A. TRAGLIA (ed.), *Plutarco, Vite parallele, vol. I, Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo*, Torino, UTET, 1992.

TSEKOURAKIS 1987 = D. TSEKOURAKIS, *Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's Moralia*, in «ANRW», II, 36.1, Berlin-New York, 1987, 366-393.

VAMVOURI RUFFY 2012 = M. VAMVOURI RUFFY, *Les vertus thérapeutiques du banquet: médecine et idéologie dans les Propos de table de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

VAN DER EIJK 2012 = PH. VAN DER EIJK (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers by Jacques Jouanna*, Boston-Leiden, Brill, 2012.

VAN DER WIEL 2024 = L. VAN DER WIEL, *An Opaque Mirror for Trajan. A Literary Analysis and Interpretation of Plutarch's Regum et imperatorum apophthegmata*, Leuven, Leuven University Press, 2024.

VAN HOOFF 2010-2011 = L. VAN HOOFF, *La «diet-etica» di Plutarco: l'autopromozione d'autore nei Precetti igienici*, «Ploutarchos» n.s. 8, 2010-2011, 147-171.

VAN HOOFF 2011 = L. VAN HOOFF, *Plutarch's «Diet-ethics»: Precepts of Healthcare between Diet and Ethics*, in G. ROSKAM, L. VAN DER STOCKT (edd.), *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven, Leuven University Press, 2011, 109-129.

VISONÀ 2022 = L. VISONÀ, *«Nave senza nocchiere in gran tempesta»: le naufrage de l'État selon Plutarque*, «Όρμος» n.s. 14, 2022, 314-325.

VOLPE CACCIATORE, FERRARI 2007 = P. VOLPE CACCIATORE, F. FERRARI (edd.), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X convegno plutarco (Fisciano-Paestum 27-29 ottobre 2005)*, Napoli, D'Auria, 2007.

WYTTENBACH 1820 = D. WYTTENBACH, *Animadversiones in Plutarchi Opera moralia, ad editionem Oxoniensem emendatius expressae*, vol. I, Leipzig, Kühn, 1820.

ZIEGLER 1949 = K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, Druckemüller.

ZIEGLER, GÄRTNER 1994-2002 = K. ZIEGLER, H. GÄRTNER (edd.), *Plutarchus. Vitae parallelae*, 4 voll., editio tertia novis addendis aucta, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1994-2002.