

Anna Motta insegna Storia della filosofia antica e Storia della filosofia imperiale e tardoantica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II". Ha diretto alcuni prestigiosi progetti europei di ricerca presso la Freie Universität Berlin, dove è stata ricercatrice dal 2015 al 2021. Si occupa soprattutto di Platone, della tradizione platonica, di ricezione dei presocratici e di questioni isagogiche. Tra i libri di cui è autrice e curatrice ci sono: *Anonimi Prolegomeni alla filosofia di Platone* (Roma 2014), *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi* (Napoli 2018), *Leggere il Simposio di Platone* (Como/Pavia 2020), *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity* (Leiden/Boston 2022), *Platone e la questione della virtù* (Napoli 2023) e *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity* (Napoli 2024). In questo volume presenta alcune lezioni sulla filosofia di età imperiale e tardoantica, e, in particolare, sul medioplatonismo, sul peripato imperiale, su Plotino, su Porfirio, sul platonismo post-porfiriano, sulle scuole neoplatoniche di Atene e di Alessandria.

ISBN 979-12-81068-56-8



9 791281 068568

€ 18,50

PAOLO LOFFREDO

ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica

anna motta

PAOLO LOFFREDO 

ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica

anna motta

ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica

anna motta

ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica

PAOLO 
LOFFREDO

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

Disegno di copertina: Alfonso Baselice

Proprietà letteraria riservata

ISBN 979-12-81068-56-8

**PAOLO
LOFFREDO**

© 2024 **Paolo Loffredo** Editore s.r.l.

Via Ugo Palermo, 6 - 80128 Napoli

www.loffredoeditore.com

paoloffredoeditore@gmail.com

*Alla memoria di Giovanni Casertano –
cui la mia maestra ha dedicato il suo manuale e
cui dedico anche il mio – indimenticato studioso
che ha educato generazioni di giovani al pensiero
critico reggendo la cattedra di storia della filosofia
antica presso l'Università di Napoli "Federico II".*

Ogni filosofia è stata necessaria, e tale è ancora; nessuna quindi è scomparsa, anzi tutte sono conservate affermativamente nella filosofia come momenti d'un tutto.

(G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*,
tr. it. di E. Codignola & G. Sanna, vol. I,
La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 48)

premessa

Questo manuale di storia della filosofia imperiale e tardoantica costituisce la seconda parte delle trentadue ore di storia della filosofia antica pubblicate per la prima volta nel 2005 e poi nel 2015 da Lidia Palumbo. Le trentadue ore sono rivolte ai corsi universitari di nuovo ordinamento in cui alla filosofia antica vengono riservate trenta o trentadue ore. Le ventotto ore sono invece destinate principalmente ai corsi che offrono sessanta ore di didattica frontale: queste nuove ore quindi mirano a sommarsi alle precedenti lezioni di antica per completare il quadro storico. L'impianto generale del manuale mantiene la proficua organizzazione in ore, ma si arricchisce anche della divisione in paragrafi e dell'uso del grassetto per indicare alcune parole o concetti chiave. L'obiettivo continua a essere quello di offrire, in modo chiaro, conciso e preciso, con criteri informativi e didattici ben definiti, una corretta metodologia storico-filosofica attraverso cui discutere le nozioni fondamentali e i problemi essenziali della storia della filosofia antica. L'analisi del periodo imperiale e tardo antico è, nelle trentadue ore di filosofia antica, una dichiarata sofferta assenza, che viene qui presentata per autori e temi a classi universitarie, le quali si trovano spesso per la prima volta di fronte a tradizioni di pensiero così eccezionalmente ricche e meritevoli di attenzione. La genesi di questo volume è legata all'esperienza didattica, al produttivo e mai banale dialogo a lezione, e alla finalità di accompagnare studentesse e studenti in discussioni su numerosi, e talvolta poco noti, filosofi e su correnti, a lungo trascurate, come nel caso dei grandi sistemi tardo-neoplatonici.

Il manuale segue l'avvicinarsi di autori e temi che hanno fatto la storia dei secoli dal I a.C. al VI d.C. senza soffermarsi su dati meramente nozionistici o eruditi, ma cercando di dare la giusta importanza al dibattito sulla storia delle idee e sulla letteratura critica. L'arco cronologico molto ampio e l'eccezionale numerosità di maestri e commentatori hanno comportato la selezione di materiale vastissimo: è, dunque,

forse superfluo aggiungere che queste lezioni non hanno alcuna pretesa di esaustività e che naturalmente alcune scelte possono essere soggette a obiezioni e critiche.

Per superare l'impressione che la conoscenza del manuale sia più importante di un approccio critico al testo classico, si è ritenuto necessario selezionare e commentare alcuni passaggi chiave delle fonti primarie. Ove possibile si è cercato di scegliere traduzioni dal greco e dal latino già pubblicate per indicare anche a chi non conosce le lingue antiche repertori cui riferirsi per eventuali approfondimenti. Solo in rari casi, e dove non indicato (a eccezione, talvolta, dell'esergo di ogni ora di lezione), la traduzione è mia. La conoscenza delle lingue classiche non è un prerequisito per intraprendere lo studio di questo manuale. Di conseguenza, si è prestata particolare attenzione alle traduzioni fornite e all'uso di termini greci e latini, la cui resa in italiano è stata sempre giustificata. Le parole greche sono state traslitterate e, allo stesso modo degli accenti, anche la traslitterazione è pensata piuttosto come un'indicazione di lettura. Nel Glossario, posto a conclusione di questo manuale, è però possibile trovare la corretta scrittura in greco e la più comune traslitterazione (con indicazione, per esempio, dei dittonghi) in caratteri latini. Si è cercato di limitare l'uso delle maiuscole a seconda di testi e contesti che necessitavano di sottolineare quelle sfumature metafisico-teologiche caratteristiche della speculazione neoplatonica.

Le citazioni di autori e opere sono tutte fornite per esteso. Le sigle delle riviste citate in bibliografia secondaria vengono sempre sciolte. Le uniche abbreviazioni utilizzate sono *ANRW* per *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, *CAG* per *Commentaria in Aristotelem Graeca*, *RE* per *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Non ci sono note, ma ogni ora di lezione si conclude con riferimenti bibliografici considerati essenziali, sia di letteratura primaria (Testi) sia di letteratura secondaria (Bibliografia minima). Nella sezione Testi vengono indicate solo le edizioni critiche e le traduzioni effettivamente consultate per la stesura dell'ora di lezione; lo stesso vale per la Bibliografia minima che tiene in conto la vertiginosa crescita degli studi sull'età imperiale e sulla tarda antichità tentando di mostrare alcuni dei frutti del dibattito internazionale.

Prima di lasciare questo manuale al suo corso o ai suoi corsi, vorrei ringraziare innanzitutto Lidia Palumbo, che mi ha convinto, con le giuste motivazioni, i lucidi consigli e la consueta affettuosa attenzione, a scrivere queste ventotto ore e a considerarle sin da subito la naturale prosecuzione delle sue trentadue ore di filosofia antica. Desidero esprimere la mia sincera gratitudine a Riccardo Chiaradonna, Federico Petrucci, Giulia Ecce, Benedetto Neola, Arianna Piazzalunga, Francesco Ferro, Giovanni Trovato, che hanno letto – chi alcune sezioni, chi nella sua interezza – questo manuale, dandomi un utile *feedback* e importanti consigli prima della pubblicazione. Non posso dimenticare di rivolgere un particolare grazie alle matricole del corso di storia della filosofia antica dell'anno accademico 2023/24, da cui

l'organizzazione di questo manuale ha tratto un effettivo giovamento per una più coerente suddivisione degli argomenti in ore, a Mario Cosenza e Mattia Papa, con i quali è nata l'idea del Glossario, e a Pasquale Ferrara, Stefano Mecci, Alessia Gifuni e Giulia Rescigno per l'aiuto nella revisione delle bozze. Naturalmente, eventuali omissioni e/o debolezze restano tutte mie. Infine, un ringraziamento va al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II", che ha finanziato la pubblicazione, e all'editore Loffredo, che ha permesso a questo volume di essere pronto per l'inizio dei corsi dell'anno accademico 2024/25.

Napoli, luglio 2024

ANNA MOTTA

Qualche errore si commette per colpa dei maestri che ci insegnano a discutere, non a vivere, qualche altro per colpa dei discepoli che frequentano le scuole non col proposito di esercitare lo spirito, ma l'ingegno. Così quella che fu filosofia è diventata filologia.

(Seneca, *Epistola* 108, 23)

prima della prima ora *sulla filosofia imperiale e tardoantica*

Una nuova geografia culturale

L'assedio ateniese di Lucio Cornelio Silla, connesso alla prima guerra mitridatica (89-86 a.C.), determina la partenza per Roma di Filone di Larissa (159/8-84/3 a.C.), ultimo scolarca dell'Accademia platonica, e la fine del primato culturale di Atene. Il sapere filosofico si **decentralizza**, perché Atene, con la chiusura dell'Accademia e del Liceo, non detiene più il primato delle scuole di filosofia. Infatti le scuole filosofiche fondate tra i secoli IV e III a.C. cessano di esistere. In questo manuale proporrò una riflessione attorno all'influenza di questo e altri importanti eventi storici sulla geografia, la forma, i contenuti e i protagonisti della filosofia. La chiusura dell'Accademia, infatti, porta non solo a uno stravolgimento della geografia culturale, ma anche alla nascita di **nuove figure di intellettuali**. I nuovi intellettuali sono i maestri di filosofia, che si muovono, talvolta fondando scuole, in numerose città del Mediterraneo, tra cui Roma e Alessandria d'Egitto. Il fenomeno della diffusione delle scuole nell'impero non inizia e non finisce con Filone. Prima di questi, lo stoico Panezio di Rodi si sposta a Roma, e Posidonio di Apamea fonda una scuola a Rodi; il peripatetico Andronico di Rodi appronta l'edizione delle opere aristoteliche a Roma; Alessandria d'Egitto ospita Antioco di Ascalona (†69/68 a.C.), discepolo di Filone di Larissa, che si distacca dall'insegnamento del maestro e dalla interpretazione scettica di Platone per proporre una lettura dogmatica dei dialoghi.

Il percorso offerto da questo manuale mostrerà come cambiano i luoghi della filosofia, e come cambia anche l'aspetto della stessa filosofia, poiché cessano i dibattiti tra le scuole, che avevano caratterizzato il periodo ellenistico: l'attività dei filosofi prende a identificarsi principalmente con **l'insegnamento del pensiero degli antichi**. Vedremo, quindi, come la contestuale nascita della figura del **maestro**

di scuola non comporti l'assenza di una precisa ideologia filosofica, che assume la forma dell'**esegesi** testuale. Dunque, vedremo che in epoca imperiale non mancano le scuole dove si insegna filosofia e non mancano ideologie riconducibili a scuole, ma manca più propriamente *la* scuola come istituzione legata a un fondatore o soggetta a un capo o a un direttore. Non ci sono più l'Academia di Platone, il Liceo di Aristotele, la Stoa Pecile, il Giardino di Epicuro, come garanti istituzionali delle rispettive ortodossie. Ci sono, invece, i testi dei grandi padri fondatori, considerati "classici" della filosofia e sistemati innanzitutto da un punto di vista editoriale. Non è, infatti, un caso che l'attività editoriale di Andronico di Rodi su Aristotele e quella di Trasillo su Platone si collochino nella prima età imperiale: prima dell'esegesi filosofica è necessario innanzitutto stabilire testi e *corpora* su cui successivamente speculare. L'esegesi filologica e filosofica dei testi degli antichi maestri determina anche un ampliamento dei generi della filosofia. Nasce e si sviluppa la letteratura dei commentari. In questa rientrano saggi monografici, glosse, problemi (*zetèmata*), ossia componimenti secondo lo schema domanda-risposta/problema-soluzione.

Il medioplatonismo

Molte opere sopravvissute risalenti alla corrente indicata col termine **medioplatonismo** – coniato da Karl Praechter per indicare il platonismo che va dal I secolo a.C. al III secolo d.C., e cioè fino a Plotino – appartengono alla letteratura esegetica: *La generazione dell'anima nel Timeo* e le *Questioni platoniche* di Plutarco, il *Commento al Timeo* di Eudoro, il *Commento alle parti mediche del Timeo* di Galeno, il *Commento al Timeo* dell'aristotelico Adrasto di Afrodisia, il *Commento anonimo al Teeteto* (la cui datazione è ancora oggetto di controversia, ma che dovrebbe collocarsi tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C.). Studieremo autori e, con loro, opere che, pur non rientrando sul piano formale nella letteratura esegetica, presuppongono un lavoro interpretativo sui testi platonici: il *Didascalico* di Alcino, nel quale l'esposizione manualistica della filosofia di Platone è frutto di un lavoro esegetico attorno al *Timeo*; il *Sul bene* di Numenio, il cui nucleo dottrinale sembra dipendere dall'implicita interpretazione di alcuni passi del *Timeo* e dei libri centrali della *Repubblica*. Tratteremo anche un'opera giunta purtroppo mutila che rientra nel genere isagogico, ossia introduttivo: il cosiddetto *Prologo* di Albino.

Osserveremo che gli scritti di Platone e Aristotele, ma anche – benché con rapidi accenni – quelli di Epicuro e di Ippocrate, vengono sottoposti a uno studio attento e sistematico, condotto attraverso i più raffinati strumenti della filologia testuale, che è alla base dell'esegesi filosofica. Rifletteremo su come "problemi" e "soluzioni" diventino termini tecnici della pratica esegetica su testi distanti cronologicamente e dunque anche linguisticamente e contenutisticamente dall'ambito in cui vengono letti. Rispo-

sta a una esigenza anche pratica, l'attenzione agli aspetti filologici dei testi appare tuttavia una tendenza non unanimemente apprezzata. Seneca, per esempio, nell'*Epistola* 108, denuncia la trasformazione della filosofia in **filologia**. A difesa della storicità di una pratica non nuova, l'esegesi, così concepita, riceve una forte spinta dalla filologia alessandrina, benché discutere e proporre soluzioni a un problema non sia qualcosa di estraneo alla vita sociale greca sin dall'epoca classica, quando le discussioni si svolgevano nelle piazze (*agorài*), nelle scuole, nelle case, in luoghi pubblici e nei simposi. In età ellenistica sono attestate varie raccolte di problemi: tra le più note ci sono gli pseudo-aristotelici *Problèmata*. Sia in campo filologico che filosofico il termine *zètèma* ("problema"), per la domanda di ricerca, compare a partire dal III secolo a.C. (per esempio i perduti *Zetèmata* di Crisippo). Precedentemente ricorrono soprattutto *problèmata* o *aporàiai* o *aporèmata*. Dimosteremo che, nell'ambito dell'esegesi imperiale dei testi classici, tale genere assume un'importanza considerevole: basti pensare ai *Platonikà Zetèmata* di Plutarco e agli *Zetèmata* di Alessandro di Afrodisia, che consentono di estrapolare dal testo una serie di aporie di cui vengono proposte anche le soluzioni. Si diffondono indagini attorno alla parola (*lèxis*), cioè all'approfondimento dei vari significati che un termine può assumere in un dato testo. Analizzeremo come questo metodo viene applicato dai commentatori attraverso uno dei più celebri esempi di distinzione dei significati di un termine, ossia di esegesi *katà lèxin*, che tende a valorizzare la funzione di specifici lemmi o parole. Tauro di Beirut, per esempio, ricava dal *Timeo* la tesi che il cosmo è generato, fornendo un elenco di significati dell'aggettivo verbale greco *ghenetòn* ("generato"), elenco poi ripreso e ampliato da Porfirio.

I nuovi generi letterari indicano che l'attività filosofica si iscrive nell'ambito di dominio dei maestri di scuola. Il dibattito tra le scuole ellenistiche, giudicato inconcludente, viene quindi progressivamente sostituito dal dibattito intorno ai testi dei grandi maestri del passato. In particolare, individueremo quali solo i presupposti teorici che conducono a discutere sempre più attorno a Platone e a offrire una **interpretazione sistematica e coerente** del suo pensiero. A tal fine si farà accenno anche alla questione della compatibilità o meno con Platone dello scetticismo accademico. Chi invoca l'esigenza di un ritorno all'autentico pensiero di Platone dopo la parentesi scettico-academica prende a chiamarsi "platonico", preferendo ricondurre il nome al fondatore della scuola piuttosto che alla scuola da lui fondata. "Accademici" restano invece coloro che hanno abbracciato la curvatura scettica data alla scuola di Platone a partire da Arcesilao (315-341/0 a.C.). In un periodo storico in cui la tendenza è a **dogmatizzare** Platone, solo Plutarco di Cheronea (I-II secolo d.C.) e l'anonimo autore del *Commento al Teeteto* difendono, come parte di un'unica tradizione platonica, anche la fase dell'Accademia scettica, integrando una certa forma di scetticismo e di cautela accademica all'interno di un pensiero che è considerato, nella sua struttura profonda, dogmatico e propositivo.

Evidenzieremo, anche attraverso osservazioni sulla didattica delle scuole, che i dialoghi, fatti di tante voci, rendono strutturale l'impossibilità di riconoscere l'indi-

rizzo autoriale: essi sfuggono ai diversi tentativi di sistematizzazione e comportano l'uso delle filosofie ellenistiche come alleate per spiegare Platone. Vedremo, quindi, come dottrine aristoteliche e stoiche aiutano a chiarire il pensiero di Platone, producendo anche **orientamenti diversi** all'interno del platonismo. Provando a ricostruire la vita e le opere di ogni autore, accenneremo a una tradizione più interessata a un confronto con lo stoicismo, particolarmente attiva a Roma e all'interno della quale si collocano Antioco di Ascalona nel I secolo a.C., Attico, Lucio, Nicostrato e Severo nel II secolo d.C. e Longino nel III secolo d.C. Approfondiremo il platonismo aristotelico, proposto da Alcinoo, e quello anti-aristotelico di Attico, senza trascurare alcune riflessioni sul platonismo pitagorizzante, di matrice soprattutto alessandrina, che ha tra i suoi maggiori esponenti Eudoro e Trasillo. Proprio all'ambiente alessandrino si collegano, infatti, scritti pseudo-pitagorici.

La proliferazione di **pseudo-epigrafi pitagorici** nel I secolo a.C. e nel I secolo d.C. sembra ricollegabile alla ricomparsa degli scritti esoterici di Aristotele nella metà del I secolo a.C. In questi trattati Aristotele attribuisce a Platone la teorizzazione di una coppia di principi, l'uno e la diade indefinita, paragonabili ai principi pitagorici del limite e dell'illimitato. Evidenzieremo come quindi gli Accademici e Aristotele forniscano agli interpreti successivi le basi per identificare **platonismo e pitagorismo**, incoraggiando gli autori pitagorizzanti a creare i presunti testi originali cui Platone avrebbe attinto per la teoria dei principi. Sebbene gli pseudo-epigrafi siano troppo vari per ammettere un'unica origine, Bruno Centrone ha sostenuto che un nucleo di pseudo-epigrafi faccia parte di un unico progetto. Scritti in greco dorico per dare un'apparenza di autenticità anche linguistica, questi trattati sono circa venticinque e comprendono alcuni dei più famosi pseudo-epigrafi, tra cui l'opera dello pseudo-Timeo di Locri *Sulla natura del cosmo e dell'anima*, che sarebbe stata il modello di Platone per il *Timeo*, le opere dello pseudo-Archita (*Sulle Categorie*) e dello pseudo-Ocello (*Sulla natura dell'universo*). La teoria dei principi discussa in questi trattati vede un'entità suprema che si colloca al di sopra di una coppia di principi, uno limitato e l'altro illimitato, i quali si identificano con la forma e la materia aristoteliche. Vedremo come la tendenza pitagorizzante – che quindi non è un vero ritorno a Pitagora, ma l'esplicitazione letteraria della convinzione che la filosofia di Platone sia stata profondamente influenzata dal pitagorismo – raggiunge l'Italia con Moderato di Gades nel I secolo d.C., l'Anatolia con Nicomaco di Gerasa e Numenio di Apamena nel II secolo d.C.

Osserveremo pertanto come si sviluppa il dibattito attorno al *Timeo*, dialogo la cui centralità è indiscussa in questa fase. Seguiremo il susseguirsi delle interpretazioni attorno alla generazione del cosmo al fine di mostrare la ricchezza e la varietà delle strategie esegetiche che rilevano la necessità del legame col passato e la necessità di ricavare dal testo di Platone una dottrina. Attraverseremo quel clima di nostalgico classicismo che caratterizza la filosofia di epoca imperiale e di cui si fa promotore l'imperatore Marco Aurelio, che, nel 176 d.C., istituisce ad Atene quattro cattedre

retribuite dal tesoro imperiale e deputate all'insegnamento delle filosofie della tradizione classica (platonismo, aristotelismo, stoicismo ed epicureismo). I maestri di queste cattedre vengono nominati dall'imperatore sulla base di giudizi espressi da commissioni da lui delegate. Benché cattedre imperiali di filosofia siano presenti nelle maggiori città dell'impero fino all'età dei Severi, epoca in cui il maestro più famoso è Alessandro di Afrodisia, metteremo in evidenza come resta vitale anche l'attività di maestri esterni alle **scuole municipali**.

Il neoplatonismo

Attenderemo il III secolo d.C. per osservare il più profondo cambiamento del sistema scolastico filosofico. Questo cambiamento è determinato dall'accentuarsi dell'importanza del platonismo. A Roma nel III secolo d.C. Plotino fonda un circolo intellettuale di filosofi, letterati e membri dell'aristocrazia senatoria. Questa fase del platonismo, nota col termine **neoplatonismo**, va dal III secolo d.C., e cioè appunto da Plotino, al VI secolo d.C. Il decentramento della filosofia, iniziato nel I secolo a.C., rappresenta, in effetti, lo spartiacque tra il pensiero antico e quello dei secoli successivi: sembra, infatti, che Plotino, la cui profondità e originalità di pensiero lo ergono a simbolo dell'epoca imperiale e tardoantica, non abbia mai visitato Atene. La sua vita intellettuale si sarebbe quindi svolta tutta ad Alessandria e a Roma, due centri culturali che si distinguono particolarmente in questi secoli. Alla morte di Plotino (270 d.C.) i suoi allievi si disperdono, nonostante il tentativo da parte di Porfirio, il più noto allievo ed editore delle *Enneadi*, di tenere attivo il circolo culturale romano.

Un allievo di Porfirio, Giamblico di Calcide (ca. 245-320 d.C.), dà vita a una scuola neoplatonica ad Apamea, in Siria, dove già si trovava Amelio (III secolo d.C.), un altro allievo di Plotino. Qui, fino alla vittoria di Costantino su Licinio (324 d.C.), la scuola mantiene la sua configurazione pagana e beneficia del sostegno finanziario di Sopatro (III-IV secolo d.C.), allievo di Giamblico, che per un periodo esercita un certo influsso sull'imperatore Costantino. Mostriamo che l'influenza di Giamblico sui commenti neoplatonici non è limitata allo sviluppo dell'approccio porfiriano di commentare i lemmi. Giamblico introduce la questione dell'intento unitario (*skopòs*), ossia la necessità preliminare di individuare l'unico e unitario intento di ogni opera studiata: osserveremo come, a partire da Giamblico, questa questione – detta isagogica, in quanto introduttiva – snellisce il processo interpretativo e incoraggia l'esegeta a pensare a un testo e a un *corpus* di scritti in termini di coerenza complessiva.

Seguiremo l'avvicinarsi delle scuole neoplatoniche: infatti, come nel caso di Plotino, alla morte di Giamblico, la scuola si scioglie, ma un suo allievo, Edesio – al quale si lega l'imperatore neoplatonico Giuliano –, ne fonda un'altra a Pergamo. Probabilmente, sotto la spinta di Prisco, un allievo di Edesio, rinasce l'idea di una

scuola di filosofia ad Atene. La scuola neoplatonica viene fondata ad Atene proprio in questo periodo da un certo Plutarco (350-430 d.C.), uno dei cui allievi sembra aver avuto il merito di far risorgere la filosofia. Presenteremo il grandioso arrivo di Proclo – futuro importante diadoco della scuola ateniese – ad Atene, tra il 430 e il 431 d.C., e discuteremo delle lezioni di Plutarco e Siriano e dell’insegnamento di Ermia, un altro allievo di Siriano, alessandrino come lui, che torna nella città egiziana per fondare una nuova scuola, alla quale il figlio Ammonio garantisce vitalità anche in contesti storico-religiosi avversi. Infatti, mentre la scuola neoplatonica fondata da Ermia sopravvive al decreto di chiusura del 529 d.C., l’ultimo scolarca della scuola di Atene, Damascio, è costretto a spostarsi in Persia. Ed è col viaggio dei neoplatonici in Persia che il nostro percorso si concluderà.

Questo manuale non offrirà solo un quadro storico dei problemi, ma mostrerà anche qual è la forma della filosofia. Dal punto di vista formale i commenti neoplatonici alessandrini seguono la classica divisione procliana in lezioni (*praxeis*), ciascuna delle quali inizia con una discussione sistematica del lemma (*theoria*, letteralmente “esposizione introduttiva”) e si conclude con la spiegazione parola per parola (*lexis*). Più frequente che ad Atene è la tendenza alessandrina a produrre commenti trascritti e rielaborati da studenti particolarmente brillanti. Inoltre, i commenti di Olimpiodoro alessandrino (V-VI secolo d.C.) hanno la tendenza a essere prolissi: Olimpiodoro tiene in considerazione una lunga tradizione dei commenti dello stesso testo e quindi riepiloga e discute le tesi dei predecessori. Per lo stesso motivo anche i commenti di Simplicio si mostrano piuttosto lunghi: tuttavia, la prolissità non incide sull’importanza storica dei commenti degli ultimi neoplatonici che diventano fonti preziosissime di teorie e testi (talvolta citati letteralmente) che non avremmo senza queste testimonianze.

Mostreremo come la combinazione di Platone con Aristotele nasce non da una conoscenza superficiale dei due filosofi, ma da uno sforzo di approfondimento. Da queste riflessioni ricostruiremo il cosmo neoplatonico, in cui il principio divino trascende la materia e la realtà si scinde in diversi livelli. Osserveremo il modo in cui si ripropone la vecchia distinzione platonica e aristotelica fra sensibile e intelligibile. A partire da considerazioni attorno alla trascendenza del Principio supremo metteremo in luce il problema del rapporto di esso con il mondo e quello della conoscibilità da parte dell’essere umano. Scopriremo che i due problemi sono superabili solo mediante l’ammissione di intermediari tra l’intelligibile e il sensibile. In tal modo riusciremo a cogliere come e perché il divino si frammenta in serie gerarchiche.

Al di là delle etichette storiografiche che marciano le diverse periodizzazioni, medioplatonismo e neoplatonismo si caratterizzano in modo comune per essere filosofie essenzialmente esegetiche. I maestri medio e neoplatonici chiamano sé stessi sempre e soltanto platonici: mostreremo, quindi, che essi non pretendono di innovare rispetto al pensiero di Platone, ma si propongono come suoi **interpreti**, ossia esegeti in grado di esplicitare quanto nei testi di Platone è poco chiaro in virtù della complessità

dell'argomento o delle espressioni linguistiche. Lunghi dall'utilizzare queste etichette storiografiche in maniera negativa, per indicare nel medioplatonismo una semplice preparazione al neoplatonismo e nel neoplatonismo l'allontanamento dall'originario pensiero platonico, è importante con esse distinguere autori platonici che appartengono a epoche diverse e formulano letture differenti del pensiero del Maestro.

Metteremo in luce come la distanza tra medio e neoplatonismo è percepibile soprattutto dal punto di vista delle **strategie esegetiche** e dai risultati teorici raggiunti. Il retroterra filosofico delle discussioni medioplatoniche è, in effetti, ancora influenzato dalle dottrine e dai dibattiti ellenistici: nel tentativo di sistematizzare la filosofia di Platone, i platonici dei primi secoli dell'impero si appropriano di testi e schemi concettuali dei propri avversari che divengono alleati del platonismo. Nella fase del platonismo imperiale, lo stoicismo – noto per l'edificio teorico coerente e compatto – è *il* modello con cui competere. Da Plotino in poi l'eredità ellenistica diventa invece secondaria e acquista importanza prominente Aristotele. L'obiettivo è sviluppare un platonismo che superi le critiche mosse da Aristotele alla metafisica di Platone. Osserveremo, quindi, come a partire da questo obiettivo la filosofia greca inizi con Porfirio ad armonizzare il pensiero dei due filosofi assieme alle diverse tradizioni teologiche.

Testi

- BASTIANINI, G. & SEDLEY, D. (a cura di), *Commentarium in Platonis Theaetetum*, in A.A. V.V., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF)*, parte III: *Commentari*, Olschki, Firenze 1995.
- BOYS-STONES, G., *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- DÖRRIE, H., BALTES, M. & PIETSCH, CH. (Hg.), *Der Platonismus in der Antike*, 9 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987-2026.
- ULACCO, A. (a cura di), *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*, De Gruyter, Berlin 2017.

Bibliografia minima

- BALTES, M., Der „Neu“ Platonismus, in M. BALTES, *EIIINOHMATA. Kleine Schriften zur antiken Philosophie und homerischer Dichtung*, Saur, München/Leipzig 2005, pp. 180-203.
- BARNES, J., *Imperial Plato*, «Apeiron» 26 (1993), pp. 129-151.
- BRANCACCI, A. (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000.

- CATANA, L., *The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism*, «Apeiron» 46 (2013), pp. 166-200.
- CENTRONE, B., *The Pseudo-Pythagorean Writings*, in C. HUFFMANN (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 315-340.
- CHIARADONNA, R., *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus: il caso di Aristotele (100 a.C.-200 d.C.)*, «Quaestio» 11 (2011), pp. 83-114.
- CHIARADONNA, R., *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma 2012.
- DONINI, P., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982.
- DONINI, P., *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in ANRWII 36.7 (1994), pp. 5027-5100.
- DONINI, P., *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlin/New York 2010.
- FERRARI, F., *L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati*, in F. CELIA & A. ULACCO (a cura di), *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, Pisa University Press, Pisa 2012, pp. 81-131.
- GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- HATZIMICHALI, M., *The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BC*, in M. SCHOFIELD (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 1-27.
- HOFFMANN, PH., *What Was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in M.L. GILL & P. PELLEGRIN (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden 2006, pp. 597-622.
- MANETTI, D., *Commento ed enciclopedia*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci*, II 3, Einaudi, Torino 1998, pp. 1199-2220.
- MOTTA, A., *The theme and target of Plato's dialogues in Neoplatonist cosmo-literary theory*, «The Classical Quarterly» 73.1 (2023), pp. 78-89.
- PALUMBO, L., *La lettura dei Dialoghi nelle scuole del Platonismo tardo-antico e la nascita del commentario*, «KOINΩNIA» 47 (2023), pp. 389-402.
- PETRUCCI, F.M., *Authority Beyond Doctrines: Plato Without Platonism in the 1st Century BCE*, in M. ERLER, J.E. HESSLER & F.M. PETRUCCI (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.
- REYDAMS-SCHILS, G. & FERRARI, F., *Middle Platonism and its relation to Stoicism and the Peripatetic tradition*, in P. REMES & S. SLAVEVA-GRIFFIN (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London/New York 2014, pp. 40-51.
- SEDLEY, D., *Philodemus and the Decentralization of Philosophy*, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003), pp. 31-41.
- SEDLEY, D. (eds.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- TARRANT, H., *Thrasyllan Platonism*, Cornell University Press, London/Ithaca 1993.
- TUOMINEN, M., *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, University of California Press, Berkeley 2009.

Se si volesse cercare la causa per la quale l'universo è stato formato, mi pare che non si sbaglierebbe dicendo quello che ha affermato uno degli antichi: che il padre e creatore del mondo è buono.

(Filone, *Sull'autore dell'universo* 21)

prima ora

sul platonismo pitagorizzante (I): Eudoro, Filone e Moderato

Il platonismo pitagorizzante ed Eudoro di Alessandria

Ad Alessandria d'Egitto, città in cui Antioco di Ascalona scrive il suo *Sosus*, si colloca l'attività di Eudoro (I secolo a.C. - I secolo d.C.). Senza necessariamente supporre un rapporto di filiazione tra questi due maestri, non è fuorviante affermare che nel I secolo a.C. ci sia il ritorno di un platonismo dogmatico dopo la fase ellenistica dell'Academia scettica. Eudoro, infatti, più che all'Academia scettica, si richiama a dottrine proprie dell'Academia antica: propone una lettura pitagorizzante delle *Categorie* aristoteliche, si interessa del I libro della *Metafisica* e pare provi ad armonizzare il XII libro con il *Timeo*. In Eudoro, come in quasi tutti i platonici pitagorizzanti, è presente anche un interesse per le **matematiche**. **Nicomaco di Gerasa** (I secolo d.C.), matematico autore di una *Introduzione all'aritmetica* – la prima opera a trattare l'aritmetica separata dalla geometria –, di un *Manuale di armonica* – un'opera sulla musica –, e de *La teologia dei numeri*, viene citato da Porfirio, insieme a **Moderato di Gades** (I secolo d.C.) e ad altri, proprio come membro di spicco del pitagorismo. Come emerge dall'*Esposizione delle conoscenze matematiche utili per la lettura di Platone* di **Teone di Smirne** (I-II secolo d.C.) è importante fornire gli strumenti per leggere le opere di Platone, e questi strumenti sono le conoscenze matematiche. Per lo studio delle realtà eterne e perfette la matematica non si sostituisce però alla dialettica: testi fondamentali restano il *Timeo* e – con l'eccezione forse dell'opinione di Nicomaco – la *Repubblica*. In particolare dal *Timeo*, gli autori pitagorizzanti ricavano che i numeri e le forme geometriche – e non le idee – esercitano il ruolo di mediazione tra il primo principio e la materia. Per spiegare ciò utilizzano una **terminologia accademica** che definisce il primo principio **uno/monade** e la materia **diade**.

Ciò conferma che il neopitagorismo non è una ripresa della filosofia di Pitagora, ma l'accentuazione di alcune caratteristiche platoniche attraverso il ricorso all'*auctoritas* di **Pitagora**. Ecco il motivo per il quale più che di neopitagorismo o di neopitagorici sarebbe corretto parlare, in questo periodo, di platonismo pitagorizzante. Di questa tendenza del platonismo esistono diversi filoni: quello in cui si può collocare Eudoro riconosce in Pitagora il maestro della metafisica dei principi. Oltre alla convinzione che la filosofia di Platone vada intesa come un sistema metafisico perfettamente coerente, Eudoro e i maestri di età imperiale sono convinti che la filosofia debba culminare nella teologia. A tal fine i platonici dei primi secoli dell'impero propongono un'esegesi che armonizza Platone e Pitagora e, marginalizzando l'apporto di Socrate (figura rilevante, per esempio, per l'Accademia scettica) sul pensiero di Platone, riescono a conferire risalto all'aspetto dogmatico e teologico dei dialoghi. La curvatura teologica è determinata dal contatto della filosofia con le tradizioni religiose orientali – ossia gnosticismo, ermetismo, mitraismo, manicheismo –, che si diffondono all'interno dell'impero assieme al cristianesimo. La relazione tra **filosofia e religione** – non ignota allo stoicismo – sfocia però non in un immanentismo panteistico, bensì in una riflessione trascendente, determinando il primato dell'intelligibile rispetto al sensibile.

Un accademico senza Accademia e la teoria dei principi

Eudoro considera pitagorica la filosofia di Platone, benché il suo interesse sia concentrato su teorie platoniche come le cosiddette “dottrine non scritte” dell'**uno/monade** e della **diade**. Già nell'Accademia antica, come mostrano le testimonianze su Speusippo (IV secolo a.C.) e Senocrate (IV secolo a.C.), si discute dell'uno come principio di unità: esso avrebbe la sua origine nell'uno pitagorico, che è negazione della pluralità. Nella *Metafisica* Aristotele afferma che l'uno non è il primo di una serie di numeri, o esso stesso un numero, bensì il **principio** e l'origine di tutti i numeri. Giamblico attribuisce al pitagorico Filolao l'elaborazione della teoria dell'uno come il principio primo di tutte le cose. Simplicio, nel suo *Commento alla Fisica*, riporta le parole di Eudoro:

Nel significato più elevato bisogna dire che i pitagorici affermano che principio di tutte le cose è l'uno; in un secondo significato essi dicono, invece, che i principi delle realtà sono due, l'uno e la natura contraria all'uno. Di tutte le cose concepite come contrarie, quella buona è subordinata all'uno, quella cattiva è subordinata alla natura che gli si contrappone. Perciò, questi ultimi non sono neppure principi universali, secondo costoro: infatti, se uno è principio di certe cose, l'altro di certe altre, essi non sono principi comuni di tutte le cose come l'uno.

(Eudoro, frammento 3, 3-8; trad. Mazzarelli)

L'uno è il **principio primo** e lo è *nel significato più alto* del discorso che i pitagorici fanno, perché c'è anche un altro modo di leggere la realtà, ossia come costituita da due principi, l'uno e la sua natura contraria. Eudoro, assieme agli autori degli apocrifi pitagorici, e in particolare allo pseudo-Archita autore del *Sui principi*, attribuisce al principio primo, quello considerato nel significato più alto, la funzione di primo dio, e più precisamente ricava dal *Timeo* una teologia in cui il demiurgo diventa il primo dio. Al di sotto di questo primo principio, trascendente e unitario, ci sono **due elementi**, ossia la **monade** che si contrappone alla **diade indefinita**. Questi due elementi sono causa del limite, dell'ordine e del conoscibile da un lato, e dell'illimitato, del disordinato e dell'inconoscibile dall'altro. Sono principi subordinati all'uno, perché tutte le cose pensate per opposizione vengono subordinate: il bene è subordinato all'uno, mentre il male alla natura opposta, ossia alla diade. Eudoro, infatti, precisa che solo l'uno è principio di tutte le cose (modello monistico) e da questo derivano gli altri elementi (modello derivazionista): una cosa è l'uno principio di tutte le cose, un'altra l'uno contrapposto alla diade. È quest'ultimo che si è soliti chiamare monade.

In Eudoro si trova, inoltre, una prima formulazione della famosa dottrina dei tre principi – **dio, idee e materia** – che domina per tutta l'epoca imperiale:

Noi stiamo cercando i principi e le cause degli enti. Sui principi, dunque, questo ha detto Platone. Ed è chiaro da quanto abbiamo detto che egli ha utilizzato soltanto due cause. Delle quattro cause che questi [sc. Aristotele] ha posto, Platone ha utilizzato soltanto queste due, la materiale e la formale; le forme, infatti, o idee, sono per lui le cause che producono la determinatezza formale, come in realtà, a sua volta, l'uno è causa della determinatezza formale anche delle stesse forme o idee: la diade, infatti, ha in esse funzione di materia. In alcuni manoscritti è riportato questo testo: «Infatti le forme sono cause dell'essenza, per gli altri, mentre per coloro che sanno è l'uno che è causa dell'essenza anche della materia». E da questo testo dovrebbe risultare affermato, per coloro che non conoscono l'opinione di Platone sui principi, che l'uno e la materia-substrato sono cause, e che l'uno è causa dell'essenza anche dell'idea. Tuttavia è migliore il primo testo, il quale chiarisce che le forme sono causa dell'essenza delle altre cose, mentre cause dell'essenza delle forme è l'uno.

(Eudoro, frammento 2, 1-10; trad. Mazzarelli)

Unendo elementi platonici a tesi peripatetiche (la teoria delle cause) e stoiche (la materia), le idee – che nel *Timeo* sono superiori al demiurgo – diventano le cause formali che ordinano la materia. Inoltre, della cosmogonia del *Timeo* Eudoro dà, nel suo *Commento al Timeo*, una **lettura metaforica**. Si richiama a una serie di dottrine dell'Academia antica e recupera quindi l'istanza eternalista sostenuta dai primi accademici. Secondo questa ipotesi, Platone sarebbe stato un convinto eternalista, ossia un sostenitore dell'ipotesi che il cosmo non abbia avuto una generazione temporale,

ma sia sempre esistito. La lettera del testo platonico invece per scopi di chiarezza didattica rappresenta il cosmo come generato, cioè mira a spiegare in termini più facilmente comprensibili un fenomeno di difficile comprensione. Nella difficoltà legata all'interpretazione e al ruolo del demiurgo, Eudoro non si pronuncia chiaramente sull'interpretazione della cosmogonia e della psicogonia di Platone. Sembra, però, propendere per l'ipotesi eternalista e, cioè, leggere il riferimento alla generazione di cui parla il testo di Platone come la spiegazione metaforica dell'azione di un'intelligenza produttrice che applica le forme a una materia indeterminata. Seguendo il *Timeo*, invece, le idee sono indipendenti dall'intelligenza demiurgica che, contemplandole, le applica alla materia agendo artigianalmente. Quanto alla questione della materia, nel *Timeo* la *chòra* (letteralmente "spazio") è il sostrato spazio-materiale che svolge il ruolo di concausa, mentre per Eudoro funge da terzo principio, assumendo anche significati aristotelici e stoici, del tutto assenti in Platone.

Filone di Alessandria

Una generazione dopo Eudoro, un altro alessandrino, il pensatore **ebreo di lingua greca** Filone (ca. 30 a.C. - 41 d.C.), utilizza una teoria pitagorica dei principi, simile a quella di Eudoro, e il simbolismo numerico pitagorico per dare un'interpretazione filosofica dell'Antico Testamento. L'obiettivo di Filone d'Alessandria è dimostrare che Mosè è stato il primo filosofo. Per fare ciò, Filone legge il testo biblico filtrandolo alla luce di teorie stoiche, platoniche e aristoteliche. Vicino alla tradizione pseudo-epigrafa, per Filone, Pitagora e i suoi viaggi in Oriente sono stati il ponte di trasmissione della filosofia ai Greci.

Con Filone la filosofia diventa, inoltre, strumento essenziale per **spiegare allegoricamente** passi sacri di difficile comprensione e che contengono miti e storie inventate per fini letterari. Su alcune tematiche, come la descrizione dell'attività di dio, è chiara anche l'influenza aristotelica. Tenendo il testo biblico come fonte di verità, Filone interpreta in maniera originale i modelli filosofici greci e rielabora questioni che afferma derivare direttamente dalla **Bibbia**. Rispetto alla relazione tra dio e idee, ritiene – a differenza di quanto si legge nel *Timeo* – che queste ultime non siano separate dal demiurgo e ingenerate: esse si trovano nella mente di dio, che è trascendente e regge il mondo con la ragione. Filone propone – contro Eudoro – un'esegesi temporalista della cosmogonia platonica richiamandosi sia all'*auctoritas* di Aristotele sia alla lettera stessa del testo del *Timeo*. Nel suo *Sulla produzione del cosmo*, l'esegesi del *Genesi* risente di questa sua lettura del *Timeo* – che coniuga temporalismo e immanentismo – e della testimonianza di Aristotele, anch'essa quindi considerata di marca temporalista.

Moderato di Gades

Non solo Eudoro, ma anche lo spagnolo Moderato di Gades propone una innovativa **teoria dei principi**. Moderato, attivo nel I secolo d.C., presenta analogie con Eudoro nella trattazione dei principi pitagorici. Moderato potrebbe far parte dei pitagorici che, secondo Porfirio (233/4-305 d.C.), accusano di plagio Platone, Aristotele e i membri dell'Academia antica: questi avrebbero utilizzato come propri gli aspetti più fecondi della filosofia pitagorica, lasciando ai pitagorici solo dottrine superficiali, banali e tali da portare discredito alla scuola. Tale accusa potrebbe rimandare alla conoscenza da parte di Moderato dei trattati pseudo-pitagorici. La filosofia di Moderato è conservata solo nei resoconti di altri pensatori, e ciò rende difficile per gli interpreti distinguere tra quello che appartiene a Moderato e quello che appartiene alla fonte. Autore di un'opera in undici volumi intitolata *Lezioni sul pitagorismo*, che Porfirio cita nella sua *Vita di Pitagora*, sostiene che i pitagorici usavano i numeri per spiegare i principi primi e propone un sistema di principi che sembra sviluppato a partire dalle prime due deduzioni della **seconda metà del Parmenide** di Platone. Anticipando alcune idee centrali del sistema plotiniano, il primo dei tre principi si colloca al di sopra dell'essere, il secondo si identifica con le idee e si accompagna alla materia intelligibile (cioè la diade indefinita) e il terzo si identifica con l'anima.

Testi

- MAZZARELLI, C., *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medio-platonico Eudoro di Alessandria: parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 77.2 (1985), pp. 197-209.
- PETRUCCI, F.M. (a cura di), *Teone di Smirne: Expositio Rerum Mathematicarum Ad Legendum Platonem Utilium*, Academia, Sankt Augustin 2012.
- RADICE, R. (a cura di), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano 2005.
- VIMERCATI, E. (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.

Bibliografia minima

- ALESSE, F. & DE LUCA, L. (ed.), *Philo of Alexandria and Greek myth: narratives, allegories, and arguments*, Brill, Leiden 2019.
- BONAZZI, M., *Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*, in R.W. SHARPLES & R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD*, 2 voll., University of London, London 2007, pp. 365-377.
- BONAZZI, M., *Eudorus of Alexandria and the "Pythagorean" pseudepigrapha*, in G. COR-

- NELLI, R. MCKIRAHAN & C. MACRIS (eds.), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp. 385-404.
- BONAZZI, M., *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015.
- BONAZZI, M., LÉVY, C. & STEEL, C. (eds.), *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007.
- BOS, A.P., *God as "Father" and "Maker" in Philo of Alexandria and its Background in Aristotelian Thought*, «Elenchos» 2 (2003), pp. 311-332.
- CALABI, F., *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden 2008.
- CHIARADONNA, R., *Autour d'Eudore: Les Debuts de l'exégèse des Catégories dans le Moyen Platonisme*, in M. BONAZZI & J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Éditions Peeters, Leuven 2009, pp. 89-112.
- DE LUCA, L., *Il dio architetto di Filone di Alessandria*, Vita & Pensiero, Milano 2021.
- DILLON, J., *Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with the Greek Philosophy*, «The Studia Philonica Annual» 7 (1995), pp. 108-123.
- DILLON, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- DILLON, J., *The Heirs of Plato*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- KAHN, C., *Pythagoras and the Pythagoreans*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2001.
- KALLIGAS, P., *Platonism in Athens During the First Two Centuries AD: An Overview*, «Rhi-zai» 1.2 (2004), pp. 37-56.
- KAMESAR, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- KARAMANOLIS, G., *Plato and Aristotle in Agreement?*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- LÉVY, C. (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Brepols, Turnhout 1998.
- MICHALEWSKI, A., *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- RADICE, R., *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita & Pensiero, Milano 1989.
- RUNIA, D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986.
- SCHORN, S., *Pythagoras in the Historical Tradition*, in C.A. HUFFMAN (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 296-314.
- REYDAMS-SCHILS, G., *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout 1999.
- TORNAU, C., *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplicios in Phys. 230, 34-231, 24 Diels*, «Rheinisches Museum» 143 (2000), pp. 197-220.
- ZHMUD, L., *Pythagorean Number Doctrine in the Academy*, in G. CORNELLI, R. MCKIRAHAN & C. MACRIS (eds.), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp. 323-344.
- ZHMUD, L., *What is Pythagorean in the Pseudo-Pythagorean Literature?*, «Philologus» 163.1 (2019), pp. 72-94.

Se hai assunto un ruolo che va oltre le tue possibilità, oltre a rimediare, in quello, una brutta figura, hai trascurato il ruolo che era alla tua altezza.

(Epitteto, *Manuale* 37)

seconda ora

sullo stoicismo, l'epicureismo e lo scetticismo di età imperiale

Lo stoicismo

La terza fase dello stoicismo, quella nota come **stoicismo romano**, oltrepassa l'epoca ellenistica e giunge sino all'età imperiale. Dei suoi autori abbiamo abbondante documentazione: infatti è la fase della scuola stoica più conosciuta, ma anche e al contempo – secondo Pierluigi Donini – irrilevante dal punto di vista dell'elaborazione teorica. Si caratterizza, in effetti, per una sorta di ristagno dottrinale, determinato probabilmente dalla stessa visione del mondo che contraddistingue la riflessione stoica sin dalle origini. Per lo stoicismo ci sono un mondo finito e una natura in sé conclusa che non rinviano a niente di altro o di esterno. Non ci sono né spiegazioni né leggi che non siano già internamente contenute nel mondo e a cui corrisponde un'unica verità comprensibile alla razionalità umana, in quanto il *lógos umano* è congenere alla **razionalità cosmica**.

La predilezione per l'approfondimento e per l'impiego di **temi etici, psicologici ed escatologici** è ciò che distingue lo stoicismo romano dalla riflessione sistematica di teorie metafisiche, fisiche e logiche proprie dello stoicismo antico. In questo contesto viene sviluppata una concezione morale secondo cui la felicità è data non dal conseguimento di beni materiali e convenzionali, bensì dall'accordo con la natura e la ragione dell'universo. Due personalità politiche, in questa fase, aderiscono allo stoicismo, consolidando il sodalizio tra filosofia stoica e classe dirigente romana. Il primo è Lucio Anneo Seneca (4 a.C. - 65 d.C.) e il secondo è Marco Aurelio (121-180 d.C.).

Intellettuale tipicamente romano, **Seneca** mira a cogliere il meglio dai filosofi antecedenti e tuttavia, a differenza di Cicerone, non denuncia sempre le sue fonti: lungi dal voler ricostruire la storia del pensiero antico, egli mira piuttosto a presen-

tarsi come un pensatore originale. Recepisce alcune cifre del platonismo e persino dell'epicureismo, evidenziando una caratteristica dello stoicismo imperiale, ossia l'arricchimento derivato dal dialogo con altre correnti filosofiche. Le incursioni in filosofie diverse dallo stoicismo si configurano come una testimonianza dell'interesse senecano per ciò che è conforme a **verità**: è infatti la verità quello che il filosofo cerca incondizionatamente. Il genere letterario prediletto da Seneca è il dialogo: scrive 12 libri di *Dialoghi*, tra cui tre *Consolazioni* (*Consolazione a Marcia*, *Consolazione a Elvia*, *Consolazione a Polibio*), *La provvidenza*, *La costanza del sapiente*, *L'ira*, *La vita beata*, *L'ozio*, *La tranquillità dell'anima*, *La brevità della vita*. Le altre opere filosofiche, tramandateci autonomamente, sono *I benefici*, *La clemenza* (indirizzato a Nerone) e i 20 libri comprendenti le 124 *Lettere a Lucilio*. Mentre per l'Antica Stoa, quando una persona approda alla filosofia del Portico, non ha più alcun bisogno di progredire, giacché ha già ottenuto il massimo diventando stoico, la scelta senecana del dialogo è l'espressione di una forma di continuo esercizio filosofico, di continua tensione alla conoscenza, di dichiarazione di imperfezione.

La differenza sul piano filosofico tra le *Lettere* e le altre opere consiste nella scoperta del valore della volontà personale e nell'accresciuta influenza della dottrina platonica. Le *Questioni Naturali* sono l'opera a carattere scientifico in cui Seneca costruisce il supporto fisico al suo impianto filosofico. Seneca pensa che un'indagine comprensiva dell'universo sia indispensabile per la conoscenza e per l'**assimilazione al divino**.

Neppure adesso, come tu credi, perdo il tempo: infatti tutte codeste discussioni, se non sono troppo minute e se non si disperdono in queste inutili sottigliezze, innalzano ed elevano lo spirito, che, oppresso da grave peso, brama liberarsi e ritornare a quel divino consorzio a cui appartenne. Infatti questo corpo per l'animo è come un peso e una punizione: lo opprime e lo tormenta, lo tiene come chiuso in un carcere, se la filosofia non interviene e l'induce a rianimarsi mirando la natura e lo solleva dalla terra al cielo. Questa è la sua libertà, così egli riesce a evadere: esce dalla prigione, in cui è tenuto, e si riconforta contemplando le cose celesti.

(Seneca, *Epistola* 65, 16; trad. Boella)

In questo passaggio l'operazione "concordista" proposta e operata da Antioco di Ascalona risulta perfettamente riuscita: platonismo e stoicismo possono armonizzarsi nei concetti piuttosto che nelle parole. Tale operazione in campo etico presuppone un cammino compiuto seguendo la strada indicata dalla virtù: il riconoscimento dell'**affinità dell'anima col divino** è determinato dal dominio delle **passioni**. Nello stoicismo imperiale il tema dell'**ordine universale** è costante così come l'idea che il fine morale dell'agire risieda nella coerenza con la **ragione** e con la natura dell'universo. Tuttavia, l'urgenza di misurarsi con la competizione sociale e politica, la frequente necessità di ripararsi dal destino, o almeno dalla durezza dei fatti della

vita, inducono gli stoici imperiali o i simpatizzanti dello stoicismo ad accogliere elementi di platonismo, in particolare l'idea secondo cui nella vita terrena corpo e anima coesistono a forza e l'idea di un'anima libera di vivere, dopo la morte, in una dimensione superiore.

Non solo Seneca con la sua aspirazione alla libertà dell'anima dal corpo che può raggiungersi anche col suicidio, ma anche Epitteto (50-130 d.C.) e Marco Aurelio manifestano un atteggiamento crescente di distacco dalla vita e dai suoi evanescenti successi materiali. **Marco Aurelio** è imperatore e autore de *I pensieri*, un testo scritto probabilmente per uso personale e di proprio pugno. In questo testo Marco Aurelio attribuisce la scoperta della vera filosofia a Epitteto. È Giunio Rustico, suo maestro, amico e guida spirituale, colui al quale Marco Aurelio deve l'incontro con Epitteto. Come scrive Pierre Hadot, Marco Aurelio è un filosofo senza essere un pensatore originale, perché vive nella filosofia, ossia conduce una **vita filosofica**. Formula i principi fondamentali della scuola per la quale ha fatto una scelta di vita e al contempo mostra le difficoltà filosofiche e pratiche di vivere secondo i precetti stoici. I *Pensieri* (il cui titolo non è stato probabilmente dato da Marco Aurelio) rientrano nella categoria degli appunti personali (*hypomnēmata*), scritti per sé stesso di giorno in giorno in una forma letteraria così raffinata da dare alle riflessioni grande efficacia psicagogica.

Gli stoici sono attivi non solo sul versante politico, ma anche nelle scuole. **Lucio Anneo Cornuto** (I secolo d.C.) è retore, grammatico e soprattutto erede di una ricca e antica tradizione che applica la lettura allegorica stoica a tutti gli aspetti della religione tradizionale: scrive un trattato di esegesi teologica che potrebbe aver influenzato non solo i medioplatonici, ma anche il cristiano Origene. Cornuto cerca di individuare significati più profondi e verità filosofiche nelle storie tradizionali trasmesse da **poeti e teologi**, mettendole così al riparo dalle accuse di superficialità o empietà. **Musonio Rufo** (I secolo d.C.) è, invece, un insegnante dallo stile diretto e conciso: è sua l'idea che sia necessario offrire pochi argomenti chiari e pratici, formulati con termini noti per essere persuasivi. È inoltre convinto che le donne debbano ricevere la stessa educazione filosofica degli uomini. Autore di diatribe, i cui frammenti ci sono trasmessi dal suo discepolo Lucio, Musonio insiste sul fatto che la **pratica** è più importante della teoria e che non ci si può aspettare che tutti vivano virtuosamente, così come non ci si può aspettare che chi non è un medico, un musicista, uno studioso, un timoniere o un atleta esperto pratichi quelle abilità senza errori. C'è poi **Epitteto** (50-130 d.C.), anch'egli autore di *Diatribe* (quattro libri), redatte dal suo allievo Arriano. Quest'opera – nella forma in cui ci è giunta – riporta solo la parte non tecnica del corso di Epitteto, ossia il momento conclusivo delle lezioni in cui entrava in dialogo con i suoi ascoltatori, sviluppando un tema utile per la pratica della vita filosofica. Tra questi temi ci sono la teoria del **fato**, la questione della **libertà personale**, la nozione di **scelta** (*prohairesis*) e l'uso delle **impressioni** (*chrēsis tòn*

fantasìon). La parte tecnica, cioè quella di lettura ed esegesi dei testi dei fondatori della scuola stoica, è presente solo per allusioni. Epitteto scrive anche il *Manuale*, una breve antologia di massime filosofiche che acquista notevole importanza nelle scuole neoplatoniche soprattutto per la costruzione del *curriculum* filosofico.

L'epicureismo

Dopo Filodemo di Gadara (110-35 a.C.) e Tito Lucrezio Caro (98/94-55/50 a.C.), l'epicureismo sembra vivere un *revival* in epoca imperiale. Ciò potrebbe trovare conferma in due iscrizioni. Una riporta lo scambio epistolare tra Plotina, vedova di Traiano (53-117 d.C.), vicina al circolo epicureo, e Adriano (76-138 d.C.) in merito alla scuola epicurea di Atene; l'altra riguarda la dedica di un oggetto non meglio identificato da parte di Aurelio Belio Filippo, sacerdote di Bel e diadoco della scuola epicurea ad Apamea. Un frammento di papiro recentemente edito (*POxy.* 50776) pare indicare, inoltre, l'esistenza di una sorta di "antologia" di lettere scritte da Epicuro (e/o dagli epicurei): ciò confermerebbe una certa vitalità dell'epicureismo almeno in Egitto tra il I e il II secolo d.C. Oltre a queste fonti epigrafiche e frammenti papiracei, non può essere ignorato il fatto che Marco Aurelio istituisca ad Atene nel 176 d.C. anche una cattedra di filosofia dedicata al pensiero epicureo.

Oltre a Diogene Laerzio (180-240 d.C.), che nel decimo libro delle *Vite dei filosofi* trasmette le tre lettere dottrinali di Epicuro e opere che erano in circolazione ancora nel III secolo d.C., possediamo l'epigrafe monumentale di **Diogene di Enoanda** (I-II secolo d.C.), il quale con essa, intorno al 120 d.C., elargisce ai suoi concittadini lici, agli stranieri e alle generazioni future testi di Epicuro e scritti propri salvandoli dall'oblio. È quest'ultimo il più importante e influente filosofo epicureo di età imperiale, accanto al quale va menzionato Diogeniano (II secolo d.C.), autore di un anti-commentario al *Sul fato* di Crisippo, in cui dà una presentazione delle posizioni epicuree al riguardo.

Di fronte però alla pochezza delle fonti primarie in nostro possesso, si possono trovare discussioni sull'ortodossia e fedeltà dottrinale e più estesi riferimenti a diverse dottrine epicuree in molti autori dell'età imperiale. Filone di Alessandria non solo critica l'antropomorfismo del divino, il rifiuto della provvidenza, e l'edonismo, ma usa queste stesse dottrine epicuree nel contesto dell'esegesi biblica. Plutarco è ben informato sulla dottrina del Giardino: ci fornisce citazioni dirette, riporta posizioni sostenute da pensatori vicini all'epicureismo e testimonia la circolazione e lettura dello scritto di Colote, un allievo di Epicuro. Numenio di Apamea (II-III secolo d.C.), nel frammento 24, cita gli epicurei per esprimere il concetto di rispetto dell'**autorità dottrinale** e **obbedienza al maestro**. Gli epicurei sono paragonati agli stoici, che in quanto a fedeltà appaiono l'esempio negativo. Attico (II secolo d.C.) –

che mostra di conoscere bene la teologia epicurea – accosta Epicuro e Aristotele in merito alle conseguenze della **negazione del provvidenzialismo**. Secondo Attico, Epicuro, in virtù della sua dottrina del piacere, incoraggia l'umanità a vivere senza una guida morale, mentre Aristotele conduce allo stesso tipo di vita attraverso la totale negazione del divino. La questione della provvidenza porta anche i neoplatonici a riferirsi criticamente a Epicuro e agli epicurei. Per esempio, nel trattato II 9 [33] *Contro gli Gnostici*, Plotino dice che Epicuro è quasi “migliore” degli gnostici, che con la loro dottrina offendono il “signore della provvidenza” e la “provvidenza stessa”.

Il peripatetico Aristocle di Messene (II secolo d.C.) attacca la teoria epicurea delle **passioni**, attestando la vitalità della polemica. Nei secoli II-III d.C. Alessandro di Afrodisia si confronta con l'atomismo epicureo, e considera il provvidenzialismo stoico più empio della dottrina epicurea. Rispetto a tutte queste testimonianze, l'opera dello scettico Sesto Empirico (160-210 d.C.) resta una delle fonti più importanti per la ricostruzione dell'epicureismo. Il quadro che si ricava è che l'epicureismo viene utilizzato in età imperiale **in senso polemico** in merito alla questione della provvidenza e della natura del cosmo, della veridicità degli oracoli e dei sogni, della teleologia.

Lo scetticismo

Con Sesto Empirico si chiude il pirronismo antico. Benché sia difficile stabilire il peso del suo apporto al pensiero scettico, Sesto rappresenta sicuramente la più importante fonte storica su quelle scuole dogmatiche da lui analizzate. Non possediamo notizie certe sulla sua vita, ma sembra possibile collocare l'acme della sua attività tra il 170/180 e il 210/220 d.C. Il suo *cognomen* “Empirico” ha fatto pensare a una affiliazione all'empirismo medico; tuttavia, potrebbe leggersi semplicemente come “il medico”, ovvero un medico che mira a curare l'anima dalle conseguenze legate all'**adesione precipitosa a opinioni** infondate aprendo alla possibilità di affidarsi a un “criterio”, e cioè di aderire al fenomeno e alla sua rappresentazione.

Dei suoi scritti si conservano i *Lineamenti pirroniani* (tre libri) – una breve, ma complessa, introduzione al neopirronismo –, e i *Contro i professori* (sei libri: i. *Contro i grammatici*; ii. *Contro i retori*; iii. *Contro i geometri*; iv. *Contro gli aritmetici*; v. *Contro gli astrologi*; vi. *Contro i musici*) e *Contro i dogmatici* (cinque libri: vii-viii. *Contro i logici*; ix-x. *Contro i fisici*; xi. *Contro gli etici*). I manoscritti conservano però queste ultime due opere come un unico blocco di undici libri col titolo *Contro i professori*. In questi testi Sesto attacca gli strumenti base dell'argomentare logico dei dogmatici, ossia il sillogismo, la dimostrazione, l'induzione, la definizione, i sofismi; per quanto riguarda la fisica critica il concetto di causa, e, correlato a esso, quello di

divinità; per quanto attiene all'etica, distrugge i concetti di bene e male assoluti e di insegnamento.

Interessante è la divisione del pensiero filosofico in **dogmatismo positivo e negativo** e **scetticismo vero** o **neopirronismo**. Lo scetticismo vero si caratterizza per l'abilità di contrapporre pensiero e apparenza costruendo discorsi contrapposti e di egual peso che conducono alla sospensione del giudizio. Esempi di dogmatismo positivo sono le filosofie di Aristotele, Epicuro e degli stoici; mentre come figure del dogmatismo negativo ci sono gli esponenti dello scetticismo accademico, che – nell'ottica di Sesto – continuano a professare e insegnare dottrine. A differenza di Sesto, i platonici di età imperiale, nei loro tentativi di sistematizzare il platonismo, vedono nella svolta scettica dell'Accademia un tradimento nei confronti di quel Platone, che invece, secondo loro, "dogmatizzava". L'età imperiale è l'epoca in cui lo scetticismo viene progressivamente esautorato dal platonismo. Nella pur evidente difficoltà di stabilire quali siano le fonti e i materiali sui quali successivamente i neoplatonici hanno costruito la loro idea di scetticismo, la discussione tardoantica sullo scetticismo o sulla sua assenza evidenzia l'ostilità o il disinteresse dei neoplatonici verso gli argomenti scettici veri e propri.

Testi

BOELLA, U. (a cura di), *Lettere a Lucilio*, UTET, Torino 1998.

CASSANMAGNANO, C. & REALE, G. (a cura di), *Epitteto, Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009.

CORTASSA, G. (a cura di), *Scritti di Marco Aurelio*, UTET, Torino 1984.

INWOOD, B. (ed.), *Later Stoicism 155 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

SMITH, M.F. (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Arbor Sapientiae, Napoli 1993.

SPINELLI, E. (a cura di), *Contro gli etici*, Bibliopolis, Napoli 2000.

VIANCINO, G., *Consolazione a Elvia*, in ID. (a cura di), *Lucio Anneo Seneca, I Dialoghi*, vol. II, Mondadori, Milano 1990.

Bibliografia minima

ALGRA, K. & IERODIAKONOU, K. (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

ALLEN, J., *Pyrronism and Medical Empirism: Sextus Empiricus on Evidence and Inference*, in *ANRW* II 37.1 (1993), pp. 646-690.

ANDRÉ, J.-M., *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in *ANRW* II 16.1 (1987), pp. 5-77.

- ASMIS, E., *The Stoicism of Marcus Aurelius*, in ANRW II 36.3 (1989), pp. 2229-2252.
- BARNES, J. & GRIFFIN, M. (eds.), *Philosophia Togata*, vol. II: *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- BARTSCH, S. & SCHIESARO, A. (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- BÉNATOUÏL, T., *Les stoïciens*, vol. III: *Musonius, Épictète, Marc-Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris 2009.
- BONAZZI, M. & HELMIG, CH. (eds.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Leuven 2007.
- BOYS-STONES, G., *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- BRITTAİN, CH., *Philo of Larissa. The Last Academic Sceptic*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- DE CARO, M. & SPINELLI, E. (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007.
- DECLIVA CAIZZI, F., *Sesto e gli scettici*, «Elenchos» 13 (1992), pp. 279-327.
- DONINI, P., *L'eclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P. DONINI & G.F. GIANOTTI (a cura di), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca, Pitagora*, Pitagora, Bologna 1979, pp. 151-302.
- EDWARDS, C., *Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters*, «Greece and Rome» 44 (1997), pp. 23-38.
- ERLER, M., *Philologia Medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola*, in G. GIANNANTONI & M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 513-526.
- FLORIDI, L., *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- GIAVATTO, A., *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Olms, Hildesheim/Zürich 2008.
- HADOT, P., *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, trad. it., Vita & Pensiero, Milano 1996.
- INWOOD, B., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 7-22.
- LONG, A.A., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, Oxford/New York 2002.
- LONG, A.A., *Roman philosophy*, in D. SEDLEY (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 184-210.
- MASO, S., *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma 2012.
- MAZZOLI, G., *Le Epistulae Morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, in ANRW II 36.3 (1989), pp. 1823-1877.
- REYDAMS-SCHILS, G., *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.

- SIHVOLA, J. (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Philosophical Society of Finland, Helsinki 2000.
- SPINELLI, E., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005.
- SPINELLI, E., *Sesto Empirico: iceberg scettico della nozione di epoche*, «Archivio di Filosofia» 83 (2015), pp. 193-207.
- TODD, R., *The Stoics and Their Cosmology in the First and Second Centuries AD*, in *ANRWII* 36.3 (1989), pp. 1365-1378.

Forse perché degli dèi generati e degli uomini è padre, come lo chiama Omero, mentre degli esseri irrazionali e inanimati è artefice?

(Plutarco, *Questioni Platoniche* 1000e8-f2)

terza ora

sul platonismo di Plutarco di Cheronea

La filosofia, le strategie esegetiche e l'importanza del *Timeo*

Plutarco di Cheronea, legato ideologicamente all'Accademia platonica, vive tra il 45 e il 125 d.C., è autore molto prolifico ed è ben noto per aver messo a confronto in cinquanta biografie i personaggi della storia greca con quelli della storia romana nelle *Vite parallele*. Sue sono però anche alcune opere polemiche rispetto allo stoicismo e all'epicureismo. Prima di esaminare il carattere di queste è importante presentare l'indirizzo filosofico cui si lega Plutarco attraverso la sua produzione letteraria. Egli è autore di un'ottantina di opuscoli che la tradizione ha posto sotto il nome di *Moralia*. Il nucleo più ampio è costituito da scritti etici in cui la filosofia è presentata come terapeutica: essa cura le passioni, educa ed esercita lo spirito e la mente, conduce alla saggezza e all'armonia con sé stessi e con il mondo. Seguono scritti a carattere pedagogico, scritti di politica, di critica filosofica, di ambito scientifico e religioso, opuscoli eruditi e antiquari, di critica letteraria, di poetica e retorica, e alcuni di contenuto misto. Il filo comune di questi lavori è l'idea che la filosofia sia uno strumento essenziale per vivere. Dal punto di vista del metodo di stesura, i testi risentono della **pratica di lettura in classe**: si legge un testo, lo si commenta e si prendono degli **appunti** (*hypomnèmata*) da rielaborare per uso personale e/o successiva divulgazione.

Benché, tra le opere conservateci, solamente due siano esplicitamente consacrate all'interpretazione dei testi platonici, tutti gli scritti filosofici di Plutarco palesano il legame con i dialoghi e rivelano la loro natura esegetica. Le due opere "platoniche" sono le *Questioni platoniche*, ossia dieci discussioni volte a chiarire singoli passi dei dialoghi, e *La generazione dell'anima nel Timeo*. Il *Timeo* è il punto di riferimento costante – non solo di questo trattato, ma anche per *Iside e Osiride*, *Sul freddo pri-*

mario, La decadenza degli oracoli, La E di Delfi – non solo di Plutarco, ma di tutti i platonici di età imperiale. Come scrive Jonathan Barnes, il *Timeo* è il **cuore pulsante del platonismo imperiale**. *La generazione dell'anima del Timeo* è il commento plutarco non a tutto il dialogo platonico, ma al passo di *Timeo* 35a1-36b5. Si presenta pertanto come un **commento tematico** alla questione dell'anima, attraverso il quale Plutarco offre una risposta alla richiesta di dare forma unitaria e organica a quanto egli stesso aveva esposto precedentemente in maniera asistemica nei suoi scritti e nelle discussioni orali.

Ad Autobulo e Plutarco, da parte del padre, con l'augurio di buona fortuna. Visto che ritenete opportuno che siano raccolte in modo unitario le molte cose dette e scritte in forma sporadica in opere diverse a commento dell'opinione di Platone sull'anima, e visto che ritenete opportuno che questo insieme di tesi sia oggetto di un trattato specifico, perché non è facile affrontarlo altrimenti, e richiede inoltre una giustificazione a causa del fatto che si oppone alle posizioni della maggioranza dei platonici, riporterò per prima cosa il dettato nella forma in cui si trova nel *Timeo*: «tra l'essere indivisibile e sempre identico e l'essere divisibile che diviene nei corpi, [*sc.* il dio] mischiò nel mezzo un terzo genere di essere composto di entrambi; e per quanto riguarda la natura dell'identico e quella del diverso, anche rispetto a questi la compose insieme nel mezzo tra ciò che è indivisibile e ciò che è divisibile nei corpi. Avendo preso queste sostanze, che erano tre, le mescolò insieme per fare un'unica entità, e ricorrendo alla violenza armonizzò nell'identico la natura del diverso che era refrattaria alla mescolanza, e le mescolò con l'essere. Quindi, una volta prodotta questa totalità unitaria a partire dalle tre sostanze, la divise nelle parti opportune, ciascuna delle quali era mescolata di identico, di diverso e di essere. Cominciò dunque a dividere in questo modo».

(Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo* 1012A1-C10; trad. Ferrari & Baldi)

Plutarco ha una propria idea sull'origine dell'**anima del mondo**: l'anima è frutto dell'intervento del demiurgo che opera su due entità pre-cosmiche, l'una di natura materiale, l'altra immateriale, le quali costituiscono rispettivamente la materia o il corpo del cosmo e l'anima irrazionale. Conferendo a quest'anima razionalità e armonia, il demiurgo – identificato con l'idea del bene della *Repubblica* – crea l'anima del mondo e il mondo stesso come un cosmo ordinato. Con questa spiegazione Plutarco lascia emergere l'idea per cui alla **generazione temporale** è legata l'efficacia della **provvidenza divina** sul cosmo e la limitazione del disordine intrinseco al sostrato pre-cosmico: il demiurgo esercita la sua bontà intervenendo sull'anima irrazionale, ossia sul principio del disordine e del male. In tal modo il dio è provvidente, cioè si prende cura della generazione del mondo. Plutarco riesce quindi a spiegare la presenza del male nel cosmo – associata all'anima pre-cosmica irrazionale che è intermedia tra dio e la materia – e al contempo non solo a difendere Platone dalle

accuse di incoerenza o contraddizione, ma anche a dimostrare che quanto egli stesso sostiene sull'anima è in perfetto accordo con quanto sostiene Platone.

In chiara polemica con la posizione eternalista di Eudoro, Plutarco è a favore di un'interpretazione temporalista della cosmogonia del *Timeo*. Pertanto, invita a leggere letteralmente la pagina del *Timeo* 28b7-c2 in cui Timeo, personaggio che dà il titolo al dialogo, senza esitazioni, afferma che l'universo è una realtà sensibile, perché si coglie attraverso i sensi, e conseguentemente appartiene a quelle realtà che divengono, e quindi è soggetto a generazione e corruzione. Inoltre, la discussione plutarchea contribuisce a mostrare che questa sezione del *Timeo* è sin dall'antichità al centro di una *vexata quaestio*: ci sono autori antichi e studiosi moderni che propongono per una **interpretazione letterale** del *Timeo* e altri che sono a favore di una **interpretazione metaforica** di esso. L'obiettivo di coloro che sostengono una interpretazione letterale è provare che Platone concepisce il mondo come generato; l'obiettivo dei sostenitori dell'interpretazione metaforica è argomentare a favore dell'eternità del cosmo. Ognuno di questi gruppi di interpreti cerca di offrire soluzioni proponendo i vantaggi dell'abbracciare una tesi piuttosto che un'altra. Plutarco sostiene l'importanza del temporalismo, e, limitando il disordine intrinseco al pre-cosmo, mantiene l'efficacia della provvidenza divina. Per fare ciò, insiste sull'*auctoritas* della lettera del dettato platonico:

Perché ricorrere a un modo di appianare queste difficoltà diverso da quello che Platone stesso fornisce a coloro che vogliono accettarlo?

(Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo* 1016C; trad. Ferrari & Baldi)

Come molti maestri della sua epoca, anche Plutarco sente il bisogno di difendere Platone e l'intero *corpus* dei dialoghi dall'accusa di *incostantia*, cioè di **incoerenza** o **contraddittorietà** interna. L'accusa di *incostantia* appare sostenibile sulla base della natura stessa dei dialoghi: in essi ci sono le voci di svariati personaggi che sostengono convinzioni in contrasto tra loro. Dunque, il carattere stesso della filosofia platonica, polifonica, aperta al dibattito e problematica, si presta a essere oggetto di questa accusa. Tuttavia, come spiega Plutarco, neppure a un sofista ubriaco – e quindi, ancor meno a Platone, sulla base della polifonicità strutturale dei dialoghi – si potrebbe attribuire un atteggiamento incoerente.

Il rapporto con le scuole ellenistiche

Plutarco interviene anche nella disputa tra platonici e accademici, sostenendo un'**interpretazione unitaria della storia del platonismo**. Nel trattato *L'Accademia derivante da Platone è una* afferma che non ci sono due, tre o cinque Accademie, ma la

tradizione accademica e quella platonica si equivalgono. Nel negare una rottura tra l'antica e la nuova Accademia, Plutarco contesta la posizione di Antioco di Ascalona, così riassunta nella *Vita di Lucullo*, il cui protagonista è amico e portavoce di Antioco:

Era [*sc.* Lucullo] amante di tutta la filosofia, aveva simpatia per ogni scuola filosofica e ognuna gli era familiare. Ma un amore e un interesse particolare nutriva da tempo per l'Accademia, non la nuova Accademia, com'è chiamata, sebbene questa fosse allora assai fiorente a causa della dottrina di Carneade, conosciuta attraverso Filone, ma per l'Accademia antica, che allora aveva il suo rappresentante in Antioco d'Ascalona, un uomo che sapeva persuadere e che parlava con grande eloquenza.

(Plutarco, *Vita di Lucullo* 42, 3; trad. Traglia)

Plutarco studia anche il pensiero di altre scuole. Profondamente religioso – come emerge da *La E di Delfi* –, non può, però, non mostrare una spiccata avversione per l'epicureismo e il suo anti-provvidenzialismo. Dell'epicureismo rifiuta anche la concezione egoistico-utilitaristica della vita: considera l'esistenza come un dovere verso sé stessi e gli altri. Dal *Catalogo di Lampria* – raccolta di un'antica biblioteca databile al III o IV secolo d.C. – si ricava che Plutarco è autore di almeno otto opere contro la filosofia epicurea, di cui però sfortunatamente solo tre sono giunte fino a noi. I loro titoli sono: *Se sia ben detto vivi nascosto*, *Non si può vivere felicemente secondo Epicuro* e *Contro Colote*. È curioso, ma significativo, il fatto che Plutarco componga un egual numero di scritti anche contro la filosofia stoica, e che, anche in questo caso, ne siano conservati solamente tre, mentre i rimanenti cinque siano andati perduti. La corrispondenza del numero delle opere e, in taluni casi, anche dei titoli, e lo scritto diretto contemporaneamente contro entrambe le scuole rivali dal titolo *Estratti e confutazioni di stoici e di epicurei* sono rivelativi di una precisa strategia polemica contro le due più importanti filosofie avversarie. Il *Contro Colote* e il *Non si può vivere felicemente secondo Epicuro* potrebbero, in effetti, essere stati pensati da Plutarco come il proseguimento l'uno dell'altro. Dall'inizio del *Non si può vivere felicemente secondo Epicuro* si apprende che Plutarco e la sua cerchia di amici vogliono approfondire alcune tematiche emerse dalla lettura del libro di Colote. E proprio all'inizio di questa opera sono interessanti le riflessioni sulla modalità di lettura e interpretazione dei testi epicurei:

Ma dato che anche a lezione finita, durante la passeggiata, sono stati fatti ulteriori discorsi contro la scuola epicurea, mi è sembrato giusto ricordare anche questi; se non altro, almeno per dimostrare a quanti correggono altri che ciascuno di loro deve esaminare senza superficialità gli argomenti e gli scritti degli autori che confuta: non deve fuorviare gli inesperti, estrapolando espressioni da contesti diversi e criticando le parole indipendentemente dal loro contenuto.

(Plutarco, *Non si può vivere felicemente secondo Epicuro* 186D; trad. Delle Donne)

Attento bibliofilo, Plutarco non si cura solo della lettura dei libri della sua biblioteca di Cheronea. Viaggia molto e si reca assiduamente ad Atene, Roma e Alessandria, frequentando le biblioteche locali. Ciò che però lo rende uno straordinario studioso è la capacità di distinguere la persona dalla sua adesione a un determinato pensiero filosofico: riesce infatti a coltivare alcune amicizie con rappresentanti della cerchia epicurea nonostante l'avversione filosofica per questa scuola. Pare abbia letto le opere degli epicurei Colote e Metrodoro, benché non si possa escludere che le sue numerose amicizie gli abbiano consentito di ottenere informazioni di prima mano e, contemporaneamente, di approfondire questioni problematiche o poco chiare, colmando così eventuali lacune teoriche.

Plutarco ha un ruolo importante anche nell'offensiva platonica contro lo stoicismo. La razionalità cosmica, universale e impersonale, cui l'uomo stoico è consapevole di essere legato, cede a nuove forme di religiosità ricche di promesse di un rapporto personale con la divinità. *Sulle contraddizioni degli stoici* e *Sulle nozioni comuni secondo gli stoici* sono le opere di argomento polemico contro lo stoicismo pervenuteci. L'ostilità di Plutarco nei confronti della filosofia stoica non gli impedisce, però, di apprezzare il comportamento di alcuni suoi rappresentanti come Catone. Molte sono le contraddizioni che Plutarco rinviene nello stoicismo: in primo luogo, il riconoscimento della necessità di partecipare all'attività politica e il disimpegno di fatto praticato; in secondo luogo, alla teoria stoica delle passioni come *lógos* stravolto, egli oppone la teoria platonica della tripartizione dell'anima che mira a disciplinarle.

In un impero romano che assicura pace, sicurezza e libertà, Plutarco è ben consapevole di non poter riproporre l'ideale politico utopico platonico: adatta quindi il modello paideutico ai tempi e a un mondo i cui cittadini sono sempre più affascinati dalla religiosità orientale. Plutarco cerca non solo di ridiscutere l'importanza dell'oracolo di Delfi, ma approfondisce anche i suoi interessi per la **religione degli antichi Egizi** mescolandoli alla sua conoscenza del *Timeo*. Infatti, interpreta il mito egizio di Iside e Osiride alla luce delle nozioni di intelletto, anima del mondo e materia come ricettacolo. Fa poi ampio uso di miti escatologici che si oppongono alle negazioni e indecisioni stoiche sull'immortalità dell'anima. Invece, ne *Il ritardo della punizione divina* si spinge a definire "stravaganti" le opinioni di un epicureo sulla provvidenza divina. La discussione verte sui modi dell'azione divina, che appare talvolta incomprensibile agli uomini, per la presunta lentezza nel punire i colpevoli. Così Plutarco tratta della colpa connaturata al malvagio e successivamente della sopravvivenza dell'anima dopo la morte:

Io non potrei negare la sopravvivenza dell'anima, se non quando uno come Eracle, dopo aver rubato il tripode della Pizia, rovinerà e distruggerà l'oracolo; ma finché pronuncerà tanti e tali vaticini anche ai nostri giorni, come quello che dicono abbia dato a Corace di Nasso, non è lecito dichiarare la morte dell'anima.

(Plutarco, *Il ritardo della punizione divina* 560D2-6; trad. Besso)

Uno solo dunque è il ragionamento – dissi – che conferma sia la provvidenza divina sia la sopravvivenza dell'anima umana, e non è possibile ammettere l'una e rifiutare l'altra. E se l'anima sopravvive, è più verosimile che dopo la morte riceva ancora anche premi e punizioni; infatti durante la vita gareggia come un atleta, ma riceve quello che le spetta dopo aver gareggiato.

(Plutarco, *Il ritardo della punizione divina* 560F3-561-A2; trad. Besso)

Plutarco riesce a spiegare l'origine del male richiamandosi anche alle *Leggi* di Platone e, ipotizzando l'esistenza di un **principio divino razionale e benefico** e di un **principio produttore del male**, ridisegna il compito della provvidenza divina, che nell'aldilà punisce i malvagi e premia i buoni.

Testi

- CHERNISS, H., *Plutarch. Moralia*, vol. XIII.2, Harvard University Press and London, Cambridge (Mass.)/London 1976.
- FERRARI, F. & BALDI, L. (a cura di), *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, D'Auria, Napoli 2006.
- GALLO, I. (a cura di), *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, D'Auria, Napoli 2000.
- LELLI, E. & PISANI G. (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano 2017.
- SIRCANA, F. (a cura di), *Plutarco. Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro*, IBIS, Como/Pavia 1997.
- TRAGLIA, A. (a cura di), *Plutarco, Vite parallele*, vol. I, UTET, Torino 2013.

Bibliografia minima

- BABUT, D., *Plutarque et le Stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.
- BARIGAZZI, A., *Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il "De latenter vivendo"*, «Prometheus» 26 (1990), pp. 45-64.
- BARNES, J., *Imperial Plato*, «Apeiron» 26 (1993), pp. 129-151.
- BONAZZI, M., *L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon*, in B. COLLETTE-DUCIC, M.-A. GAVRAY & J.-M. NARBONNE, *L'esprit critique dans l'Antiquité I, Critique et licence dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 237-258.
- CORTI, A., *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- DE SIMONE, P., *Mito e verità. Uno studio sul De Iside et Osiride di Plutarco*, Vita & Pensiero, Milano 2016.
- DONINI, P., *Plutarco e la rinascita del platonismo*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA & D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I.3, Salerno ed., Roma 1994, pp. 35-60.

- DONINI, P., *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo di Plutarco*, in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA & P. MANGANARO (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 247-272.
- DORANDI, T., *Gli scritti antiepicurei di Plutarco*, in AA.V.V., *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 679-682.
- FERGUSON, J., *Epicureanism under the Roman Empire*, in *ANRW* II 36.4 (1990), pp. 2257-2327.
- FERRARI, F., *Πρόνοια platonica e νόησις νοήσεως aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. ANGUILAR (eds.), *Plutarco, Platon y Aristoteles. Actas del V Congreso internacional de la I.P.S.*, Ediciones Clásicas, Madrid 1999, pp. 63-77.
- FERRARI, F., *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, D'Auria, Napoli 1995.
- FERRARI, F., *La funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, «Athenaeum» 89 (2001), pp. 525-574.
- FERRARI, F., *La letteratura filosofica di carattere esegetico in Plutarco*, «Sicilorum Gymnasium» 54 (2001), pp. 259-283.
- GALLO, I., *La polemica antiepicurea nel De latenter vivendo di Plutarco: osservazioni e note esegetiche*, in G. GIANNANTONI & M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 929-937.
- IOPPOLO, A.M., *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. Plutarch. Adv. Col. 26, 1121F-1122F: una testimonianza su Arcesilao*, «Elenchos» 21 (2000), pp. 333-360.
- KECHAGIA, E., *Plutarch and Epicureanism*, in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell, Oxford 2014, pp. 104-120.
- OPSOMER, J., *Quelques réflexions sur la notion de providence chez Plutarque*, in C. SCHRAEDER, V. RAMÓN & J. VELA (eds.), *Plutarco y la Historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1997, pp. 343-356.
- OPSOMER, J., *Plutarch's Platonism revisited*, in M. BONAZZI & V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 161-200.
- OPSOMER, J., *Plutarch and the Stoics*, in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell, Oxford 2014, pp. 88-103.
- TARRANT, H., *Scepticism or Platonism? The philosophy of the fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- WHITTAKER, J., *The value of indirect tradition in the establishment of Greek philosophical texts or the art of misquotation*, in J.N. GRANT (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*, AMS Press Inc., New York 1989, pp. 63-95.
- ZIEGLER, K., *Plutarchos von Chaironea*, in *RE* XXI, 1 (1951), pp. 636-962 e XXI, 2 (1952), pp. 2523-2524.

Ben sapendo infatti che quando un medico viene elogiato i suoi concorrenti invidiosi lo chiamano “medico a parole”, decisi di mettere a tacere le loro lingue maldicenti non esprimendomi davanti ai malati più del necessario.

(Galeno, *I miei libri* 15)

quarta ora

su filosofia e medicina: Galeno di Pergamo

La formazione filosofica

Nel ricco e composito panorama intellettuale del II secolo d.C. Galeno appare una personalità, da molti punti di vista, eccezionale e non solo per la riuscita fusione di scienza medica e filosofia e la straordinaria varietà di interessi riflessa in una sterminata produzione letteraria. Nato a **Pergamo**, città dell'Asia Minore, nel 129/130 d.C., e membro di una famiglia dell'*élite* municipale, segue l'educazione filosofica grazie alla liberalità del padre. Frequenta molto presto le lezioni dei maestri delle quattro filosofie post-aristoteliche. Tra di esse menziona quelle di un platonico allievo di Gaio, un aristotelico allievo di Aspasio, uno stoico allievo di Filopatore e un epicureo ateniese. A sedici anni è avviato agli studi di medicina, che lo portano a trasferirsi a Smirne presso l'ippocratico Pelops. Alla morte del padre e grazie all'eredità ricevuta, compie numerosi viaggi, il più importante dei quali è ad Alessandria d'Egitto. Qui, dove rimane cinque anni, sembra segua le lezioni del platonico Albino, un altro allievo di Gaio, e venga a contatto con la tradizione dei **commenti ippocratici**. Dopo essere rientrato a Pergamo, come medico dei gladiatori del santuario di Asclepio, e aver raggiunto l'apice della sua folgorante carriera, approda alla corte imperiale come **medico** personale di Marco Aurelio e del figlio Commodo. I suoi impegni a corte durano fino all'ascesa al potere di Commodo (nel 180 d.C.), per il quale Galeno nutre un profondo disprezzo. Muore tra il 210 e il 216 d.C., dopo aver visto bruciare, nel 192 d.C., la sua enorme biblioteca.

Ti meravigliavi non perché mi si sia visto sopportare senza addolorarmi la distruzione nell'incendio dei miei depositi di argento, d'oro, di argenteria e molti contratti, bensì quella ulteriore di una quantità delle opere che avevo scritto qui, di moltissimi farmaci di ogni genere, sia semplici sia composti, di diversi strumenti [...]. Ritornato a Roma,

mi trovavo privato di tutte quelle cose senza le quali è impossibile fronteggiare rapidamente qualsiasi evenienza. Avvertivo questa difficoltà così come la avverto ogni giorno, quando provo il bisogno ora di un libro, ora di uno strumento oppure di un farmaco. La cosa più terribile circa la perdita dei libri ti è però sfuggita: non resta più neppure la speranza di poterli ricostruire, perché in quel giorno sono completamente bruciate tutte le biblioteche sul Palatino. [...] Oltre a tali e tante opere, perdetti nello stesso giorno tutti quei libri che dopo la correzione erano stati da me scritti in una copia pulita (si trattava di testi magari oscuri ma anche pieni di errori di scrittura): avevo deciso di fare un'edizione mia, che comportasse una rigorosa rielaborazione delle lezioni.

(Galeno, *L'imperturbabilità* 4 e 11-14; trad. Vegetti)

“Primo fra i medici” e “unico tra i filosofi”, scrive commenti agli scritti di **Ippocrate** e numerosi testi polemici, trattati di argomento filosofico, opere di critica letteraria ed erudizione linguistica: per raggiungere la straordinaria vastità della sua produzione pare che abbia dovuto scrivere 500 pagine all'anno per 50 anni! Il suo modello di medico filosofo è Ippocrate, mentre – a suo modo di vedere – Platone è allievo di Ippocrate nel metodo e nell'indagine sulla natura. Galeno ritiene che solo la medicina, disprezzando la ricchezza, possa dare significato alla filosofia, la quale, a sua volta, fornisce lo strumento logico per rendere razionale la medicina:

Se ai medici è necessaria la filosofia per l'apprendimento iniziale e per il successivo esercizio, è chiaro che chi è un vero medico è sempre anche un filosofo, ai filosofi è necessaria la medicina. Sul fatto che ai medici abbisogni la filosofia per adoperar bene l'arte non credo abbia bisogno di dimostrazione chi ha visto spesso che gli avidi di ricchezze, sono spacciatori di droghe non medici e usano l'arte per fini opposti a quelli a cui è destinata per natura.

(Galeno, *Il miglior medico è anche filosofo* III 61; trad. Garofalo & Vegetti)

Letto di Platone e Aristotele, Galeno non trascura nemmeno i lavori degli epicurei e dei pirroniani, ma questi non rientrano tra i suoi maestri di pensiero. Le notizie che possediamo sulla vita e i suoi scritti sono molto precise e dettagliate, perché provengono dallo stesso Galeno. Traccia il profilo della propria formazione e del proprio stile di vita medico quasi al fine di proporre la sua vita come *exemplum* ai suoi discepoli e la sua formazione come modello di **normalizzazione** dell'insegnamento medico. Al contempo questo appare un modo per **polemizzare** con un insegnamento della medicina ancora privo di istituzionalizzazione pubblica e affidato ai privati.

Mi sembra giusto, Eugeniano, la tua esigenza di un libro che funga da guida all'ordine dei miei scritti: non hanno tutti lo stesso scopo, la stessa funzione e neppure lo stesso argomento.

(Galeno, *L'ordine dei miei libri* 1; trad. Vegetti)

La bontà del tuo consiglio di redigere un elenco dei libri che ho scritto, eccellente Basso, è stata resa evidente da un fatto. Si tratta di questo: nel Sandalario, dove si trova la maggior parte delle librerie di Roma, mi è capitato di vedere alcune persone che discutevano se fosse opera mia o di qualcun altro il libro messo in vendita, che in effetti era intestato *Il Medico, di Galeno*. C'era qualcuno che lo comperava pensando fosse mio, ma un filologo, colpito dalla stranezza del titolo, volle vedere la formulazione del suo argomento. Lette le prime due righe, mise subito giù il volume, dicendo solo queste parole: «Questo non è lo stile di Galeno, e codesto libro ha un'intestazione falsa». L'uomo che aveva parlato così era certo stato formato da quell'educazione primaria che i ragazzi greci ricevevano fin dall'inizio dagli insegnanti di grammatica e di retorica. Ma la maggior parte di coloro che oggi seguono gli studi di medicina o di filosofia, benché non siano neppure capaci di leggere bene, si aggirano alla ricerca di maestri che dovrebbero insegnar loro quanto vi è di più importante e di più nobile fra le conoscenze umane, quelle che appunto insegnano la filosofia e la medicina.

(Galeno, *I miei libri*, Prolog. 1-4; trad. Vegetti)

Utili a ricostruire la sua dottrina e la sua produzione sono *L'ordine dei miei libri*, *I miei libri*, auto-bibliografie ragionate, e *Le mie opinioni*, che costituiscono una sorta di testamento epistemologico in cui vengono affrontati gli aspetti fondamentali del suo pensiero. Ciò che emerge dai suoi testi è una **lettura diretta** e non mediata degli autori antichi. Tale approccio agli antichi permette di sviluppare un eccezionale **spirito critico**: Galeno dimostra di non aver bisogno di legarsi in modo servile a scuole le cui dottrine avrebbe dovuto accettare anche qualora fossero state infondate o indimostrabili. Contrario al dogmatismo è in realtà lontano anche dallo scetticismo acritico. Filosofo rigoroso, paladino della certezza delle **verità scientifiche**, non può, quindi, difendere il dubbio e appoggiare forme di **scetticismo pirroniano**. Lo studio dei procedimenti dimostrativi della geometria euclidea sedimenta in Galeno la garanzia di giungere a incontrovertibili verità scientifiche. Tale modo di procedere applicato ai problemi filosofici gli consente di distinguere quelli razionalmente risolvibili da quelli insolubili. Solo questi ultimi vengono lasciati allo scetticismo o alla persuasione retorica.

Un platonismo anomalo

Galeno è critico verso lo scetticismo accademico, proprio perché ritiene esistano delle verità scientifiche. Resta però difficile assegnargli una precisa **ideologia di scuola**. Benché si senta vicino a Platone, rifiuta le tesi teologiche, cosmologiche e psicologiche medioplatoniche; condivide, invece, la logica, l'epistemologia, la filosofia della natura aristoteliche assieme alla teoria degli elementi – che preferisce attribuire a Ippocrate –, ma non l'ipotesi del cardio-centrismo. Dall'evidente rifiuto

di ogni tipo di dogmatismo, cui le diverse sette filosofiche indirizzavano gli allievi, nascono in Galeno due atteggiamenti: l'**eclettismo** e lo **scetticismo ragionevole**. Con eclettismo si intende il rifiuto di aderire in modo acritico al sistema di una delle sette filosofiche, mentre con scetticismo ragionevole si indica la libertà di non accettare dottrine infondate o indimostrabili. Il **dissenso** (la *diafonia*) di platonici, aristotelici, stoici, epicurei riguarda problemi cosmologici (se il cosmo sia generato o ingenerato), teologici (la natura degli dèi), e di psicologia (se l'anima sia mortale o immortale, corporea o incorporea). Tuttavia tale dissenso su problemi centrali della filosofia può attraversare anche esponenti di una stessa scuola. L'argomento della *diafonia*, uno dei principali argomenti che gli scettici usano contro i dogmatici, è ritenuto da Galeno inevitabile per tutte le questioni che sfuggono al controllo dell'esperienza e dei metodi dimostrativi.

In quanto ragionevole, lo scetticismo di Galeno non chiude alla possibilità che ci siano delle certezze anche in **teologia** e **psicologia**. Egli commenta le sezioni mediche del *Timeo* senza trarre da questo dialogo dottrine metafisiche; ne riprende, invece, la concezione dell'anima e la visione finalistica dell'essere umano e della natura. Appare infatti sicuro che un disegno provvidenziale regga il mondo, così come è sicuro che l'anima sia divisa in tre parti, come si ricava sin dal libro IV della *Repubblica*. Secondo Galeno l'**anima** è aristotelicamente **forma del corpo**: facendo interagire la **tripartizione platonica** con lo studio dell'**anatomia** alessandrina, pone le tre parti dell'anima come forma dei rispettivi principi somatici (cervello, cuore e fegato). Il cervello è la parte razionale, il cuore la parte emotiva, e il fegato quella desiderante. Con il termine "anima" designa proprio le funzioni psichiche erogate da ciascuno di questi organi. Quanto all'immortalità e all'incorporeità della parte razionale, Galeno è scettico:

In primo luogo dunque è necessario sapere che in noi vi sono tre principi di movimento eterogenei fra loro, allo scopo sia di scoprire la virtù dell'anima sia il modo di acquisirle: ed è necessario anche per la cura delle passioni dell'anima. Al contrario, non è indispensabile a questo scopo sapere che uno di essi risiede nel cervello, un altro nel cuore, e un terzo nel fegato. E questo in effetti mostrò Platone dicendo nella *Repubblica* che vi sono tre forme dell'anima senza far menzione dei luoghi del corpo in cui ciascuna risiede. Invece nel *Timeo*, in cui trattava della teoria della natura, non si limitò a dichiarare che la nostra anima nel suo insieme presenta tre forme, ma che inoltre esse hanno una triplice collocazione: l'una nel cervello, un'altra nel fegato, un'altra ancora nel cuore. Crisippo e i suoi seguaci hanno scritto attorno al luogo del corpo in cui è collocata la parte egemonica dell'anima, ma non hanno mostrato in che cosa questa conoscenza sarebbe utile [...]. Ho mostrato invece che per i medici è utile il discorso relativo ai tre principi, e quale parte della teoria della natura possa essere necessaria o utile per la conoscenza dei nostri corpi.

(Galeno, *Le mie opinioni* 8; trad. Vegetti)

Dichiaratamente avverso agli stoici, ne accetta il **finalismo provvidenzialistico**. Le tesi stoiche – il monismo psichico, la teoria delle passioni, il cardio-centrismo – sono discusse per riconoscere come fondate le teorie platoniche al riguardo. Tuttavia, anche lo stoicismo rientra, per Galeno, assieme al platonismo e all'aristotelismo, nella **tradizione filosofico-scientifica**. Considera nefasto solo l'atomismo epicureo, che pensa alla natura come composta da particelle discontinue e immutabili, sottoposte alla necessità meccanicista e al caso, e che nega la provvidenza divina e i valori morali, riducendo così la vita umana a quella delle bestie.

A un eclettismo filosofico corrisponde un eclettismo in campo medico. La “buona scuola” di medicina si costruisce seguendo due tradizioni: da un lato la **tradizione ippocratica**, con la fisiopatologia umorale, dall'altro l'**anatomo-fisiologia aristotelica** unita al retaggio degli anatomisti alessandrini ed ellenistici. Questa “buona scuola” si oppone a quella materialista, ispirata a Epicuro ed Erasistrato, che ha tra i suoi maggiori esponenti Asclepiade di Bitinia (II-I secolo a.C.), Temisone (I secolo a.C.) e Tessalo (I secolo d.C.). Galeno individua nella mancanza di unità, evidente nella divisione in sette mediche, il problema della medicina. Alla *diafonia* tra le scuole mediche, che favorisce lo sviluppo di obiezioni scettiche, Galeno prova a dare una risposta sistematica. Egli individua le caratteristiche epistemologiche delle diverse sette per raggrupparle in tre grandi scuole: la **metodica**, l'**empirica** e la **razionalistica o dogmatica**.

Le prime due scuole considerano non necessario per la professione medica lo studio dell'anatomia, riducendo di fatto la medicina al rango di una tecnica manuale per imparare la quale sono necessari sei mesi. Invece per Galeno, l'anatomia, paragonata al “principio di una teologia rigorosa”, è la **prova scientifica dell'esistenza di un ordine** e di un **senso provvidenziale del mondo**, poiché offre un fondamento certo a quelle convinzioni finalistiche che le filosofie potevano argomentare solo retoricamente. Ai razionalisti o dogmatici che riconoscevano il primato dell'anatomia, Galeno rimprovera il relegamento della teoria degli elementi primi della materia (acqua, aria, terra e fuoco) e delle relative qualità (caldo/freddo, secco/umido) alla filosofia della natura, privando la medicina del suo **fondamento bio-fisico**. Superare la *diafonia* tra le scuole di medicina è importante, perché consente di ridare omogeneità alla **preparazione dei medici**, affidabilità alle terapie, garantire l'espulsione degli incompetenti e costruire così un sapere medico fondato su teorie coerenti e sul modello delle matematiche. Il sapere medico non può dividere evidenza razionale ed evidenza empirica. Grande luminare del suo tempo, Galeno prevede anche la fine di ogni interesse per la ricerca medica, che scompare effettivamente con il III secolo d.C. di fronte alle difficoltà politiche ed economiche dell'impero, alla decadenza delle grandi istituzioni scientifiche e all'accentuarsi dell'interesse filosofico per le tendenze religiose.

Testi

- GAROFALO, I. & LAMI, A., *Galeno, L'anima e il dolore, De Indolentia e De propriis placitis*, BUR, Milano 2012.
- GAROFALO, I. & VEGETTI, M., *Galeno. Opere scelte*, UTET, Torino 1978.
- KÜHN, K.G., *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 voll., Cnobloch, Leipzig 2011.
- NUTTON, V., *Galen, On my Opinions*, De Gruyter, Berlin 1999.
- VEGETTI, M., *Le opere psicologiche di Galeno*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- VEGETTI, M., *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, Carocci, Roma 2013.

Bibliografia minima

- BARNES, J. & JOUANNA, J. (éds), *Galien et la philosophie*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 2003.
- BOUDON-MILLOT, V. & GAROFALO, M.L., *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Carocci, Roma 2016.
- BOUDON-MILLOT, V., *Figures du maître chez Galien*, in J. BOULOGNE & A. DRIZENKO (éds.), *L'enseignement de la médecine selon Galien*, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, Lille 2006, pp. 15-30.
- CHIARADONNA, R., *Galen and Middle Platonism*, in CH. GILL, T. WHITMARSH & J. WILKINS, *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 243-260.
- DE LACY, P.H., *Galen's Platonism*, «American Journal of Philosophy» 93 (1972), pp. 27-39.
- DONINI, P., *Psychology*, in R.J. HANKINSON (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 184-209.
- FERRARI, F., *Galeno interprete del Timeo*, «Museum Helveticum» 55 (1998), pp. 14-34.
- GILL, CH., *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- HANKINSON, R.J., *Galen's Anatomy of the Soul*, «Phronesis» (1991) 36.2, pp. 197-233.
- HANKINSON, R.J. (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- JOUANNA, J., *La notion de nature chez Galien*, in J. BARNES & J. JOUANNA (éds.), *Galien et la philosophie*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 2003, pp. 229-268.
- LLOYD, G.E.R., *Mathematics as a Model in Galen*, in R.W. SHARPLES (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 110-130.
- MANETTI, D. & ROSELLI, A., *Galeno commentatore di Ippocrate*, in ANRWII 37.2 (1994), pp. 1529-1635.
- NUTTON, V., *Galen: A Thinking Doctor in the Imperial Rome*, Routledge, London/New York 2020.
- PIETROBELLI, A., *Galien agnostique : un texte caviardé par la tradition*, «Revue des études grecques» 126 (2013), pp. 103-135.

-
- PIETROBELLI, A., *Contre Galien. Critiques d'une autorité médicale de l'Antiquité à l'âge moderne*, Honoré Champion, Paris 2020.
- PIGEAUD, J., *L'introduction du methodisme à Rome*, in *ANRWII* 37.1 (1993), pp. 565-599.
- RAIOLA, T., *Nel tempo di una vita: studi sull'autobiografia in Galeno*, Fabrizio Serra, Pisa/Roma 2015.
- SEDLEY, D., *Creationism and its Critics in the Antiquity*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2007.
- VAN DER EIJK, PH. (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Brill, Leiden 2012.
- VEGETTI, M., *L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in *ANRWII* 37.2 (1994), pp. 1672-1717.

Così come ho una grande venerazione per le opere di Aristotele su altri argomenti, poiché trovo più verità nelle opinioni tramandate da lui che in quello che altri hanno sostenuto, considero allo stesso modo anche ciò che afferma nella sua teoria dell'anima.

(Alessandro di Afrodisia, *Sull'anima* 2, 4-7)

quinta ora

sul Peripato imperiale: da Andronico ad Alessandro

Andronico di Rodi e Boeto di Sidone

Benché gli attuali studi non siano concordi sul fatto che ad Andronico di Rodi (I secolo a.C.) si debba la forma del *corpus aristotelicum* giunta fino a noi, resta fuor di dubbio che questi abbia un ruolo abbastanza importante nella riscoperta della **filosofia aristotelica** e per il cosiddetto “ritorno ad Aristotele”. Come accade per Platone, anche i primi commentatori aristotelici si dedicano allo studio dei trattati del caposcuola redigendo commenti, parafrasi e opere esegetiche con l'obiettivo di ridurre a sistema il suo pensiero. La sistematizzazione di un *corpus* di scritti eterogeneo in concorrenza col sistema stoico comporta l'accentuazione di alcuni aspetti a scapito di altri e riflessioni e soluzioni talvolta distanti dalla lettera del testo. Tra gli scritti aristotelici privilegiati nel I secolo a.C. ci sono le *Categorie*, di cui, in epoca imperiale, non si fanno commenti in senso stretto, ma piuttosto parafrasi. La predilezione per questo trattato è probabilmente dovuta al fatto che i temi in esso contenuti consentono di elaborare un sistema dottrinale coerente ridiscutendo e offrendo soluzioni ai dibattiti delle scuole ellenistiche. Benché nei primissimi secoli dell'impero l'interesse per le *Categorie* tocchi anche platonici come Eudoro, Filone e gli autori di pseudo-epigrafi pitagorici, la conoscenza diretta dei trattati rimane circoscritta al circolo degli aristotelici.

Tra gli allievi di Andronico c'è **Boeto di Sidone** che diviene suo successore e scolarca del Peripato di Atene, ma non disdegna di tenere lezioni anche al di fuori. La sua datazione oscilla seguendo quella di Andronico: egli si collocherebbe dunque attorno alla metà del I secolo a.C. o alcuni anni più tardi. Riguardo ai modi in cui insegnare la filosofia, i maestri aristotelici cercano di stabilire come somministrare le letture tenendo conto di diversi fattori. A differenza del suo maestro e degli aristo-

telici successivi – che ritengono di dover iniziare a leggere Aristotele dalla logica –, Boeto, per esempio, avrebbe spiegato che lo studio della filosofia aristotelica deve cominciare con la **fisica**, perché questa disciplina è a noi più familiare (si occupa, infatti, di cose per noi abituali). È opportuno quindi iniziare sempre da ciò che, per diversi motivi, risulta più evidente. Inoltre, la decisione di porre la fisica come prima disciplina potrebbe risentire anche della posizione che Boeto assume sulla questione degli **universali** (le sostanze seconde aristoteliche). Egli ritiene che gli individui percepibili con i sensi siano sostanze prime, e considera l'universale come “posteriore”. Poiché le cose sensibili sono “anteriori”, sia da un punto di vista ontologico che gno-seologico, allora la filosofia dovrebbe occuparsi prima di esse e poi dell'universale.

Tuttavia, Boeto sembra non aver mai contestato l'importanza della logica: si dedica infatti a spiegare anche gli scritti dell'*Organon*. Tra tali testi esplicativi emerge il *Commento alle Categorie*, in cui Boeto confuta le obiezioni mosse ad Aristotele da uno sconosciuto autore, concentrandosi – a differenza di Andronico e degli altri peripatetici età imperiale – su ogni singola espressione del testo. Stando alla testimonianza di Simplicio (480-540 d.C.), Boeto sarebbe l'inventore del **commento aristotelico**. Inoltre, Boeto sembra aver utilizzato il testo delle *Categorie* per ripensare l'**ilemorfismo** di Aristotele – concependo la forma come un accidente della materia –, una dottrina, com'è noto, estranea alle *Categorie*. Boeto sostiene che il titolo di sostanza prima si applichi in primo luogo alla materia e in secondo luogo al **composto di materia e forma**. Boeto nega, quindi, la sostanzialità della forma, perché concepisce quest'ultima come qualcosa che è nella materia come *in* un soggetto. Per esempio, nel composto ilemorfico di anima e corpo, l'anima sarebbe solo un accidente del corpo.

Commentatori peripatetici

Un altro commentatore peripatetico delle *Categorie* è **Aristone di Alessandria**: è difficile dire se questi sia l'Aristone allievo di Antioco di Ascalona o il contemporaneo del platonico Eudoro di Alessandria e di Strabone (60 a.C. - 21/24 d.C.). Benché scarse, le testimonianze sulla sua opera contribuiscono a mostrare che fa parte dei “**dissidenti interni**”: infatti appare un critico e non un fedele interprete e difensore di Aristotele. Su una linea ancor meno moderata si colloca **Senarco di Seleucia** (I secolo a.C.), maestro ad Alessandria, Atene e Roma. Definito peripatetico, perché mette al centro dei suoi interessi filosofico-scientifici Aristotele, non si attiene in realtà ai suoi insegnamenti. Nel *Commento a Sul cielo*, Simplicio riporta che Senarco criticava con obiezioni e aporie la dottrina aristotelica del quinto elemento come sostanza dei corpi celesti. Partendo dal trattato *Sul cielo*, Senarco avrebbe quindi opposto alla tesi aristotelica, che considera i cieli fatti di un corpo speciale – ossia il quinto elemento –, una serie di difficoltà.

Tra il I secolo d.C. e la metà del II secolo d.C. l'interesse degli aristotelici appare concentrato sulle *Categorie*: Aspasio e Adrasto di Afrodisia sono autori di commenti a quest'opera. **Aspasio** (metà del II secolo d.C.), filosofo tutt'altro che di secondo piano, è autore tra l'altro di un *Commento all'Etica Nicomachea*. L'interesse per questo commento – di cui si sono conservati i libri I-IV e VII-VIII – risiede soprattutto nella sua datazione fissata alla prima metà del II secolo d.C.: ciò lo rende il più antico commento peripatetico giunto fino a noi. Benché la lettura del testo risulti superficiale in quanto destinata a principianti, è utile per osservare il metodo di lavoro di Aspasio e l'interesse per l'intero trattato e non solo per selezionati nuclei teorici. Egli si sforza di chiarire il testo di Aristotele: mostra un **interesse filologico** non comune, individuando varianti testuali e termini ambigui. Proceede a partire dalla citazione del lemma di un passo aristotelico, spesso in forma abbreviata, per poi proporre su di esso un certo numero di delucidazioni; offre definizioni, opera distinzioni e divisioni, cerca di risolvere aporie. Anche se ufficialmente non appartiene al Peripato, è chiaramente un simpatizzante della dottrina aristotelica che difende da peripatetici non ortodossi e interpretazioni ostili. Evita di sollevare polemiche nei confronti di Platone, soprattutto per quanto riguarda questioni etiche. Ritiene che i pitagorici abbiano anticipato alcune idee fondamentali dell'etica aristotelica, e riconosce a questi di aver creato per primi un insegnamento basato sulla formazione morale degli allievi. Mentre sono totalmente assenti riferimenti agli epicurei, la sua posizione nei riguardi degli stoici è esplicitamente polemica: critica l'intellettualismo etico di Crisippo, il monismo psichico e la teoria delle passioni come stravolgimento del *lògos*.

Adrasto di Afrodisia è una delle massime autorità peripatetiche della prima metà del II secolo d.C. Egli scrive un'opera sull'ordinamento della filosofia di Aristotele nella quale sostiene che i *Topici* vadano collocati subito dopo le *Categorie*. Sembra dunque possibile ipotizzare che l'organizzazione degli scritti logici presupposta nell'*Organon* non si sia ancora definitivamente affermata nel II secolo d.C., se Adrasto sostiene che le *Categorie* siano un'introduzione ai *Topici*. Oltre ai commenti all'*Etica Nicomachea*, alla *Fisica* di Aristotele, ai *Caratteri* di Teofrasto, Adrasto è autore di un *Commento al Timeo*. Di questo straordinario lavoro c'è traccia in alcune pagine dell'*Esposizione delle conoscenze matematiche utili per la lettura di Platone* di Teone, da cui si ricava una discussione intorno all'etere e il pieno riconoscimento dell'*auctoritas* aristotelica.

Alessandro di Afrodisia

I progressi enormi fatti dagli studi critici fanno emergere che il ritorno ad Aristotele mette in campo innumerevoli filosofi e una imponente energia creativa. Evocare il nome di Aristotele significa ancorare un'intera tradizione all'**autorità filosofica** del

suo fondatore. Essere un'autorità filosofica vuol dire avere autorevolezza, ma non necessariamente essere infallibile. Infatti, non mancano filosofi che, pur operando all'interno della tradizione peripatetica, non nascondono un certo disaccordo con Aristotele. Tale disaccordo non rende, però, impossibile trovare spunti per rinvenire una filosofia coerentemente "aristotelica".

L'interprete più noto di Aristotele è **Alessandro di Afrodisia**, figlio di Ermia, originario della città della Caria. Vissuto tra il II e il III secolo d.C., ha come maestri Erminio, discepolo di Aspasio, Sosigene e probabilmente Aristotele di Mitilene. Ottiene la **cattedra municipale** di filosofia sotto gli imperatori Settimio Severo (145-211 d.C.) e Caracalla (188-217 d.C.). È questo un dato non di scarso valore. La produzione degli aristotelici di età imperiale è andata quasi totalmente perduta, fatta eccezione per quella di Alessandro che è sopravvissuta in quanto letta e studiata appunto nelle scuole.

L'obiettivo di Alessandro è difendere Aristotele dalle **accuse di contraddizione** e mostrare la **coerenza** e **sistematicità** del suo pensiero. Tra gli scritti basati sulla sua attività di insegnamento ci sono pervenuti i commenti ad *Analitici primi*, *Topici*, *Metafisica* I-IV, *Metereologia*, *Sulla sensazione*. Il commento dei libri VI-XII della *Metafisica* e *Le Confutazioni sofistiche* non sono considerati autentici. Possediamo i trattati: *Sul destino*, *Sulla provvidenza*, *Sull'anima*, *Sulla mescolanza*, nonché altri conservati in traduzioni arabe. Conserviamo anche raccolte di *Questioni* e *Problemi*, di cui solo alcune sono autentiche. La differenza tra **commenti** e **trattati** è che in questi ultimi Alessandro presenta il proprio pensiero come coincidente con quello di Aristotele. La sua posizione appare quindi diversa da quella dei primi commentatori che, più liberi rispetto al dettato del testo aristotelico, non esitavano a sottolinearne incoerenze o a correggerne alcune tesi. Quanto alle *Questioni* e ai *Problemi*, questo genere letterario appare tradizionale nell'ambito aristotelico e si diffonde solo successivamente anche nel platonismo.

Al fine di mostrare la coerenza e l'assenza di contraddizioni nella filosofia di Aristotele, Alessandro sviluppa metodi e soluzioni che gli consentono di intervenire in temi di capitale importanza. Di fronte a passi oscuri o di difficile interpretazione, Alessandro cerca chiarimenti in altre opere aristoteliche convinto che sia Aristotele stesso a fornire la soluzione del problema. Alessandro perfeziona, inoltre, il metodo esegetico dei commentatori peripatetici post-ellenistici e **commenta per intero** i trattati aristotelici mostrando, peraltro, particolare attenzione a questioni filologiche.

Rispetto alla questione degli **universali**, Alessandro sostiene la **tesi essenzialista**, per cui esistono essenze immanenti alle cose, e ritiene che gli universali non sono altro che collezioni di individui. Dunque, contro il **nominalismo** di Boeto, Alessandro afferma che le sostanze seconde sono essenze o nature immanenti alle cose e non sono in sé stesse universali. Quando tali nature determinano una pluralità di oggetti particolari, allora viene attribuito a esse l'accidente universale.

A sostegno dell'**ilemorfismo**, Alessandro afferma la sostanzialità della forma. Ciò si evince dal trattato *Sull'anima*. Ancora una volta contro Boeto, Alessandro sostiene che l'anima non è un accidente, un semplice attributo del corpo privo di efficacia causale: l'**anima** è l'**essenza del corpo**, ciò che ne determina la forma e la funzione; è dunque l'anima la causa dell'essere del corpo a cui appartiene. Alessandro prova a risolvere anche alcune contraddizioni legate alla **teoria dell'intelletto attivo**: per esempio, identificando l'intelletto attivo con l'**intelletto divino**, o motore immobile, Alessandro concilia il carattere ilemorfico di tutti i processi psichici e la necessità che tutte le attività, anche il pensare, siano riferite a una causa superiore, che è l'intelletto puro, forma senza materia.

Le posizioni di Alessandro sulla **provvidenza** e sul **fato** sono le conseguenze etiche e cosmologiche della dottrina della **forma** e dell'**essenza**. In Aristotele manca una dottrina della provvidenza in rapporto al mondo sublunare. Tale dottrina è, invece, formulata dagli stoici, per i quali il mondo è tenuto assieme ed è regolato dal principio divino immanente, da Platone, che sviluppa un articolato provvidenzialismo attraverso la figura del demiurgo del *Timeo*, e dai platonici che sviluppano un ampio dibattito attorno a questo tema. Per Alessandro non esiste il demiurgo, ossia una causa produttrice razionale che genera l'ordine cosmico guardando a un paradigma intelligibile. Il paradigma è **immanente**: è la **forma ilemorfica** considerata come il fine del movimento naturale. L'ordine del mondo sublunare è determinato dal movimento degli astri e dalla presenza delle forme. Non c'è, pertanto, bisogno di una intelligenza divina o di una concezione forte di provvidenza per garantire ordine e bontà al cosmo:

Il cosmo nel suo insieme non ha bisogno di un ente che provveda, né per la sua esistenza, né per la sua buona disposizione; e tuttavia la provvidenza che si esercita nel cosmo si esercita in modo che nel cosmo una parte provvede, un'altra è oggetto di provvidenza. Infatti quella parte di corpo del cosmo che è incorruttibile e non generata, che si trova sempre in una disposizione ordinata in virtù della propria natura e anima e che si muove del proprio moto per desiderio di farsi simile al dio primo, non ha alcun bisogno dell'ente che provveda, avendo già nella sua natura la perfezione sia quanto all'essere sia quanto alla buona disposizione. A essere oggetto di provvidenza, invece, è quella parte del cosmo che è generata e corruttibile e che ha bisogno dell'aiuto di un altro ente sia per esistere sia per conservarsi eterna secondo la specie in virtù del mutamento bene ordinato.

(Alessandro di Afrodisia, *Questioni sulla provvidenza* 63, 15-22; trad. Fazzo)

Quanto al fato, esso è identificabile con la natura che opera non invariabilmente e necessariamente, ma "per lo più". Ammettendo eccezioni nell'opera della natura, Alessandro rifiuta il determinismo. Nell'opera di Alessandro coincidono il **punto culminante** e il **punto terminale** dell'esegesi peripatetica di Aristotele: dopo Alessandro gli interpreti più importanti del pensiero del passato apparterranno tutti alla scuola neoplatonica. Di conseguenza, anche i commentatori delle opere aristoteliche

saranno neoplatonici e proprio a questi Alessandro offre straordinari strumenti esegetici per accedere finalmente in modo completo ai trattati di Aristotele e incorporare il pensiero dello Stagirita nel sistema dottrinale platonico.

Nelle riunioni della sua scuola era solito farsi leggere dei commenti di Severo o di Cronio o di Numenio o di Gaio o di Attico, oppure tra i peripatetici, di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di altri.

(Porfirio, *Vita di Plotino* 14, 10-13; trad. Casaglia)

Da questo passaggio della *Vita di Plotino* scritta da Porfirio si apprende che Plotino studia Aristotele e i commentatori peripatetici. Il risultato è che pur criticando Aristotele, le cui dottrine trova incoerenti e incomplete, Plotino si serve, proprio per il tramite di Alessandro, di termini e concetti aristotelici che risemantizza in un nuovo contesto teoretico ed ermeneutico. Al vertice dell'esegesi peripatetica, l'influenza di Alessandro tocca, inoltre, non solo i neoplatonici, ma anche i commentatori arabi: questi entreranno in contatto con Aristotele e riceveranno l'interpretazione dell'aristotelismo fornita da Alessandro.

Testi

- ACCATTINO, P. & DONINI, P. (a cura di), *Alessandro di Afrodisia, L'anima*, Laterza, Roma/Bari 1996.
- FAZZO, S. & ZONTA, M. (a cura di), *Alessandro, La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Rizzoli, Milano 1999.
- KONSTAN, D. (ed.), *Aspasius. On Aristotle's Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, Cornell University Press, London 2007.
- NATALI, C. & TETAMO, E. (a cura di), *Alessandro di Afrodisia, Il destino*, Rusconi, Milano 1996.
- RESCIGNO, A. (a cura di), *Alessandro di Afrodisia. Commentario al De caelo di Aristotele, Frammenti del primo libro*, Hakkert, Amsterdam 2004.
- RESCIGNO, A. (a cura di), *Alessandro di Afrodisia. Commentario al De caelo di Aristotele, Frammenti del secondo, terzo e quarto libro*, Hakkert, Amsterdam 2008.
- TODD, R.B. (ed.), *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the De Mixtione with Preliminary Essay*, Brill, Leiden 1976.

Bibliografia minima

- BECCHI, F., *Aspasio, commentatore di Aristotele*, in ANRWII 36.7 (1994), pp. 5365-5396.
- CHIARADONNA, R. & GALLUZZO, G., *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

- CHIARADONNA, R. & RASHED, M. (éd.), *Boéthos de Sidon - Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020.
- CHIARADONNA, R., *Medioplatonismo e Aristotelismo*, «Rivista di storia della filosofia» 70 (2015), pp. 425-446.
- DONINI, P., *Il De fato di Alessandro. Questioni di coerenza*, in ANRW II 36.7 (1987), pp. 5027-5100.
- FALCON, A., *Aristotelianism in the First Century BC: Xenarchus of Seleucia*, in M. SCHOFFIELD (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 78-94.
- FALCON, A., *Aristotelismo*, Einaudi, Torino 2017.
- GRIFFIN, M.J., *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- LONG, A.A., *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De fato*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 52 (1970), pp. 247-268.
- MORAUX, P., *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 49 (1967), pp. 169-182.
- MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, II: Der Aristotelismus in I und II Jh. N. Chr.*, De Gruyter, Berlin 2001.
- PETRUCCI, F.M., *Il Commento al Timeo di Adrasto di Afrodisia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 23 (2012), pp. 1-33.
- PETRUCCI, F.M., *Adrastus on Aristotle's Cosmology. The Peripatetic Exegesis of De caelo and Metaphysics A*, «Rhizomata» 3 (2015), pp. 149-199.
- RASHED, M., *Priorité du ΕΙΛΔΟΣ ou du ΙΕΝΟΣ entre Andronicos et Alexandre: vestiges arabe et grecs inédits*, «Arabic Sciences and Philosophy» 14 (2004), pp. 9-63.
- REINHARDT, T., *Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's Categories*, in R.W. SHARPLES & R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2 voll., University of London, London 2007, pp. 513-529.
- SHARPLES, R.W., *Aristotelian and Stoic Conception of Necessity in the De fato of Alexander of Aphrodisias*, «Phronesis» 20 (1975), pp. 247-274.
- SHARPLES, R.W., *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, in ANRW II 36.2 (1987), pp. 1176-1243.
- SHARPLES, R.W., *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- VEGETTI, M. & ADEMOLLO, F., *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino 2016.

Se l'essenza e l'idea sono l'intelligibile, e se si è ammesso che l'intelletto è anteriore e causa di esso, risulterà che solo questo è il bene. E se infatti il dio demiurgo è principio della generazione, sarà sufficiente che il bene sia il principio dell'essere.

(Numenio, frammento 16, 2-5)

sesta ora

sul platonismo pitagorizzante (II): Numenio di Apamea

Filosofia e religione in Numenio

Tra gli autori platonici che prendono le distanze dalla fase scettica dell'Accademia c'è Numenio di Apamea. Filosofo che non tiene in conto la riflessione peripatetica per l'elaborazione del suo pensiero, Numenio rientra tra i platonici pitagorizzanti. In lui la **tradizione platonico-pitagorica** si incontra con **suggerzioni religiose orientali**: Numenio manifesta grande interesse per forme e tradizioni non genuinamente elleniche, in particolare per la cultura di Persiani, Bramani, Magi, Indiani ed Egizi. Sfrutta queste culture per difendere le proprie idee metafisiche senza che queste prendano il sopravvento sulla matrice filosofica del suo pensiero: mostra, infatti, che le tradizioni orientali sono utili a evidenziare le verità espresse da Platone/Pitagora.

Numenio vive prima del platonico Attico se si dà fede alla linea di successione di filosofi esposta da Proclo nel *Commento al Timeo*. Del resto, alcuni frammenti dello stesso Attico sembrano presupporre Numenio, e, inoltre, il discepolo di Attico, Arpocrasione (II secolo d.C.), ne conosce l'opera. Numenio, quindi, vive nel II secolo d.C. ad Apamea, crocevia religioso nella valle dell'Oronte in Siria settentrionale. La sua attività è spesso legata a quella di un filosofo ancora meno conosciuto, il pitagorico Cronio (II secolo a.C.). Numenio è un autore molto prolifico, tuttavia delle sue opere conserviamo purtroppo solo frammenti. È attestato il titolo di un'opera intitolata *Sull'incorruttibilità dell'anima* (in due libri) che evidenzia l'interesse per le dottrine sull'anima, sia universale sia individuale. Probabilmente propone una **analisi delle strategie comunicative** dei dialoghi, come testimonia il *Sulle dottrine segrete di Platone*, di cui resta solo il frammento 23. Stando ai riferimenti presenti nel *Contro Celso* di Origene, Numenio applicherebbe un'esegesi allegorica anche alle Scritture ebraiche, sottolineando che i Giudei pensavano che dio fosse da assimilarsi all'essere.

L'allontanamento dallo scetticismo accademico e l'approdo a un **platonismo dogmatico** emergono nel *Sull'infedeltà degli accademici nei confronti di Platone*, in cui Numenio ricostruisce la storia della filosofia da Senocrate (396-324 a.C.) ad Antioco. Come emerge dai frammenti di quest'opera, conservati nella *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea (260-339 d.C.), già l'Accademia di Speusippo (IV secolo a.C.), Senocrate e Polemone (IV-III secolo a.C.) appare a Numenio il luogo in cui si coltiva l'infedeltà a Platone:

Non voglio certo parlare male di Senocrate, ma, piuttosto, intendo difendere Platone. Infatti, mi colpisce che quello non abbia sofferto e fatto di tutto per preservare la perfetta unanimità di pensiero con Platone, da ogni punto di vista. Platone ne era ben degno, perché, pur senza essergli superiore, probabilmente non era inferiore al grande Pitagora, al quale gli allievi, seguendolo e venerandolo, procurarono grandi onori. Questo gli epicurei non avrebbero dovuto apprenderlo, ma, una volta che l'ebbero appreso, non furono mai visti, neppure in un caso, sostenere posizioni contrarie a quelle di Epicuro: anzi, convinti di condividere il pensiero di un saggio, finirono con il beneficiare anch'essi, a buon diritto, di questa qualifica; e ormai da molto tempo capita che gli epicurei successivi non si contraddicano fra di loro, né che contraddicano Epicuro, su argomenti che valga la pena ricordare; per loro si tratta di un'illegalità o, piuttosto, di un'empietà, e ogni innovazione è condannata. Ecco perché nessuno ha mai osato proporre, e le loro dottrine riposano in tutta pace grazie al loro costante accordo reciproco. E la scuola di Epicuro assomiglia a uno Stato veritiero, privo di qualsiasi lotta intestina, dotato di un unico intendimento comune e di un'unica volontà; in virtù di ciò, sono stati, sono e, com'è probabile, saranno docili all'obbedienza.

(Numenio, frammento 24; trad. Vimercati)

Secondo Numenio, persino i più immediati successori di Platone assumono che la filosofia platonica sia unitaria e coerente, ma, presi dal desiderio di possederne parti, la riducono a brandelli. Per Numenio la tradizione platonica deve essere tenuta lontana anche dallo stoicismo. Lo stoicismo rappresenta per i platonici anteriori a Plotino sia un bersaglio polemico di cui respingere determinismo e materialismo sia un modello sistematico da superare. Dal canto suo, Numenio propone una sintesi originale di pitagorismo e platonismo senza dare alle matematiche quell'attenzione che caratterizza altri platonici pitagorizzanti e alcuni pseudo-epigrafi pitagorici. In particolare, Numenio considera Pitagora come capostipite di tutta la filosofia, tracciando una linea che include nel pitagorismo anche Socrate:

Dal canto suo Platone, che pitagorizzava (sapeva che Socrate non aveva avuto altre fonti nel sostenere queste stesse tesi e che parlava a ragion veduta), collegò così anche lui i problemi, ma in modo desueto e lontano dall'evidenza; sviluppando ogni questione come riteneva meglio, dissimulandole fra il chiaro e l'oscuro, scrisse con sicurezza, ma fornì egli stesso la causa dei dissidi a lui successivi e, insieme, delle divergenze

dottrinali, né per invidia, né per malevolenza; ma non voglio attribuire termini impropri a uomini illustri. Bisogna piuttosto che, una volta appresa questa circostanza, rivolgiamo là la nostra attenzione e, come all'inizio ci siamo proposti di tenere distinto Platone da Aristotele e da Zenone, così anche ora lo teniamo distinto dall'Academia, se dio ci assiste, e, tenendolo separato, lasceremo ora che sia in sé pitagorico; lacerato con una furia maggiore di quella che toccò a un Penteo, soffre nelle sue membra, ma, rimanendo compatto in tutta la sua persona, non subisce mutamenti né in una direzione, né nell'altra.

(Numenio, frammento 24; trad. Vimercati)

La teoria delle tre divinità

In quanto anticipatore di alcune tendenze metafisiche, Numenio è forse, tra i medioplatonici, colui che rappresenta un termine di riferimento essenziale per i **neoplatonici**. Si racconta che Plotino abbia dovuto difendersi dall'accusa di aver plagiato Numenio. L'opera di Amelio, discepolo di Plotino, *Sulle differenze tra le dottrine di Plotino e quelle di Numenio*, sembra testimoniare la mobilitazione della scuola per difendere il maestro:

Quando persone provenienti dalla Grecia cominciarono a dire che Plotino plagiava Numenio, Trifone, stoico e platonico, riferì la notizia ad Amelio, il quale scrisse un libro intitolato *La differenza tra le dottrine di Plotino e di Numenio*.

(Porfirio, *Vita di Plotino* 17, 1-6; trad. Casaglia)

Come oggi rimarkano gli studi Jan Opsomer, Alexandra Michalewski e George Boys-Stones la questione riguarda la teoria delle tre divinità. La vicinanza a Plotino è solo apparente, perché notevoli sono le differenze tra il primo dio di Numenio e l'Uno plotiniano. Numenio scrive un trattato in forma di dialogo *Sul bene* (in otto libri). Titolo, forma e contenuto sono ricollegabili a Platone, anche se John Dillon non ha mancato di osservare che il tono di questo scritto ricorda quello della **lettura ermetica e/o gnostica**. Alcuni scritti gnostici sembrano, infatti, influenzati dal platonismo imperiale: si tratta di rivelazioni religiose nelle quali sono incorporati elementi dottrinali platonici. Anche il cosiddetto *corpus Hermeticum*, in cui è esposta la rivelazione dell'intelletto (*nûs*) supremo al dio egizio Theuth, è pervaso di termini e dottrine platonizzanti.

Dai frammenti del *Sul bene* è possibile ricavare come, sulla base della lettura armonizzante di *Timeo* e *Repubblica*, Numenio costruì la **gerarchia del mondo divino** che avrebbe influenzato Plotino:

Numenio sostiene infatti che gli dèi sono tre, e chiama il primo “padre” (*patèr*), il secondo “produttore” (*poietès*), il terzo “prodotto” (*poiema*); il cosmo, infatti, per lui è il terzo dio; perciò il suo demiurgo è duplice, il primo dio e il secondo, mentre il terzo è il prodotto demiurgico.

(Numenio, frammento 21; trad. Vimercati)

Gli dèi sono tre: al primo posto c'è il **padre**, al secondo l'**artefice**, e al terzo il **prodotto**. Numenio duplica il demiurgo del *Timeo*, definito in questo dialogo al contempo artefice e padre (*poietès kai patèr*). Nel duplicarlo inverte l'ordine in cui i due termini appaiono nel dettato del dialogo. Costruisce in tal modo una gerarchia teologica che identifica solo il primo dio con il **bene** della *Repubblica*, principio delle idee e dell'essere. Del primo dio, che a differenza di quanto avverrà nel neoplatonismo è ancora un intelletto e, cioè, più precisamente il demiurgo dell'essere, non si può dir nulla. Numenio presenta, invece, un secondo dio che, volgendosi alla materia, diviene incurante di sé e si attacca al sensibile. L'attaccamento che conduce alla cura e all'elevazione del sensibile al carattere del dio viene spiegato nei termini di un desiderio incontenibile della materia. Ed è proprio tale desiderio a condurre il demiurgo a una duplicazione di sé, e cioè al terzo dio. Abbracciando come Plutarco una prospettiva temporalista, Numenio immagina un secondo dio provvidente che interviene per ordinare il cosmo e renderlo razionale. Dunque, il primo **dio/bene** è **trascendente**, ed è totalmente ignoto agli uomini che conoscono solo il secondo dio, ossia il demiurgo – assimilato al demiurgo del cosmo sensibile –, chiamato “artefice” e che è **buono per partecipazione** al primo dio.

Queste dottrine, così come sono, Platone le ha espone in modo diverso a seconda delle circostanze: in particolare, nel *Timeo* ha descritto il demiurgo secondo l'uso comune [*sc.* del termine “buono”], dicendo: «Egli era buono»; nella *Repubblica*, invece, ha chiamato il bene “idea del bene”, perché il bene è l'idea del demiurgo, che ci è parso buono per partecipazione al primo e al solo. Come infatti gli uomini si dice che siano modellati dall'idea di uomo, i buoi da quella di bue, i cavalli dall'idea di cavallo, così a buon diritto, se è vero che il demiurgo è buono per partecipazione al primo bene, il primo intelletto sarà l'idea <del bene>, perché è il bene-in-sé.

(Numenio, frammento 20; trad. Vimercati)

Sembra possibile chiarire questa esposizione numeniana nel contesto **dell'antropologia e della prassi caldea**: Numenio si richiama a questo schema di tre dèi, già presente in Moderato di Gades, ma la distinzione tra i due primi dèi ricorda il sistema degli *Oracoli Caldaici*. Gli *Oracoli Caldaici* sono una collezione di oracoli (ricostruita attraverso fonti posteriori) volta a fornire istruzioni per la purificazione dell'anima e il ricongiungimento al divino. Le misteriose figure di Giuliano il teurgo (II secolo d.C.) e Giuliano il teologo (II secolo d.C.) avrebbero ricevuto, non solo dagli dèi ma anche dall'anima di Platone, questi oracoli. Dunque, le analogie tra la gerarchia del divino

formulata da Numenio e le concezioni degli *Oracoli* lasciano aperta l'ipotesi che la loro composizione sia avvenuta in un ambiente vicino a Numenio.

Numenio mostra un dualismo radicale tanto in **psicologia** quanto in **etica**: contrappone due anime, una buona – identificabile con l'intelletto divino – e l'altra malvagia, legata alla materia. Seguendo Plutarco, Numenio ipotizza un principio di irrazionalità nel cosmo, che non è però propriamente l'anima irrazionale, ma piuttosto la materia che contiene l'anima irrazionale. Numenio rientra, inoltre, tra quei filosofi che attribuiscono la responsabilità dell'incarnazione a qualcosa di esterno all'anima razionale, cioè alla **materia**. Pensatore molto originale, in quanto fa dialogare il platonismo con le tradizioni orientali, Numenio offre alcuni indizi su come possa realizzarsi l'unione col dio, ossia come il mortale venga condotto all'**unione mistica** che, tuttavia, non è considerata un'acquisizione permanente per l'essere umano.

Testi

- BOYS-STONES, G., *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- DES PLACES, É. (éd. par), *Oracles Chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971.
- DES PLACES, É. (éd. par), *Numénius, Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973.
- CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (a cura di), *Enneadi di Plotino*, 2 voll., UTET, Torino 1997.
- MAJERCIK, R. (ed.), *Julian, the Theurgist, The Chaldean Oracles*, Brill, Leiden 1989.
- VIMERCATI, E. (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.

Bibliografia minima

- BALTES, M., *Numenius von Apamea und der Platonische Timaios*, «Vigiliae Christianae» 29 (1975), pp. 241-270.
- BOYS-STONES, G., *Numenius on Intellect, Soul, and the Authority of Plato*, in J. BRYAN, R. WARDY & J. WARREN (eds.), *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 184-201.
- BURNYEAT, M., *Platonism in the Bible*, in R. SALLES (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 143-169.
- CENTRONE, B., *The pseudo-Pythagorean Writings*, in C.A. HUFFMANN (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 315-340.
- DES PLACES, É., *La matière dans le platonisme moyen, surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*, in AA.VV., *Zetesis. Album amicorum. Festschrift Prof. Dr. E. De Strycker*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerp/Utrecht 1973, pp. 215-223.

- DILLON, J., *Numenius: Some Ontological Questions*, in R.W. SHARPLES and R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BCE-200CE*, 2 voll., University of London, London 2007, pp. 397-402.
- EDWARDS, M.J., *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, «*Vigiliae Christianae*» 44 (1990), pp. 64-74.
- EDWARDS, M., *Numenius of Apamea*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 115-125.
- FERRARI, F., *Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*, in G. DE GREGORIO e S. MEDAGLIA (a cura di), *Tradizione, ecdotica, esegesi*, Arbor Sapientiae, Napoli 2006, pp. 43-58.
- FERRARI, F., *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, «*Rivista di Storia della Filosofia*» 70 (2015), pp. 321-337.
- FERRARI, F., *Il Bene e il demiurgo: identità o gerarchia? Il conflitto delle interpretazioni nel medioplatonismo*, in M.L. GATTI & P. DE SIMONE (a cura di), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, Vita & Pensiero, Milano 2020, pp. 239-261.
- FINAMORE, J. & ILES JOHNSTON, S., *The Chaldean Oracles*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 161-173.
- FREDE, M., *Numenius*, in *ANRWII* 36.2 (1987), pp. 1034-1075.
- FUENTES GONZÁLEZ, P.P., *Nouménios d'Apamée*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, CNRS, Paris 2005, pp. 724-740.
- HALFWASSEN, J., *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenius*, Franz Steiner, Stuttgart 1994.
- JOURDAN, F., *Numénios a-t-il commenté le Parménide? Première partie: L'œuvre de Numénios et le Parménide de Platon*, «*Revue de philosophie ancienne*» 37 (2019), pp. 101-151.
- JOURDAN, F., *Numénios a-t-il commenté le Parménide? Deuxième partie: Numénios et le Commentaire anonyme au Parménide*, «*Revue de philosophie ancienne*» 37 (2019), pp. 209-277.
- LEWY, Y., *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Paris 1978.
- MICHALEWSKI, A., *Le Premier de Numénios et l'Un de Plotin*, «*Archives de Philosophie*» 75.1 (2012), pp. 29-48.
- O'MEARA, D.J., *Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison*, «*Phronesis*» 21 (1976), pp. 120-130.
- O'MEARA, D.J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1998.
- OPSOMER, J., *To find the maker and father. Proclus' exegesis of Plato Tim. 28c3-5*, «*Études platoniciennes*» 2 (2006), pp. 261-283.
- VIMERCATI, E., *La materia e il male in Numenio di Apamea*, «*Filosofia e Teologia*» 26 (2012), pp. 77-92.
- WHITTAKER, J., *Numenius and Alcinoüs on the First Principle*, «*Phoenix*» 32 (1984), pp. 144-154.

La filosofia è aspirazione alla saggezza, o alla liberazione dell'anima dal corpo, quando ci rivolgiamo agli esseri intelligibili e a ciò che esiste veramente.

(Alcinoo, *Didascalico* I 152, 2-6)

settima ora

sul platonismo anti-aristotelico e sul platonismo aristotelico: Attico e Alcinoo

Attico e il rifiuto di Aristotele nell'esegesi platonica

Come si legge nel titolo di un noto articolo di Claudio Moreschini, **Attico** è una “figura singolare” del medioplatonismo. Vissuto nel II secolo d.C., anche di questo autore possediamo solo frammenti. Sembra sia maestro di Arpocrazione, mentre è alquanto difficile stabilire se sia di origine ateniese e se abbia semplicemente insegnato ad Atene. Alcune fonti sembrano poter confermare quest'ultima ipotesi assegnandogli una delle cattedre istituite da Marco Aurelio. Mentre Numenio apre speculativamente al neoplatonismo con la teoria delle tre divinità, Attico chiude a una modalità interpretativa che caratterizzerà il pensiero neoplatonico, ossia l'armonia dottrinale tra Platone e Aristotele. Per Attico, infatti, la questione dell'armonia tra Platone e Aristotele è ritenuta del tutto impossibile, come fa intendere nell'opera *Contro coloro che pretendono di interpretare le dottrine di Platone servendosi di quelle di Aristotele*. Qui Attico si scaglia contro peripatetici come Adrasto e Aristocle, che leggevano Platone sulla scorta di Aristotele. Attico, l'innamorato di Platone che espone le dottrine del suo amato – come scrive di lui il retore Enea di Gaza (V-VI secolo d.C.) –, è dunque noto soprattutto per il suo **anti-aristotelismo**. A differenza di **Lucio** (II secolo d.C.) e **Nicostrato** (II secolo d.C.), autori tra i più agguerriti della corrente anti-aristotelica del medioplatonismo, che concentrano la polemica contro le *Categorie*, la critica di Attico coinvolge anche la fisica e l'etica aristoteliche.

Innanzitutto [*sc.* Aristotele] si è discostato da Platone sull'aspetto generale in assoluto più importante: non mantiene il criterio di misura della felicità e non ammette che la virtù sia autosufficiente a questo scopo, ma trascura la forza della virtù e ritiene che le occorran i beni della sorte, per raggiungere, con il loro aiuto, la felicità; se viene lasciata a sé stessa, invece, egli le rimprovera di non riuscire a raggiungere la felicità.

[...] Stando così le cose, visto che Platone si sforza di “tirare” le anime dei giovani “in alto”, in qualche modo verso il divino, e di renderle in questo modo familiari alla virtù e al bello, persuadendole a disprezzare tutte le altre cose, dicci, o peripatetico: come farai ad insegnare queste cose? Come potrai guidare ad esse coloro che amano Platone? [...] I trattati di Aristotele su questo argomento – intitolati *Etica Eudemia*, *Etica Nicomachea* e *Grande Etica* – contengono sulla virtù pensieri bassi, meschini, volgari, come potrebbero averli un incompetente, un ignorante, un ragazzino o una donna.

(Attico, frammento 2, 2; 6; 9; trad. Vimercati)

Attico ritiene impossibile conciliare Platone e Aristotele anche sulla questione della **provvidenza**. Infatti secondo Aristotele, il mondo sublunare è escluso dal governo di dio al contrario di quanto afferma Platone. La critica di Attico non si ferma, però, solo a ciò. Affronta anche la questione della generazione del mondo, altro tema caro ai lettori del *Timeo*, attraverso la discussione del quale emerge il profondo disaccordo con Aristotele. Aristotele, infatti, nel *Sul cielo*, accusa Platone di essere incoerente, ammettendo che il cosmo sia generato secondo il tempo, e definendolo anche incorruttibile per volontà divina.

Stando a quanto abbiamo inteso, Platone ritiene che il cosmo “sia nato” come l’opera più bella dell’artefice più bello e attribuisce al produttore del Tutto una potenza grazie alla quale egli ha prodotto il cosmo che prima non esisteva e, per sua volontà, lo salverà in eterno; ora, dato che, secondo Platone, il cosmo sussiste come “generato” (*ghenetòs*) e incorruttibile, chi dei peripatetici potrà assicurarci questi risultati?

(Attico, frammento 4, 7; trad. Vimercati)

[...] Arpocrazione e Attico, i quali ritengono che il cosmo nel *Timeo* sia detto da Platone “generato” (*ghenetòs*) secondo il tempo, visto che Aristotele nel *Sul cielo* rimprovera il divino Platone perché, pur dicendo che il cosmo è “generato” secondo il tempo – come ritiene Aristotele –, costui sostiene che è incorruttibile, pensano di trovare una difesa contro Aristotele dicendo che il cosmo è corruttibile per sua propria natura, ma che permane incorruttibile per volontà di dio.

(Attico, frammento 25; trad. Vimercati)

Il temporalismo di Attico

Il *Timeo* è al centro dell’esegesi medioplatonica, ma la questione di come interpretare la generazione del cosmo è oggetto di discussioni anche nell’Academia antica. L’interpretazione letterale vede il cosmo come generato realmente nel tempo dal demiurgo. La lettura metaforica ritiene, invece, che nel *Timeo* si faccia riferimento non a un evento reale (la generazione del cosmo nel tempo), ma alla dipendenza

eterna del mondo rispetto ai suoi principi. Senocrate e Crantore propongono una interpretazione metaforica o allegorica del *Timeo*: essi ritengono il cosmo eterno e sostengono che Platone abbia parlato di generazione solo per ottenere una chiarezza didattica. I dibattiti ellenistici, che coinvolgono stoici ed epicurei, appaiono debitori delle discussioni avvenute su questo tema nell'Academia e nel Peripato: per esempio, alcuni stoici, sotto la pressione di obiezioni peripatetiche, abbandonano la dottrina della conflagrazione aderendo alla tesi dell'eternità del mondo. Questi dibattiti sono noti anche ai platonici che, dal I secolo a.C., li riprendono e rielaborano. Mentre però, a partire da Plotino, l'esegesi metaforica sembra imporsi definitivamente, in ambiente medioplatonico la questione è più complessa, perché coesistono posizioni assai differenti e talvolta anche interpretabili in senso opposto.

Con Plutarco e Numenio, ma in dissenso con quasi tutta la rimanente tradizione platonica, Attico interpreta **letteralmente**, e **in senso temporale**, la generazione o nascita del cosmo di cui si legge nel *Timeo*. Secondo Attico, la generazione non va intesa come un'illustrazione metaforica con finalità didascaliche, ma come un autentico **atto produttivo**, secondo il tempo (*katà chrònon*). Agli occhi di Attico, la tesi dell'eternità del cosmo rischia di far crollare l'idea di un **dio artefice e provvidente**, ordinatore di quello stesso principio irrazionale di cui parla Plutarco: un mondo eterno e non generato non avrebbe bisogno né di un artefice che lo crea né di una provvidenza che lo orienta teleologicamente. Attico accusa quindi i peripatetici, che accettano la tesi dell'eternalismo, di negare anche la provvidenza abbracciando in tal modo le stesse posizioni degli epicurei. L'impossibile conciliazione tra Platone e Aristotele è discussa anche in relazione alla critica – giudicata da Attico tanto feroce quanto inconsistente – che Aristotele muove alla **teoria delle idee**:

L'aspetto capitale e il punto di forza della scuola di Platone, cioè l'ordine delle realtà intelligibili, è stato disonorato, oltraggiato e vilipeso in ogni modo, per quanto era possibile ad Aristotele. Non riuscendo infatti a comprendere che le cose grandi, divine e sublimi richiedono una facoltà simile per poter essere conosciute, e fidandosi della propria superficiale e grossolana perspicacia, che è stata capace di penetrare le realtà terrestri e di coglierne la verità, ma incapace di contemplare la "pianura della verità" autentica, avendo preso sé stesso come arbitro e giudice di cose che lo superano, ha ignorato l'esistenza di alcune nature specifiche riconosciute da Platone e ha osato dire che gli esseri più elevati sono sciocchezze, "chiacchiere" e inezie.

(Attico, frammento 9, 1; trad. Vimercati)

Aristotele non accetta il diverso statuto ontologico degli intelligibili rispetto ai sensibili, e, come spiegano i medioplatonici Lucio e Nicostrato, ciò è determinato dal fatto che Aristotele non tiene in conto la relazione di **omonimia** che governa il piano dell'intelligibile e quello del sensibile e che consente di riconoscere come prioritario il paradigma intelligibile rispetto all'immagine sensibile. Tra le idee plato-

niche un posto privilegiato è riservato all'**idea del bene**, che da Attico viene messa in relazione al demiurgo del *Timeo*: Attico identifica **il demiurgo e il bene**, nonostante nel *Timeo* si legga che il demiurgo è **buono** ed è un **intelletto**, mentre il bene è la causa di ogni essenza ed è al di là dell'essere, come viene detto nella *Repubblica*.

Attico, il maestro di costui [sc. di Arcocrazione], identifica immediatamente il demiurgo e il bene, nonostante in Platone il demiurgo sia chiamato "buono", e non "il bene", e sia definito "intelletto", mentre il bene è la causa di ogni essenza ed è al di là dell'essere (*epèkeina tū ontos*), come abbiamo appreso dalla *Repubblica*. Che cosa potrebbe dire Attico anche del paradigma? Infatti, o esso è anteriore al demiurgo, e allora sarà superiore per dignità al bene; o è nel demiurgo, e allora il primo sarà molteplice; oppure è posteriore al demiurgo, e allora il bene, che non è nemmeno permesso nominare, si volgerà a ciò che viene dopo di lui e ne avrà intellezione.

(Attico, frammento 12; trad. Vimercati)

Alcinoo e l'assimilazione a dio

L'idea che il medioplatonismo sia soltanto una **preparazione** al neoplatonismo è ormai superata: i medioplatonici mostrano note di originalità frutto di un intreccio di eredità diverse e di infiltrazioni di pensieri eterogenei che sfuggono a rigide etichette. È piuttosto la scarsità di notizie sugli esponenti di questa corrente, assieme alla frammentarietà delle opere pervenuteci, ad aver generato giudizi di demerito e confusione sulla paternità di alcuni scritti. È il caso del *Didascalico* di Alcinoo, che per circa un secolo è stato attribuito ad Albino, autore, invece, del cosiddetto *Prologo*. Secondo Jacob Freudenthal, il nome dell'autore del *Didascalico* sarebbe stato modificato da Albino in Alcinoo per un errore dello scriba. Da alcuni decenni, e grazie alla forza degli argomenti di Michelangelo Giusta e John Whittaker, si è però imposta, in forma quasi unanime, la convinzione che l'autore di questo testo sia, in effetti, l'Alcinoo dei manoscritti.

Il *Didascalico*, risalente al II secolo d.C., appare un **manuale di platonismo**, nel senso migliore del termine. Opera in trentasei capitoli, nel capitolo 28 del *Didascalico* viene enunciato il **fine** (il *tèlos*) della filosofia che è, dall'età imperiale alla tarda antichità, "l'assimilazione a dio", come si legge nel *Teeteto* (176b) di Platone. Il dio cui è possibile rendersi simile è, per Alcinoo, il dio celeste, cioè il demiurgo di cui parla il *Timeo* e non il dio supremo o *hyperurànios*, cioè sovraceleste – discusso nel capitolo 10 del *Didascalico* e identificato col bene della *Repubblica* – al quale non si può pensare che gli esseri umani riescano ad avvicinarsi, perché una vicinanza di questo tipo comprometterebbe la trascendenza del dio.

Potremo giungere a diventare simili a dio se disporremo di adeguate facoltà naturali, di costumi, di un'educazione e di una pratica di vita conformi alla legge, e,

soprattutto, se useremo la ragione, l'insegnamento e la tradizione delle dottrine, così da tenerci alla larga da molte delle occupazioni umane e da badare invece sempre alle verità intelligibili.

(Alcinoo, *Didascalico* XXVIII 182, 3-8; trad. Vimercati)

Quanto al dibattito tra eternalisti e temporalisti, nel capitolo 14 del *Didascalico* Alcinoo mostra di propendere per una lettura in chiave **eternalista** della generazione del cosmo.

Quando Platone dice che il mondo è “generato”, ciò non va inteso nel senso che ci fu un tempo in cui il cosmo non esisteva, ma, piuttosto, nel senso che il cosmo è in perenne divenire e rivela una causa più originaria della sua stessa esistenza.

(Alcinoo, *Didascalico* XIV 169, 32-35; trad. Vimercati)

Dunque, Alcinoo non ipotizza né un principio del male né un demiurgo che eserciti la sua azione di ordine. Il secondo dio si limita a una azione intellettuale, e cioè a garantire l'attivazione dell'anima del mondo e la comunicazione tra il mondo sensibile e le idee.

Il dio-intelletto che pensa sé stesso

Alcinoo è noto anche per aver identificato chiaramente il demiurgo come un intelletto che pensa sé stesso, e per aver legittimato tale tesi attraverso l'esegesi di alcuni passi del *Timeo* (34a8; 37c6-d1). Questa interpretazione del *Timeo* non è estranea né a Numenio, che postula l'esistenza di due dèi distinti come un primo e un secondo intelletto (*nūs*), né a Plutarco e ad Attico, che riconoscono l'esistenza di un solo dio-intelletto. Ciò che in Alcinoo è nuovo e destinato ad avere grande fortuna è la tesi che il dio-intelletto ha in sé le idee concepite come **pensieri di dio** e dipendenti proprio dall'atto del pensiero divino. Armonizzando il *Timeo* di Platone con l'interpretazione del XII libro della *Metafisica* di Aristotele, Alcinoo assimila l'intelletto divino al **primo motore di Aristotele**. Alcinoo propone, dunque, una sua soluzione al problema della relazione tra dio e idee, cercando in Aristotele un **alleato** per interpretare Platone senza però valutare il rischio connesso alla perdita di autonomia delle idee.

La teoria della conoscenza

Tra i capitoli più noti del *Didascalico* c'è il quarto, dedicato teoria della conoscenza. In questo capitolo Alcinoo riprende la dottrina stoica delle **concezioni comuni** o

concezioni naturali (*koinàì ènnoiai* o *fysikàì ènnoiai*) per collocarla all'interno di una gnoseologia diversa. Innanzitutto tale teoria viene considerata, nella formulazione stoica, incompleta. Gli stoici, infatti, non spiegano come le concezioni si producano nella mente degli esseri umani. Insoddisfacenti sono, per esempio, le ipotesi stoiche e peripatetiche della ricorrenza delle esperienze sensibili. Inoltre, qualora accettata, questa ipotesi di ripetute esperienze sensibili, che andrebbero a costituire una nozione nella mente, riproporrebbe il rischio di cadere nell'accusa che gli accademici rivolgevano a stoici e peripatetici. Ci sono, in effetti, delle sensazioni instabili che non possono fungere da criterio di verità. L'unica possibilità è ammettere che queste nozioni siano innate, cioè dipendenti da una precedente esperienza conoscitiva, ossia la visione prenatale delle idee. Solo la conoscenza delle idee – conoscenza risvegliata per il tramite dei sensibili – funge da **criterio** di verità. Tuttavia, tanto Plutarco quanto Alcinoo sviluppano una sorta di **scetticismo metafisico**, che non ha nulla a che fare con quello accademico: questo scetticismo rappresenta la consapevolezza dei limiti della conoscenza umana rispetto agli intelligibili.

Testi

DES PLACES, É. (éd.), *Atticus, Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1977.

DILLON, J., *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Clarendon Press, Oxford 1995.

GIOÈ, A., *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrasione*, Bibliopolis, Napoli 2002.

VIMERCATI, E. (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.

Bibliografia minima

ALT, K., *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, Franz Steiner, Stuttgart, 1996.

BALTES, M., *Zur Philosophie des Platonikers Attikos*, in H.D. BLUME & F. MANN (Hg.), *Platonismus und Christentum*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 10 (1983), pp. 38-57 (ora anche ID., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, De Gruyter, Stuttgart/Leipzig 1999).

BALTZLY, D., *The virtues and 'becoming like God': Alcinous to Proclus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 26 (2004), pp. 297-321.

BECCHI, F., *Il Didaskalikos di Alcinoo*, «Prometheus: Rivista Quadrimestrale di Studi Classici» 3 (1993), pp. 235-252.

BÉNATOUIL, TH., *Θεωρία et vie contemplative du Stoïcisme au Platonisme: Chrysippe, Panétius, Antiochus et Alcinoos*, in M. BONAZZI & J. OPSOMER (eds.), *The origins of the Platonic system: Platonisms of the early Empire and their philosophical contexts*, Éditions Peeters, Louvain 2009, pp. 3-31.

- BOYS-STONES, G., *Alcinous, Didaskalikos 4: in Defense of Dogmatism*, in M. BONAZZI & V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica: Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 201-234.
- BRENK, F.E., *Darkly beyond the glass: Middle Platonism and the vision of the soul*, in S. GERSH & C. KANNENGIESSER (eds.), *Platonism in late antiquity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, pp. 39-60.
- CHIARADONNA, R., *Platonist Approaches to Aristotle: From Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and Beyond)*, in M. SCHOFIELD (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 28-52.
- DILLON, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- DILLON, J., *The Ideas as Thought of God*, «Études platoniciennes» 8 (2011), pp. 824-836.
- DONINI, P., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982.
- DONINI, P., *La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in R. VAN DEN BROE, B. TJIJZE & J. MANSFELD (eds.), *Knowledge of God in the Greco-Roman world*, Brill, Leiden 1988, pp. 118-131.
- ELIASSON, E., *The Middle Platonist reception of the myth of Er as a theory of fate and 'that which depends on us': the case of Alcinous' Didascalicus*, in A. SHEPPARD (ed.), *Ancient approaches to Plato's Republic*, University of London, London 2013, pp. 59-85.
- FREUDENTHAL, J., *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, «Hellenistischen Studien» 3 (1871), pp. 241-302.
- GIUSTA, M., *Ἀλβίνου Ἐπιτομή ὁ Ἀλκινόου Διδασκαλός?*, «Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino» 95 (1960-6), pp. 167-194.
- GIUSTA, M., *Due capitoli sui dossografi di fisica*, in G. CAMBIANO (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia, Torino 1986, pp. 149-201.
- GÖRANSSON, T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Acta Univ. Gothoburgensis, Göteborg, 1995.
- GORIS, W., *The starting points of human understanding: πρώτων νοητόν and φυσική ἔννοια in Alkinoos' Didaskalikos*, «Mnemosyne» 67 (2014), pp. 214-246.
- GOURINAT, J. B., *Hypothèse et hypothétique chez Alcinoos et Galien*, in A. LONGO A. & D. DEL FORNO (eds.), *Argument from hypothesis in ancient philosophy*, Bibliopolis, Naples 2011, pp. 303-341.
- MICHALEWSKI, A., *Le dieu, le mouvement, la matière: Atticus et ses critiques dans l'Antiquité tardive*, Vrin, Paris 2024.
- MOTTA, A., *The Philosophy of Artistic Creation: Phidias, the Ideas, and Cicero*, «Apeiron» 51.3 (2018), pp. 325-344.
- SEDLEY, D., *Alcinous' Epistemology*, in K. ALGRA, P.W. VAN DER HORST & D.T. RUNIA (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 1996, pp. 300-312.
- THEILER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Weidmann, Berlin/Zürich 1964.

Ci si deve infatti rivolgere all'intima sostanza stessa di Platone, al peso e alla dignità dei suoi argomenti, e non fermarsi alla piacevolezza dei suoi suoni o alle grazie dell'espressione.

(Tauro 10T)

ottava ora

su *Lucio Calveno Tauro e su Albino*

L'eccezionalità dell'esegesi di Tauro

Certi studi critici tendono a proporre un ordine nella frastagliata galassia degli autori medioplatonici dividendoli tra anti-aristotelici e aristotelici, e tra coloro che interpretano il *Timeo* in maniera letterale e coloro che propendono per un'esegesi metaforica. Vissuto al tempo di Antonino Pio (86-161 d.C.) e originario di Beirut, un'area geografica non greca, Tauro mostra come queste divisioni e iper-schematizzazioni risultino talvolta inadeguate. Tauro è un filosofo di rilievo nell'Atene di II secolo d.C., benché non diventi mai diadoco o scolarca della scuola di Atene. Dalle *Notti Attiche* di Gellio (125-180 d.C.), suo allievo, si deduce, infatti, che tiene lezioni di filosofia nella sua casa ad Atene e non in luoghi pubblici. Quanto alla sua posizione filosofica, va detto che, nonostante scriva un'opera *Sulla differenza fra le dottrine di Platone e Aristotele*, ritenga – come Attico – inconciliabili Platone e Aristotele, e affermi che è impossibile accettare la teoria del quinto elemento, quanto da queste opere si ricava non è sufficiente a inserirlo nella corrente degli anti-aristotelici. Simile difficoltà si riscontra in relazione alla sua esegesi della cosmogonia del *Timeo*. L'interpretazione tradizionale, che ha tra i suoi maggiori sostenitori Franco Ferrari, fa di Tauro il precursore del **principio didascalico della chiarezza**, chiave di volta dell'interpretazione metaforica e dell'argomento eternalista. Tuttavia, in un recente studio, Federico M. Petrucci lascia emergere l'**eccezionalità** di Tauro anche rispetto alla corrente eternalista. Secondo questa linea, Tauro sosterrebbe una **interpretazione letterale** della pagina 28b6-8 del *Timeo*: sarebbe, infatti, proprio il dettato del testo di Platone a garantire l'opzione eternalista e a essere legato al chiarimento e all'insegnamento.

L'eccezionalità di Tauro risiederebbe quindi nell'essere un **letteralista eternalista**. In effetti, l'esegesi letterale del *Timeo* fa di norma propendere gli interpreti verso

l'idea che il mondo sia stato effettivamente generato, mentre l'interpretazione metaforica sostiene l'eternalismo. Per Tauro non c'è alcun principio malvagio e ciò esclude la necessità di ipotizzare un intervento artigianale volto ad agire su di esso. Al demiurgo spetta il ruolo di garante dell'ordine del cosmo. In tal modo viene anche salvaguardata la perfezione del dio. Resta fuor di dubbio che Tauro propenda per l'eternalismo, ma la **strategia esegetica** che adotta consentirebbe di collocarlo tra i letteralisti. Tauro, infatti, applica una modifica testuale alla pagina di *Timeo* 27c5. Il frammento 27T Gioè, riportato dal neoplatonico Giovanni Filopono (490-570 d.C.), consente di osservare come Tauro tragga dalla lettera l'eternalismo di Platone:

Nella frase “noi che ci accingiamo a discorrere dell'universo, se è generato oppure ingenerato”, Tauro trasformò a torto in *èi* la congiunzione disgiuntiva *e*, dicendo “anche se è ingenerato” (*èi kài aghenès èstin*).

(Tauro 29T; trad. Gioè)

Le ragioni per cui Platone descrive il cosmo come generato sono legate alla necessità di salvare la **causalità divina**, l'azione provvidenziale del dio, e alla necessità di **chiarezza didattica**. La ricerca di chiarezza didattica da parte di Platone resta un aspetto sia del Tauro letteralista sia di quello metaforico. Ciò sembra evidente anche dalla maniera in cui egli cerca di spiegare la **polisemanticità** di alcuni termini che potrebbe indurre a interpretazioni banali e/o erronee.

Poiché la ricerca verte sul fatto se per Platone il mondo è ingenerato, a questo riguardo i filosofi ebbero differenti opinioni. Aristotele afferma dunque che nel *Timeo* il mondo viene detto *ghenetòs*, poiché Timeo dice che esso è nato [...]. Anche certi altri furono di questa opinione, che il mondo per Platone è *ghenetòs*, mentre altri ritennero che sia per lui ingenerato. Poiché coloro che affermano che è *ghenetòs* si appigliano a molti argomenti e al lemma in cui Platone dice “è nato; è infatti visibile e tangibile”, occorre distinguere in quanti modi si deve intendere il termine *ghenetòn*.

(Tauro 23F; trad. Gioè)

Tauro si sofferma qui sui quattro significati non temporali che può assumere l'aggettivo verbale greco *ghenetòn* (“generato”) senza criticare – come suggeriscono coloro che ritengono che Tauro sostenga una esegesi metaforica – un approccio letteralista. Piuttosto Tauro sembra suggerire l'incapacità dei suoi avversari di individuare l'intero spettro dei significati letterali del termine. Il frammento tratto dal *Commento al Timeo* di Tauro è riportato ancora una volta dal grammatico Giovanni Filopono:

Si dice dunque *ghenetòn* anche ciò che non è venuto all'essere, ma cade nello stesso genere delle realtà *ghenetà*. [...] Si dice *ghenetòn* anche ciò che è componibile concettualmente, anche se in realtà non è composto. [...] Il cosmo si dice *ghenetòs* in quanto è

in perenne divenire, come Proteo si tramuta in svariate forme. [...] Il cosmo potrebbe dirsi *ghenetòs* anche perché la sua esistenza gli deriva da altra causa, cioè dal dio, in conformità del quale viene ordinato. In questo modo, anche per coloro per i quali il cosmo è assolutamente eterno, la luna riceve la luce in quanto generata dal sole perché non c'è mai stato momento in cui non ne sia stata illuminata.

(Tauro 23F; trad. Gioè)

Il primo significato mette in risalto un aspetto semantico tipico degli aggettivi verbali greci, che possono esprimere la potenzialità o l'attualità. Questo significato è direttamente applicabile al mondo e non è generico: il mondo può essere descritto come "potenzialmente generato" nel senso che "potrebbe essere stato generato". Il secondo spiega che il mondo è composto da elementi, ma non è stato composto in un certo momento. Il terzo significato – legato all'uso comune del verbo *ghìgnomai* ("vengo a essere", "nasco", "sono", "divengo") – indica un mondo sempre soggetto a modifiche. L'ultimo significato è peculiare e apre all'idea che il mondo sia "prodotto da" una causa come il sole produce la luce. "Produrre luce" è una caratteristica propria del sole: dove c'è il sole, c'è anche la sua luce. La deduzione è che dunque è impossibile immaginare un essere del cosmo prima dell'azione del dio. Pertanto, con strategie esegetiche e filologiche molto sofisticate, le quali – sulla base dei dibattiti contemporanei – possono essere lette sia come strumenti di interpretazione metaforica che letterale, Tauro suggerisce che nel *Timeo* si fa riferimento non a un evento reale, cioè alla generazione del cosmo nel tempo, ma alla dipendenza eterna del mondo rispetto ai suoi principi.

L'ordine di lettura dei dialoghi e il *Prologo* di Albino

Gellio è una fonte essenziale per ricostruire il modo in cui si svolgeva l'**insegnamento** di Tauro e i termini della critica a quell'approccio al testo di Platone considerato sbagliato. Esemplare è la lezione che Tauro fa commentando un passo del discorso di Pausania contenuto nel *Simposio*, e durante la quale mostra come Platone non si sia accontentato, alla maniera dei retori, di scrivere un discorso formalmente bello. Tauro è, inoltre, costretto a constatare che molti giovani della sua scuola pretendono di dettar legge sul piano di studi dichiarando essi stessi quali debbano essere i contenuti e **la sequenza dell'apprendimento**. Del corretto modo di leggere i dialoghi nelle scuole si trovano indicazioni all'interno del manuale di platonismo scritto da **Albino** (II secolo d.C.). Come per altri medioplatonici, la ricostruzione del pensiero di Albino è affidata a testimonianze. Da Galeno si può desumere che sia attivo come maestro di platonismo a Smirne nel II secolo d.C. Non si può invece evincere che Smirne sia la sede principale della sua attività o il suo luogo di nascita, né si può dire che abbia insegnato ad Atene e a Roma in base ad alcune proposte di identificazione di Albino con il platonico Nigrino (II secolo d.C.).

La sua esegesi metaforica della cosmogonia del *Timeo* si fonda sulla considerazione che il cosmo è “generato” soltanto nel senso di una sua composizione e derivazione da una causa superiore senza una reale successione temporale. Così intesi, i concetti di composizione e derivazione non implicano una successione temporale.

Il platonico Albino è appunto dell’avviso che secondo Platone il mondo, pur essendo ingenerato, ha un principio di generazione; e che per questo motivo esso possiede qualcosa in più rispetto al vero essere, giacché questo è soltanto eterno, mentre il cosmo, oltre a essere eterno, ha anche un principio di generazione, così da risultare eterno e *ghenetòs* insieme, essendo peraltro *ghenetòs* non secondo il tempo – altrimenti infatti non sarebbe anche eterno – ma nel senso che ha una ragione della sua generazione nell’essere composto di parti molteplici e dissimili. Tale composizione deve far risalire l’esistenza del mondo a un’altra superiore causa, e in virtù di questa causa, che è eterna in modo primario, anch’esso è in un certo senso eterno e non solo *ghenetòs*, ma anche ingenerato: sebbene Platone nel seguito del suo discorso in nessun luogo dica l’universo in un certo modo *ghenetòn* e in un certo modo ingenerato.

(Albino 12T; trad. Gioè)

Sostiene inoltre una dottrina psicologica basata sulla lettura di *Timeo* 41d, 65a, 69c, per la quale la parte irrazionale dell’anima sarebbe mortale. Difficile resta, però, stabilire se già ad Albino possa essere ascritta la concezione del “veicolo pneumatico”, ossia di quell’involucro che consentirebbe la discesa e incorporazione dell’anima.

Mentre ci sono dubbi sul fatto che Albino abbia composto un *Commento al Timeo*, possediamo sei pagine del suo *Prologo*. Il *Prologo* è un **manuale** introduttivo alla lettura dei dialoghi da cui si apprende che i dialoghi contengono un sistema dottrinale perfetto ed esaustivo. Albino divide pertanto i dialoghi secondo una classificazione “per carattere” di poco mutilata rispetto a quella testimoniata da Diogene Laerzio (180-240 d.C.). Nel terzo libro delle *Vite dei filosofi illustri*, Diogene descrive procedure, questioni, metodi, esposizioni dottrinarie che hanno contribuito a operare la trasformazione della filosofia platonica in sistema. In questo stesso libro – dedicato a Platone – presenta una classificazione piuttosto conforme a quella esposta da Albino.

DIALOGO							
ISTRUTTIVO				INDAGATIVO			
FISICO	LOGICO	ETICO	POLITICO	PEIRASTICO	MAIEUTICO	POLEMICO	SOVERTITTORE
<i>Timeo</i>	<i>Cratilo</i> <i>Parmenide</i> <i>Sofista</i>	<i>Apologia</i> <i>Critone</i> <i>Fedone</i> <i>Simposio</i> <i>Epistole</i> <i>Menesseno</i> <i>Clitofonte</i> <i>Filebo</i>	<i>Repubblica</i> <i>Leggi</i> <i>Minosse</i> <i>Epinomide</i> <i>Crizia</i>	<i>Eutifrone</i> <i>Menone</i> <i>Ione</i> <i>Carmide</i>	<i>Alcibiade I</i> <i>Teagene</i> <i>Liside</i> <i>Lachete</i>	<i>Protagora</i>	<i>Eutidemo</i> <i>Gorgia</i> <i>Ippia mag./min.</i>

Albino, *Prologo* III 148, 19-37

DIALOGO							
ISTRUTTIVO				INDAGATIVO			
TEORETICO		PRATICO		GINNASTICO		AGONISTICO	
FISICO	LOGICO	ETICO	POLITICO	PEIRASTICO	MAIEUTICO	POLEMICO	SOVERTITTORE
<i>Timeo</i>	<i>Politico</i> <i>Cratilo</i> <i>Parmenide</i> <i>Sofista</i>	<i>Apologia</i> <i>Critone</i> <i>Fedone</i> <i>Fredo</i> <i>Simposio</i>	<i>Repubblica</i> <i>Leggi</i> <i>Minosse</i> <i>Epinomide</i> <i>Crizia</i>	<i>Eutifrone</i> <i>Menone</i> <i>Ione</i> <i>Carmide</i> <i>Teeteto</i>	<i>Alcibiade I-II</i> <i>Teagene</i> <i>Liside</i> <i>Lachete</i>	<i>Protagora</i>	<i>Eutidemo</i> <i>Gorgia</i> <i>Ippia mag./min.</i>

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 3, 49-51

Il *Prologo* fa emergere la funzione che questa classificazione ha per stabilire un percorso di lettura dei dialoghi: infatti, sulla base della divisione “per carattere” lo studente entra in possesso di un utile strumento per orientarsi nella polifonia del *corpus platonicum*. L’accesso alla verità contenuta nei dialoghi avviene a seguito di alcune considerazioni preliminari:

Pertanto, affermiamo che non esiste un unico e determinato punto di inizio nella dottrina di Platone, la quale, infatti, è perfetta e assomiglia alla figura di un cerchio; come, dunque, nel cerchio non esiste un unico e determinato punto di inizio, così neanche nella dottrina di Platone. Tuttavia, non per questo affronteremo la lettura di Platone in un modo qualsiasi e come capita: infatti, nemmeno quando bisogna disegnare un cerchio lo si disegna a partire da un punto qualsiasi.

(Albino, *Prologo* IV 149, 17-V 149, 3; trad. Vimercati).

Albino afferma che studenti ben dotati per natura, nell’età giusta per filosofare e accostarsi alla dottrina platonica per esercitare la virtù, con un livello avanzato di conoscenze e liberi da impegni politici, potranno iniziare lo studio di Platone dall’*Alcibiade I*, procedere col *Fedone* e la *Repubblica*, e concludere l’intero percorso col *Timeo*. L’obiettivo del *curriculum* e della scansione ordinata delle letture è di delineare, a partire dai dialoghi, un sistema unitario e coerente di dottrine che eviti la proliferazione di immagini di Platone e le indegne appropriazioni della sua *auctoritas* dottrinale. In questo *curriculum* il *Timeo*, in particolare, ha il compito di condurre lo studente alla conoscenza delle realtà divine e ad assimilarsi a esse.

Testi

- BALTES, M. (Hg.), *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996.
- BOYS-STONES, G. (ed.), *Platonist Philosophy 80 BC to 250 AD. A Study and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

- DÖRRIE, H. & BALTES, M. (Hg.), *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993.
- GIOÈ, A., *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arcocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- LAKMANN, M.-L. (Hg.), *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Brill, Leiden/New York/Köln 1995.
- REIS, B. (Hg.), *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, Reichert, Wiesbaden 1999.
- VIMERCATI, E. (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.
- WHITTAKER, J. ed., *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. LOUIS, Les Belles Lettres, Paris 1990.

Bibliografia minima

- ANDERSON, G., *Aulus Gellius: a Miscellanist and his World*, in ANRWII 34.2 (1994), pp. 1834-1862.
- DONINI, P., *Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi*, «Elenchos» 11 (1990), pp. 79-93.
- FERRARI, F., *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. FRONTEROTTA & W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia, Sankt Augustin 2005, pp. 233-246.
- FERRARI, F., *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo*, in R.L. CARDULLO & D. IOZZIA (a cura di), *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno, Acireale/Roma 2014, pp. 307-319.
- FERRARI, F., *A Middle-Platonist Plato: Introductory Schemata and the Construction of a System in Diogenes Laertius*, in A. MOTTA & F.M. PETRUCCI (eds.), *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2022, pp. 33-48.
- FREUDENTHAL, J., *Hellenistische Studien. Heft 3. Der Platoniker Albinos und der falsche Alcinoos*, H. Skutsch, Breslau 1879, pp. 241-327.
- GIUSTA, M., *Αλβίνου Έπιτομή ο Αλκινόου Διδασκαλικός?*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 95 (1960-61), pp. 167-194.
- GÖRANSSON, T., *Albinus, Alcinoos, Arius Didymus*, Acta Univ. Gothoburgensis, Göteborg 1995.
- MANSFELD, J., *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden/Boston 1994.
- MOTTA, A., *From the Stoic Division of Philosophy to the Reading Order of Plato's Dialogues*, in A. MOTTA & F.M. PETRUCCI (eds.), *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2022, pp. 91-109.

-
- MOTTA, A., *La didattica del gnothi kairon secondo alcuni maestri di platonismo imperiale e tardo-antico*, «Thaumazein» 11.2 (2023), pp. 152-169.
- OPSOMER, J., *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*, Paleis der Academiën Hertogsstraat, Brussel 1998.
- PETRUCCI, F.M., *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, Routledge, London/New York 2018.
- TARRANT, H., *Thrasyllos Platonism*, Cornell University Press, Ithaca/London 1993.
- TARRANT, H., *Platonist curricula and their influence*, in P. REMES & S. SLAVEVA-GRIFFIN (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London/New York 2014, pp. 15-29.
- WHITTAKER, J., *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in *ANRWII* 36.1 (1987), pp. 81-123.
- WHITTAKER, J., *Albinos*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, CNRS, Paris 1989, pp. 96-97.

Alcuni autori riferiscono anche di un sogno premonitore di Socrate: aveva visto un piccolo cigno volare via dall'altare dell'Academia consacrato a Cupido e posarglisi in grembo. Poi, l'uccello si sarebbe levato in volo verso il cielo, incantando uomini e dèi con la melodia della sua voce.

(Apuleio, *Su Platone e la sua dottrina* I 1, 182-183)

nona ora

su Apuleio di Madaura e su Massimo di Tiro

Un platonico di lingua latina

Apuleio, intellettuale di professione, conferenziere itinerante mai estraneo alle trasformazioni che interessano il mondo in cui vive, è una figura rilevante del platonismo imperiale. Egli fa proprie le riflessioni retoriche e filosofiche greche innestandole nel **retrotterra culturale africano e latino**. Di Apuleio sappiamo dalle sue stesse opere. Nasce a Madaura, nella provincia romana d'Africa, al confine tra la Numidia e la Getulia, da una famiglia probabilmente abbastanza agiata: questo gli consente di studiare a Cartagine e ad Atene, dove coltiva i suoi interessi filosofici. È possibile approssimare la sua data di nascita al 125 d.C. grazie alle indicazioni riguardanti il matrimonio con la ricca Pudentilla, che gli procura un processo con l'accusa di magia. È noto per essere l'autore delle *Metamorfosi*, romanzo in undici libri circolato anche col titolo di *Asino d'oro*, dell'*Apologia* o *Sulla magia*, e dei *Florida*, ma anche di alcune opere a carattere filosofico interessanti per ricostruire tratti tipici del platonismo dell'età imperiale. I trattati di argomento filosofico tramandati dalla tradizione manoscritta sotto il nome di Apuleio sono *Su Platone e la sua dottrina*, *Sul demone di Socrate*, *Asclepio* (solitamente considerato spurio e ascritto al *Corpus Hermeticum*), *Sul mondo* e *Sull'interpretazione*, la cui autenticità è dibattuta.

Il *Su Platone e la sua dottrina* è un testo di grande importanza per la trasmissione del platonismo all'Occidente latino: Apuleio si scontra con la difficoltà della resa della **terminologia filosofica** greca e ricorre a neoformazioni, perifrasi, metafore, similitudini, ri-semantizzazioni, specializzazioni di lessemi già consolidati nella lingua latina impiegandoli in un nuovo contesto. Il *Su Platone*, diviso in due libri, si presenta come un manuale di platonismo, organizzato come una raccolta organica dei dogmi di Platone, preceduta da una biografia del filosofo. Apuleio scrive una vita

di Platone in cui alla dottrina del Maestro assomigliano le azioni e alle azioni la vita. Apuleio cerca così non solo di stabilire una relazione tra vita e dottrina di Platone, ma quasi di uniformare a esse la propria esperienza di uomo e di filosofo. Talvolta la narrazione della biografia di Platone lascia trasparire la volontà, da parte dell'autore del manuale, di presentare sé stesso attraverso motivi di vicinanza a Platone:

Ora, da qui in poi esporremo il pensiero di Platone, quello che in greco chiameremmo *dògma* ["dottrina"]. Egli formulò le sue riflessioni nell'interesse degli esseri umani, come metodo di vita, di ragionamento, di discussione.

(Apuleio, *Su Platone e la sua dottrina* I 4, 189; trad. Dal Chiele)

Claudio Moreschini ha recentemente ribadito la paternità apuleiana del *Su Platone* e del *Sul mondo*. Lo studioso respinge, invece, come spurio *Sull'interpretazione*. La discussione sull'autenticità o meno del *Sull'interpretazione* è utile a ipotizzare la stesura di un possibile terzo libro del *Su Platone*. Il problema di ipotizzare un terzo libro nasce dalla ripartizione degli argomenti. Il *Su Platone* espone la dottrina platonica secondo una dichiarata struttura tripartita – risalente probabilmente a Senocrate – che segue le diverse parti in cui è divisa la filosofia (fisica, etica e logica): dunque a ciascuna di esse sarebbe dovuto corrispondere un libro del manuale, ma il testo, per come ci è giunto, si compone di due soli libri, dedicati l'uno alla fisica e l'altro all'etica.

Siccome Platone riuscì per primo a conciliare fra loro le tre parti della filosofia, anche noi intendiamo parlare separatamente di ciascuna, cominciando dalla fisica.

(Apuleio, *Su Platone e la sua dottrina* I 4, 189; trad. Dal Chiele)

La trattazione della logica sarebbe colmata nel *Sull'interpretazione*, appunto un trattato di logica, che potrebbe costituire la terza parte del *Su Platone*. Dal punto di vista della tradizione manoscritta va annotato che il testo del *Sull'interpretazione* viene trasmesso separatamente dagli altri scritti filosofici e da questi si distingue anche per lo stile. Dunque, la parte sulla logica del *Su Platone* potrebbe essere andata persa (visto che lo stesso primo libro è interrotto da una lacuna, e il secondo si chiude bruscamente) o addirittura non essere mai stata composta.

Per quanto riguarda il *Sul demone di Socrate*, esso è un testo che presenta elementi in comune con il *Sul demone di Socrate* di Plutarco, anteriore di qualche decennio, e insieme al quale è possibile ricostruire un quadro sufficientemente ampio della **demologia platonica** nella prima età imperiale. Il *Sul mondo* è una traduzione latina, abbastanza libera, dell'originale trattato pseudo-aristotelico di età post-ellenistica (I secolo a.C. - I secolo d.C.), in cui, pur seguendo la prassi stoica di scrivere sul cosmo, si mostra che responsabile dell'ordine cosmico è un dio trascendente.

Apuleio è stato un retore, influenzato dal movimento culturale e filosofico che va sotto il nome di **Seconda Sofistica**, come lo è stato anche il suo contemporaneo Aulo Gellio. Alla Seconda Sofistica sembra potersi legare la tendenza apuleiana a sottolineare la straordinaria capacità di Platone di conciliare forma (*oratio*) e contenuto (*ratio*) nel tentativo di contrastare la figura del sofista nel clima intellettuale del tempo. Attraverso la giustapposizione del proprio caso come oratore filosofo con una serie di aneddoti, Apuleio sostiene che il filosofo è colui che bilancia l'eloquenza con la virtù, e individua in Platone il massimo esempio di tale sinergia. Il rapporto tra Apuleio e Gellio sembra comprovato dalla ripresa di un passo sui venti presente nelle *Notti Attiche* (II 22, 3-29) e nel *Sul mondo* (XIII-XIV) che testimonierebbe la conoscenza dell'opera di Gellio da parte del Madaurense. Non abbiamo notizie precise sulla formazione filosofica di Apuleio, perché questi non cita mai i suoi maestri. Tuttavia, le sue opere mostrano che Apuleio non appartiene alla *platonica familia* per aver seguito il *curriculum* di studi platonici, o per aver frequentato una scuola ad Atene presso Tauro con Gellio o la cosiddetta "scuola di Gaio", o ancora per auto-presentarsi come un *platonicus philosophus*. Si può forse, a questo punto, avanzare l'ipotesi che Apuleio sia un platonico, perché vive da platonico.

Il platonismo di Apuleio

I suoi scritti filosofici rivelano la tendenza a rielaborare teorie platoniche alla luce di **influenze aristoteliche e stoiche** e mostrano quanto sia salda la relazione tra **filosofia e retorica**, e tra **filosofia e culti misterici** nelle scuole di epoca imperiale. Riguardo alla teoria medioplatonica dei tre principi (dio, idee e materia), Apuleio scrive:

Secondo Platone i principi sono tre: dio, la materia – imperfetta, amorfa, indistinta, senza forma né traccia della qualità – e gli archetipi delle cose, che lui chiama *idèai* ["idee"]. Il dio platonico è incorporeo, unico, *aperìmetros* ["infinito"], padre e motore dell'universo, beato e fonte di beatitudine, bontà suprema, privo di bisogni ed è colui che dà tutte le cose. Platone lo descrive come un essere celeste, ineffabile, innominabile e, per usare proprio le sue parole, *adòratos* ["invisibile"] e *adàmastos* ["inflexibile"]; cogliere l'essenza di dio è difficile e, anche se ci si riesce, è impossibile rivelarla a un grande numero di persone.

(Apuleio, *Su Platone e la sua dottrina* I 5, 190-191; trad. Dal Chiele)

Il dio "padre e motore" dell'universo di cui parla Apuleio è il demiurgo platonico del *Timeo*. Il modello di questo dio sono le idee, mentre la materia è il ricettacolo corporeo su cui vengono impresse le forme destinate a dare vita al cosmo. Come per Alcinoio – e come lo sarà anche per Calcidio (IV secolo d.C.) –, ma a differenza della materia inqualificata di Plutarco, la materia è per Apuleio un corpo in potenza.

Quanto Apuleio afferma nel *Su Platone* è, inoltre, coerente con la presentazione fisica del cosmo che, nel *Sul mondo*, sfocia nella descrizione del **ruolo provvidenziale di dio**. In quest'opera emerge anche l'orientamento esegetico del Madaurense, che propende per una lettura metaforica del *Timeo*:

Infatti, egli è il salvatore (*sospitator*) e il padre (*genitor*) di tutti gli esseri che sono stati generati e prodotti per riempire il cosmo, non, tuttavia, nel senso che egli ha costruito questo mondo con le sue stesse mani, assolvendo a un compito materiale, ma nel senso che, grazie a una sorta di provvidenza infaticabile, egli raggiunge tutte le cose più lontane e le abbraccia, anche se queste sono estremamente distanti da lui.

(Apuleio, *Sul cosmo* XXIV 343; trad. Vimercati)

All'interno della **gerarchia del divino**, c'è quindi la prima triade, costituita da dio, idee e materia, a cui segue una seconda triade articolata in dio, dèi invisibili, dèi visibili: ci sono quindi il padre degli dèi, gli dèi del tradizionale pantheon greco (invisibili) e gli astri (dèi visibili). L'articolazione in dèi invisibili e dèi visibili è racchiusa altresì in una terza triade: dèi, dèmoni, uomini. L'esigenza della mediazione tra piano fisico e piano metafisico conduce Apuleio a conferire particolare rilevanza al ruolo dei **dèmoni**, sia nel *Sul demone di Socrate* sia nel *Sul mondo*. Questi hanno in comune con gli esseri superiori l'immortalità e quindi sono di natura razionale ed eterni, mentre come quelli inferiori sono soggetti a passioni:

«Non arrivo fino a questo punto» – potrebbe rispondere Platone, difendendo il suo punto di vista con la mia voce –; «non arrivo, cioè, a sostenere che gli dèi sono separati e disgiunti da noi, al punto da ritenere che nemmeno i nostri voti li possano raggiungere. Infatti, non li ho estraniati dalle preoccupazioni per le vicende umane, ma soltanto dal loro contatto con esse. Inoltre, vi sono alcune potenze divine intermediarie che abitano questo spazio aereo, tra la sommità dell'etere e i bassifondi della terra, e che comunicano agli dèi i nostri desideri e i nostri meriti». I Greci chiamano questi esseri *dàimones* (“dèmoni”); tra gli abitanti della terra e quelli del cielo essi fungono da messaggeri delle preghiere di quaggiù e dei doni di lassù; da una sponda all'altra essi trasportano le richieste di quaggiù e gli aiuti di lassù, facendo da interpreti o da salvatori, a nome degli uni o degli altri. È proprio grazie a loro, come Platone sostiene nel *Simposio*, che hanno luogo tutte le rivelazioni, i prodigi della magia e i presagi di ogni specie.

(Apuleio, *Sul demone di Socrate* VI 132-133; trad. Vimercati)

Affrontare la questione della demonologia significa ricordare al pubblico colto di lingua latina la struttura platonica dell'universo e dei suoi abitanti, sottolineando il ruolo della provvidenza divina e la necessità per l'essere umano di avvicinarsi al divino dedicandosi alla filosofia e al perfezionamento morale. Inoltre, viene fornito un pretesto per mostrare come la filosofia possa essere integrata con altri aspetti della

cultura, e in particolare con la religione romana tradizionale e i suoi eroi.

Per quanto riguarda l'**etica**, Apuleio non si limita a riprendere i tratti salienti del pensiero platonico, ma richiama concetti propri del pensiero aristotelico e di quello stoico – come è comune nella tradizione platonica di età imperiale –, specialmente nella trattazione dei vizi e delle virtù. Particolarmente interessanti sono le pagine che dedica all'**ideale del saggio** che riassumono temi platonici, come la tensione al sapere del demone Eros descritto nel discorso di Diotima nel *Simposio*, l'idea dell'immortalità dell'anima e della sua comunione con gli dèi a ricompensa di una vita virtuosa, come descritte nel *Fedone*, e lo sviluppo ellenistico di essi assieme alla questione dell'assimilazione a dio. Il fine della filosofia prevede il raggiungimento della virtù e la perfezione che consiste nell'annullamento radicale di ogni traccia di vizio. Il percorso educativo tiene in conto le doti naturali dello studente, perché solo chi ha qualità innate superiori a quelle comuni può aspirare alla sapienza. Questa è raggiungibile seguendo un preciso percorso educativo che, allontanando i vizi, consente il raggiungimento della virtù:

Secondo Platone, sapiente perfetto può essere solo chi è superiore agli altri per qualità innate, chi ha competenze perfette nelle attività tecniche, perfette conoscenze nei diversi ambiti della saggezza ed è stato istruito in questi campi fin da bambino, chi è abituato ad agire in modo coerente con le parole e, una volta depurato e purificato il piacere dell'animo, una volta scacciati dall'animo, da una parte <***> il senso della misura e la pazienza e tutti gli insegnamenti che provengono dalla conoscenza delle cose e dall'eloquenza... Solo chi ha intrapreso il proprio percorso grazie a questi insegnamenti e procede con passo fiducioso e sicuro sulla strada della virtù, una volta raggiunta una regola di vita stabile, all'improvviso, diviene perfetto, raggiunge gli attimi estremi del passato e del futuro ed è, in qualche modo, atemporale. Una volta respinti i vizi e abbandonato tutto ciò che è incerto, il sapiente ritiene a ragione che tutti i mezzi che conducono a una vita felice non dipendano dagli altri né che possano venirgli dagli altri, ma che siano in mano sua. [...] Facendo affidamento sulla sua forza interiore, il sapiente sarà senza dubbio sereno e fiducioso per tutta la vita, perché considera ogni avvenimento accidentale riconducendolo a disegni migliori; egli non sopporta con insofferenza e difficoltà quello che gli succede ed è convinto che la sua vita riguardi gli dèi immortali. Sin da ora il sapiente aspetta volentieri, senza recalcitrare, il giorno della sua morte, perché confida nell'immortalità dell'anima: una volta liberata dalle catene del corpo, l'anima del sapiente ritorna agli dèi e a ricompensa di una vita condotta nel modo più sobrio e più retto possibile, proprio per questo comportamento, la sua anima raggiunge la condizione divina.

(Apuleio, *Su Platone e la sua dottrina* II 20, 247-249; trad. Dal Chiele)

Massimo di Tiro

Spesso si è ritenuto che, assieme ad Apuleio, **Massimo di Tiro** (fine del II secolo d.C.) non abbia dato alcun contributo originale al platonismo imperiale. Tuttavia,

sia Apuleio che Massimo non sono figure marginali: essi contribuiscono a introdurre la filosofia nella cultura dell'impero romano. Il loro fine non è l'esegesi o la ri-argomentazione del platonismo attraverso la formulazione di problemi e soluzioni e/o commenti. Essi rendono la filosofia disponibile e piacevole per un pubblico più ampio e istruito, per la classe ricca e politicamente attiva dell'impero. Il fatto che i due condividano in due lingue diverse (il latino e il greco) lo stesso fine testimonia l'omogeneità di valori e aspirazioni culturali delle città di lingua greca dell'Oriente (Massimo) e del Nord Africa latino (Apuleio). Apuleio e Massimo rappresentano, inoltre, il fecondo **incontro tra la filosofia e la retorica** della Seconda Sofistica che si pone come chiave di volta del sistema educativo.

A differenza di Apuleio, di Massimo sappiamo molto poco. Se è vera la notizia delle sue lezioni a Roma al tempo di Commodo (161-192 d.C.), collochiamo la sua attività tra il 180 e il 192 d.C. Non sappiamo, inoltre, dove Massimo sia stato educato e quali siano state le sue origini familiari. Possediamo 41 *Orazioni* o *Dissertazioni*, in un greco molto colto, su svariati argomenti. I manoscritti che hanno conservato queste *Orazioni* le descrivono come *dialèxeis* ("discorsi"), termine che può essere usato genericamente per indicare un discorso filosofico o, più tecnicamente, un preludeo volutamente informale ("chiacchiericcio") a un'esposizione oratoria da parte di un sofista. La sua applicazione alle opere di Massimo sembra tenere in conto entrambe queste accezioni: in effetti, le *Orazioni* sono **brevi discorsi filosofici** che hanno uno stile informale e molto vivace. In queste opere Massimo ignora la logica e si concentra sulla fisica, in particolare sulla teologia e sulla psicologia, mostrando un interesse preponderante per l'etica. Oltre a seguire lo spirito e lo stile delle opere di Platone intreccia alla trama platonica osservazioni aristoteliche e stoiche.

Massimo dimostra una buona conoscenza di Platone e di altri autori antichi. Interessante è la discussione della **prossimità tra poesia e filosofia** nell'*Orazione* 4, dove emerge che se da un lato la poesia è una più venerabile forma di filosofia, composta in metri e mitologica nell'espressione, dall'altro la filosofia è una più giovane forma di poesia, meno formale nella composizione e più lucida nell'espressione. È, inoltre, più volte ribadito che per essenza la filosofia non è differente dai miti del passato, se non per la forma di composizione. Le dottrine sugli dèi della tradizione filosofica hanno infatti origine nel passato mitico, che non è possibile rinnegare, ma che è necessario presentare adeguatamente. Solo così le anime diventano più accorte e mature e iniziano a esaminare le antiche storie fino a non sopportarne più l'oscurità: in tal modo si avvicinano a una filosofia che invece si serve di nude parole.

Le *Orazioni* 8 e 9 contengono una **teoria dei dèmoni** sostanzialmente analoga a quella presentata da Apuleio nel *Sul demone di Socrate*. Sia Apuleio che Massimo si preoccupano di suggerire come la riflessione socratico-platonica sui dèmoni sia in linea col pensiero religioso greco-romano attraverso celebri episodi della letteratura mitologica. Tale discussione prosegue nell'*Orazione* 11 dedicata al concetto di divinità

in Platone. Massimo si concentra sulla gerarchia degli esseri divini nel cosmo e sulla possibilità di un contatto intellettuale degli esseri umani con la divinità. Attribuisce a Platone la dottrina del dio supremo come intelletto puro, trascendente e immateriale, che pensa tutte le cose eternamente e simultaneamente. Presenta, inoltre, una gerarchia degli esseri, che procede da dio, passa per le divinità subordinate e i dèmoni, e arriva fino agli esseri umani sulla terra, coniugando esegesi allegorica di Omero, reminiscenze platoniche ed elementi presenti nello pseudo-aristotelico *Sul cosmo*.

Testi

- BEAUJEU, J. (éd.), *Opuscules philosophique (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973.
- BOYS-STONES, G., *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- BRUMANA, S.I.S. (a cura di), *Massimo di Tiro, Dissertazioni*, Bompiani, Milano 2019.
- DAL CHIELE, E. (a cura di), *Apuleio, De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone*, Bologna University Press, Bologna 2016.
- MORESCHINI, C. (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, vol. III: *De philosophia libri*, De Gruyter, Stutgardiae/Lipsiae 1991.
- TRAPP, M. (ed.), *Maximus of Tyre, The Philosophical Orations*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- VIMERCATI, E. (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.

Bibliografia minima

- BAJONI, M.G., *Apuleio filosofo platonico: 1940-1990*, «Lustrum» 34 (1992), pp. 339-390.
- BONAZZI, M., *Plato Systematized: Doing Philosophy In The Imperial Schools. A Discussion of Justin A. Stover (ed.), A New Work by Apuleius*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 53 (2017), pp. 215-236.
- DILLON, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- DONINI, P., *La giustizia nel medioplatonismo*, in *Aspasio e in Apuleio*, in M. BONAZZI (ed.), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlin/New York 2011, pp. 179-193.
- FINAMORE, J., *Apuleius on the Platonic Gods*, in H. TARRANT & D. BALTZLY (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, Bristol Classical Press, London 2006, pp. 33-48.
- FLETCHER, R., *Apuleius' Platonism: the impersonation of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

- GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 voll., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986.
- HARRISON, S.J., *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- HIJMANS, B.L., *Apuleius, Philosophus Platonicus*, in ANRWII 36.1 (1987), pp. 395-475.
- HORSEFALL SCOTTI, M.T., *Apuleio tra magia e filosofia: la riscoperta di Agostino*, in AA.VV., *Dicti studiosus: scritti di filologia offerti a Scevola Mariotti*, Quattroventi, Urbino 1990, pp. 295-320.
- KRAFFT, P., *Apuleius Darstellung der providentia triperitita*, «Museum Helveticum» 36 (1979), pp. 153-163.
- LEE TOO, Y. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Brill, Leiden/Boston/Köln 2001.
- LÉVI, N., *La chronologie de la vie et de l'œuvre d'Apulée: essai de synthèse et nouvelle hypothèses*, «Latomus» 83.3 (2014), pp. 693-720.
- MARCHETTA, A., *L'autenticità apuleiana del De mundo*, Japadre Editore, L'Aquila/Roma 1991.
- MARTIN BLOOMER, W. (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Blackwell Publishing, Chichester 2015.
- MORESCHINI, C., *Ricerche sulla tradizione manoscritta del De interpretatione pseudoapuleiano*, «Pan» 10 (1990), pp. 61-71.
- MORESCHINI, C., *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Brepols, Turnhout 2015.
- MOTTA, A., *Apuleius' Biography of Plato in the Platonist Tradition*, in E. PLANTADE & D. VALLAT (éd.), *Les savoirs d'Apulée*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2018, pp. 173-189.
- MOTTA, A., *Ille heros (Apul. Plat. II 7, 229). Sul culto eroico di Platone*, in F. LOMONACO & P. SABBATINO (a cura di), *Eroi ed eroismi tra filosofia e letteratura in età antica, moderna e contemporanea*, Diogene Edizioni, Napoli 2019, pp. 9-19.
- SANDY, G.N., *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Brill, Leiden/New York/Köln 1997.
- STOVER, J., *A new work by Apuleius: the lost third book of the "De Platone"*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- STOVER, J., *The Nature of Apuleius' De Platone: An Isagoge*, in A. MOTTA & F.M. PETRUCCI (eds.), *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2022, pp. 49-71.
- SWAIN, S., *Bilingualism and Biculturalism in Ancient Rome*, in L. HOLFORD-STREVEN & A.D. VARDI (eds.), *The Worlds of Aulus Gellius*, Oxford University Press, Oxford/New York 2004, pp. 1-32.
- TRAPP, M., *Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre*, in R. SHARPLES & R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100BC-200AD*, 2 voll., University of London, London 2007, pp. 467-482.

Perché i mali stanno quaggiù e necessariamente si aggirano in questo luogo, e l'anima invece vuole fuggire i mali, si deve fuggire da quaggiù. Qual è dunque la fuga? Assimilarsi a dio, dice.

(Plotino, *Enneade* I 2 [19], 1.1.4)

decima ora

su Plotino, la scuola e le *Enneadi*

La vita

Il termine **neoplatonismo** indica la forma specifica assunta da quelle correnti che riprendono la filosofia di Platone a partire dal III e sino al VI secolo d.C. Alcuni dei caratteri peculiari di questa ripresa sono l'accentuazione della dimensione teologica e metafisica e il forte ridimensionamento della speculazione politica del pensiero platonico. Il passaggio dal II al III secolo d.C. lascia definitivamente dietro di sé l'eredità delle filosofie ellenistiche e le diverse scuole filosofiche. È la filosofia di Platone ad apparire l'unica in grado di mostrare che, al di là delle apparenti lacerazioni e dispersioni, il mondo è un'opera d'arte data dalla bellezza dell'insieme di tutte le sue parti. In quest'opera d'arte rientra anche quel sensibile che è immagine dell'intelligibile, a sua volta immagine dell'unità divina. Il riconoscimento della **bellezza** del tutto, assieme alla consapevolezza che il **sensibile** è solo un'**immagine della bellezza intelligibile**, si trova nelle prime righe della biografia di colui che, da un'opinione largamente condivisa, è indicato come il fondatore del neoplatonismo. **Plotino** (203/5-270 d.C.) provava vergogna di essere in un corpo. Tuttavia, la vergogna di Plotino non concerne il corpo in sé stesso, che pure ha la sua bellezza e ragione di essere. La vergogna riflette la consapevolezza che il corpo è immerso nel sensibile e nella molteplicità delle cose. Il **corpo** non definisce l'**io**, non è il vero sé, ma è un'aggiunta, un simulacro di cui siamo rivestiti e che vive una vita propria. Questa vita del corpo non è propria dell'uomo saggio, dal momento che il saggio opera con la **parte migliore di sé** rivolta verso gli intelligibili. Il saggio, ossia il filosofo che giudica la contemplazione (*theoria*) l'unico e vero fine della filosofia, abbandona il corpo e la molteplicità per tornare al punto in cui il vero sé coincide con l'**Uno**, cioè là dove non è più *un* uno.

Benché per tale critica al corpo Plotino non volesse parlare della sua nascita, dei suoi

genitori e della sua patria, è comunque possibile stabilirne la data di nascita nel 205 d.C. e identificare la sua città natale in Egitto, a Lico o Licopoli. A ventotto anni Plotino si avvicina alla filosofia e si reca ad **Alessandria**, dove le diverse scuole che frequenta lo lasciano ben presto deluso. Solo l'incontro col platonico **Ammonio Sacca** (175-242 d.C.) riesce a conquistarlo: trova in lui ciò che cercava, e, infatti, alla sua scuola rimane per undici anni (232-243 d.C.). A trentanove anni segue l'imperatore Gordiano (159-238 d.C.) nella spedizione contro i Persiani, spinto dal desiderio di approfondire i contenuti della **filosofia orientale**. Dopo la sconfitta e la morte di Gordiano in Mesopotamia, Plotino si rifugia ad Antiochia per poi arrivare a **Roma** all'età di quarant'anni (244 d.C.). A Roma, dove fonda una scuola – o meglio un vivace **circolo intellettuale** in cui si raccolgono filosofi, letterati, donne di nobile famiglia che non esitano ad affidargli i figli in tutela e i beni da amministrare, ma anche politici e personalità influenti – rimane fino ai suoi ultimi anni di vita, quando, ormai malato, si stabilisce in **Campania**, dove muore (270 d.C.). Plotino si mostra vicino anche all'imperatore Gallieno (218-268 d.C.), ed è probabilmente grazie al suo appoggio che mette in piedi il progetto di **Platonopoli**, ossia di una città di filosofi retta secondo le leggi di Platone.

Le *Enneadi* e l'insegnamento

Plotino ci ha lasciato un'unica grande opera: le *Enneadi*. Il modo in cui le *Enneadi* sono organizzate risente dei **criteri metodologici** porfiriani: è infatti il suo allievo Porfirio di Tiro a stabilire di ordinare gli scritti plotiniani in sei gruppi di nove trattati (da cui il titolo *Enneadi*). Porfirio dichiara le sue intenzioni nella *Vita di Plotino*, che, oltre alla biografia del maestro, contiene anche il catalogo ragionato delle sue opere. Secondo Porfirio – che si autocelebra come allievo prediletto e degno di correggere i trattati del maestro –, il suo ingresso nella scuola sarebbe stato in grado di provocare un mutamento di metodo e di profitto nelle lezioni di Plotino. Porfirio descrive così le lezioni del suo maestro:

Tuttavia il suo corso, dal momento che egli [*sc.* Plotino] sollecitava i suoi allievi alla ricerca, procedeva in modo troppo disordinato e tra molte vane chiacchiere, come ci narrava Amelio.

(Porfirio, *Vita di Plotino* 3, 35-38; trad. Casaglia)

Egli continuò a svolgere ininterrottamente la sua dimostrazione, tanto che, essendo capitato lì un certo Taumasio, dicendo che voleva sentirlo esporre questioni generali e parlare sopra dei testi, ma che non poteva sopportare questa discussione fatta di domande e risposte con Porfirio, Plotino gli rispose: «Ma se Porfirio non formulasse domande non saremmo in grado di sciogliere i dubbi né di dire assolutamente nulla sul testo».

(Porfirio, *Vita di Plotino* 13, 11-17; trad. Casaglia)

L'insinuato disordine delle lezioni plotiniane è una critica all'organizzazione della didattica: le lezioni non hanno un programma, non seguono il testo del dialogo platonico per annotarlo, ma sono modellate sul **rapporto diretto**, stabilito durante la lezione, con gli ascoltatori. Pur provando a confrontarsi con le domande dei suoi discepoli e a fare lezione senza scrivere nulla, solo nel decimo anno del regno di Gallieno (263 d.C.), quando cioè Porfirio, all'età di trent'anni, entra nella scuola, si viene a sapere dei ventuno libri che Plotino aveva scritto. I temi di questi scritti riguardano **problemi occasionali** sollevati all'interno della scuola, occasioni spiegate nei sommari (*kefálaia*) oggi perduti, che lo stesso filosofo di Tiro aggiunge a ciascun libro. All'epoca Plotino aveva cinquantanove anni. Aveva in realtà iniziato a scrivere tardi, poiché legato al voto – comune anche ai suoi condiscipoli Erennio e Origene (II-III secolo d.C.) – di **non divulgare per iscritto** l'insegnamento del maestro Ammonio Sacca.

Nei cinque anni che Porfirio trascorre con Plotino, questi scrive i trattati 22-45, mentre i trattati 46-54 sono composti quando Porfirio è in viaggio in Sicilia per distrarsi e ristabilirsi da una crisi durante la quale aveva meditato il suicidio. Nella *Vita di Plotino* Porfirio definisce i primi ventuno trattati come caratterizzati da una forza minore rispetto a quelli ben più maturi composti dopo il suo arrivo. Gli ultimi nove trattati dell'ultimo gruppo rivelerebbero la stanchezza degli anni. Il giudizio di Porfirio è però viziato dal suo desiderio di auto-celebrarsi: come sottolinea Riccardo Chiaradonna, l'opera plotiniana è **unitaria e compatta** e fa trasparire sempre la piena maturità del filosofo. Essa è inoltre scritta, per la prima volta nella storia della filosofia antica, dalla **mano del suo autore** e non secondo la prassi abituale del dettato. Porfirio riferisce che Plotino né modellava le lettere, né curava l'ortografia, né rileggeva o ricopiava quanto aveva scritto. Scriveva di getto: dopo aver elaborato il piano dell'opera metteva tutto per iscritto come se copiasse da un libro. Originale e indipendente nella sua speculazione – benché l'originalità non gli apparisse un merito, perché ciò che contava era richiamarsi all'autorità di Platone –, Plotino appare sempre in grado di andare al cuore, al senso autentico delle cose, coniugando **ricerca personale e insegnamento**, e facendo della filologia non un fine ma uno strumento. Nota è infatti la critica che rivolge a **Longino**:

Longino di certo è filologo, ma filosofo no davvero.

(Porfirio, *Vita di Plotino* 14, 20; trad. Casaglia)

Questo giudizio non riguarda le intenzioni di Longino, ma i risultati cui il discepolo è pervenuto: l'erudizione di Longino non basta a permettergli di cogliere il senso delle questioni che indaga, perché non gli consente di andare *oltre* la lettera dei testi commentati.

Nella *Vita di Plotino* Porfirio riporta, inoltre, l'ordine in cui Plotino scrive i trat-

tati, ma afferma di non averne tenuto conto per la sua **edizione**. Egli preferisce una **organizzazione tematica** simile a quella usata per gli scritti acroamatici di Aristotele:

E poiché affidò a me l'ordinamento e la correzione dei suoi libri – io gli feci questa promessa quando lui era ancora in vita e la comunicai agli altri amici – come prima cosa non ritenni giusto disporre secondo un ordinamento cronologico quei libri che erano stati pubblicati alla rinfusa. Seguì invece l'esempio di Apollodoro di Atene e di Andronico il peripatetico; il primo raccolse le opere del commediografo Epicarmo in dieci volumi; il secondo suddivise in trattati le opere di Aristotele e Teofrasto, riunendo insieme gli argomenti affini. Così dunque anch'io, avendo a disposizione cinquantaquattro libri di Plotino, li ho suddivisi in sei enneadi, ben lieto di coniugare la perfezione dei numeri «6» e «9». Ho assegnato poi a ciascuna enneade degli argomenti specifici e li ho riuniti assieme, dando il primo posto alle questioni più facili.

(Porfirio, *Vita di Plotino* 24, 2-16; trad. Casaglia)

La scelta organizzativa di Porfirio lascia chiaramente intendere che le *Enneadi* non offrono un'esposizione sistematica e didatticamente organizzata del pensiero di Plotino. Porfirio, quindi, preferisce seguire un **fine didattico** e organizzare i trattati secondo un ordine che va **dal più facile al più difficile**: in tal modo è possibile raggiungere un **progresso spirituale** che inizia con l'etica (la prima enneade), passa per la fisica (la seconda e la terza enneade) e si conclude con la teologia (la quarta, la quinta e la sesta enneade). Analogie non sottovalutabili ci sono con il *Prologo* di Albino, dove viene sottoposto a esplicita critica l'ordine di lettura dei dialoghi di Platone che segue le tetralogie drammatiche, perché lontano da ogni finalità didattica. Già secondo Albino, più utile dal punto di vista dell'apprendimento in classe sarebbe stato un ordine dei dialoghi in grado di consentire la *progressione* verso la conoscenza delle realtà divine attraverso l'acquisizione graduale delle diverse virtù.

Il rapporto col passato e col presente

Benché non riveli mai né il mese né il giorno di nascita, Plotino celebra invece il compleanno di Platone con sacrifici e banchetti. Platone e i dialoghi sono il punto di partenza della sua riflessione, che è in primo luogo **esegesi**, cioè interpretazione dei testi del Maestro. Con Aristotele invece Plotino ha un rapporto controverso: da una parte, giudica le sue dottrine incoerenti e incomplete se non vengono fondate attraverso il ricorso a Platone, dall'altra, nell'espone le proprie posizioni filosofiche, **fa uso di termini e concetti aristotelici**. Similmente accade con lo stoicismo. In effetti, come nota Porfirio, negli scritti plotiniani sono mescolate in maniera nascosta dottrine stoiche e peripatetiche. La fisica stoica è il suo bersaglio polemico, sebbene in altri campi – come l'etica, la questione della provvidenza, la causalità, la concezio-

ne dell'atto e del movimento – tacitamente riprenda tesi stoiche per trasporle nella sua **metafisica**.

La sua **conoscenza dettagliata di Aristotele** e della tradizione aristotelica, a seguito anche del progressivo esaurirsi del confronto con lo stoicismo, segna, insieme alla sua **lettura teologica del *Parmenide***, un discrimine nel platonismo antico. Non si può dire che Aristotele sia ignoto ai platonici prima di Plotino, ma sicuramente la lettura dello Stagirita – favorita dal lavoro di Alessandro di Afrodisia – fornisce a Plotino il quadro concettuale entro cui elaborare le proprie posizioni. Plotino cerca di sviluppare una versione del platonismo che resista alle critiche mosse a Platone da Aristotele: in effetti, mostra che nelle tesi di Aristotele le aporie ricevono soluzioni solo abbandonando il quadro dottrinale aristotelico e abbracciando quello platonico. Il suo insegnamento inizia con la lettura di passi platonici, o anche aristotelici, nonché con la lettura di interpretazioni date nel passato a partire dalle quali diviene possibile sviluppare analisi e riflessioni:

Nelle riunioni della sua scuola era solito farsi leggere dei commenti di Severo o di Cronio o di Numenio o di Gaio o di Attico, oppure tra i peripatetici di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di altri in funzione del soggetto. Non si limitava tuttavia a scegliere brani da questi libri, ma era originale e indipendente nella sua speculazione infondendo nelle sue ricerche lo spirito di Ammonio. Assimilava in fretta il problema, dava in poche parole il significato esatto di una profonda teoria, e si alzava in piedi.

(Porfirio, *Vita di Plotino* 14, 10-18; trad. Casaglia)

Plotino interpreta la propria attività filosofica essenzialmente come **esplicazione di ciò che è implicito** nei testi antichi e in particolare nei dialoghi di Platone: è principalmente a questo scopo che egli va – a differenza di Longino, come abbiamo visto – anche oltre la lettera del testo platonico, infondendo ai suoi discorsi un carattere profondo e originale.

Questi discorsi non sono nuovi né si fanno soltanto ora, ma furono fatti già dagli antichi, benché non in modo esplicito; quel che ora diciamo è un'interpretazione di quei discorsi, un'interpretazione che, appoggiandosi alla testimonianza degli scritti dello stesso Platone, conferma l'antichità di tali opinioni.

(Plotino, *Enneade* V 1 [10], 8.10-14; trad. Guidelli)

Quello di Platone è dunque il testo chiave dell'esegesi plotiniana per il contenuto di verità di cui esso è latore. Sia in Egitto sia a Roma Plotino è a contatto con le **correnti spirituali e religiose** della sua epoca. Testi **gnostici** circolano nelle sue lezioni e sono oggetto di dura critica. Quanto al contatto con le **filosofie orientali**, la questione è complessa, perché è difficile stabilire l'esistenza di relazioni dirette. Il misticismo di Plotino appare, quindi, piuttosto collegato alla distintiva interpretazione della filosofia

di Platone e dei principali problemi filosofici da essa sollevati: per Plotino, l'unica strada che porta a dio passa attraverso la **filosofia** e l'**indagine razionale**. La sua filosofia non è in concorrenza con i movimenti religiosi che intendono rivolgersi a gruppi sempre più vasti e meno colti. In generale, la filosofia rimane sempre più marginale rispetto alla società e rispetto al mondo sensibile da cui è in fuga.

Ma di che fuga si tratta, e come realizzarla? Faremo come Odisseo, che prese il largo – dice il poeta, credo in modo allusivo – dalla maga Circe e da Calipso, poiché non era contento di restare là, sebbene non gli mancassero piaceri per gli occhi e vivesse tra tanta bellezza sensibile. Ma la nostra patria, da cui siamo venuti, è lassù, dove è il nostro padre. Ma che viaggio è, che fuga è? Non è un viaggio da compiere con i piedi, che sulla terra ci portano per ogni dove, da una regione all'altra; né devi approntare un carro o un naviglio, ma devi lasciar perdere tutte queste cose, e non guardare. Come chiudendo gli occhi, invece, dovrai cambiare la tua vista con un'altra, risvegliare la vista che tutti possiedono, ma pochi usano.

(Plotino, *Enneade* I 6 [1], 8.17-27; trad. Casaglia)

Testi

- BRISSEON, L. *et al.* (éd.), *Porphyre, La vie de Plotin*, vol. II: *Études d'introduction, texte grec et traduction française, note complémentaires, bibliographie*, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (eds.), *Plotino, Enneadi*, 2 voll., UTET, Torino 1997.
- GIRGENTI, G. & RADICE, R. (a cura di), *Plotino, Enneadi*, Bompiani, Milano 2002.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 2 voll., Museum Lessianum, Paris/Bruxelles/Leiden 1973 (*editio maior*).
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1964-1982 (*editio minor*).

Bibliografia minima

- BEIERWALTES, W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1992.
- BLUMENTHAL, H.J., *Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971*, in *ANRWII* 36.1 (1987), pp. 528-570.
- BRISSEON, L. *et al.*, *Porphyre, La vie de Plotin*, vol. I: *Travaux préliminaires et index grec complet*, Les Belles Lettres, Paris 1982.
- CATAPANO, G., *Reazione ellenica al cristianesimo nel trattato Contro gli gnostici di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, «Verifiche» 25 (1996), pp. 323-361.

- CHIARADONNA, R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.
- CORRIGAN, K. & RASIMUT, T. (eds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essay in Honour of John D. Turner*, Brill, Leiden/Boston 2013.
- D'ANCONA, C., *Plotin*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Va, CNRS, Paris 2012, 885-1068.
- DUFOUR, R., *Plotinus. A Bibliography 1950-2000*, Brill, Leiden 2002.
- DUFOUR, R., *Bibliographie Plotinienne: 2000-2009*, «Études platoniciennes» 6 (2009), pp. 295-365.
- EDWARDS, M., *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool University Press, Liverpool 2000.
- GERSON, L.P., *Plotinus*, Routledge, London/New York 1994.
- GERSON, L.P. & WILBERDING, J. (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in L. BRISSON, et al. (éd.), *Porphyre, La vie de Plotin*, vol. I, Les Belles Lettres, Paris 1982, pp. 229-327.
- HADOT, P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, trad. it., Einaudi, Torino 1999.
- HALFWASSEN, J., *Plotin und der Neuplatonismus*, C.H. Beck, München 2004.
- HARRIS, R.B., *The Significance of Neoplatonism*, State University of New York Press, Norfolk 1976.
- IOZZIA, D., *Il Neoplatonismo cristiano è il vero erede della tradizione filosofica antica*, in M. DI PASQUALE BARBANTI & C. MARTELLO (a cura di), *Neoplatonismo pagano vs. Neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni*, CUECM, Catania 2006, pp. 215-224.
- ISNARDI PARENTE, M., *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma/Bari 1984.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I. (Hg.), *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München/Leipzig 2001.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I., *Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios*, in T. KOBUSCH, M. ERLER, I. MÄNNLEIN-ROBERT & K. CÜRSGEN, (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Saur, München/Leipzig 2002, pp. 581-609.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I., *Tugend, Flucht und Ekstase. Zur $\delta\upsilon\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike*, in CH. PIETSCH (Hg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, Franz Steiner, Stuttgart 2013, pp. 99-111.
- MENN, S., *Longinus on Plotinus*, «Dionysius» 19 (2001), pp. 113-123.
- NARBONNE, J.-M., *Les écrits de Plotin. Genre littéraire et développement de l'œuvre*, «Laval théologique et philosophique» 64.3 (2008), pp. 627-640.
- O'MEARA, D.J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- O'MEARA, D.J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- ROMANO, F., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Guida, Napoli 1983.
- STAMATELLOS, G., *Plotinus and the Presocratics*, State University of New York Press, Albany 2007.

- SZLEZÁK, TH.A., *Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios*, in H. HOLZHEY & W.CH. ZIMMERLI (Hg.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Schwabe, Basel 1977, pp. 52-69.
- TORNAU, CH., *Plotins Handbuch*, J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poesche, Berlin 2024.

È in virtù dell'Uno che tutti gli esseri sono esseri, tanto quelli che sono esseri in senso primo, quanto gli altri che in qualche modo sono compresi nell'essere.

(Plotino, *Enneade* VI 9 [9], 1.1-2)

undicesima ora sull'Uno plotiniano

La prima ipostasi

La novità del sistema metafisico plotiniano rispetto a quello medioplatonico è la teorizzazione dell'Uno (*hèn*), l'assolutamente semplice, posto al vertice della **realtà** che Plotino concepisce come **ordinata gerarchicamente**. L'Uno è il **Principio primo** attraverso cui tutte le cose hanno il proprio essere: l'Uno dà alla diversità unità e dunque essere, sostanza, conoscibilità. Tre sono i principi metafisici, che corrispondono a tre gradi diversi di unità. Questi sono comunemente denominati “**ipostasi**”. Al di sotto dell'Uno (*hèn*) si colloca l'**Intelletto** (*nùs*) che è “**uno-molti**” (*hèn-pollà*): in esso la molteplicità delle Forme ideali è perfettamente unificata senza alcun condizionamento spazio-temporale; l'**Anima** (*psychè*) viene dopo l'Intelletto ed è “**uno e molti**” (*hèn kài pollà*): essa è il principio intelligibile inferiore nella gerarchia e presenta un grado maggiore di molteplicità rispetto all'Intelletto. Mentre una gerarchia di divinità viene ricavata dai medioplatonici ricorrendo principalmente all'esegesi del *Timeo*, con Plotino si ha una rivalutazione del *Parmenide*, che diventa il dialogo centrale per la costruzione del cosmo metafisico. Abbandonata l'interpretazione in senso logico – tipica del medioplatonismo – per abbracciare quella **teologica**, l'utilizzo del *Parmenide* è effettivamente ciò che segna la **svolta metafisica** del neoplatonismo. Plotino individua i suddetti tre principi come corrispondenti alle prime tre ipotesi sull'Uno formulate nell'esercizio dialettico di Parmenide nella seconda parte dell'omonimo dialogo.

Anche Parmenide, prima di Platone, abbracciò un'opinione del genere in quanto identificava essere e intelletto e non collocava l'essere tra i sensibili affermando “lo stesso infatti sono il pensare e l'essere”. Egli definisce inoltre questo essere “immobile” – benché gli aggiunga il pensiero – eliminando da esso ogni movimento corporeo,

perché possa restare sempre nello stesso stato, e paragonandolo alla “massa di una sfera”, perché ha tutto racchiuso in sé e perché il pensiero non è rivolto all'esterno ma resta in sé stesso. Però chiamando questa realtà “una”, nelle sue opere, si espose alla critica, perché quest'unità si scopre molteplice. Ma Parmenide in Platone, parlando più esattamente, distingue tra di loro il primo Uno, che è propriamente uno, il secondo che chiama “uno-molti”, e il terzo, “uno e molti”. Così si accorda anch'egli con la dottrina delle tre nature.

(Plotino, *Enneade* V 1 [10], 8.14-27; trad. Guidelli)

Seguendo Platone e Aristotele, Plotino concepisce la filosofia come una **ricerca delle cause prime**: queste cause sono sia le ragioni che spiegano il **perché** di qualcosa, sia i **principi** che generano mediante la loro attività. Sono dunque **cause insieme formali ed efficienti**, e cioè sono cause autentiche (e non concause). Ricercare le cause o i principi consente di spiegare le caratteristiche del mondo: infatti, per spiegare il mondo sensibile, che non ha in sé stesso il principio della propria esistenza e della propria intelligibilità, e le sue caratteristiche, è necessario postulare dei **principi intelligibili** al di sopra di esso: è, quindi, necessario – come fa Plotino – individuare delle cause extra-fisiche. Esse sono appunto le tre ipostasi, ossia l'Uno, l'Intelletto e l'Anima.

Novità del Principio primo plotiniano

Al vertice del sistema causale e del cosmo metafisico plotiniano c'è l'Uno. Il mondo intelligibile è la prima e più perfetta tra le cose che sono, il Principio primo dentro la totalità dell'essere. Di conseguenza, il mondo intelligibile non può essere il Principio primo di ogni cosa: Plotino critica Aristotele per aver detto sia che il Principio primo è separato e intelligibile sia **“pensiero di pensiero”**. Affermare che il Principio primo pensa sé stesso fa sì che tale principio non sia il primo, poiché non assolutamente semplice. Il concetto che Plotino esprime si chiarisce con l'argomento delle sfere celesti:

Ponendo poi molti altri intelligibili, tanti quanti sono le sfere celesti, così che ognuno muova una sfera, egli [*sc.* Aristotele] parla del regno dell'intelligibile in modo affatto diverso da Platone, adducendo un argomento probabile privo di necessità. Ma qualcuno potrebbe dubitare che sia un argomento anche soltanto probabile: sarebbe più probabile infatti che tutte le sfere, contribuendo a un unico sistema, guardassero a un'unica cosa, a ciò che è primo.

(Plotino, *Enneade* V 1 [10], 9.9-15; trad. Guidelli)

In virtù della tesi generale dell'**eterogeneità assoluta della causa**, in cima a tutto deve esservi qualcosa che non è niente di ciò che dipende da esso. Tutte le cose che

sono traggono l'essere dall'Uno, un **principio superiore all'essere**. Chiamare Uno il Principio primo è un modo per indicare la completa soppressione del molteplice: infatti anche i pitagorici chiamano il Principio primo Apollo, perché l'etimologia del nome di questo dio indica l'assenza di molteplicità (*a-pollà*). L'Uno è quindi causa di tutte le cose, ma rimane differente e separato da ciò che produce: esercita, pertanto, una causalità finale nel senso che tutte le cose prodotte dall'Uno tendono all'Uno senza che se ne comprometta la trascendenza. Sulla base di queste riflessioni Plotino è considerato il primo esponente della **teologia negativa o apofatica**, cioè di quel modo di pensare dio e di parlarne *per viam negationis*: l'Uno è **indicibile** e di esso non è possibile affermare nessun contenuto. Se l'Uno è considerato solo in sé, non è altro che l'Uno; ogni altro attributo, come l'essere, l'identità e la diversità, che lo coinvolgerebbe nella molteplicità, deve essere negato. Quindi persino il pensiero – anche qualora sia pensiero di sé stesso – non può essere attribuito al Principio primo.

Come ha sottolineato Eric R. Dodds, la distinzione, posta per primo da Plotino, tra Uno ed essere nasce dall'esegeta metafisica sia del *Parmenide* sia della *Repubblica*.

Anche per questo Platone dice che il tutto – intende le realtà prime – è disposto in tre gradi intorno “al re del tutto”, e “ciò che è secondo sta intorno al secondo, ciò che è terzo intorno al terzo”. Egli dice anche che “della causa” esiste “un padre”, intendendo per causa l'Intelletto; per lui infatti l'Intelletto corrisponde al demiurgo: questi, afferma, crea l'anima nel noto cratere. Di questa causa, dunque, o dell'Intelletto, dice Platone, padre è il Bene, ciò che è al di là dell'Intelletto e “al di là dell'essere”. Spesso, inoltre, egli chiama “idea” l'essere e l'intelletto. Platone sapeva dunque che dal Bene viene l'Intelletto, e dall'Intelletto l'Anima.

(Plotino, *Enneade* V 1 [10], 8.1-10; trad. Guidelli)

Plotino si concentra sull'idea del bene della *Repubblica* che identifica con il Principio primo, ossia l'Uno, di cui si parla nella prima deduzione della *gymnasia* (“esercizio”) del *Parmenide* (137c-142a). Riprende, quindi, l'espressione “al di là dell'essenza (*epèkeina tès usias*) per dignità e potenza”, usata da Platone (*Repubblica* VI 509b) per definire l'**idea del bene**. Anche questa espressione non asserisce alcunché, perché implica solo che l'Uno non è nessuna delle cose che sono in ciò che è derivato, ma è appunto al di là di esse. “L'Uno è tutto e nulla in particolare”, come sostiene Plotino riprendendo Platone (*Parmenide* 160b2-3) ed Eraclito (DK22B50). Dunque, l'Uno, principio assolutamente semplice, è **al di sopra di ogni cosa**, anche **dell'essere e del pensiero**. A uno sguardo attento, l'accusa di aver plagiato Numenio in merito alla teoria delle tre divinità non ha elementi per essere sostenuta. Secondo Plotino Platone è più preciso di Parmenide, in quanto differenzia il primo Uno, il secondo Uno (l'Uno-molti) e il terzo Uno (l'Uno e i molti). L'Intelletto plotiniano è l'essere parmenideo, ma non il Principio primo. Ma soprattutto, il **Principio primo**

non è un Intelletto, come invece voleva Numenio. Per rendere conto dell'unità dell'Intelletto è necessario qualcosa che abbia l'unità in virtù di sé stesso. Ecco il motivo per cui, secondo Plotino, è necessario supporre **l'Uno sopra l'Intelletto**.

L'emanazione e la teoria della doppia attività

Inoltre l'Uno non deve né pensare né conoscere alcunché: il pensiero, che è pluralità, è il segno di ciò che è necessariamente inferiore all'Uno. Per questo l'Uno non conosce neanche sé stesso: quindi non ha né pensiero né coscienza di sé. L'Uno è dunque perfetto rispetto ai molti, ciascuno dei quali è uno, ma non l'Uno; quindi, **i molti derivano dall'Uno**, e non viceversa. Se ne ricava un principio fondamentale per tutto il neoplatonismo: ciò che produce, cioè la **causa**, è sempre superiore e di un grado di perfezione maggiore rispetto a ciò che è prodotto, cioè dell'**effetto**. Nel caso specifico del primo Principio, ciò che è prodotto dall'Uno non può essere altro che molteplicità, che è qualcosa che deriva dall'Uno senza però togliergli alcunché: infatti, l'Uno rimane **sempre identico a sé stesso**. Il termine tecnico che descrive questa derivazione è "emanazione" o "processione". Per spiegare poi come i principi superiori, a cominciare dall'Uno, generino ciò che deriva da essi, Plotino introduce la teoria della **doppia attività** o **doppio atto** (*enèrgheia*). Esiste un'attività propria della natura stessa di qualcosa e una che deriva da questa natura, distinta dalla cosa e che consegue dalla sua sostanza ricevendone una traccia. L'esempio che chiarisce questa teoria è quello del **fuoco**: in primo luogo c'è un calore che costituisce la sua sostanza e che rimane col fuoco (prima attività), in secondo luogo c'è un calore derivato dal primo (seconda attività), che distribuisce e si propaga all'esterno e mediante il quale il fuoco esercita la sua attività.

Vediamo, allora, come avviene quella che Plotino definisce la prima generazione, ossia la processione dall'Uno:

L'Uno, in quanto perfetto non cerca nulla, non ha nulla, né ha bisogno di nulla, traboccò, in qualche modo, e la sua sovrabbondanza creò qualcos'altro. Il generato poi si volse verso l'Uno e ne fu riempito, e guardando verso di lui divenne l'Intelletto di cui parliamo. Lo stare rivolto all'Uno creò l'essere, mentre la visione dell'Uno creò l'Intelletto. E poiché era rivolto all'Uno per poterlo vedere, divenne contemporaneamente essere e Intelletto.

(Plotino, *Enneade* V 2 [11], 1.7-13; trad. Guidelli)

Con un'altra immagine si può dire che l'Uno è come il **sole** che continua a emettere luce e calore inesauribilmente, senza perdere nulla della sua capacità di emissione. La **derivazione** (*pròodos*) dall'Uno di qualcos'altro non comporta alcuna azione volontaria o deliberata da parte dell'Uno. L'Uno non rimane inerte nella sua perfezione, perché il processo di derivazione è **necessario e spontaneo**, senza inizio e

senza fine, eterno come la sorgente da cui proviene, continuo e senza interruzioni, gradualmente decrescente via via che ci si allontana dall'Uno. Non c'è da parte dell'Uno, o della realtà generante, alcuna consapevolezza o desiderio di generare, mentre la realtà generata tende verso il principio generatore in virtù del desiderio che spinge l'inferiore verso il superiore.

La generazione della seconda ipostasi

Dunque, è per sovrabbondanza (*hyperplères*) che l'Uno “genera” *qualcos'altro*. Questo *qualcos'altro* non è ancora Intelletto, bensì una “vita indeterminata”, talora identificata con la diade indefinita, ossia il principio di molteplicità e indeterminazione la cui esistenza è stata formulata nella tradizione platonica e pitagorica. Il *qualcos'altro* diviene Intelletto – cioè qualcosa che acquisisce un'esistenza indipendente ed è una realtà autonoma e distinta – solo quando si rivolge all'Uno. In un primo momento questo sguardo verso l'Uno è ancora incompiuto. Quando lo sguardo si compie – e si parla di **conversione** (*epistrofè*) – l'altro diventa Intelletto: lo sguardo però vede l'Uno non in quanto tale. L'Intelletto è incapace di sostenere la visione dell'Uno ed è costretto a suddividere l'oggetto della visione nella molteplicità che costituisce **il mondo intelligibile**. L'esito di questa suddivisione sono quindi le idee intelligibili che l'Intelletto contempla, perché esse costituiscono la sua stessa natura.

Testi

- CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (eds.), *Plotino, Enneadi*, 2 voll., UTET, Torino 1997.
- GIRGENTI, G. & RADICE, R. (a cura di), *Plotino, Enneadi*, Bompiani, Milano 2002.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 3 voll. Oxford, Clarendon Press 1964-1982 (*editio minor*).

Bibliografia minima

- BEIERWALTES, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.
- BEIERWALTES, W., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.
- BUSSANICH, J., *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A commentary on selected texts*, Brill, Leiden 1988.

- CHARRUE, J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978.
- CHIARADONNA, R., *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- CHIARADONNA, R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.
- DODDS, E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly» 22 (1928), pp. 129-142.
- HALFWASSEN, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, De Gruyter, Stuttgart/Leipzig 1992.
- HORN, CH., *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, De Gruyter, Berlin 1995.
- HORN, CH., *L'auto-déclaration de l'Un dans l'Ennéade V 3 [49] et son arrière-plan dans la théorie plotinienne de la prédication*, in M. DIXSAUT (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Vrin, Paris 2002, pp. 41-71.
- KRÄMER, B., *Über das Unsagbare sprechen. Formen der Theologie in Plotins Enneaden*, Aschendorff, Münster 2020.
- KRÄMER, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, B.R. Grüner Publishing Company, Amsterdam 1964.
- LAUVAUD, L., *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008.
- LINGUITI, A., *Due argomenti per l'unicità del primo: Plotino, Enneadi V 4 [7], 1*, in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA & P. MANGANARO (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 389-398.
- MOTTA, A., *La akribeia di Parmenide secondo Plotino (Enn. V 1 [10], 8)*, in E. VOLPE (a cura di), *Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*, Academia, Baden-Baden 2022, pp. 169-182.
- NIKULIN, D., *The One and the Many in Plotinus*, «Hermes» 126 (1998), pp. 326-340.
- NOBLE, CH.I., *Leaving Nothing to Chance. An Argument for Principle Monism in Plotinus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 55 (2018), pp. 185-226.
- O'MEARA, D.J., *Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison*, «Phronesis» 21/2 (1976), pp. 120-129.
- RIST, J.M., *Plotino. La via verso la realtà*, trad. it., Il Melangolo, Genova 1995.
- ROUX, S., *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Vrin, Paris 2004.
- RUTTEN, CH., *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 146 (1956), pp. 100-106.
- SIEGMANN, G., *Plotins Philosophie des Guten*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1990.
- STEEL, C., *L'Un et le Bien: Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 73 (1989), pp. 69-85.
- TROUILLARD, J., *Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, «Revue de théologie et de philosophie» 23 (1973), 83-100.
- WHITTAKER, J., *Neopythagoreanism and Negative Theology*, «Symbolae Osloenses» 44 (1969), 109-125.

Forse in noi c'è tempo? Esso è in questo tipo di anima e nella stessa forma in ogni anima e tutte le anime sono una. Perciò il tempo non può essere frantumato come non può esserlo l'eternità che, in modo diverso, si trova in tutte le cose dello stesso tipo.

(Plotino, *Enneade* III 7 [45], 13.66-69)

dodicesima ora

sull'Intelletto e sull'Anima nella filosofia di Plotino

L'Intelletto e la metafisica della luce

L'**Intelletto** è la seconda ipostasi, ossia il secondo principio nella gerarchia del sistema metafisico plotiniano. La prima molteplicità che nasce dalla sovrabbondanza dell'Uno è concepita come identità di pensiero ed essere. Nell'Intelletto trovano posto le idee o **forme intelligibili**, ossia le idee di Platone, interpretate da Plotino come gli **atti di pensiero** che costituiscono l'Intelletto divino. L'essere si differenzia poi per produrre la molteplicità delle idee, ma rimane **un'unità auto-identica**, perché ogni idea contiene in sé la totalità dell'essere dell'Intelletto, cioè tutte le altre idee. Quindi questa totalità, dispiegata nelle idee, ritorna come pensiero di sé stessa, ossia l'Intelletto pensa e conosce sé stesso come l'unità di tutte le idee. Dal presocratico Parmenide Plotino prende il passo oggi catalogato come DK28B3, in cui si legge che “la stessa cosa è pensare ed essere”, per esprimere il senso autentico della sua dottrina dell'Intelletto. L'Intelletto è inoltre “tutte le cose insieme” (*homù pànta*, del pensiero anassagoreo DK59B1) e la sua struttura rappresenta il massimo grado possibile di **unificazione della molteplicità**. Pensiero e pensato coincidono, nel senso che il pensato stesso, ossia ogni idea, è a sua volta un intelletto. Di conseguenza, l'Intelletto può pensare una molteplicità di contenuti senza avere per tal motivo rapporto con qualcosa di esterno a sé: non solo il pensiero coglie l'essenza di ciò che è pensato, ma l'essenza del pensiero e l'essenza di ciò che è pensato sono esattamente la stessa cosa. Il pensiero dell'Intelletto (*Nûs*) è auto-riflessivo: infatti l'Intelletto possiede i suoi oggetti, e quindi non ha bisogno di cercarli fuori da sé collocandoli in una successione. Plotino spiega la teoria dell'Intelletto auto-riflessivo con l'esempio della visione e della luce, che ha indotto gli studiosi a definire questa teoria una vera e propria **metafisica della luce**:

Là visione e oggetto della visione sono insieme, l'oggetto è tale quale la visione, e la visione tale quale l'oggetto. Chi dirà dunque come sia l'oggetto? Colui che vede, l'Intelletto. Anche quaggiù infatti la vista, in quanto è luce o, meglio, è unita alla luce, vede la luce, vale a dire i colori; ma lassù la vista non vede attraverso altro bensì attraverso sé stessa, non essendo rivolta all'esterno. Vede dunque una luce con un'altra luce, non tramite altro. È una luce che vede altra luce, o una luce che vede sé stessa. Questa luce splendendo nell'anima la illumina, cioè la rende intelligente o simile a sé, alla luce di lassù. Se paragoni la luce di lassù con la traccia che appare nell'anima, e consideri quella simile a questa, ma ancora più bella, più grande, e più chiara, sarai vicino a cogliere la luce dell'Intelletto e dell'intelligibile. Quella luce d'altra parte risplendendo ha donato all'anima una vita più chiara: non una vita generativa, poiché anzi volge l'anima a sé e non permette che si disperda, ma la rende paga del suo splendore; né una vita sensibile, altrimenti sarebbe rivolta all'esterno e avrebbe sensazioni, mentre colui che ha ricevuto la luce della verità non vede certo meglio gli oggetti sensibili, al contrario; non resta che una vita intellettuale, che l'anima ha ricevuto come traccia della vita dell'Intelletto. Lassù infatti sono le cose vere.

(Plotino, *Enneade* V 3 [49], 8.16-36; trad. Guidelli)

All'interno della discussione sull'unità del molteplice Plotino chiarisce che questo tipo di **pensiero non è discorsivo**: è tutto in una sola volta e conosce i suoi oggetti tutti assieme, non cerca il suo oggetto, perché in effetti lo possiede in sé. Quindi, benché il suo pensiero non sia semplice e non privo di molteplicità, la complessità e la molteplicità proprie dell'Intelletto sono di genere diverso rispetto a quelle espresse tramite il pensiero discorsivo e proposizionale.

Per costruire la teoria dell'Intelletto e del mondo intelligibile, Plotino utilizza non solo il pensiero dei presocratici. Dal *Sofista* di Platone riprende la teoria dei generi sommi (essere, identico, diverso, quiete e movimento) per definire la peculiare struttura dell'Intelletto, nella quale unità e molteplicità sono perfettamente coese e interpenetrate: la struttura dell'Intelletto è caratterizzata da essere e identico che garantiscono l'identità di essere e pensare, dal diverso che stabilisce la diversità, dal moto, perché il pensiero implica un movimento di tipo cognitivo che il pensante imprime al pensato, e dalla quiete, poiché pensante e pensato – e lo stesso pensiero – rimangono fisicamente immobili e dunque non subiscono alcun mutamento. Dal *Sofista* e dal *Timeo* insieme assume poi la tesi generale secondo cui all'essere supremo vanno attribuiti essere, vita (o movimento) e pensiero: il cosmo ideale è concepito come un vivente perfetto nel quale si trovano i paradigmi intelligibili. Dalla *Metafisica* di Aristotele trae le qualificazioni dell'Intelletto: pensiero di pensiero, atto e vita. Si confronta poi anche con medioplatonici come Alcinoò sulla teoria secondo cui le idee sono pensieri di dio. Riprende da Alessandro di Afrodisia l'unificazione stabilita tra il dio pensiero di pensiero del XII libro della *Metafisica* e l'intelletto agente del III libro del trattato *Sull'anima*.

La terza ipostasi

Sotto l'Intelletto nella gerarchia e prima del mondo sensibile si colloca l'**Anima**. La generazione dell'Anima dall'Intelletto segue lo schema della generazione dell'Intelletto dall'Uno con alcune dovute differenze. Anche l'Intelletto produce per sovrabbondanza un qualcosa che è un'attività intellettuale derivata, cioè più debole ma auto-sussistente. Questa attività intellettuale derivata è appunto l'Anima che, generata, si rivolge verso la sua causa e le ruota attorno, mostrando il desiderio di ritornare all'unione con l'Intelletto. Riprendendo la celebre distinzione tra pensiero intuitivo (*nòesis*) e pensiero discorsivo (*diànoia*) del segmento intelligibile della linea divisa (Platone, *Repubblica* VI 509d6-511c2), Plotino dice che, mentre l'Intelletto si caratterizza per essere pensiero puro e intuitivo rivolto alle idee intelligibili che ha in sé, l'Anima pensa in maniera discorsiva, cioè il suo pensiero si rivolge alle idee intelligibili che sono nell'Intelletto. Quando l'Anima rimane in contatto con l'Intelletto realizza la propria divinità, ma quando si allontana si volge verso il basso:

Simile all'Uno, crea allo stesso modo, riversando fuori di sé una potenza molteplice – riflesso anch'essa dell'Uno, come già fece il Principio che precede l'Intelletto. E questa che viene dalla sostanza dell'Intelletto è l'attività dell'Anima, la quale diviene mentre l'Intelletto resta immobile; anche l'Intelletto infatti diviene mentre ciò che lo precede resta immobile. L'Anima non crea restando immobile, ma messasi in movimento genera un'immagine. Guardando lassù, alla sua origine, ne è riempita, ma poi avanza muovendosi in un'altra, opposta direzione, generando come propria immagine la sensazione e il principio di crescita dei vegetali.

(Plotino, *Enneade* V 2 [11], 1.13-21; trad. Guidelli)

L'Anima è il principio intelligibile **causa immediata del sensibile** ed è il principio della percezione e del pensiero per gli esseri umani. Ultimo dei principi con potenza causale propria, l'Anima è **incorporea, priva di estensione e libera da condizionamenti spaziali**. Diversamente da ciò che accade nell'Intelletto, la sua attività si articola in una successione di stati distinti: l'Anima è pertanto associata al tempo, immagine mobile dell'eternità come in *Timeo* 37d.

Prima, quando ancora non aveva generato questo “prima” e non aveva avuto bisogno del “poi”, riposava in compagnia di sé stesso nell'essere, non essendo tempo, ma perdurando anch'esso tranquillo nell'essere. Ma vi era una natura irrequieta, desiderosa di governare sé stessa e di appartenere a sé, che scelse di ricercare qualcosa di più rispetto al suo stato presente e quindi si mise in movimento, e così prese a muoversi anche lui. Noi, muovendoci sempre in direzione di quel che viene dopo, verso ciò che è successivo e verso ciò che non è identico ma di volta in volta diverso, e avendo compiuto un lungo tratto del cammino, abbiamo fatto del tempo un'immagine dell'eternità.

(Plotino, *Enneade* III 7 [45] 11.12-20; trad. Linguiti)

In quanto principio intelligibile, l'Anima non può essere divisa in parti e vi è tra le sue molteplici articolazioni una sostanziale unità. L'Anima differisce dall'Intelletto per un più alto grado di molteplicità. A questo riguardo Plotino fa più volte allusione a *Timeo* 35a, dove la natura dell'Anima cosmica è presentata come composta dall'essenza divisibile e indivisibile. Plotino priva l'Anima di connotazione matematica sottolineandone la posizione nella gerarchia metafisica, tra il mondo intelligibile (l'indivisibile, cui appartiene per natura) e il mondo sensibile (a cui l'Anima è presente e che contiene nella sua potenza causale). A differenza del cosmo intelligibile, Plotino sostiene che quello sensibile manca di vera capacità causale: la critica plotiniana è rivolta a peripatetici e stoici colpevoli di non aver riportato la natura del sensibile all'azione di cause extra-fisiche. Il sensibile non può dar conto della propria esistenza e intelligibilità. L'Anima esercita la propria causalità sul mondo fisico attraverso la **ragione formale** (*lògos*) che agisce sulla materia dando forma ai corpi. Le ragioni formali plotiniane hanno tratti in comune con le ragioni seminali (i *lògoi spermatikòì*) stoiche, ma restano senza connotazione corporea. I *lògoi* plotiniani sono, infatti, nature incorporee che, a differenza di quanto accade nello stoicismo, possono compiere la propria azione formatrice sui corpi, in quanto traggono la loro origine e la loro natura dal cosmo intelligibile. L'anima è presentata come l'origine dei *lògoi* formatori dei corpi: infatti, tutto ciò che esiste nel sensibile è il prodotto dell'azione causale dei *lògoi*, che corrispondono alle idee intelligibili.

Affine al concetto di *lògos* è quello di **natura** (*fysis*). La natura rappresenta l'aspetto più basso e produttivo dell'anima del mondo: essa è definita un'anima che è prodotto di un'anima superiore. L'azione formatrice della natura sulla materia è concepita come una **contemplazione** (*theoria*) produttiva responsabile della genesi del mondo fisico; la natura produce, perché è contemplazione. Plotino considera la **contemplazione produttiva** della natura come l'ultimo riflesso dell'attività teoretica che caratterizza le sostanze intelligibili: in questo modo egli riconduce integralmente la costituzione del mondo fisico a principi essenziali di ordine superiore.

Testi

CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (eds.), *Plotino, Enneadi*, 2 voll., UTET, Torino 1997.

FERRARI, F. & VEGETTI, M., *Plotino. L'eternità e il tempo* (Enneade III 7), Egea, Milano 1991.

GIRGENTI, G. & RADICE, R. (a cura di), *Plotino, Enneadi*, Bompiani, Milano 2002.

HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1964-1982 (*editio minor*).

NINCI, M. (a cura di), *Plotino. Il pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade*, BUR, Milano 2000.

Bibliografia minima

- AA.VV., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960.
- BARBANTI, M., *Empedocle in Plotino e in Porfirio*, «Giornale di Metafisica» 21 (1999), pp. 217-233.
- BEIERWALTES, W., *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 15.3 (1961), pp. 334-362.
- BERGAMO, M., *Eraclito in Plotino*, «Rheinisches Museum für Philologie» 160 (2017), pp. 58-96.
- CHIARADONNA, R. (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- CHIARADONNA, R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.
- CHIARADONNA, R., *Esegesi e sistema in Plotino*, in A. NESCHKE-HENTSCHE (Hg.), *Argumenta in dialogos Platonis*, Teil 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Schwabe, Basel 2010, pp. 101-117.
- CHIARADONNA, R., *Plotino e la scienza dell'essere*, in TH. BÉNATOUÏL, E. MAFFI & F. TRABATTONI (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues Between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Olms, Hildesheim 2011, pp. 117-137.
- CHIARADONNA, R., *Plotinus' Metaphorical Reading of the Timaeus: Soul, Mathematics, Providence*, in P. D'HOINE & G. VAN RIEL (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 187-210.
- D'ANCONA, C., *Modèles de causalité chez Plotin*, «Les Études Philosophiques» 90 (2009), pp. 361-385.
- D'ANCONA, C., *Plotino: esegesi e argomentazione alle origini del neoplatonismo*, in G. GUIDARA, *Prima di Platone. Plotino e gli inizi della filosofia greca*, Pisa University Press, Pisa 2020, pp. I-XLI.
- EMILSSON, E.K., *Plotinus on Intellect*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- FATTAL, M., *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris 2000.
- GELZER, TH., *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, «Museum Helveticum» 39 (1982), pp. 101-131.
- GUÉRARD, CH., *Parménide d'Élée chez les néoplatoniciens*, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur Parménide, 2: Problèmes d'interprétation*, Vrin, Paris 1987, pp. 294-313.
- HALFWASSEN, J., *Der Aufstieg zum Einen*, De Gruyter, Berlin/Boston 1992.
- KARFIK, F., *Plotin interprete de la chôra du Timée (Ennéades, III 6 [26], 3-18)*, «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales» 20 (2022), pp. 97-109.
- MICHALEWSKI, A., *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- MOTTA, A., *Tra gli uomini e il divino: il saggio nelle Enneadi e nella Vita di Plotino*, «Antiquorum Philosophia» 16 (2022), pp. 113-131.
- SZLEZÁK, TH.A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel/Stuttgart 1979.

TAORMINA, D.P. (a cura di), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2010.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., *Plotinus als Interpret der Ontologie Platons*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1941.

Ora, l'uomo certo non può essere un qualcosa di semplice, in lui c'è l'anima ed egli ha anche un corpo, o che esso ci serva come strumento, o che sia connesso a noi in altro modo.

(Plotino, *Enneade* IV 7 [2], 1.4-8)

tredecima ora *sull'antropologia plotiniana*

La teoria dell'anima non-discesa

Secondo Plotino ci sono tre livelli distinti all'interno dell'anima: a) l'Anima ipostatica, cioè il principio metafisico universale; b) l'anima del mondo, ossia l'anima che presiede al cosmo, assimilato a un individuo corporeo sommamente perfetto; c) le anime dei singoli individui, ossia le anime di ciascun essere umano discese in un corpo. La discesa dell'anima nei corpi dal mondo intelligibile non è il risultato di una scelta moralmente riprovevole che la separa dall'Intelletto, ma rientra nell'ordine del reale. Le anime individuali provengono tutte dall'anima del mondo che riempie il sensibile e penetra in ciascuna delle sue parti così che il corpo del mondo sia animato e divino. Plotino distingue inoltre l'anima del mondo, che comanda senza essere condizionata dal corpo, senza fatica, desideri o passioni, dall'anima del singolo, che, immergendosi nel corpo, finisce per perdere il contatto con la sua natura autentica.

Perciò Platone dice che la nostra anima, se si trova in compagnia dell'anima perfetta, resa perfetta anch'essa vola in alto e governa tutto il cosmo: quando si allontana, per non trovarsi più dentro i corpi né appartenere ad alcuno, allora anch'essa, come l'anima dell'universo, governa facilmente l'universo assieme a quest'ultima. Il fatto è che non è male per l'anima offrire al corpo in qualche misura la capacità di stare bene e di esistere, perché non ogni forma di cura attenta nei confronti di ciò che è inferiore priva della possibilità di rimanere nella condizione migliore la realtà che si sta prendendo cura dell'inferiore.

(Plotino, *Enneade* IV 8 [6], 2.19-26; trad. D'Ancona)

L'arrivo dell'anima nel corpo appare frutto di una scelta volontaria ma al contempo necessaria e inevitabile. La caduta è determinata dalla libertà dell'anima e dalla

sua volontà, qualità che le appartengono in virtù della sua generazione. Tuttavia, la discesa nei corpi è necessaria in quanto serve a garantire ordine, vita e perfezione al sensibile. Quando l'anima cade nel corpo, di fatto lo contiene con la sua presenza causale e gli dà vita. La relazione tra anima e corpo implica una **critica alla concezione aristotelica di anima**, e dunque al rapporto forma/materia. Secondo Plotino non si può dire che l'anima è nel corpo – come fanno i peripatetici –, bensì è corretto affermare che il corpo è nell'anima. L'anima non è nel corpo, perché il corpo non è una sostanza a sé stante nella quale risiede l'anima. Si deve, pertanto, dire che **il corpo è nell'anima** senza con ciò lasciar intendere che il corpo sia “letteralmente” dentro l'anima: l'anima non è il luogo dove si trova il corpo e il fatto che il corpo sia nell'anima indica piuttosto che esso è **tenuto insieme dall'azione causale dell'anima**.

L'anima del mondo e l'anima individuale hanno quindi due modi diversi di prendersi cura dell'inferiore:

Di ogni cosa, infatti, ci si può prendere cura in due modi: uno è quello dell'universale, che dà ordine con un comando senza affanno e proprio di chi regge con potere sovrano; vi è poi il particolare, che opera ormai con un'azione di propria iniziativa attraverso un contatto con la cosa prodotta; questo modo di prendersi cura contamina l'agente con la natura prodotta.

(Plotino, *Enneade* IV 8 [6], 2.26-30; trad. D'Ancona)

Secondo Plotino, l'**anima** diventa **malvagia** perché finisce per immergersi nelle cure di corpi fragili, pieni di necessità e fonte di fastidi. Ciò non accade all'anima del cosmo – che, restando sempre rivolta all'intelligibile, guida senza sforzi e fatica l'intera realtà visibile –, ma accade alle anime degli individui. Esse, occupandosi del loro corpo, finiscono per perdere contatto con la vita intelligibile fino a diventare incapaci di ricongiungersi a essa. Così la discesa nei corpi si associa alla perdita di consapevolezza della propria autentica natura e della propria origine. Tutte le attività dell'anima rivelano la sua natura attiva e intelligibile: esse devono essere riportate all'Intelletto dal quale l'anima dipende. Benché per Plotino il vivere fra le cose terrene sia sempre caduta, esilio e perdita delle ali, una parte dell'anima continua a essere nell'intelligibile. Questa teoria per la quale l'anima si configura come anfibia è nota come **teoria dell'anima non discesa**: essa fornisce il fondamento antropologico ed epistemologico della metafisica plotiniana. Ciascun essere umano è caratterizzato da una **condizione ontologica e cognitiva duplice**. Da un lato vi è il “noi” ordinario, il vivente incarnato, che condivide la condizione delle realtà soggette al tempo e al mutamento; dall'altro vi è ciò che noi siamo nel senso più proprio, la nostra vera natura, **il vero sé**, che non lascia il mondo intelligibile e si identifica con la parte superiore dell'anima.

Un'anima raggiunge la perfezione appropriata quando guarda al suo livello superiore, ossia all'Intelletto, e si conforma a esso. L'ascesa conoscitiva è così concepita

come la rimozione degli elementi sensibili e legati ai corpi nella nostra conoscenza, in modo tale che tutta l'anima prenda coscienza di quell'attività intellettuale superiore che le è sempre propria, anche se non ne è consapevole. Plotino descrive questa esperienza come un **risveglio di sé a sé stessi**.

Molte volte, destandomi dal corpo a me stesso e divenendo esterno alle altre cose, interno invece a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza e avendo la certezza di appartenere alla parte migliore soprattutto allora, trovandomi a esercitare il più nobile dei generi di vita, fattomi tutt'uno col divino e stabilito in esso il mio fondamento, avendo proceduto verso quell'atto e collocato al di sopra di ogni altro intelligibile me stesso, una volta che sono disceso dopo una tale sosta nel mondo divino dall'intelletto alla ragione discorsiva, non so spiegarmi come mai discendo ancora una volta, e in che modo mai l'anima mi sia venuta a trovare all'interno del corpo, se essa è quella stessa cosa che è apparsa essere in sé, benché si trovi in un corpo.

(Plotino, *Enneade* IV 8 [6], 1. 1-11; trad. D'Ancona)

Interessanti sono le conseguenze etiche di questa teoria: Plotino ritiene che il cosmo sia retto da un ordine provvidenziale che varia a seconda dei luoghi dell'universo. Una simile concezione riduce fortemente i margini di indeterminazione e libertà per l'azione pratica. D'altra parte, proprio l'azione pratica è messa al margine nell'etica di Plotino, in virtù della posizione accordata al nostro sé intelligibile e della rigorosa subordinazione a esso del sé empirico e incarnato. La vera libertà non è dunque quella che si esprime nelle azioni e nelle scelte rivolte al sensibile, ma quella in virtù della quale possiamo essere attivi in modo conforme alla nostra natura più autentica che è quella intellettuale. Ne consegue la riduzione del **valore etico** dell'**agire pratico**: infatti, la **felicità** si identifica con il possesso della **vita perfetta**, ossia con l'attività dell'intelletto pensante.

L'estasi e il ritorno all'Uno

Più in particolare, il processo di **assimilazione a dio** è un procedere verso l'alto attraverso le virtù, ossia la purificazione dell'anima mediante un addestramento intellettuale. Le **virtù politiche o civili** riguardano non solo la parte razionale dell'anima, ma anche quella desiderativa e consistono in un limite e una misura imposti alle passioni e ai desideri: la vera purificazione non ha però luogo attraverso di esse. Solo attraverso il raggiungimento delle **virtù superiori di tipo teoretico e contemplativo** è possibile dar inizio alla purificazione dell'anima dal corpo e alla contemplazione dell'Intelletto. Il processo attraverso cui ritorniamo in noi stessi e ci riappropriamo della nostra origine non si chiude con la congiunzione tra il sé empirico e la parte più elevata dell'anima. Oltre l'Intelletto, l'anima può rivolgersi con una tensione

quasi erotica verso l'Uno. Origine di tutto, da cui l'anima stessa dipende, l'Uno è sì in sé assolutamente trascendente, ma è, ciò nonostante, presente in noi. Plotino caratterizza come una **fuga di solo a Solo** la vita degli dèi e degli uomini beati che si liberano dalle cose di quaggiù riunendosi, attraverso l'Intelletto e al di là di esso, all'Uno. Questo tipo di **esperienza estatica** (*èkstasis*, cioè letteralmente l'uscire da sé), ossia l'**unificazione** (*hènosis*) **mistica con il Principio primo**, è diversa da ogni pensiero e irriducibile a un'apprensione di tipo intellettuale. Nell'unione mistica il filosofo si annulla, smette di essere un uno nel senso che perde la propria individualità e identità, per farsi **tutt'uno con l'Uno** stesso. Se l'Uno può essere colto, ciò avviene solo nel silenzio dell'esperienza con cui l'anima sopprime ogni alterità, si svuota di ogni contenuto e di ogni forma, si rivolge all'Uno e si rende posseduta da esso.

Ogni essere, secondo Plotino, deve poter essere conosciuto dalla nostra anima in modo adeguato. Ma essere e conoscenza rimandano a un principio più alto che non viene colto se non **superando il pensiero e la conoscenza**. La dottrina plotiniana dell'estasi mistica è l'esito ultimo di quell'intellettualismo che porta a oltrepassare i limiti propri dell'intelletto. Con il suo pensiero totalmente incentrato sulla metafisica, Plotino riesce a dare alla riflessione filosofica antica una struttura nuova in cui l'argomentazione teoretica e la critica filosofica si intrecciano indissolubilmente con l'esperienza mistica. Infatti, Plotino non indica mezzi al di sopra della filosofia per giungere all'unione mistica, e non pensa alla possibilità di una mistica che possa fare a meno della filosofia. L'estasi è un evento naturale che **corona l'attività filosofica**.

La materia e il male

Il mondo sensibile deve il suo essere all'azione dell'anima, limite estremo del mondo intelligibile. Tuttavia il sensibile possiede anche una dimensione materiale. La dottrina della **materia** (*hyle*) plotiniana è assai controversa. Da un lato essa è presentata come **puro non essere**, privazione, incapace di generare alcunché, dall'altra non è propriamente inerte, bensì è un **principio negativo** a cui sono ricondotti i caratteri dei corpi che li contrappongono al mondo intelligibile. Nel trattato I 8 [51] *Su ciò che sono e da dove vengono i mali* la causalità negativa della materia sembra concepita come origine e principio del male. La materia è presentata come un concetto limite della processione causale, perché è una sorta di cono d'ombra dove la luce delle realtà derivante dall'Uno si dissolve in oscurità. Tuttavia, Plotino sostiene anche che la materia conserva in sé una traccia della sua origine, dalla quale non è mai totalmente separata: arriva pertanto a considerare la materia come ultima forma.

Nel caratterizzare la **materia come principio del male** Plotino intende mettere in evidenza una condizione di irriducibile **mancanza ontologica** e non una potenza oppositiva rispetto ai principi ipostatici. Tale mancanza viene dal fatto che la materia,

posta alla fine della processione, è il limite estremo dell'azione dei principi metafisici. La materia, in quanto **grado zero della processione**, non ha, in effetti, qualità positive e neppure fa indebolire l'essere con la sua azione perturbatrice: l'essere si indebolisce degradando nei suoi gradi inferiori. Quindi, quando Plotino afferma che la materia è **causa della debolezza** dell'anima e del vizio, egli suggerisce che, se l'anima è completamente assorbita dal corpo, essa dimentica la sua origine e dirige la sua attività verso ciò che le è inferiore senza consapevolezza della propria dignità. Questo è propriamente il male morale, e a questo Plotino sembra riferirsi quando designa la materia come causa del vizio dell'anima. In effetti, egli non postula l'esistenza di un principio negativo che indebolisce l'anima, ma afferma che l'**anima malvagia** è completamente assorbita in ciò che le è inferiore per dignità.

Testi

- BONAZZI, M. (a cura di), *Plotino, Sulla felicità*, Einaudi, Torino 2016.
- CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (eds.), *Plotino, Enneadi*, 2 voll., UTET, Torino 1997.
- CATAPANO, G. (a cura di), *Plotino, Sulle virtù (I 2 [19])*, Pisa University Press, Pisa 2006.
- D'ANCONA, C. (a cura di), *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del sapiente greco»)*, Pisa University Press, Pisa 2003.
- D'ANCONA, C. (a cura di), *Plotino. L'immortalità dell'anima IV 7 [2]. Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX)*, Pisa University Press, Pisa 2017.
- GIRGENTI, G. & RADICE, R. (a cura di), *Plotino, Enneadi*, Bompiani, Milano 2002.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 3 voll., Clarendon, Oxford 1964-1982 (*editio minor*).
- MARZOLO, C. (a cura di), *Plotino, Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?*, Pisa University Press, Pisa 2015

Bibliografia minima

- BARBANTI, M. & IOZZIA, D. (a cura di), *Anima e libertà in Plotino*, CUECM, Catania 2009.
- BARBANTI, M. & ROMANO, F. (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, CUECM, Catania 2002.
- BARBANTI, M., GIARDINA, G. & MANGANARO, P. (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002.
- BEIERWALTES, W., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001.

- BLUMENTHAL, H., *Soul, World Soul, and Individual Soul in Plotinus*, in P. HADOT & P.-M. SCHUHL (éd.), *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, pp. 55-66.
- CHIARADONNA, R., *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- CHIARADONNA, R., *Plotin lecteur du Phédon: l'âme et la vie en IV 7 [2] 11*, in S. DELCOMMINETTE, P. D'HOINE & M.-A. GAVRAY (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Brill, Leiden 2015, pp. 154-172.
- CHIARADONNA, R., *La natura disordinata dei corpi secondo Plotino*, «Antiquorum Philosophia» 15 (2021), pp. 121-132.
- CORRIGAN, K., *Plotinus' theory of matter-evil and question of substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters Publishers, Leuven 1996.
- ELIASSON, E., *The Notion of "That Which Depends on Us" in Plotinus and Its Background*, Brill, Leiden 2008.
- EMILSSON, E.K., *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- KARFIK, F., *Parts of the Souls in Plotinus*, in K. CORCILIOUS & D. PERLER (eds.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 107-148.
- LINGUITI, A., *La felicità dell'anima non discesa*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 213-236.
- LINGUITI, A., *Plotino contro la corporeità delle virtù. Enn. IV 7 [2], 8.24-45*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 113-126.
- LINGUITI, A., *La materia dei corpi: sullo pseudoilomorfismo plotiniano*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 105-122.
- MOFOR, CH., *Plotinus and African Concepts of Evil*, Pieter Lang, Bern 2008.
- NOBLE, CH., *Plotinus' Unaffected Matter*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 44 (2013), pp. 233-277.
- O'BRIEN, D., *Plotinus on Matter and Evil*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 171-195.
- O'BRIEN, D., *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 45-71.
- O'MEARA, D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- REMES, P., *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- STERN-GILLET, S., *Plotinus on Metaphysics and Morality*, in P. REMES & S. SLAVEVA-GRIFFIN (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London 2014, pp. 396-420.
- TORNAU, CH., *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, «Les Études Philosophiques» 90 (2009), pp. 333-360.
- TRABATTONI, F., *Libertà e autodeterminazione dell'essere umano in Plotino*, in M. DI PASQUALE BARBANTI & D. IOZZIA (a cura di), *Anima e libertà in Plotino*, CUECM, Catania 2009, pp. 189-211.
- WILBERDING, J., *Automatic Action in Plotinus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 34 (2008), pp. 443-477.

Nessuna meraviglia che i più ignoranti considerino le statue pezzi di legno e di pietra, proprio come quanti non capiscono la scrittura guardano le steli come pietre, come legno le tavolette e come papiro intessuto i libri.

(Porfirio, *Sui simulacri*, frammento 1)

quattordicesima ora

su Porfirio di Tiro e su Calcidio e Macrobio

Porfirio: vita e opere

Porfirio nasce a Tiro tra il 232 e il 234 d.C., e studia ad Atene con **Longino**, dal quale assorbe l'amore per l'erudizione. Simplicio (480-540 d.C.) non esita a definire Porfirio "causa per noi di ogni bene", perché il suo *Commento alle Categorie* in sette libri fornisce una vera e propria enciclopedia di oltre tre secoli d'interpretazione di questo trattato aristotelico. Divenuto discepolo di Plotino si allontana da lui dopo aver meditato il suicidio. Si reca in Sicilia nel 268 d.C., dove probabilmente compone il perduto *Contro i Cristiani*. In questo scritto di quindici libri, di cui rimangono pochi frammenti, Porfirio riprende le critiche di **Celso**, contenute nel *Discorso vero*, composto nel 178 d.C., perso e ricostruibile nella risposta che avrebbe dato a esso diversi secoli dopo Origene nell'opera *Contro Celso*. Celso aveva sottolineato l'assurdità della dottrina dell'incarnazione divina, ossia di un dio che soffre e muore, e della resurrezione finale, incompatibile con la svalutazione del corpo, propria del platonismo. Su questi punti Porfirio si rifà a Celso, rifiutando ogni forma di **antropomorfismo** ed escludendo qualsiasi **movente arbitrario** nell'agire divino. Di qui scaturisce una condanna dei miracoli e quindi della stessa incarnazione divina. Alla nozione cristiana di creazione, Porfirio contrappone la tesi dell'**eternità del mondo** e considera l'**immortalità** una proprietà inerente alla natura stessa dell'anima, non una grazia concessa dalla divinità.

In vecchiaia, all'età di circa sessant'anni, sposa Marcella, vedova di un amico: questo matrimonio crea non poco scalpore per la fortuna ereditata da Porfirio. Alla moglie dedica uno scritto intitolato *Lettera a Marcella*, in cui la esorta alla pazienza e alla saggezza. Porfirio muore all'inizio del IV secolo d.C., poco dopo la conclusione della sua edizione delle *Enneadi*, cui prepone la *Vita di Plotino*. Autore molto

prolifico, tra le opere conservate c'è *Sull'astinenza*, in cui mostra all'amico Castricio l'importanza di non mangiare carne, dando pregnanza filosofica ai riti religiosi e alle pratiche di purificazione fisica e spirituale. Probabilmente compone anche una sorta di storia della filosofia, della quale fa parte la *Vita di Pitagora*, in cui emerge il fascino provato per Pitagora e l'interesse per l'ascetismo. Persi sono i suoi commenti al *Timeo* e al *Parmenide*, mentre un saggio della tecnica di **interpretazione allegorica** è documentato nello scritto *Sull'antro delle ninfe*, concernente il modo in cui è possibile coniugare il XIII libro dell'*Odissea*, e in generale Omero, con il pensiero platonico.

Porfirio continua le indagini di Plotino, ancorandole più strettamente al patrimonio della religione pagana tradizionale e all'esegesi armonica di Platone e Aristotele. Anche se non condivide le pretese della magia di agire sugli dèi e sull'anima, è probabilmente con lui che comincia quel processo che porta altri neoplatonici a riconoscere l'importanza della **teurgia**. Tra le opere dedicate a questi aspetti della sua speculazione c'è *Sui simulacri*, in cui spiega come le immagini divine rappresentino la sapienza teologica degli antichi, subendo il fascino dell'Oriente mediterraneo di maghi e teurghi. In questi stessi anni scrive un'opera intitolata *La filosofia desunta dagli oracoli*, in cui parla non solo degli dèi, ma anche dell'arte di evocarli e farli agire. Lo scopo dei rituali teurgici è infatti più propriamente l'evocazione o incorporazione di una forza divina in un oggetto materiale (una statua) o in un essere umano, che si viene a trovare in uno stato di *trance* profetica. Egli specifica che per l'individuo comune la teurgia è più utile della filosofia, mentre per il filosofo la teurgia non è necessaria. Nella *Lettera ad Anebo*, un sacerdote egizio, Porfirio conduce una critica alla religione popolare: gli dèi non possono essere mossi da preghiere, dal momento che preghiere o pratiche magiche operano grazie alla "**simpatia**" (*sympàtheia*) che lega tra loro le cose sensibili, senza avere influenza sulle anime superiori degli dèi. La teurgia è dominata da una visione filosofica di origine plotiniana anche nello scritto *Il ritorno dell'anima*.

L'armonia tra Platone e Aristotele

Porfirio è il primo platonico a scrivere dei commenti ad Aristotele e a sostenere la **compatibilità** tra le filosofie di Platone e Aristotele. In particolare, su quest'ultima questione, redige due opere, purtroppo perdute, in cui discute dell'unità e della differenza di queste due filosofie. Riprendendo il dibattito che aveva animato il platonismo durante il II secolo d.C., Porfirio mostra il suo impegno ideologico **contro il cristianesimo**: egli vuole dimostrare la fondamentale unità della filosofia greca. Nel progetto di difesa della cultura pagana contro la nuova religione, risulta di cruciale importanza evidenziare come Platone e Aristotele non fossero in opposizione reci-

proca, ma anzi potessero integrarsi in una concezione unitaria della realtà. È quindi solo con Porfirio che si parla esplicitamente e per la prima volta di una vera e propria **armonia** tra i due filosofi. Questa nuova prospettiva esegetica, sorta probabilmente anche per enfatizzare l'omogeneità della tradizione culturale pagana di fronte allo sviluppo del cristianesimo, viene sostanzialmente abbracciata da tutti gli interpreti platonici successivi.

Anche la soluzione di Porfirio alla questione della generazione dell'universo consente di riflettere su come il suo metodo di interpretazione dei dialoghi – e in particolare del *Timeo* – promuova la dottrina dell'armonia tra Platone e Aristotele (che ritiene l'universo eterno). Porfirio riprende i quattro significati che Tauro attribuisce al termine *ghenetòn* per aggiungerne altri tre: quindi, si dice generato ciò che è soggetto a generazione anche se non è mai stato generato (ciò equivale a essere costituito da materia e forma); si dice generato ciò che trae la sua esistenza da un processo di divenire; e si dice generato ciò che inizia ad esistere in un dato momento dopo non essere esistito in precedenza. Secondo Porfirio, Platone non intendeva affermare che il mondo fosse stato generato in un momento specifico nel tempo, ma che deriva da un'altra causa (il quarto significato indicato da Tauro) e/o che è costituito da materia e forma (il quinto significato, aggiunto da Porfirio). L'interpretazione di Porfirio è pertanto anti-letteralista: Platone avrebbe usato l'immagine del demiurgo a scopo didascalico; infatti il senso in cui il demiurgo e il modello intelligibile sono anteriori al mondo sensibile non è cronologico, ma causale e ontologico. Porfirio, inoltre, sostiene che il demiurgo genera le cose con il suo stesso essere, e, poiché il demiurgo è eterno, questo comporta che anche il suo atto di creazione sia eterno.

Gli scritti dedicati da Porfirio ad Aristotele, quasi tutti perduti, includono un commento a *Sull'interpretazione*, e un altro ai libri I-IV della *Fisica*. Scrive sull'*Etica Nicomachea*, sull'*Anima*, sulle *Confutazioni sofistiche*, sugli *Analitici Primi* e sul libro XII della *Metafisica*. Come gli aristotelici di epoca imperiale si mostra particolarmente interessato alle *Categorie*, opera cui dedica due commenti. Di questi due commenti ci è pervenuta solo la versione breve che ha la forma di un dialogo (domande e risposte) tra due anonimi interlocutori. Il commento più esteso (in sette libri), invece, è dedicato a un certo Gedalio ed è conservato solo in forma frammentaria. L'interesse per le *Categorie* è legato alla soluzione del problema riguardante cosa siano le sostanze prime per Aristotele. Nelle *Categorie* Aristotele chiama sostanze prime gli individui sensibili. Ora, quest'affermazione è difficile da conciliare non solo con quanto scrive Platone, ma anche con lo stesso Aristotele che, nel libro XII della *Metafisica*, applica il termine "sostanze prime" alle intelligenze che muovono le sfere celesti. Secondo Porfirio – che riprende come strumento per sostenere l'armonia tra Platone e Aristotele una tesi sostenuta già da Boeto di Sidone – le *Categorie* parlano primariamente di **espressioni linguistiche**, consi-

derate però “in quanto significano le cose”. Su questa tesi egli basa la sua risposta al problema delle sostanze prime:

Poiché lo scopo dell'opera riguarda le espressioni significanti, e le espressioni furono imposte primariamente alle cose sensibili (giacché gli uomini denominarono in primo luogo le cose che videro e percepirono, e in secondo luogo le cose che sono sì prime per natura, ma seconde rispetto alla sensazione), è ragionevole che siano state considerate come sostanze prime le cose che furono denominate per prime con le espressioni – cioè quelle sensibili e individuali. Pertanto, rispetto alle espressioni significanti sono sostanze prime quelle sensibili individuali, mentre rispetto alla natura sono prime quelle intelligibili.

(Porfirio, *Commento alle Categorie* 91, 19-25; trad. Ademollo)

Porfirio, pertanto, distingue **ciò che è primo per noi**, cioè dal punto di vista linguistico e conoscitivo, e **ciò che è primo per natura**, cioè dal punto di vista ontologico. Dunque, egli mostra che nell'interpretare le *Categorie* è necessario qualificare la logica come indipendente dall'ontologia. Le espressioni linguistiche “significano” le cose in accordo al modo in cui queste ultime sono fatte e le categorie sono, in primo luogo, una divisione di espressioni linguistiche, ma anche una divisione degli stessi enti. Secondo Porfirio, questa interpretazione ha il vantaggio di rendere Aristotele coerente con sé stesso e col platonismo. L'individuazione dell'intento unitario (*skopòs*) delle *Categorie* è fondamentale per disinnescare l'anti-platonismo di Aristotele. Questa strategia esegetica diviene successivamente centrale per la definizione del *curriculum* di studi e dell'ordine di lettura dei testi adottato nelle scuole post-porfiriane.

È ben noto che uno degli aspetti di contrasto più evidente riguarda la **teoria delle idee**, respinta da Aristotele in favore delle forme immanenti rispetto ai particolari sensibili. Un passo del perduto *Commento alla Fisica*, riportato da Simplicio, attesta che Porfirio invece di opporre le dottrine di Platone e di Aristotele le considerava come aspetti **complementari** della medesima concezione. Egli infatti presenta una classificazione dei principi che incorpora le cause aristoteliche aggiungendovi quelle distintive di Platone (la paradigmatica e strumentale):

Aristotele avendo contemplato solo la forma nella materia chiamò questa “principio”, mentre Platone, avendo concepito in aggiunta a questa anche la forma separata, introdusse il principio paradigmatico. In Aristotele dunque il principio si dice in quattro modi: o “ciò da cui”, cioè la materia, o “ciò secondo cui”, cioè la forma, o “ciò a opera di cui”, cioè l'agente, o “ciò per cui”, cioè il fine. Secondo Platone, invece, è fine anche “ciò in relazione a cui”, come il modello, e “ciò attraverso cui”, come ciò che è strumentale. E nello stesso numero di modi in cui si dice il principio si dice anche la causa.

(Porfirio, frammento 120F; trad. Ademollo)

Come già Seneca (o la sua fonte platonica) nella *Lettera* 65, Porfirio ritiene che alle quattro cause aristoteliche ne vadano aggiunte altre due, teorizzate da Platone nel *Timeo*: la **strumentale** e la **paradigmatica**, quest'ultima da identificare con le idee. Anche in questo modo la dottrina di Aristotele viene a coincidere con una parte di quella di Platone, per il fatto che la fisica aristotelica deve essere integrata con la metafisica platonica. Per quanto riguarda in particolare l'ilemorfismo, Porfirio lo accetta, ma precisa che Aristotele ha teorizzato solo la forma nella materia, mentre Platone ha aggiunto il principio paradigmatico, cioè ha considerato anche l'idea separata e trascendente che fa da modello a quella immanente alla materia.

Il *Palinsesto di Archimede*, un importante manoscritto che contiene anche un lungo brano di un commento continuo alle *Categorie*, è utile a capire come Porfirio lavorasse su Aristotele: Porfirio cita per nome un autore recente solo quando dissente da lui – pratica questa piuttosto comune nell'antichità – e ingloba l'esegesi di Alessandro di Afrodisia minuziosamente senza farne menzione contro le letture contrastanti di Boeto di Sidone ed Erminio. Alessandro costituisce dunque la griglia interpretativa attraverso la quale Porfirio si accosta ad Aristotele. Non va poi dimenticato che Porfirio è autore dell'*Isagoge*, ossia una breve introduzione posta prima dello studio delle *Categorie*. In questo testo Porfirio discute i concetti di genere, specie, differenza, proprietà e accidente (le cosiddette cinque voci, in parte corrispondenti ai predicabili dei *Topici*). Un'ipotesi recente considera convincentemente l'*Isagoge* non una semplice introduzione alla logica, ma piuttosto un'introduzione alla filosofia aristotelica intesa come introduzione alla metafisica platonica. È, invero, solo partendo dalla rilettura della logica aristotelica che si può procedere correttamente verso la teologia. Tradotta in latino, siriano, armeno, arabo, l'*Isagoge* è l'opera porfiriana più nota nel medioevo: questa contribuisce a fare della logica aristotelica lo strumento della filosofia in generale.

Secondo Pierre Hadot, Porfirio sarebbe anche l'autore di un anonimo *Commento al Parmenide* di cui possediamo alcuni frammenti. L'interpretazione del *Parmenide* appare infatti in linea col tentativo porfiriano di conciliare la dottrina platonica con quella aristotelica. Sicuramente questo commento è post-plotiniano per l'uso della seconda parte del *Parmenide*. Tuttavia, la presenza di contenuti pre-plotiniani ha fatto anche pensare a una collocazione medioplatonica "alta". Da questi frammenti del *Commento al Parmenide* si ricava, inoltre, una prospettiva metafisica compatibile con le *Sentenze*, testo fondamentale per la sistematizzazione non solo dell'insegnamento plotiniano, ma anche del *curriculum* tardo-neoplatonico. L'opera fa, peraltro, riferimento all'insegnamento per iniziati guidati verso il "puro ente":

Le virtù del contemplativo che progredisce nella contemplazione consistono in un allontanamento dalle cose di questo mondo. Si chiamano anche purificazioni appunto perché vengono considerate come astinenza dalle azioni che si fanno col corpo e dai le-

gami di simpatia con esso. Appartengono all'anima che si innalza al puro ente, mentre quelle politiche abbelliscono l'uomo mortale e aprono la via alle purificazioni: infatti, una volta abbelliti, bisogna principalmente astenersi dal fare qualcosa col corpo.

(Porfirio, *Sentenza XXXIX* 15-23; trad. Della Rosa)

Cenni sul platonismo post-porfiriano di Calcidio e Macrobio

È recente l'attribuzione a Porfirio di un testo intitolato *Sui princìpi e la materia*, giuntoci in traduzione siriana del VII secolo d.C. Non è chiaro se questo testo sia stato composto e/o circolasse come trattato separato o incluso nel suo *Commento al Timeo*, ma è rilevante il modo in cui amplia la nostra conoscenza dell'esegesi porfiriana del dialogo e delle discussioni medioplatoniche attorno ai princìpi e al concetto di materia. Studi critici hanno, inoltre, dimostrato che una parte di questo testo è servita da modello per una sezione del *Commento al Timeo* di Calcidio.

Calcidio (IV secolo d.C.) è una affascinante figura della tradizione platonica, il cui *Commento al Timeo*, molto letto nell'Occidente latino dell'impero, esercita una profonda influenza nel medioevo. L'identità di Calcidio, come quella del suo dedicatario Osio, non è chiara. Numerosi manoscritti identificano Osio come un vescovo di Cordoba del IV secolo d.C., uno dei protagonisti dei concili cristiani di Nicea (325 d.C.) e Sardica (343 d.C.). Ciò consentirebbe di collocare l'opera nella prima metà del IV secolo d.C. Contro questa datazione ci sono il linguaggio e lo stile letterario di Calcidio che appaiono più rispondenti alle caratteristiche letterarie degli ultimi decenni dello stesso secolo.

Calcidio mostra familiarità oltretutto con l'esegesi filosofica anche con la letteratura biblica, conoscenza che però non prova la sua fede cristiana. Gli studiosi rilevano nell'esegesi di Calcidio **sia tendenze neoplatoniche sia medioplatoniche**. Secondo alcuni interpreti, l'influenza più importante sarebbe quella di Porfirio e attraverso di questi anche di Filone, Numenio, Alcino, Origene. Invece, per John Dillon e Gretchen Reydams-Schils, le fonti medioplatoniche di Calcidio non sarebbero mediate da Porfirio: ciò verrebbe mostrato dal disinteresse per la prima sezione del *Timeo*, in cui Porfirio riconosce, invece, ampie possibilità di interpretazione allegorica. E tuttavia, un mondo cristianizzato non implica la conversione di tutti al cristianesimo, così il platonismo post-porfiriano non implica omogeneità o perfetta adesione alle idee di Porfirio: pur conoscendo Porfirio, Calcidio non ne condividerebbe alcune idee.

Quanto al *Timeo*, Calcidio traduce il dialogo dall'inizio e fino a 53c; il commento però riguarda solo 31c-53c, ossia l'autore inizia riflettendo sulla costituzione del corpo del mondo e procede fino alla discussione dei suoi elementi. L'interesse per il *Timeo* è in linea col platonismo del suo tempo e con una certa **organizzazione**

didattica dei dialoghi, che incoraggia il progresso dello studente verso la saggezza attraverso la lettura della *Repubblica* (per riflettere sulla giustizia umana), cui appunto segue il *Timeo* (sulla giustizia naturale o divina). Calcidio spiega che l'universo è tenuto insieme e governato dal Dio supremo, che è il sommo Bene, al di là di ogni essenza e di ogni natura. A questo segue la provvidenza – corrispondente al demiurgo del *Timeo* –, essenza intelligibile che imita la bontà del Dio supremo, essendo incessantemente rivolta verso di lui: è, di fatto, la mente del Dio. Alla provvidenza segue il fato, a cui obbedisce la seconda mente, ossia l'anima del mondo tripartita. A fronte di questa gerarchia della provvidenza divina, la materia è passiva e si presta a essere modellata dall'Intelletto divino che le conferisce forma persuadendola.

Poco si sa della vita di **Macrobio** (IV-V secolo d.C.), nonché della cronologia delle sue opere. Scrittore latino, originario forse dell'Africa, scrive i *Saturnalia*, un'opera a carattere grammaticale (*Sulle differenze e associazioni delle parole greche e latine*) e il *Commento al sogno di Scipione*. È proprio il commento all'opera ciceroniana il testo più interessante dal punto di vista filosofico, come, del resto, attesta il fatto che diviene fonte, per la cultura filosofico-scientifica medioevale (soprattutto tra i secoli IX e XII d.C.), delle dottrine della tarda età ellenistica. Il commento in due libri offre l'esegesi del *Sogno di Scipione* che si trova nel VI libro della *Repubblica* di Cicerone. Macrobio estrae dal testo ciceroniano quattordici passi per trattare approfonditamente questioni aritmologiche, cosmologiche, psicologiche e morali (nel primo libro) e di musica, di armonia delle sfere celesti, di geografia terrestre e ancora di psicologia e morale (nel secondo libro).

Significativa è la dedica al figlio Eustazio: l'opera infatti ha un intento didattico, perché mira a fornire al giovane gli elementi necessari per iniziare lo studio della filosofia. Tali elementi vengono ordinati e classificati così da dare forma compiuta e definita ai vari rami della conoscenza. L'intento enciclopedico qui evidente sembra, del resto, una caratteristica della cultura latina di Marziano Capella (360-428 d.C.), Censorino (III secolo d.C.), Boezio (V-VI d.C.) e Cassiodoro (V-VI d.C.). Attraverso due coppie di autori, una formata da Platone e Cicerone per l'aspetto filosofico, l'altra formata da Omero e Virgilio per l'aspetto poetico, Macrobio prova ad armonizzare la cultura greca con quella romana. Emulo di Cicerone, Macrobio conferisce una veste romana alla filosofia greca e in particolare al pensiero neoplatonico, come mostra l'interesse per il *Timeo* e i commenti a questo dialogo.

Secondo Stephen Gersh si può stabilire al di là di ogni ragionevole dubbio che Macrobio dipenda dall'edizione e dal commento di Porfirio alle *Enneadi* di Plotino. La dottrina delle ipostasi è infatti presente nel commento: essa è articolata secondo le **linee plotiniane** e influenzata dall'**interpretazione del Timeo**, in cui c'è un dio padre che ha rapporti con il Bene, con l'Intelletto e con il paradigma, e in cui c'è un rapporto altrettanto stretto tra l'anima del mondo e le anime particolari. Per Macrobio, poiché l'Uno-Bene e l'Intelletto trascendono non solo il linguaggio umano, ma

anche il pensiero, qualsiasi discorso su di essi deve ricorrere ad **analogie** (*similitudines*) e **modelli** (*exempla*).

Testi

- ARZHANOV, Y. (ed.), *Porphyry, On Principles and Matter*, De Gruyter, Berlin 2021.
 BARNES, J. (ed.), *Porphyry, Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2003.
 DELLA ROSA, M. (a cura di), *Porfirio, Sentenze*, BUR, Milano 1992.
 GIRGENTI, G., (a cura di), *Porfirio, Isagoge*, Bompiani, Milano 1995.
 HADOT, P. (a cura di), *Porfirio, Commentario al Parmenide di Platone*, trad. it., Vita & Pensiero, Milano 1993.
 MAGEE, J. (ed), *Calcidius. On Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
 MORESCHINI, C. (a cura di), *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*, Bompiani, Milano 2003.
 NERI, M. (a cura di), *Macrobio, Commento al Sogno di Scipione*, Bompiani, Milano 2007.
 SIMONINI, L. (a cura di), *Porfirio, L'antro delle ninfe*, Adelphi, Milano 2006.
 SMITH, A. (ed.), *Porphyrii philosophi fragmenta*, De Gruyter, Stuttgart/Leipzig 1993.

Bibliografia minima

- ARZHANOV, Y. (ed.), *Porphyry in Syriac*, De Gruyter, Berlin 2024.
 CHASE, M., *Porphyre de Tyr : Commentaires à Platon et à Aristote*, s.v., in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, CNRS, Paris 2011, pp. 1349-1376.
 CHASE, M., *Porphyry and the Theology of Aristotle*, in D. CALMA (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes, vol. 2: Translations and Acculturations*, Brill, Leiden/Boston 2021, pp. 157-181.
 CHIARADONNA, R., RASHED, M. & SEDLEY, D., *A Rediscovered Categories Commentary*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 44 (2013), pp. 129-194.
 CHIARADONNA, R. & GALLUZZO, G. (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa 2013.
 CHIARADONNA, R., *Porphyry's Views on the Immanent Incorporeals*, in G. KARAMANOLIS & A. SHEPPARD (eds.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, London 2007, pp. 35-49.
 D'ANCONA, C., *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Éléments de Théologie de Proclus*, in L. Brisson (éd.), *Porphyre: Sentences*, vol. 1, Vrin, Paris 2005, pp. 139-274.
 DE HAAS, F.A.J., *Did Plotinus and Porphyry Disagree on Aristotle's Categories?*, «Phronesis» 46 (2001), pp. 492-526.
 DEN BOEFT, J., *Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources*, Brill, Leiden 1970.

- DI PASQUALE BARBANTI, M., *Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*, CUECM, Catania 1988.
- EBBESEN, S., *Porphyry's Legacy to Logic: A Reconstruction*, in R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, London/Ithaca 1990, pp. 141-171.
- HADOT, P., *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, in A.A.V.V., *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 31-47.
- HADOT, P., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
- HOENIG, C., *Calcidius and the Creation of the Universe*, «Rhizomata» 2 (2014), pp. 80-110.
- HOENIG, C., *Calcidius*, in H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY & F. RENAUD (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2017, pp. 433-447.
- JOHNSON, A.P., *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- KARAMANOLIS, G. & SHEPPARD, A. (ed.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, London 2007.
- KARAMANOLIS, G., *Porphyry: The First Commentator on Aristotle*, in P. ADAMSON, H. BAL-TUSSEN & M. STONE (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, University of London, London 2004, pp. 97-120.
- REYDAMS-SCHILS, G., *Calcidius on Plato's Timaeus: Greek philosophy, Latin reception, and Christian contexts*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2020.
- RIEDWEG, C., *Porphyrios über Christus und die Christen: De philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich*, in A.A.V.V., *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 2005, pp. 151-198.
- SMITH, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Springer, The Hague 1974.
- VEGETTI, M. & ADEMOLLO, F., *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino 2016.
- ZAMBON, M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002.

Secondo il grande Giamblico, l'obiettivo del dialogo riguarda il Demiurgo sublunare. Egli è infatti un creatore di immagini e purificatore di anime. È legato al non-essere, è impegnato nella creazione di cose materiali e abbraccia la "vera menzogna", la materia.

(Giamblico, *Commento al Sofista*, frammento 1)

quindicesima ora

su Giamblico di Calcide e la pitagorizzazione di Aristotele

Giamblico: vita, opere e discepoli

Nel 313 d.C. Costantino, neoconvertito e vittorioso sui nemici, promulga l'Editto di Milano. L'Editto non solo pone fine alle persecuzioni ma apre anche ai cristiani le stanze del potere ponendo le basi per una salda organizzazione ecclesiastica sostenuta dal potere imperiale. È a partire da questo momento che i filosofi neoplatonici si trovano di fronte a un cristianesimo sempre più "agguerrito", ormai sostenuto dall'impero e in grado di diffondersi non solo tra i ceti umili, ma anche tra le classi colte e aristocratiche. Il cristianesimo che si diffonde dopo Costantino (274-337 d.C.), proprio perché erudito e formatosi nelle scuole dei pagani, riesce ad assorbire elementi centrali della tradizione platonica. Anche in risposta a questa nuova situazione, il neoplatonismo dei secoli IV e V d.C. accentua la sua dimensione religiosa, con espliciti collegamenti con l'orizzonte politeistico della tradizione pagana. La svolta decisiva in questo senso è compiuta da **Giamblico**. Nato a Calcide, in Siria, verso la metà del III secolo d.C., dopo essere stato allievo di Porfirio a Roma, torna in Siria dove fonda una scuola, nella quale insegna sino alla morte avvenuta intorno al 326 d.C.

Giamblico introduce nel neoplatonismo **temi assenti in Plotino e Porfirio**: sono pressoché assenti nei suoi predecessori neoplatonici **pratiche teurgiche** che garantiscono l'accesso dell'anima al divino o l'idea che **Pitagora** sia la figura più importante della filosofia greca, dalla quale Platone e Aristotele avrebbero tratto le loro dottrine. Giamblico dedica una serie di scritti all'esposizione del pitagorismo e dei rapporti intercorrenti fra discipline matematiche e speculazione teologica. Di questi si sono conservati: la *Vita pitagorica*, il *Protrettico* – ossia un'esortazione alla filosofia fatta con estratti da opere di vari autori –, *Sulla scienza matematica comune*, *Sull'introdu-*

zione aritmetica di Nicomaco, *Teologia aritmetica*. Scrive anche una *Teologia caldaica*, purtroppo perduta, e *I misteri degli Egiziani*, un vero e proprio manifesto religioso in cui espone e difende l'uso della teurgia.

Come Porfirio, anche Giamblico compone vari commenti ai dialoghi di Platone e ai trattati aristotelici. I commenti ai dialoghi di Platone non ci sono pervenuti; tuttavia, John Dillon ha raccolto e pubblicato i “**frammenti**” di Giamblico sui dialoghi. Questi frammenti, in realtà, sono “**testimonianze**” di neoplatonici che ripropongono esplicitamente la dottrina giamblicea su problemi filosofici sollevati da Platone, e che pertanto possono essere considerati con un ampio margine di probabilità come direttamente dipendenti dai perduti commenti di Giamblico. Quindi, sebbene i passi siano tutti descritti e numerati come “**frammenti**”, essi non andrebbero considerati *ipsissima verba* di Giamblico. In effetti, le “**testimonianze**” (come più correttamente si dovrebbe dire) mostrano la presenza delle dottrine giamblichee nel pensiero dei suoi successori.

Benché neppure i suoi scritti intorno alle opere aristoteliche si siano conservati, sembra possibile affermare che abbia dedicato particolare attenzione ai seguenti scritti: *Categorie*, *Sull'interpretazione*, *Analitici Primi*, *Sul cielo*, *Sull'anima*, *Metafisica*. Secondo Simplicio, per commentare le *Categorie* Giamblico si sarebbe basato su Porfirio. Giamblico applica all'esegesi delle *Categorie* lo studio intellettivo (*noerà theoria*), ossia offre un'interpretazione approfondita che, procedendo dall'intelletto (*nūs*), fa emergere purezza e superiorità speculative. La lettura metafisica risponde a una trasposizione di principi e nozioni dall'ambito fisico a quello intellettuale. Giamblico fa ricorso per questo anche al trattato dello pseudo-Archita *Sul tutto*. Lo scritto attribuito ad Archita è un apocrifo basato sulle *Categorie*, datato intorno al I secolo a.C. e probabilmente composto nel circolo del platonico Eudoro di Alessandria. Per quello che si può ricostruire da Simplicio, Giamblico opera una **pitagorizzazione di Aristotele**, riconducendo ad Archita la dottrina delle categorie e introducendo nell'esegesi di Aristotele riferimenti alla gerarchia metafisica neoplatonica. Per Giamblico le categorie aristoteliche sono dieci come dieci è il numero su cui si basa la struttura dell'universo postulata dallo pseudo-Archita. Secondo il neoplatonico alessandrino Elia (VI secolo d.C.), Giamblico avrebbe esteso la dottrina dell'armonia di Platone e Aristotele fino ad attribuire a quest'ultimo la stessa teoria delle idee.

La pitagorizzazione, e dunque anche la platonizzazione, di Aristotele è un tratto tipico di Giamblico, che sembra nessun neoplatonico segua in pieno. Persino **Dessippo** (metà del IV secolo d.C.), seguace di Giamblico, nel suo *Commento alle Categorie* mostra di subire l'influenza di Porfirio e non la lettura pitagorica di Giamblico. È opportuno ricordare che Dessippo (IV secolo d.C.) è testimone delle fasi dell'interpretazione neoplatonica di Aristotele e delle tesi di questi due neoplatonici. Nel *Commento alle Categorie*, Dessippo riporta che, mentre Plotino attacca Aristotele e quanto questi sostiene nelle *Categorie*, Porfirio prima e Giamblico poi rileggono

l'opera aristotelica per mostrarne la compatibilità col neoplatonismo. Tra gli allievi della "scuola siriana" di Giamblico sembrerebbe esserci anche **Teodoro di Asine** (275-360 d.C.). Per quanto riguarda i dati biografici di quest'ultimo, possediamo ben poco: Damascio (458-550 d.C.) suggerisce che abbia studiato con Porfirio, mentre Eunapio (IV secolo d.C.) ne fa un allievo di Giamblico. Entrambe le ipotesi sono ovviamente plausibili con una datazione compresa tra il 275 e il 360 d.C. Per quanto riguarda le opere, abbiamo indicazione di due titoli: *Sui nomi*, in cui Teodoro offrirebbe una lettura dell'arco sub-celeste menzionato nel *Fedro* (247b1), e *Che l'anima è tutte le forme*. Alcune testimonianze suggeriscono che Teodoro abbia scritto anche dei commenti sulla base del suo interesse per lo *skopòs* ("l'intento unitario"), ossia l'elemento essenziale – come annotato a partire da Giamblico – per introdurre e leggere correttamente i dialoghi. Il tratto più interessante e peculiare di Teodoro è l'uso del simbolismo numerico pitagorico per spiegare i dialoghi. Teodoro sembra essere stato l'unico che, partendo dall'abitudine greca di utilizzare le lettere come numeri, ne abbia tratto la possibilità di ricavare indicazioni numerologiche e teologiche dai dialoghi. Si serve cioè di quella che viene talvolta chiamata "isopsefia" o "gematria".

La didattica delle scuole post-porfiriane

La critica tende a riconoscere in Giamblico il sistematore del canone di lettura dei dialoghi, che resta in uso nelle scuole fino alla metà del VI secolo d.C. Il canone viene stabilito facendo attenzione ad assegnare a ogni dialogo un solo **intento unitario** (*skopòs*): è questo intento a fare di ogni dialogo un microcosmo, e dell'insieme dei dialoghi un macrocosmo in grado di mostrare la coerente armonia della dottrina platonica. Come si legge negli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, manuale prodotto nella scuola di Alessandria circa due secoli dopo il filosofo sirio:

Diciamo dunque ciò che il divino Giamblico fece. Egli divideva tutti i dialoghi in dodici, e alcuni di questi li definiva fisici, altri invece teologici. A sua volta riduceva i dodici in due, il *Timeo* e il *Parmenide*, dei quali da una parte [poneva] il *Timeo* al vertice di tutti gli scritti fisici, dall'altra il *Parmenide* [al vertice] di quelli teologici. Di questi conviene dunque indagare l'ordine, poiché tutti ritengono di studiare almeno questi [in classe]. Bisogna quindi dapprima studiare l'*Alcibiade* perché in esso conosciamo noi stessi: conviene infatti, prima delle cose esterne, conoscere noi stessi; come in effetti potremmo conoscere quelle cose senza conoscere noi stessi? Per ultimo deve essere studiato il *Filebo*, poiché in esso [Platone] discute del Bene, che è al di là di tutte le cose; dunque è necessario che esso sia anche al di là di tutti e l'ultimo. Bisogna poi stabilire l'ordine di quelli che sono nel mezzo in questo modo. Dato che nell'ordine secondo una "scala" ci sono cinque virtù – naturali, etiche, politiche, purificative,

teoretiche – bisogna leggere come primo il *Gorgia* perché è un dialogo politico, per secondo il *Fedone* dal momento che è purificativo, poiché dopo la vita politica c'è quella catartica. Giungiamo poi alla conoscenza degli esseri, che si acquisisce attraverso la virtù etica. Questi esseri si lasciano vedere o nei nomi o nelle cose. Dunque, dopo i suddetti dialoghi, bisogna leggere per quarto il *Cratilo*, perché dà un insegnamento sui nomi, in seguito il *Teeteto*, perché riguarda le cose. Poi, dopo questi dialoghi, veniamo <al *Sofista* e al *Politico*>, dal momento che dà[nno] un insegnamento sulla natura; così dunque [giungiamo] al *Fedro* e al *Simposio*, poiché [sono] dialoghi teoretici e discutono di questioni teologiche. E in tal modo bisogna giungere ai dialoghi perfetti, mi riferisco al *Timeo* e al *Parmenide*.

(Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone* 26, 16-44; trad. Motta)

Sembra, però, che Giamblico non sia stato solo l'ideatore del canone dei dialoghi, ma anche dell'intero *curriculum* filosofico neoplatonico. All'inizio del percorso filosofico si collocano innanzitutto i *Versi Aurei pitagorici* e il *Manuale* di Epitteto (noto anche come *Encheiridion*): tali testi svolgono un ruolo etico e vengono utilizzati a scopo psicagogico, come mezzo per stimolare la conversione dell'anima alla filosofia. I grandi misteri di Platone – così è definita la sezione del *cursus studiorum* dedicata ai dialoghi – sono preceduti dallo studio dell'*Isagoge* di Porfirio e di alcune opere di Aristotele secondo un preciso ordine. Il neoplatonico ateniese Marino (440-500 d.C.), biografo del diadoco Proclo (412-485 d.C.), riporta le letture del suo maestro nella fase dei piccoli misteri aristotelici, che appunto precedeva i grandi misteri platonici:

In meno di due anni [sc. Proclo] lesse insieme con lui [sc. Siriano] tutti i trattati di Aristotele, sulla logica l'etica la politica, e sulla teologia, che è scienza al di sopra di quelle. Dopo averlo guidato adeguatamente fra di esse, come attraverso certi riti iniziatori e piccoli misteri, Siriano lo avviò alla dottrina esoterica di Platone, procedendo con ordine e, come dice l'oracolo, non oltrepassando i limiti.

(Marino, *Vita di Proclo* 13; trad. Masullo)

Dunque, Aristotele precede didatticamente Platone: solo dopo la *Metafisica* si collocano gli scritti del divino Platone, divisi in due cicli di dieci e due dialoghi. L'ordine di lettura dei dialoghi è fondamentale per procedere al raggiungimento di gradi progressivi di virtù che consente il perfezionamento interiore e l'assimilazione al divino. Si comincia dall'*Alcibiade I*, dialogo considerato introduttivo a tutto il *curriculum* platonico: questo dialogo contiene, come in un seme, tutta la varietà delle scienze (pratiche, teoretiche, fisiche e teologiche) che il *curriculum* mostrerà nel dettaglio. Seguono il *Gorgia* e il *Fedone* (dialoghi etici), il *Cratilo* e il *Teeteto* (dialoghi logici), il *Sofista* e il *Politico* (dialoghi fisici), il *Fedro* e il *Simposio* (dialoghi teoretici, nel senso di teologici). A coronamento e sintesi del primo ciclo si trova il

Filebo. In particolare, il *Gorgia* insegna la virtù politica e la scienza pratica, il *Fedone* promuove l'acquisizione delle virtù catartiche. Le virtù teoretiche o contemplative vengono apprese, attraverso specifici insegnamenti sui nomi, sulle cose, sulla natura e sulla teologia, con la lettura di *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Simposio* e *Filebo*. Le virtù sin qui conseguite consentono, attraverso la conoscenza degli intelligibili, di raggiungere la conoscenza teologica, che viene completata nel secondo ciclo. Nella fase superiore del *curriculum* sono collocate le due opere più ispirate e venerate, che racchiudono in unità le dottrine fisiche (il *Timeo*) e quelle teologiche (il *Parmenide*) di Platone. Nei *Prolegomeni* non si fa, tuttavia, riferimento alle virtù teurgiche e ieratiche che Giamblico pone al vertice della scala e che consentono il contatto diretto col divino.

Il sistema metafisico giambliceo

Dalle testimonianze in nostro possesso sembra che Giamblico postuli un Principio supremo che trascende anche l'Uno plotiniano. Nel *Sui principi primi*, Damascio associa espressamente il nome di Giamblico alla seguente gerarchia di principi supremi: il Principio totalmente **indicibile** (*àrrhetos*) o **ineffabile** (*apòrrhetos*) precede l'Uno vero e proprio, anteriore a sua volta a una coppia di principi, il limite e l'illimitato; questi ultimi due, in compagnia di un terzo principio subordinato, che è il misto o Uno-ente, costituiscono la **prima triade intelligibile**.

Ma forse è meglio dire secondo Giamblico: se infatti è monade, diade sconfinata e triade, a séguito di queste – questa è l'intera triade intelligibile – come dicono i pitagorici, prima di queste sarebbe l'Uno, come sostengono, anche questo, quegli spiriti magni, se poi sono limite, illimitato e misto, anche prima di questi soggiace per Platone l'Uno, che afferma essere causa della mescolanza anche con il misto.

(Damascio, *Sui principi* II 1 11-17; trad. Ottobriani)

La ragione di questa diversità rispetto alle teorizzazioni precedenti è che, secondo Giamblico, anche il termine "unità" deriva il suo significato dalla distinzione e contrapposizione rispetto alla molteplicità. Proprio il termine "uno" introdurrebbe quindi una forma (non solo terminologica) di relazione, anche se solo negativa, con i molti e, in questo modo, comprometterebbe, fino ad annullarla, la trascendenza assoluta del Principio divino. Pertanto, per impedire che tra l'assolutamente trascendente e l'essere umano si apra un abisso incolmabile, Giamblico fa valere il principio di continuità. Tra il Principio ineffabile e le ipostasi successive esiste una continuità gerarchica, senza salti, che va dall'assolutamente semplice a ciò che è sempre più composto e meno universale. In base al fondamentale principio neoplatonico se-

condo il quale la causa è superiore ai suoi prodotti, le vere cause vanno ritrovate nell'attività dell'ordine intelligibile, superiore al mondo sensibile. Ne consegue una **moltiplicazione delle ipostasi intermedie**, che si identificano con le numerose divinità della religione pagana. In tal modo, cioè stabilendo una corrispondenza tra entità metafisiche e divinità, il neoplatonismo integra nel suo quadro teorico la religione tradizionale.

Altro interessante aspetto che caratterizza la speculazione giamblichea è l'incidenza del sapere sacerdotale, iniziatico, ermetico e teurgico. Affascinato dal sapere dell'antico Egitto, da cui dipendono anche Pitagora e Platone, Giamblico descrive il pitagorismo come un'antica e divina filosofia, ispirata direttamente dagli dèi. Difensore di un antico patrimonio sapienziale, Giamblico sente di dover competere con i nuovi messaggi religiosi diffusi dal cristianesimo. È, quindi, con lui che la riflessione neoplatonica si caratterizza in un senso spiccatamente religioso e teologico.

Testi

DILLON, J. (ed.), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973.

DILLON, J. (ed.), *Dexippus: On Aristotle Categories*, Bloomsbury, London/Ithaca 1990.

SODANO, A.R. (a cura di), *Giamblico, I misteri egizi*, Bompiani, Milano 2013.

TAORMINA, D.P. & PICCIONE, R.M. (a cura di), *Giamblico, I frammenti dalle Epistole*, Bibliopolis, Napoli 2010.

Bibliografia minima

AFONASIN, E., DILLON, J. & FINAMORE, J.F. (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Brill, Leiden/Boston 2012.

ATHANASSIADI, P., *Canonizing Platonism: the Fetters of Iamblichus*, in E. THOMASSEN (ed.), *Canon and Canonicity: the Formation and Use of Scripture*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2010, pp. 129-141.

ATHANASSIADI, P., *A Global Response to Crisis: Iamblichus' Religious Programme*, in C. RIEDWEG (Hg.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, Stuttgart 2017, pp. 257-289.

BECHTLE, G., *Iamblichus: Aspekte seiner Philosophie und Wissenschaftskonzeption: Studien zum späteren Platonismus*, Academia, Sankt Augustin 2006.

BLUMENTHAL, H.J. & CLARK, E.G. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, Bristol 1993.

CHIARADONNA, R., *Ontology in Early Neoplatonism: Plotinus, Porphyry, Iamblichus*, De Gruyter, Berlin/Boston 2023.

- CLARK, D., *The Gods as Henads in Iamblichus*, «International Journal of the Platonic Tradition» 4.1 (2010), pp. 54-74.
- COULTER, J.A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Brill, Leiden 1976.
- DALSGAARD LARSEN, B., *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Universitetsforlaget, Aarhus 1972.
- DILLON, J., *Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads*, «Phronesis» 7 (1972), pp. 102-106.
- DILLON, J., *Iamblichus of Chalcis*, in ANRWII 36.2 (1987), pp. 863-878.
- DILLON, J., *Iamblichus' Noera Theoria of Aristotle's Categories*, «Syllecta Classica» 8 (1997), 65-77.
- FINAMORE, J., *Iamblichus' Interpretation of Parmenides' Third Hypothesis*, in J.D. TURNER & K. CORRIGAN (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage*, 2 voll., Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, pp. 119-132.
- GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena*, Brill, Leiden 1978.
- HOFFMANN, PH., *Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps*, «Les Études philosophiques» 3 (1980), pp. 307-323.
- MACRIS, C., *Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne*, in S.C. MIMOUN (ed.), *Apocryphité, histoire d'un concept transversal aux religions du Livre: en hommage à Pierre Geoltrain*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 77-129.
- MESYATS, S., *Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and his Doctrine of Divine Henads*, in E. AFONASIN, J. DILLON & J. FINAMORE (eds.), *Iamblichus and the Foundation of Late Platonism*, Brill, Leiden 2012, pp. 151-175.
- O'MEARA, D.J., *Pythagoras Revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- OPSOMER, J., BOHLE, B. & HORN, CH., *Iamblichos und seine Schule*, in CH. RIEDWEG, CH. HORN & D. WYRWA (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 5/2: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Schwabe, Basel 2018, pp. 1349-1383.
- SAFFREY, H.-D., *Neoplatonic Spirituality II. From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge, New York 1986.
- STAAB, G. (Hg.), *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Saur, München/Leipzig 2002.

Orbene, se a un essere umano si tolgono sensibilità e intelletto egli diviene pressoché una pianta, se gli si toglie il solo intelletto somiglia a un bruto, se infine gli si toglie l'irrazionalità e lo si lascia in possesso del solo intelletto egli diviene simile a un dio.

(Giamblico, *Protreptico* 35, 14-20)

sedicesima ora

sulla psicologia giamblichea e su Giuliano imperatore

La critica alla teoria dell'anima non discesa e il ruolo della teurgia

Altro tratto di discontinuità rispetto al predecessore Porfirio è la posizione che Giamblico assume rispetto ai sacrifici. Nello scritto *Sull'astinenza* Porfirio esprime un radicale rifiuto di tutti i **sacrifici** animali dal momento che deviano dalle **pratiche rituali tradizionali**: infatti, a godere dello spargimento di sangue non sarebbero gli dèi trascendenti, bensì i **dèmoni malvagi**. Per questo motivo Porfirio condanna l'offerta di sangue, attribuendo tale pratica ai desideri della massa degli esseri umani comuni. Invita pertanto a dedicarsi ad altre e più nobili forme di sacrificio: gli dèi che occupano un livello superiore a quello dei dèmoni possono essere onorati con sacrifici verbali di **preghiere e inni**. Tuttavia, quando ci si rivolge a divinità al vertice della gerarchia, al Dio trascendente, anche le parole emesse dalla voce o le parole interiori risultano inadeguate. Di conseguenza, l'unico **sacrificio** possibile è quello **sacro o intellettuale**, ossia l'attività filosofica. Questa forma di adorazione si esprime con l'**esercizio delle virtù** che conduce alla progressiva assimilazione al divino.

La posizione di Giamblico rispetto a queste e altre pratiche rituali va però ricondotta anche a **riflessioni psicologiche**. Infatti Giamblico non aderisce alla teoria plotiniana dell'**anima non discesa**. A differenza di quanto afferma Plotino, per Giamblico l'anima cade interamente nel corpo: secondo Giamblico la posizione plotiniana, in base alla quale la parte più alta dell'anima è sempre perfetta, non spiega perché questa non riesca a dominare le altre parti rendendo anch'esse perfette. L'esperienza, secondo Giamblico, contraddice quindi l'ipotesi plotiniana:

Le anime che hanno per veicolo dei corpi pneumatici di natura sempre identica a sé stessa e che tramite essi eseguono facilmente quanto hanno deciso di fare, manife-

stano i loro atti sin dal principio senza fatica; ma le anime seminate in corpi più solidi e imprigionate in essi sono contaminate in un modo o nell'altro della natura di quei corpi. Le anime universali convertono verso di sé le cose governate, mentre le anime particolari si convertono esse stesse verso le cose di cui si prendono cura.

(Giamblico, *Sull'anima* 21; trad. Martone)

Per Giamblico l'anima umana, fornita di un **veicolo pneumatico** (*òchema-pnèuma*) – etereo e celeste, diverso sia dall'anima spirituale sia dal corpo terrestre –, **discende interamente** nel corpo e si volge completamente verso la natura inferiore divenendo incapace di elevarsi al divino con le sole proprie forze. Stabilito ciò, l'aiuto che le occorre viene dalle potenze demoniche e divine risvegliate attraverso le pratiche teurgiche:

Talora infatti noi diveniamo totalmente anima e siamo fuori del corpo e levati in alto dall'intelletto e ci aggiriamo in alto insieme a tutti gli dèi immateriali; talora, invece, noi siamo legati al corpo come l'ostrica e siamo trattenuti dalla materia e siamo materiali di forma.

(Giamblico, *I misteri degli Egiziani* V 15, 163.14-18; trad. Moreschini)

Di conseguenza, Giamblico assume una diversa posizione sui riti purificativi e sui sacrifici che, in quanto teurgici, sugellano non solo la **parentela** (*sympàtheia*) **universale** fra gli esseri del cosmo, ma rappresentano anche una scoperta della continua presenza degli dèi negli ordini inferiori.

Orbene, mediante questa volontà degli dèi, poiché sono benevoli e miti, fanno abbondantemente risplendere la luce ai teurgici e, chiamando a sé le loro anime e concedendo a esse l'unione con sé, le abitano quando sono ancora nel corpo a staccarsi dai corpi e a volgersi verso il loro principio eterno e intelligibile.

(Giamblico, *I misteri degli Egiziani* I 12, 31.9-15; trad. Moreschini)

L'intervento degli dèi è suscitato da esseri viventi e oggetti sensibili, i quali, in virtù di una loro particolare purezza, agiscono come **simboli** (*sýmbola*), ossia ricettori delle entità divine da cui vengono misteriosamente influenzati per un legame di **somiglianza** e di **affinità**. La corretta esecuzione dei sacrifici implica però l'osservanza delle leggi del rituale teurgico, a loro volta basate sulla gerarchia delle **classi divine**, che richiedono tutte il giusto corrispettivo di onori. Giamblico critica Numenio, Plotino e Porfirio **per non aver distinto la sfera psichica dall'Intelletto**, dagli dèi e dagli altri generi superiori. C'è però un'ulteriore conseguenza nel ritenere che l'**anima umana**, in quanto **completamente discesa** e quindi immersa nel sensibile, sia incapace di elevarsi e unirsi alla divinità con le proprie forze. Negando che una parte dell'anima umana rimanga in perenne attività contemplativa, Giamblico arriva a

sostenere che, nell'unione con il corpo, l'anima diventi soggetta al **mutamento di essenza**. Tale mutamento colpisce non solo le sue facoltà e attività:

Secondo Giamblico poi, l'anima particolare partecipa ugualmente di entrambe, di permanenza e di cambiamento, così che anche in questo modo la sua posizione intermedia si preserva. Infatti quelle [sc. le classi] che sono superiori sono solamente permanenti, mentre le mortali sono interamente mutevoli. Ma l'anima particolare, essendo al centro, è divisa e moltiplicata fra tutte le classi encosmiche, non solo permane ma anche cambia, vivendo tali vite particolari. E cambia in qualche modo non solo nelle disposizioni, ma anche nella sostanza.

(Prisciano Lido, *Metafrasi della Fisica di Teofrasto* 32, 13-19; trad. Martone)

Questa teoria si trova anche nel trattato *Sull'anima* che sopravvive in frammenti nell'*Antologia* di Stobeo (V secolo d.C.) – scrittore bizantino, autore di una antologia della letteratura greca – e in un *Commento al Sull'anima* di Aristotele, la cui paternità è dibattuta. Tradizionalmente attribuito a Simplicio (490-560 d.C.), come ritiene ancora Ilsetraut Hadot, il commento è invece, secondo Carlos Steel, opera di **Prisciano Lido** (VI secolo d.C.), autore della *Metafrasi della Fisica di Teofrasto*, e filosofo che, assieme a Simplicio e Damascio, fa parte del gruppo di filosofi pagani che si rifugia in Persia dopo la chiusura della scuola di Atene (529 d.C.). La lettura dei frammenti consente di sostenere la tesi di un cambiamento sostanziale dell'anima umana nel suo stato incarnato. Proprio a causa della discesa nel corpo, l'anima è **scossa e spezzata nella sua sostanza**. L'anima umana, che non rimane indisturbata in sé stessa – come invece accade alle anime divine che governano i loro corpi senza mescolarsi a essi –, non appartiene più completamente a sé stessa, ma è **rivolta al corpo** e diventa *del* corpo. Essa perde il suo equilibrio, si inclina, e, inclinandosi, viene tirata giù. Quando viene tirata in basso genera da sé stessa vite inferiori necessarie a organizzare e animare il corpo, cioè la vita sensitiva e quella vegetativa. Proprio l'acquisizione di queste **forme irrazionali** di vita fa perdere all'anima la sua pura trascendenza: questa si intreccia e si mescola a tali vite inferiori e, attraverso esse, al corpo. Così anche il suo intelletto diventa dipendente dal corpo e si impregna di dati sensibili.

Dunque, rispetto a Plotino e a Porfirio, Giamblico sostiene che l'anima non rimane immutabile quando si lega alle vite inferiori: essa abbandona la sua unità e non coincide più perfettamente con sé stessa. Poiché è caduta nel divenire e nella divisione, il processo che può farle riacquisire la conoscenza, tornando a essere un'**unità indivisa**, diventa più complesso e graduale. Per spiegare cosa sia un'unità indivisa è necessario pensare all'unità dinamica che caratterizza l'essenza dell'anima. L'anima va continuamente fuori di sé nel divenire e nel cambiamento, e tuttavia preserva la sua identità attraverso tale cambiamento:

La divisione dell'anima è infatti sempre accompagnata all'unione dentro uno stato indivisibile, la sua processione fuori di sé al ritorno a sé, il suo distacco da sé allo stare in sé.

(pseudo-Simplicio, *Commento al Sull'anima* 6, 5-7; trad. Martone)

L'anima sostiene tali opposti nella sua essenza, perché non è un'unità statica, ma appunto dinamica: rimane in sé, poiché incessantemente procede da sé, e, allo stesso tempo, ritorna in sé; dunque, preserva la propria identità solo attraverso la concomitante combinazione di due movimenti contrari, ossia processione e ritorno. **Processione** e **ritorno** e, oltre a questi, **permanenza** sono tre momenti strutturali che rendono possibile l'esistenza dell'anima come **identità dinamica**. Questa struttura triadica costituisce l'essenza di ogni anima in quanto tale. Nell'anima umana, invece, questa struttura essenziale è **dislocata diacronicamente**. Essa sperimenta la processione come un'**alienazione** da sé (*probolè*). Il suo ritorno significa un recupero della sua identità perduta. Poiché l'anima è caduta nell'estrema divisione, **prima** predominerà un aspetto e **poi** l'altro. La sua essenza sarà pertanto caratterizzata da divenire e cambiamento nel tempo.

Il filosofo-re Giuliano

Prima di chiudere la riflessione su Giamblico è doveroso accennare alla fortuna che ebbe il suo pensiero ai vertici della politica imperiale, cioè presso **Giuliano** (331-363 d.C.), imperatore romano e filosofo neoplatonico, che tenta di far rivivere l'ideale platonico del filosofo-re. Lo stesso retore Temistio (317-387 d.C.) invita Giuliano a vedersi come la realizzazione dell'ambizione di Platone di insediare un filosofo come re. Tuttavia, come sostiene Dominic J. O'Meara, Giuliano si percepisce piuttosto come servitore e custode delle leggi.

Dopo Costantino si assiste, dunque, ancora a un tentativo da parte del potere imperiale di rispondere alle aspettative dei ceti pagani colti: quello che, infatti, fa Giuliano è rivitalizzare i culti tradizionali attraverso il platonismo giambliceo. Nato tra il 330 e il 331 d.C. a Costantinopoli da Giulio Costanzo, fratellastro di Costantino, e dalla nobile Basilina, viene educato in Cappadocia da insegnanti inclini all'arianesimo. Su di lui esercita grande influenza **Massimo di Efeso** (ca. 300-372 d.C.), allievo di Edesio (280/290-355 d.C.), uno dei discepoli di Giamblico. Così Giuliano si rivolge al cinico Eraclio (IV secolo d.C.) ricordando Massimo di Efeso come suo iniziatore ai misteri della filosofia e agli insegnamenti giamblichi:

Non hai ricevuto, infatti, una buona istruzione quand'eri ragazzo, né ti è toccata in sorte, come è capitato a me, una guida nello studio dei poeti quale è il filosofo qui presente; fu insieme a lui che giunsi fino al vestibolo della filosofia, per essere iniziato da un uomo che penso sia superiore a tutti i miei contemporanei. Costui mi insegnò anzitutto

a praticare la virtù e a credere che gli dèi sono la guida verso tutti i beni. [...] Fu lui, comunque, a cancellare in me la sfrontatezza e l'arroganza e a tentare di rendermi più equilibrato di quanto non fossi. E io, come sai, pur sospinto in alto dai miei privilegi esteriori, ugualmente mi sottomisi alla mia guida, ai suoi amici, ai coetanei e ai compagni di studi, e mi adoperavo a diventare discepolo di coloro che sentivo lodare da lui e cercavo di leggere quei libri che egli approvava. Così noi, iniziati dalle nostre guide, da un filosofo che mi aveva avviato all'insegnamento propedeutico e dal più grande di tutti i filosofi, che mi mostrò il vestibolo della filosofia, beneficammo comunque – anche se per poco tempo, a causa degli incarichi che dall'esterno ci sono piombati addosso – di un'istruzione corretta, percorrendo non la scorciatoia, come dici tu, ma l'intero giro.

(Giuliano, *Orazione 7*, 235a-d; trad. De Vita)

Indicata come scienza delle scienze, la filosofia – orientata in senso teologico – è al centro della propaganda politica giuliana. Diventato imperatore nel 361 d.C., rifiuta apertamente di aderire alla religione cristiana – cosa che gli valse l'appellativo di "Apostata" – e ripristina i culti pagani. Il trattato *Contro i Galilei* rappresenta forse il momento culminante della sua riflessione teologica e della sua polemica anticristiana. Nel 362 d.C. emana un editto che vieta l'insegnamento delle lettere classiche ai cristiani, in quanto considera assurdo che disprezzino gli dèi onorati dagli autori antichi. Obbliga cristiani come Mario Vittorino (290-364 d.C.) a Roma e Proeresio (276-368 d.C.) ad Atene a lasciare il posto poiché non vogliono abiurare la fede cristiana. Nel 363 d.C. Giuliano muore per una ferita riportata in una battaglia contro i Persiani.

Autore di vari scritti e dei due discorsi *Al Sole* e *Alla madre degli dèi*, costruisce una teologia solare, ossia una rielaborazione neoplatonica dell'analogia solare del VI libro della *Repubblica*: l'ascesa inizia dalla visione del sole sensibile, passa per il sole intelligibile e si conclude con la contemplazione del Sole assolutamente trascendente o grande Helios. In generale, nei suoi scritti si nota lo sforzo di mostrare l'**unità della tradizione** filosofica pagana, da cui sono esclusi però epicurei e scettici – della perdita dei cui scritti si rallegra in più occasioni –, e di quella religioso-misterica, come è evidente anche dal ruolo centrale attribuito agli *Oracoli Caldaici*. Si oppone anche a nuovi cinici, come Enomao di Gadara (II secolo d.C.), vissuto al tempo di Adriano (76-138 d.C.) e Antonino Pio (86-161 d.C.), che osa criticare gli oracoli e dunque anche Apollo. Alla vera filosofia si può arrivare, secondo Giuliano, percorrendo molte strade, ma il perno di essa è il precetto delfico "**conosci te stesso**", interpretato come un invito a **diventare simili al dio** attraverso l'esercizio di diversi gradi di virtù. Anche per Giuliano esistono verità religiose che devono essere taciute ai più ed essere rese note solo ai teurghi. Quanto ai sacrifici, Giuliano resta cauto nel ribadire la necessità di una adeguata preparazione interiore di fronte alle pratiche religiose.

La sua ammirazione per Giamblico sembra sfiorare il fanatismo, conducendo a un appiattimento di Giuliano su Giamblico. Se, da un lato, si dichiara pazzo di

Giamblico in filosofia e di Giuliano il teurgo in **teosofia**, dall'altro, mostra un certo disprezzo per Porfirio, che non ritiene degno di essere consultato. Resta, però, difficile stabilire cosa effettivamente l'imperatore leggesse del suo filosofo prediletto dal momento che gran parte della produzione di Giamblico non ci è pervenuta. I testi in nostro possesso fanno però ipotizzare che si sia nutrito delle opere a carattere teologico e mistagogico e che, a partire da queste, abbia sviluppato un originale progetto filosofico-religioso e politico.

Poco sappiamo anche di **Sallustio** (IV secolo d.C.), allievo di Giamblico e altro esponente della scuola neoplatonica di Pergamo. Autore del *Sugli dèi e sul mondo*, sembra abbia appoggiato la lotta di Giuliano contro il cristianesimo.

Testi

DE VITA, M.C. (a cura di), *Giuliano imperatore. Lettere e discorsi*, Bompiani, Milano 2022.

FINAMORE, J.F. & DILLON, J. (ed.), *Iamblichus De Anima: Text, Translation, and Commentary*, Brill, Leiden 2002.

MARTONE, L.I., *Giamblico, De anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa University Press, Pisa 2014.

MORESCHINI, C. (a cura di), *Giamblico, I misteri degli Egiziani*, BUR, Milano 2003.

Bibliografia minima

BLUMENTHAL, H.J. & CLARK, E.G., *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, Bristol 1993.

BLUMENTHAL, H.J. & FINAMORE, J. (eds.), *Iamblichus: The Philosopher*, «Syllecta Classica» 8 (1997).

BRANCACCI, A., *Il cinismo imperiale e tardo antico*, in R. CHIARADONNA (ed.), *Storia della filosofia antica. IV. Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Carocci, Roma 2016, pp. 111-128.

CHIARADONNA, R., *Porphiry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 18 (2007), pp. 123-140.

CHIARADONNA, R., *La Lettera a Temistio di Giuliano Imperatore e il dibattito filosofico nel IV secolo*, in A. MARCONE (a cura di), *L'imperatore Giuliano: realtà, storia e rappresentazione*, Mondadori, Milano 2015, pp. 149-171.

DALSGAARD LARSEN, B., *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Universitetsforlaget, Aarhus 1972.

DE VITA, M.C., *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Vita & Pensiero, Milano 2011.

DI PASQUALE BARBANTI, M., *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania 1998.

- ELM, S., *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Oxford 2012.
- FINAMORE, J., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chico 1985.
- FINAMORE, J., *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy*, «Syllecta Classica» 8 (1997), pp. 163-176.
- FINAMORE, J., *Iamblichus on the Grades of Virtue*, in E. AFONASIN, J. DILLON & J. FINAMORE (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Platonism*, Brill, Leiden/Boston 2012, pp. 113-132.
- FINAMORE, J., *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*, in V. ADLURI (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 343-355.
- HADOT, I., *Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's De Anima (CAG XI): A Methodological Study*, «Mnemosyne» 55 (2002), pp. 159-199.
- MARCONE, A. (a cura di), *L'imperatore Giuliano: realtà, storia e rappresentazione*, Mondadori, Milano 2015.
- MELSBACH, D. (Hg.), *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*, Mohr Siebeck, Tübingen 2022.
- MOTTA, A., *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica. Egesi neoplatoniche sul Fedro*, «KOINΩNIA» 37 (2013), pp. 43-59.
- SCHRAMM, M., *Göttliches und menschliches Denken bei Themistios*, «Rheinisches Museum für Philologie» 151 (2008), pp. 181-221.
- SHAW, G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, New York 2014.
- STEEL, C., *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Paleis der Acad., Brussel 1978.
- STEEL, C., *Iamblichus and the Theological Interpretation of the Parmenides*, «Syllecta Classica» 8 (1997), pp. 15-30.
- TANASEANU-DÖBLER, I., *Theurgy in Late Antiquity, the invention of a ritual tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.
- TAORMINA, D.P., *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- TAORMINA, D.P., *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Vrin, Paris 1999.
- TAORMINA, D.P., *Platonismo e pitagorismo*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma 2012, pp. 103-127.
- TIMOTIN, A., *Trois théories antiques de la divination: Plutarque, Jamblique, Augustin*, Brill, Leiden/Boston 2022.

Alcuni estendono l'immortalità dall'anima razionale alla condizione animata del corpo, come Numenio; altri fino alla natura come Plotino in alcuni passi; altri ancora sino all'irrazionalità, come gli antichi Senocrate e Speusippo, e, di più recente autorità, Giamblico e Plutarco.

(Damascio, *Commento al Fedone* I 177)

diciassettesima ora

sulla scuola neoplatonica di Atene: Plutarco il Grande

La vita, la scuola e la religione

Impulsi provenienti dalla scuola siriana contribuiscono alla nascita della **scuola neoplatonica di Atene**. La scuola siriana ha infatti due ramificazioni, ossia la scuola di Pergamo e quella di Atene. Gli esponenti di queste due scuole non rimangono però sempre fedeli all'autorità di Giamblico. Teodoro di Asine si allontana da Giamblico, convergendo verso concezioni presenti in Numenio, Plotino, Amelio e Porfirio, che invece Giamblico contesta. Sull'altra ramificazione si colloca la figura di **Plutarco di Atene** (metà IV secolo d.C. - 431/432 d.C.), detto il Grande, interprete e commentatore di Platone e di Aristotele, e fondatore di una nuova scuola ateniese legata a Platone.

La relazione con la scuola siriana parte da **Prisco** (ca. 300-396/398), allievo di Edesio, a sua volta un allievo di Giamblico. Questi avrebbe insegnato ad Atene o quantomeno vi avrebbe soggiornato. Secondo Eunapio (347-414 d.C.) e Libanio (314-394 d.C.), Prisco era un uomo prudente e di eccezionale memoria. È nota la sua amicizia con l'imperatore Giuliano, il quale è affascinato dai sunti che Prisco scriveva delle opere di Aristotele. Fedele a Giamblico, egli tenta di arginare la concezione dilagante di Teodoro di Asine, criticato da Giamblico anche per il metodo applicato alla lettura dei testi di Platone. La presenza di Teodoro ad Atene rende però probabile che questi abbia preparato la via alla prassi esegetica di Plutarco e Siriano. Ulteriori elementi della storia rimangono problematici e per certi versi oscuri. Plutarco vanta infatti tra i suoi avi Nestorio, che rappresenta un intermediario importante fra Giamblico e gli Ateniesi. Un altro filosofo che sembra aver influenzato la formazione di Plutarco è stato Giamblico II, figlio di Imerio e nipote dell'illustre sofista e retore Sopatro I. Il retore Libanio lo descrive come eminente filosofo, sulla stessa linea del suo omonimo, il divino Giamblico, e in compagnia di Pitagora, Platone e Aristotele.

Plutarco è una personalità di grande rilievo anche dal punto di vista religioso, come emerge dai dati prosopografici relativi alla sua famiglia. Il suo proavo sarebbe un Plutarco che nel 307/8 d.C. dedicò due statue ad Asclepio nel santuario di Epidauro autodefinendosi sommo sacerdote dell'Attica; un suo parente (avo o fratello) potrebbe essere Nestorio, ierofante legato a Eleusi; suo padre è stato il grande teurgo Nestorio. Confermato da più fonti, quindi, è il rapporto privilegiato tra la famiglia di Plutarco e il culto ateniese di Asclepio.

La nuova scuola ateniese da lui fondata non si pone in continuità istituzionale con l'Academia platonica: essa è una sorta di fondazione privata, con sede nella casa di Plutarco, poi di Siriano, suo successore, lasciata infine in eredità a Proclo. Dai rilievi archeologici risulta che l'edificio era visibile dall'Acropoli, non lontano dal tempio di Asclepio e da quello di Dioniso posto presso il teatro. Gli scavi nel lato sud dell'Acropoli hanno riportato alla luce un'ampia dimora che potrebbe appunto essere la casa in questione. L'impianto scavato presenta una struttura architettonica molto particolare, ma comune alle case-scuola dello stesso periodo. Questa presentava una sala grande e tante piccole stanze che fungevano probabilmente da alloggi per studenti.

Molti particolari sulle vicende della scuola neoplatonica di Atene si ricavano dalla *Vita di Proclo* scritta da Marino e dalla *Vita di Isidoro* scritta da Damascio. Da queste biografie emerge anche la ricchezza dei filosofi che ruotano attorno alla scuola di Atene, senza escludere l'importanza del dibattito di questi con il gruppo di sofisti e grammatici attivi nella *pòlis*. Sempre grazie a queste due biografie è possibile ricostruire, con sufficiente precisione, la serie dei direttori della scuola, definiti **diadochi**, cioè successori non solo del direttore che li precedeva, ma anche dello stesso Platone. La cosiddetta "catena aurea" di filosofi inizia con Plotino, continua con Amelio e Porfirio, a loro volta iniziatori di Giamblico e Teodoro, e passa per Plutarco fino ad arrivare a Proclo. Discepoli di Plutarco, oltre a Proclo, che viene affidato alle cure di Siriano, sono anche Ierocle di Alessandria (V secolo d.C.) e due parenti del maestro, Asclepigenia e Archiada.

Le opere e la dottrina

Plutarco commenta il trattato *Sull'anima* di Aristotele. Alcuni frammenti di questo perduto commento sono stati conservati da Giovanni Filopono e Prisciano Lido. Sotto la guida di Plutarco, Proclo legge sia questo trattato aristotelico sia il *Fedone* di Platone. La storia dell'incontro tra Plutarco, ormai avanti negli anni, e Proclo, che non aveva ancora compiuto vent'anni, rivela l'ammirazione per il giovane di cui Plutarco riconosce subito le grandi qualità tanto da invitarlo a prendere appunti al suo corso sul *Fedone* per scrivere un commento su questo dialogo. L'episodio, ripor-

tato nella *Vita di Proclo*, potrebbe far pensare che Plutarco avesse già composto un proprio commento al trattato aristotelico (cosa che, come vedremo, è confermata da diverse fonti), ma non al *Fedone*, per il quale appunto incita l'ambizioso discepolo. Le testimonianze che abbiamo sulla sua posizione rispetto a due passi del *Fedone* confermano però la sua attività esegetica su questo testo. Oltre a un *Commento al Fedone*, Plutarco potrebbe aver composto anche un *Commento al Parmenide* e un *Commento al Gorgia*. In ogni caso, le informazioni in nostro possesso confermano l'interesse privilegiato di Plutarco per la psicologia platonica e aristotelica.

Plutarco attinge molto dall'esegesi di Alessandro di Afrodisia e al contempo difende l'armonizzazione di Aristotele con la dottrina di Platone: l'esegesi platonizzante del testo aristotelico conduce Plutarco a discutere criticamente l'interpretazione peripatetica di Alessandro. In tale contesto considera la visione di Aristotele sull'intelletto come del tutto compatibile con l'innatismo e la teoria platonica della reminiscenza. A tal proposito descrive **tre intelletti** e altrettante funzioni: **intelletto in habitu**, come quello dei bambini che possiedono le ragioni delle cose, ma che ignorano le cose perché mancano di apprendimento che è reminiscenza; **intelletto in habitu e in atto**, che è proprio degli adulti; e **intelletto solo in atto**, che è l'intelletto che viene dal di fuori ed è perfetto. Alessandro di Afrodisia e la tradizione peripatetica non associano ai bambini un intelletto *in habitu*. Plutarco si appoggia quindi alla tradizione platonica e a Platone stesso che considera l'anima sempre in possesso degli intelligibili come un *habitus* che è vicino all'esercizio attuale ed effettivo del sapere.

L'errore proprio di Plutarco è di attribuire ad Aristotele dottrine di Platone, infatti è Platone a pensare che l'intelletto dei fanciulli è *in habitu* e possiede le ragioni delle cose, non Aristotele. Ma Plutarco pensa che Aristotele dica le stesse cose di Platone. E come può non dire il falso se Aristotele critica Platone? Aristotele dice infatti che l'intelletto dei fanciulli assomiglia a una tavoletta non scritta, perciò è atto a recepire le ragioni delle cose che non possiede già e che riceve. Quindi Alessandro e Plutarco errano insieme e ciascuno per suo conto. Noi diciamo certamente la verità. Bisogna sapere, tuttavia, che noi crediamo che l'intelletto è sempre forma; infatti l'intelletto dei fanciulli è forma, disposto in potenza a ricevere le forme e in quanto è forma non è in potenza – come dice Alessandro –, in quanto in potenza è atto a ricevere le forme, ma non ha le ragioni delle cose – come vuole Plutarco.

(Giovanni Filopono, *Commento al Sull'anima* 519, 37-520, 12; trad. Taormina)

La dottrina plutarchea dell'**immortalità dell'anima** è assimilata a quella di Giamblico, mentre, per quanto riguarda la **teoria dei principi**, questa è fondata sull'interpretazione del *Parmenide* e, in particolare, sulla seconda parte di questo dialogo, dove vengono poste le ipotesi sull'Uno. Secondo l'interpretazione teologica che Plutarco dà del *Parmenide*, la prima ipotesi del dialogo platonico indica l'Uno puro,

Dio che trascende ogni opposizione di essere e di non-essere. Ne deriva una distribuzione delle ipotesi secondo lo schema 1-4-4: mentre alla prima ipotesi non fa riscontro alcunché, poiché questa realtà trascende ogni opposizione di essere e di non essere, i due gruppi di quattro sono strutturati in modo che a ciascun termine delle ipotesi sull'Uno che è (la seconda, la terza, la quarta e la quinta) corrisponda un termine delle ipotesi sull'Uno che non è (la sesta, la settima, l'ottava e la nona). Nelle prime cinque ipotesi, grazie all'esistenza dell'Uno, è stabilita la verità delle dottrine, mentre nelle ultime quattro, a causa della non esistenza dell'Uno, appare l'assurdità delle conseguenze. Se l'Uno esiste, esistono anche il primo Dio (la prima ipotesi), l'Intelletto (la seconda ipotesi), l'Anima (la terza ipotesi), le forme unite alla materia (la quarta ipotesi) e la materia (la quinta ipotesi). Se invece l'Uno non esiste, non esistono neppure gli esseri sensibili (sesta ipotesi), gli oggetti della conoscenza (settima ipotesi), i sogni e le ombre (ottava ipotesi) e tutto ciò che è inferiore all'esistenza onirica, cioè elementi che, lungi dall'essere delle nuove realtà, sono riflessi delle realtà superiori (nona ipotesi). Dunque, le prime cinque ipotesi presentano la gerarchia metafisica che dall'Uno scende alla materia in forma positiva, mentre le ultime quattro ipotesi ripercorrono questi passaggi in forma negativa. Plutarco dimostra di interpretare le ipotesi del *Parmenide* alla luce delle **categorie ontologiche** del *Timeo* e delle **categorie epistemologiche** della linea divisa in quattro segmenti della *Repubblica*.

Interessante è poi la posizione che Plutarco assume nei confronti del **vegetarianismo**. Plotino e Porfirio conducono una esistenza vegetariana, mentre Giamblico non rinuncia ai sacrifici animali. Rispetto a queste due tendenze Plutarco opta per un'**astinenza non totale**, e quindi un **vegetarianismo parziale** probabilmente collegabile al progressivo diffondersi di alcune pratiche religiose. Sull'atteggiamento di Plutarco rispetto all'astinenza dalla carne due testimonianze sono indicative. La prima proviene dalla *Vita di Isidoro* composta da Damascio, il quale narra il diverso atteggiamento di Plutarco e Domnino di Larissa di Siria (ca. 420-480 d.C.) di fronte all'assunzione di carne suina:

L'Asclepio ateniese, infatti, prescriveva attraverso un oracolo la stessa cura a Plutarco di Atene e a Domnino di Siria, a questo perché sputava frequentemente sangue – e aveva conseguito questo nome [Sputasangue] dalla malattia – a quello invece perché affetto da non so quale male. La cura consisteva nel rimpinzarsi di carni suine. Ebbene Plutarco non sopportava tale rimedio sebbene non fosse contrario alle sue consuetudini patrie. Anzi si alzò durante il sonno e, appoggiatosi sul gomito nel giaciglio, volse lo sguardo verso la statua di Asclepio (egli, infatti, si trovava a dormire nel vestibolo del santuario) e disse: «O signore, quale prescrizione avresti impartito ad un Giudeo che avesse sofferto di questa malattia? A questo infatti non avresti ordinato di saziarsi con carni suine». Disse queste cose e Asclepio allora, emettendo immediatamente dalla statua una voce molto armoniosa, ordinò un'altra terapia per la malattia. Domnino,

invece, non seguendo le consuetudini patrie dei Siri, obbedì al sogno e senza seguire l'esempio di Plutarco mangiava allora e anche in seguito carni. Si racconta da qualche parte che se egli lasciava trascorrere un solo giorno senza mangiarne la malattia lo prendeva completamente sino a quando non si fosse rimpinzato.

(Damascio, *Vita di Isidoro*, frammento 218; trad. Taormina)

La seconda testimonianza proviene invece dalla *Vita di Proclo* e mette in evidenza la tendenza a una forma non totale di astinenza dalle carni:

Del resto [sc. Plutarco] amava il fanciullo [sc. Proclo], avendo conosciuto l'attitudine di lui per tutte le cose nobili, e sempre lo chiamò figlio e se ne fece un sodale. Alorché vide che Proclo si asteneva costantemente dalla carne, lo esortò a non rinunciare a essa completamente, affinché il corpo potesse contribuire alle attività dello spirito. Lo stesso consiglio a proposito della dieta del giovane richiese al filosofo Siriano. Ma questi rispose al vecchio Plutarco – così a noi ricordava quell'uomo ispirato –: «Lascia che impari quel che voglio io seguendo una vita sobria, e poi muoia pure, se è questo che vuole».

(Marino, *Vita di Proclo* 12; trad. Masullo)

Testi

ATHANASSIADI, P. (ed.), *Damascius, The Philosophical History*, Apamea Cultural Association, Athens 1999.

MASULLO, R. (a cura di), *Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, D'Auria, Napoli 1985.

SAFFREY, H.-D. & SEGONDS, A.-PH., *Marinus: Proclus ou sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris 2001.

TAORMINA, D.P., *Plutarco di Atene: l'uno, l'anima, le forme*. Saggio introduttivo, fonti, traduzione e commento, CUECM, Catania 1989.

Bibliografia minima

BALTZLY, D., *Amelius and Theodore of Asine*, in H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY & F. RENAUD (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 381-399.

BEAUCAMP, J., *L'enseignement à Athènes au VI^e siècle : droit ou science des astres?*, in H. HUGONNARD-ROCHE (éd.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Vrin, Paris 2008, pp. 201-218.

BEUTLER, R., *Plutarchos* 3, *RE* 21.1, 1951, pp. 962-975.

BLUMENTHAL, H.J., *Plutarch's Exposition of the De Anima and the Psychology of Proclus*, in AA.Vv., *De Jamblique à Proclus*, Fondation Hardt, Genève 1975, pp. 123-147.

- BLUMENTHAL, H.J., *Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries*, «Phronesis» 21 (1976), pp. 64-87.
- BRISSON, L., *Family, political power and money in the Neoplatonic school of Athens*, «ΣΧΟΛΗ» 11.2 (2017), pp. 333-340.
- CHIARADONNA, R., *Plutarch of Athens*, in *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley Online Library 2015.
- DI BRANCO, M., *La città dei filosofi: Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Olschki, Firenze 2006.
- ÉVRAD, É., *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, «L'Antiquité Classique» 29.1 (1960), pp. 108-133 e 29.2 (1960), pp. 391-406.
- LONGO, A., *Plutarch of Athens*, in L. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 608-615.
- LUNA, C. & SEGONDS, A.-PH., *Plutarque d'Athènes*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, CNRS, Paris 2012, pp. 1076-1096.
- SAFFREY, H.-D., *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 68 (1984), pp. 169-182.
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A sourcebook*, vol. I: *Psychology*, London, Duckworth 2004.

Aristotele dice che vale la pena chiedersi se ci siano anche altre sostanze intelligibili, oltre a quelle percepibili, come i cieli, la terra, gli elementi intermedi, gli animali e le piante. Ma sarebbe più opportuno chiedersi se [...] sia giusto parlare del mondo delle apparenze come sostanza.

(Siriano, *Commento alla Metafisica* 3, 36-38)

diciottesima ora

su Siriano e la critica ad Aristotele

Le notizie su Siriano e le sue opere

Siriano, figlio di Filosseno, è allievo di Plutarco e successore alla guida della scuola alla sua morte avvenuta nel 431/2 o 433/4 d.C. A Siriano vengono assegnati da Proclo attributi prestigiosi, quale quello di “benefattore” dell’umanità e di “ierofante”. Lo scolarcato di Siriano pone al centro degli interessi la teologia filosofica di cui si trovano tracce negli *Oracoli Caldaici*. Siriano muore intorno al 437/8 d.C. La sua importanza per il progetto di **scienza teologica** e per il neoplatonismo ateniese è riconosciuta non solo dagli storici della filosofia, ma sin da Proclo, che ne tesse uno splendido elogio nel proemio della *Teologia platonica*:

Da questi ultimi colui che, dopo gli dèi, è la nostra guida per tutte le cose belle e buone, accolse nella parte più intima della sua anima in modo incontaminato la luce più genuina e pura della verità, e ci rese partecipi di tutta l’altra parte della filosofia di Platone e ci fece prender parte a quelle dottrine che in segreto ricevette da quelli più antichi di lui, e soprattutto ci rese compartecipi della verità misterica circa le realtà divine.

(Proclo, *Teologia platonica* I 1, 7.1-8; trad. Abbate)

Proclo presenta, inoltre, l’anima di Siriano alla stregua di quelle non cadute ma inviate nel mondo per il beneficio del genere umano. Siriano è quindi mediatore tra l’umano e il divino, e ai suoi insegnamenti teologici bisogna essere grati. Così si esprime Proclo nel proemio del *Commento al Parmenide*:

Prego tutte le classi degli dèi senza eccezione di porre in me una perfetta disposizione per partecipare alla dottrina del tutto epoptica e mistica che Platone ci rivela nel *Parmenide*, con la profondità adeguata a simili realtà, e che ha spiegato per esteso

con le sue purissime intuizioni colui che veramente si è imbevuto con Platone dell'ebbrezza dionisiaca, colui che ha preso parte al banchetto della verità divina e che è per noi divenuto maestro in questa dottrina e realmente ierofante di questi insegnamenti divini. Di lui, direi volentieri che è venuto fra gli uomini come modello della filosofia, per apportare i suoi benefici alle anime che dimorano quaggiù similmente alle statue di culto, ai riti e a tutto il culto stesso, e per essere guida alla salvezza sia per gli uomini del nostro tempo sia per coloro che verranno in seguito.

(Proclo, *Commento al Parmenide* 617, 21-618, 13)

Della relazione tra Siriano e il suo maestro Plutarco sappiamo da Ierocle (V secolo d.C.), che ce ne parla nel trattato *Sulla Provvidenza*: Siriano avrebbe appreso da Plutarco la **concordanza tra Aristotele e Platone** nelle dottrine della **provvidenza e dell'immortalità dell'anima**. Pur riconosciuto l'accordo tra i due filosofi, secondo Henri-Dominique Saffrey, Siriano sarebbe il primo autentico assertore della superiorità di Platone nei confronti di Aristotele. La figura di Siriano è legata strettamente non solo al suo predecessore ma anche ai suoi due successori: Proclo si rifugia spesso nelle interpretazioni di Siriano ed Ermia alessandrino è autore di un *Commento al Fedro*, considerato dipendente dalle lezioni del suo maestro.

Le opere di Siriano includono i commenti a *Sulla costituzione delle cause giudiziarie* e a *Sulle qualità dello stile* di Ermogene (II secolo d.C.). In realtà, l'attribuzione a Siriano neoplatonico è dibattuta e c'è chi pensa che i due commenti siano di **Siriano il Sofista**. Il problema sembra nascere dalla presenza della dedica al figlio Alessandro. Non è chiaro infatti se Siriano si sia sposato e abbia avuto figli. D'altra parte, non ci sono motivi linguistici o contenutistici che facciano pensare non si tratti del filosofo, e in ogni caso il riferimento al figlio potrebbe essere inteso in senso metaforico, ossia che si riferisca a uno dei suoi allievi preferiti.

Il *Lessico di Suida* (X secolo d.C.) attribuisce a Siriano sette libri di commento a Omero, quattro sulla *Repubblica* di Platone, due *Sulla Teologia di Orfeo*, *Sugli dèi di Omero*, un testo *Sull'accordo tra Orfeo, Pitagora, Platone*, uno scritto *Sugli Oracoli Caldaici* (in dieci libri), e ancora altre opere esegetiche. Il problema di tale lista è che questi stessi testi sono attribuiti anche a Proclo sempre dallo stesso *Lessico*. Gli studiosi sono quindi divisi su come leggere tale testimonianza. Eduard Zeller sostiene che le opere siano state scritte da Proclo e che questa lista sia stata aggiunta alla voce di Siriano. Karl Praechter, invece, attribuisce le opere a Siriano, sostenendo che siano le opere di Siriano a essere falsamente attribuite a Proclo. Anne Sheppard suggerisce che sia Siriano sia Proclo abbiano composto opere con lo stesso titolo. Henri-Dominique Saffrey sostiene invece che Proclo ha curato l'edizione delle opere di Siriano, mentre Loredana R. Cardullo guarda con sospetto l'intera lista. Inoltre, quest'ultima, raccogliendo i riferimenti dei diversi neoplatonici ammiratori di Siriano, deduce che Siriano commenta anche *Categorie*, *Sull'interpretazione*, *Analitici primi*, *Fisica*, *Sul*

cielo e Sull'anima. Soprattutto dalle testimonianze procliane sembra che Siriano si sia interessato al *Timeo* e al *Parmenide* producendo dei commenti, anche se non è chiara la struttura finale di essi. Inoltre, a Siriano si dovrebbe la prima riflessione tardoantica sul pensiero politico di Platone. Altra questione dibattuta è, poi, se le lezioni di Siriano costituiscano la base del *Commento al Fedro* di Ermia. La composizione di altri lavori sui dialoghi di Platone resta ancora molto incerta.

La prospettiva esegetica

Per quanto riguarda il metodo esegetico di Siriano, l'idea centrale è che le opere di Platone richiedano una **lettura allegorica**: il riscontro di una esegesi metafisico-teologica farebbe di Siriano colui che ha iniziato a utilizzare l'allegoresi di Omero in chiave metafisica. Le sue allegorie metafisiche evidenziano la relazione tra il pensiero di Platone e le espressioni omeriche o i nomi orfici funzionali al racconto dell'universo e all'analisi dei principi. La tendenza di Siriano sembra, inoltre, quella di commentare non solo l'intero dialogo, ma anche di metterlo sempre in rapporto alla totalità degli insegnamenti teologici di Platone.

Quello che possediamo di certo di Siriano è un importante *Commento alla Metafisica*. Nonostante di quest'opera ci siano giunti solo i libri III (= *Beta*), IV (= *Gamma*), XIII (= *Mu*) e XIV (= *Nu*), la sua importanza è grande, perché è il primo documento conservato sulla ricezione di Aristotele come prodotto dell'ultimo platonismo. **Asclepio di Tralle** (metà del VI secolo d.C.), nel suo *Commento alla Metafisica*, restituisce due frammenti dell'esegesi di Siriano al libro VII (= *Zeta*). Gli studiosi discutono ancora sulla struttura originaria dello scritto, sulla sua forma letteraria, sulla possibilità che Siriano abbia commentato anche altre porzioni della *Metafisica*. Il fatto che il commento al III libro inizi con una rapida ricapitolazione dell'argomento dei libri I (= *Alfa* grande) e II (= *Alfa* piccola) sembra appoggiare questa ipotesi. Interessante è che in questo commento Siriano non usi mai la parola "metafisica", ma segua la terminologia aristotelica parlando di "filosofia prima" o "teologia". Si riferisce poi allo scritto aristotelico con l'espressione *Trattato di teologia*. E, del resto, anche Aristotele parla di scienza teologica per indicare la scienza filosofica che tratta delle sostanze immobili.

Il platonismo di Siriano contrae molti debiti con quello giamblicheo, almeno per quanto riguarda la **pitagorizzazione di Platone**, mentre nell'esegesi di Aristotele appaiono delle divergenze. Siriano si mostra diviso tra l'apprezzamento per la dottrina teologica e gli altri insegnamenti (logico, etico, fisico) di Aristotele e la fedeltà alla tradizione pitagorico-platonica che si trova costretto a difendere proprio dagli inopportuni attacchi di Aristotele, il quale ha criticato la sostanzialità e trascendenza dei principi primi, delle idee e dei numeri. Quindi sostiene che Aristotele si sia allontanato dalla filosofia dei "pitagorici" e dalla teoria dei principi fraintendendo il modo di intendere l'Uno, la

diade e il numero. Così, nel *Commento alla Metafisica*, Siriano reagisce alle critiche che Aristotele rivolge a Platone e indica i veri pitagorici come divini di contro alla natura solo demonica di Aristotele. Il metodo utilizzato da Siriano è quello di proporre una propria soluzione alle aporie sollevate da Aristotele discutendole nel commento.

Rispetto alla tendenza neoplatonica ad armonizzazione Platone e Aristotele, Siriano non smussa le differenze. Per esempio, secondo Siriano, Aristotele presenta l'anima troppo legata alla materia e alle entità sensibili. Inoltre, mentre per Aristotele la metafisica riguarda lo studio delle essenze delle cose (*usiai*) e i loro attributi essenziali, per Siriano le essenze restano prima di tutto essenze intelligibili:

Così questa scienza investigherà anche le prime e più alte cause, le cause non di ciò che esiste in un sostrato, ma degli esseri che possono esistere come esseri in sé e in relazione a sé.

(Siriano, *Commento alla Metafisica* 56, 4-6)

Aristotele si concentra su entità composite e incarnate. Considera le essenze non come separate ma composite o come sensibili particolari. Invece, secondo Siriano, il livello più basso della vera essenza è l'anima umana che è fatta di **ragioni essenziali** (*lògoi usiòdeis*), le quali dipendono dalle cause vere dell'essere, cioè dalle idee intelligibili. A livello dell'anima si può parlare per la prima volta di cause vere, mentre le forme nella materia sono solo concause. In base a uno dei più saldi principi neoplatonici le cause vere sono separate dagli effetti che producono; di conseguenza, se Aristotele nega la separazione delle idee non comprende la vera natura dell'essere.

Secondo John Dillon, la critica di Siriano seguirebbe, quindi, tre procedure: 1) la critica ad Aristotele contro le dottrine di Platone e dei pitagorici viene presentata come un sostanziale fraintendimento dello Stagirita; 2) la critica di Siriano è sempre sarcastica; 3) Siriano critica Aristotele citando lo stesso Aristotele e, dunque, mettendo Aristotele contro sé stesso. In realtà, Siriano non offre solo una critica decostruttiva: egli favorisce l'integrazione dei trattati aristotelici nel *curriculum* della sua scuola, ma appunto considera la **teologia** aristotelica solo di **preparazione alla metafisica platonica**. Riconosciuta la validità dei trattati logici, morali e naturali e della dottrina delle cause divine e trascendenti esposta nella *Metafisica* – benché essa vada integrata con quella platonica –, Siriano ritiene Aristotele guida (*heghemòn*) delle ricerche intorno alla scienza dell'essere e dei suoi principi. Accoglie anche le teorie dell'ilemorfismo aristotelico che vanno comunque, anch'esse, integrate in un sistema di cause trascendenti e paradigmatiche. In buona sostanza, Siriano non parla di armonia tra Platone e Aristotele, ma di un **accordo possibile** se si convince Aristotele che l'Uno è il Principio primo:

Rimarrebbe comunque nostro compito dimostrare che l'Uno è il primo Principio di tutte le cose, ciò che non sussiste né come Intelletto, né come essere, né come numero, né sussiste affatto, ma, trascendendo la sussistenza stessa e l'essere stesso, è la causa di

tutte le cose buone e fornisce essenza e unità a tutti; perché se questa proposizione sarà una volta stabilita, sembra che Aristotele sarà d'accordo con tutte le dottrine autentiche di Pitagora e Platone.

(Siriano, *Commento alla Metafisica* 141, 9-15)

La prima Dissertazione sulla *Metafisica* è intitolata “Siriano, figlio di Filosseno, sulle difficoltà logiche e gli argomenti che richiedono una discussione nel libro *Beta* della *Metafisica* di Aristotele”; la seconda “Un corso di Siriano, figlio di Filosseno, sul libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele”.

Siriano legge questi due libri della *Metafisica* con l'aiuto di diverse fonti: innanzitutto si serve del *Commento alla Metafisica* di Alessandro di Afrodisia, il quale però si schiera a favore delle critiche di Aristotele alla metafisica pitagorica e platonica. Per confutare queste critiche e dimostrare che una teoria metafisica coerente si trova nei testi dei pitagorici e in Platone, Siriano è costretto a servirsi anche di altri commentatori platonici – soprattutto di Giamblico, il quale non si esclude possa aver scritto un *Commento alla Metafisica* –, di testi orfici e di poesia teologica. La terza e la quarta Dissertazione riguardano le “Indagini di Siriano, figlio di Filosseno, sulle difficoltà che Aristotele solleva sulla matematica e sui numeri nei libri *Mu* e *Nu* della *Metafisica*”. Una caratteristica evidente del commento ai libri XIII e XIV è la presenza di numerosi paralleli con il commento ai libri VI-XIV della *Metafisica* giuntoci sotto il nome di Alessandro di Afrodisia, ma al centro di un acceso dibattito tra chi ne riconosce l'autore nello pseudo-Alessandro e chi in Michele di Efeso (XII secolo d.C.). Il commento di Siriano ai libri XIII e XIV è diviso in tre grandi argomenti: (1) se esistono gli oggetti delle scienze matematiche; (2) se le idee esistono, e, se sì, quante ce ne sono; e (3) se le idee sono i principi primi degli esseri.

Testi

- CARDULLO, R.L. (a cura di), *Siriano esegeta di Aristotele. I. Frammenti e testimonianze dei Commentari all'Organon*, La Nuova Italia, Firenze 1995.
- CARDULLO, R.L. (a cura di), *Siriano esegeta di Aristotele. II. Frammenti e testimonianze del Commentario alla Fisica*, CUECM, Catania 2000.
- DILLON, J. & O'MEARA, D.J. (eds.), *Syrianus. On Aristotle's Metaphysics 13-14*, Duckworth, London/Ithaca 2006.
- DILLON, J. & O'MEARA, D.J. (eds.), *Syrianus. On Aristotle's Metaphysics 3-4*, Duckworth, London/Ithaca 2008.
- KROLL, G. (ed.), *Syrianus in Metaphysica (B-Γ, 3-4; M-N, 13-14) commentaria*, CAG VII, De Gruyter, Berlin 1902.
- SALIS, R. (a cura di), *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

Bibliografia minima

- CARDULLO, R.L., *Syrianus' Lost Commentaries on Aristotle*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 33 (1986), pp. 112-124.
- COTE, A., *Note on Syrianus' use of the divided line in his commentary on Aristotle's Metaphysics*, «The Modern Schoolman» 81 (2004), pp. 57-66.
- D'ANCONA, C., *Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote. 2: Antécédents et postérité*, in M.O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Vrin, Paris 2000, pp. 311-327.
- FLASHAR, H., *Einblick in eine aristotelische Dialogsituation*, «Hyperboreus» 8 (2002), pp. 240-243.
- HELMIG, CH., *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin 2012.
- LONGO, A., *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- LONGO, A. (éd.), *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, Bibliopolis, Napoli 2009.
- LUNA, C., *Syrianus dans la tradition exégétique de la 'Métaphysique' d'Aristote. 1: Syrianus entre Alexandre d'Aphrodise et Asclepius*, in M.O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Vrin, Paris 2000, pp. 311-327.
- LUNA, C., *Trois études sur la traduction des commentaires anciennes à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden 2001.
- MUELLER, I., *Syrianus and the concept of mathematical number*, in G. BECHTLE & D.J. O'MEARA (éds.), *La philosophie des mathématiques de l'antiquité tardive*, Editions Universitaires, Fribourg 1998, pp. 71-83.
- O'MEARA, D.J., *Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 33 (1986), pp. 3-22.
- O'MEARA, D.J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- PRAECHTER, K., *Das Schriftenverzeichnis des Neuplatonikers Syrianos bei Suidas*, «Byzantinische Zeitschrift» 26 (1926), pp. 253-264.
- SAFFREY, H.-D., *Comment Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, considèrait-il Aristote?*, in J. WIESNER (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 205-214.
- SHEPPARD, A.D.H., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.
- STEEL, C., *Why Should We Prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus' Critique of Aristotle's Causal Explanation of the Physical World*, in R.W. SHARPLES & A. SHEPPARD, *Ancient Approach to Plato's Timaeus*, University of London Press, London 2003, pp. 175-187.
- TARÁN, L., *Syrianus and Pseudo-Alexander's Commentary on Metaph. E-N*, in J. WIESNER (Hg.), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet, 2: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 215-232.
- WEAR, S.K., *Orthodoxy and Allegory: Syrianus' Metaphysical Hermeneutics*, in H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY & F. RENAUD (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 470-485.

Non sono per natura polemico, né mi riterrei un discepolo di Aristotele su pochi o banali argomenti; piuttosto, sono uno di quelli che ammirano nel complesso la sua metodologia logica e che accetterebbero con entusiasmo la sua trattazione di questioni etico-fisiche.

(Siriano, *Commento alla Metafisica* 80, 5-8)

diciannovesima ora

su livelli e struttura del cosmo di Siriano

Siriano e il *Parmenide*

Secondo Siriano Platone rivela la struttura dell'universo nel *Parmenide* e solo chi è pieno di verità divina può capire e, a sua volta, rivelare le dottrine nascoste in questo dialogo. La descrizione dell'Uno da parte di Siriano è racchiusa nella sua interpretazione della prima e della seconda ipotesi del *Parmenide*. Non possediamo il commento di Siriano a questo dialogo platonico, ma Sarah Wear ha recentemente raccolto testimonianze – tratte soprattutto dai commenti di Proclo al *Timeo* e al *Parmenide* – attraverso le quali è possibile ricostruire la lettura che Siriano offre di questo enigmatico dialogo platonico. Emerge così che Siriano offre un'interpretazione **teologica** della discussione dialettica intorno all'Uno. Ciò che è sistematicamente negato dell'Uno nella prima ipotesi si afferma dell'Uno-essere nella seconda:

La sua [sc. di Siriano] opinione è anche che la prima ipotesi riguardi il primo Dio, mentre la seconda il mondo intelligibile. Tuttavia, poiché il mondo intelligibile è molto vasto e ci sono molti ordini di divinità, il suo punto di vista è che ognuno di questi ordini divini sia stato denominato *simbolicamente* da Platone, e che tutti hanno nomi filosofici, non nomi che vengono abitualmente celebrati da coloro che compongono le teogonie, che però non rivelano le loro essenze, come gli epiteti delle classi divine date dagli dèi, ma piuttosto, come ho detto, con nomi familiari ai filosofi, come intero, molteplicità, illimitato, limite, che sono adatti a essere loro applicati, tutti con il loro giusto grado, e rappresentando senza omissioni tutte le divine tappe della processione – intelligibile, intellettuale, o sovracosmica –, e che quindi tutte le cose sono presentate in ordine logico, come simboli degli ordini divini dell'essere.

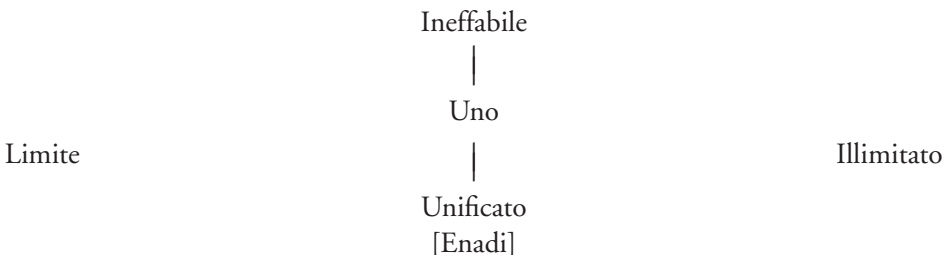
(Proclo, *Commento al Parmenide* 1061, 25-1062, 9)

Dunque, Platone ha usato **simboli** che, se letti correttamente, possono condurre alla completa comprensione dell'universo: infatti, i diversi attributi dell'“Uno che è” rappresentano simbolicamente la serie delle classi divine.

Nell'interpretazione di Siriano esiste un collegamento tra le prime due ipotesi, perché le proposizioni negative della seconda ipotesi sono legate a quelle positive della prima ipotesi. Se la prima ipotesi dice che l'Uno è al di là della molteplicità, semplice e senza parti, il modo in cui l'Uno “non è” è un altro modo di attribuire qualcosa all'Uno. A livello intelligibile le dichiarazioni negative specificano la **natura identitaria** del Principio primo: l'Uno non è in quiete, ma, poiché non è in movimento, è identità. Diversamente, a livello sensibile la negazione è un modo per negare ogni attributo. Differenziando i due livelli Siriano prenderebbe le distanze da Giamblico, che aveva postulato l'Uno ineffabile: infatti, se si attribuisse qualsiasi cosa all'Uno, si sottrarrebbe e ridurrebbe l'Uno. La spiegazione del fatto che l'Uno è trascendente e immanente si ritrova nella descrizione della sua capacità di generare gli dèi sulla base della prima e della seconda ipotesi del *Parmenide*. Tuttavia, sembra – almeno secondo una discussa testimonianza di Damascio – che in questo contesto anche Siriano abbia posto l'Ineffabile oltre l'Uno, seguendo e non criticando Giamblico.

Al di sotto dell'Uno Siriano pone limite e illimitato, che pervadono ogni livello dell'esistenza. La coppia **limite e illimitato** rivela la natura trascendente dell'Uno e lo pone come la causa di tutte le cose. Il limite è responsabile dell'unità e della somiglianza, mentre l'illimitato è causa di produzione, processione e pluralità. Tutto, quindi, contiene limite e illimitato, con l'eccezione dell'Uno, che esiste al di là di questa coppia. Siriano assume questi principi cosmici da Giamblico, che li ha messi dopo il suo secondo Uno. Ma, a differenza di Giamblico, che ha fatto del secondo Uno una monade e ha chiamato limite e illimitato insieme diade, Siriano assimila il secondo Uno di Giamblico al limite come monade, mentre caratterizza l'illimitato come una diade (indefinita).

A questo punto, nel cosmo metafisico di Siriano fa la sua comparsa l'**Unificato** (*tò henomènon*), che partecipa dell'Uno ed è il primo prodotto della relazione tra limite e illimitato. L'Unificato appare nelle due triadi poste prima della triade noetica. Vengono poi le **enadi**, elemento più basso del regno dell'Uno, dopo limite e illimitato: le enadi costituiscono il collegamento con l'intelligibile, ma non sono ipostasi, ed è tuttora discusso se, in realtà, siano state introdotte per la prima volta da Giamblico.



Il mondo intelligibile è organizzato gerarchicamente nei seguenti livelli: partendo dall'alto e andando verso il basso, ci sono gli dèi intelligibili (**noetici**), gli dèi intelligibili-intellettuali (**noetici-noerici**), gli dèi intellettuali (**noerici**), il demiurgo, gli dèi ipercosmici, gli dèi encosmici, le anime universali e infine la classe di angeli, dèmoni ed eroi. Questa gerarchia divina è, inoltre, divisa in triadi: il **paradigma**, che è **essere vivente in sé** (*autozòon*), è parte della **terza triade intelligibile**. È anteriore al demiurgo che guarda al paradigma contemplando un oggetto superiore. Sulla relazione tra il paradigma e il demiurgo, Siriano è particolarmente innovativo sia rispetto a Plotino, per il quale il paradigma è nel demiurgo, sia rispetto a Porfirio, che poneva il paradigma prima del demiurgo. Il paradigma, secondo Siriano, precede il demiurgo noeticamente, ma è nel demiurgo noericamente: il demiurgo contempla il paradigma che riflette su sé stesso; dunque, il paradigma è sia oggetto di pensiero sia essere pensante attraverso un atto di contemplazione riflessiva.

Con riferimenti alla *Teogonia orfica* la funzione del demiurgo è spiegata attraverso l'associazione a **Zeus**, che mangia Fanes per acquisirne il potere cosmico diventando così definitivamente il nuovo re dell'universo. Il demiurgo rappresenta Zeus, il terzo dio della prima triade intellettuale composta da **Crono**, **Rea** e **Zeus**. Così, dopo Numenio, viene elaborata di nuovo l'idea dei **tre demiurghi**, o tre intelletti, o tre divinità che creano l'universo. In questa creazione Zeus ha il compito di unire l'universo a sé, perché egli contiene le idee: capo degli dèi intellettuali, questi è pieno di monadi intelligibili inghiottite come Fanes, che appunto rappresenta le monadi intelligibili e l'essere vivente in sé (*autozòon*). Il demiurgo è così posto **nel regno dell'Intelletto**, al limite superiore degli dèi intellettuali che forniscono la mediazione che il demiurgo richiede.

Siriano presenta una dottrina originale anche per il **regno psichico**. Innanzitutto, egli ritiene che l'anima del mondo e l'Anima ipostatica siano un unico essere: la divisione dell'Anima è possibile solo in termini di funzioni. In secondo luogo, modifica la dottrina di Giamblico sulla discesa dell'anima individuale riconciliando le opinioni di Porfirio, per il quale il veicolo pneumatico si dissolve, e di Giamblico, per il quale il veicolo sopravvive. Postula così un **veicolo** (*dchema*) più alto e uno più basso: mentre il veicolo più alto è immortale, quello più basso si dissolve. Quanto alla dottrina del male, ricostruibile grazie al trattato procliano *Sull'essenza dei mali*, Siriano ritiene che non esista il male assoluto, ma solo un male limitato, perché tutto quello che fa il demiurgo è buono.

Il vecchio Plutarco sopravvisse all'incirca due anni soltanto all'arrivo di Proclo, e morendo affidò il giovane a Siriano, che gli successe, e così fece con Archiada, suo nipote. Siriano, invero, dopo che lo ebbe accolto, non solo fece sì che Proclo traesse dalle sue lezioni vieppìù gran profitto, ma anche nel séguito lo tenne come amico di casa e compartecipe della sua vita dedita alla filosofia. Trovò in Proclo proprio l'allievo e successore che da tempo cercava di avere, uno capace di recepire le sue svariate dottrine e verità divine.

(Marino, *Vita di Proclo* 12; trad. Masullo)

L'esegesi del *Fedone*

L'influenza di Siriano sul neoplatonismo successivo non è però confinata a Proclo. Discussa è l'ipotesi che la sua monografia sull'argomento dei contrari e l'esegesi dell'argomento della reminiscenza del *Fedone* abbiano influenzato la dottrina matematica neoplatonica successiva. Non di poco conto è il fatto che la sua interpretazione abbia convinto, per il tramite di Proclo, Olimpiodoro, che ritiene la posizione di Siriano più equilibrata e vantaggiosa rispetto a quella di Giamblico. Damascio, invece, discute l'influenza di Siriano che non esita a sottoporre anche a critiche. Interessante è come Siriano si basi sul *Fedone* per obiettare la tesi aristotelica secondo cui Socrate avrebbe limitato la sua argomentazione alla ricerca di definizioni di termini universali, mentre solo Platone avrebbe sentito il bisogno di postulare idee separate. Siriano sembra ritenere che il *Fedone* ci presenti un resoconto attendibile degli insegnamenti di Socrate: offre infatti prove sufficienti per dimostrare che Socrate non si limitava alla ricerca di definizioni, ma credeva che la nostra anima fosse dotata di concetti innati, cioè di veri e propri oggetti di pensiero ontologicamente precedenti alla molteplicità degli oggetti sensibili. Di questo stesso parere sono tutte le grandi autorità del passato, cioè i pitagorici, gli eleati e i teologi: tutti questi sono, secondo Siriano, "amici delle idee".

Testi

- MASULLO, R. (a cura di), *Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, D'Auria, Napoli 1985.
 SEGONDS, A.-PH. & LUNA, C. (éds.), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 voll., Les Belles Lettres, Paris 2007-2017.

Bibliografia minima

- BOULNOIS, O., HOFFMANN, PH., LAFLEUR, C., NARBONNE, J.-M. & CARRIER, J. (eds.), *L'esprit critique dans l'Antiquité. II: La naissance de la théologie comme science*, Les Belles Lettres, Paris 2024.
 CARDULLO, R.L., *La Νοσπὰ Θεωπία di Giamblico, come Chiave di Lettura delle Categorie di Aristotele: alcuni esempi*, «Syllecta Classica» 8 (1997), pp. 79-94.
 D'ANCONA, C., *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea*, «Adamantius» 11 (2005), pp. 9-38.
 D'HOINE, P., *Four problems concerning the theory of ideas: Proclus, Syrianus and the ancient commentaries on the Parmenides*, in G. VAN RIEL & C. MACÉ (eds.), *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*, Leuven University Press, Leuven 2004, pp. 9-30.

- FREDE, M., *Syrianus on Aristotle's Metaphysics*, in A. LONGO (éd.), *Syrianus et la Métaphysique de l'antiquité tardive*, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 25-56.
- HELMIG, CH., 'The Truth Can Never Be Refuted': *Syrianus' view(s) on Aristotle Reconsidered*, in A. LONGO (a cura di), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive*, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 347-380.
- LUNA, C., *Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden 2001.
- MANOLEA, C.-P., *The Homeric tradition in Syrianus*, Ant. Stamoulis, Thessaloniki 2004.
- SHEPPARD, A., *Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus*, in H.J. BLUMENTHAL & A.C. LLOYD (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool University Press, Liverpool 1982, pp. 1-17.
- SORABJI, R., *Proclus on place and the interpretation of bodies*, in J. PÉPIN & H.-D. SAFFREY (éds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, CNRS, Paris 1987, pp. 293-304.
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, voll. 3, Duckworth, London 2005.
- TARÁN, L., *Amicus Plato, sed magis amica veritas: From Plato and Aristotle to Cervantes*, «Antike und Abendland» 30 (1984), pp. 93-124.
- TARÁN, L., *Syrianus and Pseudo-Alexander's Commentary on Metaph. E-N*, in J. WIESSNER (Hg.), *Aristoteles - Werk und Wirkung*, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 215-232.
- WEAR, S.K., *Syrianus the Platonist on Eternity and Time*, «Classical Quarterly» 58 (2008), pp. 648-660.
- WEAR, S.K., *The teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Brill, Leiden 2011.

È necessario che la vera scienza della natura dipenda dalla teologia, come pure la natura dipende dagli dèi ed è divisa secondo tutti i suoi ordini, affinché anche i discorsi siano rappresentanti delle cose che significano.

(Proclo, *Commento al Timeo* I 302, 7-10)

ventesima ora

su Proclo licio diadoco di Atene

Una vita straordinaria

Il più importante rappresentante del neoplatonismo ateniese è Proclo, diadoco per un cinquantennio (437/8-485 d.C.), durante il quale è possibile osservare le diverse trasformazioni che investono il tessuto economico, politico e religioso della *pòlis*. Della sua vita sappiamo grazie alla biografia scritta dal suo allievo e successore Marino di Neapoli (ca. 440-500 d.C.) poco dopo la morte del maestro. Nato a Costantinopoli nel 410/412 da genitori lici, Proclo riceve la sua istruzione morale a Xanto, in Licia. Si reca ad Alessandria d'Egitto per frequentare le migliori scuole di grammatica e di retorica. Come Plotino e molti altri prima di lui, viaggia a lungo alla ricerca dell'insegnante giusto prima di approdare ad Atene ed essere iniziato alla filosofia platonica nel 430 d.C. Dopo essere stato istruito per intraprendere la carriera forense, durante un viaggio a Costantinopoli appare a Proclo la dea tutelare della città. Dal racconto di Marino si legge che la dea lo avrebbe incitato a dedicarsi alla filosofia invitandolo ad andare nella città che di questa è presidio. Con la descrizione dello sbarco di Proclo al Pireo, Marino pone l'accento sulla spinta che il filosofo licio dà alla **rinascita di Atene**. Secondo un costume tipico, Proclo è accolto dal concittadino Nicolao:

Strada facendo, Proclo invero si sentì stanco di camminare, e nei pressi della stele di Socrate, senza che ancorá sapesse né avesse udito che in quel luogo venivano resi onori appunto a Socrate, chiese a Nicolao di fermarsi là per un po' e di sedersi; e lo pregò anche di offrirgli dell'acqua, se mai ne trovasse da qualche parte. Diceva di essere afflitto da una gran sete. E subito Nicolao provvide a portargliela da quello stesso luogo consacrato e non da qualche altra parte; la fonte, infatti, non era lungi dalla stele di Socrate. Dopo che lui ebbe bevuto, Nicolao definì un presagio – e per la prima volta allora vi fece attenzione – il fatto che Proclo si fosse fermato in quel luogo consacrato a

Socrate, e lì avesse bevuto la prima acqua attica. Quindi Proclo si alzò, e fatta una breve preghiera, si incamminò alla volta della città. Quando ormai era giunto sull'acropoli, gli si fece incontro all'entrata il portinaio, che già stava per porre le sbarre alle porte, e gli disse – voglio ripetere esattamente le parole dell'uomo –: «Certamente avrei chiuso, se non fossi venuto».

(Marino, *Vita di Proclo* 10; trad. Masullo)

La narrazione dello sbarco di Proclo è piena di segni relativi alla imminente rinascita di Atene sotto una nuova e profonda religiosità. Per quanto riguarda la sua istruzione ateniese, oltre alle **lezioni di Siriano**, Proclo riesce a seguire anche quelle del vecchio **Plutarco**, che lo chiamava “figlio” tanto ne ammirava le doti. È Plutarco ad affidare Proclo a Siriano, il quale si assume il compito di controllarne il regime di vita. Con Plutarco Proclo legge il trattato *Sull'anima* di Aristotele e il *Fedone* di Platone, ed è ritenuto degno di rivedere gli **appunti** (*hypomnèmata*) delle sue lezioni per redigere un suo proprio commento. Le fasi del progresso filosofico seguono quelle del *curriculum* che è in uso nelle scuole neoplatoniche e che prevede l'antiorità didattica di Aristotele rispetto a Platone. Gli studi di Proclo non riguardano, però, solo Aristotele e Platone. Si dedica, infatti, ai commenti che Siriano aveva scritto ai testi orfici, agli scritti di Porfirio e Giamblico relativi agli *Oracoli* e ai testi dei Caldei. Attraverso questo percorso didattico Proclo acquisisce progressivamente le virtù naturali, morali, politiche, purificative o catartiche, contemplative o teoretiche e infine teurgiche. La biografia di Proclo – intitolata significativamente *Proclo o Sulla felicità* – descrive il cammino virtuoso che porta il suo protagonista all'assimilazione al divino, e, di conseguenza, alla felicità. Questa è costruita sulla scala delle virtù che avvicina le vite neoplatoniche alle biografie dei santi, ossia uomini dotati di facoltà profetiche e di carisma eccezionale.

Le opere

Eccezionalmente produttivo, Proclo completa il suo monumentale *Commento al Timeo* (giuntoci fino alla pagina 44e) all'età di ventotto anni, cioè nel 438 d.C. Il *Commento al Timeo* è la fonte principale delle nostre informazioni in merito alle diverse interpretazioni del dialogo che si sono susseguite nei secoli. Proclo legge in maniera metaforica e non temporalista la cosmogenesi: il cosmo fisico è eterno e generato. È generato (laddove la generazione va intesa in senso metaforico) perché è un composto e, in quanto composto, dipende da altre cause che sono eterne. La loro eternità non deve essere confusa con quella del mondo fisico: l'eternità del mondo fisico partecipa infatti del tempo, mentre quella delle cause intelligibili è senza tempo. L'esistenza temporale è una modalità di esistenza propria di ciò che dipende ontologicamente da cause appartenenti a un ordine di realtà superiore.

Tra le opere esegetiche ci sono anche i commenti (alcuni solo parzialmente conservati) all'*Alcibiade I*, al *Cratilo* (in estratti), al *Parmenide* (fino a 142a). Il *Commento al Parmenide* è diviso in sette libri; la seconda parte del VII ci è pervenuta solo attraverso la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (XIII secolo). Diciassette sono invece le Dissertazioni che compongono il commento alla *Repubblica*: Proclo individua nelle virtù esposte nel IV libro della *Repubblica* gli stadi preparatori alle virtù catartiche, che riguardano non la dimensione civica e sociale, ma noetica e mistica dell'essere umano. Oltre a questi commenti continui, ci sono alcuni trattati: gli *Elementi di Teologia* sono 211 proposizioni con dimostrazioni e corollari sulla teologia; la *Teologia platonica* è il testo considerato la *summa* del pensiero procliano. Il titolo originale è *La teologia secondo Platone*, perché i sei libri in cui è organizzato il trattato contengono la sistematizzazione del pensiero platonico.

Proclo è anche una figura di spicco nella storia della scienza della tarda antichità: i suoi lavori scientifici comprendono gli *Elementi di Fisica* e un *Commento al I libro degli Elementi di Euclide*. È autore anche di *Inni* religiosi. Ci sono inoltre giunti, grazie a Guglielmo di Moerbeke, tre brevi scritti – *Tre opuscoli* – nei quali Proclo affronta il problema del fato e della libertà, della provvidenza, e del male. Ci sono poi uno scritto dedicato alla teurgia (*Sull'arte ieratica*) e un trattato di astronomia elementare (*Schizzo delle teorie astronomiche*). Degli scritti antichi Proclo dichiara di prediligere il *Timeo* e gli *Oracoli Caldaici*:

Quanto alle sue opere dirò che tra tutte le altre egli preferiva sempre i commentari al *Timeo*, ma nutriva una grande predilezione anche per quelli al *Teeteto*. Spesso soleva dire: «Se dipendesse da me, di tutti i libri antichi farei circolare solo gli *Oracoli* e il *Timeo*; tutti gli altri dovrebbero scomparire dall'odierna società, perché essi sono di danno a coloro che prendono a leggerli sconsideratamente e senza la dovuta preparazione».

(Marino, *Vita di Proclo* 38; trad. Masullo)

La produzione commentaristica di Proclo è dunque legata all'attività scolastica. Ai tempi di Proclo la scuola è un'**istituzione privata**, non un'istituzione pubblica pagata dallo Stato, come lo erano state le cattedre imperiali di filosofia ad Atene. La sua scuola e i suoi affiliati si configurano come una sorta di gruppo di potere parallelo e al contempo (pericolosamente) interno all'impero cristiano. Economicamente la scuola di Atene si regge solo su **fondi privati**: tra i finanziatori c'è un certo Teagene, politico molto influente, che garantisce alla scuola, grazie all'afflusso di capitali privati, linfa vitale. Non solo l'amicizia con Teagene ma anche un chiaro impegno politico costringono, a un certo punto, Proclo all'**esilio**:

In politica dispiegò veramente il coraggio proprio di Eracle. Passando infatti tra tempesta e furia di eventi, mentre raffiche turbinose si abbattevano contro il suo retto modo di vivere, quest'uomo trascorse la vita con dignità e fermezza, anche se in ma-

niera pericolosa. Una volta caduto in sospetto presso taluni rapaci, che gli stavano intorno, partì senz'altro da Atene, seguendo il ciclo degli eventi, ed intraprese un viaggio in Asia, che gli tornò molto utile. Fu proprio la divinità ad offrirgli quest'occasione di partire, affinché non continuasse a ignorare più antiche istituzioni che lì ancora si conservavano. Egli apprese bene le pratiche religiose di quegli uomini ed essi, a loro volta, se mai a causa del lungo fluire del tempo avevano trascurato certe funzioni liturgiche, compresero meglio, sotto la sua guida saggia, la religione. Ma, pur facendo tutto ciò e conformando a queste usanze la sua vita, rimase tanto inosservato che neppure i pitagorici avrebbero più scrupolosamente ottemperato al precetto del loro maestro: «Vivi inosservato». Dopo un soggiorno in Lidia durato un anno soltanto, tornò di nuovo ad Atene per il provvido intervento della dea della sapienza.

(Marino, *Vita di Proclo* 15; trad. Masullo)

Il breve allontanamento forzato da Atene non condiziona la successiva ripresa della sua attività politica, come mostrato da alcuni riconoscimenti pubblici: Proclo ottiene, infatti, gli onori della sepoltura secondo le usanze patrie degli Ateniesi, le stesse che rispetta visitando le tombe degli eroi e compiendo riti e sacrifici espiatori per le anime degli antenati e libagioni a favore delle anime di tutti i filosofi. Muore a settantacinque anni, indebolito nel fisico da un regime alimentare ferreo, abluzioni e pratiche rituali. Fino all'ultimo prega e compone inni.

Morì nell'anno 124 dall'impero di Giuliano, essendo arconte in Atene Nicagora il Giovane, il 17 del mese di Munichione secondo gli Ateniesi, il 17 Aprile secondo i Romani. La sua salma ricevette le onoranze funebri secondo le patrie costumanze degli Ateniesi, come lui stesso aveva disposto quando era ancora in vita. Quell'uomo beato, se altri mai, aveva tenuto al riconoscimento e all'osservanza dei riti in onore dei trapassati; non aveva trascurato ricorrenza alcuna per onorarli secondo la tradizione: ogni anno, nei giorni stabiliti, andava a visitare i monumenti funebri degli eroi attici e quelli dei filosofi e di personaggi che erano stati suoi amici o conoscenti, e compiva i sacrifici rituali operando non per mezzo di altri ma di persona. Dopo aver reso omaggio a ciascuna salma, se ne andava per la via dell'Academia e in un certo posto placava, separatamente, gli spiriti degli antenati e in genere dei consanguinei. In altro posto, poi, faceva delle libazioni in comune per le anime di tutti i filosofi. Quell'uomo pio, infine, dopo aver ritualmente circoscritto un terzo spazio, offriva lì sacrifici espiatori per tutte le anime dei defunti. Il suo corpo, a quanto si tramanda, vestito per la sepoltura secondo una sua stessa disposizione e accompagnato dagli amici, fu seppellito nel suburbio più orientale della città, presso il Licabetto, là dove giace anche il corpo di Siriano suo maestro. Fu proprio questi, quando era ancora in vita, a chiedergli ciò e a far costruire allo scopo un doppio loculo nel monumento funebre. Ma dopo la morte di Siriano, da uomo assai pio qual era, Proclo si chiese se la cosa non fosse disdicevole, quand'ecco che gli sembrò di vedere in sogno quell'essere immateriale che lo rimproverava aspramente per il solo fatto di aver concepito un simile pensiero. Sulla sua tomba

è stato inciso questo epigramma tetrastico da lui stesso composto: «Io Proclo nacqui licio di stirpe; Siriano / mi educò in Atene perché gli succedessi nell'insegnamento. / Un'unica tomba ha accolto i corpi di ambedue; / possa anche le nostre anime accogliere un unico luogo».

(Marino, *Vita di Proclo* 36; trad. Masullo)

I successori di Proclo

Nonostante il nuovo assetto dato alla scuola e le produttive alleanze politiche, dopo la morte del carismatico Proclo, avvenuta nel 485 d.C., la scuola neoplatonica di Atene si trova in difficoltà. Secondo Marino la morte di Proclo è annunciata e seguita da fenomeni celesti, e, in particolare, da una eclissi che sembra alludere all'imminente spegnersi della luce della filosofia:

Un anno prima della sua morte si verificarono dei prodigi, fra cui un'eclissi di sole così manifesta che da giorno si fece notte. Si ebbe oscurità profonda e si videro finanche le stelle. L'eclissi si verificò sotto il segno del Capricorno, nel suo centro orientale. Gli astronomi ne segnalano anche un'altra, che si sarebbe verificata al primo anniversario della sua morte. Si dice che tali sinistri eventi che si vedono accadere nel cielo siano segni di altri che accadono sulla terra: a noi essi significarono chiaramente la sparizione, quasi l'eclissi, della luce della filosofia.

(Marino, *Vita di Proclo* 37; trad. Masullo)

Marino racconta che accanto a Proclo, ormai in età avanzata, c'è il giovane **Egia**, il figlio di Teagene, che ha manifestato sin dall'adolescenza segni evidenti delle virtù ancestrali e che ha seguito con diligenza le lezioni del suo maestro, mostrando particolare interesse per le pratiche teurgiche. A lui Proclo affida i suoi scritti, quasi come a riporre, con un testamento simbolico, nel giovane tutte le sue speranze. Tuttavia, alla morte di Proclo, **Marino** viene eletto diadoco con l'appoggio dell'ala aristotelica della scuola, superando **Isidoro** (450-520 d.C.) – maestro di Damascio –, sostenuto dagli anti-aristotelici. Marino era originario di Neapoli in Palestina. Di famiglia samaritana, non è l'unico caso di semita confluente nel neoplatonismo: basti pensare, per esempio, al suo contemporaneo **Domnino** (ca. 420-480 d.C.) – pupillo di Siriano, compagno di studi di Proclo e grande esperto di matematica, autore con buona certezza di un *Commento agli Elenchi Sofistici* e di una *Introduzione all'aritmetica* –, a **Odenato** (V secolo d.C.) – allievo di Plutarco e negatore della possibilità umana di parlare degli dèi –, nonché a Porfirio. Nato intorno al 440 d.C., Marino abbandona ancora in giovane età la religione dei padri e comincia a frequentare gli ambienti greci pagani, dove acquisisce grandi competenze retoriche, come denotano il buon livello stilistico e le numerose reminiscenze letterarie della sua *Vita di Proclo*.

Arrivato alla scuola ateniese diventa discepolo di Proclo, di cui segue le lezioni sulla *Repubblica* e sui *Poemi orfici*. Quando ancora è diadoco Proclo, Marino inizia a insegnare matematica, avendo tra i suoi allievi Isidoro e Damascio.

Vale la pena menzionare la vivacità che caratterizza la scuola ateniese. Oltre ai sopramenzionati filosofi ci sono anche Ierio, figlio dello stesso Plutarco, allievo di Proclo e sostenitore di una misteriosa visione teurgica; Asclepiodoto, discepolo di Proclo e Domnino, dotato di peculiari qualità visive, e tra gli autori di un *revival* pagano ad Afrodizia; Zenone di Pergamo e Zenone di Alessandria, considerati di scarse qualità da Damascio; Sallustio, personalità filosofica di un certo valore, nonché l'unico che sembra potersi contrapporre al magistero di Proclo.

Testi

ABBATE, M. (a cura di), *Proclo, Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2019.

CASAGLIA, M. & LINGUITI, A. (a cura di), *Proclo, Teologia platonica*, UTET, Torino 2007.

MÄNNLEIN-ROBERT, I. & SCHELSEKE, O. (Hg.), *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

RIEDLBERGER, P. (ed.), *Domninus of Larissa, Encheiridion and Spurious Works*. Introduction, Critical Text, English Translation, and Commentary, Fabrizio Serra editore, Pisa/Roma 2013.

SAFFREY, H.-D. & SEGONDS, A.-PH. (éds.), *Proclus ou Sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris 2001.

SAFFREY, H.-D. & WESTERINK, L.G. (éds.), *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 voll., Les Belles Lettres, Paris 1968-1997.

Bibliografia minima

BEIERWALTES, W., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. it., Vita & Pensiero, Milano 1988.

BOSS, J. & STEEL, G. (éd.), *Proclus et son influence*, Ed. du Grand Midi, Zürich 1987.

BUTORAC, D.D. & LAYNE, D.A. (eds.), *Proclus and His Legacy*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017.

CHLUP, R., *Proclus. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

CLEARY, J.J., *Proclus as a reader of Plato's Timaeus*, in H. TARRANT & D. BALTZLY (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, Duckworth, London 2006, pp. 135-150.

D'ANCONA, C., *Proclo: enadi e archai nell'ordine sovransensibile*, «Rivista di Storia della filosofia» 47 (1992), pp. 265-294.

D'HOINE, P. & MARTIJN, M. (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

- EDWARDS, M., *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool University Press, Liverpool 2000.
- ENDRESS, G., *Proclus de Lycie: OEuvres transmises par la tradition arabe*, R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vb, CNRS, Paris 2012, pp. 1657-1674.
- FESTUGIÈRE, A.J., *Modes de composition des Commentaires de Proclus*, «Museum Helveticum» 20 (1963), pp. 77-100.
- GERSH, S. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- HELMIG, CH. & STEEL, C., *Proclus*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2011 (<https://plato.stanford.edu/entries/proclus/>).
- HOFFMANN, PH., *La Triade Chaldaïque ΕΡΩΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ, ΠΙΣΤΙΣ: de Proclus à Simplicius*, in A.-PH. SEGONDS & C. STEEL (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris 2000, pp. 458-89.
- LUNA, C., SEGONDS, A.-PH. & ENDRESS, G., *Proclus de Lycie*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vb, CNRS, Paris 2012, pp. 1564-1674.
- PÉPIN, J. & SAFFREY, H.-D. (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, CNRS, Paris 1987.
- SEGONDS, A.-PH. & STEEL C. (eds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris 2000.
- SIORVANES, L., *Proclus: neo-platonic philosophy and science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.

È proprio di uomini che sono al di fuori dei confini del nostro mondo abitato il non considerare dèi né il Sole né la Luna e il non venerare le altre divinità celesti che sono nostre salvatrici e patronne, e, da un lato elevatrici delle anime immortali, dall'altro artefici e mantenitrici di esseri mortali.

(Proclo, *Commento al Cratilo* CXXV 74, 5)

ventunesima ora *sul sistema metafisico procliano*

La scienza teologica

Proclo dà sistematizzazione alla precedente speculazione neoplatonica e porta a compimento il progetto ateniese di **scienza teologica**. Il suo punto di partenza è l'interpretazione del *Parmenide*, dialogo già centrale per Plutarco e Siriano. Nel *Parmenide* rinviene le caratteristiche di una scienza superiore alle scienze esatte, il cui metodo, che consente di giungere fino all'anipotetico, contraddistingue *anche* quello geometrico, ma a differenza di quest'ultimo è autosufficiente. E tuttavia, affinché la scienza teologica sia riconosciuta come la scienza di tutte le scienze, è opportuno rimarcare la differenza con quelle che pure insegnano il divino col velo delle immagini, e tra queste la teologia pitagorica. Ciò comporta (1) la ridefinizione dello statuto della matematica come scienza non autosufficiente; (2) la ridefinizione del ruolo della geometria per lo studio della filosofia e il suo confinamento in sede introduttiva; (3) il declassamento di Pitagora a teologo non scientifico.

Sulla linea dei suoi maestri, Proclo afferma che tutte le **ipotesi** esposte nella **seconda parte del dialogo** riguardano la **teologia** e che quanto affermato nella seconda ipotesi del *Parmenide* è negato nella prima. Il suo scopo è di mettere in risalto la trascendenza assoluta del primo Dio, che identifica con il Bene – identificazione che per Proclo sarebbe già in Platone – e la causa prima di tutti gli enti:

[Nel *Parmenide*] tutti i generi divini procedono ordinatamente dalla primissima causa e rivelano la loro connessione reciproca; i generi più elevati, connaturati all'Uno e originari, hanno ricevuto la forma di esistenza unitaria, semplice e nascosta; i generi inferiori invece si moltiplicano nel frammentarsi, e, mentre aumentano di numero, diminuiscono di potenza rispetto ai generi superiori; i generi mediani infine, secondo il rapporto a loro conveniente, sono più complessi delle loro cause e più semplici dei

loro effetti. E, per dirla in breve, tutti gli assiomi della scienza teologica si rivelano perfettamente in questo dialogo, e tutti i mondi divini si mostrano nella continuità del loro venire a esistere, e il dialogo non è altro che una celebrazione della generazione degli dèi e degli esseri che esistono in qualunque modo a partire dalla causa indicibile e inconoscibile dell'universo.

(Proclo, *Teologia platonica* I 7, 31.7-27; trad. Casaglia)

Dell'Uno-Bene si può dire solo ciò che non è: la sua trascendenza è celebrata apofaticamente, ossia per negazioni. Poiché, però, con le stesse negazioni si corre il rischio di dire qualcosa dell'Uno, è necessario abbandonarsi al solo **silenzio mistico**. La tensione metafisica a raggiungere la scienza assoluta (o scienza dell'assoluto) si trova costretta fra due alternative, entrambe in vario modo insoddisfacenti: da un lato, il silenzio di fronte a ciò che si ritiene ineffabile (un silenzio ontologicamente e gnoseologicamente corretto, ma deludente dal punto di vista speculativo); dall'altro, modelli comunicativi inadeguati, perché ricavabili unicamente da un ambito per struttura inferiore a quello a cui andrebbero riferiti.

Mentre l'originalità di Siriano è dibattuta – benché gli si riconosca il merito di aver posto un legame con le precedenti interpretazioni, sviluppate rendendo esplicito il presupposto concettuale della processione dall'Uno e della dipendenza articolata del tutto dall'unica causa trascendente –, l'originalità di Proclo è indiscussa. Questa riguarda l'accentuazione dell'aspetto teologico nel sistema metafisico, con uno spunto di consapevole singolarità: se l'Uno è Dio, allora ogni essere che deriva dall'Uno è perciò stesso reso a suo modo divino. Dall'Uno, inteso come primo Dio, ma anche come ciò da cui tutto deriva e ciò a cui tutto tende, dipende la **gerarchizzazione teologica del reale** o **teologizzazione del reale**. Con queste espressioni ci si riferisce alla maniera attraverso la quale Proclo organizza il cosmo metafisico, facendo corrispondere a ogni suo livello un ordinamento divino.

Secondo Proclo la teologia di Platone si colloca al termine di una catena rivelativa che parte dagli dèi stessi, passa per l'orfismo e il pitagorismo e arriva fino a Platone. Gli scritti procliani rivelano pertanto un marcato interesse per diverse tendenze soteriologiche della religione pagana, tra cui l'orfismo, e i culti misterici. Sulla scia di **Omero**, Platone diventa uno scrittore ispirato, al quale tributare un culto. A sua volta, l'esegeta diventa il garante della continuità di questo culto che consente la conservazione della catena rivelativa. Il **modello metafisico-derivativo** (Dio, Intelletto, Anima, forme unite alla materia, materia) prevede che ciò che è primo sia superiore a ciò che segue. Diversamente da Giamblico e in linea con Plotino, Proclo non pone un principio ineffabile al di sopra dell'Uno, che è semplicità assoluta. Tuttavia, seguendo Giamblico, elabora una teologia nella quale l'Uno è seguito dalle enadi divine e dai due principi del limite e dell'illimitato. Rispetto ai suoi predecessori Proclo accentua la **gerarchizzazione dei diversi livelli del reale**. Egli insiste sull'**alterità** degli ordini divini differen-

ziando ogni livello attraverso caratteri e funzioni proprie. Limite e illimitato, unendosi nel misto, giungono a formare l'essere, ovvero la **prima triade** degli esseri intelligibili (limite – con funzione predominante –, illimitato e misto). La **seconda triade** presenta gli stessi elementi, ma con la predominanza dell'illimitato: questa corrisponde alla **vita**. La **terza triade** è caratterizzata dalla prevalenza del misto e corrisponde all'**intelletto**. Il secondo piano ipostatico, come era accaduto già con Giamblico, perde la sua perfetta omogeneità: la sfera dell'essere, che costituisce il cosmo intelligibile, precede la sfera dell'intelligenza, vale a dire il cosmo intellettuale. Inoltre, nell'essere le idee non occupano più il primo posto: al vertice si trova l'essere indifferenziato, cui segue la sua potenza e solo per terzo si colloca il paradigma intelligibile, ossia le forme ideali:

La distinzione degli intelligibili rivela infatti l'ordine delle idee per il fatto che l'idea è un essere particolare, non l'essere assoluto. Ora l'essere a titolo primario è l'essere in sé, ciò che non è altro che essere; l'essere secondo è invece potenza che dall'essere a titolo primario procede, diade, per così dire, che genera la molteplicità degli esseri; il terzo essere, infine, è la molteplicità stessa degli esseri, poiché è là che l'essere si è differenziato. Delle cose che le idee fanno venire all'esistenza in modo diviso, è infatti causa trascendente l'essere, e delle cose che l'essere produce in blocco, sono cause in forma differenziata le idee, perché "modelli" degli esseri sono chiamate le idee, mentre l'essere è, sì, causa di tutte le cose che vengono dopo di lui, ma non modello. I modelli sono infatti cause di cose differenziate nel loro essere e che possiedono caratteri diversi dell'essenza.

(Proclo, *Teologia platonica* III 14, 51.20-52.7; trad. Linguiti)

La **triade essere-vita-pensiero** riassume al meglio le funzioni e le articolazioni dell'intero ordine di realtà intelligibile e intellettuale: l'intelletto si costituisce come tale solo nel momento in cui l'essere torna a volgersi verso di sé in un atto di riflessione intellettuale. L'essere, dunque, non è più l'intelletto, bensì una causa anteriore a esso. Essere, vita e pensiero si distinguono per potenza creatrice: l'essere è principio responsabile degli enti di ogni tipo, la vita lo è degli enti animati ma non inanimati, l'intelletto lo è solo degli enti animati provvisti di ragione. Le entità poste agli estremi, superiori e inferiori, della gerarchia del reale dipendono da un numero minore di cause rispetto alle entità collocate al centro della medesima gerarchia: dell'essere e della materia è causa soltanto l'Uno; della vita e degli enti sensibili inanimati sono cause congiunte l'Uno e l'essere; dell'intelletto e degli enti sensibili animati sono insieme causa l'Uno, l'essere e la vita; all'esistenza dei viventi razionali concorrono Uno, essere, vita e pensiero.

Collegate alla triade originaria ci sono altre tre triadi che seguono lo stesso schema in cui nella prima predomina il primo membro, nella seconda il secondo e nel terzo il terzo. Le tre triadi degli dèi intelligibili-intellettivi sono anch'esse ispirate al *Parmenide*. Dopo di esse Proclo colloca l'ebdomade, cioè un gruppo di sette dèi intellettivi, formato dalla triade degli dèi sorgente (Crono, causa paterna; Rea, causa generatrice; Zeus, causa demiurgica), dalla monade separatrice e dalla triade dei Cureti o

dèi incontaminati. Nel progressivo avvicinamento al cosmo sensibile si incontrano quattro triadi di **dèi ipercosmici** e altrettante triadi di **dèi ipercosmici-encosmici**; ci sono infine le classi degli **dèi encosmici**, delle anime divinizzate, delle anime demoniche e delle anime parziali. Il principio che presiede a questa piramide è dato dal fatto che due termini devono essere collegati da un intermediario, che ha qualcosa in comune con ciascuno di essi. Gli intermediari sono il tentativo di sfumare i passaggi gerarchici. Jan Opsomer schematizza così il complesso **cosmo metafisico** procliano, di cui sin qui si è voluto dare solo un'idea:

1	L'Uno			
2	Gli dèi intelligibili	L'Essere		Padre
	I triade intelligibile	L'Uno-essere		
	II triade intelligibile	L'eternità		
	III triade intelligibile	L'intelletto intelligibile	Il paradigma universale	Padre e Artefice
3	Gli dèi intelligibili-intellettivi	Vita		
	I triade intelligibile-intellettiva			
	II triade intelligibile-intellettiva			
	III triade intelligibile-intellettiva			
4	Gli dèi intellettivi	Intelletto		
	I triade intellettiva (triade dei genitori):			
	• Crono			
	• Rea			
	• Zeus			Artefice e Padre
	II triade intellettiva (triade immacolata) "La settimana divinità"			
5	Gli dèi ipercosmici			
	I triade ipercosmica (triade di Zeus)			
	• Zeus			
	• Poseidone			
	• Plutone			
	II triade ipercosmica (triade di Kora)			
	• Artemide			
	• Kora			
	• Atena			
	III triade ipercosmica (triade di Apollo)			
	IV triade ipercosmica (triade dei Coribanti)			
6	Gli dèi ipercosmici-encosmici (dèi separati)			
	I triade ipercosmica-encosmica (triade demiurgica)			
	• Zeus			
	• Poseidone			
	• Efesto			
	II triade ipercosmica-encosmica			
	III triade ipercosmica-encosmica			
	IV triade ipercosmica-encosmica			

7	Gli dèi encosmici (celesti e sublunari)	
	Celesti	Artefice
	• La monade di Dioniso	
	• La triade titanica	
	Sublunari	
	• Adone	
8	Le anime universali	
9	I generi superiori (Angeli, eroi e dèmoni)	Assistenti demiurgici

Il processo di causazione

All'interno dell'Uno, che è la prima ipostasi, sussiste una serie di unità che deriva direttamente dall'Uno e costituisce gli intermediari tra l'Uno e le realtà inferiori. Mentre l'Uno è in sé inconoscibile, queste unità, ossia le **enadi**, possono essere conosciute attraverso i loro prodotti. L'Uno infatti non contiene in sé le cause delle realtà inferiori, perché ciò sarebbe incompatibile con l'unità assoluta. Queste cause sono invece contenute nelle enadi, che Proclo identifica esplicitamente con gli dèi della tradizione pagana. Dunque, nella *Teologia platonica* Proclo costruisce una piramide gerarchica di divinità, nella quale i livelli inferiori si accrescono via via di numero, diminuendo corrispondentemente di potere: la **relazione causa-effetto**, superiore-inferiore, evidenzia la connessione del Tutto e il dinamismo metafisico ispirati al principio di corrispondenza universale, la cui paternità è da Giamblico attribuita a Numenio (frammento 41), secondo cui:

Tutto è in tutto, ma ciascuno secondo la propria natura.

(Proclo, *Elementi di Teologia* § 103, 91, 13)

Questo principio è fondamentale per salvaguardare **identità e differenza** tra causa ed effetto giustificando la superiorità della causa su base ontologica: l'essenza della causa si trova depotenziata nell'effetto. L'intero processo di causazione è esemplato sulla triade fondamentale: **permanenza-processione-ritorno**. La causa attiva permane in sé, esce da sé e torna a sé; e così nel prodotto si riscontra un permanere dell'effetto nell'origine, un distinguersi dall'origine in virtù dell'allontanamento e un tornare a sé provocato dal persistere della causa nella struttura essenziale dell'effetto. Tra causa ed effetto, superiore e inferiore, non si produce mai una frattura netta, benché sussista tra essi distinzione:

È infatti per mezzo della somiglianza che tutte le cose si congiungono l'una con l'altra e si trasmettono le potenze che possiedono; ed è per essa che gli esseri primi fanno generosamente risplendere sui secondi il loro dono, gli effetti sono stabili nelle

cause, e nel mondo si osserva un intreccio indissolubile, una comunanza universale e un legame di agenti e pazienti. E invero negli effetti si trovano le loro cause generatrici in virtù della somiglianza, mentre si trovano a sussistere nelle cause, nel loro abbraccio, i generati che da esse procedono; e così, tutte le cose sono le une nelle altre, e ciò che raccoglie tutto insieme è la somiglianza.

(Proclo, *Teologia platonica* VI 4, 22.27-23, 13; trad. Linguiti)

Altra caratteristica della metafisica procliana è la **proliferazione delle idee distinte in sei gradi**. Tale proliferazione consente di salvaguardare l'assoluta trascendenza dell'idea vera e propria (la platonica "idea in sé") rispetto alla sua presenza nel sensibile attraverso una struttura ideale specifica che è immagine e prodotto dell'idea trascendente: le idee intelligibili, le idee intelligibili e intellettive (suddivise in: insediate in modo segreto e ineffabile al vertice degli dèi intellettivi; congiungenti; perfezionanti), le idee intellettive in senso proprio (suddivise in: insediate al vertice degli dèi intellettuali; generatrici di viventi; demiurgiche); le idee assimilative; le idee assolute e ipercosmiche; le idee encosmiche (suddivise in: intellettive; psichiche; fisiche; sensibili, a loro volta divise in immateriali e materiali). Le idee vere e proprie sono le **idee intelligibili** e da esse procedono tutte le altre come immagini via via meno perfette dei puri modelli intelligibili. In questo contesto si colloca la triade impartecipato-partecipato-partecipante: partecipata è soltanto la forma immanente nel sensibile, mentre quella impartecipata permane del tutto separata, e il partecipante è invece il sostrato o la materia. In questo modo si allenta la relazione tra causalità e partecipazione, perché la causa è presente nel sensibile solo come immagine. L'idea trascendente si limita a conferire unità alle forme immanenti rimanendo distinta da esse, perché nel suo movimento di processione non vede in alcun modo diminuita la sua perfezione. L'essere indifferenziato, che precede le idee intelligibili, è causa del semplice esistere delle cose sensibili; le idee intelligibili sono soltanto causa formale rispetto al sensibile, perché fanno sì che le cose sensibili siano qualcosa di determinato; la causalità efficiente è svolta dall'Intelletto demiurgico, che trasmette all'Anima, e di qui alla natura e al mondo sensibile, le forme puramente intelligibili. Gli enti sensibili e corporei, considerati in sé stessi, sono privi di realtà sostanziale (*hypòstasis*). Essi sono pallidi riflessi di cause superiori e la loro natura è priva di potere (*dýnamis*):

Ogni corpo per propria natura subisce, ogni incorporeo agisce, poiché l'uno è di per sé inattivo; l'altro impassibile.

(Proclo, *Elementi di Teologia* § 80, 74, 27-28)

Testi

- ABBATE, M. (a cura di), *Proclo, Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2019.
- CASAGLIA, M. & LINGUITI, A. (a cura di), *Proclo, Teologia platonica*, UTET, Torino 2007.
- DODDS, E.R. (ed.), *The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1933.
- FARAGGIANA DI SARZANA, C. (a cura di), *Proclo Licio Diadoco, I manuali (Elementi di Fisica, Elementi di Teologia). I testi magico-teurgici. Marino di Neapoli: Vita di Proclo*, Rusconi, Milano 1999.
- MORROW, G. & DILLON, J. (eds.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- RUNIA, D. & SHARE, M. (eds.), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II.2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- SAFFREY, H.-D. & SEGONDS, A.-PH., *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris 2001.

Bibliografia minima

- CARDULLO, L., *Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon, eikôn, synthêma nel Commentario alla Repubblica*, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- CUTINO, M., *Proclo. Lo stile e il sistema della teologia*, De Gruyter, Berlin/Boston 2023.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., *Proclo fra filosofia e teurgia*, Bonanno, Acireale 1993.
- GERSH, S., *Proclus' Theological Methods. The Program of Theol. Plat. I 4*, in A.-PH. SEGONDS & C. STEEL (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris 2000, pp. 15-27.
- GRITTI, E., *Proclo. Dialettica, anima, esegesi*, LED, Milano 2008.
- HELMIG, CH., *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin 2012.
- LERNOULD, A., *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Presses Univ. du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2001.
- MARTIJN, M., *Proclus on nature. Philosophy of nature and its methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill, Leiden 2008.
- MOTTA, A., *La peculiare solennità dell'isagoge procliana al Parmenide di Platone*, in L. BRISSON, A. MACÉ & O. RENAUT (eds.), *Plato's Parmenides. Selected Papers of the Twelfth Symposium Platonicum*, Academia, Baden-Baden 2022, pp. 509-516.
- MOTTA, A., *Proclus and the Overcoming of Eleaticism without Parricide*, in A. MOTTA & CH. KURFESS (eds.), *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, FedOA, Napoli 2024, pp. 151-169.
- MOTTA, A., *L'interpretazione dei proemi dei Dialoghi nel Commento all'Alcibiade I di Proclo, «Elenchos» (2024)*, (in pubblicazione).

- OPSOMER, J., *Deriving the three intelligible triads from the Timaeus*, in A.-PH. SEGONDS & C. STEEL (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris 2000, pp. 351-372.
- OPSOMER, J., *Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the Timaeus*, in M.R. WRIGHT (ed.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth, London 2000, pp. 113-143.
- SAFFREY, H.-D., *Neoplatonic Spirituality II. From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge, New York 1986.
- SIOVARNES, L., *Proclus. Neo-Platonic philosophy and science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.
- STEEL, C., *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie platonicienne?*, in A.-PH. SEGONDS & C. STEEL (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris 2000, pp. 373-398.
- STEEL, C., *Why Should We Prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus Critique of Aristotle's Causal Explanation of the Physical World*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 78 (2003), pp. 175-187.
- VAN RIEL, G., *Interpretive Strategies in Proclus' Isagogical Remarks on the Timaeus*, in A. MOTTA & F.M. PETRUCCI (eds.), *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity*, Brill, Leiden/Boston/Köln 2022, pp. 110-124.
- VARGAS, A., *Time's causal power: Proclus and the natural theology of time*, Brill, Leiden/Boston 2021.

Secondo Platone, l'arte poetica sarebbe una disposizione imitativa per mezzo di miti e discorsi in combinazione con armonie e ritmi capaci di disporre in modo conforme a virtù le anime degli ascoltatori.

(Proclo, *Commento alla Repubblica* I 67, 6-9)

ventiduesima ora

sull'anima e sul male nella filosofia di Proclo

La psicologia procliana

La posizione di Proclo riguardo all'anima è una via di compromesso tra Giamblico e Plotino: infatti Proclo, da una parte, condivide la dottrina giamblicea dell'**anima interamente discesa**, dall'altra, ritiene che essa sia **immutabile ed eterna** e solo le sue attività soggette al cambiamento nel tempo:

Ogni anima particolare, quando scende nel mondo del divenire, scende interamente. Non vi è una parte che rimane in alto e una che discende.

(Proclo, *Elementi di Teologia* § 120)

Sulla base di *Timeo* 43c-d, dove si legge cosa prova l'anima quando si incarna, e cioè che i suoi cerchi sono scossi come risultato dell'intensità delle percezioni e dell'incessante flusso di nutrimento, Proclo ritiene che la posizione di Giamblico rispetto all'anima completamente discesa sia corretta:

Partendo da queste considerazioni, non esiteremo a contrapporci a Plotino e al grande Teodoro, i quali conservano in noi qualcosa di impassibile e che esercita perpetuamente l'intellezione. Platone infatti, ammettendo due soli cerchi nella sostanza dell'anima, ne ha legato uno, e l'altro lo ha scosso; ora, non è possibile che operino in modo intellettuale né quello che è legato, né quello che è scosso. Per questo motivo, il divino Giamblico ha ragione di polemizzare con coloro che sostengono queste opinioni.

(Proclo, *Commento al Timeo* V 227, 17-23; trad. Martone)

Dunque, per Proclo, l'anima umana non può rimanere imperturbabile quando entra in relazione col corpo. Però – a differenza di Giamblico – per Proclo l'anima

non subisce un cambiamento sostanziale. Egli giustifica la sua posizione sulla base di *Timeo* e *Fedro*. L'affermazione presente nel *Timeo*, secondo cui il cerchio dell'identico e il cerchio del diverso sono scossi, si riferisce – secondo Proclo – soltanto alle facoltà e alle attività dell'anima, poiché la sostanza di essa rimane identica e immutata. Ciò è confermato dal mito del *Fedro*, dove le facoltà dell'anima sono paragonate ai cavalli e all'auriga in reciproco conflitto, e la caduta dell'anima scalfisce solo le sue facoltà e i suoi atti. Nella proposizione 191 degli *Elementi di Teologia* Proclo scrive che ogni anima partecipata ha una sostanza eterna ma un'attività temporale.

Secondo Proclo **sostanza** e **atto** non possono essere entrambi eterni, altrimenti l'anima sarebbe una sostanza indivisa e dunque per niente differente dall'essere intellettuale. Inoltre sostanza e atto non possono essere entrambi temporali, perché in tal caso l'anima sarebbe semplicemente una cosa nell'ambito del divenire, e non avrebbe più il suo essere e la sua vita da sé stessa. È, poi, assurdo presumere che la sostanza sia temporale e l'atto eterno: in effetti, se ciò si verificasse, verrebbe capovolta la **priorità ontologica della sostanza**. Eliminate queste tre possibilità, è possibile concludere che l'anima è una sostanza eterna le cui attività sono compiute nel tempo. Di conseguenza, rispetto alla sostanza, l'anima rientra nell'ordine degli esseri veri che sono sempre, mentre rispetto alle sue attività, l'anima appartiene al divenire. Quindi, se la sostanza dell'anima è eterna, allora essa è anche totalmente immutabile. Nell'interpretazione procliana l'anima media tra l'invisibile e il visibile, perché è indivisibile, eterna e immutabile nella sostanza, mentre manifesta divisione, temporalità e cambiamento nelle sue attività.

L'etica procliana e la questione del male

Questa teoria comporta un ripensamento anche del tema della **responsabilità morale** e della **felicità**. Il soggetto della responsabilità morale è posto nella **capacità di scelta** (*prohairesis*) esposta all'influenza dell'irrazionale e quindi alla possibilità di compiere errori che comportano conseguenze inevitabili sullo stato dell'intera anima umana. Nell'ottica di Plotino, però, dato il legame con la sfera intelligibile, ogni essere umano sarebbe sempre compiutamente felice e la riunificazione con i principi supremi un'ascesa essenzialmente filosofica. Invece, ora, la discesa completa dell'anima e il suo stato di indigenza incrinano fortemente la fiducia razionalista. Ed è, in particolare, questo aspetto della psicologia procliana a determinare **atteggiamenti** più marcatamente **religiosi**, e, dunque, l'interazione di filosofia e arte ieratica. Queste tesi incidono sul modo di concepire le virtù e più precisamente sulla dottrina dei **tre gradi di virtù**. Lo schema quadripartito di virtù offerto da Porfirio nella *Sentenza* 32 (civili o politiche, purificative o catartiche, contemplative o teoretiche, paradigmatiche o esemplari), che costituiva già un ampliamento di quanto Plotino dice nel trattato *Sulle virtù* (I 2 [19]), si arricchisce, con Proclo, di tre ulteriori gradi.

Alla base della scala si collocano le virtù naturali, poi le morali e all'apice le virtù teurgiche o ieratiche o entusiastiche.

Diversi sono i testi in cui Proclo discute la questione del male. Tra questi c'è un breve trattato intitolato *Sull'esistenza del male*. Anche in questo caso la posizione di Proclo si contrappone a quella di Plotino che identificava il male con la materia. Per Proclo materia e male vanno distinti. La materia è il sostrato che trae origine dall'Uno del quale è l'ultima espressione. Il **male** invece non può essere generato perché ciò contraddirebbe due assiomi della causalità, quello per cui la causa è a un più alto grado ciò che sono i suoi effetti, e quello per cui gli effetti sono simili alla loro causa. L'Uno-Bene non può produrre il male, perché se così fosse l'Uno-Bene sarebbe un male maggiore della materia-male, e la materia-male un bene in quanto simile alla sua causa. Inoltre se la materia-male non fosse generata, sarebbe un principio co-originario all'Uno e suo antagonista.

Stabilito che la materia, ultima emanazione del Bene, non è male, Proclo si concentra sulla nozione di causa, negando che per il male vi sia una singola causa determinata. Il male non possiede esistenza reale (*hypòstasis*), bensì esistenza "parassitaria" e "collaterale" (*parhypòstasis*), cosa che implica un numero plurale di cause. Proclo ricava che il male è il risultato accidentale del **mancato raggiungimento del fine**, quindi non è altro che una sorta di **fallimento**. Le uniche realtà esposte al male sono pertanto quelle affette da qualche imperfezione: le anime inferiori particolari e i corpi particolari.

Dunque il divino, come si è detto, <è causa di tutti> i beni, mentre l'esistenza collaterale dei mali trae la sua ragion d'essere non da una potenza, ma dalla debolezza di ciò che riceve le illuminazioni degli dèi, e tale esistenza collaterale non si trova negli esseri universali, ma in quelli particolari, e neppure in tutti questi.

(Proclo, *Teologia platonica* I 18, 85.6-88.3; trad. Casaglia)

L'accordo tra le antiche teologie

Caratteristica della scuola di Atene, che Proclo contribuisce a evidenziare, è considerare **Platone** un **teologo** e guardare ai suoi lavori come **testi sacri** in grado di rivelare in modi differenti la verità.

Appare chiaro infatti che egli [*sc.* Platone] non intende seguire dappertutto lo stesso modo di insegnamento sui principi divini, ma intende svolgere la verità su di essa ora in maniera divinamente ispirata, ora invece in maniera dialettica; e talvolta annuncia le loro proprietà indicibili in modo simbolico, talvolta invece risale a essi a partire dalle immagini, e scopre in questi principi divini le cause originarie dell'universo.

(Proclo, *Teologia platonica* I 4, 17.18-24; trad. Linguiti)

Proclo afferma quali e quanti sono i modi di cui Platone si serve per parlare del divino al fine delineare non solo una storia delle autorità teologiche, ma anche e soprattutto per mostrare l'**accordo** che le diverse **tradizioni teologiche** trovano in Platone. Proclo individua quattro modi per parlare del divino, e pone da una parte quello dialettico e ispirato, espressione di un linguaggio privo di velamenti, e dall'altra i modi simbolico e iconico, espressione di un linguaggio che si serve di simboli e immagini, per aggiungere che

il modo che mira a svelare attraverso simboli è orfico ed è generalmente proprio di coloro che scrivono i racconti mitici divini. Invece, quello che procede per immagini è pitagorico, dato che proprio dai pitagorici furono scoperte le forme di conoscenza matematica per giungere alla reminiscenza della realtà divina, e, attraverso queste, come attraverso immagini, cercavano di giungere a essa. E infatti ricondussero i numeri e le figure alle divinità, come affermano coloro che si impegnano a studiare storicamente le loro dottrine. Il modo poi che rivela in maniera ispirata la verità in sé e per sé sugli dèi è evidente soprattutto presso i sommi iniziatori ai misteri. [...] Infine il modo secondo scienza è quello prediletto della filosofia di Platone.

(Proclo, *Teologia platonica* I 4, 20.6-20; trad. Abbate)

Il modo che si avvale di simboli e miti (*symbolikòs kài mythikòs*) è proprio della tradizione orfica e dei poeti arcaici, e mira a preservare le dottrine più elevate da chi non è degno di riceverle. L'insegnamento per immagini (*di'eikòn*) è tipico dei pitagorici, e si caratterizza per l'uso di numeri e figure geometriche che consentono l'accesso alla conoscenza del divino. Poi c'è il modo ispirato (*entheastikòs*) che appartiene *in primis* (ma non solo) agli *Oracoli Caldaici*. E infine c'è il metodo scientifico-dialettico (*kat'epistèmen* o *dialektikòs*), che è filosofico e risale agli eleati, ed è il prediletto da Platone. Tuttavia la predilezione di Platone per un metodo non impedisce di trovare nei dialoghi anche tutti gli altri. I metodi di insegnamento del divino risultano utili a definire il rapporto che esiste tra ordine metafisico e discorso scientifico, cioè fra contenuto e metodo conoscitivo, tra il fondamento di validità di un discorso e il suo corrispondente modo espressivo. Attraverso l'intermediazione di una teologia indissociabile dalla teurgia, la distanza tra la filosofia e la mitologia scompare di fronte alla percezione di un'unica verità rivelata da linguaggi diversi. Il **linguaggio** nasconde così la verità per rivelarla solo a coloro che ne sono degni, cioè agli iniziati.

L'**interpretazione allegorica** di cui si fa largo uso nella scuola di Atene serve quindi a togliere quel **velo** che ricopre i **miti** dei poeti. I miti dei poeti, in particolare quelli usati da Omero ed Esiodo, che raccontano storie di dèi privi di moralità, non vanno interpretati in maniera letterale, perché essi possiedono un velo. Tale velo limita l'accesso al vero a chi non è iniziato, mentre viene rimosso da coloro che, abituati a superare gli ostacoli del sensibile, aspirano alla vera conoscenza. Benché

Proclo dia grande importanza alla teologia “barbara” trasmessa dagli *Oracoli Caldaici* e tra le teologie greche alle *Rapsodie orfiche*, non dimentica l’importanza di Omero ed Esiodo, che definisce **teologi**. Affronta il problema dell’antica discordia tra filosofia e poesia, e tra **Platone e Omero**, in particolare nella V e nella VI Dissertazione del *Commento alla Repubblica*. Qui dimostra che le diverse valutazioni della poesia contenute nella *Repubblica* non rendono Platone incoerente: esse, in effetti, si riferiscono a diversi tipi di poesia. La critica platonica sarebbe pertanto solo a quel tipo di poesia che non contribuisce in alcun modo alla nostra conoscenza presentandoci solo un’immagine della realtà. Rispetto a quanto dice esplicitamente Platone, Proclo aggiunge che il filosofo è divinamente ispirato, sebbene i più lo ignorino, ed è colui la cui anima acquista la forma terrena di vita più alta, perché ha potuto contemplare più a lungo e meglio le idee nell’iperuranio. Vicino alle Muse come i poeti ispirati, Platone stesso è, quindi, un poeta. Non è, però, un poeta qualsiasi, bensì il poeta che segue Apollo musico, presso il quale si trovano i beni della musica – e dunque della poesia – *educativa* che dà vera conoscenza.

Testi

- ABBATE, M. (a cura di), *Proclo, Commento alla Repubblica di Platone*, Bompiani, Milano 2004.
- ABBATE, M. (a cura di), *Proclo, Commento al Cratilo di Platone*, Bompiani, Milano 2017.
- ABBATE, M. (a cura di), *Proclo, Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2019.
- CASAGLIA, M. & LINGUITI, A. (a cura di), *Proclo, Teologia platonica*, UTET, Torino 2007.
- MARTONE, L.I., *Giamblico, De anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa University Press, Pisa 2014.
- OPSOMER, J. & STEEL, C., *Proclus, On the Existence of Evils*, Cornell University Press, London/Ithaca 2003.
- PACHOUMI, E. (ed.), *Proclus’ On the Hieratic Art according to the Greeks*, Brill, Leiden/Boston 2024.
- VAN RIEL, G. (ed.), *Proclus: Commentary on Timaeus, books 1-5 (Procli diadochi, in Platonis Timaeum commentaria)*, 5 voll., Oxford University Press, Oxford 2022.

Bibliografia minima

- KUISMA, O., *Proclus’ defense of Homer*, Soc. Scientiarum Fennica, Helsinki 1996.
- LAMBERTON, R., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- LAMBERTON, R., *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, in R. LAMBERTON &

- J.J. KEANEY (eds.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 115-33.
- LAMBERTON, R., *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.
- OPSOMER, J. & STEEL, C., *Proclus: Ten Problems Concerning Providence*, Bristol Classical Press, London 2012.
- OPSOMER, J., *Proclus vs Plotinus on Matter* (De mal. subs. 30-7), «Phronesis» 46.2 (2001), pp. 154-188.
- OPSOMER, J., *The Integration of Aristotelian Physics in a Neoplatonic Context: Proclus on Movers and Divisibility*, in R. CHIARADONNA & F. TRABATTONI (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, Leiden 2009, pp. 189-230.
- PALUMBO, L. & MOTTA, A., *On The Desire For Drink In Plato And The Platonist Tradition*, in L. CANDIOTTO & O. RENAUT, *Emotions in Plato*, Brill, Leiden/Boston 2020, pp. 123-146.
- RAPPE, S., *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- SAFFREY, H.-D., *Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien*, «Revue des sciences philosophiques et théologique» 59 (1975), pp. 553-563.
- SAFFREY, H.-D., *La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 116 (1984), pp. 1-12.
- SAFFREY, H.-D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990.
- SAFFREY, H.-D., *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien*, in E. BOS (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 1992, pp. 35-50.
- SHEPPARD, A., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.
- SHEPPARD, A., *Proclus' Attitude to Theurgy*, «The Classical Quarterly» 32 (1982), pp. 212-224.
- SHEPPARD, A., *Proclus as exegete*, in S. GERSH (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 57-79.
- SPANU, N., *Proclus and the Chaldean Oracles. A Study on Proclean Exegesis*, Routledge, London/New York 2021.
- VAN DEN BERG, R.M., *Proclus*, In *Platonis Timaeum Commentarii 3.333.28ff.: The Myth of the Winged Charioteer according to Iamblichus and Proclus*, «Syllecta Classica» 8 (1997), pp. 149-162.
- VAN DEN BERG, R.M., *A Problem Concerning Providence: Proclus and Plutarch on Inherited Guilt and Postponed Punishment*, in P. D'HOINE & G. VAN RIEL (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 239-252.
- WATSON, D.J., *Images of Unlikeness. Proclus on Homeric σύμβολον and the Perfection of the Rational Soul*, «Dionysius» 31 (2013), pp. 57-78.

Questo indica quindi che Omero, essendo cieco, rimase fisso nell'armonia intelligibile e invisibile e volse la sua attenzione dalla bellezza percepibile e manifesta all'esterno alla bellezza intelligibile e intangibile o a quella che viene percepita dal solo intelletto.

(Erμία, *Commento al Fedro* 82, 1-4)

ventitreesima ora

sul neoplatonismo alessandrino: Ipazia, Ierocle ed Erμία

La filosofa Ipazia

Ipazia è una nota **filosofa e scienziata**, figlia del geometra Teone, filosofo di Alessandria d'Egitto. Alessandrina di nascita e per educazione, non si accontenta di ricevere istruzione nell'ambito delle scienze matematiche, cui viene introdotta dal padre, ma si dedica anche alle altre scienze filosofiche. Esperta nei discorsi e dotata di fine **intelligenza politica**, Damascio racconta che era bella, giusta e che trascorse la propria vita vergine. Nelle lettere che Sinesio di Cirene, vescovo di Tolemaide e filosofo neoplatonico di IV secolo d.C., indirizza a Ipazia, sua maestra, viene enfatizzata la sua vicinanza a dio: "veneratissima filosofa prediletta da dio", il suo spirito è definito divino e sante le sue mani, la sua voce "sovrumana". Ipazia viene presentata come sola autentica detentrica della filosofia e il suo circolo di studenti come una cerchia beata.

Per quel che concerne le caratteristiche del suo insegnamento, il *Lessico di Suida* ci informa che Ipazia insegna ufficialmente **le dottrine di Platone e Aristotele** e di tutti gli altri filosofi, mentre gli scritti di Sinesio riportano che la sua scuola stabilisce una continuità con quelle neoplatoniche. La genealogia che vede in Ipazia la terza grande caposcuola del platonismo insieme a Platone e Plotino potrebbe, in realtà, suggerire che con lei nasce un fecondo incontro tra elleni e cristiani sul piano della filosofia che esclude tendenze teurgiche:

L'astronomia è di per sé una scienza illustre, ma può forse servire ad ascendere a qualcosa di più alto: a mio avviso, è il tramite più appropriato per accostarsi all'ineffabile teologia. Il beato corpo del cielo sovrasta infatti la materia, e il suo moto è imitazione dell'intelletto secondo il parere dei sommi filosofi.

(Sinesio, *Sul dono* 4; trad. Monticini)

La sua straordinaria saggezza e la capacità di stare in mezzo agli uomini senza imbarazzo conducono a un profondo rispetto anche da parte delle **autorità politiche locali**. È questa diffusa ammirazione per Ipazia che può aver fatto nascere una forma di **invidia** tale da determinare l'odio dei cristiani aizzati dal **vescovo Cirillo**:

Allora, dunque, una volta accadde che Cirillo, che era a capo della setta opposta, vedesse che vi era una gran ressa di fronte alle porte di una casa [...]. In quel momento veniva salutata la filosofia Ipazia che era nella sua casa. Saputo ciò, egli si rose a tal punto nell'anima che tramò la sua uccisione in modo che avvenisse al più presto.

(Damascio, *Vita di Isidoro* 79, 18-25)

Ipazia muore nel 415 d.C., dopo essere stata **fatta a pezzi** dagli Alessandrini che oltraggiano il suo corpo e lo disseminano per tutta la città. L'accusa rivolta è di essere una strega. Giovanni di Nikiu, vescovo e storiografo egiziano di VII secolo d.C., nella propria *Cronografia*, difende e legittima l'operato di Cirillo avallando l'ipotesi di **stregoneria**.

Ierocle di Alessandria

Dopo l'assassinio di **Ipazia**, il più autorevole maestro di filosofia ad Alessandria è **Ierocle**, filosofo neoplatonico che, dopo aver studiato con Plutarco ad Atene e aver visitato Costantinopoli, trascorre il resto della sua vita nella città egiziana come maestro di filosofia. Pur essendo il **principale filosofo alessandrino** fino ad Ammonio, della sua vita non sappiamo granché: pare solo sia morto anziano nel 431/2 d.C. Probabilmente Ierocle non conosceva Proclo, arrivato ad Atene nel 430/1 d.C. Di Ierocle possediamo il *Commento ai Versi Aurei pitagorici* (esametri attribuiti a Pitagora, ma risalenti forse al IV secolo a.C.) e un'opera intitolata *Sulla provvidenza*, nota solo grazie al riassunto e ai frammenti della *Biblioteca* di Fozio, studioso bizantino del IX secolo d.C. I *Versi Aurei* contengono **precetti morali** cui aderire per purificare l'essere umano che aspira ad assimilarsi al divino. Offrendo ai commentatori motivazione dell'integrazione di Platone nella tradizione pitagorica, i *Versi Aurei* rientrano tra i testi del *curriculum* filosofico neoplatonico in quanto ritenuti di **preparazione alla filosofia**. Nel *Sulla provvidenza* Ierocle discute in prospettiva storica i vari tentativi di conciliare la libertà umana, l'esistenza del male e la provvidenza di una divinità benefica. Da questo scritto emerge lo sforzo di inserire il platonismo (e tutta la tradizione filosofica ellenica che in esso confluisce) nella tradizione religiosa greca e l'idea che l'**armonia** dottrinale tra Platone e Aristotele sia un punto cruciale per i platonici. Anche dal punto di vista etico, Ierocle sostiene la perfetta coerenza tra i trattati etici di Aristotele e i dialoghi etici di Platone: questi

mettono in evidenza come la vita migliore sia quella contemplativa e le virtù civili siano subordinate a quelle teoretiche.

Quanto alla adesione alla **teoria dei principi** neoplatonica, questa appare controversa. Ierocle, infatti, non sembra menzionare da nessuna parte un Principio primo assolutamente semplice e trascendente l'essere, ma piuttosto un intelletto. Egli fa infatti esplicito riferimento al demiurgo del *Timeo* come "dio supremo", creatore dell'ordine dal caos. Questa posizione, che potrebbe essere considerata un arretramento a posizioni medioplatoniche, in realtà, è un'idea, secondo Proclo, sostenuta già dal neoplatonico Origene, che non è il teologo cristiano, bensì l'allievo di Ammonio Sacca insieme a Plotino. Del resto nel *Sulla provvidenza*, Ierocle cita esplicitamente e più volte Origene. La questione non è però risolta: infatti, Ierocle identifica il **demiurgo** con la **tetrade pitagorica**, che non può rappresentare il Principio primo, dal momento che nell'intera tradizione pitagorica essa deriva da un Uno o da una monade. Hermann S. Schibli è oggi il più convinto sostenitore di una teoria dei principi di Ierocle non adeguata né all'impianto proposto da Origene né alla presenza monoteista cristiana dominante ad Alessandria. Non ci sarebbe nessun arretramento dottrinale da parte di Ierocle, ma una "comprensibile" – perché giustificata dal processo didattico – assenza di riferimenti all'Uno in virtù del carattere etico-introdotivo degli scritti che possediamo.

Ermia alessandrino

Nel V secolo d.C. la scuola filosofica di Atene, diretta da Plutarco, maestro di Ierocle, e da Siriano, giovane alessandrino allievo di Plutarco, resta molto attraente per tutti coloro che vogliono completare il percorso filosofico. Anche **Ermia** (410-455 d.C.) lascia l'Egitto per andare a studiare ad Atene con Siriano. Torna però ad Alessandria con Edesia, sua moglie e parente di Siriano, con l'intenzione di fondare una nuova scuola neoplatonica che dirige tra il 435 e il 455 d.C. Fonti per ricostruire il profilo biografico di Ermia vengono dalla *Vita di Isidoro* di Damascio (V-VI secolo d.C.), dalla *Biblioteca* di Fozio (IX secolo d.C.), e dal *Lessico di Suida* (X secolo d.C.). Ermia era un uomo di buon carattere, promettente allievo di Siriano e autentico amante dello studio. Sembra che proprio la sua profonda erudizione sia stata di ostacolo allo sviluppo di un autentico pensiero critico: maestro attento agli allievi, conciliante, ma appunto restio a grandi slanci teoretici.

Sul suolo egiziano la scuola di Ermia nasce come "**colonia**" **ateniese**. A conferma di ciò ci sono due indizi ricollegabili al suo fondatore. Le fonti non attribuiscono a Ermia alcuna opera, mentre la tradizione manoscritta restituisce il nome di Ermia come autore del *Commento al Fedro*. Sulla reale paternità di questo, che è l'unico *Commento al Fedro* pervenutoci, gli interpreti moderni sono discordi: la difficoltà

maggior risiede nel diverso modo di intendere la reale dipendenza di queste note assemblate dalle lezioni tenute da Siriano. La questione è di difficile soluzione, ma resta fuor di dubbio che il commento contribuisce a sottolineare la relazione che, almeno agli inizi della sua storia, lega il nuovo approdo neoplatonico di Alessandria con la “madrepatria”.

Quello al *Fedro* è un commento continuo diviso in lemmi che vengono analizzati attraverso parole o frasi del dialogo. Il commentatore mostra di abbracciare l'idea dell'armonia tra Platone e Aristotele e applica – come Proclo – la sillogistica aristotelica (la cui invenzione, però, egli attribuisce a Platone) all'esegesi del dialogo. Claudio Moreschini indica anche delle divergenze rispetto ai motivi teorici che caratterizzano l'esegesi procliana. Seguendo questa linea, interpreti moderni hanno fatto emergere la **matrice giamblichea** dell'esegesi ermiana, che costituirebbe la cifra della differenza con Siriano e Proclo. Ermia sarebbe infatti un tardo rappresentante del neoplatonismo pitagorizzante ad Alessandria: come mostrato già da Pierluigi Donini e più recentemente da Alexandra Michalewski, la definizione di Socrate come teologo è il risultato di un lungo processo di riappropriazione dell'immagine di Socrate all'interno di un platonismo pitagorico che ha probabilmente inizio con Numenio, il quale lavora per creare un Socrate discepolo degli insegnamenti religiosi di Pitagora. Ermia quindi recepirebbe i risultati finali di questa riappropriazione attraverso Giamblico, il quale, dato per assunto che Socrate è il portavoce di Platone, equipara la costruzione del sapere filosofico di Platone e Pitagora. Il commentatore costruisce così un'articolata psicologia, distinguendo le anime anche sulla base del compito svolto nel mondo di quaggiù. Quella di Socrate viene pertanto presentata non come un'anima caduta, ma un'anima inviata nel mondo per aiutare gli esseri umani:

Socrate fu inviato nel mondo del divenire a beneficio del genere umano e delle anime dei giovani: tuttavia, poiché c'è molta differenza nei caratteri e nei modi di vita delle anime, egli porta beneficio a ciascuno in modo diverso, ai giovani in un modo, ai sofisti in un altro, tendendo la mano a tutti ed esortando alla filosofia.

(Ermia, *Commento al Fedro* 1, 5-9)

La nuova scuola mostra inoltre alcune differenze dovute al contesto politico, religioso e sociale di Alessandria, benché con Ermia e fino alla morte di Edesia emerga piuttosto il tentativo di stabilire una sorta di filiazione culturale con Atene: Ermia non è un semplice allievo di Siriano, ma è l'allievo cui il maestro concede in moglie una sua parente stretta. Con **Edesia**, sua sposa, Ermia si traferisce ad Alessandria per introdurre nella città egiziana metodi e dottrine ateniesi: invero, la colonia filosofica nata da Atene sul suolo egiziano è legata non a un momento di crisi della madrepatria, bensì a una precisa **manovra politica** che intravede la possibilità di operare fruttuosi scambi cul-

turali attraverso un nuovo presidio in un territorio dove si registrano alcune tra le più violente manifestazioni di intransigenza religiosa, in particolare tra pagani e cristiani.

I rapporti tra le due scuole rimangono fino a un certo momento molto stretti, e al contempo la nuova scuola intreccia relazioni con autorità locali: ad Alessandria Ermia ha un profondo legame di amicizia con Egitto, fratello di Teodota, madre del maestro di Damascio, Isidoro, il quale è tra i successori di Proclo. Indicativo del legame che il capo della scuola alessandrina intesse invece con le autorità politiche del luogo è il fatto che alla morte di Ermia (prima del 470 d.C., forse tra il 440 d.C. e il 450 d.C.) la vedova benefici di un mantenimento a spese della città, con il quale i figli, Ammonio ed Eliodoro, riescono a ricevere l'istruzione filosofica ad Atene presso Proclo. È proprio a partire dallo scolarcato di Ammonio che le due scuole iniziano a mostrare interessi diversi: la scuola di Alessandria sembra curarsi della **sopravvivenza dell'insegnamento** piuttosto che dell'ideologia filosofica trasmessa dai suoi maestri.

Tra le fonti utili a ricostruire questa complessa rete di relazioni e di influenze c'è la *Vita di Isidoro* di Damascio. Il testo testimonia l'andamento dei flussi migratori tra Atene e Alessandria e il modo alessandrino di concepire la cattedra di filosofia come una **dinastia intellettuale**. Damascio descrive Edesia intenta a curare ogni aspetto dell'educazione filosofica dei figli affinché la conoscenza del padre fosse trasmessa loro come una sorta di patrimonio ereditario. Per sottolineare la centralità del ruolo di Alessandria in questa fase del platonismo, la *Vita di Isidoro* si apre con il mito, caro ai filosofi della tarda antichità, dell'Egitto come terra d'origine della scienza del divino e del sapere filosofico, e continua con il racconto dei discorsi che il giovane Isidoro, maestro di Damascio, ha ascoltato in questa città da uomini illustri. Non è però un racconto distaccato: Damascio stesso frequenta i circoli didattici alessandrini prima di giungere nell'Atene risolleata dalla politica filosofica di Proclo.

Testi

ATHANASSIADI, P. (ed.), *Damascius, The Philosophical History*, Apamea Cultural Association, Athens 1999.

BALTZLY, D. & SHARE, M. (ed.), *Hermias: On Plato's Phaedrus 227A-245E*, Bloomsbury, London 2017.

BALTZLY, D. & SHARE, M. (ed.), *Hermias: On Plato's Phaedrus 245E-257C*, Bloomsbury, London 2023.

BERNARD, H. (Hg.), *Hermeias von Alexandrien Kommentar zu Platons Phaidros*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997.

LUCARINI, C.M. & MORESCHINI, C. (eds.), *Hermias Alexandrinus: in Platonis Phaedrum Scholia*, De Gruyter, Berlin 2012.

MONTICINI, F. (a cura di), *Sinesio di Cirene. Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2024.
 SCHIBLI, H.S. (ed.), *Hierocles of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Bibliografia minima

- BERETTA, G., *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- BERNARD, A., *The Alexandrian School. Theon of Alexandria and Hypatia*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 417-436.
- BLUMENTHAL, H.J., *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, «Illinois Classical Studies» 18 (1993), pp. 307-325.
- BREGMAN, J., *Synesius of Cyrene*, in L.P. Gerson, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 520-537.
- D'ANCONA, C., *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea*, «Adamantius» 2 (2005), pp. 9-38.
- DEAKIN, M.A.B., *Hypatia of Alexandria: Mathematician and Martyr*, Prometheus Books, New York 2007.
- DZIELSKA, M., *Once More on Hypatia's Death*, in M. DZIELSKA & K. TWARDOWSKA (eds.), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Jagiellonian University Press, Kraków 2013, pp. 65-73.
- FORTIER, S., *The Nature of the Scholia on Plato's Phaedrus*, «Phronesis» 63.4 (2018), pp. 449-476.
- HAAS, C., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/London 2006.
- HADOT, I., *Le problème de néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978.
- HADOT, I., *Studies in the Neoplatonist Hierocles*, American Philos. Society, Philadelphia 2004.
- HADOT, I., *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Brill, Leiden/Boston 2015.
- LUCARINI, C.M., *Per il testo di Ermia neoplatonico*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 69 (2012), pp. 239-257.
- MANOLEA, C.-P., *The Homeric Tradition in Syrianus*, Ant. Stamoulis, Thessaloniki 2004.
- MANOLEA, C.-P., *Socrates in the Neoplatonic Psychology of Hermias*, in D.A. LAYNE & H. TARRANT (eds.), *The Neoplatonic Socrates*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, pp. 80-96.
- MENN, S., *Self-Motion and Reflection: Hermias and Proclus on the Harmony of Aristotle on the Soul*, in J. WILBERDING & CH. HORN (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 44-67.
- MOTTA, A., *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica. Egesi neoplatoniche sul Fedro*, «KOINONIA» 37 (2013), pp. 43-59.

- MOTTA, A., *Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico? Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità*, in F. DE LUISE & A. STAVRU (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, pp. 354-361.
- MOTTA, A., „Was gegen alle Philosophierenden geläufig ist.“ *Von der Apologie des Sokrates bis in die Spätantike*, «KOINONIA» 44 (2020), pp. 1147-1166.
- MORESCHINI, C., *Alcuni aspetti degli Scholia in Phaedrum di Ermia Alessandrino*, in M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN (éds.), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. 'Chercheurs de sagesse'. *Hommage à Jean Pépin*, Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 451-460.
- MORESCHINI, C., *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del platonismo*, in A. LONGO (éd.), *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 515-578.
- NEOLA, B., *Il Platonismo di Ermia di Alessandria. Uno studio sugli In Platonis Phaedrum Scholia*, Loffredo, Napoli 2022.
- SHEPPARD, A., *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 43, pp. 97-109.
- TANASEANU-DÖBLER, I., *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Steiner, Stuttgart 2008.
- TARRANT, H., *Hermias and Alexandrian Platonists on early Phaedrus-Reception*, in M. BIZÓN & A. SERAFIN (eds.), *Plato's Phaedrus: Eros, Philosophy, and the Mysteries. Papers from the 2021 Platonic Summer Seminar in Lanckorona*, Brill, Leiden (in pubblicazione).
- TARRANT, H. & BALTZLY, D., *Hermias: On Plato's Phaedrus*, in H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY & F. RENAUD (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2017, 486-497.
- WATTS, E., *Hypatia: the Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford University Press, New York 2017.

Dopo aver discusso le cause contribuenti, ossia la materia e la forma, vuole ora discutere le due rimanenti, l'efficiente e la finale, che sono cause in senso stretto.

(Filopono, *Commento alla Fisica* II 241, 3-5)

ventiquattresima ora *su Ammonio e sui suoi allievi*

Ammonio di Ermia e l'accordo segreto

Ammonio, di una generazione più giovane di Proclo, nasce tra il 435 e il 445 d.C. e muore tra il 517 e il 526 d.C. Studia presso Proclo ad Atene per volere della madre. Ad Alessandria torna per dirigere la scuola neoplatonica, dove svolge un'intensa e prolifica attività di insegnamento. I suoi numerosi discepoli sono destinati a divenire a loro volta figure rilevanti. Proprio con Ammonio i rapporti fra la scuola di Atene e quella di Alessandria – città sede di un potente episcopato – si fanno più complessi. Secondo una ricostruzione piuttosto diffusa – ma anche molto contestata – la scuola di Alessandria, pur essendo una costola di quella Atene, si distingue per speculazione da quest'ultima sotto diversi aspetti: un **interesse più accentuato per Aristotele**; una **minore attenzione alle pratiche magiche e teurgiche**; un **rapporto più disteso con la chiesa locale**. Questo quadro sembra determinato da quanto accade tra il 488 e il 495 d.C.: Ammonio, rappresentante della spiritualità pagana ad Alessandria, a seguito di continui e violenti scontri con i cristiani, sacrifica l'insegnamento neoplatonico alla sopravvivenza della scuola, intrecciando rapporti con autorità politiche e religiose. In un clima teso tra pagani e cristiani, Ammonio, probabilmente preoccupato dal rischio di dover chiudere la scuola, potrebbe effettivamente aver stretto **un accordo di pacifica convivenza** con il patriarca di Alessandria Pietro Mongo. L'accordo avrebbe avuto l'obiettivo di mostrare a tutti la volontà degli intellettuali neoplatonici alessandrini di non sostenere rivolte pagane. Benché nulla si possa dire su cosa realmente riguardasse l'accordo, da un frammento damasciano tratto dalla *Vita di Isidoro* si ricava una descrizione poco celebrativa di Ammonio che probabilmente si riferisce ai vantaggi economici dell'accordo:

Ammonio, che era avido di denaro e vedeva tutto in termini di profitto di ogni sorta, venne a stipulare un accordo con il capo della dottrina allora prevalente.

(Damascio, *Vita di Isidoro* fr. 316 = *Epitome Foziana* 292, p. 251)

Nonostante questa critica, Damascio continua a nutrire ammirazione per le abilità speculative di Ammonio, e ciò potrebbe concorrere a evidenziare che l'accordo non abbia implicato alcun compromesso speculativo. La scuola sarebbe stata dunque aperta ai cristiani, i quali avrebbero usufruito degli insegnamenti dei maestri elleni di filosofia, senza che ci fosse alcun arretramento a **posizioni metafisiche medio-platoniche**.

La dottrina e l'attività commentaristica

Il contributo di Ammonio allo sviluppo del platonismo è difficile da determinare, in primo luogo, perché sono andati persi la monografia su *Fedone* 69d4-6, in cui il commentatore alessandrino avrebbe difeso Platone dall'accusa di incoerenze sull'immortalità dell'anima, uno scritto sui sillogismi ipotetici, una monografia sulla differenza tra causalità platonica e causalità aristotelica, e ancora un lavoro sull'astrolabio; in secondo luogo, perché la maggioranza delle opere ammoniane che possediamo dipende dagli allievi, cosa che rende complesso individuare l'opinione propria di Ammonio: quasi tutti i suoi scritti recano, invero, la formula "**provenienti dalla voce di**" (*apò fonès*). Gli scritti *apò fonès*, che pur riflettono il contenuto delle sue lezioni, sono i *Commenti alle Categorie e agli Analitici Primi* (autore sconosciuto), *Commento alla Metafisica*, libri I-VII (per mano di Asclepio), *Commento agli Analitici primi e secondi*, *Commento al Sulla generazione e corruzione*, *Commento al Sull'anima* (opera di Giovanni Filopono). Inoltre, abbiamo solo i lavori di commento ad Aristotele, e ciò limita ancor di più la nostra conoscenza dell'adesione di Ammonio al sistema filosofico procliano. Con il suo nome ci sono pervenuti solo il *Commento a Sull'interpretazione* e il *Commento all'Isagoge di Porfirio*.

Quanto alla posizione di Ammonio rispetto al sistema procliano, Koenraad Verrycken ha mostrato l'impossibilità di stabilire se le enadi siano volontariamente trascurate da Ammonio. Strenuo sostenitore dell'armonia di Platone e Aristotele, la sua attività di commento, con l'esplicitazione dei diversi intenti (*skopòì*) delle opere, mira a spiegare come i testi di Aristotele debbano essere compresi all'interno di un quadro platonico. **Eliminare l'impressione del disaccordo** tra i filosofi può essere anche una strategia anticristiana: i cristiani avrebbero infatti potuto usare il disaccordo come prova della falsità delle opinioni dei filosofi. Ammonio distingue pertanto l'intento teologico di Platone da quello fisico di Aristotele: Aristotele fa sempre filosofia naturale quando studia teologia, mentre Platone fa sempre teologia quando si

occupa di filosofia naturale. Un altro aspetto che permette di **armonizzare Aristotele con Platone** riguarda la **funzione causale di Dio**. Contrariamente all'opinione invalsa tra i peripatetici, ossia che il dio aristotelico sia causa finale del mondo intero, che il suo muovere i cieli lo renda indirettamente causa efficiente del moto sublunare e che sia anche causa efficiente del moto dei cieli ma non della loro esistenza come sostanza, Ammonio sostiene che Dio è causa finale ed efficiente tanto del movimento quanto dell'esistenza del mondo intero, sublunare e soprallunare.

Il rispetto per l'autorità di Proclo, suo maestro, non esclude che, in alcuni casi, Ammonio difenda Aristotele contro Proclo. Ci sono poi casi in cui sostiene che la posizione di Aristotele è proprio quella preferita da Proclo. In relazione alla teoria del linguaggio, a differenza di quanto fa Proclo nel *Commento al Cratilo*, Ammonio, nel *Commento a Sull'interpretazione*, non parla dell'efficacia teurgica dei nomi divini e si concentra piuttosto sull'efficacia dei nomi umani, considerandola forse più consona all'esegesi del trattato aristotelico. Proclo identifica la tesi convenzionalista sui nomi sostenuta da Ermogene nel *Cratilo* con la posizione di Aristotele nel *Sull'interpretazione*, e critica Aristotele per averla sostenuta. Ammonio afferma invece che Aristotele è d'accordo con la **tesi naturalista** difesa da Socrate nella prima parte del dialogo e attribuibile, secondo Ammonio, allo stesso Platone.

Il dibattito sul sistema di Ammonio si è spesso concentrato sulla possibilità che egli abbia adattato la sua posizione a quella del suo ambiente cristiano e dei suoi studenti di fede mista. Tuttavia, Koenraad Verrycken ha dimostrato che Ammonio accetta le parti più importanti del sistema tardo-platonico **senza identificare l'Intelletto e l'Uno** in un'ottica di accomodamento col monoteismo cristiano: l'Uno come Principio primo e causa prima; l'Intelletto demiurgico del *Timeo* di Platone come secondo principio; l'Anima del mondo come terzo principio. Quanto poi all'esegesi del *Timeo* e al modo di intendere la generazione del cosmo, Ammonio si mostra a favore dell'**ipotesi eternalista**, come sostenuta da Aristotele.

Gli allievi di Ammonio

Ammonio ha tra i suoi discepoli **Asclepio di Tralle** e il cristiano **Giovanni Filopono**. Asclepio è autore del *Commento all'aritmetica di Nicomaco di Gerasa* e del *Commento alla Metafisica*. Quest'ultimo testo consente di valutare la speculazione metafisica di Ammonio come legata a quella dei neoplatonici ateniesi. Appare dipendente dal *Commento alla Metafisica* di Alessandro di Afrodisia. Rispetto invece al *Commento alla Metafisica* di Siriano, quello trascritto da Asclepio mostra una tendenza maggiormente armonizzante tra Platone e Aristotele. Ammonio definisce il motore immobile aristotelico "causa *anche* produttiva" e il demiurgo platonico "causa *anche* finale".

E <Aristotele> dice che le cause sono quattro: materiale, formale, efficiente, finale. Dunque, dopo avere indagato a fondo sulla possibilità di fare rientrare in una di queste cause anche le idee (e nel prosieguo parlerà di esse) *** dice che di nessuna di queste cause materiali questa [*sc.* la sapienza] può essere scienza, ma <afferma> che essa è scienza della causa trascendente, cioè della causa efficiente, finale e formale. Infatti queste tre confluiscono nella causa prima, poiché Dio, egli dice, è sempre produttore, non come noi che a volte produciamo e a volte non produciamo; non <fa> così anche Dio, ma Egli emana sempre. Difatti la sua attività non è cessata in un certo tempo, come accade a noi ogni giorno, dal momento che noi a volte produciamo e a volte non produciamo; Dio, invece – afferma –, in virtù del suo stesso essere crea, produce ed emana tutte le cose. Perciò anche Alessandro afferma che sempre Aristotele dice che la causa finale coincide con quella formale.

(Asclepio di Tralle, *Commento al libro A della Metafisica*, 22, 32-23, 9; trad. Cardullo)

Per quanto riguarda la discussione circa l'origine dell'universo, l'armonizzazione delle due tesi passa per la posizione di un mondo generato (in accordo con il *Timeo*), ma che non ha avuto inizio nel tempo né conoscerà una fine (come si legge nel *Sul cielo*). Si tratta dunque di una creazione *ab aeterno* dell'universo da parte della causa divina – tesi di cui viene sottolineato il precedente proclamo.

Giovanni il Grammatico detto **Filopono**, letteralmente “amante della fatica” (ca. 490-570 d.C.), è il più noto **allievo cristiano** di Ammonio, ricordato soprattutto per essere stato compilatore di alcuni commentari tratti dalle lezioni del suo maestro. Pur ricoprendo un ruolo molto importante, quale editore dei testi di Ammonio, Giovanni non ottiene, alla morte del maestro, la direzione della scuola. Del resto, i suoi lavori non mostrano segni che egli sia riuscito a diventare un filosofo: nei commenti appare sempre e solo l'appellativo “grammatico”. Oltre ai commenti ad *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Sulla generazione e la corruzione*, *Sull'anima* – opere appunto indicate come annotazioni dei seminari di Ammonio –, Filopono scrive altri commenti (*Commento alle Categorie*, *Commento alla Fisica*, *Commento alla Meteorologia*), nei quali non viene dichiarata esplicitamente la dipendenza dall'insegnamento del maestro. Come Asclepio, scrive anche lui un *Commento alla introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*.

In due trattati autonomi, *Sull'eternità del mondo contro Proclo* e *Sull'eternità del mondo contro Aristotele*, Filopono prende posizioni chiaramente eterodosse rispetto al neoplatonismo pagano: **respinge la dottrina dell'eternità del mondo** (sostenuta tanto da Aristotele quanto dai suoi interpreti neoplatonici), confuta la teoria aristotelica secondo cui i cieli sono costituiti da un quinto elemento incorruttibile e afferma che il mondo ha avuto un inizio con una **creazione dal nulla** a opera di dio. Filopono è noto quindi anche come neoplatonico cristiano autore di opere teologiche. Non è forse un caso se il primo dei due trattati dedicati al tema dell'eternità sia stato pubblicato nel 529 d.C., anno in cui le discriminazioni nei confronti dei

pagani portano alla chiusura della scuola neoplatonica di Atene e al viaggio dei neoplatonici in Persia. Le tesi sostenute da Filopono diventano oggetto di critica da parte di Simplicio, che lo definisce un “empio omuncolo”. Gli studi critici sembrano propendere per l’ipotesi che già nel 510 d.C. le idee di Filopono divergano da quelle del suo maestro, anche se solo nel 520 d.C. egli avrebbe ufficialmente rotto con la scuola: è da questo momento, infatti, che le sue critiche si trasformano in veementi e aggressivi attacchi alle dottrine pagane.

Testi

- ATHANASSIADI, P. (ed.), *Damascius, The Philosophical History*, Apamea Cultural Association, Athens 1999.
- BUSSE, A. (ed.), *Ammonius In Aristotelis categorias commentarius, CAGIV 5*, De Gruyter, Berlin 1895.
- CARDULLO, R.L. (a cura di), *Asclepio di Tralle. Commentario al libro Alpha Meizon della Metafisica di Aristotele*, Bonanno, Acireale/Roma 2012.
- GIARDINA, G.R., *Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, CUECM, Catania 1999.
- HAYDUCK, M. (ed.), *Asclepius in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z (1-7) commentaria, CAGVI 2*, De Gruyter, Berlin 1888.
- MINNITI COLONNA, M. (a cura di), *Zacaria Scolastico, Ammonio*, La buona stampa, Napoli 1973.
- WILDBERG, CH. (ed.), *Philoponus: Against Aristotle, On the Eternity of the World*, Bloomsbury London 2013.

Bibliografia minima

- BLANK, D.L., *Ammonius Hermeiou and his School*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 654-666.
- BRUNDSCHWIG, J., *Le chapitre 1 du De Interpretatione: Aristote, Ammonius et nous*, «Laval théologique et philosophique» 64 (2008), pp. 35-87.
- D’ANCONA, C., *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea*, «Adamantius» 2 (2005), pp. 9-38.
- ÉVRARD, É., *Études philoponiennes. Philosophe à l’École d’Alexandrie. Textes d’Étienne Évrard*. Réunis et édités, avec un supplément bibliographique, par Marc-Antoine Gavray. Préface de Jean Meyers, Presses universitaires de Liège, Liège 2020.
- GRIFFIN, M., *Ammonius and His School*, in A. FALCON (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden 2016, 394-414.

- GABOR, G., *The Justification and Derivation of Aristotle's Categories in Ammonius and Simplicius*, «*Quaestiones Disputatae*», 4.2 (2014), pp. 100-113.
- GIARDINA, G.R., *Philopon (Jean)*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Va, CNRS, Paris 2012, pp. 455-502.
- GOLITSIS, P., *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin/New York 2008.
- GOLITSIS, P., *Simplicius and Philoponus on the Authority of Aristotle*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden 2016, pp. 419-448.
- HAAS, C., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996.
- HOFFMANN, PH., *Aspects de La Polémique de Simplicius Contre Philopon*, in I. HADOT (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 183-221.
- HOFFMANN, H., *Simplicius' polemics. Some aspects of Simplicius' polemical writings against John Philoponus: from invective to a reaffirmation of the transcendence of the heavens*, in R. SORABJI (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, University of London, London 2010, pp. 97-123.
- MILITELLO, C., *Il linguaggio del mito e la filosofia: l'interpretazione simbolica nel commentario di Filopono al De anima di Aristotele*, in R.L. CARDULLO & F. CONIGLIONE (a cura di), *Mythos e Logos. Tra archetipi antichi e sguardi al futuro*, ETS, Pisa 2021, pp. 147-157.
- ORBETELLO, L., *Proclus, Ammonius of Hermias, and Zacharias Scholasticus: The Search after Eternity and the Meaning of Creation*, in W. OTTEN, W. HANNAM & M. TRESCHOW (eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*, Brill, Leiden/Boston 2007, pp. 173-189.
- SCHAMP, J., *Photios et Jean Philopon: Sur la date du De opificio mundi*, «*Byzantion*» 70 (2000), pp. 135-154.
- SORABJI, R., *General Introduction*, in C. WILDBERG, *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Cornell University Press, London/New York 1987, pp. 1-17.
- SORABJI, R., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, London 1987.
- SORABJI, R. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Duckworth, London/Ithaca 1990.
- TEMPELIS, E., *The School of Ammonius, Son of Hermias, on Knowledge of the Divine*, «*Syllecta Classica*» 8 (1997), pp. 207-217.
- VERRYCKEN, K., *The Development of Philoponus' Thought and its Chronology*, in R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed*, Duckworth, London 1990, pp. 233-274.
- VERRYCKEN, K., *John Philoponus*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 733-755.
- WILDBERG, CH., *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, De Gruyter, Berlin 1988.

E lo stesso Platone vide sé stesso, in punto di morte, saltare di albero in albero e causare molti fastidi ai cacciatori di uccelli, perché non erano capaci di catturarlo.

(Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone* 1, 37-41)

venticinesima ora

su Olimpiodoro di Alessandria e la didattica sui dialoghi

Un maestro pagano e le classi cristiane

Ad Ammonio non subentrano né Asclepio né Giovanni Filopono, ma **Eutocio** (ca. 480-540 d.C.) del quale ci restano titoli di opere matematico-astronomiche. Le notizie su Eutocio si arrestano al 525 d.C., ossia solo pochi anni dopo la morte di Ammonio: un silenzio di questo tipo è collegabile alla sua scomparsa improvvisa. Quello di **Olimpiodoro** – cui il ms. *Marcianus Graecus* 196 Z attribuisce il titolo di “filosofo”, come di norma accade per i detentori della cattedra di filosofia di Alessandria – è il nome che appare più frequentemente negli scritti di questo periodo. È pertanto verosimile che proprio Olimpiodoro abbia preso il controllo dell’istituzione scolastica alessandrina dopo Eutocio. Il *Commento al Gorgia* segnerebbe quindi l’inizio della sua carriera: infatti si data intorno al 525 d.C. Egli insegna ancora nel 565 d.C., perché attorno al marzo/aprile di questo stesso anno è attestata una serie di lezioni, tra cui l’ultima sulla *Meteorologia* di Aristotele.

Allievo di Ammonio, Olimpiodoro segue il suo maestro nell’affermare l’armonia tra Platone e Aristotele e nel presentare quest’ultimo come un vero discepolo di Platone. Incorpora la **teologia aristotelica** nel sistema platonico, ma, pur riconoscendo che il libro *Lambda* della *Metafisica* insegni l’esistenza di un unico principio primo, critica Aristotele per aver identificato il motore immobile con l’Intelletto piuttosto che con il Bene.

Olimpiodoro ha tra i suoi allievi **Elia** (VI secolo d.C.) e **Davide** (VI-VII secolo d.C.), i cui nomi sembrano suggerire un legame col cristianesimo, e i cui commenti mostrano strutture formali vicine a quelle olimpiodoree. Se si seguono le interpretazioni che li vogliono cristiani, Olimpiodoro sarebbe l’ultimo maestro neoplatonico ellenico ad Alessandria; ma se si abbraccia l’ipotesi che i loro nomi non indichino un legame diretto col cristianesimo – in quanto si riferiscono ai nomi dei monaci

che hanno copiato manoscritti anonimi –, Olimpiodoro rappresenterebbe l'inizio di una fase nuova per il neoplatonismo alessandrino, ossia quella fase in cui i maestri di filosofia insegnano in classi *anche* a maggioranza cristiana.

I lavori superstiti di Olimpiodoro sono tutti *apò fonès* (“provenienti dalla voce di”). La presenza in questi scritti di tale formula conferma la tendenza – soprattutto alessandrina – a produrre e a far circolare opere frutto di un intenso impegno dello studente, che trascrive in maniera compendiosa e rivede quanto ascoltato e appreso durante le lezioni del maestro. Pertanto, buona parte delle imprecisioni e alcuni degli errori presenti nei commenti di Olimpiodoro sono attribuibili proprio al fatto che essi si presentano nella forma di appunti scolastici.

Del *curriculum* logico aristotelico affrontato da Olimpiodoro possediamo il *Commento alle Categorie* e i *Prolegomeni alla logica*. Quest'ultimo testo è, in realtà, un'introduzione, strutturata secondo dieci questioni isagogiche, a tre argomenti diversi: in primo luogo, alla filosofia di Aristotele; in secondo luogo, alla logica in generale; e, in terzo luogo, alle *Categorie*. Per quanto riguarda il *Commento alle Categorie*, è interessante che, benché Olimpiodoro opti generalmente per soluzioni tradizionali, egli sia l'unico commentatore a citare argomenti concreti contro l'autenticità delle *Categorie*. Olimpiodoro sostiene, inoltre, che la logica sia al contempo strumento e parte della filosofia. Delle altre opere del programma aristotelico possediamo, purtroppo in forma mutila, il *Commento alla Metereologia*. Olimpiodoro difende l'autenticità aristotelica di quest'opera e la sua unità, offrendo soluzioni originali che comprendono anche correzioni ad Alessandro di Afrodisia e allo stesso Aristotele.

I testi del *curriculum* platonico

Rilevante è che appartengano a Olimpiodoro tre commenti alessandrini a Platone: il *Commento all'Alcibiade I*, il *Commento al Gorgia* e il *Commento al Fedone* (incompleto). Essi fanno parte del *curriculum* dei dialoghi da leggere in classe. Più precisamente, costituiscono i primi tre dialoghi dei dieci del primo ciclo dei grandi misteri, che, conformemente con quanto avviene sin da Giamblico, consentono di percorrere la scala delle virtù. Il *Commento all'Alcibiade* si apre con la *Vita di Platone*, il cui interesse travalica quello meramente biografico, perché Platone diventa l'*exemplum* letterario della scala delle virtù. L'**intento unitario** (lo *skopòs*) dell'*Alcibiade* è, secondo Olimpiodoro, quello di conoscere sé stessi in senso politico. È a partire dalla conoscenza di sé che si può iniziare l'acquisizione delle diverse virtù; ma bisogna anche considerare chi è l'interlocutore di Socrate in questo dialogo e quali sono le sue aspirazioni:

Se noi, che condividiamo la tesi di Proclo, fossimo obbligati a conciliarla con la posizione di Damascio, diremmo che il “Conosci te stesso in senso politico” è l'intento unitario del dialogo in senso preminente. Questa tesi è ragionevole. Siccome Socrate

discute con un Alcibiade “in procinto di gettarsi nella vita politica”, egli ha ritenuto che il ragazzo non si sarebbe lasciato convincere a dedicarsi con sollecitudine al perseguimento della conoscenza dell’anima e di sé stesso, se la conversazione non fosse stata incentrata sull’oggetto del desiderio del giovane.

(Olimpiodoro, *Commento all’Alcibiade* 5, 16-6, 5; trad. Filippi, lievemente modificata)

Il *Commento al Gorgia* di Olimpiodoro è l’unico commento antico superstite a questo dialogo. Nella sua esegesi Olimpiodoro fa spesso riferimento alle interpretazioni di Ammonio, allontanandosi da esegesi politeistiche. In generale, l’interesse teologico, caratteristico del diadoco ateniese Proclo, lascia il posto a quello **etico**. Olimpiodoro si limita a invitare a praticare le virtù al fine di conseguire una “felicità costituzionale”, intesa come ordine ed equilibrio dell’anima. Il proemio del *Commento al Gorgia* introduce, inoltre, alcune indicazioni sulle sei cause del dialogo (materiale, formale, strumentale, efficiente, paradigmatica e finale) e inserisce la discussione all’interno della **teoria cosmo-letteraria**. Questa teoria stabilisce una stretta relazione tra il (microcosmo del) dialogo e il (macro)cosmo del Tutto.

Sei sono, allora, i principi di ogni realtà: la materia, la forma, la causa efficiente, il modello, lo strumento e il fine. [...] Sostiene la maggioranza dei retori, senza però dire la verità: la materia della politica è il corpo vivente, la forma è l’opulenza, la causa efficiente è la retorica, il modello è la tirannide (secondo i retori, come i tiranni esercitano il proprio dominio su ogni cosa, così anche in ambito politico deve essere esercitato il potere), lo strumento è la persuasione, il fine è il piacere. Questo è ciò che i retori affermano. Noi diciamo, invece, che la materia della politica è l’anima e, si badi, non la sola anima razionale, bensì l’anima nell’insieme delle sue tre parti, dato che quest’ultima riflette l’ordinamento politico della città. Come negli stati incontriamo il governante, i soldati e la classe dei lavoratori, così in noi la ragione è analoga al governante, all’esercito assomiglia l’istinto [...], mentre a questi ultimi [*sc.* i lavoratori] corrisponde l’appetito sensibile. La materia della politica è, dunque, l’anima tripartita [...]. La forma della politica è, invece, costituita dalla giustizia e dalla temperanza; la sua causa efficiente è la vita filosofica; il suo modello è il cosmo. È guardando al cosmo, traboccante del suo miglior ordine, che il politico organizza ogni cosa, ed è per questo che Platone lo definisce “cosmo”, ovvero “struttura ordinata”, e non caos. Infine, lo strumento della politica è dato dagli abiti morali e dall’educazione, mentre il suo fine è il Bene.

(Olimpiodoro, *Commento al Gorgia*, proem. 3, 23-4, 10; trad. Filippi, lievemente modificata)

In linea con le regole dell’esegesi e i modi di interpretazione giamblichea dei personaggi, Olimpiodoro utilizza la teoria platonica della tripartizione dell’anima per descrivere e determinare le capacità umane degli interlocutori e il loro ruolo nel dialogo. Anche l’**interpretazione allegorica** del mito escatologico conferma che l’approccio esegetico di Olimpiodoro, benché più rispettoso nei riguardi di un uditorio

in parte cristiano, non disdegna le acquisizioni teoriche di Proclo e Damascio. In realtà, dagli scritti olimpiodorei emerge che cristiani ed elleni condividono un insieme di concetti generali comuni: nella lettura allegorica del mito, i riferimenti agli dèi pagani diventano simboli interpretabili all'interno di questo insieme di concetti generali comuni.

Come nel *Commento all'Alcibiade*, anche nel *Commento al Fedone* Olimpiodoro discute esplicitamente le opinioni di Proclo e Damascio propendendo di solito per le soluzioni esegetiche di quest'ultimo. E sia nel *Commento al Gorgia* che nel *Commento al Fedone* si riferisce spesso alle posizioni del suo maestro Ammonio. Per quanto riguarda, invece, l'interpretazione giamblichea del *Fedone*, Olimpiodoro mostra di conoscerla, ma anche di non dividerla. La parte superstite del commento offre una lunga discussione sul suicidio, una difesa dell'immortalità dell'anima e della reincarnazione dell'anima.

La speculazione metafisica e la cautela didattica

Gli studiosi hanno spesso sminuito l'acume filosofico e le capacità esegetiche di Olimpiodoro, che però lavori recenti tentano di rivalutare. Nonostante Olimpiodoro non sembri avere lo stesso spessore teoretico di Proclo o Damascio, è importante ricordare che questo è ciò che appare dalle sue opere superstiti dove piuttosto emerge una maggiore sensibilità per le questioni etiche e per la forma letteraria dei dialoghi. Non è infatti dimostrabile che Olimpiodoro abbia limitato le sue lezioni su Platone ai primi dialoghi del *curriculum*, e che, dunque, per ragioni politico-religiose si sia astenuto dal commentare dialoghi di argomento ontologico e teologico. Dai suoi scritti si evince un punto di vista sull'ontologia non incompatibile con la struttura metafisica elaborata dalla tarda scuola ateniese: il Principio primo è l'Uno-Bene, al di sotto del quale ci sono le ipostasi intelligibili (essere, vita e intelletto). La triade composta dall'intelletto di Crono, dal potere vivificante e dal potere demiurgico di Zeus appartiene presumibilmente all'ipostasi intellettuale. I vari livelli sono collegati a divinità del pantheon greco. Olimpiodoro tratta anche di divinità inferiori e di angeli, dèmoni ed eroi.

C'è poi da considerare l'ipotesi che Olimpiodoro sia totalmente estraneo, o addirittura ostile, ad alcuni principi procliani, e che pertanto si sia sforzato di trovare la ragion d'essere della propria speculazione sviluppando maggiormente quegli aspetti del platonismo che gli avrebbero permesso di consolidare il legame con le autorità cittadine piuttosto che quello con la scuola di Atene. In effetti, Olimpiodoro sopravvive non solo agli eventi del 529 d.C., che portano alla chiusura della scuola neoplatonica di Atene, ma anche alla successiva repressione degli anni 546 e 562 d.C. Mantiene la sua posizione all'interno della scuola e continua a insegnare dottri-

ne che i *filòponoi* – gruppi di laici al servizio della chiesa e designati al controllo dei pagani e alla conversione delle masse – ritengono inaccettabili.

Anche il problema della **demonologia** richiede una particolare attenzione, poiché sottolinea il tentativo olimpiodoro di offrire un'interpretazione adatta alle circostanze. Il termine *dèmone* (*dàimon*), che poteva apparire "rischioso" a causa della connotazione negativa che assume in un'ottica cristiana, è usato con estremo giudizio e a volte addirittura evitato. Nonostante questa moderazione faccia pensare a un clima di controllo da parte delle autorità cristiane, Olimpiodoro avrebbe goduto di una maggiore libertà nell'insegnamento rispetto ad Ammonio, a causa dello scisma monofisita, che in quel periodo paralizzava il potere politico di Costantinopoli. In parte diversa è, però, l'interpretazione di Harold Tarrant, che legge nei testi di Olimpiodoro una cautela e un rispetto religioso dovuti al clima politico e a esigenze economiche (simili a quelle di Ammonio).

Se da un lato Olimpiodoro potrebbe aver scelto di aderire a nozioni morali largamente condivise, marcando così la matrice socratica dei dialoghi, dall'altro la situazione politico-religiosa potrebbe avergli impedito di tenere corsi avanzati su Platone o aver semplicemente contribuito alla perdita di documentazione in merito a tali attività. Del resto, sul tema dell'eternità del mondo, Olimpiodoro non cerca un compromesso, come mostra il suo *Commento alla Meteorologia*. Anche la posizione sul suicidio entra in conflitto con l'etica cristiana, perché il suicidio può a volte essere giustificato. Difende inoltre la dottrina della trasmigrazione delle anime e rifiuta la teoria della punizione ultraterrena.

Gli Anonimi Prolegomeni alla filosofia di Platone

Tra i secoli V e VI d.C. nelle scuole neoplatoniche la filosofia si insegna e si impara seguendo un preciso percorso esegetico tra alcuni testi classici, al vertice dei quali si collocano quelli intrisi della divina dottrina platonica. Il percorso didattico di quest'ultima fase del *curriculum*, ossia quella dedicata a Platone, è testimoniato dai *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, una sorta di manuale introduttivo a Platone e alla sua dottrina. Questo scritto – unica introduzione neoplatonica a Platone pervenutaci – consente di riflettere sulle modalità esegetiche utili a introdurre Platone e la sua filosofia non solo nelle classi alessandrine. Il testo è infatti anche una testimonianza sull'apporto che al *curriculum* hanno dato Giamblico e Proclo.

In questa introduzione si apprende che prima di iniziare la lettura dei dialoghi gli aspiranti filosofi devono acquisire gli strumenti concettuali necessari a coglierne la coerenza e l'unità dottrinale. Tale coerenza è suggerita dall'**analogia di Platone con il demiurgo** del *Timeo* e da quella dei dialoghi con il cosmo unitario che il demiurgo letterario plasma seguendo l'esempio del dio del macrocosmo-universo.

Dapprima risolviamo la difficoltà portata dal fatto che ritenne degno mettere le proprie dottrine per iscritto [...]. Così noi affermiamo che, prendendo a modello anche sotto questo aspetto la divinità, ritenne opportuno scrivere, poiché ha scelto un bene maggiore invece di un male minore. Come infatti quello [*sc.* il demiurgo] ha reso alcune parti della sua creazione invisibili, come lo sono tutti gli esseri incorporei, gli angeli e le anime e le intelligenze e così via, altre, invece, le ha fatte soggette alla nostra percezione e visibili, per esempio i corpi celesti e le cose nel mondo della generazione e della corruzione, allo stesso modo anche lui [*sc.* Platone] ha trasmesso alcune sue idee per iscritto e altre invece non in forma scritta, quindi non soggette alla percezione, come entità incorporee, proprio come egli ha detto nelle sue lezioni.

(Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone* 13, 4-25; trad. Motta)

Il testo percorre in undici “punti capitali” (*kefalaia*) le tappe introduttive ai grandi misteri della filosofia costruendo un tessuto stretto di analogie tra letteratura e metafisica.

I *Prolegomeni alla filosofia di Platone* sono stati a lungo attribuiti a Olimpiodoro. La storia dell’attribuzione a Olimpiodoro inizia nel 1884 con Leopold Skowronski, che segue le osservazioni in merito al cosiddetto *auctor Heerenii* formulate da Peter Lambeck nel 1675. Nel 1962 Leendert G. Westerink riapre la questione, e, senza individuare un autore preciso, suggerisce l’appartenenza del testo alla scuola di Olimpiodoro. La suggestiva ipotesi di un anonimo **estensore cristiano** – recentemente ridiscussa – risiede in alcune scelte tematiche e linguistiche che attestano una *variatio* narrativa rispetto alla pressoché compatta tradizione platonica, e opzioni esegetiche in controtendenza rispetto agli sviluppi del neoplatonismo pagano e alle posizioni assunte anche dallo stesso Olimpiodoro.

Testi

FILIPPI, F. (a cura di), *Olimpiodoro d’Alessandria. Tutti i Commentari a Platone*, 2 voll., Academia, Sankt Augustin 2017.

GRIFFIN, M. (ed.), *Olympiodorus: Life of Plato and on Plato’s First Alcibiades 1-9*, Bloomsbury, London 2014.

GRIFFIN, M. (ed.), *Olympiodorus: On Plato First Alcibiades 10-28*, Bloomsbury, London 2016.

JACKSON, R., LYCOS, K., TARRANT, H. (eds.), *Olympiodorus, Commentary on Plato’s Gorgias*, Brill, Leiden/Boston/Köln 1998.

MOTTA, A. (a cura di), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando, Roma 2014.

Bibliografia minima

- BOHLE, B., *Olympiodors Kommentar zu Platons Gorgias*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2020.
- GIARDINA, G.R., *La morte e il bello nel Commentario di Olimpiodoro al Fedone di Platone*, in R.L. CARDULLO & D. IOZZIA (eds.), *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù, Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno, Acireale/Roma 2014, pp. 493-512.
- GRIFFIN, M., *Olympiodorus of Alexandria*, in H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY & F. RENAUD (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2017, pp. 555-568.
- GRITTI, E., *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al Gorgia*, Aracne, Roma 2012.
- JOOSSE, A. (ed.), *Olympiodorus of Alexandria. Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*, Brill, Leiden/Boston 2021.
- MOTTA, A., *Platone nelle università del mondo antico. Gli appunti di un anonimo studente della metà del VI sec. d.C.*, «Intersezioni» 38.2 (2018), pp. 145-168.
- MOTTA, A., *λόγους ποιῆν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Loffredo, Napoli 2018.
- MOTTA, A., *The Life of Plato in Introductory Schemata: Some Observations about the Preface to Olympiodorus' Commentary on Alcibiades (in Alc. 1, 1-3, 2)*, in A. JOOSSE (ed.), *Olympiodorus of Alexandria*, Brill, Leiden/Boston 2021, pp. 31-54.
- OPSOMER, J., *Olympiodorus*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 697-710.
- RENAUD, F., *La conoscenza di sé nell'Alcibiade I e nel commento di Olimpiodoro*, in M. MIGLIORI, L.M. NAPOLITANO VALDITARA & A. FERMANI (eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita & Pensiero, Milano 2007, pp. 225-244.
- SAFFREY, H.-D., *Olympiodore d'Alexandrie*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, CNRS, Paris 2005, pp. 769-771.
- TARRANT, H. & RENAUD, F. (eds.), *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- TARRANT, H., *Olympiodorus and the Surrender of Paganism*, «Byzantinische Forschungen» 24 (1997), pp. 181-192.
- TARRANT, H., *Formal Argument and Olympiodorus' Development as a Plato-Commentator*, «History of Philosophy & Logical Analysis» 24.1 (2021), pp. 210-224.
- UMSU-SEIFERT, C., *Olympiodorus on Philosophical Education: An Undogmatic Approach?*, «Symbolae philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae» 31.2 (2021), pp. 97-107.
- WILDBERG, C., *Olympiodorus*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/olympiodoros>).

Ma se tutto è con il Principio, non sarebbe qualcosa il Principio di tutto, essendo compreso nel Tutto anche il Principio; allora l'unica coordinazione del Tutto, che diciamo Tutto, è imprincipiata e incausata, per non ricorrere all'infinito.

(Damascio, *Sui Principi primi* I 1, 2)

ventiseiesima ora *su Damascio: tra aporie e soluzioni*

L'originalità del procedere per aporie

Il rapporto intrattenuto da Proclo con la famiglia di **Teagene** (V secolo d.C.) – influente politico ateniese e protettore della scuola neoplatonica – resta indubbiamente un dato di enorme rilievo per consentire la sopravvivenza della filosofia ad Atene. Quando infatti, in epoca post-procliana, i rapporti con le autorità imperiali tornano a essere difficili, i filosofi organizzano un trasferimento della scuola in Persia. Damascio, scolarca della scuola di Atene ai tempi del decreto di Giustiniano (529 d.C.), è un autore trascurato da Werner Beierwaltes, che pone Proclo al vertice della speculazione tardo-neoplatonica. Tra Proclo e (**pseudo-**)**Dionigi Areopagita** – ossia il neoplatonico che, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo d.C., traspone in modo originale l'intero neoplatonismo pagano nel contesto cristiano – c'è però Damascio. È questi a sviluppare ulteriormente la **dialettica negativa** procliana basata sull'esegesi della prima ipotesi del *Parmenide* di Platone. Tanto per Proclo quanto per Damascio la *via negationis* rappresenta il percorso per arrivare al divino. Questo percorso apofatico implica la rimozione di ogni idea sull'Uno, perché il principio non è nessuna di tutte le cose e, non essendo nessuna di tutte le cose, finisce per essere la negazione di tutto. Di fronte a uno sviluppo teorico così elevato, si può pensare che all'oscuramento storico di Damascio abbia contribuito non un indebolimento speculativo bensì l'esilio in Persia. L'episodio del viaggio dei neoplatonici ha piuttosto accresciuto l'ipotesi di una scuola ormai senescente dopo la morte di Proclo:

Si dice che tali sinistri eventi che si vedono accadere nel cielo siano segni di altri che accadono sulla terra: a noi essi significarono chiaramente la sparizione, quasi l'eclissi, della luce della filosofia.

(Marino, *Vita di Proclo* 37; trad. Masullo)

Damascio nasce attorno al 462 d.C. a Damasco in Siria e studia retorica ad Alessandria dove entra in contatto coi circoli filosofici. Qui viene influenzato da Isidoro, cui dedica una biografia, la *Vita di Isidoro* o *Storia filosofica*, conservata in frammenti della *Biblioteca di Fozio* e nel *Lessico di Suida*. Affronta sin da subito gli studi di retorica prima di decidere di dedicarsi completamente alla filosofia nel 491/2 d.C. e completare la propria istruzione filosofica ad Atene con Marino. Quando Marino si ammala, viene individuato proprio in Isidoro il suo successore. Alla morte di Marino, Isidoro lascia Atene e torna ad Alessandria, seguito da Damascio, che rientra nella capitale dell'Attica intorno al 515 d.C. per diventare scolarca della scuola, succedendo a Zenodoto (V secolo d.C.). Secondo il racconto della *Vita di Isidoro*, la scuola di Atene è in decadenza subito dopo la morte di Proclo a causa del prediletto **Egia** – figlio di Teagene – i cui interessi teurgici oscurano quelli filosofici.

Damascio, invece, una volta diventato diadoco, ripristina la filosofia come attività centrale della scuola di Atene, benché rifletta criticamente proprio sui limiti della ragione e del linguaggio, soprattutto in relazione all'assoluta trascendenza del Principio primo. Infatti, riconosce il grande potere del *lògos* (discorso razionale) e al contempo assegna importanza alla ieratica per la purificazione dell'anima, proponendo un nuovo equilibrio di filosofia e teurgia. Il suo scopo è quello di portare l'analisi razionale ai suoi stessi limiti, e cioè fino a una realtà che non è alla nostra portata. Tale realtà comprende tutto il regno intelligibile. Dunque, questo approccio alla realtà e il ripensamento della struttura del sistema metafisico-teologico neoplatonico non hanno nulla di "mistico" o "irrazionale", ma riguardano il carattere problematico di determinati concetti e la (in)capacità della ragione umana di individuare la complessità del reale. Tuttavia, per Damascio le aporie, più che risolvere contraddizioni reali o apparenti, hanno una funzione pedagogica, perché, riguardando quegli aspetti più profondi della realtà, sono atte a risvegliare socraticamente la conoscenza di sé e il desiderio di verità.

La maggior parte delle opere di Damascio è andata perduta. Sappiamo da citazioni di autori diversi dell'esistenza di commenti a *Alcibiade*, *Repubblica*, *Fedro*, *Sofista*, *Timeo*, *Leggi*, *Categorie*, *Meteorologia*, *Sul cielo* e *Oracoli Caldaici*, e di un trattato intitolato *Su numero, luogo e tempo*. Possediamo parzialmente il *Commento al Fedone* e il *Commento al Filebo*, trasmessi sotto il nome di Olimpiodoro: essi si configurano come gli **appunti delle lezioni** (*hypomnèmata*) presi da studenti di Damascio. Questi commenti, assieme a parte del *Commento al Parmenide*, riportano e interpretano non solo l'opera di Platone, ma anche i tentativi dei diversi commentatori per **"tornare" a Platone**. In effetti, anche la parte perduta del *Commento al Parmenide* doveva configurarsi come una critica all'interpretazione procliana della prima ipotesi del *Parmenide*. Un altro scritto damasciano a essere giunto fino a noi – benché sempre parzialmente – è il *Sui principi*, noto anche come *Aporie e soluzioni sui principi primi*. Persino questo trattato riguarda la discussione della prima ipotesi del *Parmenide* anche se non si configura come un commento al dialogo.

L'originalità di Damascio è diversa da quella di Proclo. Quest'ultimo è noto per lo sforzo sistematizzante, mentre Damascio per individuarne i **problemi** del sistema e offrire possibili **soluzioni**. Il primo e più importante problema rilevato da Damascio è che il sistema platonico non può esprimere la realtà, perché questa è al di là della concettualizzazione. La **natura aporetica** dell'oggetto di indagine rivela un tratto fondamentale di un pensiero fortemente influenzato dagli studi di **retorica**. Damascio riflette sull'adeguatezza degli strumenti linguistici e razionali rispetto alla possibilità di cogliere la realtà, alla quale si può solo alludere attraverso una **indicazione** (*èndeixis*), che evidenzia i limiti di pensiero e linguaggio nel pensare e rivelare la natura indicibile di essa.

L'Ineffabile

Nel *Sui principi* si assiste al tentativo damasciano di porre un Ineffabile al di là dell'Uno (*epèkeina tū henòs*) e al di là di tutte le cose (*epèkeina tòn pànton*). Lo stesso nome Uno attribuirebbe, in effetti, troppa determinazione al Principio primo e dunque non ne salvaguarderebbe l'unità, perché sarebbe Uno in relazione alla molteplicità:

Piuttosto forse Platone per la mediazione dell'Uno ci ha sollevati ineffabilmente verso l'Ineffabile qui soggiacente, al di sopra dell'Uno mediante la stessa eliminazione dell'Uno, come con l'eliminazione degli altri ha condotto verso i dintorni dell'Uno; ché nel *Sofista* ha mostrato di sapere in un passo che l'Uno è sottoposto a un processo di purificazione, dimostrando anche che esso di per sé è presussistente all'essere. Se poi – una volta risalito fino all'Uno – ha taciuto, anche questo è confacente a Platone: su quanto è totalmente impronunciabile totalmente tacere, alla maniera antica.

(Damascio, *Sui principi* I 9, 10-18; trad. Ottobrini)

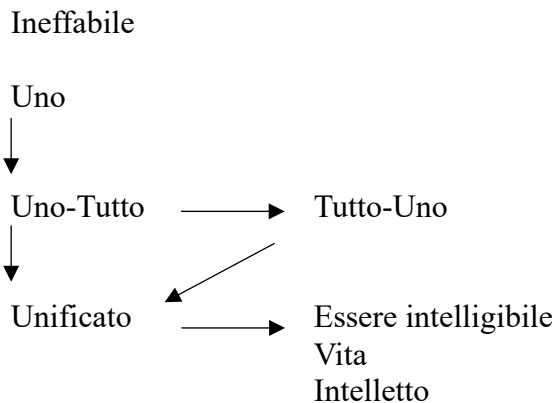
Damascio segue così Giamblico, almeno se si assume che sia stato quest'ultimo a introdurre una distinzione tra l'Ineffabile e l'Uno. Contrariamente a quanto pensa Proclo, per Damascio l'Ineffabile – o meglio l'assolutamente e totalmente Ineffabile – è trascendente rispetto all'Uno, completamente irrelato, ed è aporeticamente nulla, nel senso che non ha nulla in comune con le cose che sono sotto di lui. L'opera principale di Damascio si apre proprio con la discussione della difficoltà di usare i termini Uno e Principio, deducendo l'aporeticità dell'espressione e della nozione di Principio unico del Tutto. Anche il termine Ineffabile (*tò apòrrheton*), del resto, è problematico: non si può nemmeno dire che il Primo sia ineffabile, perché termini come questo si riferiscono al modo in cui ne parliamo senza tuttavia rivelare in alcun modo la natura del Primo in sé. L'assolutamente Ineffabile è ineffabile nel senso che non si può nemmeno affermare che è ineffabile:

E forse ciò che è totalmente ineffabile è così ineffabile che a riguardo di esso non si può porre nemmeno che sia ineffabile: l'Uno è così in quanto eccedente ogni composizione di definizione e nome, nonché ogni distinzione come quella del conoscibile dal conoscente; in altro modo, è inteso come semplicissimo e avvolgentissimo e non affatto in quanto solo Uno, come lo specifico dell'Uno, bensì come Tutto-Uno (*pànta hèn*) e Uno-avanti-Tutto (*prò pànton hèn*): non certo Uno è il qualcosa che è del Tutto.

(Damascio, *Sui principi* I 10, 22-11, 5, trad. Ottobrini, lievemente modificata)

Il Tutto-Uno, ancora una volta, è solo un'indicazione (*èndeixis*). Uno e Tutto sono **simboli** che esprimono il nostro modo di concepire la forza causale dell'Uno. Visto in sé, l'Uno non può essere causa di nient'altro se non dell'Uno stesso. Anche dire che l'Uno unifica (*henizei*) richiede una dualità che è inconcepibile: l'Uno può solo produrre l'Uno, o meglio, è causa ultima dell'universo in quanto **non produce altro che unità**.

Persino Damascio non sfugge all'amplificazione e sofisticazione dei livelli del reale dell'ultimo platonismo. L'organizzazione gerarchica del cosmo metafisico damasciano risente dell'interpretazione del *Filebo* e della diversa posizione di Proclo sull'esegesi di questo dialogo. Per i platonici della tarda antichità, i tre principi introdotti nel *Filebo* (23c-31b), limite, illimitato e misto, vengono associati ai primi stadi della processione dopo l'Uno. In particolare, sia per Giamblico sia per Proclo, limite e illimitato costituiscono una diade dopo l'Uno, mentre il misto è un livello successivo inteso come mondo intelligibile o regno dell'essere. Dal canto suo, Damascio offre una diversa interpretazione del *Parmenide* che gli consente di attribuire al misto una natura indipendente, ossia come un aspetto dell'Uno. Il cosmo damasciano è, quindi, così schematizzabile:



Damascio, come Proclo, è inoltre sostenitore dell'**accordo** delle diverse tradizioni pagane (Platone, i pitagorici, gli *Oracoli Caldaici*, gli scritti orfici), il cui disaccordo è solo apparente, e cioè determinato dall'uso di terminologie differenti, che,

in realtà, alludono agli stessi principi ordinati gerarchicamente e atti a indicare i “modi” dell’Uno: l’Uno-Tutto (*hèn-pànta*), che viene dopo l’Ineffabile, corrisponde al pitagorico limite-illimitato; il Tutto-Uno (*pànta hèn*), che ha in sé la potenzialità del molteplice, corrisponde all’illimitato; l’Unificato (*tò henomènon*), ossia ciò che è reso Uno, corrisponde all’essere e rimanda al misto; inoltre, questi tre principi sono assimilabili alla triade caldaica padre-potenza-atto.

Una psicologia eterodossa

La psicologia di Damascio è in linea con quella giamblichea:

Se la sua [*sc.* dell’anima] essenza è eterna o immutabile, non è vero che a volte scende nella generazione e a volte sale, ma rimane sempre in alto; e, se è così, avrà un’attività che rimane sempre in alto, cosicché sarebbe vero quello che dice Plotino, cioè che l’anima non scende interamente. Ma Proclo non accetta questa teoria. Come è possibile, infatti, che una parte dell’anima sia nell’intelligibile e l’altra sia nell’ultimo livello del male?

(Damascio, *Commento al Parmenide* IV 15, 1-7)

Nel primo libro del *Sui principi*, Damascio si avvicina però alla tesi procliana dell’anima che, **interamente discesa**, non subisce mutamenti di sostanza: Damascio crede che il cambiamento sostanziale proposto da Giamblico metta a rischio l’identità numerica dell’anima, e tuttavia sostiene che la sostanza dell’anima è parte del divenire: la sua essenza è eterna, ma il suo venire all’essere è connesso al tempo. Solo l’auto-movimento e l’identità numerica rimangono intatti durante l’intero processo di cambiamento sostanziale. L’anima **cambia** quindi **sostanza “in qualche modo”**. La conseguenza di questa riflessione è che le anime non sono tutte uguali. Damascio, pertanto, confuta la posizione di Proclo e si allinea, in maniera per così dire eterodossa, a quella di Giamblico, sostenendo che un’essenza eterna ha anche un’attività eterna, ma un’essenza mutevole ha un’attività mutevole. Inoltre, come tutti i platonici, Damascio considera la vita secondo l’intelletto come la forma più elevata di vita psichica. In effetti, l’anima razionale è sostanza separata in quanto distinta per essenza dal corpo. Le attività psichiche, legate invece alle passioni, non possono dirsi propriamente psichiche, perché costituite anche di essenza corporea:

Parimenti anche percepire e desiderare sono propri del corpo animato e dell’anima divenuta corporea, quantunque traspaia maggiormente in questi la componente psichica che quella corporea, come in quelli l’elemento corporeo signoreggia secondo la persistenza e sussistenza.

(Damascio, *Sui principi* I 33, 7-11, trad. Ottobrini, lievemente modificata)

Testi

- AHBEL-RAPPE, S., *Damascius' Problems and Solutions Regarding First Principles*, Oxford University Press, New York 2010.
- ATHANASSIADI, P. (ed.), *Damascius, The Philosophical History*, Apamea Cultural Association, Athens 1999.
- GALPÉRINE, M.-C. (ed.), *Damascius, Des premiers principes. Apories et résolutions*, Verdier, Lagrasse 1987.
- OTTOBRINI, T.F. (a cura di), *Damascio. Intorno ai primi principi. Aporie e soluzioni*, Morcelliana, Brescia 2022.
- WESTERINK, L.G. (ed.), *Damascius. Lectures on the Philebus*, wrongly attributed to Olympiodorus, North-Holland Publ., Amsterdam 1959.
- WESTERINK, L.G., COMBÈS, J. & SEGONDS, A.-PH. (éds.), *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1997-2003.

Bibliografia minima

- ABBATE, M., *Parmenide e i Neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.
- AHBEL-RAPPE, S., *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- BRISSON, L., *Damascius et l'Orphisme*, in PH. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée*, Droz, Genève 1991, pp. 157-209.
- CALUORI, D., *Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius*, in G. KARAMANOLIS & V. POLITIS (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 269-284.
- COMBÈS, J., *Damascius et les hypothèses négatives du Parménide. Du phénomène, des simulacres, des impossibles*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 61 (1977), pp. 185-220.
- COMBÈS, J., *Damascius*, in A.J. HUISMAN (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1984, pp. 664-667.
- COMBÈS, J., *Damascius Lecteur du Parménide*, in J. COMBÈS (éd.), *Etudes Néoplatoniciennes*, Millon, Grénoble 1989, pp. 63-99.
- DILLON, J., *Damascius on the Ineffable*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 78 (1996), pp. 120-129.
- FAGGIN, G. & LINGUITI, A., *Damascio*, in *Enciclopedia filosofica* 3, Bompiani, Milano 2006, pp. 2512-2513.
- FOWDEN, G., *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies» (1982) 102, pp. 48-51.
- GREIG, J., *The First Principle in Neoplatonism*, Brill, Leiden/Boston 2021.

- HOFFMANN, PH., *Damascius*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, CNRS, Paris 1994, pp. 541-593.
- HOFFMANN, PH., *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in C. LÉVY & L. PERNOT (eds.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, L'Harmattan, Paris/Montréal 1997, pp. 335-390.
- LINGUITI, A., *L'ultimo platonismo greco*, Olschki, Firenze 1990.
- MÉTRY-TRESSON, C., *L'aporie ou l'expérience de limites de la pensée dans le Peri Archon de Damaskion*, Brill, Leiden/Boston 2012.
- MILES, G., *Mythic Paradigms and the Platonic Life: Becoming a Bacchus in Damascius' Philosophical History*, «The Journal of Hellenic Studies» 138 (2018), pp. 55-66.
- NAPOLI, V., *ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUECM, Catania/Palermo 2008.
- O'MEARA, D.J., *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, «Phronesis» 51 (2006), pp. 74-90.
- O'MEARA, D.J., *Sur les traces de l'Absolu*, CERF, Fribourg 2013.
- PAȘCALĂU, G., *Die „unartikulierbaren Begriffe“ des Neuplatonikers Damaskios*, De Gruyter, Berlin 2018.
- PELIN, A., *Modalités et structures causales dans la philosophie des principes de Damascius*, Academia, Baden-Baden 2021.
- TRABATTONI, F., *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di Storia della Filosofia» 40 (1985), pp.179-201.
- VAN RIEL, G., *Damascius*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 667-696.
- VLAD, M., *De principiis: de l'aporétique de l'Un à aporétique de l'Ineffable*, «Chora. Revue d'études anciennes et médiévales» 2 (2004), pp. 125-48.
- VLAD, M., *Damascius et l'Ineffable. Récit de l'impossible discours*, Vrin, Paris 2019.
- WESTERINK, L.G., *Damascius commentateur de Platon*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, pp. 253-260.

Dal momento che Aristotele sembra differire nelle sue formulazioni da Platone per quanto riguarda ciò che si muove da sé, sarebbe opportuno esaminare anche questa differenza. Entrambi concordano chiaramente sul fatto che ciò che si muove da sé è il principio del movimento e di tutte le cose in movimento.

(Simplicio, *Commento alla Fisica* VIII 1247, 26-30)

ventisettesima ora

sugli ultimi neoplatonici della scuola ateniese: Simplicio e Prisciano

Simplicio di Cilicia

Tra i nomi dei sette filosofi che vanno in Persia c'è quello di **Simplicio**. Della vita di Simplicio abbiamo informazioni dalle sue stesse opere. Da queste e da poche altre testimonianze ricaviamo che vive tra il 480 e il 560 d.C. Originario della Cilicia (Anatolia sud-orientale) è discepolo di Ammonio ad Alessandria e di Damascio ad Atene. Gli interessi di Simplicio sono svariati e riguardano anche il campo delle scienze matematiche: sue opere a carattere scientifico sono note in particolare ai filosofi arabi, che probabilmente proprio da Simplicio recepiscono l'idea dell'armonizzazione di Aristotele con Platone. Simplicio scrive commenti a *Categorie*, *Fisica* e *Sul Cielo*, forse un *Commento alla Metafisica* (perduto) e al *Sull'anima* (la cui paternità è dibattuta), un *Commento al Manuale (Encheiridion) di Epitteto* e una sintesi della *Fisica* di Teofrasto.

Simplicio è conosciuto soprattutto come **fonte** dei presocratici, la cui saggezza è considerata inconfutabile, e dei neoplatonici. Ciò è determinato dalla presenza nelle sue opere di numerose citazioni anche di testi ormai difficili da trovare – per esempio il Poema di Parmenide –, utili a sostenere commenti e/o parafrasi o a chiarire affermazioni contenenti termini tecnici e/o oscuri. Le sue opere appaiono sia come *summae* della filosofia greca sia come espressione e presentazione completa dei metodi esegetici e didattici dell'ultimo platonismo greco. Dall'analisi di Han Baltussen emerge che quelli di Simplicio non sono semplici commenti ai testi classici, ma opere in cui viene trasmessa una precisa ideologia con raffinati strumenti esegetici e convinzioni pedagogiche. I suoi commenti sono molto dettagliati e riportano tutte le elaborazioni concettuali dei predecessori. Attento tanto agli **aspetti filologici** quanto **teoretici** dei testi, Simplicio non nasconde alcun tipo di modestia nel

ritenere la propria interpretazione di Platone e dei classici come la migliore. I suoi commenti riflettono **strategie consolidate**, innalzate a un nuovo livello di complessità e di completezza, e caratterizzate da due tipi di spiegazione: Simplicio lavora sia a discussioni con domande e risposte sia a commenti continui. Entrambe le forme di scrittura hanno origine nell'insegnamento, che offre un'ampia **discussione del testo** (*theorìa*) accompagnata dal **dettaglio linguistico** (*lèxis*), secondo una struttura già presente in Proclo e comune nei commenti alessandrini.

L'attività esegetica e il pensiero

Sostenitore dell'**armonia di Aristotele con Platone** e dunque dell'unità della tradizione pagana, Simplicio si confronta con i commentatori che lo hanno preceduto chiamandoli a sostegno di essa o attenuando possibili tensioni dottrinali e sue nuove intuizioni.

Credo che, per quanto concerne le cose dette da Aristotele contro Platone, egli [*sc.* l'interprete] non guardi soltanto alla lettera, deducendo che i filosofi sono discordi, ma si concentri sullo spirito e così rinverga la concordia che regna tra loro sulla maggior parte delle questioni.

(Simplicio, *Commento alle Categorie* 7, 23-32)

Il *Commento alle Categorie* presenta una ricca discussione del testo aristotelico e della sua tradizione esegetica a partire da Porfirio. L'interpretazione appare influenzata però oltre che da Porfirio anche da Alessandro (il cui commento in greco è andato perduto) e da Giamblico, che faceva dipendere le *Categorie* da un'opera del pitagorico Archita, contemporaneo di Platone. Sulla scia di Giamblico, Simplicio critica Aristotele proprio per aver offerto una trattazione delle categorie meno sistematica di quella attribuita ad Archita.

Simplicio è noto anche per aver commentato il *Manuale* di Epitteto. Questo commento mostra il tentativo di fondere le **idee tardo-platoniche e stoiche** su dio, il male, la psicologia umana e l'azione appropriata, non mancando di attaccare gli stoici per il loro materialismo e l'analisi errata di concetti metafisici. Il *Manuale* è inoltre noto per essere utilizzato all'inizio del *curriculum* filosofico come utile guida alla **formazione dell'essere umano** prima che del filosofo: offre, in effetti, riflessioni sintetiche e icastiche, immagini vivide ed esempi tratti dalla vita reale. Attraverso la sintesi di nozioni platoniche, aristoteliche e stoiche, Simplicio assegna al corpo il ruolo di mero strumento dell'anima. La conseguente svalutazione dei beni materiali per la condotta etica conduce allo sviluppo di una **tensione verso l'alto e verso il Bene**. La capacità dell'anima di elevarsi si basa sulla dottrina platonica dell'anima e sulla nozione stoica di scelta (*prohàiresis*) da cui dipendono le scelte giuste che consentono il conseguimento di gradi diversi di virtù. La posizione di Simplicio sul

male è simile a quella di Proclo: il **male** non avrebbe un'esistenza reale, ma si configurerebbe come **assenza di bontà**.

L'interpretazione della *Fisica* di Aristotele è finalizzata a mostrare la coerenza dell'opera nel suo complesso e la sua importanza per la (meta)fisica platonica.

Il demonico Aristotele, seguendo Platone, fa culminare il suo insegnamento sui principi della natura nella teologia, che è al di sopra della natura, e dimostra che l'intera struttura corporea della natura dipende dalla bontà intellettuale, la quale è al di sopra della natura ed è incorporea e non ha alcun rapporto con i corpi.

(Simplicio, *Commento alla Fisica* 1359, 5-8; trad. Falcon, lievemente modificata)

Simplicio, quindi, aggiunge anche materiali argomentativi nuovi. La struttura metafisica della realtà segue per lo più quella di Plotino per il quale il mondo sensibile è un riflesso depotenziato di quello superiore intelligibile. La conoscenza del sensibile è utile al progresso verso il mondo superiore. La **tendenza armonizzante o "platonizzante"**, che accoglie nel quadro metafisico platonico la fisica e la cosmologia aristoteliche, si scontra però con elementi che resistono all'armonizzazione e che appunto Simplicio prova a smussare:

Aristotele ha posto una degna conclusione all'intera trattazione dei principi naturali dimostrando che il primo movimento è eterno e affermando apertamente l'eternità dell'universo come conseguenza dell'eternità del movimento naturale, ma soprattutto legando l'intera indagine fisica alla filosofia prima e dimostrando che l'esistenza fisica dipende dalla causa trascendente.

(Simplicio, *Commento alla Fisica* 1117, 3-14, trad. Falcon)

La creazione dell'universo da parte di un dio creatore, che ordina e forma la materia guardando a un modello preesistente, è incompatibile con il cosmo increato ed eterno aristotelico. Per Aristotele la natura è auto-sussistente e orientata teleologicamente e non ha bisogno di cause esterne. Nel suo *Commento alla Fisica*, Simplicio sostiene la teoria di Ammonio secondo cui il dio-intelletto aristotelico è una **causa efficiente** che opera come forza di sostegno per la conservazione dell'universo. Quanto all'esegesi del *Timeo*, Simplicio difende la **teologia pagana** e l'affermazione aristotelica secondo cui il **mondo è increato e indistruttibile**. In polemica con Filopono, che attacca Proclo sull'eternità del mondo, Simplicio bolla i cristiani come esseri senza dio, superficiali, deboli di mente e Filopono come vanaglorioso, empio e disinteressato alla verità. Nel suo attacco a Proclo e Aristotele, Filopono sostiene che il mondo ha avuto un inizio nel tempo e che avrà anche una fine. La difesa dell'eternità dell'universo costruita invece da Simplicio, e che coinvolge quindi pure Filopono, consiste in lunghe citazioni e dettagliate confutazioni che riguardano persino la difesa dell'etere come quinto elemento.

Prisciano Lido

Come Simplicio, anche il nome di **Prisciano Lido** (nato alla fine del V secolo d.C.) appare tra i filosofi che accompagnano Damascio in Persia. Di Prisciano sappiamo pochissimo. A lui viene attribuita un'opera giunta in traduzione latina, apparentemente scritta per il re Cosroe, che rientra nel genere dei *problēmata*, come indicato dal titolo *Soluzioni dei problemi posti dal re dei Persiani Cosroe*. Questa breve opera di dieci capitoli contiene un'impressionante lista di fonti utili a discutere questioni di storia naturale e di meteorologia. Prisciano è inoltre autore della cosiddetta *Metafrasi della Fisica di Teofrasto*, la cui fonte è la *Fisica* di Teofrasto, un'opera in otto libri, di cui il quarto e il quinto sulla psicologia. Il testo trasmesso è incompleto: nella parte che possediamo vengono discusse la percezione sensibile, la teoria dell'immaginazione e la noetica aristotelica. L'opera è interessante, perché consente di cogliere l'orientamento esegetico di Prisciano propenso a un'interpretazione platonica di materiale peripatetico.

A Prisciano viene attribuito – benché non unanimemente – un *Commento al Sull'anima* contenente una interpretazione dettagliata della dottrina aristotelica dell'intelletto e che i manoscritti assegnano invece a Simplicio. Studi critici, in particolare quelli di Carlos Steel sul vocabolario tecnico, lo stile e il contenuto dottrinale del commento, escludono che Simplicio ne sia l'autore, nonostante le prove addotte (tra cui un riferimento alla *Metafrasi della Fisica di Teofrasto*) non sembrano per Ilsetraut Hadot decisive per attribuire l'opera a Prisciano. Ciò che appare chiaro è la produzione del commento all'interno dell'ambiente dell'ultimo platonismo greco. Interessante è che Prisciano segua le posizioni di Giamblico e Damascio sul **cambiamento sostanziale dell'anima** incarnata e si opponga all'opinione di Proclo, che, pur ammettendo la totale caduta dell'anima, sostiene che la sostanza rimane intatta mentre i cambiamenti si manifestano solo nelle sue attività.

Testi

DIELS, H. (ed.), *Simplicius in Aristotelis physicorum libros quattuor priores (1-4) commentaria*, CAG IX, De Gruyter, Berlin 1882.

DIELS, H. (ed.), *Simplicius in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores (5-8) commentaria*, CAG X, De Gruyter, Berlin 1895.

HADOT, I. (éd.), *Simplicius Commentaire sur Les Catégories*, t. 1, Brill, Leiden/New York/København/Köln 1990.

HUBY, P., STEEL, C., URMSON, J.O. & LAUTNER, P. (eds.), *Priscian, On Theophrastus on Sense-Perception and Simplicius' On Aristotle's On the Soul 2.5-12*, Cornell University Press, Ithaca 1997.

KALBFLEISCH, C. (ed.), *Simplicius in Aristotelis Categorias commentarium*, CAG VIII, De Gruyter, Berlin 1907.

Bibliografia minima

- BALTUSSEN, H., *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*, Bloomsbury London 2008.
- BARNEY, R., *Simplicius: Commentary, Harmony, and Authority*, «Antiquorum Philosophia» 3 (2009), pp. 101-120.
- BORMANN, K., 1979, *The Interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius*, «The Monist» 62.1 (1979), pp. 30-42.
- DE HAAS, F.A.J., *Mathematik und Phänomene: Eine Polemik über Naturwissenschaftliche Methode in Simplicios*, «Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption» 10 (2000), pp. 107-129.
- DE HAAS, F.A.J., *Priscian of Lydia and Pseudo-Simplicius on the Soul*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 756-764.
- FALCON, A., *Filosofia della natura*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma 2012, pp. 155-171.
- GAVRAY, M.-A., *Simplicius lecteur du Sophiste*, Klincksieck, Paris 2007.
- GAVRAY, M.-A., *Reconciling Plato's and Aristotle's Cosmologies: Attempts at Harmonization in Simplicius*, in B. STROBEL (Hg.), *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, De Gruyter, Berlin/Boston 2018, pp. 101-125.
- GOLITSIS, P., *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote: Tradition et Innovation*, De Gruyter, Berlin 2008.
- HADOT, I., *Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's De Anima (CAG XI): A Methodological Study*, «Mnemosyne» 55.2 (2002), pp. 159-199.
- HELMIG, CH. & STEEL, C., *Priskianos Lydos*, in CH. RIEDWEG, CH. HORN & D. WYRWA (Hg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Schwabe, Basel 2018, pp. 2112-2118, 2190-2192.
- HOFFMANN, PH., *Catégories et langage selon Simplicius: La question du 'skopos' du traité aristotélicien des Catégories*, in I. HADOT (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, De Gruyter, Berlin 1987, pp. 61-90.
- HOFFMANN, PH., *Les catégories aristotéliciennes pote et pou d'après le Commentaire de Simplicius: Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux*, in M.-O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Vrin, Paris 2000, pp. 355-376.
- HOFFMANN, PH., *Les prières en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie*, in PH. HOFFMANN & A. TIMOTIN (éds.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Brepols, Turnhout 2020, pp. 209-267.
- LICCIARDI, I.A., *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2016.

- LICCIARDI, I.A., *Critica dell'apparente e critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel commentario al de caelo di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2017.
- MOTTA, A., *Il demonico Aristotele e i limiti della sua metafisica (Anon. Proll. 1, 1-12)*, in A. BISOGNO, L. CATALANI, A. CAVALLINI & R. DE FILIPPIS (eds.), «SAEPE MIHI COGITANTI...». *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 127-142.
- PERKAMS, M., *Priscian of Lydia, Commentator on the De anima in the Tradition of Iamblichus*, «Mnemosyne» 58.4 (2005), pp. 510-530.
- PERKAMS, M., *Selbstbewusstsein in der Spätantike. Die neuplatonische Kommentare zu Aristoteles' De anima*, De Gruyter, Berlin/New York 2008.
- THIEL, R., *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Steiner, Stuttgart 1999.

Il re di Persia, a sua volta, ha una tale carica di superiorità che nessuno è mai sfiorato dal sospetto che un re possa nascere da un altro che non sia lui.

(Platone, *Alcibiade I* 121c1-3)

ventottesima ora

sulla chiusura della scuola neoplatonica di Atene

Il decreto di Giustiniano e il viaggio in Persia

Damascio è l'ultimo diadoco della scuola neoplatonica di Atene: questi accompagna la **migrazione** della filosofia greca pagana in Persia dopo il **decreto di Giustiniano**, che nel 529 d.C. ne sancisce – come testimonia Giovanni Malala (ca. 491-578 d.C.) – il divieto di insegnamento ad Atene.

Durante il consolato di Decio [529 d.C.], l'imperatore emise un decreto e lo notificò ad Atene, prescrivendo che nessuno più si desse all'insegnamento della filosofia o all'esegesi del diritto.

(Giovanni Malala, *Cronografia* XVIII 451, 16-17)

La scuola di Atene, apparsa in grado di sopravvivere alle restrizioni economiche imposte da Teodosio (347-395 d.C.) all'insegnamento scolastico, è con questo decreto ormai destinata a capitolare. E così, nell'impossibilità di svolgere liberamente la propria attività filosofica ad Atene a causa dell'interdizione che impedisce ai filosofi di vivere da cittadini e di partecipare liberamente alla vita politica comunitaria nell'impero romano – come racconta, seppur tendenziosamente e romanzando la storia, lo scrittore bizantino Agazia Scolastico (536-582 d.C.) –, un gruppo di filosofi (Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano di Lidia, Ermia e Diogene della Fenicia e Isidoro di Gaza), guidati da Damascio di Siria, decide di abbandonare Atene trasferendosi nella Persia sasanide, alla corte del giovane sovrano illuminato Cosroe I (501-579 d.C.).

La Persia dell'epoca appare un ambiente politico-sociale particolarmente **aperto ai contatti con la cultura romano-ellenistica**, e tale da offrire, in qualche misura,

buone garanzie per il godimento della libertà di pensiero e per una proficua prosecuzione di quell'attività che Atene non poteva più garantire.

Non molto tempo prima Damascio di Siria, Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano di Lidia, Ermete e Diogene di Fenicia e Isidoro di Gaza, tutti loro, per usare un modo di dire poetico, la quintessenza del fior fiore dei filosofi della nostra epoca, erano giunti alla conclusione che, poiché la religione ufficiale dell'impero romano non era di loro gradimento, lo stato persiano era di gran lunga superiore. Così diedero ascolto alle storie in circolazione secondo le quali la Persia era la terra del "re filosofo di Platone", in cui la giustizia regnava sovrana.

(Agazia Scolastico, *Storie* 80)

In realtà, come spiega Joel Walker, la migrazione della scuola di Atene in Persia è uno degli episodi maggiormente salienti di una ben più vasta e articolata trama di significative relazioni e scambi culturali intercorsi in quell'epoca tra l'impero bizantino e l'impero persiano. Inoltre, l'esodo può concorrere a testimoniare come Giustiniano abbia colpito una comunità filosofica talmente vitale da spingere i suoi principali esponenti, per nulla rassegnati a smettere di filosofare, a farla emigrare. Lo spostamento della comunità fuori dall'impero bizantino consente la sopravvivenza altrove. La migrazione verso la Persia è presentata da Agazia come un esilio volontario, determinato da condizioni avverse. Tuttavia, è possibile giustificare la scelta di far migrare un'intera comunità anche sulla base di alcune indicazioni presenti nei testi classici.

Simplicio di Cilicia va in Persia seguendo l'**esempio di Epitteto**. Nel suo *Commento al Manuale di Epitteto*, e con riferimento a prospettive contenute nel sesto libro della *Repubblica* (496c5-497a4), Simplicio dichiara che nei regimi avversi – cioè in condizioni opposte a quelle ideali – il filosofo, astenendosi dagli affari pubblici, qualora ci siano le condizioni, deve emigrare verso uno stato migliore. Così fece lo stesso Epitteto che si spostò da Roma, e quindi dal regime tirannico di Diocleziano (244-313 d.C.), a Nicopoli nell'Epiro. Qualora non sia possibile emigrare, allora il filosofo deve ripararsi dalla polvere e dal turbine portati dal vento dietro a un muretto preservando la propria integrità morale e prendendosi cura, per quanto possibile, degli altri. L'immagine che questi filosofi hanno della Persia doveva, in effetti, essere quella di uno Stato giusto, governato da un **re-filosofo**.

Negli Stati senza valore, invece, si asterrà dagli affari pubblici, perché non ama i cittadini mal governati e non è amato nemmeno da loro, e non può servire le regole di queste persone mantenendo "quella persona affidabile e rispettosa in giro". Quindi, poiché rifiuta di dare consigli su questioni che non sono curabili, emigrerà in un altro Stato migliore, se può, come fece lo stesso Epitteto, trasferendosi da Roma a Nicopoli per condannare la tirannia di Diocleziano. Se non può, si rannicchierà per così dire

sotto un muretto, evitando la nuvola di polvere, preoccupandosi del benessere suo e di quanti più altri può, vigilando in ogni momento, giorno e notte, su qualsiasi azione buona che si svolga in qualsiasi momento e che necessiti del suo aiuto, in comunione con i suoi amici e con tutti i cittadini.

(Simplicio, *Commento al Manuale di Epitteto* XXXII 314,186-197)

Quanto poi al tipo di migrazione, se transitoria o definitiva, la letteratura critica è divisa. L'ipotesi di un viaggio con **intenzioni fondative** avanzata da Polymnia Athanassiadi, secondo la quale il soggiorno persiano viene pianificato e vissuto come un trasferimento definitivo, si oppone a quella di Philippe Hoffmann. Secondo lo studioso francese, Damascio e gli altri filosofi avrebbero considerato la loro **permanenza** in Persia come **provvisoria**, e il viaggio come formativo e di notevole interesse religioso perché nei territori di nascita e sviluppo delle teologie orientali. C'è poi da annotare che intorno al 526 d.C. Damascio porta a termine la *Vita di Isidoro*, che è anche una testimonianza sulla relazione tra cristianesimo e paganesimo. In quest'opera Damascio si mostra critico del patto segreto stipulato da Ammonio giudicando una scelta opportunistica. Per Damascio l'unica strada da seguire per opporsi al cristianesimo è quella suggerita dal suo maestro e modello Isidoro, che, dopo aver realizzato la marginalità sociale del filosofo e della filosofia, sembra essersi rifiutato di diventare capo dell'istituzione platonica ateniese a seguito della morte di Marino. Il suggerimento che nel suo esempio di vita Damascio coglie è quindi di emigrare per cercare altrove un luogo in cui **rifondare politica e filosofia**, rimanendo fedeli all'ideale di vita platonico.

La fine del mito della Persia sasanide

Alla valida ipotesi di Polymnia Athanassiadi va però aggiunto che i risultati di questa migrazione, rivelatisi al di sotto delle aspettative, potrebbero averla di fatto trasformata in una migrazione temporanea i cui interessi culturali celavano una mossa politicamente strategica. Lo stato persiano, benché aperto all'ellenismo, appare, nel racconto agaziano, molto distante da ciò che i filosofi eredi di Platone intendono per stato giusto e temperante, perché, oltre ad autorità politiche superbe, la Persia vanta un sovrano che non filosofa in modo serio. Alla delusione di non avere trovato il terreno culturale e politico su cui fondare una nuova città di filosofi, potrebbe essersi ben presto sostituita l'aspettativa di un nuovo rientro in patria. I filosofi riescono, invero, a beneficiare degli effetti di un accordo politico-diplomatico. Per espresso volere di Cosroe I viene inserita una **clausola** nel trattato di pace tra i Romani e i Persiani con la quale si stabilisce il ritorno dei filosofi nei loro paesi senza che essi siano costretti a professare dottrine in contrasto con le loro opinioni

o a cambiare le proprie credenze. Probabilmente è l'interesse di Giustiniano a chiudere il fronte bellico persiano a portarlo ad accettare la clausola: così nel 532 d.C. i filosofi tornano entro i confini del mondo romano tutelati nella loro identità filosofico-religiosa da una specifica disposizione giuridica, nonostante non esista più nel mondo romano uno stato dai caratteri ellenici in cui essi avrebbero potuto ambire a ricoprire il ruolo essenziale di protagonisti della vita politica.

In mancanza di testimonianze e dati evidenti sul reale rientro in patria dei filosofi il quadro che emerge è abbastanza confuso, benché prevalga l'opinione di chi ipotizza che essi approdino in Siria. Damascio, ormai anziano, si sarebbe ritirato nella nativa Siria, come attesterebbe un epigramma inciso sulla stele funeraria risalente al 538 d.C. e conservata a Emesa. Tuttavia, non è priva di fondamento l'ipotesi che Simplicio e alcuni altri filosofi si siano insediati nella città greco-araba-siriana di Ḥarrān (Carre), non lontano da Edessa, situata all'interno dei confini dell'impero bizantino, ancora fortemente pagana e di fatto sotto l'influenza della vicina Persia. Qui i filosofi avrebbero trovato le condizioni per innestarsi nella comunità platonica locale e far fiorire, almeno fino al X secolo d.C., un'autentica scuola neoplatonica. L'accettazione di tale ipotesi implicherebbe dunque il riconoscimento dei Sabei harraniti non come gli appartenenti a una setta gnostica, ma piuttosto come gli eredi di questa tradizione neoplatonica emigrata prima da Atene e poi dalla Persia. Suggestiva è anche l'ipotesi di Alan Cameron, secondo cui alcuni indizi farebbero supporre il ritorno dei filosofi pagani non in una qualsiasi delle città dell'impero ma proprio ad Atene, nella loro scuola, i cui beni non erano stati confiscati. Pertanto, l'Accademia neoplatonica avrebbe ricevuto il colpo di grazia non da Giustiniano, bensì dalla devastante invasione della città avvenuta nel 579 d.C. da parte degli Slavi.

In ogni caso la storia della filosofia tardoantica si chiude così come si era aperta la storia del neoplatonismo: il sogno di una **Platonopoli**, sogno che anche Plotino tenta di realizzare restaurando una città di filosofi, sfuma ancora una volta e torna ad abitare l'unico luogo dal quale mai potrebbe emigrare. Questo luogo è il testo di Platone, nel quale costituisce effettivamente "un paradigma in cielo".

Testi

ATHANASSIADI, P. (ed.), *Damascius, The Philosophical History*, Apamea Cultural Association, Athens 1999.

HADOT, I. (éd.), *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Brill, Leiden 1995.

Bibliografia minima

- ATHANASSIADI, P., *Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius*, «The Journal of Hellenic Studies» 113 (1993), pp. 1-29.
- BLUMENTHAL, H.J., *529 and its Sequel: what happened to the Academy?*, «Byzantion» 48 (1978), 369-385.
- CAMERON, A., *The Last Days of the Academy at Athens*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 195.15 (1969), pp. 7-29.
- CAMERON, A., *Agathias*, Oxford University Press, Oxford 1970.
- CHUVIN, P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Les Belles Lettres, Paris 1991.
- DI BRANCO, M., *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Olshki, Firenze 2006.
- MELASECCHI, B., *Il lògos esiliato. Gli ultimi Accademici alla corte di Cosroe*, in L. LANCIOTTI & B. MELASECCHI (a cura di), *Atti del convegno sul tema: Scienze tradizionali in Asia. Principi ed Applicazioni, Perugia, 26-28 ottobre 1995*, Fornari, Perugia 1996, pp. 11-43.
- MOTTA, A., *Viaggi formativi e migrazioni culturali: 'geo-storia' delle scuole platoniche nella tarda antichità*, «Athenaeum» 108.2 (2020), pp. 519-539.
- PANAINO, A., *Greci e Iranici: confronto e conflitti*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3. I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 79-136.
- TARDIEU, M., *Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran*, «Journal Asiatique» 274 (1986), pp. 1-44.
- TARDIEU, M., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Peeters, Louvain/Paris 1990.
- VEGETTI, M., *Il regno filosofico*, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone, La Repubblica*, vol. IV, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 335-364.
- WALKER, J.TH., *The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran*, «The Ancient World» 33.1 (2002), pp. 45-69.
- WATTS, E., *Where to Live the Philosophical Life on the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 45 (2005), pp. 285-315.
- ZAMORA, J.M., *Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas*, «Revisa Española de Filosofía Medieval» 10 (2003), pp. 173-187.

glossario

Traslitteazione per la lettura corretta del greco	Termine in greco antico	Traslitteazione in caratteri latini
<i>a-pollà</i>	ἀ-πολλά	<i>a-polla</i>
<i>adàmastos</i>	ἀδάμαστος	<i>adamastos</i>
<i>agoràì</i>	ἀγοραί	<i>agorai</i>
<i>aòratos</i>	ἀόρατος	<i>aoratos</i>
<i>aperìmetros</i>	ἀπερίμετρος	<i>aperimetros</i>
<i>apò fonès</i>	ἀπό φωνῆς	<i>apo phones</i>
<i>aporèmata</i>	ἀπορήματα	<i>aporemata</i>
<i>autozòon</i>	αὐτοζῶον	<i>autozoon</i>
<i>chòra</i>	χώρα	<i>chora</i>
<i>chresis tòn fantasiòn</i>	χρησις τῶν φαντασιῶν	<i>chresis ton phantasion</i>
<i>dàimon</i>	δαίμων	<i>daimon</i>
<i>di'eikònnon</i>	δι'εἰκόνων	<i>di' eikonon</i>
<i>diafonia</i>	διαφωνία	<i>diaphonia</i>
<i>dialektikòs</i>	διαλεκτικῶς	<i>dialektikos</i>
<i>diàlexis/dialèxeis</i>	διάλεξις/διαλέξεις	<i>dialexis/dialexeis</i>
<i>diànoia</i>	διάνοια	<i>dianoia</i>
<i>dògma</i>	δόγμα	<i>dogma</i>
<i>dýnamis</i>	δύναμις	<i>dynamis</i>
<i>e</i>	ἤ	<i>e</i>
<i>èi</i>	εἰ	<i>ei</i>
<i>èi kài aghenès èstin</i>	εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν	<i>ei kai agenes estin</i>

<i>èndeixis</i>	ἐνδειξις	<i>endeixis</i>
<i>enèrgheia</i>	ἐνέργεια	<i>energeia</i>
<i>entheastikòs</i>	ἐνθεαστικῶς	<i>enteastikos</i>
<i>epèkeina tès usias</i>	ἐπέκεινα τῆς οὐσίας	<i>epekeina tes ousias</i>
<i>epèkeina tòn panton</i>	ἐπέκεινα τῶν πάντων	<i>epekeina ton panton</i>
<i>epèkeina tù henòs</i>	ἐπέκεινα τοῦ ἑνός	<i>epekeina tou henos</i>
<i>epèkeina tù ontos</i>	ἐπέκεινα τοῦ ὄντος	<i>epekeina tou ontos</i>
<i>epistrofè</i>	ἐπιστροφή	<i>epistrophe</i>
<i>filòponoi</i>	φιλόπονοι	<i>philoponoi</i>
<i>fysikàì ennoiai</i>	φυσικαὶ ἔννοιαι	<i>physikai ennoiai</i>
<i>fysis</i>	φύσις	<i>physis</i>
<i>ghenetòs/ghenetòn/ghenetà</i>	γενητός/γενητόν/γενητά	<i>genetos/geneton/geneta</i>
<i>ghignomai</i>	γίγνομαι	<i>gignomai</i>
<i>ghymnasia</i>	γυμνασία	<i>gymnasia</i>
<i>hegemòn</i>	ἡγεμών	<i>hegemon</i>
<i>hèn</i>	ἐν	<i>hen</i>
<i>hèn kai pollà</i>	ἐν καὶ πολλά	<i>hen kai polla</i>
<i>hèn-pànta</i>	ἐν-πάντα	<i>hen-panta</i>
<i>hèn-pollà</i>	ἐν-πολλά	<i>hen-polla</i>
<i>henizei</i>	ἐνίζει	<i>henizei</i>
<i>hénoisis</i>	ἐνωσις	<i>henosis</i>
<i>homù pànta</i>	ὁμοῦ πάντα	<i>homou panta</i>
<i>hýle</i>	ὕλη	<i>hyle</i>
<i>hyperplères</i>	ὑπερπλήρης	<i>hyperpleres</i>
<i>hyperurànios</i>	ὑπερουράνιος	<i>hyperouranios</i>
<i>hypomnèmata</i>	ὑπομνήματα	<i>hypomnemata</i>
<i>hypòstasis</i>	ὑπόστασις	<i>hypostasis</i>
<i>idèai</i>	ιδέαι	<i>ideai</i>
<i>kat'epistèmen</i>	κατ' ἐπιστήμην	<i>kat'epistemen</i>
<i>kata chrònon</i>	κατὰ χρόνον	<i>kata chronon</i>
<i>kata lèxin</i>	κατὰ λέξιν	<i>kata lexin</i>
<i>kefàlaia</i>	κεφάλαια	<i>kephalaia</i>
<i>koinàì ennoiai</i>	κοιναὶ ἔννοιαι	<i>koinai ennoiai</i>
<i>lèxis</i>	λέξις	<i>lexis</i>
<i>lògoi spermatikòì</i>	λόγοι σπερματικοί	<i>logoi spermatikoi</i>
<i>lògoi usiòdeis</i>	λόγοι οὐσιώδεις	<i>logoi ousiodeis</i>
<i>lògos/lògoi</i>	λόγος/λόγοι	<i>logos/logoi</i>
<i>nòesis</i>	νόησις	<i>noesis</i>
<i>nùs</i>	νοῦς	<i>nous</i>
<i>òchema-pnèuma</i>	ὄχημα-πνεῦμα	<i>ochema-pneuma</i>

<i>pànta-hèn</i>	πάντα-ἔν	<i>panta-hen</i>
<i>parhypòstasis</i>	παρυπόστασις	<i>parhypostasis</i>
<i>patèr</i>	πατήρ	<i>pater</i>
<i>poiema</i>	ποίημα	<i>poiema</i>
<i>poietès</i>	ποιητής	<i>poietes</i>
<i>prò pànton hèn</i>	πρὸ πάντων ἔν	<i>pro panton hen</i>
<i>problèmata</i>	προβλήματα	<i>problemata</i>
<i>probolè</i>	προβολή	<i>probole</i>
<i>prohàiresis</i>	προαίρεσις	<i>prohairesis</i>
<i>pròodos</i>	πρόοδος	<i>proodos</i>
<i>psychè</i>	ψυχή	<i>psyche</i>
<i>skopòs/skopòi</i>	σκοπός/σκοποί	<i>skopos/skopoi</i>
<i>sýmbola</i>	σύμβολα	<i>symbola</i>
<i>symbolikòs kài mythikòs</i>	συμβολικῶς καὶ μυθικῶς	<i>symbolikos kai mythikos</i>
<i>sympàtheia</i>	συμπάθεια	<i>sympatheia</i>
<i>tèlos</i>	τέλος	<i>telos</i>
<i>theorìa</i>	θεωρία	<i>theoria</i>
<i>tò henomènon</i>	τὸ ἠνωμένον	<i>to henomenon</i>
<i>tò aporrheton</i>	τὸ ἀπόρρητον	<i>to aporrheton</i>
<i>usìai</i>	οὐσίαι	<i>ousiai</i>
<i>zètèma/zetèmata</i>	ζήτημα/ζητήματα.	<i>zetema/zetemata</i>

Indice

- 7 premessa
- 11 **prima della prima ora**
sulla filosofia imperiale e tardoantica
- 19 **prima ora**
sul platonismo pitagorizzante (I): Eudoro, Filone, Moderato
- 25 **seconda ora**
sullo stoicismo, l'epicureismo e lo scetticismo di età imperiale
- 33 **terza ora**
sul platonismo di Plutarco di Cheronea
- 41 **quarta ora**
su filosofia e medicina: Galeno di Pergamo
- 49 **quinta ora**
sul Peripato imperiale: da Andronico ad Alessandro
- 57 **sesta ora**
sul platonismo pitagorizzante (II): Numenio di Apamea
- 63 **settima ora**
sul platonismo anti-aristotelico e sul platonismo aristotelico: Attico e Alcinoo
- 71 **ottava ora**
su Lucio Calveno Tauro e su Albino

- 79 **nona ora**
su Apuleio di Madaura e su Massimo di Tiro
- 87 **decima ora**
su Plotino, la scuola e le Enneadi
- 95 **undicesima ora**
sull'Uno plotiniano
- 101 **dodicesima ora**
sull'Intelletto e sull'Anima nella filosofia di Plotino
- 107 **tredecimesima ora**
sull'antropologia plotiniana
- 113 **quattordicesima ora**
su Porfirio di Tiro e su Calcidio e Macrobio
- 123 **quindicesima ora**
su Giamblico di Calcide e la pitagorizzazione di Aristotele
- 131 **sedicesima ora**
sulla psicologia giamblichea e su Giuliano imperatore
- 139 **diciassettesima ora**
sulla scuola neoplatonica di Atene: Plutarco il Grande
- 145 **diciottesima ora**
su Siriano e la critica ad Aristotele
- 151 **diciannovesima ora**
su livelli e struttura del cosmo di Siriano
- 157 **ventesima ora**
su Proclo licio diadoco di Atene
- 165 **ventunesima ora**
sul sistema metafisico procliano
- 173 **ventiduesima ora**
sull'anima e sul male nella filosofia di Proclo

-
- 179 **ventitreesima ora**
sul neoplatonismo alessandrino: Ipazia, Ierocle ed Ermia
- 187 **ventiquattresima ora**
su Ammonio e sui suoi allievi
- 193 **venticinquesima ora**
su Olimpiodoro di Alessandria e la didattica sui dialoghi
- 201 **ventiseiesima ora**
su Damascio: tra aporie e soluzioni
- 209 **ventisettesima ora**
sugli ultimi neoplatonici della scuola ateniese: Simplicio e Prisciano
- 215 **ventottesima ora**
sulla chiusura della scuola neoplatonica di Atene
- 221 glossario

